

# **Ellas “enseñan vida”: experiencias de lucha y resistencia de las mujeres palestinas. Un análisis desde la solidaridad feminista internacionalista**

## **Doctoranda:**

Teresa de la Fuente Espinosa

## **Directores/as:**

Alejandra Boni Aristizábal

Jorge Ramos Tolosa

Lena Meari

## **Programa de doctorado:**

Programa de Doctorado en Desarrollo Local y Cooperación Internacional

**Enero de 2022**

**Universitat Politècnica de València**



UNIVERSITAT  
POLITÈCNICA  
DE VALÈNCIA



*A todas las mujeres de este y del otro lado del Mediterráneo  
que tanto me han enseñado en este camino*

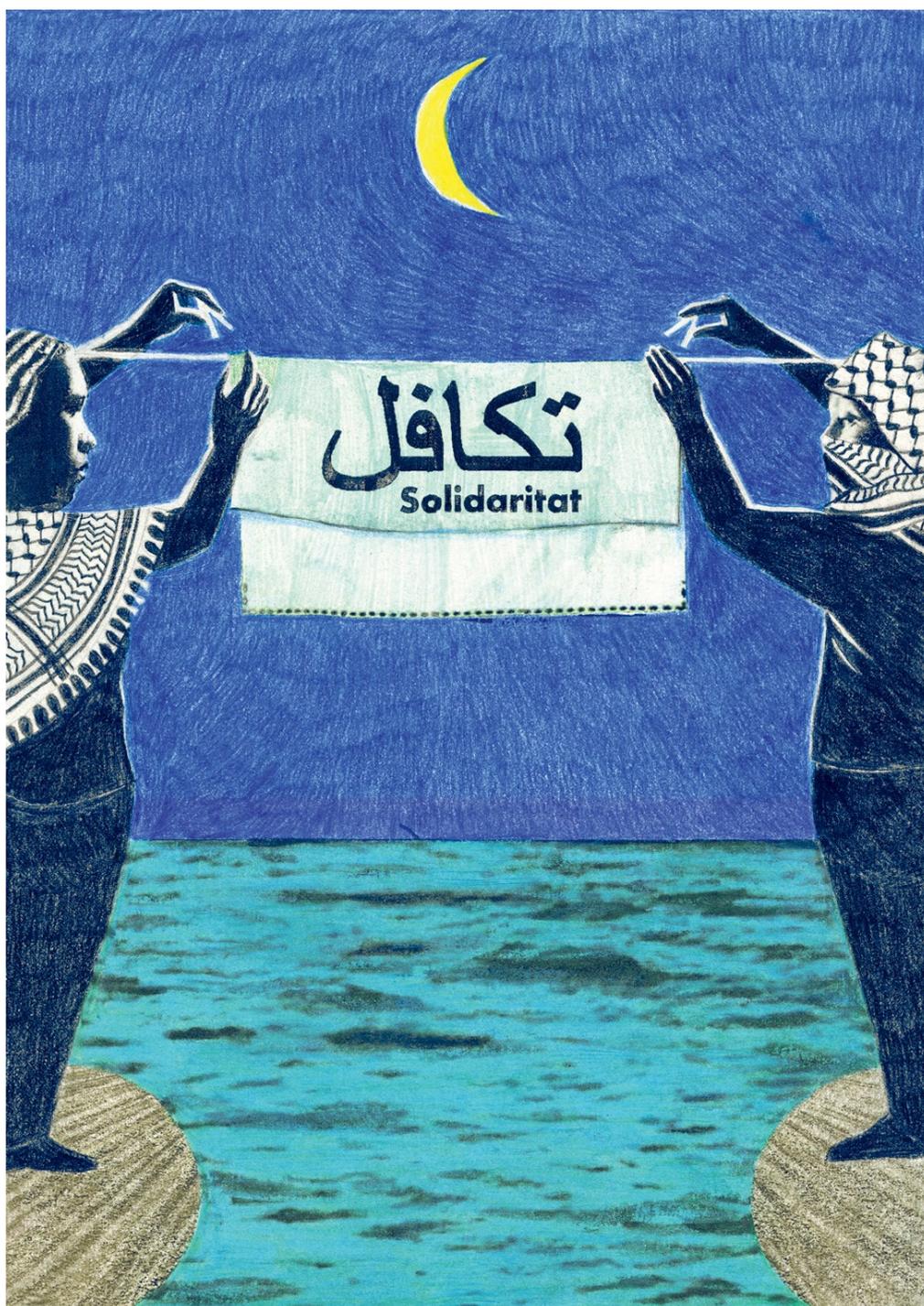


Ilustración de Ana Penyas



## AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo de investigación aborda un proceso vital comprendido entre 2015 y 2021, experimentado desde un lugar sumamente personal y activista. Escribir este documento ha supuesto desde su inicio un compromiso total, tanto con la causa palestina como con todas las personas que han formado parte de alguna manera de él. A todas ellas, de manera amplia, muchas gracias.

Quiero agradecer a mis compañeras de la Brigada Feminista per Palestina porque me permitieron participar de, lo que creo, ha sido una de las cosas más importantes de mi vida. Gracias a este proceso y a todas ellas he crecido y he aprendido como persona, como activista y como investigadora. Especialmente a Anna y a Marina por los dos años de edición conjunta del documental que hicimos, *Aquesta lluita és per la vida*, por su incansable autoexigencia y por dejarme aprender y construir a su lado la semilla de esta investigación. A Irene por su enorme amor a mí y a Palestina y por su ejemplo de lucha constante. A Ana, a Paula y a Paula Sáez, por su interés, su cuidado y sus ánimos constantes.

A todas las personas que me han acogido, querido y cuidado en Palestina, especialmente a las mujeres que he tenido la suerte de conocer y entrevistar para esta investigación. Gracias por enseñarme que la solidaridad internacionalista feminista es la mejor herramienta de apoyo mutuo y de lucha. A mis compis de casa y a lxs vecinxs del edificio *Salous* de Ramallah, por quererme y hacer de aquellos meses una experiencia inolvidable.

A mi directora Sandra, por creer en mí y en esta investigación y por alentarme durante todo este proceso. A mi director Jorge, por todas las conversaciones que me han hecho entender mejor Palestina y por su infinita paciencia. A Vicky y a Sergio, por enseñarme el amor por la investigación. A Alba Talón, por compartir conmigo su sabiduría sociológica y por acompañarme de cerca todo este tiempo.

A mi familia, formal e informal, por demostrarme su cariño y admiración en todo momento. A Violeta, por quererme sin reservas y de la forma más bonita que me quiere nadie. A Hernán, a Ana y a María, porque me enseñan día a día lo valiosa, importante y duradera que es la amistad. A mis torrefelinas, Irene, Carmen y Tamara, por su generosidad, su escucha y por las risas y cenas compartidas. Especialmente a Irene, por todos sus abrazos y su cariño durante este último año. A Guillermo, por cuidarme de una manera tan bonita en esta recta final. Muy especialmente quiero agradecer a Hernán, a Paula, a Guillermo y a Tamara, por toda su ayuda y su cariño para cerrar este documento.

## RESUMEN

Este trabajo de investigación trata de explorar y comprender la situación que se vive en Palestina de la mano de algunas de sus protagonistas, mujeres activistas y comprometidas que con su vida cotidiana luchan y resisten a una injusta ocupación y colonización llevada a cabo por el Estado de Israel.

Desde un posicionamiento epistemológico activista y feminista me acercaré a ellas, a sus prácticas y a sus discursos, con el fin de entender, en primer lugar, qué tipo de violencias experimentan sus vidas y qué herramientas y tecnologías utiliza el Estado israelí para construir un aparato neocolonial racista y violento que deshumaniza las vidas palestinas.

Pero también trataré de averiguar cómo hacen frente estas mujeres a todas estas violencias. Aprenderé de sus discursos decoloniales a deconstruir la imagen islamófoba que ha construido Occidente sobre las *mujeres musulmanas con hijab*, supuestamente víctimas y sumisas; y analizaré sus prácticas de lucha y resistencia, comprendiendo que la no-violencia y la solidaridad internacionalista feminista son el camino hacia la rehumanización de las, en palabras de Butler, *vidas que no merecen ser lloradas*.

## ABSTRACT

This research work tries to explore and understand the situation that exists in Palestine from some of its protagonists' voices, activist and committed women who, with their daily lives, fight and resist an unjust occupation and colonization carried out by the State of Israel.

From an activist and feminist epistemological position, I will approach them, their practices and their discourses, in order to understand, in the first place, what kind of violence are their lives experience and what tools and technologies the Israeli State uses to build a neocolonial, racist and violent apparatus that dehumanizes Palestinian lives.

But I will also try to find out how these women face all this violence. I will learn from her decolonial speeches to deconstruct the Islamophobic image that the West has built on *Muslim women with hijab*, supposedly victims and submissive; and I will analyze their practices of struggle and resistance, understanding that non-violence and feminist internationalist solidarity are the ways to rehumanize those, in Butler's words, *lives that do not deserve to be mourned*.

## RESUM

Aquest treball de recerca tracta d'explorar i comprendre la situació que es viu en Palestina de la mà d'algunes de les seues protagonistes, dones activistes i compromeses que amb la seua vida quotidiana lluiten i resisteixen a una injusta ocupació i colonització duta a terme per l'Estat d'Israel.

Des d'un posicionament epistemològic activista i feminista m'acostaré a elles, a les seues pràctiques i als seus discursos, amb la finalitat d'entendre, en primer lloc, quin tipus de violències experimenten les seues vides i quines eines i tecnologies utilitza l'Estat israelià per a construir un aparell neocolonial racista i violent que deshumanitza les vides palestines.

Però també tractaré d'esbrinar com fan front aquestes dones a totes aquestes violències. Aprendré dels seus discursos decolonials a desconstruir l'imatge islamòfoba que ha construït Occident sobre les *dones musulmanes amb hijab*, suposadament víctimes i submises; i analitzaré les seues pràctiques de lluita i resistència, comprenent que la no-violència i la solidaritat internacionalista feminista són el camí cap a la rehumanització de les, en paraules de Butler, *vides que no mereixen ser plorades*.



## INDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>19</b>
--------------------------	-----------

## **PARTE I: REVISIÓN DE LITERATURA Y MARCO TEÓRICO**

<b>CAPÍTULO I. Enfoques y posicionamientos teóricos frente al colonialismo y a la colonialidad.....</b>	<b>42</b>
1. Sobre la colonización y el cambio de paradigma.....	43
2. Luchas anticoloniales y postcolonialismo .....	45
2.1 Contexto y características de los movimientos anticoloniales .....	45
2.2 La crisis del tercermundismo y la aparición de los estudios postcoloniales.....	48
2.3 Los estudios postcoloniales. Aportaciones y críticas .....	50
3. La aparición del concepto decolonial: el Grupo MCD .....	55
3.1 El proyecto Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (Grupo MCD) .....	55
3.2 Las dimensiones del proyecto MCD .....	56
3.2.1. Modernidad .....	56
3.2.2. Colonialidad .....	57
3.2.3. Decolonialidad .....	65
4. Otras corrientes y posturas posteriores .....	67
4.1 El discurso del desarrollo como tecnología neocolonial .....	67
4.1.1 La aparición del discurso del desarrollo y la perpetuación de lo colonial ....	67
4.1.1.1. Las estrategias desarrollistas .....	68
4.1.2 El negocio del desarrollo .....	69
4.1.2.1. La profesionalización del desarrollo: nuevos colonizadores en las antiguas colonias .....	71
4.1.2.2. La autopercepción de los pobres .....	72
4.2 Posturas críticas al discurso de los Derechos Humanos .....	73

4.2.1	Orígenes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos .....	73
4.2.2	Colonialidad del saber o eurocentrismo epistémico en el discurso de los Derechos Humanos .....	75
4.2.2.1.	El concepto de lo «universal» .....	75
4.2.2.2.	Racismo epistémico e imperialismo cultural .....	77
4.2.2.3.	El concepto de «epistemicidio» .....	79
4.3	Neororientalismo e islamofobia: racismo epistémico del siglo XXI .....	81
4.3.1	La «guerra contra el terrorismo»: racismo epistémico contra la cultura islámica .....	81
4.3.1.1.	El advenimiento de la islamofobia en la sociedad del siglo XXI .....	83
4.3.1.2	Neororientalismo.....	87
4.3.2	Antisemitismo e islamofobia, o la construcción del enemigo .....	89
4.3.2.1.	Orígenes e historia del antisemitismo .....	89
4.3.2.2.	La reconceptualización del antisemitismo .....	96
4.3.2.3	Antisemitismo vs antisionismo .....	103
4.3.2.4.	Islamofobia, racismo destacado en el siglo XXI .....	109
5.	Conclusiones .....	113

## **CAPÍTULO II. Descolonizando el feminismo: los feminismos *otros* frente a la supremacía de los feminismos occidentales .....117**

1.	La colonización de los feminismos .....	118
1.1	Los movimientos feministas en Occidente .....	118
1.1.1.	Las olas del feminismo.....	118
1.1.2.	La colonialidad de género .....	120
1.2	Construyendo e invisibilizando a <i>las otras</i> . El concepto de otredad como tecnología de poder colonial .....	121
1.2.1.	Spivak y la construcción de la mujer subalterna .....	121
1.2.2.	Construyendo a la otra: otredad y violencia epistémica .....	123
1.2.3.	Conceptualizando a las <i>mujeres del Tercer Mundo</i> .....	125
1.2.3.1.	Las <i>mujeres del Tercer Mundo</i> en el discurso del desarrollo .....	126
1.2.3.2.	Las <i>mujeres del Tercer Mundo</i> , de la construcción a la victimización .....	128
1.3	La víctima por antonomasia: la <i>mujer musulmana con hiyab</i> .....	131
1.3.1.	Islamofobia de género .....	131
1.3.1.1.	El hombre blanco que salva a la mujer negra, morena, musulmana, árabe, latina..., del hombre negro, moreno, musulmán, árabe, latino... ..	132
1.3.1.2.	Feministas blancas salvando a <i>mujeres musulmanas con hiyab</i> .....	134
1.4	Herramientas coloniales que perpetúan el enunciado <i>mujeres musulmanas con hiyab</i> : los binomios tradición/modernidad y religión/secularismo .....	136
1.4.1.	Tradicición vs. Modernidad .....	136
1.4.2.	Religión vs. Secularismo .....	137

1.4.2.1.	La secularización como proyecto eurocéntrico .....	137
1.4.2.2.	La inferiorización y criminalización del islam .....	139
1.4.2.3.	La reapropiación del velo o hiyab .....	141
1.4.3.	Los análisis y las construcciones de las mujeres musulmanas desde los feminismos occidentales .....	144
2.	Combatiendo la colonialidad del <i>feminismo blanco</i> : feminismos del sur, de los márgenes, postcoloniales, disidentes, decoloniales... ..	146
2.1	Los <i>otros</i> feminismos .....	147
2.1.1.	Definiendo los feminismos decoloniales .....	148
2.2	Movimientos de mujeres en el mundo arabo-musulmán: entendiendo el feminismo islámico .....	150
2.2.1.	Feminismos y movimientos de mujeres en el mundo árabe .....	150
2.2.1.1.	El feminismo secular .....	152
2.2.1.2.	Los feminismos islámicos .....	154
3.	Diferentes opresiones, mismo patriarcado: aprendizajes desde los feminismos decoloniales .....	157
3.1	Patriarcado + Capitalismo + Colonialismo: el enemigo de tres cabezas .....	157
3.1.1.	Capitalismo y Patriarcado: la explotación de los cuerpos de las mujeres ....	157
3.1.2.	Colonialismo y Patriarcado: la invasión del patriarcado occidental .....	160
3.2	El doble rasero de la libertad .....	163
3.3	La solidaridad feminista internacionalista .....	167
3.3.1.	Justicia epistémica representativa .....	168
3.3.2.	Frente al <i>divide y vencerás</i> , unión y alianzas entre las luchas feministas ....	169

### **CAPÍTULO III. Teorías de los conflictos: violencias, guerras y estudios para la paz .....173**

1.	Teoría de los conflictos .....	174
1.1	La violencia .....	176
1.1.1.	Definiendo la violencia .....	176
1.1.2.	La teoría de la violencia de Galtung .....	179
1.2	Hacia una tipología de la violencia .....	182
1.2.1.	Violencia directa .....	182
1.2.1.1.	Violencia física .....	183
1.2.1.2.	Violencia psicológica .....	184
1.2.1.3.	Violencia verbal .....	185
1.2.2	Violencia estructural .....	185
1.2.3	Violencia cultural .....	188
1.2.3.1.	Violencia identitaria .....	191
1.2.3.2.	Violencia epistémica .....	193
2.	¿Por qué motivos y con qué legitimidad se preparan las guerras? .....	195

2.1 Preparando las guerras: el racismo y la construcción del enemigo .....	196
2.1.1.    La deshumanización de los colonizadores y la naturalización de la no-ética de la guerra .....	197
2.2 La guerra y los conflictos armados: definiciones, características e instrumentos .....	200
2.2.1.    Hacia una definición de la guerra .....	201
2.2.2.    Las denominadas <i>nuevas guerras</i> .....	203
2.2.2.1.    ¿Qué son? .....	203
2.2.2.2.    ¿Quién participa en las nuevas guerras? .....	204
2.2.2.3.    ¿Quién muere? .....	205
2.2.2.4.    ¿Por qué se mata? .....	205
2.2.2.5.    ¿Cómo se llega a legitimar la guerra? .....	207
2.2.2.6.    ¿Cómo se hacen las nuevas guerras? .....	211
2.2.3.    El terrorismo .....	212
2.2.3.1.    Terrorismo e islam: la falacia islamófoba .....	214
2.2.3.2.    La resistencia armada y el terrorismo de Estado .....	216
3. Las víctimas de la violencia .....	219
3.1 Más allá de las cifras: las vidas devastadas .....	219
3.1.1.    El número y el carácter de las víctimas .....	219
3.1.2.    ¿Quiénes son las víctimas de la guerra? .....	220
3.2 Género y conflictos armados .....	224
3.2.1.    Los estereotipos de género en los conflictos armados .....	225
3.2.2.    La violencia contra las mujeres .....	227
3.2.3.    La violencia contra los hombres .....	229
3.2.4.    Los círculos de la violencia .....	231
3.2.5.    Salvando a las mujeres <i>otras</i> o justificando las invasiones militares .....	232
3.2.6.    La militarización de las sociedades y los cambios en los roles de género ...	234
3.2.6.1.    Ellos, los nuevos soldados .....	235
3.2.6.2.    Ellas, las mujeres con poder .....	238
4. Los estudios para la paz y la (de)construcción de la paz .....	242
4.1 Los estudios para la paz y la colonialidad del saber .....	242
4.2 Paz positiva y paz negativa .....	246
4.3 Construir una cultura de paz: hacia un paradigma de cooperación y no-violencia .....	249
4.4 Las mujeres en las negociaciones de paz .....	252

## PARTE II: METODOLOGÍA

<b>CAPÍTULO IV. Posicionamientos epistemológicos y diseño metodológico .....</b>	<b>256</b>
1. Enfoques y posicionamientos epistemológicos .....	257
1.1 La investigación activista feminista (IAF) .....	259
1.1.1. La investigación activista o militante .....	260
1.1.1.1. Los grupos de autoconciencia de mujeres .....	261
1.1.1.2. La epistemología feminista .....	262
1.1.2. Los conocimientos situados .....	263
1.1.3. Hacia una investigación activista feminista .....	267
1.2 La solidaridad feminista internacionalista (SFI) .....	268
2. Diseño metodológico. Caso de estudio: entendiendo Palestina desde la investigación activista feminista y la solidaridad feminista internacionalista .....	272
2.1 La Brigada Feminista per Palestina .....	272
2.1.1 ¿Quiénes somos? Historia, objetivos y organización .....	272
2.1.2 Comienza la brigada: el viaje .....	276
2.1.2.1. Restricciones de movimiento .....	277
2.1.2.2. El recorrido .....	284
2.1.3 La BFP a la vuelta del viaje: septiembre de 2016 – actualidad .....	312
2.1.4 Entendiendo la BFP desde la investigación activista feminista y la solidaridad feminista internacionalista .....	316
2.1.4.1. La investigación activista feminista .....	316
2.1.4.2. La solidaridad feminista internacionalista .....	319
2.2 Mi vuelta a Palestina .....	323
3. La recogida de información: el trabajo de campo .....	324
3.1 Fuentes de información primaria: entrevistas y observación participante .....	326
3.1.1. Las entrevistas realizadas por la BFP .....	326
3.1.1.1. Diseño de las entrevistas .....	327
3.1.1.2. La elaboración de las entrevistas .....	331
3.1.2 Las entrevistas realizadas posteriormente a la brigada .....	332
3.1.3 La observación participante de la BFP .....	333
3.1.4 Mi observación participante .....	335
3.2 Fuentes de información secundaria: la documentación .....	335
3.2.1. Materiales documentales utilizados por la BFP .....	336
3.2.2. Materiales documentales utilizados por mí .....	336
3.3 Otras fuentes .....	339
3.3.1. Congresos Internacionales .....	339
3.3.2. Conferencias y debates .....	339

3.3.3.	Visitas a organizaciones .....	341
3.3.4.	Visitas a terreno .....	342
3.4	Dificultades, limitaciones y sesgos en la realización del trabajo de campo .....	344
3.4.1.	Dificultades .....	345
3.4.1.1.	Violencias burocráticas o institucionales .....	345
3.4.1.2.	Violencias coercitivas o represivas .....	349
3.4.2	Limitaciones .....	351
3.4.3	Sesgos .....	351
3.4.3.1.	Nuestro perfil y el perfil de las mujeres entrevistadas .....	351
3.4.3.2.	Los sentimientos negativos contra el Estado de Israel .....	353
4.	Análisis y presentación de la información .....	356
4.1	Análisis cualitativo de la información .....	356
4.1.1.	Dificultades y fortalezas durante el proceso de análisis .....	358
4.2	Presentación de la información y devolución .....	359

## **PARTE III: ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS**

<b>CAPÍTULO V. Violencias bajo ocupación y colonización .....</b>	<b>362</b>
1. Problematizando el concepto de conflicto .....	363
1.1 Las partes enfrentadas: Palestina e Israel .....	365
1.2 Un conflicto desequilibrado .....	372
2. Las vidas palestinas, ¿vidas que merecen ser lloradas? .....	375
2.1 Las múltiples formas de la violencia directa: efectos visibles e invisibles .....	375
2.1.1. Efectos visibles de la violencia directa .....	376
2.1.1.1. Violencia desde la Nakba: la población refugiada y el derecho al retorno .....	376
2.1.1.2. ¿Qué significa vivir bajo ocupación? .....	394
2.1.1.3. Los arrestos .....	424
2.1.1.4. La infancia palestina .....	430
2.1.2. Efectos invisibles de la violencia directa. El trauma colectivo .....	436
2.1.2.1. “Palestina es un hospital psiquiátrico” .....	436
2.1.2.2. La sociedad israelí, víctima de las políticas de su gobierno .....	440
2.2 La violencia estructural .....	442
2.2.1. ¿Vidas dignas de ser vividas? .....	443
2.2.1.1. El nacimiento y la reproducción .....	445

2.2.1.2.	La alimentación y el crecimiento .....	447
2.2.1.3.	Las relaciones sociales .....	458
2.2.1.4.	La muerte .....	460
2.3	Construyendo un Estado de Apartheid: violencia cultural, epistémica e identitaria .....	461
2.3.1	Violencia identitaria: borrando la identidad palestina .....	462
2.3.1.1.	La(s) identidad(es) palestina(s) .....	462
2.3.1.2	“Lo que Israel trata de hacer es separarnos” .....	468
2.3.1.3	Borrando al otro .....	471
2.3.2	Violencia epistémica: consolidando el apartheid .....	480
2.3.2.1.	La colonialidad del saber: los otros no piensan .....	480
2.3.2.2.	El apartheid, un crimen contra la humanidad .....	482
2.3.3	El lavado de cara ante la Comunidad Internacional: los <i>washing</i> de Israel ..	489
2.3.3.1.	El <i>pinkwashing</i> .....	490
2.3.3.2.	El <i>purplewashing</i> .....	496
2.3.3.3.	Otras estrategias: <i>veganwashing</i> , <i>greenwashing</i> y <i>techwashing</i> .....	497
2.3.3.4	A modo de conclusión .....	500
2.4	Las vidas que no merecen ser lloradas: necropolítica y genocidio .....	501
2.4.1.	“Es un genocidio diario lo que está pasando” .....	501
2.4.2.	La necropolítica del Estado israelí .....	504
2.4.3.	Las vidas precarias que no merecen ser lloradas .....	507
2.4.3.1.	La pena y el duelo .....	507
2.4.3.2.	La precariedad de la vida .....	508

## **CAPÍTULO VI. Aprendiendo con ellas a descolonizar nuestra mirada, nuestro discurso y nuestras prácticas .....**

1.	La componente de género en las manifestaciones de la violencia .....	513
1.1	La violencia contra las mujeres .....	513
1.1.1	La violencia de la ocupación israelí contra las mujeres .....	513
1.1.1.1.	La mujer palestina, <i>cabeza de familia</i> forzada .....	514
1.1.1.2.	La violencia sexual sobre el cuerpo de las mujeres palestinas .....	517
1.1.1.3.	Las mujeres palestinas en el <i>punto de mira</i> .....	521
1.1.1.4.	¿Quién tiene la responsabilidad de proteger a las mujeres? .....	525
1.1.1.5.	Las mujeres palestinas del 48 .....	527
1.1.2	El patriarcado palestino: violencia de género en las familias palestinas .....	529
1.1.2.1.	Las mujeres, guardianas del honor .....	529
1.1.2.2.	La opresión patriarcal y la violencia de género .....	532
1.2	Los círculos viciosos de la violencia .....	539
1.2.1.	La violencia contra los hombres .....	539
1.2.1.1.	La violencia de las fuerzas de ocupación israelíes sobre los hombres palestinos .....	540
1.2.2	La violencia de género y su vínculo con la ocupación .....	542
2.	Resistencias contra la violencia: las luchas de las mujeres palestinas .....	544

2.1 Rompiendo estereotipos sobre las mujeres palestinas: aprendiendo con ellas .....	545
2.1.1. Presentaciones y percepciones .....	545
2.1.1.1. “La mujer palestina es muy fuerte” .....	545
2.1.1.2. “La única arma que tenemos es estudiar” .....	548
2.1.2. Deconstruyendo el estereotipo sobre la <i>mujer palestina con hiyab</i> .....	549
2.1.2.1. Mujeres diversas: laicas, musulmanas y cristianas .....	550
2.1.2.2. Deconstruyendo a las <i>mujeres musulmanas con hiyab</i> .....	553
2.1.2.3. Los <i>otros</i> feminismos. Algunos aprendizajes .....	560
2.2 “Ellas encabezaron todo tipo de luchas” .....	563
2.2.1. La lucha de las mujeres palestinas, una larga trayectoria .....	564
2.2.2. Diversas maneras de luchar .....	566
2.2.2.1. Las luchas de las mujeres del Tercer Mundo: desmontando estereotipos .....	567
2.2.2.2. La erotización de <i>algunas</i> mujeres guerrilleras .....	569
2.2.2.3. Otras maneras de luchar .....	572
2.2.3. Algunos retos del movimiento de mujeres palestinas .....	587
2.2.3.1 “El militarismo silencia al feminismo” .....	587
2.2.3.2 La división entre las mujeres .....	588
2.2.3.3 Relevo generacional .....	589
2.2.3.4 Visiones para el futuro .....	590
3. La no-violencia y la solidaridad internacionalista: las armas contra la violencia .....	592
3.1 La no-violencia .....	596
3.2 La vía principal: la solidaridad internacionalista y el apoyo de la comunidad internacional .....	599
3.2.1 La Solidaridad Feminista Internacionalista (SFI) .....	602
3.2.2 “Solamente contad la verdad” .....	604
3.2.3 La campaña internacional de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) .....	607

<b>CONCLUSIONS .....</b>	<b>614</b>
--------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>626</b>
---------------------------	------------





# INTRODUCCIÓN

## MI POSICIONAMIENTO COMO INVESTIGADORA-ACTIVISTA

Antes de presentar este trabajo de investigación, considero fundamental presentarme brevemente a mí misma. Me llamo Tere, igual que mi madre, y pese a haber nacido en Castilla me siento profundamente valenciana. Soy una mujer blanca de treinta y cuatro años, activista feminista, anticapitalista y antirracista, hija, hermana, amiga, y aprendiz de investigadora. Con dieciocho años me vine a València a estudiar Diseño Industrial en la Universitat Politècnica de València (UPV) y tras descubrir la relación inseparable de este campo con la promoción del consumismo y del capitalismo decidí buscar por otros lugares del diseño. Estudié entonces diseño de espacios escénicos y dirección de arte, lo que me llevó a vivir a Barcelona y aprender sobre el mundo del cine y el teatro. Allí estudié Teoría de la literatura y Literatura comparada en la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y comencé a leer sobre teoría feminista y teoría postcolonial, lo que me permitió empezar a observar el mundo desde otros lugares y posicionamientos. Estos estudios y mi vuelta a València me motivaron a realizar el Máster en Cooperación al desarrollo de la UPV donde descubrí mi interés por la investigación social y los procesos de desarrollo. En mi Trabajo Final de Máster (TFM), *Enfoques de género y dispositivos de poder. Un análisis crítico de los discursos sobre las mujeres rurales colombianas*, traté de analizar, desde un posicionamiento crítico, los discursos que se generaban sobre las mujeres rurales colombianas desde los organismos internacionales de Naciones Unidas. La teoría feminista y el pensamiento postcolonial fueron los pilares de aquel marco teórico que me permitieron llevar a cabo aquel análisis. Siete años después y muchas más lecturas y prácticas sobre feminismos, postcolonialidad y decolonialidad presento este trabajo de investigación, con la sensación de que estos años han sido un proceso de aprendizaje continuo sobre ambos pilares, no solo de este marco teórico sino de mi manera de entender el mundo.

Desde el 15M el activismo se ha convertido en una, sino la que más, parte muy importante de mi vida. Desde 2012 he tenido la suerte de poder aprender y compartir junto a otras compañeras en varios colectivos feministas de València. En 2015 arrancamos Les espigolaors, un colectivo feminista cuyo propósito era conocer y entrevistar a diversas mujeres de Campanar, la Partida de Dalt y la extinta Partida del Pouet para tratar de recuperar la memoria oral de estas mujeres que han trabajado la huerta de València, reflexionando sobre las prácticas vinculadas a la tierra, sobre los trabajos invisibilizados que han llevado a cabo, y tratando de poner en valor sus experiencias, sus conocimientos y sus prácticas. En 2017 presentamos el documental *Entre el dia i la nit no hi ha paret*, pieza audiovisual que aglutina y resume este trabajo de investigación. En el mismo 2015 arrancamos también la Brigada Feminista per Palestina, colectivo formado por una veintena de activistas feministas del País Valencià que tratábamos de conocer la situación en Palestina y las luchas de los colectivos de mujeres de allí desde una perspectiva feminista decolonial. En el verano de 2016 viajamos a la Palestina histórica

para emprender lo que sería el germen de este proyecto de investigación. A pesar de que en el capítulo IV abordaré en profundidad lo que significó y en qué consistió esta Brigada, considero importante explicar aquí también mi posicionamiento metodológico y mi bagaje personal y político para poder entender a qué me refiero cuando hablo de investigación activista o militante y de conocimientos situados (Haraway, 1995). Mi manera de acercarme y de mirar la *realidad* será situada, parcial y crítica, alejándome de lo pretendidamente neutral, imparcial y objetivista. Quiero mostrar y visibilizar quién soy, cómo pienso y desde dónde miro. No se trata de mirar desde “ningún lugar” en concreto sino precisamente de lo contrario, de ocupar una posición para mirar desde ahí y obtener un conocimiento parcial, un conocimiento abierto, infinito y debatible, un conocimiento encarnado (en palabras de Haraway), un conocimiento que busque siempre conectar con las otras.

## **DELIMITACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN**

### **Problematizando el *objeto de estudio*. El conflicto entre el objeto/sujeto de estudio**

Este trabajo de investigación trata de explorar y comprender, como señala al principio de este documento, la situación que se vive en Palestina de la mano de algunas de sus protagonistas, mujeres activistas y comprometidas que con su vida cotidiana luchan y resisten a una injusta ocupación y colonización llevada a cabo por el Estado de Israel.

Pero como ya advertía, el lugar desde el que aproximarme a esta *realidad* cobra vital importancia en esta investigación. Será desde la investigación activista o militante y desde los conocimientos situados que elaboraré la metodología para este trabajo, atendiendo este a un posicionamiento de solidaridad feminista internacionalista.

No es mi intención hablar sobre, sino hablar cerca<sup>1</sup> (Minh-Ha en Moller, 2011).

Trinh T. Minh-Ha, vietnamita de la diáspora, feminista, cineasta, etnógrafa, compositora, teórica, poeta y artista experimental (como ella se define a sí misma) hacía este comentario al respecto de su película etnográfica *Reassemblage* (1981). En ella la artista viaja a comunidades rurales de Senegal y nos muestra en una especie de puzzle audiovisual decolonial diferentes aspectos sobre la población de dichas comunidades. El lenguaje de la película de Trinh subvierte el cine etnográfico tradicional ya que elabora, desde lo poético, una crítica decolonial de la mirada sexualizadora y eurocentrada del

---

<sup>1</sup>Traducción propia del original en inglés: “I do not intend to speak about. Just speak nearby” (Minh-Ha en Moller, 2011).

etnógrafo blanco occidental.

Parte de su trabajo en *Reassemblage* funciona como mimetismo del discurso antropológico científico, en el que la terminología y las convenciones mediales y estéticas son tomadas así tal cual y transformadas, de manera que aparecen desfamiliarizadas ante el espectador. La intención es, como en toda práctica deconstructiva, la de revelar la calidad construida del discurso. En este caso, poner en evidencia que es la representación la que constituye al objeto representado. Que no es que el lenguaje describa a un mundo que existe fuera de nosotros autónomamente, sino al revés: que solo mediante el lenguaje construimos al mundo (Moller, 2011).

El trabajo y las reflexiones de Trinh me llevaron a problematizar sobre mi posicionamiento en este trabajo de investigación militante. Me sentí totalmente identificada con ese *nearby* y queriendo alejarme de ese *about*. Sentí que ahí residía de manera simple y clara la diferencia entre las diversas posiciones investigadoras. Yo no quería (ni quiero) hablar *sobre* las mujeres palestinas. Yo quería (y quiero) escucharlas, estar cerca, compartir con ellas reflexiones, aprender de sus luchas y de sus formas de resistencia desde el feminismo decolonial. Quiero que sus discursos y relatos construyan y den forma a sus realidades, a sus vidas, a sus mundos, para que desde este humilde documento se las pueda leer y conocer. También me gustaría especificar que hablo principalmente de las mujeres palestinas que viven en los territorios del 67 (Cisjordania y Jerusalén Este) y los territorios de 48, lo que es el actual Estado de Israel. No hablaré apenas de las experiencias y realidades de las mujeres palestinas de Gaza ya que no he podido visitar este territorio ni conocer a las personas que lo habitan. Pero si bien quiero explorar sus vidas y sus luchas, también lo haré en las nuestras, en la mía propia. Cuestionaré nuestros marcos mentales feministas occidentales e islamófobos desde los aprendizajes decoloniales que se derivan de la Brigada Feminista per Palestina y de mi propia experiencia, tratando de construir puentes hacia la descolonización de estos mediante la solidaridad feminista internacionalista.

## JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Hace algunos años vi un documental titulado *La mitad de todo* (de Llanos, 2012) en el que la directora explicaba la situación político-social de Bolivia de la mano de doce mujeres bolivianas. Aquel sencillo título parecía revelar algo sorprendente a la Tere de 2013: las mujeres somos la mitad de todo. Desde aquel año, coincidiendo con mi participación en el que sería mi primer colectivo feminista no mixto, *Hysteria Colectiva*, aquel mensaje quedaría grabado de manera imborrable en mis maneras de pensar,

de ser y de actuar. Es por eso que desde entonces no he podido dejar nunca de lado mi perspectiva feminista al observar la(s) *realidad(es)*. El trabajo que llevamos a cabo años más tarde con *Les espigolaores* atendía precisamente a esta perspectiva. Si bien a lo largo de la historia (protagonizada y narrada por hombres blancos, principalmente) habíamos podido conocer los trabajos productivos que envolvían el entorno de la huerta valenciana, realizados en su mayoría por hombres, parecía que poco o nada sabíamos de los trabajos que habían llevado a cabo las mujeres que habitaban dicha huerta. El verbo *espigolar* en catalán hace referencia a recoger del campo lo que ha quedado después de la cosecha principal. Nuestro objetivo, entonces, se convirtió en *espigolar* aquellos conocimientos, experiencias y prácticas que no habían sido recogidos, que una vez más eran relegados a conocimientos de segunda, a prácticas invisibilizadas, a trabajos no remunerados y no reconocidos que quedaban ocultos tras el discurso principal del trabajo masculino agrícola.

Nuestro viaje a Palestina estuvo desde el primer momento atravesado también por esta misma perspectiva. Queríamos conocer y entender la situación y el contexto que allí se vivían de la mano de esta mitad de la sociedad que no suele tener el poder del discurso ni el protagonismo. Queríamos saber cómo eran las opresiones que las atravesaban día a día, queríamos aprender de ellas y con ellas sobre sus estrategias de lucha y de resistencia para hacer frente a tales opresiones y violencias. Queríamos entender su patriarcado y explicarles el nuestro. Queríamos expresarles nuestra solidaridad con ellas, las ganas que teníamos de establecer un vínculo desde aquello que nos unía y tratar de superar aquellos que nos separaba. Así arrancó lo que más tarde se convertiría en este trabajo de investigación.

Entender lo que sucede hoy en Palestina es crucial para comprender lo que sucede en el mundo: las tensiones entre las potencias occidentales y los países árabes, las disputas por el petróleo, el auge de la extrema derecha y de los discursos racistas e islamófobos, la importancia del complejo militar-industrial y de seguridad y las complicidades que se derivan, la deshumanización de las vidas *otras...* Todo ello está conectado de una u otra manera a la injusta situación que vive el pueblo palestino. Pero más allá de entender esto, esta investigación quiere ahondar en las diversas maneras de luchar y resistir de las mujeres palestinas en ese contexto. Comprender sus luchas resulta esencial para deslegitimar estos discursos islamófobos, cada vez más frecuentes, sobre las mujeres árabes y/o musulmanas.

¿Cómo y desde dónde se construye la imagen de mujer árabe? ¿Y de *mujer musulmana con hiyab*? ¿Y de mujer palestina? Desde que comencé esta investigación, en muchas de las ocasiones que he explicado el tema principal de esta tesis me he encontrado con la asunción y el prejuicio de que si abordaba las situaciones y las experiencias de las mujeres palestinas debería tratarse de lo oprimidas que están dichas mujeres, de cuán víctimas son del patriarcado machista palestino, pero pocas veces se ha pensado en primer término en las opresiones y vulneraciones de derechos que sufren por parte

del Estado racista-colonial-violento israelí, o en la responsabilidad que tenemos, como parte de la comunidad internacional que somos, y en la omisión de respuesta ante tal barbarie. Con estos planteamientos no quiero sugerir en ningún momento que las mujeres palestinas, o de cualquier otro país árabe, no sufran violencia machista y patriarcal (hasta el momento no conozco ningún territorio del mundo en el que no exista este tipo de violencia). Lo que quiero demostrar es que cuando hablamos de violencias sobre mujeres árabes, y en este caso concreto sobre mujeres palestinas, como personas occidentales (y en mi caso como mujer feminista occidental), siento que hay un intento de esquivar el deber que tenemos de denunciar y criticar la permisividad con la que se siguen llevando a cabo y reproduciendo muchas de esas violencias, por supuesto en territorio palestino, pero no solo. En un momento como el que vivimos, en el que el intento por asociar *mundo árabe* o *mundo musulmán* a terrorismo es una constante diaria, en el que deshumanizar a las y los *otros* se ha convertido en algo habitual y normalizado, tenemos más responsabilidad que nunca en deconstruir nuestra mirada colonial-patriarcal-eurocéntrica y construir una nueva mirada descolonizada con la que miremos a los países árabes desde otro lugar. Pero no solo esto, sino que las feministas occidentales tendríamos que dejar de mirar con ese paternalismo y superioridad coloniales a las mujeres no-occidentales, a las mujeres *otras*, ya que con estas miradas solo seguimos reproduciendo violencias (epistemológicas y coloniales) sobre ellas. Este trabajo de investigación tratará de aportar su granito de arena en estas difíciles tareas.

### **¿Qué intento aportar yo con esta investigación?**

Análisis sobre la situación en Palestina hay muchos, muchísimos, y otros tantos sobre las mujeres palestinas. Trabajos como el de Muhiar (2016) o el de Gijón (2015) aportan una revisión magníficamente detallada de la historia del movimiento de mujeres en Palestina; el de Haleh Afshar (1993), donde podemos aprender las distintas formas de lucha que han elegido las mujeres de Oriente Medio para su liberación y la autodeterminación; Bendt y Downing (1982) o Dajani (2016), sobre la situación de las mujeres palestinas bajo ocupación israelí; Abu-Lughod (2007); Holt (1996), y tanto otros.

Existen también numerosos trabajos sobre la aparición y el auge de los discursos islamófobos y su relación con la componente de género (como abordaremos en mayor detalle en el capítulo II). Además, muchas pensadoras feministas no occidentales han elaborado también sugerentes y prolíficos discursos sobre el feminismo islámico y sobre la colonialidad/colonización que este pudiera experimentar de los feminismos hegemónicos.

Tohidi (2008) recopila a grandes teóricas y pensadoras que han trabajado y reflexionado en el campo de estudio del feminismo islámico, cuyas obras estimulan debates que a veces acercan y a veces

ocasionan divisiones entre las estudiosas y activistas preocupadas por temas de la mujer en Oriente Próximo y en algunas sociedades musulmanas. Podríamos destacar a Abu-Lughod (1998); Afshar (1998); Ahmed (1992); Al-Hibri (1997); Badran (1999); Barlas (2002); Cooke (2001); Fernea (1998); Friedl (1997); Hassan (1995); Hatem (1998); Hoodfar (1996); Kamakhani (1998); Kian-Thiebaut (1997); Kar (2001); Karam (1998); Keddie (2000); Mernissi (1991); Mir-Hosseini (1996 y 1999); Moghadam (2000); Moghissi (1998); Najmabadi (1998); Nakanishi (1998); Paidar (1982 y 2001); Roald (1998); Smith (1985); Stowasser (1994); Tohidi (1996, 1998 y 2001); Torab (2002); y Wadud (1999). Yo además añadiría a Ahmed (2011); Al-Sharmani (2014); Ali (2012 y 2014); Adlbi Sibai (2017); Badran (2006 y 2010); Goikolea (2012); Rivera de la Fuente (2016 y 2017); Salem (2014); Vidal (2017), entre muchas otras.

Yo, como explicaba antes, no trato de analizar históricamente o políticamente, ni la situación de Palestina ni pretendo hablar *sobre* las mujeres palestinas. Lo que trato es de acercarme a sus vidas, a sus cotidianidades y a sus relatos desde una perspectiva comprensiva, feminista, activista y, lo que considero más importante, decolonial, con el fin de entender desde otro lugar lo que allí sucede y compartir con todas las personas que se acerquen a este trabajo los aprendizajes que me he traído conmigo. Mi humilde aportación sería entonces la construcción, consciente y situada, de un discurso que explore las violencias que atraviesan las vidas del pueblo palestino, en concreto de las mujeres palestinas; así como que muestre sus demandas, sus críticas al Estado de Israel, la diversidad de luchas y resistencias de estas mujeres y la deconstrucción de los estereotipos racistas e islamófobos que imperan en nuestros imaginarios sobre ellas. Para ello cuento con un extenso y minucioso trabajo de campo realizado durante un total de un año en Palestina, esto es, más de treinta entrevistas en profundidad a mujeres palestinas, principalmente activistas, y una amplia observación participante que me ha permitido interiorizar muchos de los aprendizajes que emergían durante mi estancia allí. Lo que comparto (o narro) aquí no pretende, ni mucho menos, ser *la realidad*, sino aquello que nosotras vivimos, que yo he vivido, aquello que ha atravesado nuestros cuerpos, nuestras mentes, nuestras emociones para convertirse en narración, en exposición o en documental.

## **ALGUNAS CONSIDERACIONES Y ACLARACIONES INICIALES**

### **La importancia de la selección bibliográfica**

Mi postura como investigadora activista me ha llevado, como no podía ser de otra manera, a realizar una selección de autoras y teorías concretas que esconden un posicionamiento político, feminista y decolonial. Gracias a mi estancia de investigación en el Institute of Women Studies (Birzeit

University, Palestina) pude leer a numerosas autoras, no solo palestinas sino de diferentes países árabes. Estas lecturas, como podrá observarse más adelante en el marco teórico, me ayudaron a comprender mejor el eurocentrismo de la Academia occidental. La mayoría de personas que citamos en nuestros trabajos de investigación son hombres blancos de países occidentales o, en su defecto, mujeres blancas de países occidentales. Si citamos a personas no blancas, seguramente sus publicaciones provengan de universidades igualmente occidentales. La colonialidad del saber, de la que más adelante hablaré en profundidad, se abre paso en nuestros propios marcos teóricos. Ha sido un reto buscar y leer a todas esas mujeres no blancas que están generando conocimiento desde otros lugares y desde otras estructuras. Por supuesto, he leído a todas ellas en inglés, hecho que no está exento de esa colonialidad eurocéntrica.

### **Consideraciones respecto al lenguaje**

El lenguaje en el que se expresan las ideas nunca es neutro. El lenguaje que usan las personas revela importante información acerca de con quiénes se identifican, cuáles son sus intenciones, para quién están escribiendo o hablando. El envoltorio es la mercantilización del producto y cumple la función exacta para la que se ha diseñado. El lenguaje innecesariamente especializado se utiliza para humillar a quienes se supone que no deben sentirse autorizados para entenderlo. Vende la ilusión de que solo quienes pueden manejarlo son capaces de pensar (Levins, 2004: 68).

Siguiendo la teoría de Levins, he considerado importante y necesario utilizar para este trabajo un lenguaje asequible a todas las personas, alejándome de lo “innecesariamente especializado”. He tratado además de ser lo más respetuosa posible con las palabras y los términos que utilizo a lo largo de este documento, aunque seguramente haya errado en alguna ocasión.

Respecto a la utilización del género en este texto me gustaría compartir con la persona lectora algunas de las incoherencias y dificultades que he tenido que asumir y sortear respectivamente.

A veces, nos expresamos en singular, otras en plural, y jugamos a desdibujar los géneros no para desorientar a quien nos lea, sino para compartir las contradicciones que habitamos y los lugares desde dónde nos situamos, a fin de evidenciar algunos de los múltiples matices que contienen las prácticas de investigación activista (Pantera rosa, 2004: 191).

Como bien señalan las compañeras del colectivo de investigación activista Pantera rosa, en muchas ocasiones nos encontramos con contradicciones respecto al uso del lenguaje que resultan difíciles de manejar. Como activista construida en los movimientos sociales durante la última década el uso del femenino plural en mi lenguaje y en mi manera de expresarme me resulta algo familiar y

relativamente cómodo. Entiendo y comparto lo que este uso pretender visibilizar pero, y pese a estar políticamente alineada con esta posición, existen circunstancias en las que este uso pierde, en mi humilde opinión, parte de esa potencia visibilizadora. Me gustaría compartir algunos ejemplos que creo pueden ilustrar bastante bien estas dificultades a las que hago referencia. Todo comenzó en el Capítulo I al hablar de la colonización y la colonialidad. ¿Cómo iba a hablar de los colonos en femenino plural si la empresa colonial fue predominantemente masculina y patriarcal? ¿Cómo iba a hablar de los colonizados y las colonizadas omitiendo a los primeros? Por supuesto he intentado hacer uso de palabras colectivas femeninas o neutras, pero todas sabemos que no es tan fácil. Entonces lo vi claro: no podía hablar de los opresores, pero tampoco de los oprimidos, con un femenino plural que desdibujara esa parte de la historia, aunque decidiera recaer para ello y precisamente en las estrategias patriarcales del lenguaje. Pero al hablar en el Capítulo IV, V y VI de la situación que se vive en Palestina me sucedió lo mismo. ¿Cómo iba a hablar de los soldados o de los colonos israelíes en femenino plural y que no se entendieran las relaciones precisamente atravesadas por el género que se dan en estas comunidades? Al fin y al cabo, una de las partes más importantes de esta investigación es precisamente entender cómo afectan las relaciones de género a los mecanismos de ocupación y colonización que tienen lugar en los territorios palestinos ocupados y en el actual Estado de Israel.

## **La importancia de la selección de los conceptos**

### *Occidente y el Tercer Mundo*

Como señalaba anteriormente, el tipo de lenguaje que empleamos, el uso que hacemos del género o los conceptos que seleccionamos para construir nuestro discurso conllevan siempre un posicionamiento político. Uno de grandes problemas a los que nos enfrentamos cuando tratamos de elaborar un discurso que atañe a las diferentes partes del mundo desde un enfoque decolonial es sin duda el terminológico<sup>2</sup>. Si después de la Segunda Guerra Mundial los términos Primer Mundo, Segundo Mundo y Tercer Mundo estaban legitimados políticamente para referirse a los diferentes bloques que el capitalismo y el comunismo habían generado, en las primeras décadas del siglo XXI estos quisieran parecer totalmente obsoletos.

La idea de los tres mundos aplana heterogeneidades, encubre contradicciones y elide diferencias (Shohat, 2008: 105).

---

<sup>2</sup>Carlos Taibo (2018) en *Anarquistas de ultramar* trata de reflexionar al principio de la obra, sobre los diferentes términos con los que poder referirse a aquellos pueblos y sociedades no occidentales en los que existieron también experiencias anarquistas en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. Después de un análisis por las diferentes acepciones, optará por ultramar, haciendo así referencia a la herencia de la colonización.

No obstante, en el seno de las sociedades occidentales y lejos del ámbito academicista aún podemos encontrar frecuentemente el uso del término “Tercer Mundo<sup>3</sup>” para referirse a aquellos países considerados pobres, empobrecidos, en vías de desarrollo o subdesarrollados.

Será en los discursos del desarrollo y en los estudios postcoloniales y decoloniales donde aparezcan nuevas propuestas terminológicas para hacer frente a esta cuestión, ya sea desde un enfoque de la economía del desarrollo (Lewis y Schultz, 1951): países desarrollados, países en desarrollo, países subdesarrollados; un enfoque geo-político: Norte/Sur Global (Oglesby, 1969); desde un posicionamiento socio-crítico: teoría del sistema-mundo, centro y periferia (Wallerstein, 1974); o desde un enfoque basado en la calidad de vida que poseen los pueblos y las comunidades tanto del Norte como del Sur: Un tercio/Dos tercios del Mundo (Esteva y Prakash, 1998). Pese a la diversidad en los intentos de denominar estas dicotomías, todas las propuestas presentan ventajas y desventajas en sus usos, y quizá ninguna de ellas engloba todos los aspectos necesarios para designar desde cierta justicia social este binomio que, por otro lado, resulta inevitable cuando buscamos referirnos a estas partes, en cierta manera confrontadas, del mundo.

Mohanty (2008b [2003]) al volver sobre su texto *Bajo los ojos de Occidente* (2008 [1984]), explica y replantea el uso de los términos *Occidente* y *Tercer Mundo* que utilizó en su primer texto. En el segundo la autora feminista india valora diferentes binomios como Norte/Sur, países occidentales/no occidentales, Un Tercio/Dos Tercios del Mundo, y visibiliza la imposibilidad de aglutinar todas las críticas desde las que abordar esta dicotomía en uno solo de estos binomios:

Un Tercio/Dos Tercios es una categoría no esencialista que incorpora un análisis crucial del poder y la agencia. Sin embargo, deja fuera la historia de colonización que conllevan los términos Occidental/Tercer Mundo (Mohanty, 2008b: 414).

Desde esta reflexión, y debido a que cada vez más en el Norte hay muchos sures y en el Sur existen algunos nortes, a lo largo de este documento voy a optar por referirme a Occidente, no solo como el bloque del Primer Mundo que se creó a raíz de la Guerra Fría, sino, y siguiendo la teoría del sistema-

---

<sup>3</sup>“El sociólogo francés Alfred Sauvy es considerado como el creador del término tercer mundo, que mencionó por vez primera en un artículo titulado «*Trois mondes, une planète*» [Tres mundos, un planeta], publicado por el periódico *L'Observateur* el 14 de agosto de 1952. En él exponía cómo el planeta estaba en manos de dos mundos enfrentados entre sí durante la Guerra Fría (el bloque capitalista liderado por EEUU y el bloque comunista con la URSS al frente); pero señalaba la existencia de un tercer mundo (el más importante para él) que lo componía un grupo de países que no pertenecían a ninguno de los dos bloques, naciones que eran ignoradas tanto por capitalistas como por comunistas; un tercer mundo compuesto por países subdesarrollados y explotados. Con el fin de la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín, el término continuó utilizándose, sobre todo, hacia aquellos países más desfavorecidos, pasando a formar parte del segundo mundo (anteriormente ocupado por el grupo de países comunistas) las naciones en vías de desarrollo y prosperidad. Debido a la crisis y el empobrecimiento global, desde hace unos años se está utilizando la expresión cuarto mundo para referirse a los países con más desprotección social y una pobreza casi absoluta” (López, 2012).

mundo de Wallerstein (1974), para señalar a aquellos países centrados que poseen en su legado un pasado imperial colonizador y que a día de hoy serían los caracterizados como países o potencias hegemónicas, industrializadas, desarrolladas y ricas (económicamente) que dominan el sistema-mundo a nivel político y económico a través de la explotación de la mano de obra y de los recursos de sus países y de los periféricos.

En el otro lado del binomio, y siguiendo a Mohanty (2008), optaré por países no occidentales, colonizados, empobrecidos (económicamente), periféricos, pero también volveré sobre el término “Tercer Mundo”, ya que como planteaba anteriormente, a pesar de la multitud de términos que se han generado para hacer referencia a ese lugar inexacto del mundo y de que lejos quedan ya los bloques de la Guerra Fría, en los imaginarios de las sociedades occidentales sigue este más vigente que nunca.

Términos como “Tercer” y “Primer” mundos son muy problemáticos, tanto al sugerir una similitud sobresimplificada entre las naciones así denominadas, como al reforzar implícitamente las jerarquías económicas, culturales e ideológicas existentes ligadas al uso de tal terminología. Utilizo aquí el término “Tercer mundo” con total conocimiento de sus problemas, y únicamente porque ésta es la terminología que está a nuestra disposición en este momento. El uso de comillas supone un cuestionamiento constante de esta designación. Aun cuando no aparezca entre comillas, mi uso del término es siempre crítico (Mohanty, 2008 [1984]: 119-120).

### *Oriente Medio*

Si el Oriente se construyó respecto al Occidente pareciera entonces que no se puede negar la colonialidad y el eurocentrismo del término *Oriente Medio* (o también Oriente próximo), comúnmente utilizado para nombrar al territorio ubicado en la parte de Asia Occidental. Este es sin duda otro de los conceptos que pueden generar mayor controversia en trabajos e investigaciones académicas. Como sostiene Adelson (1995), la invención de Oriente Medio está estrechamente relacionada con la colonización británica de principios del siglo XX, es decir, “con el dinero, el poder y la guerra”. Pero, pese a la historia colonial y eurocéntrica que inventó y popularizó este concepto, lo cierto es que durante toda mi estancia en Palestina prácticamente la totalidad de personas palestinas con las que hablé, compartí y aprendí denominaban a esta parte del planeta *Middle East*. Cambiar este término y utilizar otro que no tenga estas connotaciones coloniales sino otras más geográficas (como Asia Occidental o Levante Mediterráneo) sería, seguramente, mucho más decolonial. Pero, al igual que con el resto de términos, me siento más legitimada a nombrar esa parte del mundo de una manera que evidencie la colonización que ha existido, y sigue existiendo, así como a elaborar mi discurso utilizando el concepto adoptado por las mujeres palestinas de las que tanto he aprendido.

## **OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

### **Objetivos de la investigación**

Esta investigación consta de tres objetivos generales que se dividen a su vez en diversos objetivos específicos, como se detalla a continuación.

#### **OG1. Conocer y profundizar sobre la situación que se vive en Palestina desde una perspectiva feminista, activista y decolonial.**

**OE1.1** Entender el concepto de *conflicto armado* y discernir si esta situación encajaría en dicho concepto.

**OE1.2** Explorar y analizar las diversas violencias ejercidas sobre la sociedad palestina en general atendiendo a la teoría de la violencia de Galtung (directa, estructural y cultural).

**OE1.3** Reflexionar, desde la teoría de las vidas que merecen ser lloradas de Butler, si las vidas palestinas encajarían en dicha teoría y por qué.

#### **OG2. Explorar y analizar las diversas violencias ejercidas sobre las mujeres palestinas en particular.**

**OE2.1** Analizar las expresiones de la violencia ejercida sobre las mujeres por parte del Estado israelí.

**OE2.2** Analizar las expresiones de la violencia ejercida sobre las mujeres por parte del patriarcado palestino.

**OE2.3** Entender cómo operan los círculos de la violencia y su relación con la ocupación y colonización llevadas a cabo por el Estado de Israel.

### **OG3. Conocer las diversas formas de lucha y de resistencia de las mujeres palestinas frente a las violencias ejercidas sobre ellas**

**OE3.1** Explorar las imágenes y representaciones construidas sobre las *mujeres musulmanas con hiyab* en general, y sobre las mujeres palestinas en particular.

**OE3.2** Aprender sobre la diversidad de las maneras de luchar y resistir que existen en Palestina.

**OE3.3** Averiguar cuáles son, desde las experiencias de las mujeres palestinas, las vías más efectivas para combatir la violencia.

#### **Preguntas de investigación**

Con el fin de entender y alcanzar mejor los recién delimitados objetivos de la investigación, definiremos tres preguntas de investigación que se desgranarán también en subpreguntas.

#### **P1. ¿Cómo es la situación de violencia que se vive en Palestina?**

**P1.1** ¿Podríamos denominar a esta situación con el término *conflicto armado*?  
¿Encajaría dicha situación en las definiciones de este concepto?

**P1.2** ¿Cómo encajaría o no este análisis con la teoría de las violencias de Galtung?  
¿Qué puede aportar este análisis a dicha teoría?

**P1.3** ¿Respondería esta situación a la teoría de las vidas no dignas de duelo de Butler?  
¿Podría aplicarse el término genocidio a esta situación?

#### **P2. ¿Qué tipo de violencias son ejercidas sobre las mujeres palestinas en particular?**

**P2.1** ¿Cuáles son ejercidas por parte del Estado israelí?

**P2.2** ¿Y por parte del patriarcado palestino?

**P2.3** ¿Hasta qué punto estarían relacionadas ambas violencias? ¿Cómo operan los círculos de la violencia y cuál es su relación con la ocupación y colonización llevadas a cabo por el Estado de Israel?

**P3. ¿Cuáles son las formas de lucha y de resistencia de las mujeres palestinas frente a las violencias ejercidas sobre ellas?**

**P3.1** ¿Qué tipo de representaciones e imágenes se han construido sobre las *mujeres musulmanas con hiyab*? ¿Y sobre las mujeres palestinas? ¿Responderían estas imágenes a ciertos estereotipos eurocéntricos e islamófobos?

**P3.2** ¿Cómo son las maneras de luchar y de resistir de las mujeres palestinas? ¿Existen estereotipos al respecto de sus luchas? ¿Y de las mujeres que luchan?

**P3.3** ¿Realizan las mujeres palestinas alguna aportación desde su experiencia para afrontar las violencias?

## **PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN. DISEÑO Y ESTRUCTURA**

He estructurado el presente trabajo de investigación en seis capítulos. En estos años de investigación he podido aprender y entender aquellos conceptos (colonialidad, decolonialidad, no-violencia...) que tan abstractos me resultaban al principio y que ahora forman y articulan mi pensamiento como investigadora, como activista y como persona.

El **primer capítulo** aborda precisamente algunos de los enfoques y posicionamientos teóricos que se articulan frente a la colonialidad y al colonialismo. A través de él podremos entender la diversidad de estas posturas, desde los movimientos anticoloniales, los estudios postcoloniales, hasta la aparición del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad. Del mismo modo trataremos de atender a otras posturas, como las críticas a los discursos sobre el desarrollo y los derechos humanos, tan populares en la segunda mitad del siglo XX, así como entender la aparición y el auge de los discursos neorrealistas e islamófobos del actual siglo XXI.

El **segundo capítulo** trata, en primer lugar, de esbozar la colonialidad existente en los movimientos feministas de Occidente, así como sus herramientas coloniales que han construido a las *mujeres del Tercer Mundo* y a las *mujeres musulmanas con hiyab*. Tras esto, expondrá las múltiples expresiones de los denominados feminismos del sur, de los márgenes, postcoloniales, disidentes o decoloniales, tratando de visibilizar la heterogeneidad de las luchas feministas en el mundo. Por último, se mostrarán los puntos en común que tienen todas estas luchas, así como sus diferencias y discrepancias, centrándose en las primeras y en la solidaridad feminista internacionalista como única vía para hacer frente de una manera horizontal, sorora y global al enemigo de tres cabezas (capitalismo + patriarcado + colonialismo).

El **tercer capítulo** aborda la teoría de los conflictos y de la violencia examinando detalladamente los diversos tipos de violencia que pueden existir. Trata de comprender cómo y con qué motivos se preparan las guerras, así como descubrir quiénes son las víctimas de esa violencia y cómo el género se convierte en un factor crucial en el ejercicio de la guerra y la violencia. Por último, se adentra en los estudios para la paz, analizándolos críticamente desde la colonialidad del saber y proponiendo la construcción de una cultura de paz desde la solidaridad y la no-violencia.

El **cuarto capítulo** se centrará en el diseño metodológico de la investigación. Desde un posicionamiento epistemológico feminista y decolonial mostrará la investigación activista feminista y la solidaridad feminista internacionalista como las bases metodológicas más apropiadas y coherentes para llevar a cabo esta investigación. Abordará el caso de la Brigada Feminista per Palestina en profundidad y de la mano de este viaje conoceremos el contexto palestino en detalle. Además, presentará todo el trabajo de campo que se ha llevado a cabo, así como las dificultades, limitaciones y sesgos que existieron en la realización del mismo.

El **quinto capítulo** será el primero donde se expongan las evidencias de esta investigación y su discusión correspondiente. En primer lugar, planteará el concepto de conflicto al respecto de la situación que se vive en Palestina, cuestionando su utilización para el contexto concreto analizado. Posteriormente, y siguiendo la teoría de las violencias de Galtung, presentará un amplio, detallado y profundo análisis sobre las diferentes formas de violencias (directa, estructural y cultural) que afectan a la sociedad palestina en general, explicadas y narradas por las mujeres palestinas entrevistadas. Por último, planteará el concepto de genocidio y de necropolítica para aplicarlos a la situación que se vive en Palestina y a las políticas del gobierno israelí respectivamente, para acabar cuestionando si las vidas palestinas son o no merecedoras de duelo.

El **sexto y último capítulo** se centrará en las violencias que son ejercidas sobre las mujeres palestinas en particular. Tratará de discernir entre los actores que ejercen dichas violencias, así como la posible relación de estas violencias con la ocupación y colonización de Palestina. Continuará con un apartado donde se abordará la diversidad de luchas y resistencias de las mujeres palestinas y finalizará con las aportaciones de las mujeres entrevistadas para hacer frente a la violencia.

Para finalizar este trabajo expondré algunas **conclusiones** donde intentaré recoger los aportes principales de esta investigación, así como mostrar si los objetivos de esta tesis han sido o no conseguidos y de qué manera.

## ÍNDICE DE GRÁFICOS

**Gráfico 1.** Triángulo del conflicto. Fuente: elaboración propia a partir de Galtung (2003a)

**Gráfico 2.** El triángulo de la violencia. Fuente: elaboración propia a partir de Galtung (1998)

**Gráfico 3.** Posicionamiento metodológico. Fuente: elaboración propia

**Gráfico 4.** Investigación activista feminista (IAF). Fuente: elaboración propia

**Gráfico 5.** Solidaridad feminista internacionalista (SFI). Fuente: elaboración propia

**Gráfico 6.** Solidaridad feminista internacionalista (SFI). Fuente: elaboración propia

**Gráfico 7.** El concepto de intensidad del conflicto. Fuente: The Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIIK), 2019

**Gráfico 8.** Ciclo vital de los seres humanos. Fuente: elaboración propia

**Gráfico 9.** Tipos de crecimiento. Fuente: elaboración propia

**Gráfico 10.** Las expresiones de la violencia cultural. Fuente: elaboración propia

**Gráfico 11.** Pirámide de discriminación social

**Gráfico 12.** Los círculos de la violencia. Fuente: elaboración propia a partir de la teoría del Psycho-Social Counseling Center for Women (PSCCW)

## ÍNDICE DE TABLAS

**Tabla 1.** Trabajo de campo. Fuente: elaboración propia

**Tabla 2.** Características de los campos de refugiados por territorio. Fuente: elaboración propia a través de los datos de UNRWA

## ÍNDICE DE IMÁGENES

1. La Brigada feminista per Palestina (BFP) en la ciudad vieja de Jerusalén. Fuente: BFP
2. Logo de la BFP: “Fortes i combatives resistint amb cos i cor”. Fuente: BFP

3. Mapa de las áreas A, B y C después de los Acuerdos de Oslo. Fuente: Kersel (2014)
4. Señal de advertencia sobre la entrada a una aldea palestina. Fotografía: Eimear McBride.  
Fuente: [irishtimes.com](http://irishtimes.com)
5. Mapa y leyenda de las carreteras del apartheid. Fuente: [www.visualizingpalestine.org](http://www.visualizingpalestine.org)
6. El muro en el área de Belén y Aida Camp. Fuente: BFP
7. Tipos de cierres y obstáculos en los territorios palestinos ocupados. Fuente:  
[www.ochaopt.org](http://www.ochaopt.org)
8. Punto de cierre arbitrario en el barrio palestino de Silwan. Fuente: BFP
9. Mapa de la localización de Silwan. Fuente: [elpais.es](http://elpais.es)
10. Silwan. Fuente: BFP
11. Una bandera israelí cuelga de una casa de colonos en Silwan, Jerusalén Este ocupada, en febrero de 2016. Fuente: Oren Ziv, ActiveStills
12. Grafiti en las paredes de Silwan. Fuente: BFP
13. Entrevista en el interior del Palestinian National Theatre o Al Hakawati Theatre. Fuente: BFP
14. Campo de refugiados de Shu'fat, Jerusalén Este. Fuente: Christopher von Toggenburg, UNRWA
15. Islam en la clase de cocina. Fuente: BFP
16. Islam y otras compañeras del proyecto Noor WEG. Fuente: BFP
17. Echlas Alazza en el campo de refugiados de al Azza. Fuente: Elsa Fosca, [elcritic.cat](http://elcritic.cat)
18. Dibujo en una de las paredes de Echlas donde ella misma ha dibujado a todas las voluntarias y voluntarios que han pasado por su casa. Fuente: BFP
19. Rejas que han puesto las y los comerciantes de la ciudad vieja de Hebrón para prevenir los objetos que les arrojan los colonos. Fuente: BFP.
20. Dibujo de una bandera israelí en uno de los comercios forzados a cerrar en la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: BFP
21. *Gas the arabs!* (¡Gasead a los árabes!). Pintada en una de las calles de la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: BFP de una de las imágenes que nos mostraron en HRC.
22. Desechos de botes de gas lacrimógeno y granadas de mano. Fuente: BFP
23. Detalle. Fuente: BFP
24. Horno palestino con la pegatina de productos palestinos y de proximidad. Fuente: BFP
25. Detalle. Fuente: BFP
26. Mural en una de las paredes del campo de refugiados de Balata (Nablus). Fuente: BFP
27. Uno de los checkpoint que rodea la ciudad de Qalquilya. Fuente: BFP
28. Mapa con las clínicas y los centros que tienen los HWC. Fuente: [laccent.cat](http://laccent.cat)

29. Detalle del muro que bordea Qalquilya. Fuente: BFP
30. Mapa de la Palestina histórica en el que se pueden observar los distintos territorios. Fuente: elpais.es
31. Exposición de fotos de la BFP en el Ca Revolta. Fuente: El seco
32. Detalle de algunas fotos de la exposición en el Ca Revolta. Fuente: El seco.
33. Primera entrevista de la BFP con Jihad Abu Zneid en el Campo de refugiados de Shu'fat (Jerusalén Este). Fuente: BFP
34. La BFP por las calles de la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: BFP
35. Mapa del área donde se encuentra el asentamiento ilegal de Elkana y el pueblo palestino de Masha. Fuente: aljazeera.com
36. Mapa de los pueblos destruidos por Israel. Fuente: <https://zochrot.org/en/site/nakbaMap>
37. Higueras de pala en los vestigios de al-Sindiyyana, 29 km al sur de Haifa, ocupado el 12 de mayo del 48. Fuente: <https://www.palestineremembered.com/Haifa/al-Sindiyyana/index.html#Pictures>
38. Higueras de pala en los vestigios de Kafr 'Ana, a 11 km de Jaffa, ocupado el 25 de abril del 48. Fuente: <https://www.palestineremembered.com/Jaffa/Kafr-%27Ana/index.html#Pictures>
39. Mapa de la Franja de Gaza con información detallada. Fuente: elperiodico.com
40. Vista aérea del asentamiento israelí de Tekoa, al sur de Belén en la ocupada Cisjordania, Palestina. Fuente: AFP Photo, <https://www.dailysabah.com>
41. Recursos hídricos para los ciudadanos palestinos de Cisjordania y para los colonos. Fuente: machsomwatch.org
42. Mapa de la división H1 y H2 de Hebrón. Fuente: ochaopt.org
43. Imagen de la ruta que tienen que hacer las personas palestinas para ir de una calle a otra tras la colonización de la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: BFP a través de una imagen del HRC.
44. Colonos armados en la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: HRC
45. Pintadas racistas en la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: HRC
46. Calles de la ciudad vieja de Hebrón con los comercios cerrados. Fuente: BFP
47. Calles de la ciudad vieja de Hebrón con los comercios cerrados. Fuente: BFP
48. Pintadas en la ciudad vieja de Hebrón: “Combate la ciudad fantasma. Boicot a Israel”. Fuente: BFP
49. “Los árabes están prohibidos, esto es el apartheid”. Cartel en un balcón de la calle Shuhada. Fuente: Leire Regadas (julio 2019), palestinalibre.org
50. Shuhada Checkpoint (Checkpoint 56), en la ciudad vieja de Hebrón. Solo algunos palestinos pueden cruzarlo ya que da acceso a la zona totalmente cerrada para la población palestina. Fuente: BFP

51. Un soldado de las IDF está arrestando con violencia a un adolescente palestino. Fuente: [www.middleeastmonitor.com](http://www.middleeastmonitor.com)
52. Latas de gas lacrimógeno y granadas de mano que son arrojadas por el ejército israelí en Nabi Saleh. Fuente: BFP
53. Detalle. Fuente: BFP
54. Plano detalle de Silwan. Fuente: [ocha.org](http://ocha.org)
55. Mohammed se encuentra cerca de las paredes agrietadas de su casa en Wadi Hilweh. Fuente: Lubna Masarwa, Middle East Eye, 2018
56. Fayyad Abu Rmeleh muestra las grietas y deformaciones que se han formado en su casa a partir de excavaciones israelíes. Fuente: Dareen Jubeh, Al Jazeera, 2019
57. Paredes agrietadas en algunas de las casas que visitamos en Silwan. Fuente: BFP
58. Paredes agrietadas en algunas de las casas que visitamos en Silwan. Fuente: BFP
59. La estrella de David en las casas de los colonos y las luces de la luna creciente en las casas palestinas iluminan el barrio de Silwan, en Jerusalén Este. Fuente: Heidi Levine, NBC News
60. Un olivo se abre paso entre una de las paredes del campo de refugiados de Aida, Belén. Fuente: BFP
61. Dibujos en una de las paredes de la guardería comunitaria de Al ma'sera, Cisjordania. Fuente: BFP
62. La crisis identitaria en Palestina. Fuente: [visualizingPalestine](http://visualizingPalestine)
63. “Beit Kandinof Restaurant, en el barrio de Jaffa de Tel Aviv”. Fuente: Tzachi Ostrovsky para The New York Times
64. “La calle Beit Eshel ofrece una animada escena para observar a la gente en el área del mercado de pulgas de Jaffa”. Fuente: Tzachi Ostrovsky para The New York Times
65. “Uma es una galería contemporánea en Jaffa que ofrece una colección ecléctica de arte tribal original de Asia y África Central y Occidental”. Fuente: Tzachi Ostrovsky para The New York Times
66. Una de las calles con más restaurantes de Jaffa. Fuente: [Tripadvisor](http://Tripadvisor)
67. Hombres judíos ultraortodoxos fuman una pipa de agua (hookah) frente a una casa en el barrio de Sheikh Jarrah, en Jerusalén Este. Fuente: Maya Hitij, [sandiegouniontribune.com](http://sandiegouniontribune.com)
68. Popular postal de venta en muchos lugares turísticos. Reivindica el falafel como israelí. Fuente: <http://mypostcardproject.blogspot.com>
69. Popular postal de venta en muchos lugares turísticos. Reivindica el hummus como israelí. Fuente: Shutterstock
70. Señal común en Johannesburgo, Sudáfrica, 1956. Fuente: [rarehistoricalphotos.com](http://rarehistoricalphotos.com)
71. Señal que advierte que esa playa es un “área para blancos”. Fuente: [bbc.com](http://bbc.com)

72. Viñeta que muestra a un trabajador de la ONG israelí B'tselem descubriéndole al mundo que el Estado de Israel es un apartheid. Fuente: Carlos Latuff, [mondoweiss.net](http://mondoweiss.net)
73. Señal de apartheid sudafricano, 1953. Fuente: Drum Social Histories (Baileys African History Archive / Africa Media Online)
74. Señal del apartheid israelí que se encuentra en las entradas de los pueblos y ciudades del Área A, bajo el gobierno de la Autoridad Palestina. Fotografía: Eimear McBride. Fuente: [irishtimes.com](http://irishtimes.com)
75. Frederik de Klerk con Nelson Mandela en el World Economic Forum Annual Meeting Davos 1992. Fuente: [lavanguardia.com](http://lavanguardia.com)
76. Arafat y Rabin en el marco de los Acuerdos de Oslo con Clinton. Fuente: wikipedia
77. Captura de un tweet a propósito de los *washing* de Israel. Fuente: Twitter, 6 de julio de 2021
78. Eliad Cohen. Conocido por presentar las fiestas orientalistas Arisa, se ha encargado de promocionar el Orgullo de Tel Aviv y ha recorrido diversos países para apoyar actividades del Ministerio de Turismo orientadas al público LGBT. Fuente: Tumblr, <https://elordenmundial.com/pinkwashing-israel/>
79. Un bar de Tel Aviv se suma a la celebración del Orgullo. Fuente: Ted Eytan para Wikimedia Commons en *Píkara Magazine*
80. Viñeta de una bota vegana del ejército israelí pisando sangre. Fuente: <https://blog.micabrevegana.es>
81. Camisetas realizadas por un grupo de las IDF. Fuente: <http://www.meezaan.org>
82. Camiseta realizada por un grupo de las IDF. Fuente: <http://www.meezaan.org>
83. Camiseta realizada por un grupo de las IDF. Fuente: <https://www.alarabiya.net>
84. Ilustración de Ana Penyas. Fuente: <https://www.pikaramagazine.com>
85. Cartel de sensibilización de Assiwar. Fuente: Assiwar
86. Leila Khaled. Fuente: [www.publico.es](http://www.publico.es)
87. Mujeres armadas. Fuente: [www.diariosur.es](http://www.diariosur.es)
88. Mujeres armadas. Fuente: [www.nairaland.com](http://www.nairaland.com)
89. Las mujeres de Beit al Karama. Fuente: [www.baitalkarama.org](http://www.baitalkarama.org)
90. Personal de Beit al Karama. Fuente: BFP
91. Echlas enseñándonos sus ilustraciones. Fuente: BFP
92. Detalle del árbol que tiene dibujado Echlas en su habitación. Fuente: BFP
93. La BFP en Al'Masera. Fuente: BFP
94. Rollitos con hojas de parra rellenos de arroz que cocinamos en la clase de cocina de Noor-WEG, en Aida Camp. Fuente: BFP
95. Pintura de unas mujeres palestinas en una de las paredes de Silwan, en Jerusalén Este.

Fuente: BFP

**96.** Dibujo de una paloma de la paz en el área de Belén. Fuente: BFP



## CAPÍTULO I:

# ENFOQUES Y POSICIONAMIENTOS TEÓRICOS FRENTE AL COLONIALISMO Y A LA COLONIALIDAD

## 1. Sobre la colonización y el cambio de paradigma

Si volvemos la mirada a la historia del pensamiento universal, a la historia de la geopolítica y de la construcción del mundo, vemos cómo las colonizaciones han marcado algunos de los acontecimientos más importantes. Y no solo en lo referido al pasado y a cómo se construyeron las sociedades, sino también en nuestro presente y en nuestra manera de pensar y de ser.

Como señala el sociólogo y pensador Ramón Grosfoguel (2013), con el fin de la Edad Media y la llegada de la Edad Moderna y el racionalismo occidental, los parámetros del pensamiento y del conocimiento experimentan un giro radical. La colonización del continente americano y el genocidio que ello supuso fueron de la mano de la aparición de la filosofía moderna, del “ego cogito ergo sum” de Descartes en el siglo XVII. La divinidad de la cristiandad como ser omnipotente se ve desplazada por el hombre blanco occidental, capaz de pensar y existir por sí mismo. Este establece lo que él considera un conocimiento no-situado, una “epistemología del punto cero” en palabras de Mignolo (2009), que no necesita ubicarse en una sociedad ni en un contexto determinados, “un «yo» que asume producir conocimiento desde un no-lugar” (Grosfoguel, 2013: 37). Pero las perspectivas epistémicas que nacen de alteridades raciales, étnicas, de género y clase, nos advierten que nuestros pensamientos están siempre situados, es decir, siempre hablamos o enunciamos desde una localización particular en las relaciones de poder. En consecuencia, la epistemología tiene color y sexualidad, hay localización geopolítica y “corpo-política” (Dussel, 2005).

Pero lo interesante de las hipótesis y planteamientos de Grosfoguel no es solo entender el advenimiento de la ego-política del conocimiento, en la que el hombre ocupa el lugar que había ocupado el dios cristiano, sino el comprender qué había sucedido en la historia para que tal cambio se pudiese llevar a cabo. Como apunta Dussel (2005), el «yo pienso, luego existo» de Descartes está precedido por 150 años de «yo conquisto, luego existo». Solo un hombre que hubiera *conquistado* el mundo era capaz de asentar las bases de esta ego-política y dejar al dios cristiano en un segundo plano: “Después de conquistar el mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades «divinas» que les daban un privilegio epistemológico sobre los demás” (Grosfoguel, 2013: 38).

La modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u “Occidente”, fue “Oriente”. No los “indios” de América,

tampoco los “negros” del Africa. Estos eran simplemente “primitivos”. Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo/no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica (Quijano, 2000: 211).

Será la colonización que llevan a cabo los hombres europeos y la creencia de una supremacía blanca, masculina y occidental epistemológicas sobre las poblaciones colonizadas las que asienten las bases de la nueva ego-política. Pero apunta un elemento más Grosfoguel indispensable en la relación entre el «ego cogito» y el «ego conquiro», y es el «ego extermino»: “Es la lógica del genocidio/epistemicidio<sup>4</sup> juntos lo que sirve de mediación entre el «yo conquisto» y el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso» como nuevo fundamento del conocimiento en el mundo moderno/colonial” (Grosfoguel, 2013: 39).

Desde esta premisa y con los sucesivos genocidios/epistemicidios que tendrán lugar en torno al siglo XVI o con posterioridad (contra los pueblos indígenas del continente americano; contra la población judía y musulmana en la conquista de al-Ándalus; contra los africanos esclavizados en el continente americano; y contra las mujeres quemadas vivas en Europa acusadas de brujería) (Grosfoguel: 2013), las maneras de pensar y de producir conocimiento del resto de seres humanos, colonizados o no, que no sean el sujeto portavoz del «ego conquiro» y el «ego extermino» (africanos, indígenas, musulmanes, judíos, mujeres, occidentales o no) pasarán a ser considerados conocimientos de segunda, inferiores, invisibles y sin un lugar en el mundo del pensamiento, del poder y del conocimiento: “En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la subalterización. «Otros no piensan, luego no son»” (Maldonado-Torres: 2007: 145).

Si la colonización del continente americano y los genocidios/epistemicidios del siglo XVI establecen un cambio de paradigma en la manera de entender el mundo y consagran una nueva jerarquía ontológica y epistemológica, las sucesivas colonizaciones en los siglos posteriores no hacen más que agravar dicha jerarquía.

Muchas son las corrientes de pensamiento teóricas que han abordado la cuestión colonial y sus consecuencias, tanto en las sociedades colonizadas como en la construcción de los tres mundos que se establecen en el pasado siglo XX. Aunque cada corriente centre el debate anticolonial/decolonial en unas cuestiones concretas, todas ellas comparten una posición sobre el colonialismo y la colonialidad, aportando reflexiones acordes al contexto en el que es planteada cada una de ellas. Entre estas corrientes podemos hablar de “estudios de la subalternidad”, “teorías anticoloniales”, “estudios postcoloniales”, “estudios decoloniales”, “estudios culturales”, “multiculturalismo” ...

No es el objeto de esta investigación profundizar en cada una de estas corrientes, pero sí hacer un

---

4 Boaventura de Sousa Santos (2010) utiliza el término *epistemicidio* como “la destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo”, (de Sousa Santos, 2010: 8).

recorrido a través de las autoras y autores más significativas para el objeto de la presente investigación, así como contribuir en el debate sobre las principales diferencias terminológicas existentes.

## **2. Luchas anticoloniales y postcolonialismo**

### **2.1 Contexto y características de los movimientos anticoloniales**

El colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor (Fanon, 2011: 9).

Tras las colonizaciones que en el siglo XVI llevaron a cabo los Imperios español y portugués en el continente americano, a finales del siglo XIX y principios del XX, estos y otros grandes imperios europeos colonizaron y se repartieron gran parte del mundo no-occidental. Los imperios británico, francés, español o belga, entre otros muchos, expandieron su aparato colonizador sometiendo a millones de seres humanos, aniquilando vidas y culturas, humillando y violentando a los pueblos que encontraban a su paso: “Estos hechos prueban que la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a *la bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia*” (Césaire, 2006 [1950]: 19).

Durante la gran expansión colonial de los imperios europeos, en territorios de América, del Caribe, de África o Asia, las poblaciones originarias colonizadas comienzan a organizarse. Entre los años 1950 y 1970 aparecen en muchos de los territorios colonizados diversas corrientes y movimientos de resistencia y lucha frente a la colonización y al imperialismo, los llamados movimientos nacionalistas anticoloniales o nacionalismos del Tercer Mundo (Shohat, 2008). Pese a que estos movimientos conllevan diferentes conceptos muy sugerentes para el análisis (nacionalismo, antiimperialismo [Abugattas, 1982]) nos centraremos más en entender cómo se forja la identidad anticolonial de ese denominado “Tercer Mundo”. El término «tiers-mondisme» (tercermundismo), fue acuñado en 1952 por el sociólogo francés Alfred Sauvy y hacía referencia, siguiendo la nueva cosmovisión del mundo, a los países no alineados en ninguno de los bloques de la Guerra Fría, el occidental capitalista y el bloque comunista, y que por lo tanto habían quedado relegados a un tercer lugar.

Será en las colonias de este concebido “Tercer Mundo” donde la lucha armada y la guerra de guerrillas

se denomine lucha anticolonial. Estas formas de resistencia militante, desarrolladas inicialmente en China, India, Indochina y Malasia, se extendieron a otros territorios colonizados como Argelia, América Latina y, al final, a toda África meridional (Young, 2008). Junto a los principales teóricos de la lucha armada, tales como Mao Tse-tung (1964), (1968), (1974), (1975), (1976); Võ Nguyên Giáp (1965), (1970), (1974), (1976); Lin Biao (2005), (2011) y Ernesto Guevara (1960), (1963), (1965), (1997), (2006); muchos fueron los pensadores que contribuyeron al debate teórico de estos nacionalismos del Tercer Mundo o luchas anticoloniales. A esta corriente de pensamiento pertenecen autores tan destacados como Franz Fanon (1952), (1959), (1961); Aimé Césaire (1939), (1950), (1956), (1987); William Edward Burghardt Du Bois (1903), (1935); Cyril Lionel Robert James (1931), (1937), (1938) o Jean-Paul Sartre (1968); entre muchos otros que defendieron sus posturas panafricanistas, antiimperialistas, y anticoloniales.

En *Los condenados de la tierra* (Fanon, 2011 [1961]), el pensador anticolonial de Martinica describe con gran elocuencia las diferencias entre la ciudad del colono y la del colonizado. La ciudad del colono se presenta como ese Occidente grande y fuerte, invencible, con una posición dominante:

La ciudad del colono es una ciudad dura, de piedra y de hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos fuertes, mientras las calles de su ciudad están limpias, lisas, sin hoyos, sin piedras. La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está permanentemente lleno de buenas cosas. La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros (Fanon, 2011: 2).

En cambio, la ciudad del colonizado es descrita como el lugar opuesto, un lugar dominado, vencido, en el que nadie quisiera nacer, ni tan siquiera vivir:

La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la «medina» o barrio árabe, la reserva, es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad doblegada, una ciudad a rodillas, una ciudad revolcada en el fango (Fanon, 2011: 2).

En estas líneas Fanon no solo describe esos dos mundos antagónicos, separados en esa realidad binaria y dual donde pareciera que una no pueda existir sin la otra. Esboza también las diferentes

realidades de colonias, nos enumera quiénes son los integrantes de ese amplísimo tercermundismo: son los indígenas, los negros, los moros, los árabes, los indios de las reservas... Son todos aquellos que caben en el *otro* que la empresa colonial creó.

A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente «Otro» (*alien*), más allá de la imaginación o de la comprensión (Mbembe, 2011: 40).

El colonizado se encuentra entre dos cosmologías, entre dos ontologías: la del colonizador, impuesta y opresiva, pero a la vez atractiva; y la suya original, denostada, vilipendiada, humillada, pero la suya al fin y al cabo. Según Fanon, el colonizado se construye a sí mismo a través de las representaciones del colonizador, a través de la mirada del blanco, tratando de asimilarse a su opresor envidiando su poder, su ciudad, y desando ocupar su lugar. Bhabha (1994) añade que el colonizador experimenta del mismo modo el deseo de mirarse y percibirse a sí mismo desde el punto de vista del colonizado, del que él considera el *salvaje*, porque ese punto de vista le engrandece: “No solo, pues, el colonizado -como habría dicho Fanon- sino también el colonizador estaría atrapado en esa ambivalencia de la identificación paranoica o en la alternancia de fantasías megalómanas y fantasías de persecución. La identidad colonial sería, por ello, una identidad ambivalente, que contiene, a la vez, temor y deseo, o, en los términos en los que Bhabha lo reformulará posteriormente, que contiene, a la vez, agresividad y narcisismo. El rechazo y la negación son factores necesarios de la ambivalencia, ya que todo acto de negación constituye un reconocimiento parcial de la alteridad que se niega (que puede constituir también un objeto de deseo)” (Vega, 2009).

Dentro de los propios movimientos de lucha anticolonial, las diferencias binarias utilizadas por las potencias imperialistas, tales como “colonizador-blanco-sujeto-símismo” frente a “colonizado-noblanco-objeto-otro” (Restrepo, 2007) seguían vigentes, otorgando así el poder de sujeto al colonizador-blanco y generando un sentimiento de otredad a todos esos *otros*, como si todas las individualidades que caben en ese *Otro* pudieran ser las mismas y tuvieran los mismos problemas. No existía un *otro*, sino muchos *otros*. Muchos de estos movimientos anticolonialistas parecían estar tan afanados en crear un único movimiento tercermundista como un *todo* que quizá estaban reduciendo en ese *otro* a todo lo que no era Occidente.

El proceso que quiero seguir es el del proceso oprimir→←resistir en el locus fracturado de la diferencia colonial. Es decir, quiero seguir a los sujetos en colaboración intersubjetiva y en conflicto, plenamente informados como miembros de las sociedades americanas nativas o africanas, en la medida en que asumen, responden, se resisten y se acomodan a invasores hostiles que quieren expropiarlos y

deshumanizarlos. La presencia invasiva los involucra de manera brutal, de forma prepotente, arrogante, incommunicante y poderosa, dejando poco espacio para ajustes que preserven sus propios sentidos de sí mismos en la comunidad y en el mundo (Lugones, 2011: 110).

## **2.2 La crisis del tercermundismo y la aparición de los estudios postcoloniales**

Mientras que en el Tercer Mundo estaban surgiendo estos movimientos de liberación nacional, en Occidente durante la II Guerra Mundial habían sido muchos los grupos y movimientos de resistencia antiimperialista y antifascista que emergieron: los partisanos yugoslavos, los italianos, los albaneses, los maquis en España, la Resistencia francesa... Además de estos, y con las manifestaciones en contra de la Guerra de Vietnam (1955-1975), comienza una campaña antiimperialista radicalizadora en diferentes partes del mundo, un mundo en el que se estaba cuestionando el imperialismo e intentaba ser combatido por un nuevo tipo de conciencia revolucionaria (Young, 2008).

Los pensadores y activistas de la Nueva Izquierda europea comienzan a poner el foco en las luchas anticoloniales del Tercer Mundo, y en mayo de 1968 los movimientos revolucionarios europeos empiezan a cuestionar las restricciones del modelo único soviético de los últimos cincuenta años: “En este momento, por primera vez desde el periodo posterior a la revolución bolchevique, la teoría y la política contemporánea europea y norteamericana coincidía en un tercer espacio con los movimientos anticoloniales del Tercer Mundo, para formar una resistencia global al imperialismo” (Young, 2008: 214). Con la llegada en 1968 de estas revoluciones sociales, se comienza a recoger todo el trabajo intelectual que se ha producido en el seno de las luchas anticoloniales, a la vez que se articula con los discursos críticos y disidentes que están apareciendo en Occidente: “La intervención teórica llena de inspiración y energía que fue producto de esta conjunción política vendría a conocerse como «postcolonialismo»” (Young, 2008: 214).

Como apunta la teórica arabojudía Ella Shohat (2008), a finales de la década de 1980 no solo se vive un desmoronamiento de la posible revolución socialista y tricontinental, sino que la visión y división del mundo en tres sub-mundos comienza a tambalearse:

El periodo de la denominada «euforia tercermundista» —una breve fase en la que parecía que los izquierdistas del Primer Mundo y las guerrillas del Tercer Mundo avanzarían cogidos del brazo hacia la revolución global— ha dado paso al desmoronamiento del modelo comunista soviético, a la crisis de los socialismos existentes, a la frustración de la esperada revolución tricontinental (con Ho Chi Minh, Frantz Fanon y Che Guevara como figuras talismán), a la constatación de que los condenados de la tierra no son unánimemente revolucionarios (ni necesariamente aliados entre sí) y al reconocimiento de que la geopolítica internacional y el sistema económico global han obligado, incluso

a los regímenes socialistas, a hacer de algún modo las paces con el capitalismo transnacional (Shohat, 2008: 105).

Pese a los sentimientos internacionalistas que parecían aflorar en las colonias, la realidad era que las luchas de cada territorio colonizado se diferenciaban mucho entre sí. Se había intentado construir un gran movimiento de resistencia al todopoderoso Occidente, pero como apunta Shohat ni todos los colonizados y colonizadas podían ser considerados revolucionarios ni las izquierdas antiimperialistas del mundo caminaban juntas del brazo bajo un lema común anticapitalista:

Uno de los indicios más claros de que los luchadores antiimperialistas del Tercer Mundo, tanto los de antaño como los de hoy, han operado dentro del marco conceptual elaborado por los europeos, es precisamente el que hayan concebido sus luchas como «luchas de liberación nacional». El objetivo implícito de éstas era conseguir un status en el cual la «nación» de los liberadores pudiese tratar de igual a igual con la «nación» de los colonizadores. De este modo, los luchadores antiimperialistas comparten la visión del mundo de los dominadores, es decir, la de un mundo de naciones, y, según veremos, lejos de tratar de superar esta visión, sus acciones han contribuido a consolidarla (Abugattas, 1982: 49).

Dentro de los movimientos de liberación nacional del Tercer Mundo, a parte de los revolucionarios también estaban los dirigentes nacionalistas. Estos, en cuanto vislumbraron la posibilidad de conseguir el poder de “sus naciones” y el control del aparato del Estado que el derecho a la autodeterminación generaría, pronto olvidaron sus ideas internacionalistas (tan avivadas durante los periodos de enfrentamiento con las potencias coloniales): “Así sucedió en América Latina, donde el americanismo bolivariano fue rápidamente sustituido por el particularismo nacional. El destino del pan-africanismo y la devoción enfermiza por la «integridad territorial» que poseen los líderes de esta área constituyen un caso similar. Pero, sin duda, el ejemplo más trágico y más reciente es la ridícula rapidez con que el «internacionalismo proletario» de los marxistas-leninistas de Indochina se ha convertido en un brutal chauvinismo” (Abugattas, 1982: 51-52).

Esta crisis a todos los niveles en el panorama del pensamiento tercermundista será una de las impulsoras de la aparición y consolidación, a finales de la década de 1980, del término «postcolonialismo», que designará a los discursos críticos que tematizan sobre las cuestiones derivadas de la colonización y sus consecuencias, cubriendo un periodo histórico amplio, llegando incluso al presente mismo (Shohat, 2008).

### 2.3 Los estudios postcoloniales. Aportaciones y críticas

Los estudios postcoloniales podrían considerarse como un campo heterogéneo de prácticas teóricas que se ha ido constituyendo en el mundo académico anglosajón a partir de la mitad de la década de 1980 (Mezzadra, 2008). Serían aquellos que problematizan sobre la colonialidad, el colonialismo y las consecuencias de ambos en las sociedades contemporáneas.

Una de las obras que puede considerarse de extrema relevancia en los estudios postcoloniales es, sin duda, *Orientalismo*, escrita en 1978 por el palestino Edward Said. En esta obra, el autor explora desde los estudios culturales las relaciones de poder y coloniales que se han establecido entre los denominados “Oriente” y “Occidente”, mostrando cómo el primero ha sido creado, dibujado, imaginado, interpretado y explicado por los orientalistas occidentales, esto es, estudiosos y eruditos sobre el llamado “Oriente Medio” que expandieron sus creencias y percepciones (coloniales y colonialistas) de esta región del mundo a las sociedades y culturas occidentales.

Said explorará la gran responsabilidad de los imperios británico, francés, y, más recientemente estadounidense, en la perpetuación de las corrientes y los pensamientos orientalistas, ideas basadas en creencias racistas, supremacistas y eurocentristas que presentaban al *oriental* como un ser inferior:

Por tanto, el orientalismo no es una simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura, en la erudición o en las instituciones, ni una larga y difusa colección de textos que tratan de Oriente; tampoco es la representación o manifestación de alguna vil conspiración «occidental» e imperialista, que pretende oprimir al mundo «oriental». Por el contrario, es la distribución de una cierta conciencia geo-política en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de «intereses» que no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; es una cierta voluntad o intención de comprender -y en algunos casos, de controlar, manipular e incluso incorporar- lo que manifiestamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo); es, sobre todo, un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder: se conforma a través de un intercambio con el poder político (como el estado colonial o imperial), con el poder intelectual (como las ciencias predominantes: la lingüística comparada, la anatomía o cualquiera de las ciencias de la política moderna), con el poder cultural (como las ortodoxias y los cánones que rigen los gustos, los valores y los textos); con el poder moral (como las ideas sobre lo que «nosotros» hacemos y «ellos» no pueden hacer o comprender del mismo modo que «nosotros»). De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es -y no solo representa- una dimensión considerable de la cultura,

política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con «nuestro» mundo (Said, 2008 [1978]: 34-35).

Said estudia en su obra la mirada y la construcción occidental del “otro”, del considerado “oriental”, de su cultura y de su religión. Observará cómo los orientalistas simplifican y ridiculiza las identidades de esos “otros orientales”, de sus tradiciones e incluso del mismo islam. Serán consideradas cultura y religión de segunda, bárbaras, fraudulentas... Las “mujeres orientales” serán presentadas como objetos de deseo, frágiles, al servicio de los hombres orientales, pero también al de los extranjeros:

Tomemos, por ejemplo, el encuentro de Flaubert con una cortesana egipcia, encuentro que debió de crear un modelo muy influyente sobre la mujer oriental; ella nunca hablaba de sí misma, nunca mostraba sus emociones, su condición presente o pasada. Él hablaba por ella y la representaba. Él era extranjero, relativamente rico y hombre, y esos eran unos factores históricos de dominación que le permitían, no solo poseer a Kuchuk Hanem físicamente, sino hablar por ella y decir a sus lectores en qué sentido ella era típicamente oriental (Said, 2008: 25).

Los “hombres orientales”, sin embargo, serán exhibidos en los discursos orientalistas como seres viles y crueles, como taimados negociantes y mercaderes que querrán timar y trampear al bueno del “occidental”:

Después de esto, (Cromer<sup>5</sup>) califica a los orientales y a los árabes de crédulos, «faltos de energía e iniciativa», muy propensos a la «adulación servil», a la intriga, a los ardides y a la crueldad con los animales; los orientales no son capaces de andar por un camino o una acera (sus mentes desordenadas se confunden cuando intentan comprender lo que el europeo lúcido entiende inmediatamente: que los caminos y las aceras están hechos para andar); los orientales son unos mentirosos empedernidos, unos «letárgicos y desconfiados» y son en todo opuestos a la caridad, a la rectitud y a la nobleza de la raza anglosajona (Said, 2008: 67).

Aunque más adelante profundizaremos mucho más en las formas neorientalistas existentes en el siglo XXI, resulta importante evidenciar cómo estas percepciones orientalistas han tenido consecuencias significativas en las maneras de auto-entenderse y auto-percibirse del propio “Oriente”, y de sus propios habitantes. Cuando el discurso, en este caso el orientalista, está supeditado

---

5 Evelyn Baring, también conocido como Lord Cromer (1841-1917), fue comisario británico de la oficina de Deuda Pública en Egipto en 1879. En 1883 fue destinado de nuevo a Egipto como Cónsul General Británico, cargo en el que estuvo hasta 1907. En 1908 escribe *Modern Egypt*, texto en el que explica y relata sus experiencias en Egipto, así como sus puntos de vista sobre Oriente y sobre los orientales. <http://carpetashistoria.fahce.unlp.edu.ar/carpetashistoria/fuentes/el-imperialismo/fuente-6-lord-cromer-por-que-gran-bretana-adquirio-egipto-en-1882> (Consultado el 27 de marzo de 2019).

a un poder hegemónico como el imperialista occidental, cuando los imaginarios y el conocimiento que generan estos discursos se tornan también hegemónicos, adquieren tal status en las sociedades receptoras que llegan a ser considerados como fuentes verídicas para conocer la realidad.

Otra de las figuras más representativa dentro de los estudios postcoloniales es la de la intelectual y teórica de la literatura india Gayatri Spivak. Tanto Said como Spivak pertenecen al Grupo de Estudios Subalternos que comienza en la India en 1947, año en el que este territorio consiguió la independencia del Imperio Británico. Ranajit Guha, el fundador del grupo, había establecido una oposición entre la historiografía de la India construida y contada por la élite, tanto colonialista como colonizada, y otra historiografía, deconstructora de la primera, en la que se tenía en cuenta el punto de vista de la persona subalterna (Asensi, 2009). Aparece aquí por primera vez el término subalterno o subalterna, y se define como aquella persona que no pertenece a la élite. En *¿Pueden hablar los subalternos?* (Spivak, 2009 [1985]), la autora problematiza sobre este concepto de subalternidad, y sobre la representación de la persona subalterna. En la obra de 1972 que recoge el diálogo entre Foucault y Deleuze (Foucault, 2000) aparecen también estos dos conceptos que serán los desencadenantes de la primera parte del ensayo de Spivak. Al hablar ambos filósofos sobre el sujeto, más concretamente sobre el sujeto oprimido, parecen determinar un solo sujeto, un sujeto unitario en el cual se pueden englobar numerosas clases de sujetos. Spivak señala esta manera de proceder tan típicamente occidental, simplista, reduccionista, orientalista si quisiéramos utilizar el término de Said, generando un sujeto único donde no cabe la heterogeneidad de los sujetos oprimidos. ¿Acaso, plantea Spivak (2009), se puede incluir en las palabras “lucha obrera” o “sujeto oprimido” a hombres y mujeres, tanto occidentales como no, proletariado, personas sin trabajo, miembros del sindicato, como si todos gozaran de los mismos privilegios, sufrieran las mismas injusticias, y/o tuvieran los mismos intereses y deseos? Spivak definirá entonces la heterogeneidad del colectivo subalterno como todas aquellas personas y grupos de personas que no pertenecen a la élite ni a las clases dominantes.

Respecto a la representación, la teórica india se posiciona en contra de los filósofos franceses<sup>6</sup>, los cuales sostienen el argumento de que los sujetos oprimidos no necesitan de ningún interlocutor (los intelectuales) que los representen: “Ahora bien, los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien” (Foucault, 2000: 9). Este discurso aparece en 1972, pocos años después del *mayo del 68* y de la ferviente revolución que habían sustentado clases obreras y estudiantes. Sin embargo, Spivak considera necesario puntualizar algo al respecto de este enunciado, y es entonces cuando aporta una de su tesis principal y más controvertida sobre la persona subalterna que argumentará en la segunda parte de su ensayo<sup>7</sup>: la persona subalterna es aquella que

---

6 Esta oposición ha dado lugar a numerosas críticas, algunas de ellas recogidas en Carbonell (2006) y Asensi (2009).

7 La segunda parte del ensayo de Spivak será presentada y discutida en el siguiente capítulo.

no puede hablar, pero no porque no tenga la capacidad de hacerlo, sino porque no puede ser escuchada, reconocida o comprendida, porque no tiene un receptor a quien comunicar lo que desea transmitir. El problema, según Spivak, no es que las personas subalternas no hablen o no emitan un discurso, sino que el mensaje que enuncian no llega a ningún receptor, muchas veces Occidente.

El subalterno sería ese lugar donde resulta difícil revertir la función de subalternidad. A quien tiene dificultades para vivir le preocupa más sobrevivir que hablar:

Spivak tiene razón cuando se refiere a la dificultad e incluso imposibilidad de que los subalternos hablen por sí mismos (...) Claro está, aquellos que he denominado subalternos se caracterizan en muchos casos, no solo por no tener una posición desde la que enunciar un discurso que cale en el universo y espacios sociales, sino por no tener una conciencia desarrollada más allá de lo que supone la preocupación por sobrevivir (Asensi, 2009: 37).

Y quizá lo más acertado, como Asensi muy hábilmente esboza en sus últimas líneas, es cuestionarse:

La pregunta no es, por tanto, si los subalternos pueden hablar, sino si los subalternos pueden vivir (Asensi, 2009: 39).

## **Aportaciones y críticas**

Mucho se ha teorizado sobre este concepto (Negri, 2000; Restrepo, 2007; Shohat, 2008; Hall, 2008; Mezzadra y Rahola, 2008) y no es el objetivo de esta investigación contribuir a este extenso debate, sino poder plasmar un pequeño esquema que permita comprender las líneas seguidas en esta disertación sobre el pensamiento que problematiza la colonialidad y el colonialismo.

Por un lado, existen múltiples críticas (Shohat, 2008) que aparecen a principios de la década de 1990 sobre el propio concepto de «post-colonialismo», como si ese prefijo *post* indicara que se trata de una superación, de un ir más allá, de un rebasamiento de la etapa colonial y de las luchas anticoloniales, como si un nuevo momento en la historia hubiese tenido lugar, cuando las realidades históricas (como las Guerras del Golfo, la Invasión de Iraq o la ocupación y colonización de Palestina) nos recuerdan que la empresa colonial aún seguía, y sigue, en activo.

La propia Shohat hace referencia a la falta de espacio en el nuevo término para las luchas de los aborígenes en Australia y en los pueblos indígenas de América, lo que ella denomina “Cuarto Mundo”, los cuales están dominados tanto por las corporaciones multinacionales del Primero, como por los Estados-nación del Tercero. Una de las reflexiones a las que nos lleva este debate sería si la ansiada independencia por la que luchaban los movimientos de liberación nacional en el Tercer

Mundo extinguió realmente el colonialismo de los territorios, o, por el contrario, lo perpetuó de otra manera y con otras reglas: “La independencia formal de los países colonizados rara vez ha supuesto el fin de la hegemonía del Primer Mundo” (Shohat, 2008: 110).

La herencia de la empresa colonial, por lo tanto, resulta más que evidente en muchas de las ex-colonias del Tercer Mundo, ya que el aparato colonial estableció, no solo una manera de funcionar, sino también una jerarquía y un sistema de poder y dominación entre las propias sociedades ex-colonizadas, así como en la diáspora que se estableció en el Primer Mundo: “La colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópolis imperial. Siempre estuvo profundamente inscrita en su seno —del mismo modo en que quedó inscrita de forma indeleble en las culturas de los colonizados” (Hall, 2008: 127).

En definitiva, la crítica y el debate terminológico de Shohat concluye con una idea que demuestra la complejidad de los términos y propone ciertas reformulaciones que maticen el discurso y posibiliten el movimiento, la fluidez: “El término «postcolonial» resultaría más preciso, por lo tanto, si se expresara como «teoría post-Primer Mundo/Tercer Mundo» o «crítica postanticolonial», como un movimiento de superación de una cartografía relativamente binarista, fija y estable de las relaciones de poder entre «colonizador/colonizado» y «centro/periferia»” (Shohat, 2008: 115).

Por otro lado, aparecen también aportaciones a los discursos y estudios postcoloniales, argumentando que las corrientes anticoloniales de mediados del siglo XX entendían el colonialismo como “una desafortunada desviación pasajera del proyecto de modernidad europeo, el cual constituía el horizonte político y social de las luchas de liberación nacional anticoloniales” (Restrepo, 2007: 291). La revolución se entendía desde los parámetros establecidos por la Modernidad, pensada y edificada en Europa, y que se asumían como universales. La propia Modernidad europea será la que determine, a través del aparato colonial, al *otro* no-moderno, lo que será conocido como *la tradición*: “La ‘tradición’ como negatividad, como un todavía-no-moderno, es un poderoso imaginario de las narrativas que privilegian instituciones modernas, como las de ‘ciudadanía’, ‘nación’ o el ‘sujeto liberal moderno’, por encima de otras formas de solidaridad social o experiencias de subjetividad” (Restrepo, 2007: 295).

Será desde los discursos postcoloniales desde donde se comience a cuestionar estas asunciones, planteando que “modernidad y colonialismo se encuentran estrechamente ligados, y no sólo en el pasado sino también en el presente” (Restrepo, 2007: 291). No funcionan la una sin el otro, ya que, como enunciábamos anteriormente, la Modernidad construye y consagra la supremacía y la hegemonía de Occidente, y sus herramientas para hacerlo son la colonialidad y el colonialismo.

Para los postcoloniales, la colonización no solo era una dominación de los colonos sobre los colonizados, sino una segregación, e implicaba una colonialidad del ser, del saber, y del poder

(Escobar, 2003). La colonialidad “se refiere a un ‘patrón de poder’, que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros, a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados” (Restrepo, 2007: 292).

### **3. La aparición del concepto decolonial<sup>8</sup>: el Grupo MCD**

#### **3.1 El proyecto Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (Grupo MCD)**

Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía. (...) En este sentido, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial (Mignolo, 2007: 27).

Con la llegada de la independencia jurídico-política a los recién establecidos Estados-nacionales de América Latina a principios del siglo XVIII, comienza un proceso de descolonización, pero no de decolonialidad. Los nuevos Estados-nacionales habían conseguido independizarse de las potencias hegemónicas pero la colonialidad, en todas sus vertientes, seguía operando en los diferentes países, desde la diferencia colonial y el control del trabajo por medio del modo de producción capitalista (Quintero y Petz, 2009).

Mientras que, durante el siglo XX en Occidente la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt había sentado las bases para una nueva teoría social, tratando de distanciarse de la Teoría tradicional (Horkheimer, 1974), a finales de este siglo en el surcontinente latinoamericano aparecen corrientes de pensamiento que intentan cuestionar la teoría social hegemónica (y occidental) y establecer las bases para una teoría social latinoamericana.

Será a mediados de la década de los 90s cuando aparece un grupo de pensadoras/es, intelectuales y teóricas/os críticas/os en América Latina dispuestas/os a revolucionar los planteamientos sobre el colonialismo y los estudios poscoloniales. Este colectivo, de la mano de Aníbal Quijano, Enrique

---

<sup>8</sup> Al respecto de los dos términos que son usados, descolonización/descolonial y decolonización/decolonial, Grosfoguel apunta que ambos términos podrían ser utilizados, y autoras y autores los utilizan indistintamente. Sí es cierto que ha habido una tendencia a denominarlo descolonización/descolonial para diferenciar esta corriente de la descolonización tal cual se pensó en los siglos XIX y XX, como la independencia de las colonias o el “fin” de la colonización jurídico-política de un Imperio, (en [https://www.youtube.com/watch?v=dxxyrge\\_cw](https://www.youtube.com/watch?v=dxxyrge_cw) del curso: “Descolonización del conocimiento y descolonización de los paradigmas de la economía política”, online, consultado el 2 de abril de 2019).

Dússel, Walter Mignolo y Edgardo Lander, entre otros, comienza a cuestionarse la inseparable y necesaria relación que une a la modernidad y a la colonialidad, explorando cómo caracterizar el patrón del poder del sistema-mundo (Wallerstein, 1974) moderno y cómo la colonialidad es un elemento constitutivo e indispensable de la modernidad.

Fue en mayo de 2003 cuando Arturo Escobar y Walter Mignolo reúnen al colectivo del proyecto modernidad/colonialidad. El tema de dicha reunión fue “Teoría crítica y decolonización”, a partir de la cual el proyecto colectivo fue incorporando cada vez más la categoría “decolonialidad” como suplemento de la de “modernidad/colonialidad” (Mignolo, 2007).

### **3.2 Las dimensiones del proyecto MCD**

#### **3.2.1. Modernidad**

Debemos refutar esta construcción histórica «ilustrada» del proceso del origen de la Modernidad, por ser una visión «intra» europea, eurocéntrica, auto-centrada, ideológica y desde la centralidad del Norte de Europa desde el siglo XVIII, y que se ha impuesto hasta nuestros días (Dussel, 2008: 156).

La cuestión del poder ha sido y es, seguramente, uno de los principales temas de debate en las ciencias sociales, desde Marx, Durkheim y Weber. Con las transformaciones que sufre el continente europeo y el surgimiento del nacionalismo, la cuestión de la identidad asociada al concepto de Estado-nación se vuelve un tema de interés en estas disciplinas. Después de la II Guerra Mundial serán dos los temas que adquirirán un intenso auge: el desarrollo, asociado al concepto de la Modernidad (no sólo, pero también como modernización); y, a principios de la década de 1980, el concepto de postmodernidad. En la última década del siglo XX será la denominada globalización el concepto que acapare la escena de la teoría social (Quintero y Petz, 2009).

A partir de estos grandes temas que han ocupado las agendas de las ciencias sociales y de la teoría social hegemónicas, el grupo MCD replantea algunos de los enunciados teóricos fundamentales. El primero de ellos será acerca de la Modernidad: sus orígenes deben ser ubicados en la colonización de América y el control del Atlántico por parte de Europa, entre finales del siglo XV y principios del XVI, y no en la Ilustración o en la Revolución Industrial como acepta la teoría social hegemónica. Retomando las ideas de Grosfoguel y Dussel (Grosfoguel, 2013; Dussel, 2005 y 2008) serán el «ego conquiro» y el «ego extermino» de los colonizadores europeos en América Latina las premisas que preceden a Descartes y establecen los inicios de la Modernidad:

Vislumbrar el origen de la Modernidad con «nuevos ojos» exige situarse *fuera* de la Europa germano-latina y verla como un observador externo («comprometido» evidentemente, pero no desde un «punto cero» de la observación). La llamada Europa *medieval* o *feudal*, que ocupa toda una época usualmente denominada como la noche oscura, no es sino el espejismo eurocéntrico que no se auto-descubre desde el siglo VII como una civilización *periférica, secundaria, aislada*, «enclaustrada», «sitiada» por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y el África hasta el 1492 (Dussel, 2008: 157).

La modernidad, por lo tanto, instaurada desde estas lógicas de dominación y explotación que le son inherentes, tendrá un lado oculto conformado por un inédito patrón de poder, la colonialidad, y estructurada a partir de ella, la modernidad será violencia, no solo hacia el interior de Europa, sino violencia colonial ejercida hacia los no-europeos (Mignolo, 2003). Esta colonialidad, como patrón de poder de la modernidad, estará asociada a diferentes formas de dominación o de violencia material o física, pero también lo estará a otras formas de violencia relacionadas con los saberes y con la producción de subjetividades (lo que será llamado violencia epistémica), por lo que la colonialidad jugará un papel muy importante en el mantenimiento de las relaciones geopolíticas asimétricas de poder/saber (Quintero y Petz, 2009).

La Modernidad eurocentrada (en palabras de Grosfoguel) establece entonces sus estructuras de conocimiento coloniales racistas/sexistas epistémicas como pilares hegemónicos desde los que entender la *realidad*, y la colonialidad se convierte en su fiel aliada.

### **3.2.2. Colonialidad**

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Quijano, 2001 en Maldonado, 2007: 131).

Como veíamos antes, colonialismo y colonialidad no son el mismo concepto, al igual que no lo son descolonización y de(s)colonialidad. Mientras que el colonialismo hace referencia a una época histórica determinada por la dominación imperial europea sobre sus colonias de ultramar, la colonialidad hace referencia a una tecnología de poder que persiste hasta hoy, fundada en el “conocimiento del otro”. Según la definición de Quijano (2001), entendemos la colonialidad como el patrón de poder que adviene con el colonialismo moderno, y que, aunque el colonialismo precede a

la colonialidad, esta última sobrevive al primero, siendo su “cara epistemológica”. Encontramos sus secuelas “en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En este sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (Maldonado-Torres, 2007: 131).

Diferentes autoras/es del grupo MCD han abordado ampliamente el concepto de colonialidad, distinguiendo tres categorías principales sobre las que descansa este concepto: el racismo, el eurocentrismo epistémico y la occidentalización de los modos de vida. Aparece por lo tanto una triple dimensión de la colonialidad: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

### **1) Colonialidad del poder**

Este término es acuñado por Quijano en el año 2000 y lo define como: “El patrón de dominación global del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo y cuya estructura se basa en la imposición de una clasificación social jerárquica y desigual de la población mundial fundada en la creación y naturalización histórica de las ideas de raza, género y clase” (Quijano, 2007). Según esta definición, la colonialidad del poder opera fundamentalmente bajo la tecnología de dominación de los seres humanos tipificados como inferiores. El concepto de raza, en su sentido moderno, se origina con el proceso de colonización del continente americano. Como ya apuntaban Fanon y Césaire, con la dominación colonial de la población originaria se crea una jerarquía y una clasificación social que divide a los seres humanos entre colonizadores y colonizados. Los primeros serán los que sustenten el poder, el conocimiento, el uso y el ejercicio de la violencia; y los segundos serán considerados los *salvajes*, los inferiores, la mano de obra a la que poder explotar, los cuerpos sobre los que poder ejercer la violencia.

Las relaciones sociales que se crean a partir de la idea de raza produjeron en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros, mestizos... Otras fueron redefinidas, como los términos español o portugués (más tarde europeo), que pasaron de identificar un lugar geográfico a ser identidades con un componente racial. Y en la medida en que estas relaciones sociales se iban configurando bajo los parámetros de la dominación, “tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano, 2000: 202). Tras la dominación e imposición social, cultural y epistémica de los colonizadores europeos sobre los colonizados, tanto en América como en el resto de territorios del mundo, se crea una nueva identidad

européa que se convierte en hegemónica. Comienza así a desarrollarse, por un lado, una perspectiva eurocéntrica de conocimiento y, por otro, la idea de raza se naturaliza en las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos:

Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000: 203).

Del mismo modo en que opera la idea de raza como elemento para controlar subjetividades y clasificar socialmente a las poblaciones colonizadas, se gesta una nueva tecnología de dominación y explotación social asociada a esta: la distribución racista del trabajo en el interior del capitalismo colonial/moderno, que comienza en el período colonial y se mantiene vigente hasta nuestros días. Esta nueva herramienta de dominación y explotación basada en la idea raza/trabajo, “se articula de tal manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso” (Quijano, 2000: 205).

Con la llegada de los colonizadores blancos a América llega también la explotación de los colonizados, indios, negros y mestizos, que se convierten en mano de obra esclava o pseudoesclava y gratuita. Al establecer una clasificación racial de la población en la que los colonizadores blancos europeos son los que dominan y sustentan el poder, se genera una asociación entre las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo. Los colonos blancos europeos comienzan a pensar que el trabajo pagado o asalariado era un privilegio que solo debían disfrutar ellos, mientras que los colonizados, inferiores racialmente, no eran dignos de cobrar un salario, y estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos (Quijano, 2000):

El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir (Quijano, 2000: 207).

## **2) Colonialidad del saber: eurocentrismo epistémico**

Esta segunda categoría conceptual, se refiere a las formas de control del conocimiento asociadas a la geopolítica global dispuesta por la colonialidad del poder. (...) En este sentido, el eurocentrismo

funciona como un locus epistémico desde el cual se erige un modelo de conocimiento que, por un lado, universaliza la experiencia local europea como modelo normativo a seguir, y por otra parte, designa sus dispositivos de conocimiento como los únicamente válidos (Quintero y Petz, 2009).

Como veíamos anteriormente, con la consolidación eurocéntrica de la Modernidad de Descartes, y con su lema “yo pienso, luego existo”, el pensador francés otorga al ser humano (en este caso al hombre blanco heterosexual) la categoría que hasta la fecha había sustentado el dios del cristianismo, el fundamento del conocimiento. El “yo” de Descartes se convierte en un sujeto desvinculado del tiempo y del espacio, lo que le habilita para poder hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal: “el mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la Modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo” (Grosfoguel, 2007: 64).

A raíz de estos mitos se va consolidando un eurocentrismo que, si bien estaba implícito en el pensamiento de Descartes, Kant lo explicita en sus obras sobre el estudio antropológico de lo que él denominará las razas humanas (Kant, 2004). Para este último, la razón no será una característica inherente a todos los seres que, desde una perspectiva decolonial, anti-racista y anti-sexista, incluiríamos como seres humanos. La razón trascendental solo la tendrán aquellos considerados “hombres”:

Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant la razón trascendental es masculina, blanca y europea (Kant, 2004). Los hombres africanos, asiáticos, indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen capacidad de “razón”. La geografía de la razón cambia con Kant, pues él escribe su filosofía desde Alemania, en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidos Francia e Inglaterra) desplazan a Holanda, y en competencia entre ellos se constituyen en el nuevo centro del sistema-mundo (Grosfoguel, 2007: 66).

De igual modo que Hegel, que se consideraba a sí mismo como el filósofo de los filósofos, en el término “humanidad” no reconocía a todos los seres humanos. Continuando con el racismo epistémico de los filósofos occidentales, consideraba que la razón se encontraba solo en Occidente:

Oriente es el pasado que quedó estancado; Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal; y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del Espíritu Universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo, y las mujeres ni siquiera son mencionadas, excepto para hablar del matrimonio y la familia (Grosfoguel, 2007: 67).

Incluso Marx, el padre del socialismo científico y del materialismo histórico, participa del racismo epistémico eurocéntrico. Al igual que Hegel, Marx no permite atribuir a los pueblos y sociedades no-europeas la capacidad de producir un pensamiento digno de ser considerado parte del legado filosófico de la historia mundial:

Para Marx, los pueblos y sociedades no-europeas eran primitivos, atrasados; es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que, en el nombre de la civilización y con el propósito de sacarlos del estancamiento ahistórico de los modos de producción pre-capitalistas, Marx apoyará la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX (Grosfoguel, 2007: 70).

Desde este racismo epistémico, es fácil entender cómo Europa y el sujeto europeo se han consolidado a lo largo de la historia en el centro del pensamiento y del conocimiento, y cómo las ciencias sociales y las humanidades originadas en este lugar del mundo han sentado las bases de lo que conocemos como el pensamiento humano *universal*. El resto de filosofías y corrientes de pensamiento no-europeas, como las orientales, se consideraban inferiores, y, en el caso de las filosofías indígenas y africanas, no eran dignas ni siquiera de ser llamadas filosofías (Grosfoguel, 2007).

A propósito de la colonialidad del saber, Mignolo (2007) pone el ejemplo de dos autores no-europeos que formarían parte de la genealogía del pensamiento decolonial (esto es, el pensamiento que surge del giro decolonial y que tiene sus primeras manifestaciones en las colonias, durante el periodo colonial):

El primero, Waman Poma de Ayala, en el virreynato del Perú, quien envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III, en 1616; el segundo caso lo vemos en Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787, su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Ambos son tratados políticos decoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke (Mignolo, 2007: 28).

Estos dos autores, al igual que cientos de pensadores y pensadoras no-europeos/as posiblemente aún desconocidos o no reconocidos, han abierto un “espacio-otro”, el espacio del pensamiento decolonial (Mignolo, 2007). Un espacio que acerca realidades que el canon eurocéntrico pareciera no haber tenido en consideración, incluso que en muchas ocasiones ha tratado de eliminar e invisibilizar. Mignolo (2007) reconoce la legitimidad de cada pueblo, de cada sociedad, a narrar su propia historia, en sus propias lenguas originarias. Compara lo poco apropiado que hubiese sido que Waman Poma

hubiera documentado las historias de los castellanos, de sus pasados greco-latinos, unas historias totalmente desconocidas para él, escritas en lenguas que le hubiesen requerido años entender:

De modo que, si bien el nativo, andino o castellano, no tiene privilegios en cuanto a la verdad de la historia, sí tiene una subjetividad y una localización geo-histórica (lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) en las cuales se basa su manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo. (Mignolo, 2007: 35)

Pese a la legitimidad de cada pueblo a poder contar su propia historia, la realidad fue que solo los hombres blancos cristianos consiguieron que sus discursos y sus maneras de ser y conocer el mundo llegaran a otras partes del globo, sentaran las bases del conocimiento y se estudiaran en las escuelas y universidades:

La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas “otras”. El proceso está en marcha y lo vemos cada día, a pesar de las malas noticias que nos llegan del Oriente medio, de Indonesia, de New Orleans y de la guerra interior en Washington (Mignolo, 2007: 45).

La realidad es que cada vez son más las iniciativas que desafían la colonialidad del saber, la supuesta universalidad del conocimiento occidental, la hegemonía de las ciencias sociales y de las humanidades desarrolladas en universidades occidentalizadas, la singularidad de la universidad occidental y de su canon de pensamiento:

Descolonizar las estructuras de conocimiento de la Universidad Occidentalizada requerirá entre otras cosas llevar la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear un pluri-verso de significados y conceptos, donde la conversación inter-epistémica entre muchas tradiciones epistémicas produzca nuevas redefiniciones de antiguos conceptos e invente nuevos conceptos pluriversales donde «todos definamos para todos» (pluri-verso) en lugar de «uno para todos» (uni-verso) (Grosfoguel, 2013: 55).

### **3) Colonialidad del Ser: los que *no son***

Si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado-Torres, 2007: 130).

La colonialidad posee por lo tanto, diversas herramientas y tecnologías para dominar y negar a los sujetos colonizados/racializados. Veámos en primer lugar la clasificación social jerárquica que se había instaurado a través de la aparición del concepto de raza y la explotación de los sujetos racializados que se había generado a partir de ella. En segundo lugar, si los sujetos colonizados/racializados eran considerados inferiores, se les negaba también la capacidad de pensar, de poder generar cualquier conocimiento que estuviese a la altura del producido por el sujeto blanco colonizador, el sujeto pensante. Una vez están operando las tecnologías del racismo, de la dominación/explotación y de la negación epistémica, no es de extrañar entonces que resulte necesaria un tercer componente de invisibilización del sujeto colonizado/racializado, y que este abarque el plano más esencial del ser humano, el ontológico.

A merced de los tiempos habíamos visto a la religión católica justificar y después condenar la esclavitud y las discriminaciones. Pero al relacionarlo todo con la noción de dignidad humana se reventaba el prejuicio. Los científicos, tras muchas reticencias, habían admitido que el *negro* era un ser humano; *in vivo e in vitro* el *negro* se había revelado análogo al blanco; misma morfología, misma histología. La razón se aseguraba la victoria sobre todos los planos. Me reintegraba entre los congregados. Pero tuve que desengañarme (Fanon, 2009 [1952]: 117).

Volviendo a la sentencia de la filosofía moderna occidental de Descartes, si el sujeto que piensa, que tiene la capacidad de generar conocimiento, es el sujeto que ha quitado el lugar al dios cristiano, es decir, el sujeto dominante privilegiado, capaz de pensar y de existir (al igual que de colonizar y exterminar), el sujeto colonizado/racializado que no piensa, por lo tanto, no es un sujeto digno de existir, y cuya humanidad está en duda: “«Otros no piensan, luego no son». No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad” (Maldonado-Torres, 2007: 145).

A pesar de esta negación ontológica de los sujetos colonizados que promueve la colonialidad, Maldonado-Torres (2007) apunta que la colonialidad del ser se refiere además a la experiencia vivida por los sujetos colonizados/racializados en la colonización:

La existencia infernal en el mundo colonial lleva consigo los aspectos raciales y de género que son característicos de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad. En efecto, de la forma que articulo la noción aquí, la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales (Maldonado-Torres, 2007: 148).

Solo negando la condición humana de los sujetos colonizados/racializados será posible dominarlos, abusar de ellos, violarlos e, incluso, matarlos. Como han relatado algunos autores (Césaire [1950], Fanon [1961], Conrad [1899]) la brutalidad de la colonización europea no tenía límites. Césaire (2006 [1950]) en su *Discurso sobre el colonialismo* cuenta lo que el comandante Gérard había relatado sobre la toma francesa de Ambike (Madagascar) en 1896:

“Los tiradores solo tenían orden de matar a los hombres, pero no se les pudo contener; embriagados por el olor de la sangre, no perdonaron a una sola mujer ni a un solo niño. A la caída de la tarde, por efecto del calor, se extendió una ligera niebla: era la sangre de las cinco mil víctimas, la sombra de la ciudad, que se evaporaba al sol poniente” (Césaire, 2006: 18).

Fanon (2011) en *Los condenados de la tierra* cuando explica la violencia que utiliza el aparato colonizador dedica unas líneas a la liberación que sienten los indígenas, los sujetos colonizados/racializados cuando duermen, cuando sueñan, los únicos momentos en los que la violencia de la colonización acaso les da una tregua para seguir un día más:

La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana (Fanon, 2011: 6).

En los escritos y relatos de la empresa colonial, los sujetos colonizados (negros, indígenas, árabes) son representados como bestias, salvajes, seres deshumanizados capaces de violar mujeres, particularmente blancas (Davis, 2005). La mujer negra, indígena, oriental, es vista como un objeto sexual siempre listo de antemano a la mirada violadora del blanco y naturalmente promiscua. Ellas son vistas como objetos eróticos cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción, y ellos, como bestias despiadadas capaces de cometer todo tipo de atrocidades respondiendo a sus deseos más primarios (Maldonado-Torres, 2007 y Said, 2008).

Tanto “violar” como “ser violado” están relacionados con lo negro, como si fueran parte de la esencia de la gente negra, la cual es vista como una población dispensable. Los cuerpos negros son vistos como excesivamente violentos y eróticos, tanto como recipientes legítimos de violencia excesiva, erótica y de otras formas. “Ser muerto” y “ser violada/o” son parte de su esencia, entendida de forma fenomenológica. La “esencia” de lo negro, en un mundo colonial anti-negro, es parte de un contexto

de sentido más amplio, en el cual la no-ética de la guerra se transforma gradualmente en una parte constitutiva de un supuesto mundo normal. En sus connotaciones raciales y coloniales, lo negro es una invención, tanto como una proyección del cuerpo social orientado por la no-ética de la guerra (Maldonado-Torres, 2007: 148-149).

La deshumanización y la otredad (la construcción del «otro» como contraposición de lo que es el «ser humano») serán las principales estrategias para imponer y perpetuar la tecnología de la colonialidad del ser en los sujetos colonizados/racializados:

La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial (Maldonado-Torres, 2007: 150).

### **3.2.3 Decolonialidad**

El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser y conocer (Maldonado-Torres, 2008: 66).

Cuando Modernidad y Colonialidad son estudiadas y analizadas como dos caras de la misma moneda, resulta lógico cuestionarse lo que Mignolo denomina *las trampas de la poscolonialidad*:

La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak. El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques (Mignolo, 2007: 33).

El pensamiento decolonial, el que nace del *grito de espanto* (Maldonado-Torres, 2008) de los colonizados, el que encuentra sus raíces en la respuesta visceral de los sujetos racializados y dominados ante la violencia y la barbarie de la empresa colonial, este pensamiento se desprende amigable y necesariamente de la crítica postcolonial. Esta última sienta sus bases en la Teoría Crítica

de la Escuela de Frankfurt y en las corrientes postestructuralistas, mientras que el pensamiento decolonial, como puede ser el caso de Waman Poma, “lo hace en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; o, en el caso de Cugoano, en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política” (Mignolo, 2007: 33).

El pensamiento decolonial surge del diálogo conflictivo con la teoría política de Europa. Para el Grupo MCD no solo es necesario cuestionarse cómo el sistema-mundo está sustentado y soportado por el binomio modernidad/colonialidad sino estudiar y visibilizar el giro decolonial que ya desde el inicio de la empresa colonial moderna se comenzó a gestar. Sin embargo, no fue hasta el siglo XX que estos proyectos decoloniales empezaron a tomar forma, tratando de construir una conciencia global sobre el inacabado proceso de la descolonización:

Aquí podemos listar como actores principales al movimiento panafricanista y a las distintas gestas explícitas de descolonización por parte de indígenas en las Américas, africanos, asiáticos e inclusive algunos mestizos en los siglos XIX y XX. Esto muestra que si bien es cierto que no hay cambio decolonial del mundo sin cambio en la actitud de sujetos, es a la vez cierto que cambios en el mundo abren nuevas posibilidades en términos de conocimiento y actitud. Cambios en el tiempo o en el espacio pueden facilitar o truncar las posibilidades en la toma de conciencia des-colonial y del proyecto mismo de descolonización (Maldonado-Torres, 2008: 68).

Pese a las violencias y brutalidad de la empresa colonial europea, descritas y evidenciadas por tantas y tantos autores anticoloniales, postcoloniales o decoloniales, el proyecto decolonial no busca venganza, sino -argumentan- justicia. Intenta evidenciar que la colonización y el colonialismo no terminaron con la llegada de las independencias y la creación de los Estados-nacionales (por no hablar de los procesos de neocolonialismo y ocupación que se viven aún en diferentes territorios en la actualidad), sino que opera aún en nuestros días en las esferas del poder, del saber y del ser; aspira a que la tradición crítica del pensamiento no sean única, universal y eurocéntrica, sino que podamos hablar de pensamiento decolonial pluriversal, donde se puedan reintroducir lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales (Mignolo, 2007); pero sobre todo, el proyecto decolonial desea caminar hacia una convivencia humana y completar aquello que Europa pudo haber hecho pero que sus impulsos y ansias coloniales hicieron imposible: “El reconocimiento de todo humano como miembro real de una misma especie, más allá de todo escepticismo misantrópico” (Maldonado-Torres, 2007: 161), tratando de transformar el mundo moderno/colonial “en un mundo de-colonizado transmoderno, un mundo donde la guerra ya no representa más la norma, sino la auténtica excepción” (Maldonado-Torres, 2007: 162).

## 4. Otras corrientes y posturas posteriores

### 4.1 El discurso del desarrollo como tecnología neocolonial<sup>9</sup>

#### 4.1.1 La aparición del discurso del desarrollo y la perpetuación de lo colonial

Como ya se señalaba al hablar de las luchas y movimientos anticoloniales, con el final de la II Guerra Mundial<sup>10</sup> y las masacres que habían tenido lugar en el denominado “Viejo Continente”, un Occidente debilitado decide establecer un organismo que regule las relaciones entre los países dominantes del Norte Global. Hasta este momento en la historia moderna del mundo, la violencia y la barbarie desmedidas habían sido ejercidas mayoritariamente de Occidente hacia el resto del mundo, de las metrópolis a las colonias, de los colonizadores a los colonizados. Este momento de la historia marca un importante hito ya que blancos europeos explotaron, esclavizaron y exterminaron también a otros blancos europeos. Debido a esto, en 1945 se reúnen representantes de 50 países para redactar la Carta de las Naciones Unidas, constituyendo un órgano regulador de las relaciones entre los países del mundo<sup>11</sup>.

A raíz de esta creación, los países occidentales hermanados de nuevo en el bloque capitalista o Primer Mundo, comienzan a elaborar un discurso que proteja sus intereses comerciales y políticos, además de intentar frenar al Segundo Mundo conformado por los países comunistas. En el discurso del entonces presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, este abogaba por llevar el desarrollo a los considerados países *subdesarrollados*, es decir, aquellos que no cumplían con las características que poseían los países occidentales. Aparece así el discurso del desarrollo, en el que la modernización, la urbanización y el progreso económico sentarán las bases de lo que será un país desarrollado.

Cuando aún muchas de las colonias del denominado Tercer Mundo (de África y Asia principalmente) no gozaban de la independencia respecto de los imperios occidentales, estos ya estaban urdiendo un nuevo discurso colonial con el que seguir sometiendo a los colonizados y con el que perpetuar las relaciones de dependencia entre los países dominantes y los dominados: el discurso del desarrollo.

---

9 Shohat (2008) plantea una elocuente disertación sobre el concepto *postcolonial*. Debido a que el prefijo post- puede sugerir una superación de la condición colonial y ante el riesgo de asimilar el movimiento de pensamiento postcolonial con el proceso de descolonización de las antiguas colonias al obtener la independencia, la autora propone repensar este término con propuestas como neocolonialismo, post-independencia, e incluso: “El término «postcolonial» resultaría más preciso, por lo tanto, si se expresara como «teoría post-Primer Mundo/Tercer Mundo» o «crítica postanticolonial», como un movimiento de superación de una cartografía relativamente binarista, fija y estable de las relaciones de poder entre «colonizador/colonizado» y «centro/periferia»” (Shohat, 2008: 115).

10 Resulta interesante plantear el concepto de *mundial*, cuando casi dos terceras partes del mundo estaban colonizadas y oprimidas bajo el yugo de los imperios occidentales.

11 <https://www.un.org/es/sections/history/history-united-nations/> Consultado el 17 de abril de 2019.

#### 4.1.1.1 Las estrategias desarrollistas

Además de las luchas anticoloniales de Asia y África, y del creciente nacionalismo latinoamericano, existieron otros factores que dieron forma al discurso del desarrollo; entre ellos se hallaban la guerra fría, la necesidad de nuevos mercados, el temor al comunismo y la superpoblación, y la fe en la ciencia y la tecnología. (Escobar, 2007: 65).

Con el debilitamiento y la devastación de Europa durante la II Guerra Mundial, Estados Unidos se encontraba en una posición privilegiada militar y económicamente en Occidente. Las luchas anticoloniales de África y Asia hacían tambalear la empresa colonial europea y el gigante comunista amenazaba con instalarse en muchos países europeos. Estos factores llevaron a Estados Unidos a lanzar un plan económico de recuperación que ayudara a distintos países europeos, el conocido como Plan Marshall. Con este plan Estados Unidos movilizó un capital de 19 mil millones de dólares como ayuda exterior a Europa occidental entre 1945 y 1950 (Escobar, 2007), con el claro objetivo de estabilizar la zona e impedir que la URSS y los países comunistas se hicieran con el mercado europeo. Además necesitaba que la economía europea se recuperara, facilitando el comercio internacional y la capacidad de importar productos estadounidenses.

El inicio de la Guerra Fría y la aparición del nuevo orden mundial establecieron con firmeza la falsa e injustificada noción de países subdesarrollados, almacenados todos ellos bajo la denominación de “Tercer Mundo”. Estos países, muchos de ellos recién independizados de sus explotadores coloniales, no gozaban de las infraestructuras y tecnologías que existían en Occidente, por lo que la falta de esta considerada modernización les posicionaba como países atrasados, no modernizados, pobres o subdesarrollados: “Que el rasgo esencial del Tercer Mundo era su pobreza, y que la solución radicaba en el crecimiento económico y el desarrollo se convirtieron en verdades universales, evidentes y necesarias” (Escobar, 2007: 52).

El hambre y la pobreza se instalan en el centro del discurso del desarrollo. Con la pérdida de poder en las colonias, Occidente necesitaba establecer una nueva relación de dependencia con ellas, ya que no podía perder su influencia en el acceso a las materias primas del Tercer Mundo. Es así como poco a poco la visión de un Tercer Mundo pobre, hambriento y subdesarrollado comienza a aflorar en Occidente. Los discursos de la ayuda y la solidaridad acompañan cínicamente a este proceso neocolonial, bajo el mantra de ayudar a los pobres y desarrollarlos:

El tratamiento de la pobreza permitió a la sociedad conquistar nuevos territorios. Tal vez más que del poder industrial y tecnológico, el naciente orden del capitalismo y la modernidad dependían de una

política de la pobreza cuya intención era no solo crear consumidores sino transformar la sociedad, convirtiendo a los pobres en objetos de conocimiento y administración (Escobar, 2007: 50).

Sin duda, para el Primer Mundo el mejor remedio contra la pobreza era el crecimiento económico. Si los países desarrollados gozaban de este privilegio, el estar desarrollados, era debido en gran parte al creciente sistema económico capitalista. El crecimiento económico se plantea entonces como casi la única solución al subdesarrollo, “reproduciendo en los países pobres las condiciones que caracterizaban a los países capitalistas avanzados (incluyendo la industrialización, la urbanización, la modernización agrícola, la infraestructura, el creciente suministro de servicios sociales y los altos niveles de alfabetismo). El desarrollo era concebido como el proceso de transición de una situación a otra” (Escobar, 2007: 76).

Comienza de esta manera la empresa desarrollista a operar e instalarse en las agendas políticas internacionales. Bajo la consigna de la solidaridad y de la ayuda humanitaria se activan numerosas estrategias que suponen nuevas formas de poder y dominación, más sutiles y refinadas:

La capacidad de los pobres para definir y regir sus propias vidas se erosionó más profundamente que antes. Los pobres del mundo se convirtieron en el blanco de prácticas cada vez más sofisticadas y de una multiplicidad de programas aparentemente ineludibles. Desde las nuevas instituciones de poder en Estados Unidos y Europa, desde las oficinas del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y de las Naciones Unidas, desde las universidades, centros de investigación y fundaciones norteamericanas y europeas, y desde las oficinas de planeación recién establecidas en las grandes capitales del mundo subdesarrollado, este era el tipo de desarrollo que se promovía y que, al cabo de pocos años, penetraría todas las esferas de la sociedad (Escobar, 2007: 77-78).

#### **4.1.2. El negocio del desarrollo**

Una tesis importante de Rajagopal (2005) es que el sistema de Mandato en la Liga de Naciones en 1919, antecedente de lo que conocemos hoy como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se convirtió en el vínculo institucional en la transición entre el colonialismo explotador (imperialista) y el colonialismo cooperativo (desarrollo), transformando a su vez el humanitarismo de dominación con rostro (los países colonizadores) por un humanitarismo de gobierno internacional “objetivo” y “neutral” sin rostro (las instituciones internacionales como nuevo actor) (Beltrán, 2017: 120).

Una vez puesto en marcha el discurso del desarrollo y establecida la necesidad de que Occidente sería el único capaz de ayudar y enseñar al “Tercer Mundo” a desarrollarse, serán necesarias también

instituciones y organismos que lleven a cabo y profesionalicen este discurso del desarrollo. Aparecen así a mediados de los años cuarenta organizaciones internacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la mayoría de las agencias técnicas de las Naciones Unidas, oficinas de planificación nacional y agencias técnicas de otros tipos (Escobar, 2007). Las áreas de trabajo que abarcaron todos estos *organismos del desarrollo* fueron múltiples y diversas. No solo la pobreza y el hambre fueron objetivo de los programas de desarrollo, sino que a estas se sumaron temas como la tecnología y capital insuficientes, el rápido crecimiento demográfico, servicios públicos inadecuados o prácticas agrícolas arcaicas. Además de estas deficiencias materiales y económicas que distanciaban tanto el desarrollo de los países pobres del de los ricos, comenzaron a aparecer en la agenda del desarrollo, aunque de manera más cautelosa, temas relacionados con actitudes y valores culturales, así como la existencia de factores raciales, religiosos, geográficos o étnicos supuestamente asociados con el atraso o la falta de modernización (Escobar, 2007). Recuperando el discurso del Grupo MCD sobre la colonialidad del saber, no es difícil observar las similitudes entre las estrategias de la empresa colonial y las de la del desarrollo: las maneras de entender el mundo de los países subdesarrollados se han quedado atrasadas, corresponden a mitos y creencias por lo que no poseen ningún rigor científico y por lo tanto no son válidas.

Una vez legitimadas la manera de pensar occidental y sus mecanismos para producir conocimiento, y creadas las instituciones y organismos pertinentes que lleven a cabo esta tarea, la empresa del desarrollo solo necesitará a profesionales occidentales dispuestos a trabajar en pro del avance y del progreso de los “pobres subdesarrollados”:

Los expertos en economía, demografía, educación, salud pública y nutrición elaboraban sus teorías, emitían sus juicios y observaciones y diseñaban sus programas desde estos espacios institucionales. Los “problemas” eran identificados progresivamente, creando numerosas categorías de “cliente”. El desarrollo avanzó creando “anormalidades” (como “iletrados”, “subdesarrollados”, “malnutridos”, “pequeños agricultores”, o “campesinos sin tierra”), para tratarlas y reformarlas luego (Escobar, 2007: 81)

Una nueva manera de colonizar se estaba abriendo camino entre los antiguos imperios y las excolonias, pero esta vez no se trataba de una colonización física, violenta, brutal, que exterminaba a las poblaciones colonizadas, sino que se trataba de una neo-colonización que utilizaba técnicas más ingeniosas y sutiles, y bajo el amparo de la solidaridad y la ayuda. Se dejó de colonizar físicamente para colonizar mentalmente, políticamente.

El desarrollo era, y sigue siendo en gran parte, un enfoque de arriba abajo, etnocéntrico y tecnocrático

que trataba a la gente y a las culturas como conceptos abstractos, como cifras estadísticas que se podían mover de un lado a otro en las gráficas del “progreso”. El desarrollo nunca fue concebido como proceso cultural (la cultura era una variable residual, que desaparecería con el avance de la modernización) sino más bien como un sistema de intervenciones técnicas aplicables más o menos universalmente con el objeto de llevar algunos bienes “indispensables” a una población “objetivo”. No resulta sorprendente que el desarrollo se convirtiera en una fuerza tan destructiva para las culturas del Tercer Mundo, irónicamente en nombre de los intereses de sus gentes (Escobar, 2007: 86).

#### **4.1.2.1 La profesionalización del desarrollo: nuevos colonizadores en las antiguas colonias**

En la década de los sesenta del siglo XX muchas excolonias africanas y asiáticas ya habían obtenido la independencia de los antiguos imperios occidentales y nipón. Ante esta nueva situación, muchas de ellas se enfrentaban a numerosos desafíos y retos, tanto a nivel político, social como económico, para los cuales será de vital importancia analizar el papel que desempeñan el BM, el FMI o las agencias de NNUU.

Para ese momento, tras dos décadas de consolidación del discurso del desarrollo y de limpieza de conciencia de las atrocidades cometidas por las colonizaciones, las organizaciones internacionales no solo se habían afianzado, sino que además habían comenzado a producir conocimiento sobre el Tercer Mundo, analizando los problemas que tenían y elaborando soluciones para resolverlos.

En unos Estados-nacionales emergentes, recién independizados y con una organización estructural e institucional por construir, los créditos y los programas que llegan de todos estos organismos internacionales supondrán un suculento reclamo. Aunque algunos de estos países no tardarán mucho en darse cuenta de la trampa neocolonial o re-colonial (Rahnema, 1986) del desarrollo, la gran mayoría de ellos cayó irremediabilmente en el engaño. La deuda externa contraída por los colonizadores durante el periodo colonial, los Programas de Ajuste Estructural (PAE), los créditos millonarios otorgados en muchos de los países “subdesarrollados”, así como los programas de desarrollo y crecimiento económico que proliferan en América Latina, África y Asia serán algunos de los mecanismos con los que opera la neocolonización en la segunda mitad del siglo XX:

Los orígenes de la deuda se remontan a los orígenes del colonialismo. Quienes nos han prestado dinero son los mismos que nos colonizaron. Son los mismos que gestionaban nuestros Estados y nuestras economías. Son los colonizadores los que endeudaron a África con los prestamistas, sus hermanos y primos. Nosotros somos ajenos a esta deuda. Por lo tanto no podemos pagarla. La deuda es el neocolonialismo o los colonialistas transformados en «asistentes técnicos». En realidad, deberíamos

decir asesinos técnicos. Y son ellos los que nos propusieron las fuentes de financiación, los prestamistas o «proveedores de fondos». (...) La deuda en su forma actual es una reconquista de África sabiamente organizada, para que su crecimiento y su desarrollo respondan a unos niveles, a unas normas que nos son totalmente extrañas. De manera que cada uno de nosotros se convierta en un esclavo financiero, es decir, simplemente un esclavo de quienes han tenido la oportunidad, la astucia, la trapacería de invertir sus fondos en nuestros países con la obligación de que los reembolsemos. Nos dicen que honremos la deuda. No se trata de una cuestión moral. No es una cuestión de ese pretendido honor de reembolsar o no reembolsar (Sankara [1987], en CADTM 2011).

Pero no solo se establecieron nuevas relaciones de dependencia económica y política con las excolonias recién independizadas, sino que la profesionalización del desarrollo a través de estos organismos internacionales convirtieron la pobreza, el analfabetismo y el hambre en un lucrativo negocio para los profesionales del desarrollo (Rahnema, 1986).

Si bien el discurso del desarrollo estuvo siempre amparado por el de la solidaridad y la ayuda a los países “pobres” y “subdesarrollados”, muy pronto comenzó a evidenciarse que dicha relación no era del todo desinteresada y solidaria. En nombre del desarrollo se forzaba a estos países a adquirir deudas que superaban con creces la capacidad de pago de las mismas; se presionaba a muchas comunidades para cambiar por completo sus estilos de vida, como en el caso de campesinas y campesinos; se instauraban modelos únicos desde los que pensar y conocer el mundo; y por supuesto se reforzaban de nuevo las premisas racistas y capitalistas de la empresa colonial: los habitantes del Tercer Mundo seguirían siendo diferentes e inferiores, con una humanidad limitada en relación al colonizador europeo desarrollado, a la sombra permanente de un Occidente devastador.

#### **4.1.2.2 La autopercepción de los pobres**

Pero para que Occidente ganara de nuevo otra batalla colonizadora necesitaba paliar las posibles luchas y descontentos que pudieran surgir en el Tercer Mundo como reacción a estas nuevas estrategias neocoloniales. Para ello ha utilizado (y lo sigue haciendo) las herramientas de la colonialidad del poder, del saber y del ser. No bastaba con que Occidente determinara y explicitara lo que era el desarrollo y el progreso y lo que no lo era, resultaba indispensable que los habitantes de los países tercermundistas asimilaran también estos discursos y comenzaran a percibirse y sentirse como pobres, subdesarrollados, atrasados y necesitados de Occidente:

En ocasiones el desarrollo resultó tan importante para los países del Tercer Mundo que sus ejecutores consideraron aceptable someter a sus gentes a una variedad infinita de intervenciones, a las formas

más totalitarias del poder y de control. Tan importante, que las élites del Primer y el Tercer Mundo aceptaron el precio del empobrecimiento masivo, de la venta de los recursos del Tercer Mundo al mejor postor, de la degradación de sus ecologías físicas y humanas, del asesinato y la tortura y de la condena de sus poblaciones indígenas a la casi extinción. Tan importante, que muchos en el Tercer Mundo comenzaron a pensar en sí mismos como inferiores, subdesarrollados e ignorantes y a dudar del valor de sus propias culturas, decidiendo más bien establecer alianzas con los adalides de la razón y del progreso. Tan importantes, finalmente, que la obsesión con el desarrollo ocultó la imposibilidad de cumplir la promesa que el mismo desarrollo parecía hacer (Escobar, 2007: 98).

El discurso hegemónico del desarrollo había construido y afianzado un gran concepto, el concepto de “pobres”, entendidos estos como subdesarrollados y atrasados, y había logrado además que no solo Occidente interiorizara este concepto sino también los mismos “pobres”. En este término estaban representados todos “los pobres del mundo” como sujetos universales, como si de una gran masa homogénea se tratara, obviando las complejidades representativas y las diferencias étnicas, culturales, geográficas o contextuales que existían entre la gran diversidad de habitantes del injustamente inventado Tercer Mundo.

## **4.2 Posturas críticas al discurso de los Derechos Humanos**

### **4.2.1 Orígenes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos**

Pese a que la Declaración Universal de los Derechos Humanos se firma poco después de la finalización de la II Guerra Mundial, hay autores que identifican sus orígenes en el siglo XVI tras las primeras colonizaciones de la Modernidad eurocéntrica.

Francisco de Vitoria en su obra *Relecciones sobre los indios*, escrita en 1538, cuestiona cuáles han de ser los derechos de los pueblos colonizados por el recién conformado Imperio español, y plantea, desde un enfoque cristiano, las atrocidades y barbaries que en nombre del dios cristiano y de la evangelización se estaban cometiendo en lo que los colonizadores denominaban el Nuevo Mundo:

Pero luego oímos hablar de tantas hecatombes humanas, de tantas expoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores desposeídos de sus posesiones y riquezas, que hay mérito para dudar de si todo esto ha sido hecho con justicia o con injuria (Vitoria, 1975: 37).

Teniendo en cuenta, según Vitoria, que las personas que habitaban lo que los colonizadores denominaron América estaban organizadas política y socialmente, y puesto que no tenían constancia

de la religión cristiana, el clérigo no encuentra motivos para acusarlos de infieles ni para desposeerlos de sus bienes y sus tierras, ya que no ve en ellos la injuria:

Si los bárbaros no quieren reconocer dominio alguno al Papa, no por eso se les puede hacer la guerra ni ocupar sus bienes. (...) Aun cuando los bárbaros no quisiesen recibir en seguida la fe, simplemente con habérseles anunciado y propuesto, no podrían los españoles por esta razón hacerles la guerra, ni emplear contra ellos el derecho de la guerra (Vitoria, 1975: 53).

Obras como la de Vitoria o los escritos de Bartolomé de las Casas sobre los derechos de los pueblos indígenas, comenzaron en plena colonización española a cuestionar la brutalidad de la misma, abriendo el debate sobre la condición humana de las personas que encontraron en el “Nuevo Continente”. No obstante, pese a sus intentos cristianos de humanizar a los pobladores colonizados, “el debate sobre los Derechos de Pueblos se dio dentro de las elites eclesiásticas del imperio español sin considerar siquiera una sola vez el deseo y los puntos de vista de los sujetos coloniales. Sin embargo, se convirtió en el discurso principal de la expansión colonial europea durante la hegemonía española del «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial»” (Grosfoguel, 2009: 159).

Una vez establecido, con carácter universalista y cristianocéntrico, este discurso de los Derechos de los Pueblos, aparece en el siglo XVIII junto al nuevo proyecto secular de la Ilustración en Francia, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, continuando “el concepto occidentalocéntrico y patriarcal de lo Humano que comenzó con los Derechos de Pueblos. Las mujeres de todos los colores y los pueblos no occidentales fueron dejados por fuera del concepto de los Derechos del Hombre” (Grosfoguel, 2009: 159).

Estos discursos coloniales y eurocéntricos sobre los derechos del *hombre*, diseñados y aprobados por las élites poderosas de Occidente, habían sentado las bases para que a mitad del siglo XX, y tras la II Guerra Mundial y las matanzas perpetradas de europeos blancos a otros europeos blancos, surgiera la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Como analizábamos en el punto anterior, tras el debilitamiento de Europa serán los Estados Unidos los que lideren el mundo. Bajo su hegemonía y con la reciente creación de la ONU, el discurso de los Derechos Humanos continuará con las tesis eurocéntricas y coloniales elaboradas en los proyectos anteriores, sirviendo de pilar fundamental para el proyecto desarrollista de la era postcolonial y el de la ayuda internacional al Tercer Mundo.

## 4.2.2 Colonialidad del saber o eurocentrismo epistémico en el discurso de los Derechos Humanos

Pero como ya advertían las autoras y autores del Grupo MCD, Occidente ha sido, y sigue siendo, el que ha sentado las bases del conocimiento hegemónico. La conocida como Declaración Universal de los Derechos Humanos reproducía, y lo sigue haciendo, nuevamente la estrategia de la colonialidad del saber.

Resulta muy interesante hacer una relectura de esta Declaración de los Derechos Humanos desde un posicionamiento decolonial. Cuando se funda en 1945 la Organización de las Naciones Unidas, esta estaba constituida por 51 países<sup>12</sup>, los que formaban el bloque occidental, las repúblicas socialistas soviéticas del bloque comunista, las excolonias españolas y portuguesas en América Latina que ya gozaban de independencia, y algunos países de Asia y África, ya independientes también en aquel momento.

En el 1948, año en el que se publica la Declaración de los Derechos Humanos, la ONU estaba formada por 58 países miembros. Teniendo en cuenta que en la actualidad son 193 Estados los que forman parte de pleno derecho de la Asamblea General de la ONU (pese a que aún existen en la actualidad otros pueblos y territorios sin plena soberanía, o sin el reconocimiento de la misma por la Comunidad Internacional, bien porque viven bajo ocupación militar y colonización, como es el caso de Palestina, o bien porque no es reconocida plenamente su soberanía o su derecho de autodeterminación, como es el caso del Kurdistán, del Tíbet, de Abjasia<sup>13</sup>, de la República Árabe Saharaui Democrática, de Kosovo, de la República de China que gobierna la isla de Taiwán, o de la recientemente proclamada Ambazonia<sup>14</sup>, entre otros), la diferencia entre estas cifras pone en evidencia el poder de la empresa colonial en el 1948 y la cantidad de territorios que aún estaban bajo el dominio imperial. Es importante también esta diferencia para poder cuestionar la universalidad de la Declaración propiamente dicha.

### 4.2.2.1 El concepto de lo «universal»

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación (de Sousa Santos, 2010: 67).

Entre las diferentes conceptualizaciones principales que se distinguen hoy en día en la producción

---

12 <https://www.un.org/es/sections/member-states/growth-united-nations-membership-1945-present/index.html>  
Consultado el 7 de Mayo de 2019

13 <https://www.elsaltodiario.com/global/abjasia-pais-caucaso-rusia-georgia-aislado> Consultado el 7 de Mayo de 2019

14 <http://mundonegro.es/prohibido-hablar-guerra-civil-camerun/> Consultado el 7 de Mayo de 2019

teórica y académica sobre lo que son los Derechos Humanos, cabría señalar, siguiendo a Arias (2015) cuatro escuelas<sup>15</sup>: la naturalista (ortodoxia tradicional); la deliberativa (nueva ortodoxia); la protesta (de resistencia) y la discursiva-contestataria (disidente, nihilista):

La escuela discursiva o disidente sostiene que el fundamento mismo de los Derechos Humanos no es otro que un hecho de lenguaje, la cuestión irrefutable de que en los tiempos contemporáneos se habla constantemente acerca de ellos y que tienen un carácter referencial; por supuesto no le atribuyen ningún carácter de universalidad, de modo que son un elemento táctico sumamente aprovechable, puesto que los contenidos se pueden establecer discrecionalmente en ellos (Arias, 2015: 16).

Pese a que otras escuelas y corrientes de pensamiento han hecho especial hincapié en la supuesta universalidad de este discurso, existe también un extenso debate sobre si los Derechos Humanos son un concepto universal o más bien un concepto occidental, a la vez que se cuestiona si son universalmente válidos o no (de Sousa Santos, 2010). La primera premisa podría ser abordada desde el análisis de los orígenes de este discurso, que como veíamos anteriormente, tienen lugar en el seno de un Occidente imperial y colonial. Si atendemos a los factores que promovieron la aparición de este discurso, es claramente observable que, lejos de poner atención e interés en la situación de dependencia y violencia que se vivía en las colonias, así como en la necesaria y legítima libertad que se demandaba desde las mismas, el texto aparece como una declaración de buenas intenciones tras las barbaries acontecidas en la II Guerra Mundial. Se trata de un pacto entre los países occidentales y considerados *desarrollados* que en aquel momento concreto dominaban el mundo. Pese a que el primer artículo de la Declaración<sup>16</sup> habla de la libertad e igualdad con las que nacemos todos los seres humanos, en ningún artículo se establece el derecho a que los pueblos y territorios colonizados y sometidos dejen de estarlo y obtengan la independencia y plena soberanía, así como el derecho a la autodeterminación, es más, en el segundo artículo se explicita la condición de dependencia y de falta de soberanía a las que están sujetos numerosos territorios:

#### **Artículo 2**

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

---

15 “De manera básica se explica que el modelo y/o tipo ideal de la escuela o tendencia naturalista concibe los Derechos Humanos como “dados o inherentes”; la deliberativa como “acordados o socialmente consensuados”; la disidente como “resultado de las luchas sociales y políticas”; en tanto, la contestataria como un “hecho de lenguaje, meros discursos” referidos a los Derechos Humanos” (Arias: 2015: 15).

16 [https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf), consultado el 7 de Mayo de 2019.

Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948).

Si los países que dictaminan esta Declaración son los países occidentales, y son ellos los que sustentan en dicho momento la hegemonía mundial, y por lo tanto el poder y el conocimiento, no es desacertado entender los Derechos Humanos como un concepto occidental, más que como un concepto universal. Respecto a la segunda premisa, de si son universalmente válidos o no, Panikkar (1984) y de Sousa Santos (2010) analizan, muy pertinentemente, si los Derechos Humanos Universales podrían ser considerados como parte de una cultura global. En sus estudios llegan a la conclusión de que el único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas, y que todas ellas (ya que lejos del eurocentrismo epistémico es impensable la existencia de una única cultura global) tienden a definir como universales los valores que consideran fundamentales. Dicho esto, “la cuestión concreta sobre las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales solo cuando se consideran desde un punto de vista occidental” (de Sousa Santos, 2010: 68).

Cada cultura determinará, por lo tanto, unos valores a tener en cuenta como máximas a seguir y no otros, sin la necesidad de caer en el relativismo, sino reconociendo la relatividad cultural. Tanto el relativismo como el universalismo son considerados por de Sousa Santos (2010) como discursos erróneos:

Contra el universalismo, debemos proponer diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación (de Sousa Santos, 2010: 71).

#### **4.2.2.2 Racismo epistémico e imperialismo cultural**

El «racismo epistémico» es la inferiorización de las epistemologías y las cosmologías no-occidentales para privilegiar la epistemología occidental como la forma superior del conocimiento y única fuente para definir los derechos humanos, la democracia, la ciudadanía, etc. Esto se funda en la idea de que la razón y la filosofía radican en Occidente mientras que la no-razón se encuentra en el «resto»

(Grosfoguel, 2009: 172).

El concepto de Derechos Humanos que se estableció entonces en la Declaración Universal de 1948, estaba basado sobre todo en un conjunto de presupuestos, todos ellos claramente occidentales y liberales:

Hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar, 1984: 30).

Que la cultura occidental hegemónica no trataba de entender ni de aprender de otras culturas, consideradas inferiores, mitológicas o incluso bárbaras, es un hecho más que evidente, creándose así un imperialismo cultural que perdura hasta el día de hoy. Pese a la supuesta *buena fe* y a los *objetivos solidarios* desde los que nacían la ONU y la Declaración Universal de Derechos Humanos, lo cierto era que la relación entre estos últimos y los fundamentos de la colonización era todavía muy estrecha. Retomando el concepto de colonialidad del saber, el discurso de los Derechos Humanos con fines universalizantes, no solo trataba de sentar las bases del entendimiento mundial y las buenas relaciones, sino que además definía a los seres humanos y a sus máximas necesidades y aspiraciones desde la lógica epistémica occidental. El discurso del desarrollo fue además el fiel aliado de este imperialismo cultural, ya que se convertía en la tecnología necesaria para que el discurso de los Derechos Humanos se posicionara en el centro de la “solidaridad” occidental.

A partir de la década de 1990 comienzan a aparecer movimientos sociales que tratan de enfrentar la globalización neoliberal liderada por Occidente que estaba teniendo lugar en el mundo. Se puede hablar de una globalización contrahegemónica, una globalización desde abajo que hizo emerger “nuevas concepciones de Derechos Humanos que ofrecían alternativas radicales a las concepciones liberales norte-céntricas que hasta entonces habían dominado con una supremacía incuestionable” (de Sousa Santos, 2010: 66).

Hasta este momento se había expandido e inculcado la creencia colonial y racista de que el entonces denominado “Tercer Mundo” era el problemático en cuanto al respeto por los Derechos Humanos, mientras que el “Primer Mundo”, el Norte global, era el modelo a seguir en materia de respeto de los Derechos Humanos. Las herramientas de la cooperación internacional y del discurso del desarrollo ayudaban a legitimar estas ideas, ya que era el “Primer Mundo” el que analizaba al “Tercero”, diseñando programas y proyectos con los que poder intervenir en sus países y ayudarles así a mejorar

la situación de los Derechos Humanos que existía en aquella parte del mundo.

Esta colonialidad del poder y del saber que se seguía aplicando, pese a la descolonización y la llegada de la independencia a las antiguas colonias, empezó a ser contrarrestada con la globalización contrahegemónica:

El Sur global comenzó a dudar de estas ideas demostrando, de formas sorprendentes, que el Norte global y su dominación imperial sobre el Sur —ahora intensificada por el capitalismo global neoliberal— era en efecto la fuente primaria de las más violentas violaciones de derechos humanos: millones y millones de personas condenadas al hambre y la malnutrición, a la pandemia y la degradación ecológica de sus vidas. Con concepciones tan contradictorias de derechos humanos y con las violaciones de derechos humanos llevadas a su fin a escala global, la totalidad del campo de la política de derechos humanos se ha vuelto más bien controvertido (de Sousa Santos, 2010: 66).

Pero no solo se cuestiona desde el Norte hegemónico las diferentes epistemologías, sino que además al entenderse y ejercer muchas veces la política de Derechos Humanos como una política cultural, otros aspectos culturales y religiosos entran en esta especie de competición colonial y racista, y los valores de la cultura judeocristiana adquieren un rango superior a los que provienen de la cultura musulmana o islámica, o a los valores hindúes, convertidas, todas las que no son la hegemónica, en culturas subordinadas.

Si Occidente ha asentado las bases del conocimiento y ha definido lo que está *bien* y lo que está *mal*, lo que puede y no puede hacer un ser humano, o a qué tiene derecho y a qué no; si la modernidad eurocéntrica de Descartes derrocó al dios cristiano para poner en el centro al hombre colonizador exterminador; después de esto, su hegemonía epistemológica y cultural se verán afianzadas y enraizadas en una posición de poder que será muy difícil de destruir.

Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales (de Sousa Santos, 2010: 67).

#### **4.2.2.3 El concepto de «epistemicidio»**

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental (de Sousa Santos, 2010: 82).

Recordando este concepto del que hablábamos al principio, epistemicidio, en términos de de Sousa Santos (2010), se considera la aniquilación de las diferentes maneras de entender y comprender el mundo debido a la colonización europea. Los epistemicidios a lo largo de la historia han sido muchos y muy diversos, de hecho, podríamos señalar epistemicidios que siguen perpetuándose hoy en día en diferentes partes del mundo. Sobre estos epistemicidios, la modernidad colonial occidental construyó su colosal conocimiento imperial/colonial, estableciéndose como el genuino y hegemónico.

Estos crímenes contra las culturas subordinadas y las sociedades no hegemónicas han permitido la desaparición de prácticas culturales y religiosas, de ritos, de lenguajes, de tradiciones, de gastronomía, de diferentes maneras de hacer y producir conocimiento científico en un sentido no hegemónico:

Tras siglos de cambios culturales desiguales, ¿es justo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciables, para dar paso a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? Paradójicamente —y contrariamente al discurso hegemónico— es precisamente en el terreno de los derechos humanos donde la cultura occidental debe aprender con el Sur, si la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se ha de transformar en la nueva universalidad cosmopolita dentro del diálogo intercultural (de Sousa Santos, 2010: 82).

Uno de los mayores problemas a la hora de construir este diálogo inter y multicultural es que muchas de las culturas subordinadas e inferiorizadas, fueron destruidas, arrasadas, devastadas, quedando muchas de ellas incompletas, incluso algunas exterminadas. Es por ello que aludir a un diálogo multicultural e intercultural sobre Derechos Humanos supone un punto de partida injusto respecto a estas culturas.

Por otro lado, la cultura occidental no ha sufrido grandes estragos en la historia de la modernidad colonial, por lo que su capacidad para seguir adquiriendo y ejerciendo una posición dominante de poder en cualquier tipo de diálogo intercultural es siempre peligrosamente alta. Grosfoguel (2009) denomina a esta forma de hegemonía occidental permanente adquirida por la fuerza y la sangre, *fundamentalismo eurocéntrico*:

La forma de Fundamentalismo más importante en el mundo actual es el Fundamentalismo eurocéntrico. Es tan potente (por tener los recursos militares, financieros, pedagógicos e institucionales para imponerse en el mundo) que se usa como la «norma» y el «sentido común hegemónico» para definir qué es «democracia», qué es «terrorismo», qué es «economía», qué son los «derechos humanos», qué es el «medio ambiente», y quién es «fundamentalista». El Fundamentalismo eurocéntrico es la «sacralización» de la tradición de pensamiento occidental y la inferiorización de las epistemologías y cosmologías no-occidentales (Grosfoguel, 2009: 173).

### **4.3 Neororientalismo e islamofobia: racismo epistémico del siglo XXI**

De los aproximados 7.700 millones de personas que habitan el mundo<sup>17</sup>, alrededor de 430 millones corresponden a lo que se denomina el “mundo árabe”, también conocido como “nación árabe”, “patria árabe” o “Estados árabes”. Veintidós Estados árabes conforman este conjunto y son parte de la Liga Árabe, creada para unificar políticamente las naciones árabes y representar los intereses de la población de estos Estados. Este denominado “mundo árabe” se encuentra ubicado en África y Asia, y los Estados miembros son: Arabia Saudí, Argelia, Baréin, Catar, Comoras, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Omán, Palestina, Siria, Somalia, República de Sudán, Túnez, Yemen y Yibuti<sup>18</sup>. Otros 20 millones de personas árabes viven en la diáspora<sup>19</sup> (Brasil, Francia, Indonesia, Estados Unidos...) y alrededor de 1,8 millones de personas árabes palestinas viven en lo que se conoce hoy como Estado de Israel (también denominado territorios del 48 o Palestina del 48). De estos 450 millones de árabes, se estima que aproximadamente el 90% son musulmanes, mientras que entre el 7 y el 10% son cristianos o pertenecientes a otras religiones.

Por otro lado, casi 2.000 millones de personas en el mundo son musulmanas, es decir, alrededor del 25% de la población mundial. Esto quiere decir que solo el 20% de la población musulmana a nivel mundial pertenece a sociedades árabes, por lo que la correlación que tiende a hacerse, sobre todo en países del Norte Global, entre los términos árabe e islam no muestra correctamente la realidad de la cuestión.

#### **4.3.1 La «guerra contra el terrorismo»: racismo epistémico contra la cultura islámica**

La retórica de los Derechos Humanos se aplicó siempre contra los enemigos del Frente Unido Imperialista Occidental y se pasó por alto cuando se trataba de regímenes dictatoriales amigos de occidente (Grosfoguel, 2009: 160).

A raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington D.C., la situación geopolítica mundial experimentó cambios radicalmente decisivos, imprescindibles a la hora de entender la coyuntura internacional actual. Estados Unidos, apoyado por varios miembros de la

---

17 Datos consultados el 12 de octubre de 2019 en <https://www.worldometers.info/world-population/>

18 Datos consultados el 12 de octubre de 2019 en <http://worldpopulationreview.com/countries/arab-countries/>

19 Datos consultados en 12 de octubre de 2019 en <https://www.bancomundial.org/es/news/feature/2017/03/28/arab-world-diaspora-s-strong-attachment-to-home-could-play-role-in-regional-development>

OTAN y otros aliados, emprendieron una contienda contra el que comenzará a denominarse *terrorismo yihadista*, vigente esta hasta día de hoy.

No es objeto de esta investigación ahondar en todos los acontecimientos que ocurrieron en el contexto de los atentados del 11 de septiembre, ya que implicaría un análisis pormenorizado de infinidad de sucesos a tener en cuenta. No obstante, este apartado se centrará en las estrategias occidentales que emergieron a raíz de estos hechos, en cuanto al discurso de los Derechos Humanos se refiere, y a la aparición de nuevos conceptos segregacionistas.

Aparte de la lucha contra el terrorismo, Estados Unidos había estado elaborando, incluso antes de los atentados del 11 de septiembre, todo un entramado discursivo sobre la defensa de las democracias occidentales (Sahagún, 2004; Batalla, 2006), así como la restauración de la democracia y la defensa de los Derechos Humanos que eran violados en países de Oriente Medio, buscando la legitimación de sus invasiones y el amparo de la comunidad internacional en las mismas:

Antes, el objetivo estratégico de Estados Unidos era la contención de la Unión Soviética; hoy, el objetivo es preservar una seguridad internacional que se corresponda con los intereses e ideales estadounidenses. (...) El objetivo es asegurar y expandir las zonas democráticas; evitar la aparición de un nuevo poder competidor, y preservar un favorable equilibrio de poder en Europa, en Oriente Medio y en la región productora de petróleo circundante (PNAC, 2000<sup>20</sup> en Batalla, 2006).

La llamada *guerra contra el terror* o *guerra contra el terrorismo* comienza entonces tras el 11 de septiembre, con la invasión de Afganistán en octubre de ese mismo año, por parte de tropas estadounidenses y británicas, principalmente, pero también de otros países aliados. Los motivos con los que el gobierno estadounidense, promotor de esta invasión, sustentaba principalmente sus acciones ante la comunidad internacional, descansaban en la legítima defensa ante los ataques perpetrados por el grupo Al Qaeda, cuyo líder se encontraba en esos momentos en el país asiático. A esta invasión le siguió la que tuvo lugar en Iraq en 2003, bajo las sospechas de posibles relaciones entre los yihadistas de Al Qaeda y el gobierno de Sadam Husein, así como la posible tenencia por parte de los iraquíes, de armas de destrucción masiva.

Los medios de comunicación tuvieron, y aún hoy lo tienen, un papel decisivo en el pensamiento colectivo de las sociedades occidentales en las últimas décadas del pasado siglo y en las primeras del presente. Lo que algunos autores han denominado la «propaganda» sobre la invasión de Iraq, o las campañas de desinformación (Rampton y Stauber, 2003; Miller, 2004; Sahagún, 2004; Pizarroso,

---

20 Del documento "Rebuilding America's Defenses: Strategies, Forces, and Resources For a New Century", elaborado por el Project for the New American Century, septiembre del 2000: <https://archive.org/details/RebuildingAmericasDefenses/page/n9> Consultado el 13 de mayo de 2019.

2005, 2008) ejemplifica muy claramente parte de las estrategias mediáticas que fueron orquestadas por el gobierno estadounidense durante las invasiones en Afganistán, pero sobre todo en Iraq:

En efecto, la intervención en Iraq carecía de justificación jurídica o política y se apoyó en una larga serie de falsedades que movilizaron a la opinión pública de los Estados Unidos y que intentaron hacer lo mismo con la europea. Una clásica campaña de desinformación. Mucho después de la ocupación de Iraq, las famosas armas de destrucción masiva, que fueron el *casus belli* que las potencias invasoras y sus aliados proyectaron a los medios de comunicación de masas hasta la saciedad, no han aparecido por ninguna parte (Pizarroso, 2008: 14).

Años después de ambas invasiones, y pese a los múltiples estudios que se han publicado sobre las mentiras que las sustentaron, los medios de comunicación siguen estando al servicio de los poderosos:

En la guerra no hay mejor medio de imponer la versión propia que con la victoria militar, al menos a corto plazo. Si los hechos no se corresponden con la propaganda, los propagandistas necesitan prohibir el acceso a los hechos, a la realidad. Con medios independientes o dependientes del adversario, es muy difícil. La dificultad es proporcional a la credibilidad. De poco sirve tener el monopolio de la información si esa información no es creíble. La credibilidad no se gana de la noche a la mañana. Es producto de la memoria, de la historia, de la experiencia personal de cada individuo, de cada pueblo. Mejorarla es muy difícil, perderla muy fácil (Sahagún, 2004: 83).

#### **4.3.1.1 El advenimiento de la islamofobia en la sociedad del siglo XXI**

El fundamentalismo eurocéntrico se ha normalizado a tal punto que nunca vemos en las primeras planas de los periódicos un titular que diga «el fundamentalismo eurocéntrico con su terrorismo de estado ha asesinado a más de un millón de civiles en Iraq». En suma, una consecuencia política de esta discusión epistemológica es que una base fundacional en las discusiones actuales sobre el islam político, sobre el significado de «democracia» y en la llamada «guerra contra el terrorismo» es el «racismo/sexismo epistémico» (Grosfoguel, 2011: 346).

Con la llegada del nuevo siglo, de los atentados del 11 de septiembre y de los nuevos intereses del bloque occidental imperialista (traducidos estos en la «guerra contra el terrorismo») reaparece con fuerza un viejo discurso que siempre estuvo presente en Occidente, lo que Said denominó *orientalismo*, y lo que hoy podríamos definir como neorientalismo (Bolado, 2003; Kerboua, 2016) o islamofobia.

## Los orígenes: islamofobia epistémica

Es harto conocido que, mientras la Europa de la Edad Media estaba sumida en una época de oscurantismo artístico y filosófico, perpetrado por la teocracia de la cristiandad, la escuela de Bagdad, considerada esta como la capital de la civilización islámica, “era el centro del mundo en la producción y la creatividad científica e intelectual” (Grosfoguel, 2011: 348). Sin embargo, estos hechos no pasaron nunca a la historia del mundo occidental.

Siguiendo a Grosfoguel (2011), entendemos el concepto de islamofobia epistémica como una lógica fundacional y constitutiva del mundo moderno/colonial y de sus legítimas formas de producción del conocimiento. Ya desde el siglo XVI, los humanistas y científicos europeos han sostenido la inferioridad del conocimiento islámico frente al occidental: el debate sobre los moriscos en la España del siglo XVI, la inferiorización de los «moros» expulsados de la península ibérica a principios del siglo XVII, o los discursos islamófobos (desde una mirada epistémica) de grandes pensadores europeos del XIX, como Marx o Weber:

Para él (Weber), tan solo la tradición cristiana da lugar al racionalismo económico y, con ello, al moderno capitalismo occidental. El islam no puede compararse con la «superioridad» de los valores occidentales en cuanto carece de individualidad, racionalidad y ciencia. La ciencia racional y, su derivada, la tecnología racional son, según Weber, desconocidas para las civilizaciones orientales (Grosfoguel, 2011: 348).

En el pensamiento de Marx, aparte de las múltiples alusiones de índole islamófobo y orientalista, ya que desde su perspectiva, “resultaba mejor la expansión colonial occidental que dejar intactos a unos bárbaros inferiores en un estadio intemporal e inferior de la humanidad” (Grosfoguel, 2011: 350), aparece además una cuestión crucial en lo que será el posterior debate neorientalista, la cuestión secular:

Esta visión secularista de Marx era una estrategia colonial típica promovida por los imperios occidentales para destruir las formas de pensamiento y de vida de los sujetos coloniales y, así, impedir cualquier asomo de resistencia. Argumentando que los musulmanes están sometidos al dominio de una «religión», Marx proyectó en el islam la cosmología de la visión secularizada occidentalocéntrica y cristiano-céntrica (Grosfoguel, 2011: 351).

Tras la época de oscurantismo de la cristiana Edad Media a la que hacíamos antes alusión, y con el derrocamiento del dios de la cristiandad por el hombre en la modernidad colonial cartesiana, el secularismo (desde una cosmovisión cristiano-céntrica y científico-céntrica) se convierte en la opción

liberal/racional occidental de muchos pensadores y de la expansión colonial a partir del siglo XVIII, con la llegada de la Ilustración. El concepto de *modernidad* se opone al de *tradición*, y bajo el auto-engañó cristiano-céntrico de una Europa laica y secular, se establece la premisa sostenida por Marx de que los fieles, sujetos a una religión, necesitan una emancipación civil para poder lograr la revolución.

Esta dualidad, modernidad/tradición, ha sido mantenida y consolidada hasta día de hoy en los discursos orientalistas y neorientalistas que perpetúan las dicotomías Occidente/ Oriente y secularismo/religión. Occidente se presenta como el avanzado, el que ha superado las opresiones derivadas de las creencias religiosas, mientras que Oriente (al igual que otros territorios considerados tercermundistas) siguen anclados por el peso de la tradición.

### **Del orientalismo de Said al neorientalismo del siglo XXI**

Toda persona medianamente instruida en las cosas de nuestro tiempo ve claramente la inferioridad actual de los países musulmanes, la decadencia de los estados gobernados por el Islam, la nulidad intelectual de las razas que han hecho de esta religión su cultura y su educación (Renan, 1862 en Bolado, 2003)<sup>21</sup>.

Como ya se había expuesto al hablar de postcolonialismo, la aportación de Said (1978) fue fundamental en los estudios críticos de la colonialidad y el colonialismo, en concreto en los que hacían referencia al mundo árabe y al islam. El siglo XIX fue la edad dorada del orientalismo, el siglo del racismo y el colonialismo por excelencia. Debido a que en los siglos anteriores el imperio español había extendido e impuesto su poder colonial en América, el resto de imperios europeos vieron en el denominado “Oriente” una oportunidad excelente para su expansión colonial. Por otro lado, con la llegada de la Ilustración aparece “un universo ético y filosófico capaz de construir sociedades libres bien organizadas y superiores al resto” (Bolado, 2003). Esta superioridad permitirá al hombre europeo colonizador llevar a cabo la creación y elaboración de juicios y soluciones a escala mundial.

Según se van implantando los europeos en Oriente se va modificando la imagen de los arabo-musulmanes y el exotismo y el atraso deja paso a una visión más degradada, convirtiéndolos en salvajes, torpes, sucios, extraños y repugnantes. Los estereotipos llegan a su punto álgido con generalizaciones que presentan a todos los musulmanes como atrasados, inferiores, carentes de un

---

21 Se trata de unas palabras que pronuncia Renan en 1862 en la *Leçon inaugurale* de una conferencia en el College de France. Puede considerarse, en palabras de Bolado, como “carta de presentación pública del orientalismo” (Bolado, 2003).

idioma adecuado pues emiten un sonido gutural incomprensible, pobres congénitos por falta de capacidad, traicioneros por falta de principios morales, mentirosos, ladrones, erotómanos esclavos de sus pasiones... A las mujeres se las transforma en personas lujuriosas inclinadas a la prostitución (Bolado, 2003).

Tras el apogeo de las visiones orientalistas del siglo XIX y principios del XX (sobre todo de Europa), con la llegada de la Guerra Fría y el declive de los imperios europeos tras la II Guerra Mundial, los Estados Unidos suplantaron el papel imperial que habían tenido estos, y aparecen nuevos cambios de poder geográficos que redefinirán los discursos orientalistas:

Los primeros pasos de América en el Cercano y Medio Oriente: el control efectivo de la Península Arábiga y de su petróleo en 1945 (Lippman, 2005; Yergin, 2008), la creación del Estado de Israel en 1948 en medio de un mundo predominantemente musulmán, el reconocimiento del valor estratégico de Israel después de la guerra de 1967, todo lo que fuera necesario para que los responsables políticos de los Estados Unidos adquirieran algún tipo de conocimiento de una determinada parte de un Oriente que crecía en importancia y cuya plena comprensión era necesaria. Fue entonces cuando un nuevo tipo de orientalismo comenzó a evolucionar y a operar dentro del paradigma de la Guerra Fría, en la segunda mitad del siglo XX (Kerboua, 2016: 16).

Este nuevo orientalismo, principalmente norteamericano, no se ciñe solo a los ámbitos de la literatura y el arte, como lo hicieron mayoritariamente los orientalistas europeos, sino que la gran empresa audiovisual de Hollywood, con su inmenso poder de atraer y conquistar audiencia, ayudaba a diseminar las visiones distorsionadas y orientalistas del mundo árabe y de la cultura islámica, así como del papel fundamental y principal que debía adoptar Estados Unidos tras la II Guerra Mundial:

McAllister (2005) sostiene que las películas de Hollywood, desde la década de 1950 hasta la de 1980, participaron completamente en el retrato positivo de los Estados Unidos y de su “supremacía benevolente” (Kerboua, 2016: 19).

Mientras que el orientalismo europeo del XIX había difundido un conocimiento sobre Oriente con unos fines, en parte, colonizadores, el discurso orientalista de los norteamericanos pretendía describir el poder benigno y seguro de los Estados Unidos en ese tan valioso Oriente, con la necesidad de asegurar sus intereses económicos y geoestratégicos. Las maneras de colonizar de los norteamericanos habían adoptado técnicas y estrategias diferentes a las de los imperios europeos. La caída del bloque comunista a finales del siglo XX y la I Guerra del Golfo (1990-1991), van preparando el terreno para los acontecimientos que tendrán lugar a principios del XXI y para la aparición del

nuevo discurso orientalista: el neororientalismo.

#### 4.3.1.2. Neororientalismo

Los acontecimientos que tuvieron lugar en la esfera geopolítica a nivel mundial del 11 de septiembre de 2001 en adelante, añaden ciertos elementos a las visiones orientalistas decimonónicas y a las del siglo XX. “Oriente” se convierte en el nuevo enemigo de “Occidente”: los “orientales” dejan de ser considerados inferiores y salvajes para convertirse en peligrosos fanáticos religiosos y violentos terroristas (Grosfoguel, 2009).

Retomando la dualidad que aparecía en el orientalismo del XIX sobre modernidad/tradición, en discursos neororientalistas, como el de Fukuyama (2001), los fieles del islam son representados como “especialmente resistentes a la modernidad”:

Pero parece que hay algo en el islam, o por lo menos en las versiones fundamentalistas del islam, que ha predominado en los últimos años, y que hace que las sociedades musulmanas sean especialmente resistentes a la modernidad. De todos los sistemas culturales contemporáneos, el mundo islámico es el que tiene menos democracias (sólo Turquía) y no incluye ningún país que haya hecho la transición del Tercer al Primer Mundo a la manera de Corea del Sur o Singapur (Fukuyama, 2001).

En el siglo XXI las “otras” culturas y tradiciones de pensamiento, las no-occidentales, seguirán considerándose inferiores, y lo que se denominaba en el siglo XVI como “bárbaras”, en el XIX como “primitivas”, y en el XX como “subdesarrolladas”, a comienzos del XXI serán categorizadas como “antidemocráticas” (Grosfoguel, 2011).

En muchos de estos discursos neororientalistas<sup>22</sup> se presenta, además, “un islam violento, con un Mahoma violento, unos regímenes violentos, como fruto del propio Corán. De modo y manera que el análisis de la realidad concreta, de las experiencias históricas vividas, es sustituido por una cantinela que a fuerza de repetirse se presenta como verdad” (Bolado, 2003). En suma, se construye una representación del “musulmán colectivo” (independientemente de que sea árabe o no, sin atender a las especificidades de la complejidad del mundo islámico), anclado en la tradición de la religión, antidemocrático, violento, que no cumple ni respeta los Derechos Humanos.

---

22 Autores como Bolado (2003, 2008) o Kerboua (2016) hacen un recorrido por los principales autores neororientalistas actuales, entre los que destacan Bernard Lewis (1990), Samuel P. Huntington (1997), Gilles Kepel (2000), Giovanni Sartori (2001), Orianna Fallaci (2002), Antonio Elorza (2003), Daniel Pipes (2003), César Vidal (2004), Harris (2007) o Caldwell (2009), entre otros.

La incompatibilidad entre el islam y la democracia se fundamenta en la inferiorización epistémica de las visiones provenientes del mundo musulmán. Hoy en día una artillería de «expertos» racistas/sexistas epistémicos en Occidente habla con autoridad sobre el islam, sin un conocimiento serio de la tradición islámica. Los estereotipos y mentiras repetidos una y otra vez en la prensa y las revistas occidentales terminan, como en la teoría de la propaganda nazi de Goebbels, tomadas como verdad (Grosfoguel, 2011: 353).

Si el primer orientalismo del siglo XIX podría insertarse en el paradigma colonial/imperial, y el orientalismo norteamericano de la segunda mitad del siglo XX en el de la Guerra Fría, este nuevo orientalismo, el neorientalismo, se podría encuadrar en el paradigma de la “guerra contra el terrorismo” mutando al paradigma del “choque de civilizaciones” de Huntington<sup>23</sup> (Kerboua, 2016). Este choque de civilizaciones, como sostiene Bolado (2003), “es una construcción ideológica, un invento con muy poco apoyo en la realidad pero que viene como anillo al dedo para justificar la política de la administración estadounidense”.

En el discurso orientalista del XIX, más centrado en las estrategias coloniales europeas, sus referentes principales son los discursos de filólogos y artistas de Reino Unido y Francia, mientras que en el orientalismo norteamericano, los científicos sociales y los medios de comunicación de Estados Unidos, así como diferentes círculos pro-israelíes, serán los que ocupen este papel. El neorientalismo, sin embargo, bebe de fuentes diferentes a estos discursos orientalistas previos: neoconservadores y círculos pro-israelíes de Estados Unidos y de Europa se convertirán en los nuevos referentes (Kerboua, 2016).

El neorientalismo del siglo XXI es un cuerpo de conocimiento, noticias, análisis y comentarios de actualidad, creados y propagados por una coalición flexible de intelectuales, expertos, creadores de opinión y, en menor medida, figuras políticas de la vida pública occidental que disfrutaban de una relación especial y afectiva con Israel y la causa sionista. En este sentido, está motivado ideológicamente (Kerboua, 2016: 22).

---

23 “La teoría del choque de las civilizaciones de Huntington (1997) es una especie de bisagra entre el pensamiento orientalista tradicional y lo que yo llamo neorientalismo. La tesis central de Huntington afirma que con la caída del comunismo han desaparecido los antagonismos entre estados y clases debidos a la existencia de diferentes modelos económicos. A partir de dicho momento las oposiciones reales en el mundo ocurren entre las civilizaciones. El problema comienza por la falta de aclaración de lo que él denomina civilizaciones pues habla de seis grandes civilizaciones de manera arbitraria, con generalizaciones tan gruesas que esconden las diversidades internas a cada una de ellas, llegando a la conclusión que el principal peligro para Occidente está en las sangrientas fronteras del Islam donde la *umma* (la comunidad de los creyentes) es una unidad por encima de las diferencias nacionales y en cuyo seno no se ha establecido una diferenciación clara entre religión y política. Con estos prolegómenos llega a una conclusión estúpida: el problema central es el Islam, civilización diferente cuyos miembros están convencidos de la superioridad de su cultura y obsesionados por la pérdida de su potencia, guardando un rencor hacia Occidente que es tanto envidia como miedo y los convierte en nuestros antagonistas. El choque de civilizaciones es más bien un choque de las ignorancias. Como teoría no se sostiene” (Bolado, 2003).

Desde esta definición, el discurso neorrealista produce una serie de representaciones en las que se combina islam con actividades relacionadas con el terrorismo, musulmanes con terroristas, y la “guerra contra el terrorismo” con el conflicto entre el estado de Israel y Palestina; “además, este discurso neo-orientalista está acompañado por una firme defensa de la política de Israel hacia los palestinos” (Kerboua, 2016: 22).

### **4.3.2 Antisemitismo e islamofobia, o la construcción del enemigo**

Pese a que hemos estado haciendo alusión a la aparición del neorrealismo y de la islamofobia en el siglo XXI, es imprescindible hacer un repaso también por dos conceptos que marcarán la construcción de los términos anteriores. Se trata del concepto de antisemitismo y de antisionismo.

#### **4.3.2.1 Orígenes e historia del antisemitismo**

Es sencillamente imposible hablar sobre el antisemitismo en estos días sin un análisis de la historia de la Europa cristiana, el sionismo y la formación del Estado de Israel en 1948. Durante siglos, el pueblo judío fue víctima del antisemitismo de la Europa cristiana. Antes y después de 1492, el antisemitismo se ligó a la islamofobia. El antisemitismo tiene dos componentes desde su origen: «antisemitismo antijudío» y «antisemitismo antiárabe-musulmán» (Grosfoguel, 2009: 165).

Como apunta el sociólogo puertorriqueño, resulta imprescindible analizar la historia de la Europa cristiana para entender cuáles son los orígenes de lo que se ha conocido como antisemitismo y la evolución que ha sufrido dicho término.

El origen de la judeofobia o del antijudaísmo se remonta a los siglos III a.C. y II a.C., durante el auge de la civilización grecorromana. Si bien será en el siglo I d.C., durante la aparición de los primeros cristianos en el Imperio Romano, cuando la nueva religión trató de diferenciarse de sus orígenes judíos a través de una marcada hostilidad contra la religión que le había dado origen (Krell, 2014). A partir de entonces, el pueblo judío ha sido víctima de diferentes amenazas, masacres y todo tipo de persecuciones en la Europa cristiana.

La consolidación teológica del cristianismo durante los siglos IV y VII permitió la conformación de un “estereotipo negativo” de la persona judía: “El antijudaísmo que delinearon los padres de la Iglesia y los clérigos cristianos se extendió a toda Europa; esta doctrina hizo hincapié en que el judío no era

el enemigo externo, aquél que se encontraba fuera de sus fronteras, sino que era el enemigo interno que subsistía en el seno del mundo cristiano y que no reconocía a la verdadera fe” (Krell, 2014: 35). En el periodo comprendido entre los siglos XI y XIII tuvieron lugar las Cruzadas cristianas con el fin de liberar los Santos Lugares de Tierra Santa de la dominación musulmana. Pero no solo los musulmanes fueron objeto de las persecuciones de estas campañas militares, sino que las persecuciones y masacres contra judíos, que dieron comienzo en el 1096, supusieron el inicio de una época de tragedias y angustias sin precedentes: “Durante las primeras tres Cruzadas, que duraron aproximadamente cien años, cientos de comunidades judías fueron saqueadas, destruidas, incendiadas y masacrados sus moradores. La matanza de judíos se produjo en gran escala; los cruzadores desataron contra ellos una furia nunca vista antes” (Krell, 2014: 43). Las Cruzadas y la Inquisición se convirtieron entonces en los instrumentos más poderosos y violentos con los que la Iglesia trataba de preservar la unicidad de la cristiandad en Europa (Krell, 2014).

### **El antijudaísmo en la península ibérica durante la Edad Media**

La denominada Reconquista (722 - 1492) consistió en un largo proceso que tuvo lugar en la península ibérica durante la existencia de al-Ándalus (711 – 1492), y fue considerada por la Iglesia como una Cruzada con el fin de “purificar a la península no solo de los infieles musulmanes sino también de los infieles judíos” (Krell, 2014: 55). Durante este periodo se establecieron ordenanzas antijudías que fomentaban la segregación social y económica, así como el uso de distintivos en las prendas de vestir para discriminar y combatir a los enemigos de la cristiandad (Krell, 2014).

Hacia finales del siglo XIV las campañas antijudías en España comenzaron a proliferar con devastadores resultados: un tercio de la comunidad judeoespañola perdió la vida por defender su fe; otro tercio consiguió salvar su vida sin renegar del judaísmo; y el otro tercio, ya fuera forzados o por voluntad propia, se convirtieron al cristianismo (Beinart, 1976 en Krell, 2014). Será a partir de entonces cuando se desataron oleadas de violencia sin precedentes contra las comunidades judías en los reinos de Navarra, de Castilla y de Aragón, así como de conversiones al cristianismo derivadas muchas de ellas del temor a las persecuciones y matanzas antijudías.

Los judíos que se convirtieron al cristianismo consiguieron volver a las profesiones que tenían con anterioridad, pero a partir de finales del siglo XIV la desconfianza en ellos aumentó peligrosamente. Los judíos conversos habían conseguido llegar a altos puestos en el ejército, así como acceder a las universidades o participar en la burocracia real, lo cual provocó tensiones sociales y económicas no deseadas por la Iglesia, que vio esta integración como un peligro para la cristiandad: “En consecuencia, creyó necesario dictar una legislación que permitiera diferenciar a los cristianos viejos

o verdaderos de los advenedizos” (Krell, 2014: 56). Esta división de la población cristiana entre “cristianos viejos” y “cristianos nuevos” supuso en el siglo XV un enorme estallido racial, donde se llegó a acusar a los conversos de que se habían levantado y armado con la intención de acabar con la España cristiana (Krell, 2014).

En el siglo XV la Inquisición resultó una de las herramientas más violentas y terroríficas de las que dispuso la Iglesia para lograr la uniformidad religiosa en la España de los Reyes Católicos. A partir de 1481 se incrementaron las persecuciones tanto a judíos como a conversos, y entre los años 1481 y 1488 se quemaron en Sevilla a más de setecientos hombres y mujeres y reconciliaron con la Iglesia a más de cinco mil conversos mediante diversas penas (Krell, 2014).

El 2 de enero de 1492 los Reyes Católicos consiguieron las llaves de la ciudad de Granada, última ciudad bajo el dominio andalusí, poniendo así fin a la llamada Reconquista y alcanzando el ideal de una España unificada y cristiana. En ese mismo año se firmó un decreto en la Alhambra de Granada por el que los Reyes cedieron a las presiones de la Inquisición y de la Iglesia y aprobaron la expulsión de los judíos de sus tierras: “Aquellos que se negaron a salir fueron apresados por el Estado o la Iglesia y obligados a convertirse o se los expulsaba violentamente del país” (Krell, 2014: 66). La expulsión de los judíos de la península supuso la mayor de toda Europa, y muchos de ellos buscaron refugio en Portugal, en los Estados Romanos, en el norte de África, en el Imperio Otomano, en países de Oriente Próximo, en Holanda, Italia e incluso en lo que más tarde sería Brasil y Estados Unidos (Krell, 2014).

Pero la judeofobia y las consecuentes expulsiones que sufrieron las comunidades judías en la península no fueron las únicas que se vivieron en la Europa de la Edad Media. En muchos países de la Europa cristiana se había expandido el odio y la difamación de los judíos, lo que provocó que se llevaran a cabo más persecuciones y masacres contra ellos.

## **La Ilustración en Europa**

Con la llegada en el siglo XVIII de la Ilustración y de sus ideas liberales de separar Estado y religión, así como de la expansión de los derechos individuales, se promovió la supresión de las diferencias entre cristianos y no cristianos. Los racionalistas abogaban por la integración de los judíos en las sociedades europeas con el objetivo de erradicar las diferencias y la segregación que habían vivido hasta la fecha. Comenzaron a aflorar ciertos intelectuales judíos que comenzaron a incitar al resto de la comunidad judía a “salir del gueto hacia el amplio mundo” (Krell, 2014: 75) y a luchar por conseguir la residencia permanente en sus respectivos Estados. Dentro de la comunidad judía se experimentó un cambio notablemente sustancial: las ideas de la Europa ilustrada calaron dentro de la

comunidad y el mundo tradicional judío comenzó a debilitarse. Nació entonces el judío laico y la pertenencia al judaísmo pasó de ser una obligación a un acto voluntario (Krell, 2014).

Los principios de la Ilustración y la emancipación sentaron las bases para la discusión sobre el “mejoramiento del ciudadano”, en especial de los judíos. Durante el periodo napoleónico las mejoras en los aspectos civiles y morales de la vida de los judíos resultaron un tema central. (Krell, 2014).

### **La llegada del antisemitismo moderno**

En la segunda década del siglo XIX y con la desaparición del orden napoleónico, las fuerzas conservadoras y absolutistas retoman el poder en los Estados europeos, limitando e incluso quitando a los judíos los derechos que habían sido otorgados por Napoleón.

Comenzaron de nuevo los discursos judeófobos y el antijudaísmo rebrotó en Europa, especialmente en el reino de Prusia. La exaltación del nacionalismo en muchos Estados europeos y la búsqueda de sus raíces históricas comunes hizo florecer las diferencias con otras nacionalidades creando de nuevo la diferenciación entre las personas que convivían en los territorios europeos. Las voces nacionalistas de Europa se opusieron a la emancipación de los judíos, viendo en esta un peligro para el continente, y seguían reproduciendo los históricos prejuicios y temores sobre la dominación de Europa que quería llevar a cabo la comunidad judía (Krell, 2014).

Tras la Guerra Franco-Prusiana (1870 – 1871) la población judía de ambos países fue considerada responsable, por un lado, de la derrota de Francia, así como por las pérdidas producidas en el conflicto bélico.

A finales del siglo XIX el antisemitismo se había difundido por toda Europa con múltiples facetas: biológica y racial en Alemania o como culpables del proceso de desintegración política del Imperio Austrohúngaro. Por ese entonces la ciudad de Viena era la gran metrópoli judía centroeuropea y a la vez el gran centro del odio pangermánico al judío (Krell, 2014: 83).

Pero no solo se habían extendido las ideas del antisemitismo en Alemania, sino que en Francia eran muchos los autores y revistas que publicaban textos con contenido antisemita y en los que se motivaba a la población francesa a “rebelarse contra la dominación judía” (Krell, 2014: 85).

Mientras que el antisemitismo moderno proliferaba y se extendía por Europa Central y Occidental, en el Este europeo tenía lugar otro tipo de odio antijudío. Con el asesinato del zar Alejandro II en 1881 tuvo lugar un gran estallido de violencia contra los judíos, que habían sido acusados de tal crimen, y se sucedieron numerosos pogromos contra la población judía (Krell, 2014). Debido a las

masacres y atrocidades que tuvieron lugar en la Europa Oriental, en los últimos años del siglo XIX se produjeron grandes migraciones de las comunidades judías del Este hacia el Centro y el Oeste europeos, así como al continente americano.

Desde los años 80 hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, 1914, alrededor de dos millones quinientos mil judíos abandonaron sus hogares rusos para migrar al oeste, a nuevas tierras y nuevas oportunidades (Krell, 2014: 96).

En la segunda mitad del siglo XIX, y pese al auge antisemita, los judíos residentes en Alemania gozaban de una legislación que les permitía alcanzar algunos aspectos de la emancipación, por lo que se convirtió en un destino frecuente para las comunidades judías que migraban, no solo del Este europeo sino también de otros lugares.

Pero el apogeo de los nacionalismos en los diversos Estados-nacionales de Europa irrumpió también con fuerza en el alemán. Con la llegada de las teorías raciales aparecieron los conceptos de raza *aria*, en el que se incluía a los pueblos indoeuropeos, y raza *semita*, donde tenían cabida las personas originarias de Asia Occidental que hablaban lenguas semitas. Con esta combinación entre nacionalismo y racismo, el antisemitismo antijudío condenaba definitivamente a la población judía afincada en Europa a considerarse una raza inferior, y al judaísmo a ser una religión que erradicar del continente. Pese a la conversión de muchos judíos alemanes al cristianismo, se consideraba que estos eran inmodificables, y que la raza semita “carecía de las virtudes de la creación y del desarrollo cultural; por lo tanto, los judíos y el judaísmo representaban un peligro para la humanidad, ellos eran un 'bacillus judaicus', ya que sus atributos negativos siempre estaban presentes y se manifestaban en la insaciable apetencia que manifestaban en dominar y someter al mundo” (Krell, 2014: 104-105).

Será el alemán Wilhelm Marr quien popularizara el término antisemitismo, y quien fundó en 1879 la Liga Antisemita en la que animaba a jóvenes antisemitas a cometer todo tipo de actos violentos contra los judíos en la supuesta defensa “de los alemanes decentes que trabajaban honestamente” (Krell, 2014: 109).

Los clérigos del siglo XVI y los antisemitas del XIX consideraban a los judíos como seres peligrosos, delincuentes y parásitos; a comienzos del siglo XX la palabra 'judío' ya había adquirido connotaciones raciales, sustentadas por teorías que sostenían que las características físicas y culturales de los pueblos no cambiaban, que los patrones de conducta social eran inmutables, y que los judíos eran una raza inferior (Krell, 2014: 111).

## La shoah

Con la derrota de Alemania al finalizar la I Guerra Mundial volvieron a ser los judíos los acusados por dicha pérdida y por la “humillación” en el Tratado de Versalles de 1919. En una Alemania sumida en una profunda crisis económica, política y social, la comunidad judía era de nuevo el blanco del odio y de las críticas antipatrióticas de la sociedad antisemita alemana. Se popularizó la idea de los judíos como pueblo sin patria, sin devoción a la patria alemana y, pese a su presencia durante diecisiete siglos en tierras germanas, parecía difícil que los antisemitas olvidaran la condición de judíos que aquellos tenían.

En los años posteriores a la I Guerra Mundial y en una sociedad alemana donde los judíos ya estaban estigmatizados y condenados por el mero hecho de serlo, la propaganda antisemita y la teoría racial se establecieron de manera sorprendente en dicha sociedad. La publicación del texto de Adolf Hitler *Mein Kampf* (Mi lucha) en 1925, fue clave en el proceso que permitió que el nazismo se convirtiera en una “religión política”:

Más que una ideología, la doctrina nazi era un nuevo credo que llegó para reemplazar a todos los anteriores, brindando una fe política y otorgándole una misión mesiánica al Führer (líder) (Krell, 2014: 120).

Durante los últimos años de la República de Weimar, muchas fueron las acciones violentas perpetradas contra judíos, así como publicadas obras de carácter abiertamente racista y antisemita antijudío; pero fue en 1933 con la llegada de Hitler y el nazismo al poder cuando se comenzaron a preparar medidas administrativas con el fin de identificar y separar a la denominada “raza judía” de la cotidianidad de la sociedad alemana. Se separó a la población en dos categorías: la considerada como “raza aria”, que era la que no tenía antepasados judíos, y la “no aria”, la que sí los tenía (Krell, 2014). Se prohibió a los judíos que formaran parte de la vida social, política y económica de la Alemania nazi, y a partir de 1938 los expolios y las confiscaciones de los bienes judíos se convirtieron en una constante.

A principios de 1939 la comunidad judía en Alemania se había reducido a la mitad debido al gran número de emigraciones que se dieron a diferentes lugares, muchas de ellas forzadas por la violenta situación que padecían. Los judíos que deseaban migrar debían antes pagar un impuesto que consistía en el 25% del valor total de su patrimonio, y se bloquearon además la salida de capitales judíos. A los que migraban a Palestina se les daba la oportunidad especial de retirar su capital mediante un acuerdo que el Reich alemán había firmado con la Agencia Judía para Palestina (Krell, 2014: 134).

En julio de 1938 tuvo lugar la Conferencia de Evián, celebrada por iniciativa del, por aquel entonces,

presidente de EEUU Franklin D. Roosevelt, y a la que asistieron delegados de treinta y dos Estados para tratar el tema de la situación de los judíos bajo el régimen del Tercer Reich. Dicha conferencia supuso un gran fracaso ya que ninguno de los estados decidió asumir migrantes judíos que huían de los horrores del nazismo, manifestando “una insensibilidad moral hacia el triste destino de los 'apátridas' judíos” (Krell, 2014: 140).

Con la invasión de Polonia el 1 de septiembre de 1939, da comienzo uno de los peores sucesos de la historia moderna mundial, la II Guerra Mundial y el consecuente Holocausto. Durante los primeros años de la guerra una gran parte de la población judía que aún estaba en Alemania fue expulsada a Polonia, donde residían más de tres millones de judíos al estallar la guerra. Allí tuvieron lugar el hacinamiento de judíos en guetos, persecuciones, hostigamientos, así como fusilamientos y matanzas masivas:

Una vez completadas las medidas que comprendían la definición de los judíos, la expropiación de sus bienes y su concentración en guetos, la burocracia administrativa nazi dio un paso adelante para poner fin a la existencia judía en Europa (Krell, 2014: 158).

Pero todas estas estrategias de violencia y muerte alcanzaron su punto álgido cuando en julio de 1941 Hitler dictaminó instrucciones a Reinhard Heydrich y este a su vez al experto en asuntos judíos Adolf Eichmann para que redactase una autorización con la que proceder contra los judíos a escala europea (Krell, 2014: 164). Será a partir de este momento cuando se ponga en marcha lo que se denominó “la solución final”, con la que el partido de Hitler pretendía asesinar a todos los judíos de Europa de manera masiva. Las operaciones más secretas de este proceso de aniquilación tuvieron lugar en seis campos de exterminio situados en Polonia; donde en tres años el tráfico ferroviario transportó a estos centros a casi tres millones de víctimas, las cuales no saldrían nunca con vida (Krell, 2014).

En los campos de concentración y en las instalaciones de exterminio se asesinaron durante los años de la guerra a presos políticos: comunistas, socialdemócratas o sacerdotes; a personas consideradas asociales: delincuentes habituales y sexuales; y a población judía enviada a los campos (Krell, 2014). Aunque se suelen identificar los campos de concentración y exterminio con los grandes horrores de la primera mitad del siglo XX, no fue en ellos donde murió la mayor parte de las víctimas de los dos regímenes, el de Hitler y el de Stalin. Este malentendido en cuanto a los lugares y a los métodos de los asesinatos en masa nos impide percibir todo el horror del siglo XX (Snyder, 2017).

Las cifras de los crímenes cometidos durante el Holocausto según el United States Holocaust Memorial Museum<sup>24</sup>, data en 6 millones a las personas judías asesinadas; en 7 millones, la de civiles

---

24 <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution> Consultado el 23 de junio de 2019.

soviéticos asesinados; 3 millones de prisioneros de guerra soviéticos; 1,8 millones de civiles polacos no judíos; 312.000 civiles serbios; 250.000 personas con diversidad funcional; entre 196.000 y 220.000 gitanos; alrededor de 1.900 Testigos de Jehová; 70.000 personas consideradas asociales y delincuentes habituales; y cientos, quizá miles de personas homosexuales, los cuales pueden estar incluidos en las cifras de las personas denominadas asociales y delincuentes habituales.

El Holocausto significó el exterminio de dos terceras partes del judaísmo europeo, al tiempo que confrontó a la conciencia occidental con las paradojas de su modernidad: razón y ciencia no constituían, necesariamente, las vías de liberación que la Ilustración había soñado ni podían evitar las vertientes más sombrías de la barbarie; la idea y el mito de la historia como progreso convivieron con la más perfecta planificación científica del asesinato masivo, de modo tal que las esperanzas más promisorias de la humanidad habían llegado a límites de inhumanidad jamás contemplados hasta entonces (Bokser, 2001: 110).

#### **4.3.2.2 La reconceptualización del antisemitismo**

##### **El genocidio en Europa**

Los genocidios han sido, por desgracia, una de las herramientas con las que el colonialismo ha aplicado su poder imperial/colonial sobre otros seres humanos desde la modernidad colonial, desde el «ego conquiro» y el «ego extermino» que señalaban los autores decoloniales<sup>25</sup>. El Holocausto que se produjo durante la II Guerra Mundial tuvo un impacto sin precedentes en el sistema/mundo imperial/colonial/occidental. Cabría preguntarse y analizar cuáles han sido los motivos por los que este genocidio y no otros hicieron cambiar las maneras de relacionarse entre los occidentales y la repercusión que tuvo en la política internacional.

Al finalizar la II Guerra Mundial, y como ya se señalaba anteriormente, Europa había quedado sumida en una gran crisis social, política y económica. Con la creación del Estado de Israel en 1948, apoyado por EEUU y Gran Bretaña, con todos los pormenores analizados en el capítulo anterior, comienza un nuevo capítulo en la historia judía. Como veíamos antes, en la Conferencia de Evián celebrada en 1938 los Estados del mundo occidental y de Latinoamérica, pese a ser conocedores de la nefasta y cruenta situación que vivían los judíos bajo el poder de los nazis, no se mostraron receptivos a ampliar sus cuotas de acogida de inmigrantes judíos que trataban de huir del exterminio<sup>26</sup>. Tan solo algunos

---

<sup>25</sup> Recuérdese aquí a Grosfoguel, 2013; Dussel, 2005 y 2008.

<sup>26</sup> Resulta interesante la similitud que podemos encontrar entre la indiferencia de los estados que se reunieron en 1938 para abordar la situación inhumana que estaban viviendo los judíos en Europa (la crisis de los refugiados judíos), con

países latinoamericanos recibieron refugiados judíos, no así como Estados Unidos, pese a haber sido el promotor de la Conferencia y el que llegaría a convertirse en fiel aliado del Estado de Israel. Pese a que la mayoría de las figuras gubernamentales de Estados Unidos y Gran Bretaña no mostraron su solidaridad con la comunidad judía perseguida y masacrada en la Alemania nazi, sí apoyaron distintas iniciativas sionistas que surgen a finales del siglo XIX y que tenían como objetivo la creación de un Estado-hogar para el pueblo judío en la tierra de Palestina. Con la creación de un Estado-nación judío la gran crisis de refugiados judíos desaparecía, y los Estados Unidos encontrarían, con distintos matices y cronologías, un aliado en el tan ansiado Oriente Medio.

La incorporación de los judíos europeos como «blancos» en la mayoría de las metrópolis occidentales después de la Segunda Guerra Mundial (Brodin, 2000) y el uso de Israel como bastión militar proimperialista de Occidente en el Medio Oriente (Chomsky, 1999) incorporó el proyecto colonial israelí directamente en el centro de la hegemonía estadounidense y la supremacía blanca a escala global. Una triple alianza global se creó entre las elites europeas blancas y euroamericanas blancas con las elites judío euroamericanas y judío europeas prisionistas en Occidente y con los colonizadores judíos euroamericanos y judíos europeos israelíes en Palestina. Los países imperialistas occidentales legitimaron, financiaron y dieron luz verde al colonialismo de ocupación israelí y a sus atrocidades en Palestina (Grosfoguel, 2009: 168).

## **El genocidio de europeos a europeos**

Uno se extraña, se indigna. Uno dice: “Qué raro! ¡Pero, bah! ¡Es el nazismo, ya pasará! Y uno aguarda, y uno espera; y uno se oculta a sí mismo la verdad: que se trata de una barbarie, pero de la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser víctima se ha sido cómplice; que a ese nazismo se le ha soportado antes de sufrirlo, que se le ha absuelto, que se han cerrado los ojos frente a él, que se le ha justificado, porque, hasta ese momento, solo había actuado contra pueblos no europeos; que ese nazismo ha sido cultivado, que uno es el responsable, y que, antes de engullirlo en sus rojizas aguas, se filtra, penetra, gotea, por las rendijas de la cristiana civilización occidental. Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, en detalle, los pasos dados por Hitler y el hitlerismo, y enterar al muy distinguido burgués del siglo XX de que lleva dentro de sí a un Hitler ignorado, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que si él, burgués, lo vitupera, no es más que por falta de lógica, y que, en el fondo, lo que no perdona a Hitler no es el

---

la situación de emergencia humanitaria de la última década que sufren las personas que huyen de cruentas guerras y conflictos armados, como es el caso de Siria, Afganistán, Somalia, Sudán, Sudán del Sur, República Democrática del Congo, Birmania, la República Centroafricana, Iraq y Eritrea, entre otros (ACNUR, 2018). Una vez más, la historia se repite y la Unión Europea mira para otro lado mientras las personas mueren en sus lugares de origen o tratando de huir en esta nueva crisis de refugiados.

crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, la humillación del hombre blanco, y el haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas contra los que se alzaban hasta ahora sólo los árabes de Argelia, los culíes de la India y los negros de África (Césaire, 2006: 15).

Sin duda el genocidio que sufrieron la comunidad judía durante el Holocausto fue uno de los más oscuros pasajes de la historia de la humanidad, pero desgraciadamente no ha sido el único. No se pretende bajo ningún concepto hacer una comparativa entre los genocidios que han tenido lugar a lo largo de la historia, ya que la muerte y el exterminio, sea de quien sea, es una tragedia digna de compasión. Se trata, sin embargo, de un intento de reflexión sobre las distintas condiciones de las víctimas de los genocidios, así como de entender por qué unos han pasado a la historia y a la memoria colectiva, mereciendo las disculpas y los homenajes de los responsables, mientras otros ocupan un lugar en el olvido colectivo y por los que nunca se han pedido disculpas ni exigido responsabilidad y compasión.

Si Aimé Césaire tiene razón sobre su caracterización del nazismo como continuación del colonialismo, es decir, como el «efecto boomerang» de los métodos coloniales que retornan a Europa para que unos europeos (los alemanes nazis) colonicen otros europeos, donde los alemanes nazis hacen a los europeos lo que el colonialismo europeo le estuvo haciendo al resto del mundo no-occidental durante 400 años, entonces, el hitlerismo es parte integral de la subjetividad imperial/colonial occidental (Grosfoguel, 2009: 164).

Resulta llamativo cómo en la actualidad el genocidio más estudiado, analizado y el que ha merecido más homenajes y museos es el que tuvo lugar durante el Holocausto, donde los alemanes nazis (blancos) asesinaron a millones de personas, muchas de ellas judías (alemanes u otros europeos blancos). La barbarie y la mecanización de la muerte en los campos de exterminio nazis ha sido algo absolutamente cruel e inhumano, algo por lo que especialmente los alemanes, pero de alguna manera todos los europeos, no pueden olvidar ni perdonarse. Esto demuestra el dolor que causa este recuerdo, así como la compasión y la solidaridad de millones de personas europeas que consideran necesario tener esa memoria histórica colectiva y aprender de los errores atroces del pasado para que no se vuelvan a repetir. Sin embargo, lo que llama la atención a diferentes personas estudiosas y académicas (sobre todo en esferas decoloniales y postcoloniales) es que existan otros muchos genocidios en la historia, igualmente crueles y monstruosos, que no hayan tenido tal status y de los que prácticamente no se hable, ni se estudie, ni se reflexione:

Desde milenios, Europa ha cometido los grandes genocidios contra múltiples pueblos y también contra

sus propios pueblos, un ejemplo son las dos Guerras Mundiales que en realidad no fueron mundiales ya que muchos países no participaron y en grandes líneas fueron entre europeos y/o el occidente. Pero ante el genocidio europeo solo vemos el lamento, luto, la memoria y reflexión hacia sus hermanos europeos de confesión judía, ni siquiera frente a sus hermanos europeos polacos, de confesión católica y mucho menos ante la expoliación y genocidio afro, asiático e indoamericano. Lo digno es que exista un lamento, memoria y reflexión global (Khalil, 2018).

El término «genocidio» aparece en 1944, cuando un abogado polaco judío, Rafael Lemkin, intentaba describir la política nazi de cometer asesinatos de forma sistemática, incluyendo el objetivo de eliminar a la comunidad judía europea. Este término combinaba a su vez otros dos: *geno-*, de origen griego que significa raza o tribu, y *-cidio*, del latín que significa matar, aniquilar<sup>27</sup>.

El 9 de diciembre de 1948, a la sombra del Holocausto y en gran parte gracias a los inagotables esfuerzos del propio Lemkin, las Naciones Unidas aprobaron la Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio. Esta Convención establece que el "genocidio" es un crimen internacional que las naciones firmantes deben "evitar y sancionar". Define el genocidio como:

Se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal:

- (a) Matanza de los integrantes del grupo;
- (b) Lesión grave a la integridad física o mental de los integrantes del grupo;
- (c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
- (d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;
- (e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo<sup>28</sup>.

Esto no quiere decir que hasta el Holocausto judío no hubieran existido otros genocidios anteriormente, sino que fue este exterminio masivo acontecido en Europa el que sentó las bases en el derecho internacional para nombrar a este tipo de crímenes con el término «genocidio».

Por hacer un pequeño recorrido en la historia más reciente podemos comenzar citando el genocidio congoleño (1885-1908), en el que, bajo el mandato del Imperio belga del rey Leopoldo II, murieron entre 20 y 30 millones de congoleños y congoleñas<sup>29</sup>, víctimas de la brutalidad y la barbarie de la

---

27 <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/what-is-genocide> Consultado el 10 de julio de 2019.

28 <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/what-is-genocide> Consultado el 10 de julio de 2019.

29 "Ciertamente, hay pruebas convincentes para sugerir que Leopoldo II trató de ocultar la evidencia mediante la quema de los archivos del Estado Libre del Congo, una acción que sirvió para reducir el número de supuestos congoleños muertos de 20 a 30 millones a menos de 9 millones", «King Leopold II and the Belgian Congo», BBC Homepage, en Cagni, 2012: 80.

colonización; el genocidio armenio (1915-1923) en el que casi dos millones de armenios fueron asesinados por el Sultanato Otomano; el Holodomor o genocidio ucraniano (1932-1933), en el que murieron de hambre entre 1,5 y 10 millones de personas, hambruna producida o al menos acaecida en el régimen soviético de Stalin<sup>30</sup>; el Holocausto asiático (1931-1945) que hace referencia a los crímenes cometidos por el ejército japonés durante la II Guerra Sino-Japonesa y la II Guerra Mundial, en la que los japoneses masacraron a 30 millones de filipinos, malayos, vietnamitas, camboyanos, indonesios y birmanos y, al menos, a 23 millones de etnia china (Johnson, 2003); el genocidio camboyano (1975-1979) llevado a cabo por los Jemeres Rojos, convirtiéndose Camboya en un inmenso campo de trabajo forzado donde las condiciones de vida y de trabajo extremas, conjugadas con las hambrunas, la tortura y las ejecuciones masivas, dejaron cerca de 1,7 millones de víctimas<sup>31</sup> (Escobar, 2013); el genocidio de Ruanda (1994), en el que el gobierno hutu asesinó a unas 800.000 personas de la población tutsi, lo que supuso el 80% de la población tutsi total de Ruanda (Melvern, 2007); o el genocidio de Darfur, que comenzó en 2003 y aún hoy día sigue vigente, donde las poblaciones árabes y negroafricanas, la mayoría de ambas musulmanas, mantienen un sangriento conflicto, siendo estas últimas, las etnias negras de agricultores de la provincia oriental de Sudán (fur, massalit, medob, zaghawa, tunyur y una decena más) duramente castigadas y masacradas a mano de las fuerzas gubernamentales y de las milicias nómadas yanyawids o las milicias árabes, reclutadas, armadas y financiadas por el gobierno de Jartum, pudiendo alcanzar este conflicto las cifras de 400.000 víctimas mortales y más de 2 millones de personas desplazadas (El Awawdeh, 2008).

El hitlerismo continuó encarnado y practicado en el nuevo régimen institucional internacional organizado por la superpotencia hegemónica de la postguerra: los Estados Unidos de América. ¿Cuál es la diferencia entre el bombardeo masivo nazi de poblaciones civiles y el bombardeo indiscriminado de Nixon/Kissinger sobre Laos, Vietnam y Camboya? ¿Cómo definimos las políticas estadounidenses de organización, financiación y fomento deliberado de golpes militares en el Tercer Mundo que torturaron, desaparecieron y exterminaron una generación completa de seres humanos en Latinoamérica, África, Asia y el Medio Oriente? ¿Cuántos millones de civiles fueron asesinados en los golpes militares de la CIA en Indonesia, Chile, Guatemala, Congo e Irán? ¿Cómo calificar el apoyo estadounidense a dictaduras militares que practicaban métodos de tortura y asesinato nazis, como Mobutu, Pinochet, Videla, Duvalier, Sukarno, Marcos, el Sha, Somoza, Batista, Trujillo, etc.? ¿Cuál es la diferencia entre el gueto de Gaza y el gueto de Varsovia? ¿Qué diferencia del hitlerismo a la limpieza étnica de palestinos? ¿Qué diferencia existe entre la maquinaria de guerra nazi con sus

---

30 <https://revistadehistoria.es/holodomor-la-hambruna-artificial-de-stalin/> [Consultado el 10 de julio de 2019].

31 “Con respecto al porcentaje de población muerta, éste fue el episodio de asesinato en masa más grande del siglo XX. Kiernan (2003) calcula que el número de habitantes en abril de 1975 era de 7'952.000 y que el número de víctimas del régimen oscila entre 1'671.000 y 1'871.000, lo cual constituye entre el 21% y el 24% de la población” (Escobar, 2013: 77).

empresas exitosas a costa de los crímenes contra la humanidad y la maquinaria de guerra norteamericana? Gaza es hoy la continuidad del gueto de Varsovia (Grosfoguel, 2009: 165).

## **El antisemitismo en el siglo XXI: la nueva judeofobia<sup>32</sup>**

De buenas a primeras puede parecer sorprendente que la actitud del antisemita se emparente con la del negrófobo. Mi profesor de filosofía, de origen antillano, me lo recordaba un día: «Cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de ti». Y yo pensaba que tenía razón universalmente, y entendía así que yo era responsable, en cuerpo y alma, de la suerte reservada a mi hermano. Desde entonces, he comprendido que quería simplemente decir: un antisemita es forzosamente negrófobo (Fanon, 2009 [1952]: 119).

Tras los sucesos que tuvieron lugar en la Palestina histórica durante la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del XXI, el Estado de Israel ha ido afianzando cada vez más su posición geoestratégica en lo que colonialmente se conoce como Oriente Medio. Esto ha provocado sin duda sentimientos de rechazo y de crítica hacia las políticas de ocupación y de colonización del Estado de Israel que se han instaurado en territorios palestinos, así como contra las violaciones de Derechos Humanos que acontecen en dichos territorios. Muchos países del conocido como mundo árabe han mostrado su completo rechazo a estas políticas del gobierno israelí, al igual que organizaciones e instituciones occidentales defensoras de los Derechos Humanos; incluso ciertos partidos políticos de izquierda, europeos y no europeos, se han declarado abiertamente en contra de la opresión y represión del Estado sionista contra la población palestina. Estos sucesos han abierto un acalorado debate respecto a una posible nueva forma de antisemitismo: el antisionismo.

Bolado (2004) al analizar autoras y autores sionistas y prosionistas, judíos y no judíos, europeos y no europeos, señala tres tipos de antisemitismo que están teniendo lugar en el siglo XXI, algunos reivindicados sobre todo desde esferas intelectuales prosionistas:

- Por un lado, sigue existiendo el conocido como antisemitismo tradicional, “de raigambre ultraconservadora y cristiana, que influyó en el nazismo, basado en la perversidad natural del pueblo judío, que le lleva a conspirar para destruir nuestra cultura. (...) Este tipo de antisemitismo tiene un carácter marginal y suele ser bastante rechazado; posteriormente

---

<sup>32</sup> Término utilizado por el filósofo y politólogo prosionista francés Pierre-André Taguieff en sus obras *La Nouvelle judéophobie*, (2002) y *Prêcheurs de haine: traversée de la judéophobie planétaire*, (2004), en las que plantea el antisionismo del mundo islámico y de la izquierda europea como una manera nueva de antisemitismo, lo que él llama judeofobia.

se refugió en el pensamiento negacionista, que niega o relativiza el Holocausto” (Bolado, 2004).

- En segundo lugar, existe una corriente liderada por autores prosionistas europeos y/o judíos que identifican a los musulmanes como los primeros antisemitas: “son los “islamistas”, “integristas”, “terroristas”, “wahabíes” o como quiera llamárseles, la principal fuente de antisemitismo actual, al atizar un terrorismo fanático y ciego que si en principio se dirige contra los israelíes, en última instancia atenta contra los valores y principios de Occidente” (Taguieff en Bolado, 2004); “siendo Israel un muro de contención contra el terrorismo” (Albiac en Bolado, 2004). Muchos países de mayoría musulmana contrarios al régimen de Apartheid que vive la población palestina, así como a la ocupación y la colonización ilegal que el Estado israelí lleva a cabo en los territorios palestinos, son considerados antisemitas, o neo-antisemitas, por su rechazo a estos hechos y a las consecuentes políticas segregacionistas y coloniales.
- Un tercer tipo de antisemitismo, también reivindicado desde los círculos prosionistas, es el que llevan a cabo los intelectuales de izquierdas europeos: “Desprovista de los grandes relatos, desorientada como nunca, la izquierda occidental se ha volcado sobre la causa palestina con el mismo maniqueísmo combativo como lo hizo en su día en relación con la Unión Soviética, la revolución cubana y otros despropósitos históricos” (Mihály Dész en Bolado, 2004). Este y otros autores prosionistas encuentran en la izquierda occidental pro-palestina elementos de carácter neo-antisemita, y asocian el rechazo a las políticas del Estado israelí, así como a la ocupación y colonización de la tierra palestina con los discursos antisemitas de la Europa cristiana. Pero no solo los intelectuales progresistas pro-palestinos de Europa son acusados de este tercer tipo de antisemitismo, sino que también algunos Estados europeos:

“En este caso son frecuentes las apelaciones a la mala conciencia europea, al atávico antisemitismo de sus sociedades, a la presión de su minoría musulmana (radical, por supuesto), incluso al miedo a convertirse en objetivo del terrorismo islamista. Teniendo en cuenta la sistemática acción de Europa a favor de Israel, que es su principal “socio” comercial y que le ha aceptado incluso en sus ligas deportivas, la acusación no parece de recibo. En ningún otro caso parece más evidente que se debe al hecho de que la Unión Europea tiene ideas propias respecto a la resolución del problema palestino” (Bolado, 2004).

La existencia de la primera de las formas de antisemitismo aquí descritas resulta indiscutible. Lamentablemente aún a día de hoy existen en muchos países europeos corrientes racistas y antijudías, vinculadas muchas de ellas a la extrema derecha, que perpetúan los pensamientos supremacistas

contra la población judía: “más de un tercio de los judíos que residen en doce países de la Unión Europea barajan la posibilidad de emigrar porque ya no se sienten seguros en el Viejo Continente”<sup>33</sup>. Esta es una de las conclusiones a las que ha llegado el informe *Experiencias y percepciones de antisemitismo*, publicado en el 2018 por la Agencia de la Unión Europea para Derechos Fundamentales<sup>34</sup>. Pero, aparte de estas percepciones, existen datos de la persecución antisemita que se vive por ejemplo en Francia: “En 2018 hubo 541 actos de corte antisemita en el país galo. Ello supuso un 74% más que el año anterior, según cifras oficiales. El ministro de Interior francés, Christophe Castaner, llegó a afirmar que «el antisemitismo se extiende como un veneno». Repuntes estadísticos similares se dan en otros países europeos como Alemania, Reino Unido o Bulgaria” (Jerez, 2019).

Sin embargo, respecto a las otras dos maneras de antisemitismo el debate se torna mucho más agitado y convulso. Dentro de las corrientes sionistas y prosionistas, la posición está clara y no admite lugar a dudas: las posturas contrarias al Estado de Israel, tanto de las sociedades árabes y/o musulmanas como de la izquierda europea y de algunos países europeos, beben ambas de los prejuicios y de la iconografía que durante tantos siglos se crearon sobre los judíos, reproduciendo sentimientos de judeofobia.

Las elites neoconservadoras en los Estados Unidos y Europa Occidental (ejemplo Taguieff, 2002; Iganski, 2003) definen la «judeofobia» y el «antisemitismo antijudío» como las formas hegemónicas de racismo en Occidente hoy en día para culpar, de manera perversa, a árabes y musulmanes de antisemitismo y para ocultar las formas hegemónicas de racismo blanco en la actualidad, que son en su mayoría «racismo antinegro» y «antisemitismo islamóforo anti-árabe/musulmán» (Grosfoguel, 2009: 169).

#### **4.3.2.3 Antisemitismo vs antisionismo**

Es preciso diferenciar, y no solo conceptualmente, el judaísmo, el sionismo e Israel. Ni todos los israelíes son judíos, ni todos los sionistas son israelíes, ni todos los judíos son sionistas. Si mantenemos clara esta diferencia, es posible criticar la política israelí sin estar necesariamente en contra de los judíos, pues ni siquiera todos los judíos aprueban las políticas de Israel. Esto vale también para el sionismo: es posible cuestionar sus posicionamientos sin por ello ser antisemita o, dado el caso, estar

---

33 Noticia del 8 de abril de 2019, en <https://www.esglobal.org/europa-nueva-ola-de-antisemitismo/>  
Consultado el 27 de junio de 2019.

34 <https://fra.europa.eu/en/publication/2019/experiences-and-perceptions-antisemitism-second-survey-discrimination-and-hate>

por ello contra el Estado de Israel. Existen defensores del valor instrumental del Estado de Israel frente a una supuesta o real amenaza islamista que no tienen ningún afecto hacia los “judíos”. También encontramos defensores del derecho de existencia del Estado de Israel, sobre todo después de Auschwitz, que no por ello se identifican con la evolución ideológica o la cristalización organizativa del sionismo (Zamora y Maiso, 2012: 139).

Sin duda este puede que sea uno de los debates más controvertidos de los que están teniendo lugar en muchos países de la Unión Europea respecto a las críticas contra el Estado de Israel. Debido a la complejidad del asunto y a los múltiples aspectos que envuelven ambos conceptos no resulta sencillo elaborar un discurso que explique las diferentes posturas encontradas al hilo de este debate, pero abro aquí un espacio para hacer un intento de comprensión sobre estas posiciones respecto a los términos.

## **Antisemitismo**

El antisemitismo más insidioso y el que tiene una tradición más larga en Europa es el antisemitismo de derecha. La iconografía del judío eterno, la iconografía del judío usurero que está preparando una invasión externa para poner en jaque la unidad nacional, étnica y religiosa está muy presente en la actualidad. Esta es, por ejemplo, la estrategia que está usando Viktor Orbán en Hungría para atacar a la Unión Europea. Hay en todo esto un elemento identitario, que define el antisemitismo de hoy como lo definía hace 70 años y que no viene de la comunidad musulmana ni de los que están escapando de las bombas sirias (Gak, en Jerez, 2019).

Después del recorrido por la historia del antisemitismo antijudío en el Europa cristiana, resulta fácil entender la primera de las formas que Bolado (2004) identifica como antisemitismo. Sin duda, podría decirse que históricamente se trata de la manera tradicional con la que se ha denominado al odio y al rechazo hacia las personas judías, independientemente de su nacionalidad y de su color de piel, odio motivado por el mero hecho de ser judíos. Si bien es cierto que podríamos hablar de un sentimiento de odio debido a una religión, el judaísmo, esto se vuelve aún más complejo ya que la comunidad judía entiende la condición de “ser judío” como ser parte del “pueblo elegido”, en términos religiosos, asociando el profesar una religión con el sentimiento de pertenencia a un pueblo, el pueblo judío. Hecha esta aclaración, el antisemitismo tradicional, que como señalábamos anteriormente está teniendo cierto auge en varios países europeos, es un sentimiento de odio y rechazo hacia personas judías que puede provocar acciones violentas contra ellas así como avivar viejos sentimientos y estereotipos ignominiosos contra la comunidad judía, independientemente de si estos judíos viven en Alemania o en el Estado de Israel.

El hecho de que haya aumentado en las últimas décadas la llegada de personas migrantes de países árabes al continente europeo, muchas de ellas migrantes forzadas por las situaciones de violencia e injusticia que viven en sus países de origen, ha sido considerado como uno de los motivos del aumento del antisemitismo en Europa. Esto nos conecta con el segundo tipo de antisemitismo que veíamos antes, el que está asociado a las personas árabes y/o musulmanas. Sin embargo, es interesante hacer aquí una aclaración. Como apuntaba Bolado, el islam nada tiene de antisemitismo, y, sin querer romantizar el pasado, son conocidas las buenas relaciones de convivencia, así como la tolerancia que durante siglos han caracterizado a judíos y musulmanes, tanto en Europa, como en el Norte de África, como en Oriente Medio, antes de la creación del Estado de Israel (Stillman, 1979; Ernst, 2003). Debido a esto, es difícil pensar en un odio racista e irracional (antisemitismo tradicional) como el que explicábamos anteriormente, asociado a la población árabe/musulmana. Sin embargo, si buscamos en la historia de la creación del Estado de Israel y los 71 años de su existencia, resulta más fácil encontrar el por qué a estos sentimientos de rechazo ante las políticas de ocupación y colonización de dicho Estado, independientemente de si es o no un Estado judío.

El último informe del Bundestag (Parlamento federal alemán) sobre el antisemitismo señala en esa dirección: la llegada de musulmanes al país aumenta la sensación de inseguridad de la comunidad judía residente en Alemania. Sin embargo, esa percepción choca de bruces con la realidad estadística que ofrece el mismo informe: el 90% de los ataques antisemitas en Alemania sigue siendo obra de la ultraderecha (Jerez, 2019).

Estos datos nos acercan a una realidad ya conocida. La proliferación de partidos de ultraderecha en Europa, así como en otras partes del mundo, traen consigo el resurgimiento de grupos de ideología supremacista, racista, nacionalista y xenófoba. Es cierto que los sentimientos de antisemitismo no se dan por igual en todos los Estados europeos, pero no es casualidad que tengan un auge mucho mayor en países con mayor número de población judía, como son Francia y Alemania.

Sin embargo y, pese a estos datos de la ultraderecha europea antisemita, existe también en estos grupos de extrema derecha un odio antiárabe y/o antimusulmán (islamofobia), que los posiciona frente a lo que consideran la “islamización de Occidente”. No obstante, y por paradójico que parezca, muchos grupos de ultraderecha europeos se posicionan del lado de los sionistas y estrechan lazos con el Gobierno ultranacionalista y ultraconservador israelí del primer ministro Benjamín Netanyahu (Jerez, 2019). Sirva esta especie de paradoja para intentar desligar el antisemitismo del antisionismo, es decir, muchos de los grupos antisemitas de ultraderecha europeos pueden albergar sentimientos racistas y de odio por los judíos (quizá por los que viven en Europa), sin embargo no les impide simpatizar con el Gobierno sionista de Netanyahu, simpatía promovida por el sentimiento islamófobo

que comparten ambas ultraderechas: “Las nuevas ultraderechas europeas, marcadamente islamófobas, suelen entender además Israel como un ariete contra la presunta invasión árabe e islamista” (Jerez, 2019).

La tercera manera de antisemitismo que reivindican los sionistas y prosionistas, es el que se les atribuye a intelectuales de izquierda europeos (y a algunos gobiernos), habitualmente pro-palestinos, y vinculado como el segundo tipo, con un sentimiento contrario a las políticas del Estado israelí:

En las últimas décadas, sin embargo, se ha desarrollado un nuevo modelo y nuevas dinámicas de las manifestaciones antisemitas, cuyos referentes están asociados a la existencia del Estado de Israel así como al difícil conflicto en el Medio Oriente. Sus orígenes pueden ser rastreados al periodo posterior a la Guerra de los Seis Días, se intensifican en el marco de la bipolaridad y su expresión en la región y encuentran su cabal manifestación en la ecuación sionismo-racismo en el seno de las Naciones Unidas, en noviembre de 1975<sup>35</sup>. Esta resolución tuvo un impacto severo sobre la deslegitimación de la existencia judía contemporánea (Bokser, 2001: 126).

Tan solo ocho años después de la ocupación de los territorios palestinos y del comienzo de los asentamientos ilegales en dichos territorios, con setenta y dos votos a favor se aprueba esta resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas en la que se entiende el sionismo con una forma de discriminación racial, e incluso se asocia la situación de discriminación que estaba provocando el sionismo en la población palestina con la situación de apartheid que se vivía en Sudáfrica. Esto suponía un intento de algunos de los Estados miembros de la ONU de denunciar dichas acciones y políticas discriminatorias, pero en 1991 fue anulada por el efecto devastador que suponía para los intereses sionistas.

Los Estados, europeos y no europeos, que podían posicionarse contra el sionismo en 1975, comienzan a simpatizar cada vez más con el Estado israelí, y pese a que quizá algunos no compartan las ideas que tienen Estados Unidos respecto a la situación que se da en Palestina (Bolado, 2004), optan por tener relaciones cada vez más cordiales, promovidas también por el miedo derivado de los intentos que existen de asemejar las críticas al Estado sionista con el antisemitismo o la nueva judeofobia.

Como ya indicaba Bolado (2004) parece además difícil entender que activistas e intelectuales de izquierdas, históricamente posicionados en contra de cualquier signo de antisemitismo anti-judío o de cualquier manera de racismo, sientan o compartan algún sentimiento de odio contra las personas judías por el mero hecho de ser judías. Pareciera que estas críticas al Estado israelí encuentran más

---

35 El 10 de noviembre de 1975 se aprobó la resolución 3379 de la Asamblea General de la ONU, con 72 votos a favor, 35 en contra y 32 abstenciones. En esta resolución se equiparó al sionismo con el racismo y con el apartheid sudafricano y se llamó a su eliminación, entendiendo esta como una manera de discriminación racial. Dicha resolución, de carácter declarativo y no vinculante, fue anulada por la resolución 4686 el 16 de diciembre de 1991, ya que significó una gran condena al sionismo.

fundamento si buscamos su razón de ser en el discurso antisionista de dichos activistas e intelectuales que nada tiene que ver con el odio antisemita hacia los judíos.

## **Antisionismo**

El antisionismo islamista de alcance internacional se amalgama así con los procesos de construcción identitaria de las minorías musulmanas en los contextos de discriminación e islamofobia de los países de inmigración. Al mismo tiempo, en las sociedades de acogida de esas minorías podemos observar dos formas de reacción completamente opuestas. Por un lado, grupos antiimperialistas de izquierda que vinculan el rechazo a la discriminación de los inmigrantes musulmanes con un antisionismo frecuentemente contaminado de antisemitismo y, por otro, quienes hacen gala de un filosemitismo político de nuevo cuño motivado por una conjunción de islamofobia y proamericanismo, filosemitismo cuyo blanco principal es esa izquierda propalestina y antiimperialista y unos árabes percibidos como adversarios en un supuesto “choque de civilizaciones” (Zamora y Maiso, 2012: 137).

En la otra cara del debate, existen corrientes de pensamiento que defienden que el antisemitismo del primer tipo, centrado en el odio a los judíos como tradicionalmente se entendió en la Europa cristiana, y el antisionismo, centrado en el rechazo a las políticas que el Estado de Israel lleva a cabo en contra de la población palestina, son posiciones profundamente diferentes e incluso excluyentes:

Ronnie y Stavit son judíos, israelíes residentes en Alemania y activistas del Movimiento Boicot, Desinversiones y Sanciones (BDS, en sus siglas en inglés), una campaña global que desde hace más de una década presiona para acabar con lo que considera un sistema de apartheid levantado por el Estado de Israel contra todos aquellos de sus ciudadanos no judíos y, especialmente, contra los palestinos de los territorios ocupados y en la diáspora. Pese a ser descendientes de supervivientes del Holocausto, Ronnie y Stavit se enfrentan a menudo a acusaciones de antisemitismo por su activismo en el BDS. (...) “Yo nunca hablo de judíos, sino de sionistas. Porque el judaísmo no tiene nada que ver con el sionismo. De hecho, muchos de los sionistas alrededor del mundo son cristianos”, puntualiza Ronnie, que no puede evitar tomarse a broma las denuncias de antisemitismo que enfrenta en numerosos medios alemanes. Los activistas israelíes van un paso más allá y cargan contra el actual uso del adjetivo antisemita que, en su opinión, es usado como “un arma política para silenciar a disidentes o críticos de Israel”. Para Ronnie y Stavit, la fusión de los conceptos de judaísmo y sionismo es ya antisemita en sí misma (Jerez, 2019).

Dentro de estas corrientes podemos encontrar a varios autores y autoras que tratan de evidenciar las diferencias entre una postura (antisemitismo) y otra (antisionismo). El experto en Estudios

Internacionales y mundo islámico, Bolado (2004), alega que “ni el islam tiene una actitud antijudía, ni los intelectuales occidentales –que mantuvieron una actitud de clara oposición a Hitler y sus aliados– han participado, en general, de la tradición antisemita occidental”. Propone, al igual que el sociólogo Grosfoguel (2009), la posibilidad de encontrar estas críticas hacia las políticas del Estado israelí como “simplemente críticas a este Estado y a su sistema de alianzas, estatales y sociales”:

¿Es posible que, siendo Estados Unidos el patrón del Estado de Israel, al que financia generosamente y apoya en los organismos internacionales más allá de la justicia o de la mera equidad, se coloque a Israel en uno de los campos de la lucha antiimperialista, justamente en el que podría denominarse de contrario a los intereses de los pueblos sometidos? (Bolado, 2004).

Es ampliamente estudiada y analizada la estrecha relación que han tenido los Estados Unidos con el Estado israelí desde la creación de este último, relación que se ha afianzado con la última legislatura del republicano Donald Trump. Sin embargo, también lo es el posicionamiento antiimperialista antiamericano que ha mantenido y mantiene una parte importante de la izquierda, europea y no europea:

Ciertamente, en la mirada que se proyecta sobre la política de Israel se amalgaman elementos clave de la autocomprensión tanto de la izquierda tradicional como de la nueva izquierda posterior a 1968: antifascismo, anticapitalismo, internacionalismo, antiimperialismo y antiamericanismo. Israel es considerado un Estado imperialista que actúa como cabeza de puente de los intereses neocoloniales en la zona, sobre todo de los Estados Unidos, cuya política exterior estaría controlada a su vez por el lobby judío norteamericano (Zamora y Maiso, 2012: 137).

Siguiendo esta línea discursiva, Grosfoguel (2009) se cuestiona:

¿Desde cuándo la crítica a las políticas de Estado israelí es equivalente a una posición racista contra su población? ¿Desde cuándo criticar el militarismo y el imperialismo del Estado americano es equivalente a ser antiamericano o criticar el Estado mexicano es antimexicano? Esta equivalencia discursiva entre la identidad del Estado y su población es común a todos los nacionalismos. Lo particular de la retórica nacionalista de los sionistas es el intento de asociar las críticas a Israel no sólo con un sentimiento antiisraelí antinacional (que es lo que hacen todos los nacionalismos) sino de asociar estas críticas con el racismo antisemita a través de hacer una equivalencia discursiva entre las críticas al Estado israelí y el antisemitismo (Grosfoguel, 2009: 170).

Existe un enorme interés por parte del Estado israelí, en que el antisionismo sea visto como un nuevo

antisemitismo. Una de las claves para entender esta motivación es la existencia de la campaña BDS. Esta campaña, de la que hablaremos mucho más en profundidad en capítulos posteriores, supone una gran piedra en el camino para la economía del Estado de Israel, así como para su *fama* a nivel internacional. Debido a esto, en Europa se están viviendo una fuerte represión contra dicha campaña y un constante intento de asimilar la campaña BDS y las acciones de sus activistas con el antisemitismo. Para ello es indispensable que antisemitismo y antisionismo sean uno.

#### **4.3.2.4. Islamofobia, racismo destacado en el siglo XXI**

##### **De la penalización del antisemitismo a la impunidad de la islamofobia**

Entre los principales grupos religiosos, queda el islam, con un complejo de imágenes mediáticas casi uniformemente negativo. ¿Cómo llegó a darse esta representación negativa? y ¿cuál es su relación con la actualidad del pasado y el futuro de los musulmanes? La cuestión de los estereotipos antimusulmanes es especialmente preocupante en la actualidad. Ninguna autoridad respetable defiende ya el antisemitismo, y hay un amplio consenso en cuanto a que las declaraciones y los estereotipos insultantes sobre los judíos son a la vez factualmente incorrectas y moralmente reprobables, bien sea en referencia a la apariencia física o a la conducta. Aun así, al mismo tiempo, es comúnmente aceptado entre las personas educadas el estereotipo de que el islam es una religión que por norma oprime a las mujeres y fomenta la violencia (Ernst, 2003: 11-12 en Grosfoguel, 2009: 169).

Pese a que señalábamos antes un repunte de actitudes y agresiones antisemitas en algunos países europeos, lo cierto es que un nuevo fenómeno de discriminación racial se ha instalado de manera generalizada en las sociedades occidentales desde el 2001: la islamofobia. Como apuntábamos al hablar del discurso neorrealista, será con la llegada del nuevo paradigma de la «guerra contra el terrorismo» cuando el discurso islamófobo empieza a conquistar los medios de comunicación y un sentimiento racista antiárabe/musulmán invade los imaginarios sociales de Occidente.

A pesar de que el antisemitismo y la islamofobia son fenómenos de carácter racista que tienen raíces históricas, teológicas y políticas distintas, será sobre todo la idea del peligro y la del miedo las que permanecen en el discurso político:

La islamofobia y sus connotaciones racistas ven a ciertos individuos como culturalmente incapaces de formar parte de la nación, y piensan una ciudadanía más étnica o cultural que cívica. Justamente, hablar de islamofobia -como antes de antisemitismo- es referirse a algo que siempre se despliega en la retórica de la sospecha, es la formulación de un enemigo en el ámbito de una cultura del miedo y, en ese sentido,

lo que interesa es comprender la permanencia simbólica de cierta retórica en la configuración del Estado nación (Jerade, 2015: 363).

Al igual que las actitudes de los gobiernos occidentales sobre la actual «crisis de los refugiados» nos recuerdan las deshumanizadas conclusiones que acontecieron en la Conferencia de Evián sobre la situación de la población judía en la Europa de principios del siglo XX, el actual sentimiento de islamofobia tan extendido en los países occidentales nos recuerda otros cruentos episodios de la historia, como la colonización del continente americano a finales del siglo XV y el genocidio que tuvo allí lugar, los genocidios y atrocidades acontecidas en Asia y África durante la colonización que llevaron a cabo los imperios europeos, o la masacre y el exterminio de civiles soviéticos, judíos y otras minorías que tuvieron lugar con el Holocausto de la Alemania nazi.

El pasado enero [2019], Friedländer habló ante el Bundestag alemán en su condición de sobreviviente del Holocausto. Y recordó que el antijudaísmo que repunta actualmente en Europa no es más que la expresión de un fenómeno más amplio: “El antisemitismo es sólo uno de los flagelos a los que están sucumbiendo lentamente una nación tras otra. El odio al extranjero, la tentación de formas de gobierno autoritarias y en especial un nacionalismo cada vez más grave se extienden por todo el mundo de una manera cada vez más preocupante” (Jerez, 2019).

### **Islamofobia o el miedo al *otro***

Para el término específico 'islamofobia', existe un gran debate abierto sobre su definición y uso en el espacio público. Fourest y Venner (2003) y Bruckner (2003) incluso intentan desacreditar el término y declaran que sus diseñadores y usuarios son 'islamistas' cuya agenda es luchar contra el secularismo en las sociedades europeas. El primer ministro francés, Manuel Valls<sup>36</sup>, sostiene la misma idea y sostiene que la palabra 'islamofobia' es un 'caballo de Troya' utilizado por los 'salafistas' para socavar la sociedad francesa secular y su 'pacto republicano' (*pacte républicain*). En los Estados Unidos, el término es rechazado por figuras neoconservadoras y proisraelíes como Pipes (2005) y otros colaboradores del Foro de Medio Oriente y FrontpageMagazine.com. Un gran número de artículos impresos y en línea publicados por estos círculos neoconservadores alegan que la islamofobia es de hecho un mito (Kerboua, 2016: 23).

Que la islamofobia existe, pese a las dudas que generan algunos círculos proisraelistas, norteamericanos y/o europeos, es palpable en la cotidianidad de cualquier Estado europeo, es más, en

---

36 Manuel Valls fue Primer Ministro de Francia entre el 31 de marzo de 2014 y el 6 de diciembre de 2016.

casi cualquier Estado que no sea de mayoría árabe y/o musulmana. Al igual que el antisemitismo antijudío de la Europa cristiana, la islamofobia del siglo XXI no es únicamente un problema derivado del rechazo al islam como religión y como cultura (a pesar del racismo epistémico existente en Occidente que analizábamos antes). Se trata de un fenómeno que contiene raíces racistas, xenófobas y discriminatorias, y que se sirve de elementos contruidos como la identidad y el miedo ontológico como componentes neorrealistas esenciales que impulsan la islamofobia (Mohammed, 2014 y Kerboua, 2016).

Al igual que pasaba con los judíos, los árabes y/o musulmanes<sup>37</sup> son considerados en las sociedades occidentales y en los medios de comunicación occidentales una amenaza a los valores, tradiciones y costumbres occidentales, es decir, a la supervivencia de la cultura occidental. Podemos distinguir varios factores que han propiciado el aumento de este miedo a la *islamización* de Occidente, como lo llaman algunos, y del sentimiento islamófobo:

- La creciente llegada de personas migrantes de países árabes y/o musulmanes, ya sea en calidad de refugiados o no<sup>38</sup>. Esto dispara el miedo tradicional de las sociedades a la llegada del otro, del salvaje, del desconocido, en este caso, del terrorista. En la Conferencia de Evián, y pese a las atrocidades de la Alemania nazi, la mayoría de Estados no se plantearon en ningún momento aumentar su cuota de recepción de migrantes judíos. El miedo a que los judíos se instalaran dentro de sus fronteras era mayor a la solidaridad con un pueblo que estaba siendo masacrado. De la misma manera, la Unión Europea no cede ante la llegada de personas que huyen de la violencia de guerras y masacres, en Libia, en Siria, en Congo... Con la asimilación del término musulmán como terrorista que se ha ido estableciendo desde 2001, las sociedades europeas dejan de sentir la responsabilidad ante las masacres multitudinarias que permiten sus gobiernos en el Mediterráneo.

La visión occidentalocéntrica de Oriente, del islam y del mundo musulmán se percibe a través de la lente de un renovado orientalismo o neorrealismo, lejos de dar una representación precisa del islam y los musulmanes, enfatiza exclusivamente en lo que se consideran dimensiones y componentes negativos de la fe y cultura islámicas, o del supuesto comportamiento de los musulmanes. (...) Se pueden extraer ejemplos de debates recientes sobre el origen y la religión de los inmigrantes y refugiados, o comportamientos musulmanes triviales en las sociedades estadounidenses y europeas.

---

37 Es importante señalar esta dicotomía, ya que existen personas árabes que no son musulmanas pero que también padecen la islamofobia occidental, pese a que puedan ser cristianas. Esto indica la desconexión entre el término y el sentimiento racista que genera: se odia a un sector de la población mundial sin tan siquiera entender si pertenecen a una cultura o profesan una religión determinada.

38 Resulta sorprendente la desinformación que existe en la sociedad española sobre las diferentes causas que impulsan a las personas a migrar y a abandonar sus países, sus familias y sus vidas.

Las disputas acaloradas sobre la construcción de una mezquita, por ejemplo, preferencias alimentarias, velos o faldas largas, han tomado dimensiones desproporcionadas y han alimentado las construcciones subjetivas de un Otro musulmán amenazador, uno que amenaza la cultura y la identidad de Occidente (Kerboua, 2016: 25).

- La propaganda islamófoba presente en los medios de comunicación occidentales. Cada vez es más frecuente leer y escuchar noticias con poco rigor periodístico, e incluso humano. Los términos árabes, moros, musulmanes, islam, son desvirtuados y entremezclados con otros términos cuyos significados poseen connotaciones altamente sensibles: terroristas, yihadistas, islamistas...

Más recientemente, los estudios han demostrado cómo las imágenes y los discursos en los medios de comunicación occidentales están enmarcando representaciones y tergiversaciones, retratando una imagen negativa del islam y del mundo musulmán (Baker, Gabrielatos y McEnery, 2013; Poole, 2002; Poole y Richardson, 2006). La islamofobia incluso ha sido definida por un erudito musulmán (Sajid, 2005) como “una nueva palabra para un viejo temor” (Kerboua, 2016: 26).

- El entender el mundo islámico, su cultura, así como a las personas musulmanas como un «otro» homogéneo, sin especificidades, y desde los prejuicios construidos desde la propaganda mediática. Se crea una imagen de los musulmanes como «bárbaros», «terroristas», «machistas», como aquellos que «violan sistemáticamente los Derechos Humanos».

Los musulmanes en las sociedades estadounidenses y europeas y el mundo musulmán en general están representados como un bloque homogéneo y monolítico, siendo el fenómeno de la islamofobia el resultado social de esa lectura distorsionada del islam y del musulmán en el mundo social real (Kerboua, 2016: 25).

Retomando el concepto de racismo/sexismo epistémico «occidental» del que hablábamos antes, la islamofobia se consolida en Occidente como un fenómeno que ayuda a inferiorizar las epistemologías y cosmologías «no occidentales», en este caso las que derivan del mundo y la cultura islámicos, privilegiando la epistemología «occidental» como forma superior de conocimiento y como único cimiento para definir conceptos como los derechos humanos, la democracia, la justicia, la ciudadanía... “Termina descalificando al «no Occidental» como incapaz de producir democracia, justicia, derechos humanos, conocimiento científico, etc. Esto se basa en la idea esencialista de que la razón y la filosofía radican en «Occidente» mientras que el pensamiento no racional radica en el «resto»” (Grosfoguel, 2011: 346).

## 5. Conclusiones

Las secuelas del obrar de X afectaron más vidas que el estalinismo y el fascismo: «es imposible comprender el mundo contemporáneo, la deuda del Tercer Mundo, la política del FMI, las migraciones, el racismo, los problemas ecológicos y los sucesos del Congo, Zimbawe, el Líbano o los Balcanes, sin remontarnos a X. En el mundo entero millones de personas mueren cada año, víctimas de las consecuencias de X»<sup>39</sup>.

Mientras que los crímenes de Hitler y de Stalin son continuamente «revelados» y «redescubiertos», los de X son, simplemente, cosa del pasado. «La mayor parte de los grandes monumentos de Bruselas se construyeron gracias al pillaje hecho posible por X. En la terminal del tranvía 34 encontramos un museo consagrado a la apología enmascarada de X. Evidentemente, X es el colonialismo y el imperialismo occidentales. Lejos de defender el estalinismo y el fascismo, sólo quiero subrayar que el vacío de tanto discurso político contemporáneo focalizado en los crímenes ajenos, oculta permanentemente la fuente principal de los conflictos del mundo actual».

X, por lo tanto, ya no es un monarca ni un jefe visible, es la máscara de los poderes indirectos económicos y financieros, responsables tanto de guerras internacionales como de las eufemísticamente denominadas «de baja intensidad», del hambre, la miseria y postergación de pueblos enteros, por no hablar de la devastación de bosques, ríos y mares. Mientras X continúe mimetizándose y multiplicándose, el fantasma del rey Leopoldo jamás podrá ser exorcizado (Cagni, 2012: 95).

En este primer apartado del marco teórico se ha tratado de hacer un pequeño recorrido por las principales posturas críticas ante la colonialidad y el colonialismo. Hemos comenzado con las corrientes anticoloniales que desde la década de 1950 comenzaron a alzar la voz contra la violencia y las injusticias de la colonización, analizando los contextos que se vivían en los países colonizados y que dieron pie a las luchas que devinieron. Aunque muchas de estas posturas y corrientes se han gestado en el seno de la comunidad intelectual y de la Academia, no podemos olvidar lo ligadas que han estado a las luchas y protestas de los movimientos anticoloniales de las décadas de 1970 y 1980, tanto en los países colonizados como en los occidentales.

Las teorías postcoloniales nacen a partir de la década de 1980 con la llegada de la independencia a la mayoría de los países que habían sido colonizados por los imperios europeos, *independencia* cuestionada muchas veces por los vestigios coloniales que aún a día de hoy permanecen. Estas posturas teóricas tienen cabida sobre todo en la academia, y, aunque muchas y muchos de los autores más prolíficos de esta corriente sean de países no occidentales, es interesante ver cómo la mayoría de ellas y ellos escriben desde universidades occidentales.

---

39 Bricmont (2006), «Le quarantième anniversaire de l'indépendance du Congo. Le stalinisme, le fascisme et X», L'Imperialisme Humain, Lux Editeur, Québec. pp. 171-174, en Cagni, 2012.

Quizá una de las corrientes más interesantes aquí planteadas es la del grupo latinoamericano MCD, ya que cuestionan la falsa superación del aparato colonial y establecen una tríada inseparable para cuestionar y abordar el colonialismo y lo colonial: la modernidad, la colonialidad (del poder, del saber y del ser) y la decolonialidad. Hacen un llamamiento para lograr la convivencia humana y que exista un reconocimiento de todo ser humano como miembro real de una misma especie, destruir este mundo moderno/colonial para construir un mundo decolonial/transmoderno.

En el último apartado se han recogido diferentes posturas y corrientes teóricas, todas ellas vinculadas de alguna manera a las líneas teóricas planteadas por el grupo MCD. La sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos bebe directamente del pensamiento decolonial, pero hace una aportación muy valiosa para esta investigación. En lo que él ha denominado ecología de saberes habla de dos sacudidas a las líneas abismales, y será en la segunda sacudida, la que aparece en las décadas de 1970 y 1980 pero que se mantiene hasta el día de hoy, donde aparece un movimiento principal (el retorno de lo colonial y del colonizador) y un contra-movimiento o cosmopolitismo subalterno que propone caminar hacia un pensamiento posabismal, lo que el grupo MCD llama pensamiento decolonial pluriversal.

Esta sociología descolonial nos lleva a un cuestionamiento absolutamente necesario: la colonialidad o, mejor, la neocolonialidad de los discursos del desarrollo y del de los Derechos Humanos. Haciendo una revisión crítica del discurso del desarrollo resulta fácil desvelar las intenciones neocoloniales camufladas en él: lo que pretendía ser una gran empresa de solidaridad con el Tercer Mundo se convirtió en una tecnología al servicio de la empresa neocolonial de Occidente.

Respecto a las posiciones críticas con el discurso de los Derechos Humanos, un repaso por la historia de su creación y de sus creados nos evidencia enseguida la idea que tanto el grupo MCD como de Sousa Santos planteaban en sus argumentos: el discurso de los Derechos Humanos es una construcción occidental que, lejos de ser un concepto universal, recae y perpetua la lógica de la colonialidad del saber o el eurocentrismo epistémico, estableciendo una epistemología, la occidental, como la hegemónica, legítima y superior.

Por último, se plantea el neorientalismo y la islamofobia como las nuevas formas de racismo epistémico, aunque no solo, del siglo XXI. Pero para poder entender de dónde viene el discurso neorientalista resulta imprescindible hacer un repaso por la historia del antisemitismo. De aquí se derivan acalorados debates sobre las nuevas formas de antisemitismo que encuentran autores sionistas y prosionistas en el siglo XXI, lo que otras corrientes y posturas denominarán antisionismo. Por otro lado, mientras que Occidente lucha por parecer que aparca y expulsa los sentimientos de racismo y de antisemitismo, en sus fronteras emerge y se establece, cada vez con más fuerza, un nuevo sentimiento racista, la islamofobia, lo que Sajid (2005) define como "una nueva palabra para un viejo temor".

Tras este repaso y retomando las palabras de Bricmont y Cagni, observamos cómo la colonialidad (del poder, del saber y del ser) está presente aun cuando los Estados son independientes, aun cuando el colonialismo se ha denunciado severamente en la Asamblea General de las Naciones Unidas, aun cuando pareciera que esa “X” de la cita con la que se inician estas conclusiones está erradicada, desaparecida. El colonialismo y la colonialidad han adoptado nuevas formas, nuevos discursos, nuevos objetivos y nuevos escenarios, pero siguen vigentes, igual de violentos y crueles que fueron siempre.



## CAPÍTULO II:

# DESCOLONIZANDO EL FEMINISMO: LOS FEMINISMOS *OTROS* FRENTE A LA SUPREMACÍA DE LOS FEMINISMOS OCCIDENTALES

## 1. La colonización de los feminismos

### 1.1 Los movimientos feministas en Occidente

#### 1.1.1. Las olas del feminismo

Hemos leído y escuchado desde hace tiempos que el feminismo ha sido una propuesta que nace de la Ilustración. Desde una historia contada de forma lineal y euronorocéntrica se asume que el feminismo nace con la Revolución francesa, como si antes de ese hecho en otros lugares que no son Europa, las mujeres no se hubiesen opuesto al patriarcado. Esta visión evidencia una relación saber-poder y tiene que ver con el nacimiento del sistema-mundo moderno en el momento que Europa se constituye como dominio sobre el resto del mundo (Curiel, 2009).

Como plantean Curiel y muchas otras feministas no occidentales, la historia del *feminismo*, en singular, ha seguido las lógicas coloniales del sistema-mundo, en concreto las de la colonialidad del saber. Las referentes teóricas, los textos e incluso las prácticas en la corta historia del feminismo hegemónico han sido todas ellas occidentales hasta la aparición de lo que se denominó tercera ola del feminismo, a partir de la década de los 90 del pasado siglo, cuando feministas disidentes del feminismo blanco, burgués y heterosexual comienzan a hacerse un hueco en la genealogía feminista copada por el pensamiento feminista eurocéntrico.

Hasta ese momento y durante la Segunda ola del feminismo, las autoras y activistas feministas blancas habían centrado sus luchas en la oposición a un enemigo común, el patriarcado. La desigualdad entre hombres y mujeres por su condición sexual y de género se convirtió en el foco del análisis y el patriarcado era sin duda el responsable de la opresión que sufrían todas las *mujeres* en el mundo. Se creó así un grupo homogéneo y compacto, *las mujeres*, oprimidas y sometidas todas ellas por un patriarcado común y al que debían hacer frente desde la lucha feminista (Medina, 2016). De esta manera se construye un sujeto único del feminismo, “un sujeto político femenino en la lucha política por la igualdad, que apelaba a su propia unidad necesaria para la emancipación” (Meloni, 2012).

A mediados de los 70 aparecen en Estados Unidos diferentes voces y corrientes feministas que intentan confrontar el esencialismo del feminismo occidental hegemónico: “De este modo, lesbianas o gays y mujeres de clases sociales más bajas, inmigrantes, chicanas o afroamericanas, quienes no se reconocían en el llamado sujeto del feminismo, criticaron que su núcleo de identidad nunca dejó de ser el de la mujer blanca, heterosexual, culta y de clase media-alta” (Medina, 2016: 147). A partir de aquí se comienza a construir desde los feminismos postcoloniales, periféricos, de los márgenes, nómadas, una tríada enemiga conformada por el patriarcado, el capitalismo y el

colonialismo. Sin entender cómo funcionan estos sistemas de poderes entremezclados entre sí será muy difícil acercarse a las diferentes opresiones a las que nos enfrentamos la mitad de la población mundial. Pero, además, será necesario romper con ese concepto creado, el sujeto unitario feminista. Muchas de las feministas de la Tercer Ola -Moraga y Castillo, 1988 (1981); bell hooks, 2004 (1984); Anzaldúa, 2004 (1987); Haraway, (1995); Butler (2001); Mohanty, 2008 (1984) y 2008b (2003), entre muchas otras- señalarán que *las mujeres* como tal es una construcción inexacta que parte de una visión eurocéntrica del feminismo blanco y que será necesario replantear las posturas feministas desde una revisión de la condición de raza, clase, orientación sexual, identidad, nacionalidad, colonialidad... En esta segunda década del siglo XXI y con el protagonismo mediático internacional que están teniendo las luchas feministas de muchas partes del mundo (pero sobre todo de Occidente y América Latina) son algunas las voces que comienzan a hablar de una Cuarta ola:

El feminismo se ha medido siempre en olas, nosotras pensamos que estamos ante una cuarta ola feminista que es la más internacional de todas y eso explica por qué estamos gestando hechos tan importantes como los paros internacionales de mujeres, lesbianas, travestis y trans, que es la más interseccional porque propone pensar el mundo en clave anticolonial, anticapitalista, antiimperialista. Al menos en Sudamérica lo vemos así. Se da en un momento donde por otro lado hay un intento de restauración neoliberal (Gerez, 2019).

La activista feminista argentina Majo Gerez señala dos aspectos fundamentales sobre el momento presente que se vive en los movimientos feministas a día de hoy: por un lado, la interseccionalidad<sup>40</sup> como enfoque necesario desde el que abordar las diversas luchas feministas y, por otro, los diversos intentos de apropiación por parte de las instituciones y los partidos políticos de las reivindicaciones, las luchas y los logros de los movimientos feministas de todo el mundo. Si bien es cierto que las feministas de la Tercera ola reivindicaban que no solo el patriarcado era el enemigo de los feminismos, en la segunda década del siglo XXI presenciamos una vuelta a ciertas cuestiones que en el terreno de los feminismos activistas ya se habían estado trabajando.

El neoliberalismo en sus intentos de fagocitar las luchas feministas, intenta por todos los medios borrar y erradicar dos de los pilares fundamentales que conforman el eje dominante y opresor en el

---

40 El término interseccionalidad fue acuñado por Kimberle Crenshaw, académica jurista afroestadounidense que formaba parte de la disciplina de los estudios críticos sobre la raza en la década de 1980. Ella, al igual que otras compañeras académicas feministas, trataban de problematizar la supuesta ceguera que existía ante el color, así como de evidenciar que la subjetividad está constituida por vectores de raza, género, clase y sexualidad que se refuerzan mutuamente (Nash, 2008). Entonces, la interseccionalidad podría definirse “como una teorización que hace posible un análisis complejo de las realidades vividas por la gente, que toma en consideración no solo diferentes marginalizaciones (de manera aditiva) sino que analiza cómo dichas marginalizaciones y posiciones se intersectan para crear situaciones únicas” (Salem, 2014: 116). A medida que avanzan los estudios sobre esta teoría surgen más marginalizaciones y posiciones que a menudo se pasan por alto, es decir, más interseccionalidades que se añaden a la raza, la clase, el género y la sexualidad, estas son la masculinidad, la discapacidad, la edad, la transnacionalidad...

sistema-mundo moderno: estos son el capitalismo y el colonialismo. El discurso feminista predominante en Occidente se centra en la brecha salarial, el techo de cristal, la igualdad de derechos, la conciliación en la maternidad/paternidad, la abolición de la violencia machista... Pero históricamente ha dejado a un lado las posiciones críticas frente al capitalismo y al colonialismo: los trabajos de cuidados no remunerados; la feminización, precarización y racialización del trabajo de cuidados de las personas mayores, del trabajo en el campo, en el ámbito de la limpieza de hogares y de pisos y hoteles turísticos; el racismo estructural que atraviesa los movimientos feministas occidentales; la heteronormatividad imperante en las sociedades...

Desde un análisis de las aportaciones y reflexiones de los feminismos decoloniales trataré de esbozar más adelante herramientas de(s)colonizadoras con las que abordar estos y otros retos importantes a los que debemos enfrentarnos las feministas blancas occidentales.

### 1.1.2. La colonialidad de género

Tenemos un patriarcado donde algunas mujeres son superiores a gran parte de los hombres. En los patriarcados pre-modernos todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres. Pero esto cambia con la globalización del patriarcado europeo durante la expansión colonial europea. El feminismo eurocentrado, blanco tiene dificultades en entender esto. Las feministas negras, indígenas e islámicas han insistido en que no se puede entender el patriarcado hegemónico sin entender cómo el racismo rearticula las relaciones de género y sexualidad otorgando privilegios a las mujeres blancas sobre los hombres y mujeres de color (Grosfoguel, 2007)<sup>41</sup>.

Si bien las feministas blancas se han organizado para hacer frente a un patriarcado blanco y hegemónico, se podría considerar que aún falta mucho trabajo para evidenciar los privilegios que, igual que los hombres blancos tienen sobre las mujeres blancas y sobre el resto de los seres humanos no blancos, las mujeres blancas cis tenemos sobre otras personas no blancas y no normativas. Retomando los conceptos de colonialidad del ser y del poder, los y las colonizadas no *eran*, no existían de la misma manera que los colonizadores. Por su parte, se ha argumentado que el hombre moderno europeo, burgués y colonizador, había arrebatado el puesto de poder al dios de la cristiandad, convirtiéndose en sujeto/agente apto para gobernar, para la vida pública, en un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón (Lugones, 2011). Sin embargo, la mujer europea burguesa no era reconocida como su complemento, sino como “alguien que reproducía la raza y el

---

41 Entrevista realizada a Ramón Grosfoguel por Angélica Montes Montoya e Hugo Busso, 2007: <https://journals.openedition.org/polis/4040?lang=pt> (Consultado el 16 de agosto de 2019).

capital mediante su pureza sexual, su pasividad y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués” (Lugones, 2011: 106). La mujer blanca colonizadora no era el complemento del hombre blanco colonizador, pero al menos *era*. Esta desigualdad desde la colonialidad del ser posicionaba a las mujeres (colonizadoras y colonizadas) en lugares muy diferentes: pese a que todas ellas recibían opresiones por parte de los hombres de su mismo universo (colonizador y colonizado respectivamente), unas *eran* y otras *no eran*. Estas diferencias imposibilitaban un proyecto universalista feminista, ya que unas gozaban de unos privilegios de los que no disponían las otras.

Desde este punto de vista, las personas colonizadas se convirtieron en varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-humanos-por-no-ser-hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas-por-no-ser-no-hombres. En consecuencia, las hembras colonizadas nunca eran pensadas como en falta por no ser similares a los hombres, y fueron convertidas en viragos<sup>42</sup> (Lugones, 2011: 107).

## **1.2 Construyendo e invisibilizando a *las otras*. El concepto de otredad como tecnología de poder colonial**

Occidente, que ha secuestrado el verbo y el sujeto para su exclusividad única, nos impone un monólogo racista, militar, sexista, patriarcal, genocida y epistemicida enmascarado en falsas dialécticas desarrollistas, democratizantes, liberatorias, emancipatorias y cooperativistas. No existimos cognitivamente en la concepción occidental del ser, del mundo. Cuando Occidente nos representa y habla por nosotros a través del poder que le da el habernos colonizado física y materialmente tras haberse erigido en "centro del mundo", en ese mismo acto morimos; dejamos de existir. "No existimos" y "no somos" puesto que sólo se puede ser cuando se tiene la capacidad de "hablar" y auto-representarse (lo cual implica una ubicación, un lugar de enunciación). Estamos pues, bajo el yugo del monólogo occidental (Adlbi Sibai, 2017: 85).

### **1.2.1 Spivak y la construcción de la mujer subalterna**

Como ya apuntábamos anteriormente, Spivak (2009) en *¿Pueden hablar los subalternos?* problematiza sobre la representación que Occidente realiza de las personas subalternas y sobre la invisibilización y ninguneo de los discursos y las luchas de las mismas, sobre todo cuando son mujeres

---

42 En palabras de Lugones (2011), viragos serán aquellas mujeres consideradas ruidosas, masculinas, dominantes.

las que han enunciado dichos discursos y llevado a cabo dichas luchas: “Si, en el contexto de la producción colonial, el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como mujer se encuentra más profundamente aún en la sombra” (Spivak, 2009: 80). Cuando Spivak trata de argumentar si la mujer subalterna es capaz de emitir o no un discurso, un mensaje, lo ejemplifica con dos sucesos ocurridos en la India colonial: por un lado, la abolición del rito *sati* llevada a cabo por los colonizadores británicos y por otro, el caso del suicidio de Bhubaneswari Bhaduri.

El primero de ellos explica cómo el rito *sati*, un ritual de origen hindú que consiste en la inmolación, en ocasiones voluntaria y en otras no<sup>43</sup>, de las viudas arrojándose vivas a la pira del marido muerto, fue abolido por los colonizadores británicos en 1829 y defendido por los indios nativos apelando a la tradición hindú y sosteniendo que “las mujeres querían morir” (Spivak, 2009: 98). La mujer india colonizada es doblemente oprimida y dos veces identificada y construida como *otra*, por los hombres indios nativos y el patriarcado indio, y por los británicos colonizadores y su patriarcado colonial: “los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena” (Spivak, 2009: 95).

Spivak encuentra aquí a su subalterna: la mujer aparece como ese sujeto que no puede hablar para decir siquiera si desea o no inmolarsse por amor a su marido muerto. El colonizador, hombre blanco, cristiano, heterosexual, cuya cultura, religión y tradiciones son diferentes (y consideradas superiores, con mayor legitimidad y más civilizadas) ha decidido por ella y la ha salvado de ese hombre de piel morena del que ella se enamora. Del mismo modo ataca al hombre de piel morena, a la relación ventrílocua que este ejerce sobre la mujer india y a cómo decide él que ella desea morir, forzándola a ello, física o psicológicamente. Los indios nativos defensores del *sati* como acto voluntario de las viudas sostienen que, aunque el suicidio está prohibido “se trata de la felicidad del suicidio, de una felicidad que anulará más que establecerá su estatus como tal” (Spivak, 2009: 105). Defendían que la mujer, cuyo único papel era estar al lado de su marido, debía cumplirlo hasta la muerte, ya que una mujer sin su marido no podría ser considerada una mujer digna.

Lo que Spivak pretende resaltar, lejos de justificar el rito *sati*, es la doble opresión e invisibilización a las que la mujer viuda india es sometida por ambos hombres, blancos y de piel morena, así como problematizar sobre los suicidios y autoinmolaciones según quién los cometa, y la supuesta libertad de elección de los mismos: “No todos los soldados mueren involuntariamente, y también hay mujeres-bomba que se suicidan” (Spivak, 2009: 109).

El segundo caso que Spivak presenta al final de su obra, es el caso de la joven india de dieciséis o diecisiete años Bhubaneswari Bhaduri, que se suicidó en Calcuta en 1926. Bhubaneswari pertenecía a uno de los muchos grupos armados que luchaban por la independencia de la India. Se suicidó, según

---

43 En algunos casos de *sati*, las viudas eran drogadas para no sentir el miedo y el dolor del sacrificio, e incluso había veces en las que se les obligaba atándolas en la propia pira, como más tarde revelaron documentos gráficos.

confesaba en una carta que dejó a su hermana, porque no pudo afrontar un asesinato político que le había sido asignado. En el momento de su suicidio Bhubaneswari tenía la menstruación, por lo que no podía tratarse de un suicidio por un amor ilícito, como hubiera sido, y de hecho fue, lo más común de imaginar en la sociedad india de principios del siglo XX. Spivak hace sobre todo especial hincapié en cómo esta joven mujer (perteneciente a la clase burguesa india) había utilizado su cuerpo como vehículo para poder emitir un mensaje, para poder comunicar un discurso, su discurso. Pese a que más tarde será la propia Spivak la que vuelva a problematizar sobre la cuestión de clase en la denominación de *mujer subalterna* a Bhaduri<sup>44</sup>, será en la emisión de ese mensaje enviado en el cuerpo menstruante sin vida de la joven india donde asistiremos al acto de comunicación incompleto en el que, aun cuando las mujeres subalternas puedan hablar (de diferentes formas) y de hecho lo hacen, convirtiéndose en emisoras de mensajes, en muchas ocasiones no encontrarán receptor con el que cerrar dicho acto de comunicación, ya que Occidente no quiere escuchar, a veces ni siquiera oír.

### 1.2.2. Construyendo a la otra: otredad y violencia epistémica

El “otro” no puede representarse por sí mismo. No posee ni la lengua, ni la autoridad, ni el discurso para lograr representarse. Entonces, el “otro” requiere un sitio, una localización, una operación interpretativa y mediadora. [...] Las mujeres indígenas serían, por el contrario, un “otro” llevado hasta el extremo del borde (Belausteguigoitia, 2001).

Beauvoir (1949) señalaba que en las sociedades patriarcales se había construido el sujeto *mujer* como *lo otro*, en contraposición al sujeto absoluto *hombre*. Si las mujeres colonizadoras eran no-hombres colonizadores esto las posicionaba a ellas como las *otras*. Lo que la colonialidad del género sostiene es que las mujeres indígenas, colonizadas, no occidentales, sufren una doble otredad, ya que se construyen como no-hombres y como no-hombres no-humanas. Puesto que están desposeídas de humanidad, el proyecto feminista universalista hegemónico occidental las deja a ellas también fuera de la lógica constructiva de discursos desde los que representarse. Esta violencia que supone invisibilizar al otro y a la otra, expropiándoles de su posibilidad de representación es lo que Belasteguigoitia (2001) denomina violencia epistémica:

La violencia se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia. (...) Estos procesos (de

---

44 Nos quedaremos aquí con la condición colonial de otredad a la que están sometidas las mujeres indias.

violencia epistémica) reconocen como necesaria la violencia del reconocimiento de la dificultad/imposibilidad de oír lo indio desde su lengua y desde su cuerpo (Belasteguigoitia, 2001: 237).

Esto es, las mujeres situadas en esas *otras* realidades (como el caso que nos señalaba Spivak) no pueden representarse a sí mismas, no de la manera en la que ellas desean y consideran. Necesitarán de una persona denominada mediadora (Belasteguigoitia, 2001) que (re)interprete sus discursos y sus luchas, sus maneras de vivir y de resistir, alterando sus relatos, eventos o narraciones con tal de que puedan ser oídos en Occidente, pese a que estos mismos puedan terminar siendo no reconocibles para la población o sujetos representados.

La violencia epistémica del discurso feminista colonial occidental por lo tanto, ha utilizado diferentes estrategias desde las que destruir/construir a esas *otras mujeres*: en primer lugar, ha borrado, ha ninguneado, omitido e ignorado la pluralidad de discursos teóricos, de prácticas, de luchas y de resistencias de las mujeres *otras*; y, tras haber alcanzado el poder de la enunciación discursiva en Occidente, ha utilizado este para representarlas y caracterizarlas, creando el ya famoso y colonial concepto de Mujeres del Tercer Mundo.

De hecho, el propio debate feminista postcolonial, en cuyo seno la aportación de Spivak ha desempeñado un papel fundamental, ha tenido en los últimos años como tema fundamental, lleno de implicaciones tanto desde el punto de vista teórico y político como desde el punto de vista historiográfico, la crítica justamente de una representación estereotipada de las mujeres subalternas del «Tercer Mundo» en tanto meras víctimas de dispositivos de sometimiento y reducción al silencio: el descubrimiento de la «complicidad» del propio feminismo emancipacionista occidental en la determinación de esta representación —de nuevo interpretada como índice de un atraso histórico con respecto a Occidente— ha representado la condición a partir de la cual otras experiencias y otras palabras han ganado espacio en el debate feminista internacional (Mezzadra, 2008: 30).

Volviendo a Spivak y a su pregunta de si pueden o no hablar las mujeres subalternas, de si existe o no esa comunicación entre ellas y Occidente, observamos entonces que este último, como ya apuntábamos antes, no se convierte en un receptor válido debido a que las doblemente *otras*, las *mujeres del Tercer Mundo*, no encuentran un lugar de enunciación legítimo o una voz desde la cual hacerlo. *Ellas* pertenecen al espacio de la otredad, un espacio al que se le ha negado el poder de la representación, de la expresión, un espacio que requiere de esa figura de mediadora que las represente, que eleve sus voces hasta ese Occidente sordo y eurocéntrico.

La mujer subalterna no puede hablar porque no es un sujeto, puesto que el sujeto se construye

subjetivamente como tal, en la noción occidental, a través de la palabra. Ésta es, por lo tanto, sólo un significante, un objeto. Desde el punto de vista de Spivak no se puede contrarrestar la violencia epistémica del imperio mediante la producción, hallazgo o exhumación de textos que hablan desde una posición nativista, ya que la misma no existe, salvo en la ficción literaria que la sustituye (Spivak, 1988 en Adlbi Sibai, 2017: 57).

### 1.2.3 Conceptualizando a las *mujeres del Tercer Mundo*

Del mismo modo en que los feminismos occidentales homogeneizaron el concepto *mujeres* para tratar de construir un sujeto universal del feminismo, con las mismas opresiones y las mismas luchas, el término *mujeres del Tercer Mundo* se construye también como un paraguas que engloba a las diferentes mujeres de diferentes clases sociales, pensamientos, identidades, culturas, religiones, nacionalidades, condiciones coloniales..., solo por el mero hecho de vivir en el colonialmente denominado Tercer Mundo. Lo que une a todos esos millones de mujeres solo existe en el pensamiento eurocéntrico occidental, esto es, su condición de no-ser, su doble condición de otredad, como mujeres y como mujeres no-blancas, pobres, colonizadas o no.

Spivak sostiene que en la construcción y percepción que se hace de "la mujer del Tercer mundo" en la crítica y en la historia, se está reproduciendo no sólo el colonialismo, sino también un paternalismo patriarcal. Esto es así porque estas mujeres son estudiadas, analizadas, percibidas y construidas a partir de los patrones y criterios del feminismo hegemónico occidental. Desde el punto de vista de Spivak, esta situación no puede revertirse mediante la simple demostración de la heterogeneidad y especificidad de los diferentes contextos de aquello que se homogeniza bajo la rúbrica de "Tercer mundo", sino que habría de indagarse en cómo se produce y constituye de formas muy diferentes a la mujer como sujeto. (...) Las mujeres en este caso, según Spivak, están determinadas históricamente por dos formas de poder y dominación, que serían la del imperio y la del patriarcado, lo cual reproduce un sujeto complejo y contradictorio (Spivak, 1988, 1999 en Adlbi Sibai, 2017: 55).

Las *mujeres del Tercer Mundo* son entonces construidas desde la colonialidad del saber, desde lugares de enunciación que siguen las lógicas propias del Primer Mundo eurocéntrico capitalista y sexista. Pero serán los discursos feministas occidentales, pese a su crítica permanente y constante contra el patriarcado, los que continúen estas lógicas de la colonialidad del ser, del saber y del poder, y construyan un sujeto *mujeres del Tercer Mundo* en base a la condición del no-ser, racista y occidentalocéntrica, representando a *otras* mujeres como objetos de estudio y no como sujetos.

Como apunta Mohanty (2008 [1984]) en su crítica a la mirada de Occidente, la violencia colonial no

se ejerce solo de unos países a otros, sino que se reproducen elementos coloniales en los discursos feministas de blancas sobre negras, de ricas sobre pobres... La colonización ha supuesto, y supone, una relación de dominación estructural y una supresión, con frecuencia violenta, de la heterogeneidad de/los sujeto/s en cuestión (Mohanty, 2008). Las mujeres pobres del Tercer Mundo se construyen y definen en función de lo que no-son las mujeres occidentales:

Esta mujer media del Tercer Mundo lleva una vida en esencia truncada, a causa de su género femenino (léase: constreñido sexualmente) y de su ser «del Tercer Mundo» (léase: ignorante, pobre, inculta, atada a la tradición, doméstica, centrada en la familia, victimizada, etc.). Esta imagen, sugiero, se produce en contraste con la autorrepresentación (implícita) de las mujeres occidentales como cultas, modernas, con control sobre sus propios cuerpos y sexualidades y con libertad para tomar sus propias decisiones (Mohanty, 2008: 75).

Pero antes de centrarnos de lleno en cómo se ha construido y en base a qué el concepto de *mujeres del Tercer Mundo*, resulta obligado hacer un breve repaso por los factores y las causas de la creación de este concepto. Si como señalaba Spivak (2009 [1985]), los colonos británicos pretendían salvar a las mujeres de color de los hombres de color, con la llegada de las Conferencias Mundiales sobre la mujer a partir de 1975 celebradas por NNUU, serán las mujeres blancas las que traten de salvar a las mujeres de color de los hombres blancos y de los hombres de color, convirtiéndose en las creadoras de los discursos coloniales de Mujeres en el Desarrollo (MeD) y Género en el Desarrollo (GeD).

### **1.2.3.1 Las mujeres del Tercer Mundo en el discurso del desarrollo**

Como ya explicábamos anteriormente, al finalizar la Segunda Guerra Mundial y tras el sonado discurso del presidente estadounidense Harry Truman en 1947, donde se muestra el *desarrollo* de los países del Primer Mundo como modelo a seguir por el resto, comienzan a crearse en Occidente numerosas organizaciones internacionales con el fin de restaurar la paz y *ayudar* a los países pobres a alcanzar dicho nivel de desarrollo: el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial del Comercio (OMC), las diferentes organizaciones pertenecientes a las NNUU, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)... Se pone en marcha todo un aparato que estructurará y pondrá en funcionamiento el sistema de cooperación internacional al desarrollo.

La supuesta independencia de muchas de las colonias durante las siguientes décadas a la Segunda Guerra Mundial había supuesto el falso final de la colonización. Como sucediera con el discurso de los Derechos Humanos (se construyó un concepto que se universalizó desde la epistemología

occidental y la colonialidad del poder/saber, instaurándose como marco válido y legítimo a seguir en las agendas del sistema de cooperación al desarrollo), la situación de las mujeres en los países más desfavorecidos pronto llegó a los discursos paternalistas y coloniales de Occidente:

En este contexto aparecieron progresivamente los lenguajes del desarrollo, de las mujeres en el desarrollo y el género en el desarrollo, de la democracia, etc., todos ellos como formas invisibles transformadas del racismo biológico de la era colonial directa (invisibles en tanto la palabra raza nunca será mencionada a pesar de tratarse directamente de racismo). Estamos ante lo que algunos autores como Étienne Balibar (1991) o Ramón Grosfoguel (2003, 2007c) llamarán, como ya vimos, racismo cultural, puesto que se usarán elementos culturales como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea. (Adlbi Sibai, 2017: 130).

A partir de la década de 1970 en las agendas occidentales del desarrollo las *mujeres del Tercer Mundo* comenzarán a ser prioritarias, ocupando numerosos proyectos, enfoques (Mujeres en el Desarrollo - MeD- y más tarde Género en el Desarrollo -GeD-), conferencias internacionales e, incluso, fondos especiales para el desarrollo de las mujeres (UNIFEM). Detrás de todas estas organizaciones y proyectos habrá hombres blancos tratando de salvar a mujeres de color, pero también mujeres blancas que querrán salvar a las mujeres de color de los hombres de color y de la pobreza, “habría que modernizarlas, desarrollarlas y liberarlas para que arrastraran consigo al resto de la sociedad” (Adlbi Sibai, 2017: 46).

Poco a poco las agendas del sistema de cooperación eurocéntrico centradas en cómo ayudar y empoderar a las mujeres del Tercer Mundo comenzaron a marcar las líneas de lo que debía significar la libertad y la independencia de dichas mujeres, sujetas ambas metas a los objetivos de las agencias de cooperación. A partir de la década de 1990 el fenómeno de la *oenegeización* se sumó al macroaparato de la cooperación, y en los países de la periferia del sistema-mundo las prioridades de los movimientos de las mujeres eran definidas y dictadas por las conferencias internacionales de la ONU bajo con la intromisión de los fondos del BM o el BID. El sistema de cooperación sentaba las líneas políticas que debían guiar a los movimientos de mujeres y feministas, generando cierta dependencia ideológica y económica del propio sistema, “lo cual ha tenido altos costos para el feminismo al perderse buena parte de sus postulados políticos más éticos y revolucionarios” (Curiel, 2009).

Así, desde los discursos del desarrollo y del sistema de la cooperación se comienza a moldear una mujer, negra, árabe, latina, india, pobre, frágil, débil, víctima de todas las opresiones, incluidas las de su propia cultura y religión. Esta imagen de *mujer del Tercer Mundo* se irá asentando poco a poco en

los imaginarios occidentales y los discursos feministas eurocéntricos harán el resto para convertir a esas *otras mujeres* en las víctimas eternas.

### 1.2.3.2 Las mujeres del Tercer Mundo, de la construcción a la victimización

La colonialidad ha atravesado también al feminismo, incluso al feminismo hegemónico de América Latina y otros países del Tercer Mundo. Lo que ha generado que las mujeres del Tercer Mundo sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares (Mohanty, 1985); lo que ha dado lugar a una autorepresentación discursiva de las feministas del primer mundo que sitúa a las feministas no europeas en el “afuera” y no “a través” de las estructuras sociales, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistencias, luchas y teorizaciones (Curiel, 2009).

En la construcción del concepto *mujeres del Tercer Mundo* existe una serie de herramientas discursivas coloniales basadas sobre todo en el racismo epistémico o colonialidad del saber, y en la colonialidad del poder. A continuación, diseccionamos este concepto para entender mejor cómo se ha construido y qué implicaciones coloniales adquiere.

- Universalismo metodológico<sup>45</sup> y homogeneización de las mujeres del Tercer Mundo

Las mujeres se constituyen como mujeres a través de la compleja interacción entre la clase, la cultura, la religión y otras instituciones y marcos ideológicos. No son «mujeres» —un grupo coherente— sólo en virtud de un sistema o política económica particular (Mohanty, 2008: 86).

Mohanty (2008) hace un interesante análisis de cómo muchos escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo suscriben una serie de metodologías para demostrar el funcionamiento transcultural universal del dominio masculino y de la explotación femenina.

Una de las herramientas simplificadoras y homogeneizadoras que se llevan a cabo en los estudios transculturales realizados por feministas blancas occidentales es el empleo de conceptos como «mujeres africanas», «mujeres árabes», «mujeres indias», “como si estos grupos de mujeres tuvieran algún tipo de coherencia cultural evidente, diferente de la de los hombres en estas sociedades”

---

45 Este término es utilizado por Mohanty (2008[1984]) para “poner de relieve el modo en que se produce el universalismo etnocéntrico en determinados análisis. En realidad, mi razonamiento es válido para cualquier discurso que erija a sus propios autores en referente implícito, es decir, en patrón en función del cual catalogar y representar a los otros culturales. En el discurso, el poder se ejerce justamente por medio de este movimiento” (Mohanty, 2008: 75).

(Mohanty, 2008: 95). Con el uso de este tipo de conceptos se considera que las mujeres son un grupo coherente en todos los contextos, con independencia de la clase o el origen étnico, y se estructura el mundo en términos binarios y dicotómicos, desde los que se ve a las mujeres en todo momento en oposición a los hombres. La diferencia sexual pasa a coincidir con la subordinación femenina y el poder queda definido automáticamente en esos términos binarios: personas que lo tienen, es decir, hombres, y personas que no lo tienen, mujeres. El patriarcado equivale siempre, y necesariamente, al dominio masculino y se da por hecho, de forma implícita, que quienes construyen los sistemas religiosos, legales, económicos y familiares, en los que se encuentran situados los grupos de mujeres, son los hombres (Mohanty, 2008).

Sin tener en cuenta la interseccionalidad de otros aspectos como la clase, la etnia, las relaciones de poder, colonialidad y explotación, “esta aplicación de la idea de las mujeres como categoría homogénea a las mujeres en el Tercer Mundo coloniza y se apropia de la pluralidad de posiciones simultáneas de los diferentes grupos de mujeres en los marcos étnicos y de clase social; con ello, les arrebatada a la larga su capacidad de acción histórica y política” (Mohanty, 2008: 97).

(Algunas) investigadoras han desarrollado como instrumento analítico la interseccionalidad, que muestra cómo los estudios sobre las mujeres de otras culturas que pretenden comprender y analizar sus realidades a partir de una perspectiva unidireccional y etnocentrista, al no considerar la interseccionalidad de numerosos factores sociales, políticos, económicos, culturales, raciales o clasistas -más allá del género- para entender la configuración de los diferentes poderes que constriñen sus vidas y las discriminan y que interactúan en su contexto local y particular de muy diferentes modos, crean regímenes de verdad y reproducen esquemas de conocimiento-poder que constituyen una forma de dominación, colonialidad y violencia epistémica sobre las otras mujeres (Adlbi Sibai, 2017: 46).

Uno de los ejemplos más clarificadores de esta estrategia es la afirmación de que cuanto mayor es el número de mujeres que llevan velo o hiyab, más universal es la segregación y el control sexual de las mujeres (Mohanty, 2008). Es muy común encontrar en trabajos feministas occidentales de carácter sociológico y antropológico la homogeneización de las mujeres que llevan velo o hiyab, vistas estas como mujeres víctimas de las mismas opresiones. El hecho de llevar un velo tiene connotaciones, objetivos y razones diferentes según el país, la región y la ideología. No es lo mismo llevarlo en Egipto, en Pakistán, en Irán o en Arabia Saudí, ya que “aunque pueda haber un parecido físico en los velos que llevan las mujeres de Arabia Saudita e Irán, el significado específico asociado a esta práctica varía en función del contexto cultural e ideológico” (Mohanty, 2008: 90). Asumir que las mujeres musulmanas que usan el velo están universalmente oprimidas por el hecho de llevar a cabo esta práctica, no solo es analíticamente reduccionista, sino que, además, resulta bastante inútil en lo que

se refiere a la elaboración de una estrategia política de oposición (Mohanty, 2008).

Por otro lado, conceptos como reproducción, división sexual del trabajo, familia, matrimonio, hogar o patriarcado, adquieren significados diferentes según el contexto en que se analicen. Muchas feministas occidentales blancas tienden a universalizar sus opresiones y sus luchas, es decir, si ellas consideran que ser cabeza de familia mujer es un síntoma de empoderamiento femenino e independencia en las clases medias de Estados Unidos, este hecho puede que no tenga el mismo significado en los hogares negros y chicanos de Estados Unidos o en algunos países de América Latina. Más aún, puede que en estos otros contextos el significado de esos hogares monoparentales suponga una feminización de la pobreza. Por lo tanto, “por más que se pueda afirmar que hay un aumento de los hogares encabezados por una mujer en Estados Unidos y América Latina, no se puede analizar este incremento como un indicador universal de la independencia de las mujeres, ni se puede entender como un indicador universal del empobrecimiento femenino. Es evidente que el significado y las explicaciones de este aumento varían de acuerdo con el contexto socio-histórico” (Mohanty, 2008: 92).

- Paternalismo y colonialismo con el Tercer Mundo

Si el género como categoría universalizante de análisis resulta tremendamente simplista y reduccionista a la hora de estudiar a las *mujeres del Tercer Mundo*, la segunda parte de este sintagma “Tercer Mundo” alberga una actitud paternalista y colonial.

En los estudios y discursos del desarrollo que tratan de analizar las opresiones y los retos de las mujeres del Tercer Mundo para lograr una vida mejor y salir del subdesarrollo, se plantea un punto de partida que equivale nada menos que a “confundir injustificadamente el desarrollo con el camino particular tomado por Occidente en su desarrollo, así como ignorar la direccionalidad de las relaciones de poder entre el Primer y el Tercer Mundo” (Mohanty, 2008: 98).

Desde esta superioridad que proporcionan la colonialidad del saber y el racismo epistémico se construye un discurso que define a las mujeres del Primer Mundo como mujeres libres, o luchando por su libertad, independientes económicamente, modernas, cultas y cultivadas. En contraposición a esto, “las mujeres del Tercer Mundo como grupo o categoría quedan definidas automáticamente como religiosas (léase: poco progresistas), centradas en la familia (léase: tradicionales), poco sofisticadas legalmente (léase: todavía no conscientes de sus derechos), analfabetas (léase: ignorantes), domésticas (léase: atrasadas) y, en ocasiones, revolucionarias (léase: su país está en situación de guerra, ¡deben luchar!). Así es cómo se produce la «diferencia del Tercer Mundo» (Mohanty, 2008: 98).

Estos estereotipos culturales permean en las sociedades occidentales creando imágenes universales

sobre las *mujeres del Tercer Mundo*, “imágenes como la de la mujer con velo, la madre fuerte, la virgen casta, la esposa obediente, etc. Estas imágenes tienen un esplendor universal, ahistórico, que pone en marcha un discurso colonialista que ejerce un poder muy específico, en tanto que define, codifica y mantiene las relaciones existentes entre el Primer y el Tercer Mundo” (Mohanty, 2008: 99).

### **1.3 La víctima por antonomasia: la *mujer musulmana con hiyab*<sup>46</sup>**

La cuestión de las mujeres en el Islam<sup>47</sup> ha sido producida y tratada históricamente desde una intrínseca relación con el poder y la colonización. La construcción del objeto colonial que denomino la *mujer musulmana con hiyab* será el eje estructural transversal a través del cual se lleva a cabo toda la colonización y dominación del Islam (Adlbi Sibai, 2017: 113).

#### **1.3.1 Islamofobia de género**

Retomando el concepto de *islamofobia*, nos centraremos aquí en cómo este discurso colonial respecto al islam y a la población musulmana, fundamentado en los discursos coloniales desarrollistas, modernizadores, democratizadores, feministas liberales, y, después del 11 de septiembre de 2001, en los discursos securitarios de la lucha contra la supuesta amenaza del llamado “terrorismo islámico” (Adlbi Sibai, 2017), ha construido el objeto *mujer musulmana con hiyab* como máxima expresión de subordinación, sumisión, victimización y otredad. De este modo, el hombre musulmán será construido como un ser tirano, machista y opresor por excelencia (Aara, 2018). Desde este discurso islamófobo se generarán estas dos imágenes antagónicas basadas en el racismo y en la otredad: la de la mujer musulmana sumisa y oprimida y la del hombre musulmán, “opresor y terrorista”. Sin embargo, lo que sostienen muchas teóricas y activistas feministas es que la islamofobia repercute de una manera mucho más incisiva en las mujeres musulmanas, incluso que es un discurso en sí generizado.

La islamofobia de género se entiende entonces como el conjunto de estereotipos orientalistas y representaciones de las mujeres musulmanas (con hiyab) como sumisas, retrasadas, oprimidas, que buscan desesperadamente la liberación por parte de Occidente mediante sus intervenciones

---

46 Tomo prestado este concepto de Adlbi Sibai (2017), la cual plantea desde el pensamiento decolonial un análisis muy sugerente sobre la islamofobia, entendida como uno de los discursos creados e influenciados por el orientalismo, el feminismo, el desarrollismo y el terrorismo.

47 En las citas textuales mantengo la mayúscula que utiliza la autora cuando se refiere al islam, pese a que la norma ortográfica de la lengua española designa todas las religiones con minúscula.

imperialistas (Rygiel y Hunt, 2008). Se las reconoce únicamente a ellas como víctimas de una opresión culturalmente específica y esencializada que las sitúa en el papel de seres pasivos necesitados de esa salvación de los hombres y mujeres blancos que salvarán a la mujer musulmana (*con hiyab*), del hombre musulmán (*terrorista*).

A diferencia de diversas autoras que hablan de islamofobia de género (Rygiel y Hunt, 2008; Mijares y Ramírez, 2008; Goikolea, 2012; Rivera de la Fuente, 2016; Vasallo, 2016; Aatar, 2018), Adlbi Sibai (2017) prefiere presentar el discurso de la islamofobia como triplemente generizado en sí mismo, sin necesidad de hacer esa diferencia terminológica: en el sentido de quién lo produce (el sistema-mundo moderno/colonial, intrínsecamente patriarcal y sexista), en qué modo lo hace (a través de mecanismos sistémicos de producción de este complejo aparato de poder mediante un constructo sexuado y feminizado: la *mujer musulmana con hiyab* como mujer prototípica del Tercer Mundo), y a quién afecta con más incidencia (a las mujeres musulmanas).

Al construir y asentar en los imaginarios occidentales esta representación islamófoba de las *mujeres musulmanas con hiyab*, se genera, en contraposición, la imagen de las feministas occidentales blancas como mujeres libres, liberadas y empoderadas.

A través de esta categoría colonial homogeneizante (*mujer musulmana con hiyab*), que será transversal a todos los discursos sobre "lo árabe" y "lo musulmán", se silencian, se invisibilizan, se reducen, reestructuran, dominan, controlan y se manipulan todas las realidades arabo-musulmanas, pero también las que no lo son, con las subsiguientes consecuencias teóricas, epistemológicas, políticas y prácticas de dominación, control y subalternización. Se trata, pues, de la otrificación y subalternización (o silenciamiento e invisibilización) del Islam y los musulmanes mediante la invención de un algo denominado "mujer musulmana", establecido como el modelo de lo que sería la *Otra* por antonomasia, incluso entre las otras mujeres tercermundistas; de modo que en el espacio de la otredad, del *No ser*, se reproduce también la multiplicación de los esquemas de jerarquización intrínsecos al sistema-mundo (Adlbi Sibai, 2017: 128-129).

### **1.3.1.1. El hombre blanco que salva a la mujer negra, morena, musulmana, árabe, latina..., del hombre negro, moreno, musulmán, árabe, latino...**

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 temor al castigo. La lucha contra el terrorismo es también una lucha por los derechos y la dignidad de las mujeres (Laura Bush, U.S. Government 2002, en Abu-Lughod, 2002: 784).

Como señalábamos en el capítulo anterior, el siglo XXI comenzó con las invasiones llevadas a cabo por EEUU en Afganistán e Iraq, presentadas estas como “mesiánicas” operaciones de liberación de las mujeres locales (Vidal, 2017). De hecho, la invasión estadounidense de Afganistán fue denominada por sus autoridades políticomilitares como “Operación Libertad Duradera”, mientras que la de Iraq fue “Operación Libertad Iraquí”. Que los motivos de estas y muchas otras invasiones militares son económicos y políticamente geoestratégicos no es nada nuevo, pero que los gobiernos imperialistas y colonizadores traten de justificar dichas intervenciones en nombre de la salvación de las mujeres de los países invadidos tampoco lo es. Como apuntaba la frase de Spivak (2009) que da nombre a este apartado, los colonos británicos en el sur de Asia ya habían utilizado el discurso de la salvación de las mujeres en las políticas coloniales sobre el *sati* (la práctica de las viudas que se inmolan en las piras funerarias de sus maridos)<sup>48</sup>, el matrimonio infantil y otras prácticas, con el fin de justificar sus actuaciones (Abu-Lughod, 2002). En el Egipto colonial de finales del siglo XIX bajo mandato británico, comenzó a escucharse también el discurso sobre la difícil situación de padecían las mujeres egipcias, enfocada esta en el velo como signo de opresión. Sería el inglés Lord Cromer quien mostró su preocupación por dichas mujeres egipcias, el mismo que se oponía al sufragio de las mujeres en su país (Abu-Lughod, 2002). También los colonos franceses en Algeria hicieron uso de estos discursos y tácticas redentoras. Como narra Marnia Lazreg (1994), el 16 de mayo de 1958 tuvo lugar en Argel una manifestación organizada por generales franceses rebeldes que trataban de demostrar al gobierno francés que la población argelina estaba de su lado. Para ello llevaron a tal demostración a miles de hombres argelinos y a algunas mujeres, las cuales fueron desveladas públicamente por mujeres francesas. No era raro durante la época colonial que población argelina fuera llevada por la fuerza a este tipo de exhibiciones de lealtad, “pero quitar el velo a las mujeres argelinas en una ceremonia bien coreografiada agregó al evento una dimensión simbólica que dramatizó la única característica constante de la ocupación argelina en Francia: su obsesión con las mujeres” (Lazreg, 1994: 135, en Abu-Lughod, 2002: 785).

Estos son solo algunos de los ejemplos en los que mujeres y hombres blancos, generalmente con tropas militares detrás, afirman estar salvando o liberando a mujeres musulmanas. La islamofobia (de género), que encuentra nuevas maneras y estrategias a partir de los atentados del 11-S, acentuará sin duda este discurso redentor. Como señalábamos antes, las invasiones militares y hostilidades de EEUU hacia países de mayoría musulmana, así como su apoyo al Estado de Israel, supondrán nuevas maneras de colonización y expansión imperial, creando sobre todo tres grandes discursos o

---

48 Spivak arguye que los administradores coloniales británicos del siglo XIX en ciertas partes de la India redefinieron la práctica del *sati* como la auto-inmolación de la viuda, en vez de una conducta de buena esposa. Al presentar el *sati* como una práctica cultural bárbara, los administradores coloniales británicos podían justificar el imperialismo como una misión social (Morton, 2010: 124).

argumentaciones que justifican todas estas intervenciones: “La liberación de las mujeres oprimidas por el Islam; la instauración de la democracia que habrá que llevar a estos países y por último, pero no menos importante, la seguridad y estabilidad” (Adlbi Sibai, 2017: 133).

Todos estos discursos coloniales e imperialistas que versan sobre la salvación y la liberación de las *mujeres musulmanas con hiyab* están, de alguna manera, instrumentalizando al feminismo. Resulta extremadamente llamativa la incoherencia sostenida por los hombres blancos salvadores de mujeres musulmanas que se descubren feministas respecto al sexismo de los *otros*, pero no respecto al suyo propio (Ali, 2012).

### 1.3.1.2. Feministas blancas salvando a *mujeres musulmanas con hiyab*

Lo que me preocupa es la frecuencia con que encuentro en mis actividades que el grupo más interesado en validar estas lecturas tendenciosas y estereotipos (sobre las mujeres musulmanas) son las feministas mismas, especialmente las feministas occidentales o las mujeres del sur global que contribuyen a estos discursos desde una perspectiva "blanquizada" como diría la antropóloga Rita Segato (Rivera, 2017).

Como apunta la feminista musulmana Vanessa Rivera de la Fuente, uno de los hechos más sorprendentes respecto a la islamofobia de género y a la victimización de las mujeres del Tercer Mundo y, más concretamente, de las *mujeres musulmanas con hiyab*, es que, aparte de los hombres y mujeres occidentales con tropas militares tras ellos que intentan salvar a las mujeres musulmanas, existen también grupos entre las feministas occidentales u occidentalizadas que poseen estos discursos “redentores” y coloniales. Desde ellos se construye de nuevo a las *otras*, a las mujeres musulmanas oprimidas y sumisas, sin agencia<sup>49</sup> y sin el derecho a ser consideradas como feministas. En contraposición a esta representación subordinada de las *otras* mujeres que es elaborada por los feminismos coloniales, se erige la imagen de las feministas occidentales propiamente, esto es, mujeres libres, liberales y liberadas que luchan por la igualdad de derechos y de oportunidades en sus países, pero que además están dispuestas a ocupar el rol salvador de las más vulnerables y oprimidas. Esta imagen, sin embargo, también “silenciará y ocultará los grandes retos que aún quedan por superar en las sociedades occidentales y el largo camino que resta para alcanzar una verdadera igualdad” (Adlbi Sibai, 2017: 135).

[Las feministas occidentales] Son las mismas que luego hablan de descolonizar la sociedad del

---

49 Utilizo el concepto de agencia siguiendo la definición de Sen (1985) como “lo que una persona es libre de hacer y alcanzar en la búsqueda de la realización de las metas o los valores que esa persona considere como importantes”.

patriarcado. Pero la descolonización no es una cuestión de localización geográfica ni de enunciados rimbombantes, sino de lugares declarativos, justicia epistémica y acceso a la representación. Creo que hay una pereza favorecida por el Internet que potencia el ejercicio de ciertos privilegios discursivos. El *hoax*<sup>50</sup> de "La Mujer Musulmana" es explotado con gozo por las ONGs, los social media y todo aquél que busca atención rápida y viral. El colonialismo en el discurso es un activo que permite una forma de vida, estatus, poder y validación (Rivera, 2017).

Pero no solo desde los *social media* y los medios de comunicación de masas se difunden estos discursos e ideas coloniales. Muchos estudios académicos e investigaciones con enfoques de género y/o feministas llevados a cabo desde universidades occidentales (y occidentalizadas) versan sobre estas *mujeres musulmanas con hiyab*, simbolizando este epígrafe un sujeto pasivo de estudio, convertido en objeto de análisis e intervención bien definido por Occidente: "Monolítico, atemporal, analfabeto y sexualmente reprimido es el símbolo de la opresión femenina universal, víctima insalvable del sistema patriarcal; no habla, está incapacitado para la agencia social y es en definitiva 'inferior'. Además, siempre porta un velo o hiyab como símbolo de su 'sujeción'" (Adlbi Sibai, 2017: 134).

Con esta contundente crítica hacia los discursos orientalistas, desarrollistas y feministas que ejercen su poder occidental para construir *la* representación de las *mujeres musulmanas con hiyab* y tratar de *salvarlas*, en ningún caso intento posicionarme desde el relativismo cultural del "todo vale" y "todo debe ser aceptado". Lo que se busca, sin embargo, es la autorreflexión sobre las diferencias culturales e identitarias, desde el respeto y la aceptación de esas diferencias. Eso no quiere decir que la cultura islámica, al igual que el resto de culturas, no tenga elementos cuestionables y no pueda (incluso deba) ser sujeto de análisis y crítica desde múltiples lugares (Occidente y no-Occidente, la academia y el activismo), y desde múltiples enfoques. Pero tenemos la responsabilidad (desde Un-Tercio-del-Mundo) de cuestionar también nuestros privilegios como personas insertas en la cultura hegemónica colonial (occidental) así como a ella misma. Mahmood (2001) señalaba los problemas que existen al defender el respeto por otras tradiciones, sobre todo cuando estas forman parte de la cultura islámica y no de los proyectos humanistas-seculares: "Necesitamos tener tan poca fe dogmática en el humanismo secular como en el islamismo, y abrir la mente a las complejas posibilidades de proyectos humanos emprendidos tanto en una tradición como en la otra" (Abu-Lughod, 2002: 788).

Desde un trabajo crítico de comprensión de la construcción del sistema/mundo moderno/colonial, patriarcal y racista, y de cómo este ha edificado y colonizado el resto de saberes y culturas, podremos acercarnos a las diferentes epistemologías y expresiones de luchas (feministas o no), ya que como

---

50 Este término proveniente del inglés podría ser traducido como bulo o fraude, y hace referencia a los engaños masivos por medios electrónicos, especialmente Internet.

bien apunta Abu-Lughod (2002) “nos hemos politizado sobre la raza y la clase, pero no sobre la cultura”:

Ya he discutido los peligros de las explicaciones “culturales”; “sus” culturas son tan parte de la historia y de un mundo interconectado como lo son las nuestras. Lo que estoy defendiendo es el arduo trabajo involucrado en reconocer y respetar las diferencias, precisamente como productos de diferentes historias, como expresiones de diferentes circunstancias y como manifestaciones de diferentes deseos estructurados. Podemos querer justicia para las mujeres, pero ¿podemos aceptar que podría haber diferentes ideas sobre la justicia y que diferentes mujeres podrían querer, o elegir, futuros diferentes del que imaginamos nosotros como el mejor? (Abu-Lughod, 2002: 787-788).

## **1.4 Herramientas coloniales que perpetúan el enunciado *mujeres musulmanas con hiyab*: los binomios tradición/modernidad y religión/secularismo**

### **1.4.1 Tradición vs. Modernidad**

La ‘tradición’ como negatividad, como un todavía-no-moderno, es un poderoso imaginario de las narrativas que privilegian instituciones modernas, como las de ‘ciudadanía’, ‘nación’ o el ‘sujeto liberal moderno’, por encima de otras formas de solidaridad social o experiencias de subjetividad. En general, este privilegio se asocia con un efecto de borramiento de la compleja y contradictoria trama de prácticas, relaciones y representaciones, al ser subsumidas en una negatividad de la modernidad (Restrepo, 2007: 295).

Al igual que otras antinomias que han modelado las maneras hegemónicas de entendimiento del mundo y las culturas (bárbaros/civilizados, rituales/racionalidad, mito/historia, atraso/progreso...) (Dube, 2004), la tradición se ha construido en oposición a la modernidad, a lo que no-es-moderno. Retomando la terminología del grupo decolonial MCD, el sistema-mundo moderno/colonial se ha establecido como modelo único y universal, invisibilizando a muchos *otros* y *otras* que ocupan lugares de alteridad. Esta no-existencia fuera de la modernidad ha adoptado varias designaciones en los últimos dos siglos: desde lo primitivo o salvaje, a lo tradicional o premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado (de Sousa Santos, 2010). Todos estos términos han contribuido en la construcción de un imaginario claramente peyorativo y ofensivo sobre los y las *otras*.

Así, desde el propio discurso de la modernidad y desde la colonialidad del saber que esta entraña, es creada la tradición (Chakrabarty, 2000). Pero este dispositivo conceptual colonial (tradición/modernidad) sumamente complejo, funciona multidireccionalmente. Por un lado, y

siguiendo a Adlbi Sibai (2017), se constituye la Modernidad como un ente objetivo y universal que invisibiliza su localización contextual y sitúa a la epistemología occidental en la cumbre de una escala jerárquica global que solo fue posible desde la ubicación de Europa como centro del mundo a partir de la invasión de América y del saqueo y genocidio de los pueblos autóctonos. El resto de las epistemologías serán, como ya señalábamos en el capítulo anterior, menospreciadas, inferiorizadas o suprimidas, de lo que se derivará el epistemicidio de los *otros* saberes locales.

La designación de los saberes no occidentales como “tradicionales” los ubicaba, y los ubica hasta el día de hoy, como residuos de un pasado sin futuro, siendo éste, el futuro, propiedad exclusiva de Occidente y estableciéndose por lo tanto la imposibilidad fáctica de acceso por parte de cualquier otra forma cultural, civilizacional, social, política, lingüística o epistemológica, ni al presente ni al futuro, condenando así a todos “los otros” al silencio y a la invisibilización mediante la imposición de un único camino de acceso a través de los marcos modernos occidentales, lo cual supone un ejercicio perverso de múltiple anulación y auto-anulación que únicamente perpetúa un monólogo occidental y occidentalocéntrico infinito, el cual podemos identificar no sólo como la colonialidad del saber, sino también como otra forma enredada con ella, que es la de una colonialidad espacio-temporal (Adlbi Sibai, 2017: 91).

## **1.4.2 Religión vs. secularismo**

### **1.4.2.1 La secularización como proyecto eurocéntrico**

Al igual que sucede con la antinomia anterior, el secularismo, entendido como la convicción o creencia de que la religión no debería estar involucrada en las actividades ordinarias sociales y políticas de un país<sup>51</sup>, es presentado por la modernidad eurocéntrica como la alternativa válida, legítima y pretendidamente universal, en contraposición a la religión y al seguimiento fiel de la misma.

Pero esta secularización propuesta e impulsada por Occidente como paradigma de renovación y progreso está precedida por dos fuertes discursos predominantes durante la empresa moderno-imperial española de la colonización de América iniciada a finales del siglo XV y que se van forjando a lo largo del XVI: por un lado, lo que Grosfoguel (2011, 2013, 2013b) denomina racismo religioso y, por otro, la colonialidad de la religión a la que hace referencia Adlbi Sibai (2017). El racismo religioso fue incluso previo a los discursos basados en el racismo de color ya que, con la colonización

---

51 <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/secularism>, consultado en 7 de octubre de 2019.

de los pueblos nativos americanos, el imperialismo cristiano hispánico (el que expulsará a “marranos” y “moriscos” de la península ibérica) denominó a estos como “pueblos sin religión”. Desde la visión cristiano-céntrica de la empresa colonial, los pueblos sin religión, esto es, sin la religión hegemónica cristiana, serán considerados pueblos sin dios y por lo tanto pueblos sin alma. He aquí el argumento mismo de la colonialidad del ser: las gentes sin alma no podrán ser consideradas humanas, así que estas gentes no *son*. Sobre esta afirmación racista-colonial se construye el concepto de colonialidad de la religión (Adlbi Sibai, 2017). Para entender dicho concepto debemos recordar cómo se ha interpretado que el «ego cogito» fue sustituido por el «ego conquiro» y el «ego extermino» en el siglo XVI, desplazando al dios de la cristiandad<sup>52</sup> y poniendo en su lugar al hombre blanco-moderno-colonizador-exterminador como nuevo dios en la tierra. Si bien el racismo religioso que diferenciaba a las gentes sin alma de las gentes con alma había fijado los cimientos del discurso racista-colonial-moderno, este implicaba sin embargo algunas ambigüedades. Desde el cristianismo y la cristiandad había quien sostenía que “todos somos hijos de dios”, enunciado desde el cual resultaba contradictorio sostener y seguir reproduciendo las violencias de la colonización, por lo que el racismo religioso fue transformándose poco a poco en racismo científico en el siglo XIX. Sin dios y sin ética, la razón y la ciencia eurocéntricas encontraban el espacio donde crecer e imperar, donde poder construir, por ejemplo, proyectos en los que industrializar la producción agrícola, pero donde también se puede industrializar la matanza de personas (Grosfoguel, 2013b). Además del aspecto moral y ético, la iglesia interpuso algunos frenos para el avance científico de una Europa cristiana que había estado sumida en un retroceso intelectual durante diez siglos, mientras que otras civilizaciones podían crecer en los ámbitos filosóficos y científicos con menos obstáculos. Por lo tanto, Occidente necesitaba de un proyecto de secularización, donde el hombre blanco “se erige como la nueva fuente epistémica de conocimiento y, desde allí, va a desdeñar todos los otros conocimientos del mundo, todo el conocimiento y todas las otras espiritualidades tachándolas de inferiores ante la razón científica del hombre occidental” (Grosfoguel, 2013b).

Desde este posicionamiento euro-cristiano-céntrico, el islam sufrirá la colonialidad de la religión “en referencia a la violencia epistemológica espiritual y conceptual aplicada a los otros pueblos, a los que desde el concepto cristianocéntrico de la religión, pretendidamente universal, se han equiparado sus otras experiencias, saberes, cosmovisiones, filosofías y sus formas de *ser/estar* en el mundo para invisibilizarlas, borrarlas o inferiorizarlas y subalternizarlas (Adlbi Sibai, 2017: 102).

---

52 Grosfoguel (2013) diferencia este término del de cristianismo siendo el primero considerado como la ideología del cristianismo convertida en ideología del Estado y del poder.

### 1.4.2.2 La inferiorización y criminalización del islam

El Islam se ubica en un estadio de “atraso”, en tanto que, como “religión”, cualquier tipo de relación con la política, la sociedad, el conocimiento o el espacio, [...] ha sido superada y resuelta por Occidente en el proceso de secularización (que también es *ser y deber ser* universal), condición axiomática para acceder a la Modernidad (occidentalocéntrica, pretendidamente universal) (Adlbi Sibai, 2017: 98).

La modernidad y el secularismo se convierten por lo tanto en aspectos fundamentales desde los que caracterizar al sistema-mundo occidental. Las culturas y religiones que no se inserten en estas lógicas eurocéntricas serán las denominadas como tradicionales, no-modernas, inferiores o atrasadas. En el actual siglo XXI, será quizá el islam la religión inferiorizada y demonizada por antonomasia, hasta el punto de ser criminalizada en y por Occidente.

Como ya señalábamos antes, los discursos de la islamofobia y el neorientalismo están más presentes que nunca en el mundo occidental. Una de las estrategias más efectivas para llevar a cabo esta criminalización del islam será la utilización y posterior generalización de las líneas del fundamentalismo islámico como parte por el todo, esto es, el islam. Pese a que los fundamentalismos religiosos han estado presentes en las diferentes religiones monoteístas<sup>53</sup> (y no monoteístas, incluso en sistemas filosófico-espirituales no teístas como el budismo), en las dos últimas décadas se ha establecido una asociación casi completa entre los términos *fundamentalismo* e *islámico*:

El Islam ha pasado a ocupar el lugar dejado por el enemigo comunista y tiene la ventaja de que, al ser una religión y no una teoría socioeconómica, es por sí mismo satanizable. El cambio de enemigo ha resultado muy favorable para la visión occidental: el Islamismo rehúye todos los esquemas occidentales, provoca un rechazo visceral, y no puede ser explicado ni desde el pensamiento liberal ni desde el marxista. Gran parte de la confusión sobre ‘la amenaza del fundamentalismo islámico’ nace de la conjunción de los términos ‘Islam’ y ‘fundamentalismo’, que aluden a realidades y fenómenos diferentes. La mayoría del mundo musulmán no es fundamentalista. [...] Arabia Saudí es prácticamente más fundamentalista que todas las demás sociedades musulmanas, pero es políticamente conservadora y está fuertemente ligada a Occidente en términos militares (Miralles, 1999).

Junto a esta estrategia neorientalista de asociar el fundamentalismo con el islam nos encontramos el

---

53 “Originariamente “fundamentalismo” fue la denominación dada a la corriente antimoderna y antiliberal del protestantismo evangélico anglosajón de principios del siglo XX que abogaba por el retorno a los fundamentos bíblicos de la fe cristiana, leídos literalmente y sin contextualizar y aplicados al presente miméticamente. Hoy, dicha denominación es extensiva a las corrientes integristas del judaísmo, el catolicismo romano y el islam [y otras religiones]. El fenómeno fundamentalista suele darse –aunque no exclusivamente– en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados. Con todo no puede decirse que sea consustancial a ellos. Constituye, más bien, una de sus más graves patologías” (Tamayo, 2009).

epígrafe al que hacíamos referencia al inicio del capítulo: las *mujeres musulmanas con hiyab*. Ellas se encuentran moldeadas por estos dos binomios sexistas y patriarcales: de un lado, “las falsas y coloniales retóricas de modernización, liberación y emancipación y, por otro lado, las denigrantes retóricas de desigualdad e inferiorización en nombre del Islam o la tradición” (Adlbi Sibai, 2017: 112). Pese a que estas herramientas sexistas-coloniales podrían aplicarse a diversas religiones, no encontramos con tanta frecuencia investigaciones y análisis preocupados sobre la situación de opresión de las mujeres cristianas o judías (Abu-Lughod, 2002; Ali, 2012). Son las mujeres musulmanas las que serán designadas por su religión y por la influencia fundamental que tiene el islam sobre sus condiciones de vida:

En general, se designa con el vocablo “mundo musulmán” a un conjunto de países, de lenguas y de culturas muy diferentes, que se extienden a varios continentes. Hablar del “mundo musulmán” y de “la mujer en el islam” parece mostrar una evidencia y tener una resonancia a la altura de las creencias y de los prejuicios sobre el islam y los musulmanes. Ignorando la diversidad y la complejidad sociológica de las sociedades mayoritariamente musulmanas, y también factores socioeconómicos e históricos, muchos consideran que el islam sería la causa fundamental del “subdesarrollo”, del “arcaísmo” y del “retraso” del “mundo musulmán”. La prueba más evidente sería la desigual “condición” de la mujer musulmana -en singular desde luego, porque todas las musulmanas se parecen entre sí-, testimonio del oscurantismo reinante en esas sociedades (Ali, 2012).

Abu-Lughod (2002) plantea al respecto una pregunta esencial: por qué conocer la cultura de la región y especialmente las creencias religiosas de la misma y el tratamiento que se hace de las mujeres ha sido más urgente que explorar la historia del desarrollo de los regímenes opresivos en la región, así como el rol de los Estados Unidos en dicha historia. La utilización del concepto *mujeres musulmanas con hiyab* como imagen de víctimas absolutas del subdesarrollo y de la represión a las que la religión islámica las tiene sometidas, ha servido a Occidente, y lo sigue haciendo, para construir el imaginario de su nuevo enemigo desde un marco profundamente racista e islamófobo:

El Islam, como religión, cultura, civilización y poblaciones, fue convertido en un bloque homogéneo, sinónimo del sistema patriarcal y del estatismo y los valores antidemocráticos, y el hiyab, fue convertido en símbolo universal indiscutible de la sujeción islámica de la mujer al hombre musulmán (que también aparece automáticamente como el verdugo barbado fundamentalista y opresor universal de las mujeres). Es a través de esta imagen que se reducirá y simplificará la realidad de más de 1.600 millones de personas de confesión musulmana en el mundo, pertenecientes a todo tipo de culturas, razas, etnias, lenguas y clases (Adlbi Sibai, 2017: 134).

### 1.4.2.3. La reapropiación del velo o hiyab

En “Occidente”, el hiyab o el velo que cubre la cabeza ha pasado a ser el símbolo de la subyugación de la mujer al hombre en el islam así como el *leit motiv* de la “islamofobia de género”. Éste, a su vez, al igual que sucediera con la poligamia y el harén, devuelve la imagen de la mujer occidental liberada y, a su vez, vela el profundo arraigo del patriarcado en “Occidente” (Goikolea, 2012: 11).

Goikolea (2012) señala varios aspectos fundamentales sobre el simbolismo que rodea al velo o hiyab existente en las sociedades occidentales, creando y consolidando diferentes estereotipos sexistas, islamófobos y coloniales. En primer lugar, la idea de este elemento utilizado en diversas culturas y sociedades, el hiyab, como signo por excelencia de la falta de libertad de las mujeres musulmanas, es extendida en muchos medios de comunicación y diversas investigaciones del mundo occidental. Es importante recordar que este sintagma reduccionista y con pretensiones universalistas, *mujeres musulmanas con hiyab*, trata de reducir las realidades, experiencias, opciones y deseos de millones de mujeres musulmanas diversas en el mundo a la imagen estereotipada que de ellas se ha creado en Occidente: “Aunque pueda haber un parecido físico en los velos que llevan las mujeres de Arabia Saudita e Irán, el significado específico asociado a esta práctica varía en función del contexto cultural e ideológico” (Mohanty, 2008: 90). La *purdah* es una práctica social y religiosa que se practica en las culturas musulmana e hindú y consiste en que las mujeres se cubran y/o estén en estancias diferentes a los hombres; el *hiyab* también hace referencia a esta práctica de separar y esconder. Como nos recuerda la teóloga feminista Margarita Pintos (2008) el cabello de las mujeres ha sido uno de los atributos de belleza reconocido en todas las culturas, adquiriendo este un valor simbólico en las religiones que han optado históricamente por regular su presencia ante los ojos de los demás:

En la cultura occidental, la toquilla con la que se cubrían los hombros las mujeres, servía para tapar los cabellos al entrar en la iglesia. El velo de las novias tapándoles la cara y que el novio levantaba al final de la ceremonia como referencia simbólica al himen de la desposada, también va desapareciendo y se usa simplemente como tocado.

El pueblo judío identifica a Lilith, la primera mujer de Adán, la cual hechiza a los hombres con su cabellera negra como el azabache. El velo de la mujer judía simbolizaba su estado de distinción y lujo, es decir añade dignidad y superioridad a las mujeres que de por sí ya eran nobles. Si una mujer es acusada de infidelidad, es obligada a quitarse el velo. Actualmente las mujeres judías también se cubren el pelo para entrar en las sinagogas, y en las sectas jasídicas siguen usando peluca.

En el catolicismo el velo para las monjas es una realidad. Son las esclavas del Señor, y esconde su cuerpo y su cabellera. Es la mejor manera de in-visualizar a las mujeres, además de ponerles rejas y

un visitador varón que es su intermediario con el ordinario del lugar u obispo. (...) Las asimilaciones en los textos bíblicos de la castidad y el velo son muy numerosas, motivo por el que los Maíz y los Menonitas mantienen a las mujeres sometidas al velo.

El Corán 33:59 dice: “Profeta. Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el hiyab. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas”. El valor del velo es para ser distinguidas y para evitar que las confundan con las prostitutas, pero no hay ningún razonamiento religioso ni de sumisión a Dios. El velo es una herramienta que separa a la mujer de la mirada de deseo de otros hombres. Frenar el deseo de los hombres deja de ser una responsabilidad masculina para convertirse en un deber femenino (Pintos, 2008: 2-3).

Como vemos, las prácticas sociales y religiosas de cubrir el cabello de las mujeres han tenido lugar a lo largo de la historia en el seno de diferentes religiones y están presentes en los diversos textos sagrados. Sin embargo, la atención especial que merece el hiyab de las mujeres musulmanas en el mundo occidental hace levantar la sospecha de las motivaciones políticas, económicas e islamófobas que se esconden tras ella.

En el Egipto de finales del siglo XIX, cuando el velo era usado por la casi totalidad de las mujeres, ya fueran judías, cristianas o musulmanas, sólo el velo usado por las musulmanas fue designado por los británicos, uno de cuyos representantes fue Lord Cromer, como símbolo de la opresión de las mujeres y del arcaísmo del islam. Desde entonces, los discursos y las prácticas en torno al velo -velamiento y desvelamiento- serán elaboradas en buena medida siguiendo esta estigmatizadora designación (Ali, 2012: 2).

El discurso occidental ha sentenciado su significado (pretendidamente único y universal), y cualquier otra lectura de la práctica de la *purdah* o del *hiyab* pareciera casi imposible. Pese a que son múltiples las autoras<sup>54</sup>, en el Norte y en el Sur, que reivindican la multiplicidad de sentidos y significados que el acto de velarse conlleva, Occidente una vez más no parece ser el receptor válido de este mensaje que tantas mujeres musulmanas están emitiendo y demandando. Desde expresiones voluntarias religiosas de fe y humildad a acciones subversivas y reivindicativas, el velo en el siglo XXI adquiere lecturas y significados diversos y heterogéneos:

Mis suposiciones sobre los significados patriarcales del velo comenzaron a desmoronarse en las primeras entrevistas que realicé. Una mujer explicó que lo usaba como una forma de crear conciencia sobre los mensajes sexistas de nuestra sociedad. (Esto me recordó los días de quema de sostén en

---

54 Mohanty (1984); Mernissi (1987); Taarji (1991); Bessis y Belhassen (1992); Moualhi (2000); Abu-Lughod (2002); Ahmed (2011); Ali (2012); Adlbi Sibai (2017); entre muchas otras.

Estados Unidos cuando algunas mujeres se negaron a afeitarse las piernas en una protesta similar). Otra usaba el *hiyab* por la misma razón por la que uno de sus amigos judíos usaba un *yarmulke*: este era un elemento obligatorio religioso que hacía visible la presencia de una minoría que tenía derecho, como todos los ciudadanos, a la justicia y la igualdad. Para muchas otras, usar *hiyab* era una forma de afirmar el orgullo y rechazar los estereotipos negativos (como las y los Afros que florecieron en la década de 1960 entre los afroamericanos) (Ahmed, 2011<sup>55</sup>).

Si recordamos el caso del movimiento independentista argelino y de cómo contrapuso el uso del velo como símbolo de identidad musulmana frente al discurso colonizador del invasor francés, podemos encontrar quizá una analogía en el uso del *hiyab* que hicieron aquellas activistas argelinas con el que algunas jóvenes musulmanas hacen en países occidentales en la actualidad, como reivindicación de una identidad social diferenciada (Moualhi, 2000):

Usar *hiyab* en el espacio público occidental puede suponer un doble ejercicio de resistencia, una contestación al patriarcado temporal y simultáneamente al espacial. Si esta es la lógica de dominación de las mujeres en Occidente no es de extrañar la extrema beligerancia al *hiyab* en este contexto, puesto que con el mismo las mujeres rompen de golpe y porrazo con la posibilidad de dominación de los hombres, afirman que su imagen es exclusivamente suya, mostrándose sólo a quienes ellas tienen la voluntad de hacerlo (Adlbi Sibai, 2017: 164).

En segundo lugar, Goikolea (2012) señala un aspecto crucial de los discursos coloniales occidentales: construir una imagen de las *mujeres musulmanas con hiyab* como víctimas, sumisas y oprimidas nos devuelve otra de las mujeres occidentales como libres, liberadas y liberales. Del mismo modo, satanizar y criminalizar una cultura, en este caso el islam, servirá para devolver la imagen de otra pretendidamente antagónica, la occidental. Si el islam se presenta como la cultura patriarcal y opresiva por excelencia, las represiones del patriarcado occidental serán minimizadas, incluso invisibilizadas, y las mujeres del Norte occidental percibirán y analizarán sus libertades en comparación con las de sus opuestas: las mujeres pobres del Tercer Mundo, y en última instancia, las *mujeres musulmanas con hiyab*. Resulta tremendamente irresponsable analizar los mecanismos patriarcales que someten y oprimen a *otras* mujeres sin evidenciar el hecho de que todas las comunidades están caracterizadas por diferentes estructuras patriarcales, y además “también lo están por sus formas diversas de resistencia a las mismas” (Adlbi Sibai, 2017: 139). Sin hacer este proceso de auto-reflexión y autocrítica corremos el riesgo de negar nuestras propias opresiones patriarcales para centrarnos en salvar a las *otras*.

---

55 Entrevista realizada a Leila Ahmed, 21 de mayo de 2011: <https://www.ft.com/content/efc25b9c-81ba-11e0-8a54-00144feabdc0> Consultado el 8 de octubre de 2019.

### **1.4.3 Los análisis y las construcciones de las mujeres musulmanas desde los feminismos occidentales**

Equiparar todo lo laico y lo moderno a la igualdad y el feminismo es tan inocente y erróneo como equiparar la fe y la religión con la anti-modernidad y el anti-feminismo. No todos los musulmanes se oponen a la igualdad de derechos y no todos los laicos son pro-feministas, ni están favor de la igualdad (Tohidi: 2008: 254).

Desde hace más de un siglo las feministas occidentales europeas y estadounidenses habían estado luchando contra los preceptos y las normas estipuladas por una religión católica con elementos opresivos y represivos, que si bien no regía los Estados tras la secularización de Occidente, los valores judeo-cristianos seguían y siguen muy presentes en los imaginarios de las sociedades occidentales, estableciendo aún ciertas directrices de conductas que violentan los cuerpos de las mujeres y de las identidades disidentes sexuales y de género. Al tratar de universalizar las recetas feministas del Norte y a través de la colonialidad de la religión, se extrapolan las opresiones de una religión hegemónica, el cristianismo, al resto de religiones. El feminismo (blanco-occidental) se presenta entonces desde el aparato moderno-secular como incompatible con la religión, por lo tanto, el feminismo solo será válido desde el laicismo, que estará “por encima de todas las religiones (en el punto cero) y solo desde el laicismo puede producirse un discurso "verdaderamente" feminista (solo siendo laico, es decir, objetivo, se puede hablar)” (Adlbi Sibai, 2017: 136).

Y es que al enunciar la oración “el feminismo es incompatible con la religión”, religión es un concepto que se ha formado desde el marco de la experiencia católica, europea, que en un movimiento eurocéntrico se emplea como cerco para la comprensión universal de toda relación con “el trascendente”, por muy diferente o antagónica que sea con respecto a la vivencia y comprensión católicas. De este modo, la religión católica se convierte en “La Religión” en mayúsculas, en un ámbito de enunciación posible, en un instrumento eurocéntrico de observación de las diferentes realidades que generará, por lo tanto, eurocentrismo y también su contracara: epistemicidio (Adlbi Sibai, 2017: 137).

La religión, desde las teorías feministas moderno-seculares, se convierte en la causa del subdesarrollo y del atraso de muchas mujeres, pero el islam se lleva sin duda la peor parte: “el discurso feminista sobre las mujeres de Oriente Medio y África del Norte refleja la propia interpretación que ofrecen los teólogos de las mujeres en el islam. Este paradigma tiene como efecto global la privación de las mujeres de presencia propia, de ser. En la medida en que se subsume a las mujeres en la religión, presentada en términos fundamentales, se considera inevitablemente que éstas evolucionan en un tiempo no histórico. Casi no tienen historia. De esta suerte, se anula la posibilidad de cualquier

análisis del cambio” (Lazreg, 1988: 87, en Mohanty, 2008: 85).

Las imágenes de las mujeres del Tercer Mundo (mujeres con velo oprimidas y privadas de libertad, vírgenes castas, etc.) son creadas mediante las mismas estrategias de contraposición que señalábamos antes. En el otro extremo encontramos a las feministas occidentales seculares y liberadas, aquellas que, supuestamente, tienen el control sobre sus cuerpos y sus propias vidas. Pero como con gran precisión argumenta Mohanty: “No estoy dando a entender con esto que las mujeres occidentales sean seculares, liberadas y tengan control sobre sus propias vidas. Estoy refiriéndome a una presentación discursiva de sí, no necesariamente a una realidad material. Si esta fuera la realidad material, no habría ninguna necesidad de movimientos políticos en Occidente” (Mohanty, 2008: 101). A través de estas herramientas las mujeres musulmanas sufrirán una doble opresión quedando excluidas del feminismo por partida doble: por un lado, por los presupuestos seculares de este y, por otro, debido a las tendencias orientalistas de los feminismos occidentales (Salem, 2014). Estos discursos de exclusión traicionarían las premisas y postulados propios de los feminismos, tales como la solidaridad, la equidad, la justicia social o el amor.

La perspectiva feminista debe cuidarse también de no juzgar la religión en sí como opresiva para las mujeres, sin escuchar las diferentes voces de las mujeres reales de todo el mundo, quienes se debaten entre sus identidades como mujeres y sus lugares en las comunidades religiosas (Vuola, 2001: 4).

No obstante, cada vez son más las pensadoras, activistas y académicas que abogan por un feminismo islámico, por una lucha feminista que “no obligue a renunciar a las propias creencias, tal y como 'exigía' el laicismo del feminismo blanco hegemónico. Lejos de considerar el islam como una religión discriminatoria, estas pensadoras consideran que en su propio seno están las herramientas que permitirán romper con siglos de hegemonía masculina” (Vidal, 2017: 105). Esta corriente feminista, tan polémica y rebatida desde algunos sectores de los feminismos occidentales, plantea una vía propia desde la que trabajar, pugnando y criticando aquellas construcciones feministas, coloniales y racistas, que han creado desde Occidente la imagen de un islam retrógrado y déspota que somete y oprime a las mujeres, sin tener en cuenta las particularidades de cada uno de los países donde se practica esta religión (Vidal, 2017).

El feminismo occidental sigue en muchas ocasiones juzgando las estructuras económicas, legales, familiares y religiosas de las mujeres de todo el mundo en base a estándares que no se corresponden en muchos casos con sus realidades. Al definir otras realidades como menos válidas se las somete a un status inferior y se impone el desarrollo “a la occidental” como única medida. El fracaso de esa supuesta modernización en países como Iraq o Afganistán debería ser ejemplo más que suficiente para

demostrar que el calco de estructuras y modelos no es válido (Vidal, 2017: 107-108).

## 2. **Combatiendo la colonialidad del *feminismo blanco*: feminismos del sur, de los márgenes, postcoloniales, disidentes, decoloniales...**

Yo soy la otra  
Yo soy esa sumisa de la que todo el mundo habla  
Yo soy la pobre a la que tienes que ayudar  
Yo soy la ignorante a la que tienes que enseñar  
Yo soy esa mujer del velo en la que no puedes dejar de pensar  
Yo soy la otra  
Esa mujer que quieres salvar, pero necesitas atrapada  
Yo soy aquella cuyo cuerpo quieres controlar para poder liberar  
Yo soy la mujer que tiene que destapar parte de su cuerpo  
para no ser agredida, vejada o para trabajar  
Para ser merecedora de respeto y contar como persona  
Yo soy la fantasía que Charles, Rahulla, Usama y Bernard quieren disfrutar  
Manoseando mi cuerpo sin consentimiento y sin respetar mi dignidad  
por ir provocando a su aturdido progreso y ensalzado estatus  
Yo soy la otra  
Soy aquella a la que quieres dar voz, pero no quieres escuchar  
Soy la constantemente acallada  
Soy esa pura ilusión de dominar aquello que ni siquiera sabes nombrar  
Ni en la fuente del faquín ni en la tertulia de televisión  
Soy la fiel y disponible concubina en tu harén del gueto  
Soy el rollo fácil para presumir de tu papeleta electoral  
Soy la que grita ahogada en el mar del racismo y machismo mientras intenta nadar  
Soy la que no es más que un cuerpo que tapar o destapar  
Yo soy la otra  
Soy el personaje secundario de su propia historia  
Soy aquella que vive en el reflejo eterno de un suelo de cristal en el que se proyecta mi presencia  
Una vaga imagen para engañar, para advertirte que eres mejor, superior  
Yo soy el alivio que te quiere hacer creer que eres libre, independiente y puedes volar  
Yo soy la que no pudo elegir no ser, no ser civilizada, no ser empoderada, no ser libre, no ser mujer  
Soy la que quiere ser libre para elegir, pues ¿qué es la libertad sino no tener miedo por lo que elegiste?

Yo soy la bárbara, la sumisa, la oprimida, soy la que dejó de ser mujer para vivir condenada en la otredad  
Yo soy la que lucha contra lo que es porque se cansó de ser la otra, porque se cansó de no ser  
Soy esa mujer agotada de demostrar que merece existir  
Yo soy la otra que solo quiere ser

*Yo soy la otra*, Fátima Tahiri (2020)<sup>56</sup>

## 2.1. Los otros feminismos

Si la modernidad devenía en un discurso universalista que dictaba las normas de los que son y los que no-son a través de la colonialidad del ser y del poder, el discurso feminismo occidental, como acabamos de ver, establecerá un sujeto universal del feminismo, sin atender a cuestiones fundamentales como la clase, la religión, la raza o la condición colonial, elaborando así ciertos “mecanismos de exclusión que, lejos de ser inocentes, perpetúan nociones de poder y superioridad” (Vidal, 2017: 103). De esta manera, este discurso occidental feminista reproduce las estrategias coloniales del poder, del saber y del ser dictaminando qué y quiénes pueden ser feministas y cuáles serán las guías a seguir en la lucha feminista.

Tripp (2008 (2002)) pone un ejemplo muy acertado de cómo ciertas teóricas feministas, como Okin (1999), caen en estas estrategias discursivas coloniales cuando tratan de argumentar que los obstáculos culturales y religiosos suponen una dificultad específica para la lucha por la liberación de las mujeres en naciones no occidentales y en grupos minoritarios de Occidente:

[...] La mayor parte de las familias en tales culturas [occidentales], con la excepción de los fundamentalistas religiosos, no les transmiten a sus hijas la noción de que tienen menos valor que los varones, que sus vidas han de estar confinadas a la domesticidad y al servicio de los hombres y niños ni que su sexualidad es sólo válida dentro del matrimonio, al servicio del hombre, y con fines reproductivos. Esta situación, como hemos visto, es muy diferente a la de las mujeres en muchas de las otras culturas del mundo, entre ellas muchas de las que provienen los inmigrantes que llegan a Europa y a Norteamérica (Okin, 1999: 14). Una afirmación como esta generaliza y homogeniza sociedades y experiencias inmensamente distintas a partir de un entendimiento sociológico escaso o inexistente, y es probable que resulte ofensiva a personas no occidentales que no la compartan. Este tipo de afirmaciones establece un mundo de “ellos” contra el de “nosotros” y finalmente desaprovecha la oportunidad para encontrar soluciones comunes a problemas aparentemente insolubles. (Tripp,

---

<sup>56</sup> <https://afrofeminas.com/2020/05/30/yo-soy-la-otra-voces-afrofeminas/?fbclid=IwAR2egtFtwxaMfbu2IZjbXuuihfH-YTet0jmmP787dMU5NcFIMetPrcKR-Rw> , consultado el 20 de junio de 2020.

2008: 282).

Desde esta colonialidad discursiva se establecen también los retos de las luchas feministas, muchas veces invisibilizando que no todas las mujeres (y no todas las personas) están en las mismas condiciones a la hora de poder reivindicar sus derechos, por lo que se genera “una serie de violencias invisibles específicas hacia unos sujetos muy claramente definidos y no a otros” (Ruiz y Betemps, 2015: 177).

### **2.1.1. Definiendo los feminismos decoloniales**

Como ya apuntábamos al hablar de las denominadas olas del feminismo, será con la tercera ola cuando se comiencen a cuestionar ciertas características interseccionales (raza, clase, sistema de creencias, nacionalidad, colonialidad...) que habían sido invisibilizadas y silenciadas mayoritariamente hasta el momento, pero que resultan esenciales para replantear las diversas luchas feministas. Muchas eran (y son) las feministas que no habían encontrado respuesta a sus necesidades específicas en una lucha feminista que se asumía (y se asume) como mundial y que ignora los efectos del colonialismo y el imperialismo en la vida de las mujeres (Hernández Castillo y Suárez Navaz, 2008). Frente a este discurso feminista occidental hegemónico, aparecerán diversas corrientes feministas de pensamiento y de movimientos de mujeres que cuestionarán los preceptos coloniales, etnocéntricos y racistas sobre los que se había sustentado el feminismo hegemónico:

Los que se han denominado, de acuerdo con la autora o la corriente, feminismos decoloniales, postcoloniales, nómadas, desde los márgenes o de la tercera ola tienen en común su crítica a un feminismo que, pretendiendo presentarse como universal, era en el fondo profundamente discriminatorio, por tomar como sujeto de estudio únicamente a las mujeres blancas, de clase media, occidentales, laicas. Estas nuevas corrientes introducen en el debate la raza, la clase social, la etnia y, en el caso de los feminismos islámicos, la religión. Lo que buscan, en suma, es demostrar que no existe un solo modelo de mujer, sino las mujeres, en plural, y que cada una de ellas, dependiendo de su contexto, prioridades o preocupaciones, puede desarrollar su propio modelo de lucha (Vidal, 2017: 102).

Son múltiples los términos con los que se han designado estas corrientes tan diversas (feminismos del sur, tercermundistas, disidentes, de los márgenes, nómadas, subalternos, latinos, chicanos, islámicos, anticoloniales, postcoloniales, decoloniales...), pero todas ellas, aunque atravesadas por la diferencia, que se entiende como la posibilidad de definirse desde la propia subjetividad (Vidal, 2017),

tienen un objetivo común: cuestionar e interpelar desde una perspectiva crítica y constructiva a los centros de la teoría feminista hegemónica, dominados por el pensamiento único, abogando para ello por el reconocimiento de un sujeto múltiple. Hablaremos entonces de feminismos (en plural) y no de un feminismo monolítico y homogéneo, ya que “se trata, en suma, de dar cuenta de la emergencia de una multitud de proyectos y preguntas que responden a tensiones políticas y complejidades teóricas, abriendo nuevas dimensiones en el proceso, siempre inacabado, de definición del feminismo” (Cabrera y Vargas, 2014: 21). Esta heterogeneidad discursiva apuesta por la construcción de un feminismo de la diversidad que reconozca además la pluralidad de contextos en los que las mujeres latinoamericanas, o de otras culturas, construyen sus identidades de género, viven las relaciones de desigualdad y desarrollan sus estrategias de lucha (Hernández Castillo (2008).

Movimientos como el feminismo negro cuestionan, ya en la década de 1960, este posicionamiento al denunciar la centralidad discursiva de las mujeres blancas de clase media dentro del feminismo hegemónico. El feminismo lésbico hará lo propio al llamar la atención sobre la “heterosexualidad obligatoria” que parece habitar algunas propuestas feministas (Rich, 1996). A estos se añadirán múltiples cuestionamientos provenientes de identidades fronterizas (chicanas, poscoloniales, transexuales, queer, etc.), desde los que algunas teóricas (Anzaldúa, 1987; Lorde, 1984; Lugones, 2008, entre otras) suman al análisis vectores de opresión de clase, raza, etnia y orientación sexual, argumentando que no se trata de establecer jerarquías entre ellos (Cabrera y Vargas, 2014: 22).

No es el objetivo de esta investigación analizar y señalar las diferencias existentes entre esta multitud de movimientos y corrientes de pensamiento feministas. Si bien es cierto que el término de(s)colonial (que analizamos en profundidad en el capítulo anterior) será el que mejor se adapte a los intereses y requisitos epistemológicos del presente trabajo. Siguiendo a Lugones (2011), ella denomina al análisis de la opresión de género racializada y capitalista “colonialidad del género”, y a la posibilidad de vencer dicha colonialidad le llama “feminismo descolonial”:

Lo que estoy proponiendo al trabajar hacia un feminismo descolonial es aprender unas acerca de las otras como personas que se resisten a la colonialidad del género en la diferencia colonial<sup>57</sup>, sin necesariamente ser una persona con acceso a información privilegiada de los mundos de sentidos de los cuales surge la resistencia a la colonialidad. Es decir, la tarea de la feminista descolonial comienza

---

57 Mignolo (2000) entiende por *diferencia colonial* el mecanismo hegemónico utilizado desde la colonización del siglo XVI hasta el momento presente para la subalternización del conocimiento no occidental y cuya misión ha sido la de clasificar a pueblos desde un pensamiento hegemónico marcando la diferencia e inferioridad respecto a quien clasifica para justificar la colonización. Este mecanismo, desde el poder hegemónico de la modernidad, ha sido impuesto en pos de su naturalización y universalización a través de la colonialidad del poder. En palabras del autor: “la diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder”.

por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla. Al verla, ella ve el mundo con nuevos ojos, y entonces debe abandonar su encantamiento con “mujer”, con el universal, y comenzar a aprender acerca de otros y otras que también se resisten ante la diferencia colonial (Lugones, 2011: 115).

## **2.2 Movimientos de mujeres en el mundo arabo-musulmán: entendiendo el feminismo islámico**

Si bien, como señalábamos antes, no es el propósito de esta investigación definir cada una de estas corrientes feministas, sí que dedicaré un apartado a explicar y analizar con algo más de detalle lo que se entiende por feminismos árabes y por feminismos islámicos, al igual que hacer un repaso por algunas de las pensadoras, teóricas y activistas que nutren y construyen con sus trabajos y militancias día a día estos y otros movimientos afines. Con ello pretendo contextualizar e introducir algunos conceptos, debates, perspectivas y subjetividades que resultarán útiles para el análisis posterior.

Como ya apuntábamos en el capítulo anterior, la correlación que se ha establecido entre mundo árabe e islam no es del todo correcta ni representa la realidad de la población musulmana. Existen casi 2.000 millones de personas musulmanas en el mundo, en países tan diversos como Indonesia (225 millones), Pakistán (200 millones), India (195 millones), Bangladesh (153 millones), Nigeria (100 millones) o Egipto (90 millones)<sup>58</sup>. Esto solo ejemplifica la diversidad y multitud de contextos, culturas y tradiciones en las que viven las personas que profesan la religión del islam. Cuando hablamos de mujeres e islam existe igualmente cierta tendencia a confundir y asociar los términos islam y mundo árabe, a pesar de que no todas las mujeres árabes son musulmanas, y que no todas las mujeres musulmanas son originarias de países árabes.

En pleno siglo XXI, con un Islam expandido por los cinco continentes, con segundas y terceras generaciones de emigrantes en Francia o Alemania, conversos en España e hijos de matrimonios mixtos en Bélgica o Estados Unidos, resulta enormemente reduccionista seguir con la errónea asociación entre Islam y mundo árabe (Vidal, 2017: 104).

### **2.2.1 Feminismos y movimientos de mujeres en el mundo árabe**

Las mujeres musulmanas en Egipto, por ejemplo, quienes, junto con los cristianos, se embarcaron en

---

58 Consultado el 13 de octubre de 2019 en Pew Research Center report: <https://www.pewresearch.org>

un movimiento colectivo organizado por los derechos y la liberación de las mujeres en la década temprana de 1920, emplearon el término «feminismo» (precisamente en francés y más equívocamente en árabe) más o menos en la misma época que comenzó a ser utilizado por primera vez en los Estados Unidos, sin que pasara mucho tiempo después de que llegara a Gran Bretaña desde Francia, donde se había acuñado originalmente. Ni las egipcias ni las mujeres de otros países de Asia y África importaron, en la primera mitad del siglo XX, el feminismo de «Occidente», tal y como atestiguan las fuentes históricas. Ellas construyeron sus propios feminismos de una amalgama de discursos nacionalistas, reformistas religiosos y humanitarios, como demuestra Kumari Jayawardena en su libro, de 1986, en el que examina los movimientos feministas en varios países de Oriente desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX (Badran, 2010: 73).

Será en la primera mitad del siglo XX cuando den comienzo diversos movimientos de mujeres en diferentes lugares del mundo árabe. De la mano de Huda Sha'arawi<sup>59</sup>, pionera del feminismo en Egipto y la primera mujer que hizo un llamamiento en defensa de la emancipación social y política de la mujer en la primera mitad del siglo XX, tuvo lugar en el Cairo la primera manifestación de la Revolución de 1919 en contra de la ocupación británica, a la que asistieron 300 mujeres (Muhar, 2016). Las diversas protestas que llevaban a cabo las mujeres egipcias solían estar acompañadas de fuertes luchas anticoloniales, haciendo frente a la vez al patriarcado autóctono y al colonialismo patriarcal imperialista. Así se establece una estrecha relación entre las luchas feministas de principios del siglo XX en países árabes con las luchas por la autodeterminación y emancipación nacional. Pero, y a pesar de la vinculación con las luchas anticoloniales en algunas regiones del mundo árabe, “mientras que en otros países árabes las reclamaciones de las mujeres eran demandas típicas sociopolíticas, como la abolición de la poligamia, el divorcio breve, o el derecho al voto, en Palestina las mujeres demandaban que la Declaración Balfour fuera revocada, que se restringiera la inmigración judía a Palestina y que los prisioneros políticos palestinos recibiesen un trato mejor. La movilización de la mujer palestina resultaría de su determinación de llevar a cabo una acción política” (Muhar, 2016: 74).

Respecto a la designación de los movimientos de mujeres como feministas podemos encontrar

---

59 En marzo de 1923, fundó la primera Federación de Mujeres en Egipto, la Unión Feminista Egipcia. Abogaba por la importancia de la educación, emancipación y participación de las mujeres en la vida política y social, y para ello elaboró numerosos borradores para reformar las leyes de Estatus Personal. Representó a las mujeres egipcias en más de catorce conferencias internacionales. (...) Defendió a lo largo de su vida los derechos legítimos del pueblo palestino y en su revista *Al-Masriya* apoyó la huelga general palestina de 1936. Publicó varios artículos sobre el Mufti de Jerusalén, el Hach Amin Al-Huseini. Consideraba que la cuestión palestina debía ser el corazón de los intereses de todo el mundo árabe. Constantemente hacía llamamientos en su revista para poner fin a la inmigración judía a Palestina y frenar los planes de forzar a los palestinos a abandonar su tierra. En 1938, Huda Sha'arawi, presidió el Congreso Oriental de Mujeres para el Apoyo de la Causa Palestina. Con la aprobación de la partición de Palestina, y pocos días antes de fallecer, envió un mensaje de dura protesta a las Naciones Unidas, considerando la decisión como una violación de la Carta constitutiva y del derecho de los pueblos a la autodeterminación (Muhar, 2016: 73-74).

opiniones muy diversas al respecto de esta cuestión terminológica. Como apunta Badran (2010) el empleo del término *feminismo* en diferentes países árabes no fue importado de Occidente, sino que las egipcias comenzaron a utilizarlo a la vez que las feministas en los Estados Unidos, creando sus propios feminismos. Si bien puede que estos inicios en el uso de este término coincidan en diferentes lugares del mundo, lo cierto es que la colonialidad del poder, del saber y del ser se apropiaron, no solo del término, sino también del discurso feminista. Es por ello que con el paso de los años y tras la polarización que se creó entre *Occidente* y *Oriente*, el discurso feminista y el propio concepto fueron fagocitados por los movimientos feministas del Norte, generando en los movimientos feministas del Sur cierto rechazo de carácter anticolonial:

Conviene tener en cuenta que, en la mayor parte del mundo, tanto musulmán como no musulmán e incluyendo el propio Irán, la mayor parte de las activistas por los derechos de las mujeres se muestran indiferentes hacia la etiqueta ‘feminista’, o incluso la rechazan, siendo esto común en activistas tanto creyentes como no creyentes (Tohidi, 2008: 252).

Tras el análisis que hacíamos de la colonialidad existente en muchos discursos feministas occidentales, resulta razonable este rechazo anticolonial que hacen muchas mujeres en países árabes a autodenominarse feministas, ya que este concepto ha sido occidentalizado y apropiado para poder construir a *las otras*. No obstante, y como analizaremos más adelante, lo interesante no es tanto esta etiqueta (sin olvidar por supuesto cómo el lenguaje crea realidad y cómo el discurso feminista occidental ha sido y sigue siendo una herramienta colonial de poder) sino las demandas de cada grupo o individuo en las diferentes luchas y reivindicaciones feministas.

### **2.2.1.1. El feminismo secular**

El feminismo que las mujeres musulmanas, junto con sus compatriotas de otras religiones, crearon en el siglo pasado se denominó «feminismo secular» para connotar un feminismo que, como la nación secular, se organizó en torno a un discurso nacionalista de la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de su religión, su raza y su género, y que reconocía y protegía las religiones y las afiliaciones religiosas de los ciudadanos. Feminismo secular fue otra manera de decir feminismo nacional o feminismo egipcio, feminismo sirio, etc. (Badran, 2010: 74).

Si bien el secularismo impulsado por la Ilustración se había impuesto como la opción de la modernidad en oposición a la religión y a la tradición, “el significado original del término secular dentro de un contexto musulmán o de religiones mixtas, como se ve en el ejemplo de Egipto, no

conlleve una ausencia de religión, sino una aceptación y una libertad iguales para todas las religiones dentro de un espacio colectivo nacional. Secular implicaba una separación entre el Estado y la religión” (Badran, 2010: 74). Siguiendo esta definición de secularismo, las mujeres de los países árabes se organizaron contra el colonialismo patriarcal y contra el patriarcado arabo-musulmán, independientemente de sus opciones personales religiosas, pero sin esto significar que no podían o no debían tener una.

A partir de la década de los 70 los Estados y países árabes sufrirán cierto declive y un progresivo giro hacia el conservadurismo, todo ello provocado por una serie de acontecimientos, entre los que se encuentran, por un lado, la victoria de Israel en la guerra de junio de 1967 y el consiguiente fracaso del proyecto panarabista, es decir, del proyecto de unidad de todos los pueblos árabes, y, por otro lado, el enriquecimiento de los países del Golfo, que aprovecharían las necesidades económicas y el descontento popular presente en diversos Estados árabes para difundir un modelo de islam tradicional de corte conservador (Domínguez, 2018). Con el advenimiento de este islam tradicional surgirá además un islam político entre los años 1970 y 1980, y “los islamistas (como se llaman sus protagonistas) comenzaron a refundir en diferentes partes de África y Asia las palabras «secular» y «secularista» como a-islámicas, anti-islámicas, e incluso como no-musulmanas” (Badran, 2010: 75). Así comienza la división entre las mujeres musulmanas consideradas «religiosas», es decir, aquellas que comenzaron a seguir el islam y sus preceptos de manera rigurosa, y las mujeres musulmanas seculares, especialmente las consideradas feministas. Lejos de ser una cuestión espiritual y personal de seguir o no una religión, lo que consiguió el islam político fue dividir a las mujeres musulmanas y de otras religiones en el mundo árabe, así como comenzar a demonizar los discursos progresistas feministas (Badran, 2010). Desde estas posturas islamistas se intentaba asociar los discursos sobre género y feminismo que habían impulsado los movimientos feministas seculares de los países árabes con las ideas anti-musulmanas que provenían de Occidente:

Las mujeres islamistas, junto con los hombres islamistas, fueron fundamentales para mantener la tensión existente entre la religión y el secularismo, entre el islam y Occidente. No estaban interesados en el libre debate sobre la mujer y el género. Mientras tanto, algunas feministas seculares por su parte desplegaron nociones simplistas de «las mujeres religiosas», y confundieron, a veces, las prácticas patriarcales impuestas en nombre del islam con la religión islámica, precisamente la enmarañada madeja que el feminismo islámico se comprometió a deshacer (Badran, 2010: 75).

A raíz de esta escisión entre las feministas musulmanas se crearán entonces diferentes maneras de abordar las luchas feministas en los países árabes. Por un lado, como veíamos, encontramos a algunas feministas seculares abogando por un feminismo laico separado de la religión como la única vía

legítima de lucha feminista; en el otro extremo, se encuentran las feministas islámicas que tratarán de reinterpretar los textos sagrados del islam desde una perspectiva feminista defendiendo que la opresión patriarcal no radica en la religión islámica en sí misma sino en la exégesis que se ha hecho de estos textos a lo largo de la historia. Entre estos dos extremos, como en todo, hay muchos grises, ya que dentro del abanico de movimientos de mujeres en las sociedades musulmanas existen mujeres de minorías religiosas no-musulmanas y mujeres de orientaciones seculares, laicas o ateas (Tohidi, 2008).

### 2.2.1.2 Los feminismos islámicos

Frente a esa imagen construida desde fuera durante siglos, las feministas islámicas contraponen la búsqueda de soluciones desde un marco referencial propio, que preste especial atención a la lucha contra la islamofobia y, más concretamente, la islamofobia de género, que discrimina doblemente a las musulmanas por su religión y por su sexo: no quieren ser objeto de estudio sino protagonistas de su propia historia. En ese sentido, pues, su crítica discursiva y activista es doble: al feminismo occidental y a la dominación patriarcal del Islam (Vidal, 2017: 108).

Será a partir de la década de los 90, tras la escisión dentro de los movimientos feministas en el mundo musulmán, cuando comienza a hablarse de feminismos islámicos, tanto en el seno de las comunidades religiosas del mundo musulmán, como en un Occidente con cada vez mayor número de población musulmana. Este movimiento, muy diverso y heterogéneo, realiza una fuerte crítica a las interpretaciones y lecturas que durante siglos los hombres poderosos de las comunidades islámicas han hecho sobre los textos sagrados, reproduciendo en ellas postulados patriarcales de opresión y desigualdad hacia las mujeres, de los que es heredero el *fiqh*, la jurisprudencia islámica (Ali, 2014). Las feministas islámicas<sup>60</sup> propondrán el empleo de la hermenéutica coránica como herramienta fundamental en el trabajo de reinterpretación de dichos textos y de elaboración de una teoría feminista islámica:

---

60 Tohidi (2008) recopila a grandes teóricas y pensadoras que han trabajado y reflexionado en el campo de estudio del feminismo islámico, cuyas obras estimulan debates que a veces son útiles y a veces ocasionan divisiones entre las estudiosas y activistas preocupadas por temas de la mujer en Oriente Próximo y en algunas sociedades musulmanas, entre ellas Irán, por ejemplo, Abu-Lughod 1998; Afshar 1998; Ahmed 1992; Al-Hibri 1997; Badran 1999; Barlas 2002; Cooke 2001; Fernea 1998; Friedl 1997; Hassan 1995; Hatem 1998; Hoodfar 1996; Kamakhani 1998; Kian-Thiebaut 1997; Kar 2001; Karam 1998; Keddie 2000; Mernissi 1991; Mir-Hosseini 1996 y 1999; Moghadam 2000; Moghissi 1998; Najmabadi 1998; Nakanishi 1998; Paidar 1982 y 2001; Roald 1998; Smith 1985; Stowasser 1994; Tohidi 1996, 1998 y 2001; Torab 2002; y Wadud 1999). Yo añadiría Ahmed, 2011; Al-Sharmani, 2014; Ali, 2012 y 2014; Adlbi Sibai, 2017; Badran, 2006 y 2010; Goikolea, 2012; Rivera de la Fuente, 2016 y 2017; Salem, 2014; Vidal, 2017, entre muchas otras.

Las mujeres como exégetas, cuyo trabajo se considera la base para la teoría feminista islámica, plantean preguntas a las escrituras como si fueran un texto atemporal, acercándose a su búsqueda del conocimiento y la observación desde la posición de ventaja que les confiere su propia experiencia, como han hecho todos los intérpretes coránicos antes que ellas y que, al igual que ellas, hunden sus raíces en su propio tiempo y lugar. Cuando el feminismo islámico articula una idea basada en el Corán sobre la igualdad de todos los seres humanos independientemente de su sexo, raza o etnia (o tribu), lo que subraya es que las escrituras dejan claro que los diferentes atributos —o las diferencias— no modifican la igualdad humana (Badran, 2010: 77).

Gran parte de los feminismos islámicos identifica un islam original que no implica en sí mismo un patriarcado, sino más bien lo contrario: un islam cuya base es la igualdad y la Revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres (Adlbi Sibai, 2017). Las feministas musulmanas derivarán su comprensión y su mandato del Corán y buscarán los derechos y la justicia dentro del marco de la igualdad entre mujeres y hombres en la totalidad de su existencia como parte integrante de la noción coránica de igualdad del ser humano (Badran, 2010). Pero, mientras que algunas feministas islámicas identifican su causa feminista por y para el islam, y mediante esta postura ellas redefinen, reinventan y se reapropian del feminismo (Ali, 2014), muchas otras mujeres musulmanas se identifican también como feministas islámicas pero sostienen lo contrario, que su lucha no es por y para el islam sino que es por y para el feminismo que ellas redefinen, reinventan y se reapropian del islam (Adlbi Sibai, 2017).

Además, muchas de ellas insistirán en la distinción existente entre el islam como espiritualidad, que se concibe como una teología de la liberación y un proyecto emancipatorio, y el islam político o el islam como institución (Goikolea, 2012). Mientras que un sector del feminismo islámico aboga por aclarar esta separación, en el pensamiento de otras feministas musulmanas estas posturas caen en la reproducción de dicotomías en las que se reproduce de nuevo el enfrentamiento con "los islamistas" o "los fundamentalistas":

En la creación de este binomio de contra-identificación es determinante el contexto socio-político, cultural, identitario y estatal de referencia desde el cual hablan las mujeres. (...) Existen también excepciones, como las de Abdennur Prado o Natalia Andújar (2010), que hablando desde su ubicación en el contexto de la minoría confesional a la que pertenecen en el Estado español, radicalmente diferente del de las experiencias iraníes o las marroquíes, no se definen en contraposición al islamismo y consideran que las diferenciaciones entre islámico e islamista parten de una perspectiva exógena y colonial (Adlbi Sibai, 2017: 120).

El feminismo islámico también elabora una fuerte crítica en oposición al feminismo

occidental/secular que trata de colonizar el resto de discursos feministas. Entre las comunidades musulmanas el término *feminismo* ha generado cierto rechazo por su asociación con las dinámicas coloniales de los discursos occidentales por lo que ha comenzado a utilizarse un vocablo que parece más cercano a la cultura musulmana, como el de *reformismo a lo femenino* (Ali, 2014). Sin embargo, desde la aparición e implementación casi obligada de los discursos MeD y GeD a partir de los 70s en el marco del sistema internacional de cooperación y a través de presiones en la financiación de proyectos de desarrollo, comenzaron a imponerse ciertos discursos concretos y ciertas pautas de acción con respecto al trabajo con mujeres. Estos discursos empujaron a muchas mujeres musulmanas a adoptar el término *feminismo* de un modo meramente estratégico, “no por su desacuerdo con el feminismo, sino por tratarse su comprensión del Islam como sistema de valores y cosmovisión de algo que ellas ya conciben como proyecto, discurso, práctica y política de liberación en su contexto propio” (Adlbi Sibai, 2017: 124). Resulta muy sugerente la crítica decolonial que Adlbi Sibai (2017) plantea respecto a algunos usos y discursos de los feminismos islámicos, ya que advierte del riesgo que corren los diferentes proyectos y agendas de las mujeres musulmanas cuando comienzan a utilizar ciertos términos y lenguajes con el fin de buscar mayor legitimidad, con los privilegios y beneficios que esta conlleva: “De una manera muy compleja están insertándose en las dinámicas coloniales de producción indefinida y refuerzo de las jerarquías y subalternidades en el sistema-mundo moderno/colonial” (Adlbi Sibai, 2017: 123).

Pero lo cierto es, y pese a los retos decoloniales que enfrentan los feminismos islámicos, que cada vez son más las voces que se alzan para combatir y cuestionar, por un lado, la supremacía del feminismo occidental y sus intentos por colonizar y dominar al resto de discursos feministas, y por otro, la dominación sexista y patriarcal que se ha hecho del islam:

Así, a través de ese cruce entre campo feminista y campo islámico, el feminismo musulmán introduce replanteamientos y cuestionamientos fundamentales al interior de ambos campos: de la esfera feminista replantea y cuestiona el dominio del modelo occidental colonial y neocolonial que se habría impuesto como única vía de liberación y de emancipación, así como la idea de que el feminismo sería contrario a lo religioso e impondría un distanciamiento de aquel. Del campo islámico cuestiona todo un sector de la jurisprudencia musulmana elaborada a partir de un punto de vista masculino y sexista, denuncia la marginalización del rol y del lugar de las mujeres en la historiografía musulmana clásica, así como en la apropiación del saber y de la autoridad religiosa por los hombres en detrimento de las mujeres (Ali, 2014: 129).

### **3. Diferentes opresiones, mismo patriarcado: aprendizajes desde los feminismos decoloniales**

#### **3.1 Patriarcado + Capitalismo + Colonialismo: el enemigo de tres cabezas**

El capitalismo no puede desligarse del colonialismo ni del patriarcado; los tres se retroalimentan. [...] El cuerpo de las mujeres ha sido apropiado en diferentes aspectos: en el binomio producción-reproducción, ellas se han incorporado a los trabajos más explotados y peor remunerados, mientras que siguen realizando las actividades reproductivas y los trabajos sin ingresos, que promueven y mantienen el bienestar familiar y social. Están presentes en burdeles donde se favorece el alcoholismo y la violencia. Atienden enfermedades causadas por la minería y su entorno, como las derivadas de las relaciones sexuales sin protección. Así el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se sustentan mediante el extractivismo, el despojo y la explotación de territorios y también de cuerpos (Ayala *et al.*, 2018: 65).

Como ya señalábamos anteriormente, el patriarcado no es un ente que trabaje en solitario, sino que, por el contrario, forma junto al capitalismo y al colonialismo lo que de Sousa Santos (2018<sup>61</sup>) ha denominado el enemigo de tres cabezas. Este enemigo se ha convertido en el sistema capitalista-colonial-patriarcal y se ha apropiado de los cuerpos femeninos y de sus productos tanto biológicos (hijas e hijos, mano de obra) como materiales (trabajo asalariado y doméstico) y territoriales (recursos naturales) (Ayala *et al.*, 2018). A continuación, analizaremos cómo el patriarcado puede asociarse con uno o con otro creando diferentes maneras de opresión y control sobre los cuerpos de las personas.

##### **3.1.1. Capitalismo y Patriarcado: la explotación de los cuerpos de las mujeres**

Es especialmente en los cuerpos y vidas de las mujeres y niñas del Tercer Mundo/Sur -Dos Tercios del Mundo- que el capitalismo global escribe su guión, y es al poner atención y teorizar las experiencias de estas comunidades de niñas y mujeres que descubrimos al capitalismo como un sistema que fomenta un racismo y sexismo debilitantes, y que podemos visualizar una resistencia anticapitalista (Mohanty, 2008b: 427).

---

61 Entrevista a Boaventura de Sousa Santos, consultado el 22 de octubre de 2019 en: <https://www.lacapital.com.ar/educacion/hay-que-unir-las-luchas-contr-el-capitalismo-el-colonialismo-y-el-patriarcado-n1704522.html>

El sistema socio-económico en el que vivimos (capitalista, heteropatriarcal, neocolonialista y antropocéntrico) ha declarado la guerra a la vida y, como en todas las guerras, serán los cuerpos de las más vulnerables los que padezcan más sus opresiones y asedios. Junto a la explotación de los recursos naturales y a la apropiación de los territorios se explotan y se colonizan los cuerpos y las formas de vida que existen en ellos:

El cuerpo de las mujeres es particularmente afectado por este paradigma territorial que domina hoy el pensamiento contemporáneo. [...] La agresión al cuerpo de una mujer, sexual, física, expresa una dominación, una soberanía territorial, sobre un territorio-cuerpo emblemático. [...] La impunidad y discrecionalidad de lo que se puede hacer con el cuerpo de las mujeres como el lugar donde se implanta la insignia de la soberanía expresa el control territorial en la modalidad mafiosa de las nuevas guerras informales (Segato, 2014)<sup>62</sup>.

Mientras que el capitalismo opera en el ámbito del mercado y en la esfera de lo público, el patriarcado lo hace en lo privado-doméstico, en las casas, aunque no hay una separación real entre ambos ya que mantienen una relación dialéctica (Ayala *et al.*, 2018). Existe una estrecha relación de dependencia que une a uno y a otro, ya que sin el patriarcado el capitalismo no encontraría viabilidad para seguir existiendo: “El capitalismo conlleva una explotación de clase a través del trabajo asalariado, y el patriarcado una opresión de género materializada en el trabajo doméstico. Las mujeres están sometidas a ambos” (Pérez Orozco, 2014). Bajo esta doble explotación las mujeres son objetivadas como recursos naturales y materiales, son “un producto, una mercancía que puede ser poseída, comprada, tomada o violentada” (Ayala *et al.*, 2018: 64). Por un lado, realizan todo el trabajo denominado reproductivo, de cuidados, el que sostiene sin remuneración al capitalismo, esto es, cuidan las vidas de sus familias para que estas puedan seguir siendo recursos y mano de obra para el propio sistema económico capitalista. Por otro, y desde las Conferencias Internacionales de la Mujer y el auge de los enfoques MeD y GeD, ellas mismas, las que sostienen el trabajo reproductivo en el ámbito privado donde impera el patriarcado, comenzarán además a formar parte del trabajo asalariado en el ámbito público dominado por el capitalismo. Esta salida al mercado económico y laboral será promovida por las agendas del desarrollo como uno de los grandes logros y avances para la emancipación y la liberación de las mujeres, sobre todo de las que habitan en Dos Tercios del Mundo, pero no solo.

Hubo una intervención masiva en la agenda y en las políticas feministas con el objetivo de usar el

---

62 Entrevista realizada a Rita Segato, consultado el 22 de octubre de 2019 en: [https://www.clarin.com/ideas/rita-segato-mujer-cuerpo-control\\_0\\_S1cTT1iDQg.html](https://www.clarin.com/ideas/rita-segato-mujer-cuerpo-control_0_S1cTT1iDQg.html)

feminismo para promover el neoliberalismo y para contrarrestar el potencial subversivo que tenía el movimiento de mujeres en términos, por ejemplo, de lucha contra la división sexual del trabajo y contra todos los mecanismos de explotación. Por un lado, el trabajo de la ONU fue redefinir la agenda feminista y creo que fueron bastante efectivos. A través de varias conferencias mundiales, por ejemplo, se presentaban a sí mismos como la representación de las mujeres del mundo y de lo que es o no el feminismo. Por otro lado, su otro objetivo era 'educar' a los gobiernos del mundo en que algo tenía que cambiar en la legislación laboral para permitir la entrada de las mujeres en el trabajo asalariado (Federici, 2014).

Así, las mujeres se convierten en objeto de una doble explotación: en primer lugar, por la apropiación que hace el capitalismo del trabajo de cuidados y reproductivo, y en segundo lugar porque “se aprovecha su mano de obra a través del trabajo remunerado, no como una decisión emancipadora, sino como una necesidad, como una estrategia de supervivencia para ellas y una estrategia de mercado para el capitalismo” (Ayala *et al.*, 2018: 64). Se trata, como señala Federici (2014) de un nuevo patriarcado en el que las mujeres deben ser dos cosas: productoras y reproductoras al mismo tiempo, una espiral que acaba consumiendo toda la vida de las mujeres.

La ilusión de que el trabajo asalariado podía liberar a las mujeres no se ha producido. El feminismo de los años 70 no podía imaginar que las mujeres estaban entrando al trabajo asalariado en el momento justo en el que este se estaba convirtiendo en un terreno de crisis. Pero es que, en general, el trabajo asalariado no ha liberado nunca a nadie. [...] Al mismo tiempo sí vemos que muchas mujeres han conseguido más autonomía a través del trabajo asalariado, pero más autonomía respecto de los hombres no respecto del capital. Es algo que ha permitido vivir por su cuenta a muchas mujeres o bien que tuvieran un trabajo, mientras su pareja no lo tenía. De alguna forma esto ha cambiado las dinámicas en los hogares, pero en general no ha cambiado las relaciones entre hombres y mujeres. Y, muy importante, eso no ha cambiado las relaciones entre mujeres y capitalismo: porque ahora las mujeres tienen dos trabajos y aún menos tiempo para, por ejemplo, luchar, participar en movimientos sociales o políticos (Federici, 2014).

Debido entonces a esta inseparable relación existente entre patriarcado y capitalismo, no bastará desde los movimientos y discursos feministas con criticar y cuestionar las normas de género y las opresiones derivadas del patriarcado que atañen a los roles de género y a las disidencias identitarias y sexuales. Será además necesario ser conscientes de otras formas de opresiones como el racismo y el clasismo, ya que “la identificación con un género o sexualidad no normativos no es lo que convierte a lxs sujetxs en anticapitalistas, antiracistas y anticoloniales. Para ello es necesario incorporar una reflexión crítica y profunda de los discursos y de las prácticas” (Ruiz y Betemps, 2015: 177).

La globalización coloniza las vidas tanto de las mujeres como de los hombres en todo el mundo, y necesitamos un proyecto feminista antiimperialista, anticapitalista y contextualizado para exponer y hacer visibles las varias y yuxtapuestas formas de subyugación en la vida de las mujeres (Mohanty, 2008b: 428).

### **3.1.2. Colonialismo y Patriarcado: la invasión del patriarcado occidental**

Pero si bien el capitalismo no puede vivir sin el patriarcado, el colonialismo, como ya vimos al hablar de colonialidad de género (Lugones, 2011), tampoco. Durante la expansión moderno-colonial-imperial europea a partir del siglo XV y con la imposición de las culturas y epistemologías eurocéntricas, se comenzó a propagar también lo que Grosfoguel (2007) ha llamado la globalización del patriarcado europeo. Este patriarcado se convierte en hegemónico y no solo atiende a las diferencias sexuales y de género, sino que además estará intrínsecamente relacionado con las opresiones racistas y clasistas. Pero,

¿Existe un patriarcado arabo-musulmán? O, dicho de otra forma: ¿es posible comprender el desarrollo y funcionamiento del patriarcado árabe sin comprender la acción y coacción históricas de la colonialidad sobre el Islam y, sobre todo, su forma contemporánea, la islamofobia? (Adlbi Sibai, 2017: 142).

En la pregunta de Adlbi Sibai encontramos dos reflexiones muy necesarias para los fundamentos teóricos y analíticos de esta investigación. En primer lugar, ¿existe un patriarcado occidental y uno arabo-musulmán? Y, de ser así, ¿es uno más opresor que el otro? Para intentar contestar estas preguntas comenzaremos, como hace la propia Adlbi Sibai, con las ideas de Mernissi (2001) sobre la existencia o no de diferentes patriarcados.

La teórica feminista marroquí en su obra *El Harén de Occidente* (2001) trata de entender cuáles son las herramientas de opresión que utiliza el patriarcado occidental sobre las mujeres occidentales, y las pondrá en comparación con las técnicas opresivas que utiliza el patriarcado arabo-musulmán. Mernissi (2001) argumenta que, mientras que los hombres musulmanes establecen su dominio mediante el uso del espacio, los hombres occidentales manipulan el tiempo y la luz. Según esta autora el patriarcado arabo-musulmán controla el uso que las mujeres pueden hacer del espacio, relegándolas al espacio privado y alejándolas del espacio público. El patriarcado occidental, sin embargo, controla el tiempo, “congela con focos e imágenes publicitarias la belleza femenina en forma de niñez

idealizada y obliga a las mujeres a percibir la edad, es decir, el paso natural de los años, como una devaluación vergonzante” (Mernissi, 2001: 244). Siguiendo el pensamiento de Mernissi, las mujeres occidentales están sometidas a una opresión mucho más peligrosa que la de las mujeres arabo-musulmanas, ya que estas primeras no tienen derecho a envejecer, ni a tener una apariencia diferente a la que marca la belleza hegemónica occidental (y capitalista):

La violencia que implica esta frontera característica del mundo occidental es menos visible porque no se ataca directamente la edad, sino que se enmascara como opción estética. En efecto, en aquella tienda no sólo me sentí repentinamente horrorosa, sino también inútil. Mientras los ayatolás consideran a la mujer según el uso que haga del velo, en Occidente son sus caderas orondas las que la señalan y marginan. Este tipo de mujer bordea la inexistencia. Al ensalzar únicamente a la mujer prepubescente, el hombre occidental impone otra clase de velo a las mujeres de mi edad, nos tapa bien con el *chador* de la fealdad. Sólo de pensarlo siento escalofríos. Es como marcarnos la piel con esa frontera invisible (Mernissi, 2001: 245).

Para Mernissi (2001) aunque sí existen patriarcados diferentes con estrategias y características diferenciadas, el objetivo es el mismo en ambos casos, controlar las vidas y los cuerpos de las mujeres: los hombres occidentales dictan su poder mediante los estándares de moda y belleza en Occidente, mientras que los hombres musulmanes controlan los espacios en los que las mujeres pueden o no habitar. Si bien esta crítica de Mernissi, escrita en primera persona, revolucionó los estudios feministas, Adlbi Sibai (2017) decide añadir la dimensión colonial en el discurso de la autora marroquí:

Lo que estoy planteando entonces es que si bien Mernissi acierta parcialmente en desentrañar cuáles son las especificidades culturales, psicológicas, sociales y cognitivas que diferencian los mecanismos patriarcales de una y otra civilización, lo cierto es que nuestra autora no ha tenido en cuenta que la relación de colonización ha transformado dichas particularidades y que el patriarcado occidental ha colonizado al patriarcado arabo-musulmán. El temor que Fatima Mernissi expresa se ha cumplido como una profecía: “¡Gracias, Alá, por ahorrarme la tiranía del harén de la talla treinta y ocho! - murmuraba sin cesar, en mi asiento del vuelo entre París y Casablanca. Estaba deseando llegar a casa-. Menos mal que el profesor Benkiki no sabe nada de tallas. Y, menos aún, de la talla treinta y ocho. ¡Qué espanto si a los fundamentalistas les diera por imponer no solo el velo, sino también la talla treinta y ocho!” (Mernissi, 2006: 251) (Adlbi Sibai, 2017: 161).

Y es que, como ya apuntaba Grosfoguel (2007), con la colonización europea de los territorios y de las culturas, se colonizaron también las diversas expresiones patriarcales que existían. Estas otras

formas de patriarcado no occidentales, previas a la colonización europea, operaban con formas de organización y lógicas de dominación distintas:

El patriarcado europeo encontró diversas relaciones entre los sexos en diferentes regiones del mundo cuando se expandió junto a la expansión colonial europea hasta cubrir el planeta entero a fines del siglo XIX. En unos lugares el patriarcado europeo encontró formas patriarcales no-occidentales y reaccionó ante ellas de diversas maneras de acuerdo a las historias y contextos locales. En unas regiones destruyó el patriarcado local e impuso el europeo, en otros lugares afirmó las formas locales sin pretender reemplazarlas, mientras que en otros se dio una negociación articulándose formas híbridas entre el patriarcado europeo que se globalizó y el patriarcado no-occidental local que persistió. En otras regiones del mundo donde las relaciones entre los géneros eran de igualdad o donde habían matriarcados, el patriarcado europeo las destruyó para imponer su lógica de dominación. Esto no se puede entender en su complejidad si no estudiamos los procesos concretos que se dieron en cada región colonizada por Europa (Grosfoguel, 2007).

En pleno siglo XXI puede interpretarse que los temores de Mernissi se han hecho realidad. Las imágenes de mujeres occidentales con pieles perfectas, jóvenes, sin arrugas, y con cuerpos esbeltos, cuidados y sin estrías, dan la vuelta al mundo y se convierten en el modelo hegemónico a seguir por todas las mujeres de todo el mundo, de todas las culturas. Aquí es donde podemos ver también el papel que juega el capitalismo al unirse a los mercados de la homogeneización e imposición de la belleza femenina: moda, estética, cosmética... La tríada patriarcado-capitalismo-colonialismo ha construido y definido un cuerpo femenino estereotipado que se ha convertido en el símbolo de una de las mayores opresiones a nivel mundial.

Por lo tanto, podemos ver cómo el patriarcado europeo ha colonizado al resto de expresiones patriarcales pre-coloniales, y cómo la colonialidad del poder, del saber y del ser actúan detrás de estos mecanismos de dominación patriarcal. Como analizaremos más adelante, esta colonización integral de todos los aspectos de la vida impuesta por Occidente se verá reflejada en la transformación de las tradicionales estructuras patriarcales arabo-islámicas “en un neopatriarcado mucho más complejo y perversamente agudizado que el clásico” (Adlbi Sibai, 2017: 162). Pero, y volviendo a las preguntas que nos planteaba Adlbi Sibai (2017), no se trata tanto de comparar los diversos mecanismos de los patriarcados dominantes en las diferentes culturas, como hiciera Mernissi, sino de entender que el patriarcado europeo capitalista y colonial impera en todos y cada uno de los rincones del mundo, y que, pese a las opresiones que este patriarcado hegemónico ha impuesto en el resto de culturas, aún a día de hoy parece que resulta más fácil ver las opresiones de las demás, de las mujeres musulmanas oprimidas por su velo o hiyab, que nuestras opresiones en, por ejemplo, los cuerpos anoréxicos y bulímicos de las adolescentes occidentales.

Lejos de poder responder si existe un patriarcado más opresor que otro, me gustaría volver al enunciado que da título a esta sección: *Diferentes opresiones, mismo patriarcado*. Al igual que el resto de aspectos de nuestras vidas el patriarcado se ha globalizado, por lo que podríamos hablar de un patriarcado, capitalista y colonial, y diferentes mecanismos de opresión, con especificidades locales, contextuales y culturales diferentes, diseñadas todas ellas para oprimir, dominar y controlar los cuerpos y las vidas de las mujeres. Pero, y retomando el concepto de colonialidad de género de Lugones (2011), no olvidemos cómo el racismo de la colonialidad del ser habita en este patriarcado que otorga a las mujeres blancas occidentales la condición privilegiada de *ser* en comparación con aquellas otras que *no son*. Por último, señalar un aspecto que también abordaremos en mayor profundidad en el análisis posterior, y es la diversidad de formas de rechazar los intentos de colonización occidental, en concreto los que se articulan alrededor de la dominación y el control de las vidas y los cuerpos de las mujeres no-occidentales.

### **3.2 El doble rasero de la libertad**

Después de exponer la diversidad de mecanismos que el patriarcado globalizado utiliza según los contextos culturales y socio-políticos en los que actúa, y tras haber abordado la complicidad de los discursos feministas occidentales en la perpetuación de la islamofobia (de género) en Un-Tercio-del-Mundo, resulta fundamental plantear el papel que tiene el concepto de libertad en el seno de la teoría feminista, y desde un posicionamiento decolonial.

Con el fin de explorar con mayor profundidad la noción de libertad de la cual se sirve la academia feminista, resulta útil hacer una distinción que algunos teóricos del liberalismo usan entre libertad positiva y negativa (Berlin 1969; Green 1986; Simhony 1993; Taylor 1985). La libertad negativa se refiere a la ausencia de obstáculos externos en la elección y acción autoguiadas, ya por parte del Estado, por corporaciones o por personas privadas. La libertad positiva, por otra parte, se entiende como la capacidad de realizar una voluntad autónoma, generalmente diseñada de acuerdo a las demandas de la “razón universal” o del “interés individual” y, por lo tanto, libre del peso de las costumbres, la voluntad trascendental y la tradición. Aunque aún hay un debate considerable alrededor de la formulación y coherencia de estas nociones entreveradas, lo que quiero resaltar aquí es el concepto de autonomía individual que es central en ambas, y los elementos acompañantes de coerción y consentimiento que son claves para la topografía de la libertad. Para que un individuo sea libre se requiere que sus acciones sean consecuencia de su “propia voluntad”, y no de la costumbre, tradición o coerción directa (Mahmood, 2008: 173).

La antropóloga y teórica feminista pakistaní Sabah Mahmood (2008) contribuye a este debate con el cuestionamiento de las diferentes libertades que los teóricos del liberalismo han definido. La libertad positiva parece estar operando en aspectos del proyecto historiográfico feminista (*herstory* en contraposición a *history*), “que busca capturar instancias históricas o culturales específicas de acciones autodirigidas por parte de las mujeres, en las que no están implicadas las normas patriarcales o la voluntad de otros. La concepción negativa de la libertad parece subyacer los estudios de género que buscan delinear aquellos espacios independientes de la influencia y la presencia posiblemente coercitiva del hombre en la vida de las mujeres, como los espacios con posibilidades reales para la autorealización de las mujeres” (Mahmood, 2008: 175). Después de todas las páginas dedicadas a observar cómo el discurso feminista hegemónico blanco ha colonizado, y lo sigue haciendo, al resto de discursos feministas o de las *otras* mujeres, podemos sospechar a quiénes se les ha atribuido una y otra libertad. Las feministas blancas fueron las que en los 70 demandaron el desmantelamiento de la institución de familia nuclear por tratarse de una estructura opresiva y un elemento clave en la opresión de las mujeres. Sin embargo, ante esas demandas surgieron las voces de feministas indígenas y afroamericanas argumentando que para ellas poder formar una familia era una expresión de libertad, puesto que la larga historia de esclavitud, genocidio y racismo había operado precisamente rompiendo sus comunidades y familias: “Argumentos como este lograron extender la noción de “autorrealización/ autosatisfacción” al considerar elementos de raza, clase e identidad étnica como constitutivos de su propia definición, de forma tal que la autonomía individual debía ser reconsiderada a la luz de estos temas” (Mahmood, 2008: 176).

Abu-Lughod (2002) en su elocuente intento de contestar si las mujeres musulmanas necesitan realmente ser salvadas, pone como ejemplo el caso de la retórica de salvación de las mujeres afganas que utilizó el gobierno de Estados Unidos cuando invadió Afganistán en 2001 como respuesta a los ataques del 11 de septiembre. El gobierno de George W. Bush utilizó los cuerpos y las vidas de estas mujeres para justificar su hazaña bélica, asumiendo la libertad como valor genuinamente occidental y presentándolas al mundo como mujeres víctimas, sin criterio, meras seguidoras de las normas patriarcales y que necesitaban ser salvadas de los hombres afganos:

¿Qué significa la libertad si aceptamos la premisa fundamental de que los humanos son seres sociales, siempre criados en ciertos contextos sociales e históricos y que pertenecen a comunidades particulares que dan forma a sus deseos y comprensiones del mundo? ¿No es una violación grave de las propias comprensiones de las mujeres y de lo que ellas están haciendo el denunciar simplemente el burka como una imposición medieval? (Abu-Lughod, 2002: 786)

Esta misma autora nos recuerda que las personas que vivimos en Un-Tercio-del-Mundo somos

igualmente parte de este mundo globalizado, y que lo que ocurre en Dos-Tercios-del-Mundo de alguna manera está conectado con los intereses políticos y económicos de los gobiernos occidentales. Aboga por que nos planteemos, más allá de velos y prácticas culturales que se desvirtúan o en las que no se profundiza desde un posicionamiento horizontal y decolonial, cómo podemos contribuir a construir un mundo más justo para todas la personas: “La razón por la que el respeto por la diferencia no debe confundirse con el relativismo cultural es que no impide preguntar cómo nosotros, viviendo en esta parte privilegiada y poderosa del mundo, podríamos examinar nuestras propias responsabilidades en las situaciones en que otros en lugares distantes se han encontrado” (Abu-Lughod, 2002: 789).

Uno de los aspectos que resulta más relevante para esta investigación y volviendo al enfoque decolonial, es el cuestionamiento de lo que entendemos por autonomía individual y, en última instancia, por libertad. Sostiene Mahmood (2008) que todas las formas de deseo son construcciones sociales. Por lo tanto, todas aquellas aspiraciones y metas que tengan las mujeres en sus diferentes contextos y culturas responden a ciertas características y aspectos sujetas a las costumbres y tradiciones propias de cada cultura. Resultaría *naif* imaginarse en la actualidad una cultura o un contexto cultural que no esté sujeto de alguna manera a mecanismos patriarcales. Es importante resaltar este aspecto por lo común que resulta a día de hoy encontrarse estos discursos redentores de feministas del Norte Global que visibilizan y ponen de manifiesto las opresiones que sufren las *otras* mujeres, en especial las *mujeres musulmanas con hiyab*. Cada vez son más los estudios académicos en torno a la libertad en el uso del hiyab por parte de las mujeres musulmanas:

Algunos estudios ofrecen explicaciones funcionalistas que citan una variedad de razones por las que las mujeres se velan (por ejemplo, para evitar el acoso sexual en el transporte público, para reducir el costo del atuendo de trabajo, etc.). Otros análisis identifican el velo como una forma de resistencia ante la mercantilización del cuerpo femenino en los medios masivos de comunicación y la hegemonía de los valores occidentales en general. Aunque ha sido importante la aportación de estos estudios, resulta sorprendente que las ideas de modestia y religiosidad femenina, como virtudes islámicas, reciban tan poca atención, sobre todo si consideramos que es precisamente en estos términos en los que muchas de las mujeres que han adoptado esta práctica explican su decisión. En su lugar, su “motivación real” es presentada en los términos autorizados por las categorías del analista (como protesta social, necesidad económica, *anomia*, estrategia utilitaria), mientras que moralidad, divinidad y virtud reciben el estatus de espectros imaginarios de los dominados (Mahmood, 2008: 178).

Lo importante aquí no es debatir una vez más sobre la supuesta libertad (positiva o negativa) de las

mujeres musulmanas a llevar o no hiyab, o llevar o no burkini<sup>63</sup>. Al respecto Abu-Lughod (2002) señala que los liberales estadounidenses a veces confesaban su sorpresa ya que, a pesar de que Afganistán había sido liberado de los talibanes, las mujeres afganas no estaban tirando sus burkas. Lo que resulta entonces imprescindible es cuestionar desde el otro lado del espejo en el que nos encontramos las feministas blancas occidentales si nuestras decisiones sobre lo que cubrimos o no cubrimos son realmente decisiones libres: “Si pensamos que las mujeres de Estados Unidos viven en un mundo de elección con respecto a la ropa, todo lo que tenemos que hacer es recordarnos a nosotras mismas la expresión 'la tiranía de la moda'” (Abu-Lughod, 2002: 786).

Más adelante entraré de lleno en esta cuestión, pero me parece interesante reflejar ciertas prácticas que podrían ayudarnos a reflexionar de manera autocrítica sobre las opresiones que el enemigo de tres cabezas, del que hablaba de Sousa Santos (2018), ha conseguido que naturalicemos y veamos como resultado de nuestras decisiones libres como mujeres empoderadas blancas occidentales: la depilación, proceso que hasta hace solo unos años realizaban en su gran mayoría mujeres, de manera totalmente libre; la obsesión de mujeres que libremente desean estar delgadas y usar una talla treinta y ocho, es más, una treinta y seis, procesos que en ocasiones pueden conducir a trastornos alimenticios y psicológicos como la anorexia y la bulimia o la depresión; mujeres que deciden libremente someterse a una cirugía por motivos de estética, tradicionalmente vinculadas al tamaño del pecho, liposucciones o “retoques” de la cara, pero en los últimos años cada vez son más las mujeres occidentales que deciden realizarse vaginoplastias (cirugía estética vaginal), porque lo que desean es tener unos labios vaginales hegemónicos que el cine porno ha establecido. Estos son solo algunos de los ejemplos más llamativos de lo que consideramos en Occidente *decisiones libres de mujeres empoderadas*. El asunto no es cuestionar a las mujeres que deciden llevar a cabo estas y otras prácticas, ni si estas opresiones resultan más tiránicas o menos que las que sufren mujeres no occidentales bajo otros mecanismos patriarcales. Lo que resulta importante es el cuestionamiento y la autocrítica que debemos hacernos a nosotras mismas (feministas blancas) sobre los procesos de autonomía individual que existen detrás de estas y otras prácticas cotidianas para poder discernir si se trata de decisiones realmente libres o, por el contrario, están sujetas a la influencia del patriarcado. Con los discursos occidentales de salvación de las *otras* mujeres se refuerza el sentido de superioridad de las sociedades occidentales, en este caso el de las mujeres occidentales, una forma de arrogancia que debería ser desafiada (Abu-Lughod, 2002). Muchos son los discursos que ponen el foco en las *otras* opresiones patriarcales sin atender primero a las propias, invisibilizando en muchas ocasiones algunos de los mecanismos patriarcales occidentales:

---

63 Serrano (2016) hace un análisis muy interesante sobre la islamofobia y la teofobia a raíz del racismo existente en la prohibición del uso del burkini en Europa: <https://www.pikaramagazine.com/2016/09/burkini-teofobia/>

He realizado trabajo de campo en Egipto durante más de 20 años y no puedo pensar en una sola mujer soltera que conozca, desde la rural más pobre hasta la cosmopolita más educada, que alguna vez haya expresado su envidia por las mujeres estadounidenses, mujeres que tienden a percibir como privadas de la comunidad, vulnerables a la violencia sexual y la anomia social, impulsadas por el éxito individual en lugar del moral, o extrañamente irrespetuosas con Dios (Abu-Lughod, 2002: 788).

Con esta disertación no pretendo comparar las opresiones occidentales antes citadas con las que puedan sufrir otras mujeres no occidentales, ni siquiera sugerir que el uso del hiyab represente una opresión propiamente. Lo que se pretende es llevar a cabo un proceso de reflexión e introspección a la luz del doble rasero del concepto de libertad, y empezar a intentar redimirnos a nosotras mismas antes de querer salvar a las *otras*.

Mi razonamiento es simplemente que, para poder juzgar de forma moral y políticamente informada, incluso aquellas prácticas que consideramos reprobables, es importante tomar en consideración los deseos, motivaciones, compromisos y aspiraciones de la gente para quien estas prácticas son importantes. Así, para poder explorar los tipos de daño específicos a las mujeres ubicadas en situaciones históricas y culturales particulares, no es suficiente simplemente señalar, por ejemplo, que una tradición de religiosidad o modestia femenina sirve para prestar legitimidad a la subordinación de la mujer. Más bien es sólo a través de la exploración de estas tradiciones, en relación con los compromisos prácticos y formas de vida en las que están incrustadas, que podemos llegar a comprender el significado que esa subordinación tiene para las mujeres que la encarnan (Mahmood, 2008: 209).

### **3.3 La solidaridad feminista internacionalista**

Más allá de la sororidad, sigue habiendo racismo, colonialismo e imperialismo (Mohanty, 2008: 93).

Tras esta revisión que hemos presentado, desde la colonización que los discursos feministas blancos han hecho del resto de discursos feministas, pasando por la emergencia de los feminismos decoloniales, nos encontramos en este último apartado tratando de esbozar los diferentes mecanismos patriarcales que se articulan según los diversos contextos y culturas. Para terminar este capítulo quería centrar la atención en una herramienta esperanzadora dentro de los movimientos feministas de todo el mundo, la solidaridad feminista internacionalista. La cita de Mohanty (2008) con la que comienza este apartado resulta un buen punto de partida, ya que, aunque el llamamiento a la sororidad está cada vez más presente en los diferentes movimientos y discursos feministas de todos los rincones del

mundo, no debemos olvidar que el racismo, el colonialismo y el imperialismo siguen estando vigentes y dispuestos a erradicar cualquier alternativa que desafíe su poder.

### 3.3.1 Justicia epistémica representativa

En primer lugar, y tras haber evidenciado la colonialidad existente en los discursos feministas hegemónicos y en las representaciones que de las *otras* mujeres se presentan en ellos, es importante hacer un llamamiento al respeto de las diferencias, como nos apuntaban Abu-Lughod (2002) y Mahmood (2008), pero también al aprendizaje desde la solidaridad feminista. En numerosos casos los feminismos académicos se alejan cada vez más de las prácticas cotidianas de las protagonistas que sufren violencias y vilipendios día tras día, de las realidades que operan en las calles, en los campos, en las líneas de batalla... Han focalizado su producción bajo “el interés de obtener beneficios dentro del mercado de consumo de las ideas y generan etiquetas y lenguajes muchas veces ajenos a los que las personas usan en su vida diaria para identificarse” (Ruiz y Betemps, 2015: 172).

    Mi vida intelectual y la de otras intelectuales orgánicas, muchas de ellas mujeres de color, es en sí misma lo suficientemente sofisticada para su utilización. Pero para que adquiera valor en el mercado, los empresarios y promotores de las multinacionales deben encontrar un modo de procesarla, de refinar la rica multiplicidad de nuestras vidas y todo lo que hemos llegado a comprender acerca de ellas y convertirlas en alta teoría por el simple método de extirpárnosla, someterla a un proceso de abstracción que la hará irreconocible, extraerle la fibra, hervirla hasta que la vitalidad se esfume por un proceso de oxidación, y comerciar después con ella como algo propio, revendiéndonosla más cara de lo que podemos permitirnos (Levins, 2004: 67).

El llamamiento es, no solo a la descolonización de los discursos, sino también a la desmercantilización de los feminismos académicos, a dejar de tratar las vidas y realidades de las *otras* mujeres como bienes con los que lucrarse: “Las activistas y académicas deben también identificar e incluir en su visión las formas de resistencia colectiva que las mujeres, en particular, elaboran en sus diversas comunidades en su vida cotidiana” (Mohanty, 2008b: 428). Cabe considerar, por lo tanto, que podemos aprender de ellas, de todas esas mujeres que luchan día a día contra el enemigo de tres cabezas, no desde sillones académicos sino desde sus cuerpos y sus vidas. Abu-Lughod (2002) nos aconsejaba que dejásemos de analizar los velos y los burkas y nos centrásemos en cómo podemos desde el activismo y desde la academia feministas contribuir a construir un mundo más justo para todas las personas que lo habitan. Rivera (2017) nos da pistas de cómo llevar a cabo este cometido:

La mejor manera de buscar justicia para las mujeres oprimidas en el mundo, ya sea por ISIS, sus maridos o sus gobiernos, es practicar la justicia de género en los discursos y representaciones. (...) Es dolorosamente cierto que hay mujeres esclavizadas por el Estado Islámico<sup>64</sup>. Al invisibilizar su sufrimiento a través de la manipulación informativa, se las re-victimiza, se las convierte en objetos, se las violenta en lo simbólico. También están las que resisten, denuncian y persisten, invisibles o censuradas por las políticas de información y las líneas editoriales de los medios de comunicación, pero también de los gobiernos y las jerarquías religiosas. Yo quiero verlas a todas, saber sus nombres, sus historias, quiero verlas de verdad. Basta de "inventar a las otras", es hora de hablar de Nos-otras (Rivera, 2017).

### 3.3.2 Frente al *divide y vencerás*, unión y alianzas entre las luchas feministas

En todo el mundo, quienes luchan a favor de la igualdad de género se ven implícitamente unidas en el proceso. En todo el mundo, las mujeres activistas luchan contra restricciones culturales que impiden avanzar a las mujeres. Esto no es prerrogativa de las culturas del tercer mundo ni de grupos minoritarios. Compartimos una humanidad y esto hace que tales luchas correspondan a todas nosotras (Tripp, 2008: 320).

Como ya advertíamos al principio de este apartado, la tríada enemiga hará todo lo posible para inhabilitar un proyecto de solidaridad feminista internacionalista. Utilizará diversas herramientas con las que dividir a las feministas del mundo, ya que cuanto mayores sean las diferencias entre nosotras y más divergentes sean nuestras metas, más débil será el movimiento y más fácil debilitarlo y destruirlo. A través del lenguaje y de los discursos estructurados de manera dicotómica se intenta motivar un enfrentamiento, generando así gran parte de esa división: nosotras/ellas; mujeres blancas ya empoderadas frente a mujeres desempoderadas; las salvadoras de las que necesitan ser salvadas; las mujeres libres y liberadas frente a las que no lo son; las feministas laicas y seculares, libres de opresiones religiosas, frente a las que sufren el peso de la religión...

El movimiento feminista no es un movimiento sino muchos. Lo que unifica a las feministas es una creencia en la dignidad humana, los derechos humanos, la libertad de elección y el continuo empoderamiento de las mujeres y no una posición ideológica, espiritual o religiosa particular. El secularismo funciona mejor para todos cuando este significa la imparcialidad hacia la religión y no la

---

64 Sería preferible hablar de Daesh en lugar de Estado Islámico, ya que este último nombre puede dar lugar a pensar que Daesh representa al islam y no lo hace.

oposición a la religión. Algunas feministas seculares y marxistas han tratado a las feministas musulmanas o cristianas como oponentes, enemigas incluso, y se han preocupado por las cuestiones académicas que versan sobre su inconsistencia ideológica y filosófica o sobre sus límites posmodernos (como si las corrientes de feminismo secular estuvieran al margen de dichos límites). Podemos entender el feminismo religioso o espiritual, incluido el feminismo musulmán, como una adición bienvenida al amplio espectro de discursos feministas siempre y cuando estas feministas religiosas contribuyan a la tolerancia, el pluralismo cultural y el empoderamiento de las mujeres (Tohidi, 2008: 266).

Pero, frente a estos intentos de división, cada vez son más las voces que apelan a la solidaridad feminista internacionalista y a las alianzas entre las múltiples y heterogéneas luchas feministas como únicas vías para hacer frente al enemigo de tres cabezas. Voces como la de Mohanty dan cierto respiro a las que intentamos desaprender y deshacernos de toda esa colonialidad discursiva que ha edificado nuestro pensamiento, un proceso arduo y complejo que requiere, más que ningún otro, de esa sororidad internacionalista:

Mi uso de las categorías Feminismo Occidental y del Tercer Mundo muestra que no se trata de categorías incorporadas o definidas geográfica o espacialmente. Se refieren más bien a espacios analíticos y políticos y a las metodologías utilizadas: así como una mujer del Tercer Mundo puede ser una feminista occidental según su orientación, una feminista europea puede también usar una perspectiva analítica del feminismo del tercer mundo (Mohanty, 2008b: 409).

Será, siguiendo a Mohanty (2008b), nuestro posicionamiento ético y político, el lugar desde el que pensamos, desde el que nos relacionamos con las otras, desde el que escribimos y nos comunicamos, serán todos ellos los que determinen el carácter de nuestro discurso feminista. La solidaridad internacionalista requiere una postura de horizontalidad con las otras y esta solo puede lograrse desde el ejercicio de reconocernos en la diferencia colonial. Solo evidenciando nuestra posición y nuestros privilegios y trabajando por y para descolonizar nuestras maneras de concebir el mundo y de actuar en el mismo, podremos lograr un acercamiento solidario y feminista con todas aquellas mujeres, para dejar de verlas como las *otras* y empezar a verlas como compañeras, amigas, aliadas.

Únicamente desde la consciencia, el reconocimiento, la aceptación y el respeto de las diferencias, las particularidades, los encuentros y desencuentros, especialmente en lo concerniente a un necesario ejercicio de autocuestionamiento y redefinición de sus discursos y de las fórmulas de solidaridad paternalista y colonial por parte de las feministas occidentales, así como el reconocimiento de su papel de complicidad en la empresa colonial occidental respecto al resto del mundo, podría plantearse la

posibilidad de construir alianzas y luchas conjuntas que desde luego, han de partir de una reforma estructural y revolucionaria de las fórmulas de interacción e interrelación entre los diferentes grupos transnacionales. Solo puede darse el verdadero encuentro a partir de solucionar el desencuentro colonial (Abdli Sibai, 2017: 167).

Combatir el patriarcado no es suficiente, pues como hemos señalado no trabaja en solitario. Las feministas anticapitalistas del Norte Global, como veremos con más detalle más adelante, nos enfrentamos a varios retos acuciantes para lograr una verdadera solidaridad internacionalista: por un lado, y como apunta Abdli Sibai, solucionar el desencuentro colonial y combatir fuertemente el racismo, la xenofobia, la colonialidad y todas aquellas expresiones de superioridad occidentales; pero también necesitamos realizar un arduo trabajo para lograr una perspectiva transfeminista, como analizaremos más adelante; y, por último, debemos posicionarnos críticamente ante los intentos neoliberales que tratan de dividir, fagocitar o reapropiarse de los movimientos feministas, evidenciando las maniobras que utilizan para desgastarnos y debilitarnos.

Nos estamos moviendo en una época de cruces, de vernos unas a otras en la diferencia colonial construyendo una nueva sujeta de una nueva geopolítica feminista de saber y amar (Lugones, 2011: 117).



## CAPÍTULO III:

### TEORÍAS DE LOS CONFLICTOS: VIOLENCIAS, GUERRAS Y ESTUDIOS PARA LA PAZ

## 1. Teoría de los conflictos

Sin duda uno de los investigadores más prolíficos en el estudio de los conflictos (también llamado conflictología), la violencia y los Estudios para la paz es el científico noruego Johan Galtung. Él ha querido contemplar la violencia en un contexto determinado, este es, el conflicto:

El discurso corriente sobre el conflicto, en los medios de comunicación, entre los investigadores y la gente en general, lo concibe como un organismo con nacimiento, crecimiento hasta un punto de inflexión, y después un declive, hasta que al final el conflicto se extingue. Ese discurso sitúa el tiempo cuantitativo, el *khronos*, en el eje horizontal, y en su eje vertical, el nivel de violencia directa, desde el primer indicio de “problemas” hasta el “alto el fuego”, el *kairos*, momentos, en un sentido cualitativo. El conflicto puede haberse “consumido”, las partes pueden coincidir en su pronóstico sobre el resultado y considerar inútil seguir destruyéndose mutuamente, o ha intervenido una tercera parte, obligándoles a parar o poniéndoles de acuerdo para parar. El final se suele llamar entonces “paz”, un flujo de *khronos* (Galtung, 1998: 19).

Galtung (1998) sostiene que este discurso sobre el conflicto implica diversas deficiencias, ya que la violencia/guerra no surge de la nada; no tiene su origen en un espacio y en un momento temporal precisos; por supuesto, no termina sin secuelas; y, por último, la violencia/guerra no puede percibirse como una variable, ni se puede entender la paz solo como un punto de cero violencia/guerra. Pero para entender la teoría del conflicto que sostiene Galtung necesitamos comprender mejor algunos conceptos que él trabaja. Siguiendo a Calderón (2009) al analizar el perfil o la identidad del conflicto en Galtung, advierte ciertas características desde las que entenderlo mejor:

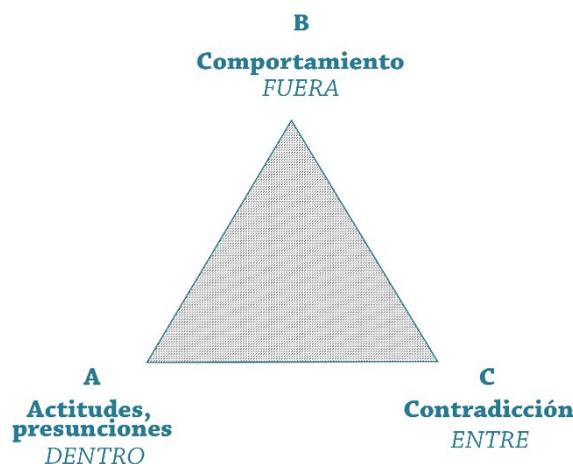
- El conflicto es crisis y oportunidad.
- El conflicto es un hecho natural, estructural y permanente en el ser humano.
- El conflicto es una situación de objetivos incompatibles.
- Los conflictos no se solucionan, se transforman.
- El conflicto implica una experiencia vital holística.
- El conflicto como dimensión estructural de la relación.
- El conflicto como una forma de relación de poderes.

Señala además cierta particularidad que será esencial en las hipótesis de Galtung, y es que los conflictos no se terminan o se solucionan, sino que se transforman. Además, una teoría de conflictos no solo deberá reconocer si los conflictos son en sí buenos o malos, sino que deberá ofrecer

mecanismos para entenderlos lógicamente, criterios científicos para analizarlos así como metodologías (creatividad, empatía y no violencia) para transformarlos (Calderón, 2009). Con el fin de llegar a un concepto de conflicto, Galtung planteará tres dimensiones: el *dentro*, el *fuera* y el *entre* de las relaciones humanas, y de la interacción de estas tres dimensiones Galtung dará una definición de conflicto:

En relación con ello, resultaba útil un pequeño triángulo, el triángulo ABC, en el que A representa actitudes/suposiciones, B es las conductas y C la contradicción subyacente en el conflicto, el choque de objetivos de las partes, los temas de fondo (del inglés, A, *attitudes*, B, *behavior*, C, *contradiction*). C es el *conflicto de raíz*. Pero según va fluyendo el conflicto, A y B empiezan a tomar mal aspecto: desde el odio que corroe las entrañas hasta la depresión en A, el estado interno de las partes implicadas; desde la violencia física y verbal más rabiosa hasta la retirada, la apatía, en B. A y B, especialmente B, constituyen el *metaconflicto*, el conflicto que emana de, o surge tras, el conflicto de raíz, la capa superior. Solo es visible B, las conductas abiertamente violentas (Galtung, 1998: 14).

**Gráfico 1.** Triángulo del conflicto



Fuente: elaboración propia a partir de Galtung (2003a)

En ocasiones las partes de un conflicto no tienen la misma percepción sobre cuál es la contradicción entre ellas y, a veces estas partes, así como los actores del conflicto de ambos lados, focalizan la atención en las actitudes y en la conducta en vez de fijarse en la raíz del conflicto, las contradicciones. Esto hará que el conflicto sea aún más complejo de transformar, ya que la implicación de los actores ha de estar centrada en las tres dimensiones del conflicto. Partiendo de este triángulo para entender el conflicto, Galtung (2003a) señalará el ABC profundos, esto es, las actitudes profundas, comportamiento profundo y contradicción profunda, generalmente no verbalizadas ni explícitas: “La

actitud está generalmente condicionada por el subconsciente colectivo, la cosmología de una determinada nación, género, clase, etc., mientras que el comportamiento está determinado por los patrones y pautas adquiridas en situaciones de conflicto y finalmente la contradicción por los imaginarios culturales que la influyen” (Calderón, 2009: 74).

## **1.1 La violencia**

Si bien Galtung [(1998), (2003a), (2003b)] es uno de los teóricos más destacados en los estudios sobre conflictos, violencia y Estudios para la paz, muchas son las teóricas y los teóricos que han profundizado desde diferentes enfoques en estas materias. No es el propósito de esta investigación profundizar en todas estas teorías pero sí poder hacer un recorrido por algunas de ellas con el fin de construir el marco de análisis que buscamos: desde posicionamientos teóricos más filosóficos sobre la violencia, como puede ser el de Fanon (1961), Bataille (1985) o el de Arendt (2005 [1969]); hasta teorías más concretas que se centran en los diferentes tipos de violencias que pueden darse según los contextos y las circunstancias, como podrían ser Belasteguigoitia (2001), Hernández (2002) o La Parra y Tortosa, (2003).

### **1.1.1 Definiendo la violencia**

Si antes veíamos cómo la etapa colonial imperial había estado marcada por la violencia de la colonización y cómo las revueltas anticolonialistas o luchas anticoloniales lo estaban también por la violencia de las guerrillas y de los opositores a la violencia colonial (Fanon [1952], [1959], [1961]; Césaire [1950], [1956], [1987]), ahora intentaremos entender qué es y cómo se forma la violencia, así como las consecuencias, efectos y secuelas que esta conlleva y en qué diferentes campos opera: físico, psicológico, simbólico, estructural, cultural...

La violencia ha sido teorizada y analizada desde lugares muy diferentes y, si bien existen posturas divergentes sobre la naturaleza y la manera de operar de la misma, lo cierto es que a lo largo de la historia ha generado cierta “fascinación” comprenderla. El pensador francés Georges Bataille (2008) entendía la violencia como antítesis de la razón y la consideraba omnipresente por formar parte de la naturaleza humana. Aseguraba que la violencia “sobrepasa los límites incesantemente” (Bataille, 1994 en Riekenberg, 2014: 4). El por qué los seres humanos somos capaces de sobrepasar esos límites ha sido motivo de estudio por diferentes disciplinas: “La teoría política remite al fracaso del control de la violencia por parte del Estado o, al revés, a la manía de ordenar de un *gardening state* (Bauman,

1989)<sup>65</sup> que en sí produciría una violencia inmensurable. La psicología habla de frustración y agresión o simplemente de trastornos patológicos. La etnografía nos muestra expresiones teatralizadas de la violencia, en las cuales se le hace ver temporalmente al hombre los horrores de un mundo anárquico, para así reconciliarle con la existencia del poder y de la jerarquía. Finalmente, la antropología cultural menciona la capacidad imaginativa del ser humano como motivo de inventar nuevas formas de violencia. Bataille también responsabilizaba a la imaginación humana de la escalada de la violencia” (Riekenberg, 2014: 5).

El pensador francés argumenta que la consciencia sobre su muerte le provoca al ser humano tal sentimiento de soledad y abandono que solo será capaz de superarlos mediante el éxtasis: “El éxtasis se burla del orden profano y racional de la sociedad. En la violencia, igual que en el éxtasis, los seres humanos, por poco tiempo, llegan a un estado de satisfacción, que Bataille llamó soberanía. Los seres humanos pueden superar su “desamparo total” en el mundo a través de la violencia” (Bataille, 1980 en Riekenberg, 2014: 5). Las teorías de Bataille resultan sin duda controvertidas y provocadoras ya que él otorga a la violencia un status permanente en el ser humano e inherente al mismo: “A la violencia que describe Bataille no se la puede relegar del mundo, ni con terapias, ni por la política y ni por teorías científicas según las cuales la violencia disminuiría en procesos históricos. Para Bataille, tales teorías no tienen sentido. No solo tenemos que liberarnos de la idea de que la violencia “evoluciona” a alguna parte sino también de pensar que la violencia sea un medio para conseguir algo en contra de otros. Con la violencia los seres humanos, según Bataille, no quieren conseguir nada, quieren encontrarse a sí mismos. La violencia no es ningún instrumento, es un espejo que los seres humanos se ponen delante de la cara para reconocerse en él” (Riekenberg, 2014: 8).

Mientras que Bataille ([1980], [1985], [1994], [2008]) sostiene que la violencia es algo intrínseco a la naturaleza humana y que el ser humano es violento por naturaleza, Galtung ([1998], [2003a], [2003b], [2007]) o Hernández (2002) sostendrán y defenderán la hipótesis contraria. El autor noruego rechaza de pleno lo que él denomina el malentendido común de que “la violencia está en la naturaleza humana”. Sostiene que lo que sí es propio de la naturaleza humana es el potencial para la violencia, pero igual que lo es el potencial para el amor, y que serán las circunstancias las que condicionan la realización de dicho potencial:

La violencia no es como la alimentación o el sexo, comunes en todo el mundo con pequeñas variaciones. Las grandes variantes de la violencia pueden explicarse fácilmente en función de la cultura y estructura: *violencia cultural y estructural causan violencia directa*, y emplean como instrumentos

---

65 Bauman en su obra *Modernity and the Holocaust* describe como “gardening states” a los Estados que se preocupan por eliminar las “malas hierbas” del jardín nacional y, por lo tanto, tratan de construir identidades nacionales claramente excluyentes (Mottier, 2008).

actores violentos que se rebelan contra las estructuras y esgrimen la cultura para legitimar su uso de la violencia (Galtung, 1998: 15).

Hernández (2002), por su parte, sostiene que la violencia podría ser considerada uno de los problemas sociales y políticos más importante a resolver de los últimos tiempos. Argumenta que pese a que ha sido una constante en la historia de la humanidad, en sus diferentes manifestaciones y con su intensidad variable, responder a la violencia con más violencia, aun con aquella que se considere legítima, acarreará siempre más violencia. La clave para resolver el problema, dice la autora, residiría en el conocimiento de esta dinámica repetitiva, lo que Galtung (1998) ha denominado los círculos viciosos de la violencia. Esta manera cíclica del ejercicio de la violencia constituye las bases de lo que se conoce como cultura de la violencia.

Pero si tratamos de precisar el significado del término violencia observaremos la complejidad de la construcción significativa de este concepto, ya que “por más que se quiera delimitar “científicamente” en su ámbito de referencia, siempre mantendrá la ambigüedad y la ambivalencia de lo complejo vivido, significado, valorizado y entendido” (Hernández, 2002: 58). Siguiendo a Hernández (2002) en su intento por sumergirse reflexivamente en la propia complejidad del ámbito de referencia de la violencia y poder comprender sus distintas vertientes significativas, expondremos algunas de las que pueden reconocerse como características generales presentes en la violencia.

En primer lugar, la violencia, más que un concepto, es un término utilizado en la vida cotidiana para designar comportamientos, situaciones, efectos de comportamientos y sensaciones que se viven, y en ese sentido es una noción plena de significaciones variables (Hernández, 2002). Dentro de estas significaciones podemos encontrarlas, tanto de carácter racional como emocional. El segundo aspecto a tener en cuenta es que la violencia es vivida, significada y comprendida a través de diferentes contextos explicativos o comprensivos. Este concepto será comprendido en el seno de las percepciones y significaciones atribuidas por quienes la viven. A pesar de que son muchas las disciplinas científicas que tratan de estudiarla (teología, antropología, sociología, filosofía, ética, psicología, psiquiatría, medicina, derecho, ciencia política e historia), en cada una de ellas la violencia “se encuentra incorporada en sistemas explicativos e interpretativos de “saber” donde cada uno frente al otro se considera el “verdadero”, y en consecuencia ninguno es capaz de erigirse en la “verdad”. Lo que esto indica es que la violencia es un fenómeno muy complejo que para su estudio requiere comprensión y resignificación a través de la incorporación de enfoques transdisciplinarios que rompan los límites disciplinarios establecidos” (Hernández, 2002: 61-62). Pese a esta multitud de significaciones sobre la violencia existe un aspecto común en el que suelen coincidir todas ellas, esto es, la violencia siempre emerge en la interacción humana, del ser humano consigo mismo, con otros seres humanos o con su entorno. Como ya apuntaba Galtung (1998), el ser humano se encuentra

biológicamente capacitado para provocar la violencia, está en su naturaleza el potencial para ser violento, y en ese sentido la violencia podría considerarse un fenómeno universal. Aunque seamos capaces de vivir y cultivar la violencia, no son aspectos biológicos los que la determinan sino que es en el espacio relacional, en esa interacción e interrelación humanas donde esta emerge, se asienta culturalmente y se nos hace evidente en sus consecuencias (Maturana, 1995).

También podemos entender la violencia como un acto comunicativo pues nos dice algo que paradójicamente es expresión de los límites de “la aceptación del otro junto a uno” (Hernández, 2002). Es decir, la violencia puede evidenciar al mismo tiempo la interrelación humana y la negación de la misma, la negación del *otro* o de la *otra*: “De allí que esta negación de un ‘otro’ pueda surgir desde lo que podemos celebrar como más humano de la cultura, la ‘comunidad’, la ‘etnicidad’, la ‘vecindad’, y a su vez constituirse en bandera para el genocidio” (Hernández, 2002: 63). Por lo tanto, y siguiendo a Hernández (2002), podemos aceptar que la violencia generalmente se manifiesta en espacios relacionales donde predominan las dinámicas de poder, discriminatorias y de desigualdad y exclusión social, consensualmente no siempre significadas y representadas como tales, es decir, sin su carga valorativa de negatividad y rechazo.

### 1.1.2 La teoría de la violencia de Galtung

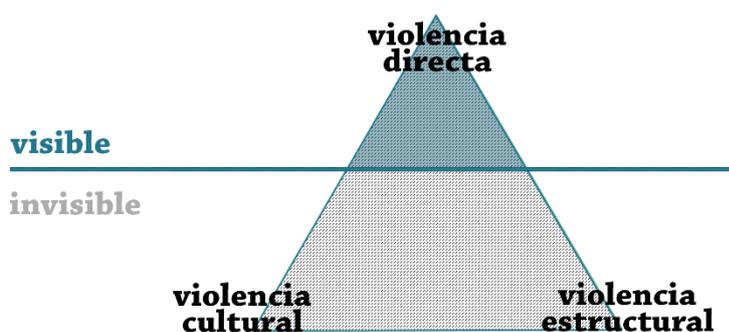
La violencia en general, y la guerra en particular, no es solo un monumento al fracaso de la transformación del conflicto para evitar la violencia, sino también al fracaso de utilizar la energía del conflicto para propósitos más constructivos (Galtung, 1998: 14).

La violencia, siguiendo a Galtung (1998), supone un antes y un después en la manera en la que nos aproximamos al conflicto. Antes de ella, las emociones estaban más oprimidas, tenía sentido acercarse al conflicto de raíz como un problema intelectual que requería altos niveles de creatividad. Pero tras ella, todo cambia: “Las emociones retenidas se han desatado en un frenesí de locura humana colectiva. Hay destrucción masiva de todo tipo. ¡Y bajo las ruinas, permanece el conflicto que está en la raíz!” (Galtung, 1998: 14).

Es importante señalar que no todos los conflictos implican violencia, así como no toda la violencia aparece derivada de un conflicto. Sin embargo, aquí abordaremos la violencia en el contexto del conflicto. Lo que Galtung denomina *metaconflicto* (que comprende las actitudes y el comportamiento), no es otra cosa que una agudización negativa de la crisis que llamamos violencia y que puede ser de carácter planificado o espontáneo, visible o invisible, presente o futuro. Si para entender el conflicto necesitábamos trazar un mapa de cómo se había generado este, así como de las

relaciones que se daban entre las partes y de los objetivos y enfrentamientos que existían (triángulo ABC del conflicto), para entender la violencia Galtung (1998) nos propone también delinear un mapa que nos oriente en la formación de esta, el denominado triángulo de la violencia:

**Gráfico 2.** El triángulo de la violencia



Fuente: elaboración propia a partir de Galtung (1998)

En este triángulo Galtung señala tres tipos de violencia. Por un lado, está la violencia directa, la única visible de las tres, la que es manifiesta. Este tipo de violencia puede manifestarse de manera física, verbal o psicológica, y será visible en forma de conductas. Pero la acción humana violenta, como apunta Galtung (1998), no nace de la nada, tiene raíces: por un lado, una cultura de violencia (heroica, patriótica, patriarcal, etc.) y, por otro, una estructura que en sí misma es violenta por ser demasiado represiva, explotadora o alienadora, demasiado dura o demasiado laxa para el bienestar de la gente. La violencia estructural podríamos definirla entonces como “la violencia intrínseca a los sistemas sociales, políticos y económicos mismos que gobiernan las sociedades, los Estados y el mundo. Su relación con la violencia directa es proporcional a la parte del *iceberg* que se encuentra sumergida en el agua” (Calderón, 2009: 75). Por último, la tercera, la violencia cultural serían “aquellos aspectos de la cultura, el ámbito simbólico de nuestra existencia (materializado en religión e ideología, lengua y arte, ciencias empíricas y ciencias formales —lógica, matemáticas—), que puede utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural. Estrellas, cruces y medias lunas; banderas, himnos y desfiles militares; el omnipresente retrato del líder; discursos y carteles incendiarios...” (Galtung, 2003b: 7).

Pero este triángulo de la violencia posee sus propios ciclos viciosos: “Los efectos visibles de la violencia directa son conocidos: los muertos, los heridos, los desplazados, los daños materiales; todo

ello afectando cada vez más a la población civil. Pero los efectos invisibles pueden ser aún más perversos: la violencia directa refuerza la violencia estructural y cultural. Y esto a su vez, puede llevar a incluso más violencia directa. Lo más importante es el odio y la adicción a la venganza por el trauma sufrido entre los perdedores, y a más triunfos, más gloria, entre los vencedores” (Galtung, 1998: 16). La violencia, por lo tanto, no solo encuentra significación en los “hechos” que podemos ver, cuantificar, ubicar en contextos y determinar actores (los efectos visibles de la violencia directa), sino que también la adquiere en el juicio, el dolor, el sufrimiento, la tragedia, la angustia, el odio, el miedo... Todas estas consecuencias y efectos de la violencia (visibles e invisibles) tienden a silenciarse en su concepción, donde solo se connotan a través de la repulsa emocional que se manifieste frente a la misma (Hernández, 2002).

Si nos adentramos un poco más en el proceso de formación de la violencia podremos observar cómo esta violencia directa, la que es visible, tiene una serie de efectos materiales y visibles y otros efectos no materiales e invisibles. Los primeros son aquellos que conocemos, a los que se suele hacer alusión. Los efectos no materiales son los que no se ven, o los que no se quieren ver, ya que como advierte Galtung: “Cuando solo se toman en consideración los efectos visibles de la violencia, los costes son elevados, pero manejables. Cuanto más completa sea la contabilidad, mayores deben ser las dudas antes de lanzar una guerra, bajo supuestos de racionalidad” (Galtung, 1998: 27).

Si las culturas y estructuras son violentas, ellas mismas serán las encargadas de reproducir la violencia directa. En ese caso, el alto el fuego se convierte en un mero periodo de entreguerras, un impasse en el periodo de la violencia que evidencia el círculo vicioso que señalábamos antes: “Las estructuras violentas solo pueden cambiarse mediante la violencia; pero esa violencia conduce a nuevas estructuras violentas, y además reforzará una cultura bélica” (Galtung, 1998: 17). Por lo tanto, uno de los mayores problemas que identifica Galtung (1998) es que intentamos erradicar la violencia con más violencia, reproduciendo así lo que se conoce como la cultura de la violencia. Además identifica tres problemas cruciales que solo podrán resolverse convirtiendo los círculos viciosos de la violencia en círculos virtuosos:

- El problema de la *reconstrucción* tras la violencia directa.
- El problema de la *reconciliación* de las partes en conflicto.
- El problema de la *resolución* del conflicto subyacente, raíz del conflicto.

Solo abordando los tres aspectos de manera combinada será posible la transformación del conflicto, y, en última instancia, el cese de la violencia sin el uso de la misma. Más adelante volveremos a los planteamientos de Galtung para la transformación de los conflictos y analizaremos sus aportaciones en el campo de los Estudios para la Paz, “si la paz se define como la capacidad de manejar los

conflictos con empatía, no violencia y creatividad” (Galtung, 1998: 18).

## **1.2 Hacia una tipología de la violencia**

Además de las diferentes clasificaciones de la violencia que hemos señalado previamente (visible e invisible; directa, estructural y cultural) existen otras que ayudarán a precisar el significado de este concepto. Estas clasificaciones cualifican la acción desde el tipo de relación donde se presenta o de la cual emerge: violencia interpersonal o individual, intrafamiliar, étnica, social, política, criminal, estructural, institucional, psicológica, etc. Es decir, se tiende a definir interpretativamente la violencia sobre la base de las relaciones o contextos socialmente significados donde ella ocurre, que a su vez se consideran sus fuentes, más que en términos de lo que violencia designa en sí misma (Hernández, 2002).

Pese a que el listado podría ser diferente y sin duda más extenso, a continuación, señalaremos diferentes formas de violencia atendiendo a estas relaciones o contextos donde ella ocurre y adquiere significado. La elección de estas violencias y no otras estaría justificada en el interés por elaborar un marco de análisis desde el que examinar el trabajo de campo realizado para la presente investigación.

### **1.2.1 Violencia directa**

Cuando se define la violencia desde lo evidente, usualmente se alude a “la utilización de una fuerza física o verbal para causar daños o heridas a otro, con el fin de obtener de un individuo o de un grupo algo que no quiere consentir libremente”. Toda acción o conducta que se ajuste a estas características es fácilmente considerada violenta (Hernández, 2002: 58).

Como acabamos de ver, la violencia directa puede manifestarse de manera física, verbal o psicológica y será visible en forma de conductas (Galtung, 1998). Se corresponde con la punta del *iceberg* que señalaba Galtung (1998) y tiene como principal característica el hecho de que la mayoría de sus efectos son visibles, principalmente los materiales, aunque no todos: el odio generado, los traumas psicológicos creados o la aparición de conceptos como el de “enemigo” son efectos igual de graves que no suelen ser considerados como tales (Aristu, 2015). Este tipo de violencia suscita mucho más interés que otras y al ser la única visible de las tres que se plantean en el triángulo de la violencia, es la más conocida y evidente, por lo que es común pensar que es la más nociva de todas las violencias. Aristu (2015) desmiente esta hipótesis ya que sostiene que precisamente por esa visibilidad que la

hace ser más fácilmente identificable se vuelve también más fácil de combatir. Además, y como apuntaba Galtung (1998), este tipo de violencia es la manifestación de algo, no su origen, y es en los orígenes donde deben buscarse las causas y puede actuarse con mayor eficacia. En la parte oculta del *iceberg* están las otras dos, la violencia cultural y la estructural, que como veremos, afectan a muchas más personas que la violencia directa y resulta mucho más difícil erradicarlas.

### **1.2.1.1. Violencia física**

La violencia física ocurre cuando una persona trasgrede el espacio corporal de la otra sin su consentimiento, ya sea sometiéndola a golpes, jalones o empujones, o bien encerrándola, provocándole lesiones físicas con algún tipo de objeto (letales o no), o forzándola a tener algún tipo de relaciones sexuales (Raffino, 2019).

La violencia física sería quizá la forma de expresión violenta más conocida y manifiesta. Comúnmente el significado de violencia, en términos generales, se ha reducido al significado de violencia física, ya que esta primera suele ser definida como “el uso intencional de la fuerza física y/o de amenazas contra uno mismo, otra persona, un grupo de personas o una comunidad, que tiene como consecuencia muy probable riesgos para la salud, daños psicológicos o la muerte” (OMS).

La violencia física puede ser ejercida de múltiples formas, de manera activa, mediante silencios, o puede formar parte de la legítima defensa, el único caso en el que es tolerada o justificada por la moral y por la jurisprudencia (Raffino, 2019). Este tipo de violencia sería la que afecta a los cuerpos y en la que se utilizaría la fuerza física. Algunos ejemplos de violencia física, siguiendo a Raffino (2019) podrían ser:

- Golpes, palizas, asaltos con armas de cuerpo a cuerpo, arrollamientos con vehículos o agresiones físicas de cualquier tipo.
- Disparos con arma de fuego.
- Violaciones (actos sexuales no consentidos), sin importar el sexo o la orientación sexual de tanto víctima como victimario.
- Castigos físicos que infringen dolor, sufrimiento corporal o incluso la muerte, así como sentimientos traumáticos y de humillación.
- La guerra, aunque también podría considerarse otro ejemplo de violencia física, resulta demasiado compleja y requiere de un análisis mucho más profundo ya que podría aunar todas las acciones de violencia física citadas anteriormente. Por ello, será analizada en el próximo

apartado.

Además de estos aspectos que caracterizan la violencia física es importante señalar la legitimidad que tradicionalmente se les ha otorgado a los Estados para ejercer, a través de sus organismos y cuerpos de seguridad, este tipo de violencia:

Si se amplía más y más el concepto [de violencia] para referirse a una serie de acciones u omisiones, este se hace más vago pero justifica respuestas violentas ante un número cada vez más grande de comportamientos, especialmente por parte del Estado, en cuanto monopolizador del uso legítimo de la fuerza, ampliando de esta forma los circuitos de *violencia*. Recordar esta potencialidad del concepto es muy importante en investigaciones que estudian la *violencia* en un ámbito delimitado conceptualmente por comportamientos definidos o tipificados, basándose en razones de seguridad del Estado o en el sistema jurídico penal. No hay que olvidar las relaciones y superposiciones que siempre se presentan en su concepción entre lo político, lo moral y lo jurídico (Hernández, 2002: 60).

Como apunta Hernández (2002), cuando desde los Estados se señala y condena la violencia física considerada criminal y se responde ante ella con más violencia física (legitimada según el Estado), se está construyendo inmediatamente una contra-violencia que responde a lo que Galtung (1998) denominó los círculos viciosos de la violencia. Las acciones tanto de las fuerzas y cuerpos de seguridad de los Estados, de los ejércitos, como de los propios sistemas de administración de justicia, forman todas ellas parte indisoluble de la historia de la violencia criminal o delictiva en nuestras sociedades.

Por lo tanto, la violencia reflexionada a partir de comportamientos considerados criminales no puede dejar aparte los procesos de criminalización que también los crean, ya que las acciones policiales, las decisiones judiciales y la propia cárcel van definiendo y delineando el tipo de violencia criminal que hoy vivimos y la inseguridad social que la acompaña (Hernández, 2002: 61).

### **1.2.1.2 Violencia psicológica**

Por violencia psicológica se comprende un conjunto de conductas o comportamientos destinados a ocasionar en otros algún tipo de sufrimiento emocional o psíquico, constituyendo actos de verdadera agresión psicológica. Estos actos, intencionados o no, reducen a la víctima, vulneran su autoestima o la someten a escarnio, humillación u otras formas de sufrimiento no físico, es decir, sin llegar a lastimar el cuerpo de la víctima. De hacerse recurrente, la violencia psicológica puede devenir en el maltrato

psicológico (Raffino, 2019).

Este tipo de violencia puede adquirir dos formas de actuación (Raffino, 2019):

- Activa, es decir, una persona o grupo de personas insultan, disminuyen o agreden emocional y psicológicamente a otra u otras.
- Pasiva, esto es, que una persona o grupo de personas retiren la atención a otra u otras, o las someta a abandono emocional, especialmente cuando estas últimas requieren de las primeras.

Pese a ser una forma de expresión de la violencia directa, la violencia psicológica en muchas ocasiones resulta difícil de detectar ya que opera en un plano no visible como es la psique humana. De igual modo que la violencia física deja marcas visibles en los cuerpos violentados, la violencia psicológica hiere y agrede la conciencia, la emoción, la autoestima, causando efectos y consecuencias muchas veces devastadores e irreparables.

### **1.2.1.3 Violencia verbal**

La violencia verbal es el nombre que recibe la agresión a otra persona mediante el lenguaje, es decir, profiriendo palabras soeces, obscenas o insultantes, o refiriéndose a la otra persona en términos denigrantes, dirigidos a disminuir su autoestima, a humillarla o a exponerla ante terceros (Raffino, 2019).

Esta tercera forma posible de violencia directa suele acompañar a la violencia física y a la psicológica, pero también puede ser ejercida sin que exista ningún uso de la fuerza física, ni relaciones emocionales entre las personas. La violencia verbal puede darse de manera recíproca, es decir, de forma bidireccional o multidireccional, esto es, en un altercado donde cada una de las partes implicadas (dos o más) ejercen esta violencia con el fin de denigrar o humillar a las otras partes. También podría darse de manera unidireccional, esto es, donde solo una de las partes ejerce esta violencia sobre la otra parte.

### **1.2.2 Violencia estructural**

Aunque ya hemos definido la violencia estructural en el triángulo de la violencia de Galtung (1998)

como aquella que es intrínseca a los sistemas sociales, políticos y económicos que gobiernan las sociedades, los Estados y el mundo, este tipo de violencia puede resultar muy compleja y multiforme por lo que la analizaremos con mayor profundidad y así podremos entenderla mejor. El término violencia estructural se puede aplicar en aquellas situaciones en las que se produce un daño en la satisfacción de las necesidades humanas básicas (supervivencia, bienestar, identidad o libertad) como resultado de los procesos de estratificación o estructuración social (desde los que se producen a escala de sistema-mundo, hasta los que se producen en el interior de las familias o en las interacciones interindividuales) y que no se requiere ninguna forma de violencia directa para que se produzcan efectos negativos sobre las oportunidades de las personas. También puede denominarse violencia sistémica, ocultada, indirecta o institucional (La Parra y Tortosa, 2003). Uno de los aspectos más significativos de este tipo de violencia sería lo que estos últimos autores han señalado al respecto de la cobertura de las necesidades humanas básicas, esto es, el hecho de que ciertos seres humanos no tengan la oportunidad de vivir, en palabras de Sen (1999), una vida digna de ser vivida. Aristu (2015) la identifica como la peor de las tres violencias que conforman el triángulo de la violencia de Galtung, ya que la considera el origen de todas, “la que más mata y a más personas afecta”.

Cuando una persona inflige un daño físico a otra, produciéndole la muerte, el acto es denominado homicidio sin premeditación; cuando el agresor conoce de antemano que el daño será fatal, llamamos a su acto asesinato. Pero cuando la sociedad sitúa cientos de proletarios en una posición en la que de forma inevitable se encontrarán con una muerte prematura (...), cuando priva a miles de personas de la satisfacción de las necesidades vitales, situándolos en condiciones en las que no es posible vivir —obligándolos, a través de la fuerza de la ley, a permanecer en esas condiciones hasta que la muerte sea la consecuencia inevitable—, la sociedad sabe que esos miles de víctimas perecerán y aun así permite que esas condiciones se mantengan, este acto es un asesinato con tanta rotundidad como lo es el acto individual; asesinato disfrazado e intencionado contra el que nadie puede defenderse por sí mismo (...) porque nadie ve al asesino, porque la muerte de la víctima parece natural en tanto que el delito es más por omisión que por comisión. Pero asesinato al fin y al cabo (Engels, 1844 en La Parra y Tortosa, 2003: 59-60).

Pese a que las palabras de Engels fueron escritas hace más de un siglo y medio, la situación que describen es, por desgracia, completamente actual, como comprobaremos a lo largo de este trabajo de investigación. En la violencia directa, como acabamos de ver, la víctima y el agresor son fácilmente identificables, pero en la violencia estructural ambas partes se difuminan hasta el punto de volverse “invisibles” a nuestros ojos. Las víctimas son siempre las y los “otros”, son números y cifras en los informes de las agencias de Naciones Unidas, son aquellas personas que, en palabras de Maldonado-Torres (2007), “no son”, por eso resulta tan difícil verlas. En cuanto a los agresores y cómplices (el

Estado, las sociedades, las instituciones, las políticas sociales o la falta de estas) tampoco resultan fácilmente identificables ya que se encuentran en la parte privilegiada de esta relación de poder. Cuando son estas estructuras e instituciones las que sustentan el poder del discurso (en los informes de las agencias de la ONU, en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, en los *mass media*...) es difícil autoinculparse como agresores, como parte responsable y cómplice en la macro-violencia estructural que sostiene las relaciones entre los denominados Norte y Sur.

Los mecanismos que explican dicha violencia estructural se vuelven, de igual manera, opacos a las sociedades cómplices de las agresiones. Estos resultan difíciles de comprender y de denunciar, ya que en muchas ocasiones esconden intereses económicos y políticos que pareciera más beneficioso mantener ocultos o simplemente no querer verlos. Como este tipo de violencia no involucra a actores que infligen daño mediante la fuerza (como sí hace la violencia directa o visible), entonces esta, la estructural, se mantiene *invisible* en la base del *iceberg* (Galtung, 1998) y podría ser el equivalente a lo que conocemos como injusticia social (Coady, 1995 en La Parra y Tortosa, 2003). Pero como señalan La Parra y Tortosa (2003), al denominar a esta situación de pobreza, desigualdad e injusticia social con el término de violencia, nos situamos en el campo semántico del poder con mayor facilidad que cuando se usan los otros términos, intentando así evidenciar los mecanismos de ejercicio del poder como causantes de procesos de privación de necesidades humanas básicas.

Por su lado, otro ejemplo que evidencia notoriamente lo que significa este tipo de violencia y cómo esta actúa sin necesidad de mecanismos de violencia directa es la violencia estructural derivada de la macro estructura patriarcal:

Si tomamos el ejemplo de las desigualdades entre mujeres y hombres observamos situaciones de menor salario a igual trabajo, acceso a peores trabajos por parte de las mujeres, menos opciones para ellas de construir una carrera profesional ascendente, para desarrollar su sexualidad o sencillamente pasear en la noche o de recibir y sentir reconocimiento en las relaciones afectivas. Tal y como se argumenta estas situaciones pueden lograrse con bajos niveles de violencia directa. El tipo de relación predominante no es el acto violento concreto (por muy frecuente que este pueda ser), sino más bien el uso de distintos mecanismos para que se produzca un reparto, acceso o posibilidad de uso de los recursos desfavorable al grupo en una posición de debilidad (en este ejemplo las mujeres, pero también los grupos étnicos dependientes, los pobres, países empobrecidos u otros). De hecho, son múltiples los casos en los que los varones pueden contar con múltiples ventajas en términos de acceso a recursos sin haber recurrido jamás al uso de la violencia directa (La Parra y Tortosa, 2003: 64-65).

Pero el patriarcado no solo ejerce violencia estructural, sino que se puede analizar como responsable de los tres tipos de violencia que señala Galtung (1998), directa, estructural y cultural, al igual que sus compañeros capitalismo y colonialismo. Es por ello que resulta mucho más complejo evidenciar

la magnitud y el alcance de las violencias y los círculos viciosos de violencia que se derivan de este “enemigo de tres cabezas”, así como erradicar todas las violencias que esta tríada genera. La violencia directa, proveniente de la estructura y cultura patriarcales en las que vivimos, es la visible; pero la estructural es aquella que se ubica en las raíces de las estructuras sociales y de las instituciones, permeando en todos los aspectos de la vida de los seres humanos. Dichas estructuras sociales no son siempre observables directamente, sino que se pueden llegar a explicar y comprender únicamente a partir de abstracciones, lo cual dificulta mucho la identificación de las situaciones de violencia estructural. Además, los mecanismos por los que se produce esta violencia difieren en función del tipo de relación conflictiva al que nos estemos refiriendo. En este caso de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres tendríamos que mencionar el conjunto de instituciones estructurantes de la relación de género que caracterizan el patriarcado. Estas incluirían instituciones tan dispares y, solo aparentemente, lejanas como el mercado de trabajo, el espacio mediático o las unidades domésticas (La Parra y Tortosa, 2003).

Por último, es importante advertir sobre la legitimidad que adquiere esta violencia estructural o institucional cuando es ejercida por parte del Estado. Como veíamos antes al hablar de contraviolencia directa, los círculos de la violencia se legitiman por parte de los Estados con la excusa de salvaguardar la “seguridad” de las sociedades. Muchas veces estas violencias estructurales se justificarán también para salvaguardar la supremacía y el poder de la tríada capitalismo/colonialismo/patriarcado.

### **1.2.3. Violencia cultural**

La tercera de las violencias que Galtung (1998, 2003b) exponía en su triángulo de la violencia es la cultural que, como veíamos antes, se podría definir como el ámbito simbólico de nuestra existencia (materializado en religión e ideología, lengua y arte, ciencias empíricas y ciencias formales), que puede utilizarse para justificar o legitimar la violencia directa o la estructural, así como para inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren. Bajo este concepto de violencia cultural se tratarán de comprender todas las facetas culturales que de una u otra forma apoyan o justifican realidades y prácticas de la violencia: “Si la violencia directa es generada desde el propio agresor y la violencia estructural está organizada desde el sistema -la estructura-, la violencia cultural lo hace desde las ideas, las normas, como alegato o aceptación natural de las situaciones provocadas por ella. Es decir, todo aquello que, en definitiva, desde la cultura legitime y/o promueva la violencia de cualquier origen o signo” (Jiménez y Muñoz, 2004).

Este tipo de violencia se encuentra, al igual que la violencia estructural, en la parte oculta del *iceberg*. Al tratarse de una violencia simbólica que depende de las normas e instituciones propias de cada

sociedad (cultura) se convierte en una violencia no visible que opera en la sombra. La cultura, por su parte, intenta justificar y dar coherencia a las actuaciones que un grupo de personas (una sociedad) lleva a cabo, así como favorecer la integración entre ellas, con otros grupos, comunidades, el conjunto de la humanidad y con la naturaleza y el universo:

La cultura implica valores compartidos y prácticas generalizadas, definidos a partir de la peculiar evolución histórica de cada pueblo, así como una “moralidad” socialmente derivada que se aplica a las estructuras e instituciones. Esta cultura no es un mero adorno, sino que determina los modos de actuación, resistencias y sumisiones, y la vida de las personas y su relación con las instituciones. Más aún, construye relaciones institucionales y estructurales “tanto” como estas construyen cultura. Si entendemos así la cultura deduciremos con facilidad que la coherencia entre los argumentos nacionalistas y económicos que nos llevan a un mundo conflictivo en el sentido violento y a la organización de una defensa frente a “enemigos”, están ensamblados perfectamente con la “argamasa cultural” vigente (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012: 118).

Esta argamasa cultural vigente a la que se hace referencia tiene un efecto muy importante en las sociedades y es que proporciona una cultura monolítica, cerrada, unilateral, fragmentaria, parcial e incompleta, “se nos enseña a pensar, sentir y vivir dentro de una única visión” (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012: 118). Este unilateralismo cultural en el que estamos educadas y educados nos imposibilita imaginar, ver y/o pensar desde otros paradigmas y otras culturas, borrando del mapa la diferencia. Nos presenta a los *otros* como los extraños, como los enemigos y culpables de los conflictos, de las tensiones y de las guerras. Esta violencia cultural responde a las lógicas de la colonialidad del saber, del poder y del ser, reforzando y nutriendo la cultura violenta y bélica en la que nos vemos embebidos. Asumimos de manera natural un paradigma cultural de dominación-violencia, como si fuese imposible cualquier otro horizonte o alternativa. De esta manera, las diferentes culturas se han visto obligadas a integrar y armonizar los conflictos, la paz e, incluso, la violencia, justificando muchas veces, e incluso promoviendo, las actuaciones violentas desde un posicionamiento cultural (Jiménez y Muñoz, 2004).

La violencia cultural ofrece justificaciones para que los seres humanos, a diferencia del resto de especies, se destruyan mutuamente y hasta sean recompensados por hacerlo. A estas maneras de operar de la violencia cultural se le puede denominar cultura de la violencia, ya que la vida transcurre en un ambiente de violencia constante, que se manifiesta a diario en todos los ámbitos y a todos los niveles:

Existe una cultura de la violencia en la que las escuelas y demás medios de transmisión y reproducción de cultura muestran la historia como una sucesión de guerras; la costumbre es que los conflictos se

repriman por la incuestionable autoridad paterna, o por la autoridad del macho sobre la hembra; los medios de comunicación de masas venden el uso de ejércitos como la vía principal de solución de los conflictos internacionales, etc. (Aristu, 2015).

La violencia cultural entonces, podría identificarse con la ideología de la violencia, “como una especie de superestructura de los sistemas violentos, unas construcciones culturales que conviven, cubren e intentan armonizar y darle coherencia” (Jiménez y Muñoz, 2004). Esta violencia actúa en todos los ámbitos de la cultura (ética, religión, moral, derecho, ciencia, filosofía, literatura, arte, etc.): por una lado, generando discursos racistas, clasistas, sexistas, homófobos o xenófobos, que justifican formas de explotación y marginación; con la información sesgada y deformada de los medios de comunicación de masas; mediante ritos y actos institucionales que pueden contribuir a difundir directamente la utilidad de la violencia; a través de las ideas que justifican que el acceso al bienestar no sea igualitario o democrático; o mediante razonamientos que justifican la guerra, la explotación, la marginación, la pobreza, el analfabetismo, la propia marginación cultural; etc. (Jiménez y Muñoz, 2004).

Cabría señalar que, en muchos de estos ejemplos de violencia cultural, esta es ejercida de manera unidireccional, es decir, no todas las culturas tienen el mismo poder o la misma capacidad para generar discursos que sean escuchados, para manipular los medios de comunicación de masas, o para decretar políticas migratorias que tengan repercusión a nivel internacional. Al igual que sucede con el patriarcado, el colonialismo es también una super estructura que ha ejercido (y lo sigue haciendo) violencia directa, estructural y cultural. Esta herencia colonial cultural sigue presente en las sociedades de este sistema mundial estructurado en centros y periferias, de acuerdo con la capacidad de acceso a los recursos, manteniendo y reproduciendo las relaciones jerárquicas, desiguales y etnocéntricas de poder generadas por la violencia cultural. El racismo y eurocentrismo epistémicos no serán más que las expresiones de violencia cultural desde las que se sustentan los ejemplos antes citados. Al igual que sucedía con la violencia estructural, las sociedades y culturas hegemónicas occidentales tendrían cierta responsabilidad en el ejercicio de esta violencia cultural sobre otros seres humanos, o sobre seres humanos *otros*. Jiménez y Muñoz (2004) advierten de la importancia que tiene el lenguaje en la construcción de la cultura y de cómo se relacionan e induce las formas de pensar y de actuar:

Desde esta perspectiva, debemos concederle gran importancia tanto a la promoción de una cultura de la paz, plural e integradora, como a la de-construcción de la violencia cultural. Sin ninguna duda, las palabras, las frases, la lengua, se convierten en elementos de primer orden en la creación de relaciones pacíficas -o en su caso violentas-. Debemos ser conscientes de ello y utilizarlas para reconocer a los

demás, dulcificarlas, dotarlas de cariño y amor, liberarlas de agresiones, marginaciones o ignorancias (Jiménez y Muñoz, 2004).

### 1.2.3.1 Violencia identitaria

Una de las violencias más características de este tiempo es la llamada *violencia identitaria*, que se manifiesta en todos los procesos de purificación étnica, sectaria o fundamentalista y en procesos xenófobos contra el extraño o extranjero (Hernández, 2002: 63).

La cuestión identitaria se ha vuelto sin duda cada vez más compleja de abordar. Existen numerosos enfoques, estudios y pensamientos desde los que aproximarse al concepto de identidad y desde los que teorizar sobre la formación identitaria. Desde las ciencias sociales podríamos definirla como la concepción o la percepción que una persona o grupo de personas tiene sobre sí misma(s) y en relación a otras, o el conjunto de rasgos y características que identifican a una persona o a una comunidad y las diferencian de otras:

La identidad de los sujetos se conforma a partir de una primera gran clasificación genérica. Las referencias y los contenidos genéricos, son hitos primarios de la conformación de los sujetos y de su identidad. Sobre ellos se organizan y con ellos se conjugan otros elementos de identidad, como los derivados de la pertenencia real y subjetiva a la clase, al mundo urbano o rural, a una comunidad étnica, nacional, lingüística, religiosa o política. La identidad se nutre también de la adscripción a grupos definidos por el ámbito de intereses, por el tipo de actividad, por la edad, por el periodo del ciclo de vida, y por todo lo que agrupa o separa a los sujetos en la afinidad y en la diferencia (Lagarde, 1990).

Podríamos distinguir, de manera muy simple y reducida, diferentes dimensiones identitarias, por ejemplo, la identidad cultural, es decir, las características propias de la cultura de un grupo que permiten a los individuos identificarse como miembros de dicho grupo y también diferenciarse del resto (tradiciones, valores, creencias); la identidad nacional, esto es, el sentimiento individual o colectivo basando en la pertenencia a un determinado Estado o nación, es decir, a una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993 [1983]), vinculado este sentimiento a una cultura propia, a una lengua...; la identidad de género o la percepción subjetiva que una persona tiene sobre sí misma en cuanto a su propio género (masculino, femenino, *queer*, género no-binario, género no conforme...); la identidad sexual o el deseo sexual que experimenta una persona respecto a otras... La represión u hostigamiento que imposibilitara la libre expresión o manifestación de cualquier tipo de identidad (nacional, cultural, de género...) supondría un ejercicio de violencia identitaria, relacionada esta estrechamente a

actitudes y expresiones racistas, xenófobas, homófobas, tráfobas...

Hernández (2002) señalaba este tipo de violencia como la más característica de “este tiempo”, y a pesar de que escribiera esto a principios del presente siglo (un momento sin duda convulso tras las guerras de la antigua Yugoslavia y tras la declaración por parte de EEUU y de sus aliados de la denominada “guerra contra el terrorismo”), a día de hoy sigue siendo de total actualidad. La socióloga venezolana advierte que este tipo de violencia se manifiesta sobre todo en procesos de “purificación étnica, sectaria o fundamentalista y en procesos xenófobos contra el extranjero”. Para entender mejor esta definición, cabría señalar algunas anotaciones al respecto de los términos utilizados en ella.

### **Purificación étnica o limpieza étnica**

Este concepto se populariza durante las guerras en la antigua Yugoslavia a principios de la década de los noventa del pasado siglo. La Comisión de las Naciones Unidas lo definen como el acto de homogeneizar un territorio mediante el uso de la fuerza o la intimidación para desplazar de un área determinada a personas de otro grupo étnico o religioso. Se podría entender también como la expulsión forzosa de un territorio de cierta parte de la población, basada esta expulsión en una discriminación religiosa, política o étnica; o a partir de consideraciones de orden ideológico o estratégico; o bien por una combinación de estos elementos (Stavenhagen, 2010). Existen ciertas críticas al uso de los conceptos “purificación” o “limpieza”, ya que se podría considerar un eufemismo el uso de palabras con connotaciones positivas a unos actos moralmente condenables. Más que desplazar forzosamente a la población de un territorio mediante la violencia, el objetivo de la limpieza étnica es conseguir una población étnicamente homogénea:

No se trata entonces de un proyecto de exterminio de todos los individuos que pertenezcan a la comunidad que ha de destruirse, (...) sino de desaparecer del paisaje a una comunidad, en tanto tal, percibida a través de los signos de su diferencia. Las personas deportadas sobreviven en los campos de refugiados y, en Belgrado, una vitrina pluricomunitaria es mantenida en superficie. Pero sobre el suelo “que ha sido limpiado”, los lugares de culto y de culturas de la comunidad que ha de desaparecer, los nombres de las calles, su idioma y alfabeto, su visión de la historia, sus elites particularmente seleccionadas, torturadas y exterminadas, las costumbres y hábitos, en fin, todo espacio de transmisión colectiva y de investimento identitario comunitario de los no-serbios, son borrados. Tanto las escuelas de párvulos, como los cementerios y la capacidad reproductora de las mujeres son el punto de mira cuando al enemigo se le llama “étnico” (Nahoum-Grappe, 2002: 69-70).

Esta “limpieza”, por lo tanto, no tiene necesariamente como objetivo aniquilar o asesinar a las

comunidades étnicas que son forzosamente desplazadas, sino que busca eliminarlas de un territorio. Pero en muchas ocasiones, a las fuerzas que llevan a cabo dichas acciones no les basta con que las comunidades se vayan, dejen sus casas y sus tierras o abandonen forzosamente sus territorios. “Limpiar” implica borrar, hacer desaparecer cualquier signo identitario que pueda recordar y evidenciar que esas comunidades expulsadas estuvieron allí, que formaron parte algún día de ese territorio. Es aquí donde la violencia identitaria se abre camino intentando extirpar la memoria de un lugar, de un territorio, con el fin de que las comunidades desplazadas a la fuerza no consigan encontrar en un futuro aquel territorio que un día dejaron, con el fin de que estas olviden y borren también de su mente el lugar al que un día pertenecieron: “No se trata entonces de “matarlos a todos”, sino de hacer que no hayan nacido ahí, de deshacer los signos de su inscripción histórica en el suelo, de impedir cualquier retorno posible” (Nahoum-Grappe, 2002: 70).

### 1.2.3.2 Violencia epistémica

Como ya señalábamos anteriormente, la filosofía y las ciencias sociales desarrolladas en el mundo occidentalizado han ejercido un rol muy significativo en el cumplimiento de los objetivos coloniales de universalizar el conocimiento hegemónico eurocéntrico y de invisibilizar los conocimientos *otros*: “La modernidad y el colonialismo se produjeron de forma conjunta e interdependiente. Las ciencias sociales, de carácter eurocéntrico desde su nacimiento, dieron una imagen de Europa autónoma, formada históricamente sin contacto con otras culturas e ignorando en todo momento la relación colonial que se produce entre Europa por un lado y África, Asia y América, por otro” (Pulido, 2009: 183).

Si seguimos la teoría de Castro-Gómez (2000) de que las ciencias sociales se constituyeron en el espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por este, se puede observar que no hubo nunca una ruptura epistemológica frente a la ideología dominante sino que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual. Así los teóricos sociales de los siglos XVII y XVIII coincidían en la idea de que “la especie humana sale poco a poco de la ignorancia y va atravesando diferentes *estadios* de perfeccionamiento hasta, finalmente, obtener la *mayoría de edad* a la que han llegado las sociedades modernas europeas” (Castro-Gómez, 2000: 93). Como referente empírico de ese primer estadio, el más bajo en la escala del desarrollo humano, se utilizaba el de las sociedades indígenas americanas, las cuales habían sido descritas y representadas por viajeros, cronistas y navegantes europeos: “La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. *Al comienzo todo era América*, es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, *estado de naturaleza*” (Castro-

Gómez, 2000: 93). El último estadio del progreso humano, el que había sido alcanzado por las sociedades europeas, es construido y representado en cambio como lo opuesto, como la civilización donde impera el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes, donde el hombre ha alcanzado tal estado de “ilustración” que puede autolegislar y hacer uso autónomo de su razón: “Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta” (Castro-Gómez, 2000: 93).

A esta forma de jerarquizar y universalizar el conocimiento eurocentrado, invisibilizando los conocimientos *otros*, era a lo que Mignolo (2007, 2009), entre otros autores del Grupo MCD, denominaba colonialidad del saber. Este concepto resultará de vital importancia para entender mejor lo que significa la violencia epistémica y en qué planos opera esta. Como ya advirtieran estos autores decoloniales, el eurocentrismo que acompañó a la colonización impuso un modelo único de conocimiento que, por un lado, trataba (y trata) de universalizar la experiencia local europea como modelo normativo a seguir y, por otro, designaba (y designa) sus dispositivos de conocimiento como los únicamente válidos.

Con el surgimiento de las diversas teorías postcoloniales –y descoloniales, como veremos aquí–, la violencia epistémica pasa a un primer término en tanto que se cobra plena conciencia de los efectos que causa el saber sobre sus sujetos y objetos, o dicho de otra manera, la importancia que ha tenido el conocimiento producido por los colonizadores e impuesto a los colonizados para el triunfo del dominio colonial. La violencia epistémica ejercida por los colonizadores europeos se manifestó en una serie de discursos que hacían posible y racionalizaban la dominación colonial produciendo de esta manera ciertas formas de ver Otras Sociedades y Otras Culturas (Pulido, 2009: 176).

Mediante este mecanismo colonial se creaba un abismo irreconciliable entre los colonizadores y los colonizados, sentando las bases de la violencia epistémica: el colonizador se convirtió en el ser humano civilizado, dotado de la capacidad de pensar y razonar, mientras que el colonizado y la colonizada pasaban a ser el Otro y la Otra, seres humanos de segunda o sub-humanos, seres salvajes, incivilizados, sin la capacidad para pensar ni razonar. Junto a esta jerarquización racista/colonial se crean diferentes niveles de conocimiento, esto es, *epistemes* de primera, hegemónicas, que se establecen como las auténticas, las verdaderas, relegando a otras formas de conocimiento a un segundo plano:

La violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida por regímenes autoritarios a través de la represión epistemológica ejercida sobre los otros mediante la

denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados sistemas discursivos universales que representan y reinventan para sí mismos (Pulido, 2009: 177).

Esta violencia construye, “inventa” en palabras de Castro-Gómez (2000), la representación de los Otros y de las Otras en el imaginario de la “barbarie”. Al igual que sucedía con los feminismos occidentales, contruidos desde lo que no eran los feminismos del Tercer Mundo, el imaginario de la “civilización” exigía necesariamente la producción de su contraparte, esta es, la barbarie. Pero ambos imaginarios son algo más que representaciones mentales, ya que poseen una materialidad concreta al estar anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales: “Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina el que nos permite hablar, siguiendo a Gayatri Spivak, del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una violencia epistémica” (Castro-Gómez, 2000: 91).

Según Spivak (1988) la violencia epistémica consiste en la alteración, negación y, en casos extremos como las colonizaciones, la extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos. Es una forma de invisibilizar al Otro, expropiándolo de su posibilidad de representación. Si la violencia identitaria tenía el objetivo de borrar y erradicar la memoria, las huellas, la historia de una comunidad (Otra) en un territorio, la violencia epistémica tratará de anular la capacidad de los Otros y las Otras de representarse a sí mismos desde sus propias subjetividades. La memoria de sus experiencias o los significados de sus vidas, como apuntaba Spivak, no podrán ser narrados por ellos, por ellas mismas, ya que no poseen el poder ni las herramientas para hacerlo. Sus realidades, sus maneras de ser en el mundo serán narradas por los que sustentan el poder del discurso, los colonizadores que se establecieron en el imaginario de la civilización. Este tipo de violencia, señala Pulido (2009), está constituida por fenómenos (etnocentrismo, imperialismo y/o racismo) que se basan en el intento de establecer una relación asimétrica de poder con el otro, la cual implica saberlo, representarlo, contenerlo y dominarlo:

El racismo, tal como lo percibimos hoy, fue el resultado de dos inventos conceptuales del conocimiento imperial: que ciertos cuerpos eran inferiores a otros, y que los cuerpos inferiores conllevaban inteligencia inferior (Mignolo, 2009: 178).

## **2. ¿Por qué motivos y con qué legitimidad se preparan las guerras?**

La práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento (Arendt, 2005 [1969]: 110).

Como veíamos al hablar de la violencia directa y de las diferentes expresiones que esta puede adquirir, la guerra podría ser considerada como una forma extrema de ejercer dicha violencia. Lo que sucede es que el concepto “guerra” es extensamente complicado y muy difícil de definir o etiquetar, al igual que lo es el concepto de “paz” que abordaremos más adelante. Por ello, desgranaremos a continuación un análisis de la guerra desde los parámetros teóricos más relevantes para la presente investigación, entendiendo que no es el objeto de esta profundizar en cada uno de los aspectos que componen y caracterizan a las guerras.

## **2.1 Preparando la guerra: el racismo y la construcción del enemigo**

La violencia en la lucha interracial resulta siempre homicida pero no es «irracional»; es la consecuencia lógica y racional del racismo, término por el que yo no entiendo una serie de prejuicios más bien vagos de una u otra parte, sino un explícito sistema ideológico (Arendt, 2005 [1969]: 103).

Como señalaba Mignolo, el racismo que hoy conocemos está precedido por lo que Maldonado-Torres (2007) denominaba la colonialidad del ser. Con la colonización que llevó a cabo el Imperio español en el siglo XVI, como ya se apuntó en capítulos anteriores, los colonizadores establecieron una jerarquía epistémica y racial mediante el uso y el ejercicio de la violencia que designó el binomio “nosotros/ellos” (vigente hasta día de hoy). Así, los pueblos colonizados (los indígenas americanos de finales del siglo XV y del siglo XVI, los pueblos asiáticos y africanos o las comunidades aborígenes del Pacífico Sur de los posteriores procesos de colonización llevados a cabo en los siglos XVIII, XIX y XX) fueron designados como los Otros, los salvajes sub-humanos desposeídos de la capacidad de ser y de saber, contruidos y representados por los colonizadores, necesarios para su proyecto imperial/colonial. Las narrativas de civilización y barbarie jugaron un papel central en la formación de identidades raciales, de género, religión y clase. La violencia ejercida para tal imposición colonial, como apunta Espinosa (2007), se justificó con base en la supuesta misión social de Europa, como heraldo de la civilización en tierras no civilizadas, es decir, bárbaras. Se creó un imaginario político compuesto por discursos racistas, prácticas absolutas de poder y valores genocidas, dentro del cual el Otro emergía como un enemigo del proyecto civilizador moderno.

La guerra es el opuesto de la relación an-árquica de absoluta responsabilidad por el Otro, que da nacimiento a la subjetividad humana. La guerra de conquista y dominación no es sólo guerra contra un pueblo cualquiera, sino también guerra contra ese Otro que llama a la responsabilidad. A su vez, la

obliteración de lo trans-ontológico, a través de la indiferencia ante otros seres humanos y de la violencia, crea el terreno ideal para la guerra. En la modernidad occidental, estos elementos —guerra, violencia/violación e indiferencia— se conjugan perfectamente a través de la idea de raza. De aquí el significado preciso de la colonialidad del ser: la traición radical de lo trans-ontológico en la formación de un mundo donde la ética de la guerra es naturalizada por medio de la idea de raza (Maldonado-Torres, 2007: 155).

Pero para que las sociedades “civilizadas” europeas apoyaran y permitieran el empleo de la violencia (saqueos, violaciones, agresiones físicas, epistemicidios...), y de los genocidios al fin y al cabo, que tenían lugar en los territorios colonizados, eran necesarios algunos procesos que sucedieron simultáneamente: por un lado, la *descivilización* de los colonizadores y, por añadidura, la de las sociedades moderno/coloniales que apoyaban tal empresa; y, por otro, la naturalización de lo que Maldonado-Torres (2007) ha denominado la no-ética de la guerra.

### 2.1.1 La deshumanización<sup>66</sup> de los colonizadores y la naturalización de la no-ética de la guerra

Había que estudiar primero cómo trabaja la colonización para *descivilizar* al colonizador, para embrutecerlo, en el sentido exacto de la palabra, para degradarlo, para despertarlo a sus escondidos instintos, a la codicia, a la violencia, al odio racial, al relativismo moral, y demostrar que cada vez que en Vietnam cortan una cabeza o sacan un ojo y en Francia se acepta, violan a una muchacha y en Francia se acepta, sacrifican a un malgache y en Francia se acepta, un logro de la civilización pende con peso muerto, una regresión universal se opera, una gangrena se instala, un foco de infección se extiende, y al final de todos esos tratados violados, de todas esas mentiras propagadas, de todas esas expediciones punitivas toleradas, de todos esos prisioneros atados e “interrogados”, de todos esos patriotas torturados, al final de ese orgullo racial enardecido, al final de esa jactancia desplegada, está el veneno inoculado en las venas de Europa, y el progreso lento, pero seguro, de la *salvajización* del continente (Césaire, 2006 [1950]: 7).

Como señala Césaire (2006 [1950]) pareciera que la empresa colonial europea necesitaba invertir los roles que ella misma había creado y promulgado. Los “civilizados” que llegaban al “Nuevo continente” y a las “nuevas colonias” a “civilizar a esos bárbaros” se embrutecían, se *descivilizaban* al cometer todos aquellos actos atroces. Por otro lado, se considera que, hegemonícamente, estos actos eran aceptados por los ciudadanos europeos, los cuales estaban abocados, como apunta el

---

66 Entiéndase deshumanización aquí como falta de humanidad, de consciencia, de empatía, en los colonizadores.

martiniqués, a la *salvajización*. La cultura de la violencia y de la guerra se abría paso en las sociedades moderno/coloniales civilizadas y mientras estas se iban naturalizando, las víctimas se convertían en sujetos racializados y los victimarios en salvajes (Maldonado-Torres, 2007). Para que esta situación se produjera, no solo debía construirse al otro como sub-humano y bárbaro, sino que debía ser construido como el enemigo. En cualquier conflicto existen dos partes diferenciadas y estas diferencias, apunta Pozo (2010), “no pueden estar basadas más que en lo que se es, se quiere ser o se piensa. Para guerrear, se debe identificar al «otro». Si no hay «otro», no existe enemigo”. Lo que en otro apartado llamamos “otredad” o “la construcción del otro” aquí lo podemos denominar “la construcción del enemigo”:

Con la reducción de los conflictos a la imagen de un único antagonismo contra “el enemigo”, la guerra funciona como un mecanismo de cohesión y felicidad. Porque, en todo su sufrimiento y horror, la guerra es fiesta. Liberadas de su soledad e intereses individuales, las personas se sienten unidas contra ese enemigo. Mientras que las palabras “honor”, “patria” o “verdad” canalizan el deseo de esa borrachera colectiva que es la guerra, el mecanismo más íntimo de goce se basa en la pretensión, de otro modo absurda, de dar testimonio de una verdad con sangre (Espinosa, 2007: 270).

Las guerras, por lo tanto, necesitaban (y lo siguen haciendo como veremos más adelante) de la imagen racista por antonomasia construida desde la base colonial de la otredad, esto es, la imagen del enemigo. La fiesta de la guerra, como señala Espinosa (2007), encarnaba una pulsión narcisista de auto-realización colectiva, basada en sentimientos de odio racial y discriminación social contra aquel enemigo común construido para ser destruido. Al igual que sucediera con el “otro”, el enemigo necesita ser deshumanizado, es decir, instalar la idea de que su vida carece de valor para que así la violencia ejercida contra él pueda ser legitimada más fácilmente.

Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obvedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro. Negros, indígenas, y otros sujetos “de color”, son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema. En resumen, este sistema de representaciones simbólicas, las condiciones materiales que en parte lo producen y continúan legitimándolo, y las dinámicas existenciales que forman parte de él —que son a su vez constitutivas y derivativas de tal contexto—, son parte de un proceso que naturaliza la no-ética de la guerra. La diferencia sub-ontológica es el resultado de esa naturalización. La misma es legitimada y formalizada por la idea de raza. En tal mundo, la ontología colapsa en un maniqueísmo, como Fanon ya sugirió antes (Maldonado-Torres, 2007: 149).

Pero, además, ese “enemigo” posee una característica esencial que el “otro” no poseía: el enemigo tiene como objetivo y fin último destruir al “nosotros”, supone una amenaza para nuestras vidas y nuestra supervivencia por lo que podemos aniquilarlo bajo la lógica del “o ellos (los enemigos) o nosotros”:

Cuando una población parece constituir una amenaza directa a mi vida, sus integrantes no aparecen como «vidas» sino como una amenaza a la vida (una figura viva que representa la amenaza a la vida). Esto se agrava en las condiciones en las que el islam es visto como algo bárbaro, o premoderno, como algo que no se ha conformado aún a esas normas que hacen reconocible lo humano. Esos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas, lo que significa que no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas (Butler, 2010: 69).

Butler (2010) plantea una hipótesis de carácter ontológico que nos acompañará en los siguientes capítulos de este trabajo: “Las distintas formas de racismo, instituido y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo”. El racismo derivado de la colonialidad del ser, por la que los sujetos “no eran”, y de la colonialidad del saber, por la que los sujetos “no sabían”, ni conocían, ni pensaban, crea imágenes de vidas enemigas que no merecen duelo, que no merecen ser lloradas. Como apuntaba Césaire (2006 [1950]), la deshumanización y la *salvajización* invaden poco a poco las venas de Europa, y este proceso se puede ver reflejado en la distribución diferencial del derecho a duelo entre las distintas poblaciones. El horror, la pérdida, la violación o la destrucción no generarían los mismos afectos y sentimientos si adolecen a unos pueblos, a unas comunidades, a unas vidas (en términos de Butler) que si lo hicieran a otras. Pero Butler apunta algo muy significativo en el objeto de esta investigación, esto es, que todas las vidas, por definición, son precarias, en el sentido de amenazadas por la muerte de manera irremediable. Ante tal vulnerabilidad, cada cuerpo se encuentra potencialmente amenazado por otros que son igualmente precarios, lo cual produce formas de dominación. Estas formas son las que utilizaron los colonizadores en sus propósitos coloniales y las que usan actualmente las grandes potencias en sus empresas bélicas creando lo que Butler denomina “vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como «destructibles» y «no merecedoras de ser lloradas»” (2010: 54).

Tales poblaciones son «perdibles», o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de como poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia

estatal, el hambre o las pandemias. Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de «los vivos» (Butler, 2010: 54).

Esto es lo que la construcción de la imagen del enemigo pretende conseguir en las sociedades que “han de preparar su defensa ante él” y, a su vez, refuerza la identidad colectiva, generalmente nacional. Así, la muerte de las poblaciones consideradas “enemigas” no son merecedoras de duelo, siguiendo a Butler (2010), precisamente porque “generan cierta amenaza” para la supervivencia de nuestras propias vidas precarias, lo que Patterson (1982) denominó, para referirse a los esclavos y las esclavas, figuras vivientes de la amenaza a la vida. En las guerras, como advertía Pozo (2010), la construcción del enemigo es una condición *sine qua non* para que estas prosperen y serán ellas precisamente las que se basen en y perpetúen maneras de diferenciar las vidas entre, por un lado, las que son merecedoras de defenderse, valorarse y ser lloradas cuando se pierden y, por otro, las que no son del todo vidas, no del todo valiosas, reconocibles o dignas de duelo (Butler, 2010). Estas diferentes visiones de las vidas son las que estarían, en palabras de Butler (2010), impregnando y justificando implícitamente la guerra contemporánea. De un lado, las vidas dignas de ser defendidas, lloradas, vividas al fin y al cabo, representan a ciertos tipos de Estados, mientras que las otras vidas, las enemigas, las que no son dignas de ser lloradas ni casi vividas representan una amenaza a la democracia liberal centrada en el Estado, “de manera que la guerra puede hacerse entonces con total tranquilidad moral en nombre de algunas vidas, al tiempo que se puede defender también con total tranquilidad moral la destrucción de otras vidas” (Butler, 2010: 84).

## **2.2 La guerra y los conflictos armados: definiciones, características e instrumentos**

Una buena manera de plantear la cuestión de quiénes somos «nosotros» en estos tiempos de guerra es preguntando qué vidas se consideran valiosas y merecedoras de ser lloradas, y qué vidas no. Podríamos entender la guerra como eso que distingue a las poblaciones según sean objeto o no de duelo. Una vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido, es decir, nunca ha contado como una vida en realidad. Podemos ver esta división del globo en vidas merecedoras o no de ser lloradas desde la perspectiva de quienes hacen la guerra con objeto de defender las vidas de ciertas comunidades y defenderlas contra las vidas de otras personas, aunque ello signifique arrebatar las vidas de estas personas (Butler, 2010: 64).

Hemos podido analizar en profundidad cómo las ideas racistas que emanaron de la modernidad colonial sentaron las bases para numerosos enfrentamientos bélicos que han ido sucediéndose desde

entonces. Si bien es cierto, y así lo estudia Pozo (2010), a partir del denominado *Nuevo Orden Mundial*, entendiendo en este concepto al mundo posterior al fin de la Guerra Fría, el mundo y las relaciones internacionales han sufrido cambios muy importantes: “El fin de la política de bloques, la revolución de las nuevas tecnologías de la información y la aparición del pretendido enemigo islamista que protagoniza la política internacional tras los atentados contra Estados Unidos acontecidos el 11 de septiembre de 2001 (11-S)” (Pozo, 2010: 33). En un mundo en el que las relaciones internacionales han experimentado cambios tan significativos, pareciera prudente suponer, apunta Pozo (2010), que la guerra y las relaciones políticas, económicas, sociales y culturales particulares que se le asocian también hayan cambiado. Es por ello que este estudioso de la guerra abordará en profundidad el concepto de *nuevas guerras* (conflictos armados sucedidos desde 1989) y lo pondrá en diálogo y comparación con las denominadas *viejas guerras*, visibilizando los cambios recientes en las formas de preparar y ejecutar las guerras, diferencias que permiten mostrar un antes y un después en la lógica bélica.

En este apartado seguiremos el análisis de Pozo (2010) sobre las *nuevas guerras* y tendremos muy presentes los aspectos que él aborda en su estudio. Además, retomaremos el análisis de Galtung (1998) sobre las consecuencias y los efectos de la violencia directa materializados en la lógica de la guerra, así como las apreciaciones teóricas de Arendt (2005 [1969]) sobre el ejercicio de la violencia en el marco de la guerra para poder aplicarlos a la investigación de los posteriores capítulos.

### 2.2.1 Hacia una definición de la guerra

Al tratar de definir la guerra, Galtung (1998) opta por plantearla como un acto, como una transacción entre dos. Todo acto potencialmente podría ser beneficioso para las dos partes implicadas en el mismo (emisor y receptor) pero también pueden darse elementos y circunstancias que hagan que no lo sea, convirtiéndose en un acto violento o dañino (agresor y víctima). En ambos casos, la reciprocidad es la norma que regulará dicha transacción, amor por amor o violencia por violencia, pero en el segundo tipo de acto esta reciprocidad adquiere la forma de venganza o revancha:

Un acto dañino no implica solo el *trauma* sufrido por la víctima sino la *culpabilidad* sufrida por quien lo realiza. La norma de la reciprocidad exige que el daño se equilibre: *trauma* por *trauma* (tú sufres mi sufrimiento), y *culpabilidad* por *culpabilidad* (somos igualmente malos tú y yo). X ha infligido tremenda violencia a Y, la culpabilidad es insoportable. Si Y hace también algo tremendo a X, ambos pasan a ser igualmente culpables, como cuando los alemanes equipararon Auschwitz con Dresden-Hamburgo tras la segunda guerra mundial. La venganza, la revancha, equilibran ambos balances

(Galtung, 1998: 39-40).

Siguiendo esta lógica de la revancha, en un intercambio violento la víctima traumatizada tendrá la posibilidad, el *derecho*, de infringir, al menos, el mismo trauma o dolor hacia la parte agresora y esta esperará con desasosiego el día en que aquella regrese a hacerle lo mismo que ella hizo: “Lo primero puede llevar a cadenas de traumas a lo largo de la historia, las *vendettas*; lo último, a la política de la paranoia” (Galtung, 1998: 40). Pero a pesar de que estas normas de reciprocidad estarían presentes en todo acto entre dos partes, existiría también el deseo de dominación de una parte sobre otra, deseo que como señalaba von Clausewitz (1832 [2005]), era el que llevaba a los hombres a la guerra: “La guerra es un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga”. Esta dominación evitaría que la parte traumatizada pudiera retornar fácilmente esa violencia a la parte agresora. Así, el poder (como instrumento de dominación) se habría asociado habitualmente a la violencia, si bien Arendt (2005 [1969]) defiende que no son del todo equiparables estos dos conceptos, ya que el poder generaría potencialmente relaciones y actos, tanto violentos como no violentos: “La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder” (Arendt, 2005 [1969]: 73).

Al igual que sucedía al hablar de violencia, Galtung (1998) sostiene que la guerra no es intrínseca al ser humano, que no es “una ley de la naturaleza”, como sostiene un auto-exculpatorio dicho alemán: “Dado que la guerra, como la esclavitud, el colonialismo y el patriarcado, es una institución social, desconocida en algunas sociedades, la guerra es evitable” (Galtung, 1998: 30). Pero a pesar de ello existen ciertas circunstancias, como veremos en el siguiente apartado con mayor detalle, que favorecen e incluso fomentan el ejercicio de la guerra.

Retomando el concepto de Pozo (2010) sobre las *nuevas guerras* podríamos entender cómo las lógicas bélicas que describía Clausewitz en el siglo XIX (la guerra como la continuación de la política por otros medios en un contexto en el que la autoridad de los Estados prevalecía) podrían resultar caducas: “Hablar de «la prioridad del potencial bélico como principal fuerza estructuradora en la sociedad», mantener que «los sistemas económicos, las filosofías políticas y los *corpora juris* sirven y extienden el sistema bélico, y no al revés», concluir que «la guerra en sí misma es el sistema social básico dentro del cual chocan o conspiran otros diferentes modos de organización social», parece más plausible que las fórmulas decimonónicas de Engels o Clausewitz” (Arendt, 2005 [1969]: 17-18).

## 2.2.2 Las denominadas *nuevas guerras*

A partir de los cambios que señalábamos antes como indicadores del *Nuevo Orden Mundial*, la Globalización se ha abierto paso y los mercados ganan cada vez mayor autoridad frente a los propios Estados. Esto afecta también a la lógica de la guerra, multiplicando los actores y los beneficiarios de las mismas (Pozo, 2010). No es el propósito de este trabajo abordar de una manera detallada las características y los instrumentos de las consideradas *nuevas guerras* sino más bien esbozar algunas de las ideas que Pozo (2010) recoge en su estudio y que nos ayudarán en el posterior análisis.

### 2.2.2.1 ¿Qué son?

Una de las apreciaciones más destacadas es la que hace referencia a la definición misma de *nueva guerra*, en el sentido de conflicto armado: “Las fronteras entre la paz y la guerra están desdibujadas, probablemente en mayor medida en los tiempos posteriores al fin de la Guerra Fría. Esta confusión entre las dos situaciones es patente en dos esferas: la territorial (qué zonas están en guerra y qué zonas no lo están) y la temporal (cuándo una zona se encuentra en guerra o en paz)” (Pozo, 2010: 552). Los propios centros especializados muestran discrepancias al considerar guerra o conflicto armado al mismo suceso, lo cual dificulta mucho el poder extraer conclusiones sobre las tendencias de los mismos. A esto habría que añadir (y recordamos aquí la colonialidad del saber) que estos centros e institutos de investigación sobre la guerra y los conflictos armados han respondido a las lógicas coloniales, no solo porque se encuentran en Un-Tercio-del-Mundo, sino porque muchos de los enfrentamientos bélicos que han tenido lugar a lo largo de la historia en lugares no-occidentales (África, Asia o el Pacífico Sur) no han sido reportados ni analizados, ya que no dispondrían del estatus requerido para formar parte de la historiografía de la guerra. Además, señala Pozo (2010), la realidad no es “guerra o paz” sino que vivimos una frontera temporal también frágil:

Las guerras no empiezan y terminan un día concreto. Quizá sí sobre el papel, pero no para las vidas de las poblaciones. No se inician el día en el que una de las Partes en conflicto decide realizar una escalada en la tensión precedente para lograr visibilidad internacional (y conseguir incluir su contienda en la lista oficial de conflictos armados). Y tampoco terminan el día en el que se firman los acuerdos de paz. Desgraciadamente, las dinámicas de guerra trascienden, en mucho, a sus delimitaciones temporales oficiales (Pozo, 2010: 193).

### 2.2.2.2 ¿Quién participa en las nuevas guerras?

A través de la distinción clásica de los tres niveles para abordar la guerra (Estado, ejército y pueblo) difícilmente pueden comprenderse los conflictos armados. En ocasiones, resulta complejo identificar claramente los bloques de combatientes y las reivindicaciones de cada grupo (Pozo, 2010: 53).

En las *viejas guerras* (que conocemos) se enfrentaban los ejércitos regulares de dos Estados, o bien el estamento militar de un Estado contra un grupo armado rebelde claramente identificado (Pozo, 2010). Sin embargo, también han existido las denominadas guerras de guerrillas, las contrainsurgencias o los «conflictos de baja intensidad», en las que se intentaba ganar las simpatías de la población para obtener su apoyo. En muchas de ellas, parte de la población civil dejaba temporalmente su condición de civilidad para convertirse en combatientes. Este podría ser una característica también de las *nuevas guerras*: “En las guerras actuales el número de actores que participan en la guerra y su diversidad es probablemente superior, aunque la única conclusión que no admite duda es que hoy conocemos mejor a los actores de las guerras: grupos paramilitares; unidades de autodefensa; traficantes de armas, narcóticos y otros recursos; mercenarios y empresas de seguridad privada; fuerzas de ocupación; tropas internacionales de pacificación; numerosos grupos rebeldes enfrentados entre sí y/o contra el Gobierno...” (Pozo, 2010: 555). Pero, además, la ONU, la UE, la OTAN y algunos grupos regionales, así como otras organizaciones e instituciones multilaterales (monetarias, bancarias, militares...) pueden influir –y, de hecho, influyen– en el desarrollo de los conflictos armados, convirtiéndose también en un actor de guerra, al favorecer a unas facciones y no a otras. Incluso pueden tener una responsabilidad destacada en las muertes ocasionadas (Pozo, 2010).

Los medios de comunicación serían uno de los actores más importante por su novedad y relevancia en las *nuevas guerras*. El monopolio de las líneas editoriales de los principales y más poderosos medios de comunicación está en manos de muy pocos y la falta de cultura de la información en las sociedades permite que la propaganda de las partes poderosas interesadas cale en el imaginario colectivo: “Para la demonización del adversario, del «otro», se suelen utilizar todos los instrumentos al alcance, desde las herramientas más simples hasta el empleo de los medios de comunicación” (Pozo, 2010: 225). Si bien con anterioridad habían resultado un actor imprescindible en la retransmisión de los conflictos bélicos, la Guerra del Golfo (1990-1991) supuso un cambio en las lógicas mediáticas: “La población mundial presencié una guerra en directo, como quien visiona una película” (Pozo, 2010: 59), creando lo que este autor ha designado como “la guerra-espectáculo” o “el espectáculo de la guerra”:

Sentados ante el televisor, nos hemos acostumbrado a abordar con el ojo del espectador las imágenes de la guerra, del hambre y de la injusticia social. La confusión entre violencia real y violencia ficticia, con la que nos entretiene la televisión, enreda nuestros sentidos y nos lleva a considerar la violencia y los conflictos armados como un fenómeno natural (Markiewicz, 2002: 180, en Pozo, 2010: 67).

### 2.2.2.3 ¿Quién muere<sup>67</sup>?

Mientras que en las *viejas guerras* la inmensa mayoría de las víctimas eran combatientes (90% frente a un 10% de civiles), en las guerras contemporáneas estos porcentajes se habrían invertido<sup>68</sup> (Pozo, 2010). A pesar de que estas cifras son terriblemente preocupantes, lo es más que estas solo contabilizan los muertos en batallas o las personas fallecidas como consecuencia del intercambio o el uso unilateral de la fuerza. Pero existen muchas más víctimas en las guerras:

Por otro lado, las víctimas mortales solo son la parte más visible y terrible de la guerra, pero existe un enorme abanico de impactos que también cabría considerar en el cómputo de consecuencias negativas para los civiles. Se trata de los heridos, lisiados, enfermos mentales, violadas, repudiadas; de la pérdida de la confianza, del trauma individual y colectivo, de la propagación del miedo y del odio; del impacto negativo en la educación que no se pudo adquirir y en la cultura que tendrá ahora más elementos de violencia; de los desarraigados, exiliados, refugiados y sus familiares; de los daños en el ambiente y en la fauna; de la desestructuración de las estructuras políticas y sociales; de la interrupción o alteración en el comercio, en los mercados, en los sistemas de sustento; de las muertes acontecidas décadas después de terminada la guerra por el deterioro ambiental, el de la salud o por la presencia de explosivos sin detonar (Pozo, 2010: 559).

### 2.2.2.4 ¿Por qué se mata?

El análisis de Pozo (2010) pretende desmitificar las ideas de que las *viejas guerras* estaban motivadas exclusivamente por enfrentamientos ideológicos y las *nuevas* lo estarían por cuestiones de identidad étnica o religiosa (lo que Huntington (1997) apuntaba en su teoría del choque de civilizaciones).

La identidad se construye, es un concepto dinámico, sujeto incluso a manipulación cuando viene

---

67 Sobre las víctimas de la violencia y de la guerra hablaremos en mayor profundidad en el siguiente apartado *Las víctimas de la violencia*.

68 Pese a esta afirmación, Pozo (2010) sugiere que tanto antes como ahora se ha asesinado masivamente a la población civil en las guerras, y que suponer que esto solo supuso un 5% en las *viejas guerras* es un poco ingenuo.

impuesta. Explicar los conflictos armados a partir de la identidad no ayuda a comprender sus causas, incluso en ocasiones tampoco sus dinámicas. Apenas explica cómo se forman los grupos y los procesos de polarización violenta. Por ello, calificar las guerras como «étnicas» o «religiosas» resultaría inapropiado, porque todas las guerras son, de hecho, guerras por identidad (incluso, de acuerdo con algunas definiciones, todas serían «étnicas») (Pozo, 2010: 562).

Respecto a la religión, ya veíamos en capítulos anteriores cómo el islam se había convertido a raíz de los sucesos del 11-S en el nuevo enemigo de *Occidente*. A pesar de que en los contextos islámicos existen numerosos ejemplos de integrismo y violencia (Pozo, 2010), este autor analiza también otros lugares en los que se profesan otras religiones y donde han sido manifiestas estas prácticas. Además, señala que “la particularidad que rodea a muchas regiones musulmanas pone en cuestión que la violencia armada registrada sea producto de la religión, o que esta destaque por encima de una compleja amalgama de factores diversos” (Pozo, 2010: 562).

Otra idea que se intenta desmitificar en el análisis de Pozo (2010) es la supuesta relación necesaria entre guerra y pobreza (o desigualdad). Esta última no genera necesariamente la primera, ya que se podría decir que todos los territorios sufren desigualdades, aunque en diferente grado. Tampoco todos los conflictos armados tienen que fomentar necesariamente la desigualdad o la pobreza del lugar en sí, aunque como sintetiza Pozo (2010: 563): “Con muchísima probabilidad, un lugar caracterizado por la pobreza y la desigualdad, sin estructuras participativas no violentas, con violaciones masivas de derechos humanos y en el que proliferen las armas, terminará en guerra. Por el otro lado, si bien existen excepciones, la guerra supone un empobrecimiento de las sociedades que la padecen”.

El tercer planteamiento del estudio de Pozo (2010) sobre las posibles causas de las guerras es la vinculación entre la naturaleza (el clima y los recursos) y los conflictos armados. Si bien es cierto que existe escasez de agua y de otros recursos, y que dicha escasez genera tensiones significativas entre las personas y los Estados, “las guerras siguen librándose por los mismos motivos de siempre: como instrumento de poder y de relaciones internacionales o como medio para satisfacer los propios intereses. Y entre estos no ha figurado, ni parece que vaya a hacerlo, el agua” (Pozo, 2010: 563).

Respecto a los recursos energéticos, el agotamiento de las reservas de estos sí podría tener una mayor relación con las dinámicas de la guerra, determinando incluso en ocasiones su detonante: “Al menos existen cuatro ámbitos de tensión: la competencia geopolítica entre los Estados, las disputas territoriales, el transporte de los hidrocarburos y la competencia y comportamiento de las entidades transnacionales. Los tres primeros no serían, en absoluto, un fenómeno novedoso, mientras que el cuarto estaría directamente relacionado con los procesos de globalización financiera y la supremacía de las corporaciones multinacionales, incluso por encima de los Estados” (Pozo, 2010: 564). De igual modo, la explotación de otras materias no energéticas también condiciona, aunque no necesariamente,

las circunstancias en las que se llevan a cabo los enfrentamientos.

Para concluir, Pozo (2010: 565) señala las que han sido definidas en los últimos años como las causas de la guerra, “en un punto intermedio entre los extremos de codicia y de agravio. La codicia hablaría de las guerras de depredación, se combatiría para acceder y controlar un bien escaso, mientras que el agravio trataría de las revueltas de grupos de población que, sintiendo sus derechos violados, pretenden mayores cuotas de poder. Entre los partidarios extremos del primer caso, es decir, entre los que minimizan los efectos del agravio y señalan como causa primordial el enriquecimiento económico o el acceso a determinados recursos, se ha popularizado el término «guerras por los recursos», que hablaría de la maldición que representa para algunos países poseer riquezas naturales por su potencial de atracción de conflictos violentos. Sin embargo, esta conclusión podría estar, en algunos contextos, equivocada”.

#### **2.2.2.5 ¿Cómo se llega a legitimar la guerra?**

En nombre de la lucha en contra del terrorismo internacional, el narcotráfico, o en defensa de los derechos humanos, el gobierno de Estados Unidos, solo o con el apoyo parcial o total de sus aliados de la OTAN, ha tomado como propio y legítimo el derecho a intervenir en cualquier rincón del planeta en esta nueva modalidad, que ya no se sabe si llamar guerra, donde una parte pone los aviones, los misiles y las bombas, y la otra parte aporta todos los muertos (Lander, 2000: 28).

Si nos preguntamos cómo es posible la legitimación de la violencia y de la guerra hoy en día, resulta necesario recurrir a un concepto tan antiguo como Agustín de Hipona (354-430), el de la guerra justa. La teoría de la guerra justa ha tenido infinidad de interpretaciones “desde las que se fundamentaban en consideraciones morales, hasta las que usaban el universalismo aparente que representaba para conseguir privilegios particulares o dominar otros territorios o culturas, como en el caso del cristianismo” (Pozo, 2010: 300). Lo que podría considerarse una constante sería el papel que han tenido los poderosos en la definición de los criterios para considerar o no una guerra justa: “Países cristianos primero, y después civilizados, industrializados, centrales... Diferentes denominaciones para unos mismos actores. Así, la legitimación de la guerra ha estado condicionada por intereses particulares” (Pozo, 2010: 300).

Retomando las ideas que señalábamos al principio de este capítulo, la colonialidad del poder, del saber y del ser, con su máxima expresión en el racismo y la superioridad del *hombre blanco* por encima del resto de seres humanos (y de seres vivos), sentaron las bases para señalar quiénes podían ser invadidos o intervenidos y quiénes podían invadir o intervenir militarmente un territorio.

Evangelizar, civilizar, la defensa propia, la opresión de una potencia extranjera y el derecho a la autodeterminación, el espaldarazo de la rebeldía contra la tiranía, el cobro de deudas y las intervenciones humanitarias (rescate de nacionales y protección de minorías cristianas) eran las razones mayoritarias para justificar una intervención militar (Ruiz-Giménez, 2005 en Pozo, 2010).

No es de extrañar, después de todo lo visto hasta ahora, que ciertos Estados han tenido, y tienen, el estatus de poder intervenir en otros Estados sin que su soberanía se vea afectada. Estos Estados son, según Rawls (2001), los Estados ordenados, los que respetan los derechos humanos, los que son democráticos, y los que tendrán por tanto derecho a la guerra, no como los Estados no ordenados, poscritos o criminales. Si las ofensas contra los derechos humanos en un territorio se convierten en atroces y la sociedad no responde a la imposición de sanciones, también será justificada la intervención militar, amparada en la intervención humanitaria o la responsabilidad de proteger a la sociedad afectada en cuestión (Rawls, 2001 en Pozo, 2010).

Sin embargo, para otros autores como Kelsen (2008), Zolo (2007) o Habermas (2006), solo se debería intervenir militarmente conforme al Derecho Internacional, ya que ningún Estado, por muy democrático que sea, debe tener derecho a intervenir basándose en su propia interpretación de la realidad, y deslegitiman el unilateralismo aunque esté basado en buenas intenciones (Habermas, 2006 en Pozo, 2010). Estos autores tratarán de evidenciar el carácter subjetivo y caduco de *guerra justa* o *injusta*, apelando al Derecho Internacional para poder hablar de guerras legales o ilegales.

Pese a que la guerra como instrumento de relaciones internacionales se intentó prohibir tras la Gran Guerra, una pretensión que se renovó en la segunda posguerra, la ONU legitimó, sin embargo, el uso de la fuerza en el caso de legítima defensa como contempla el Artículo 51 de su Carta fundacional. “Aparte de esta disposición, solo existen tres excepciones en las cuales es legal utilizar la fuerza armada: la primera y principal, que esta esté expresamente autorizada por el Consejo de Seguridad; las otras dos, ya en desuso, producto de la herencia del contexto en el cual se desarrolló la Carta” (Pozo, 2010: 304). El problema de estas dos circunstancias en las que el uso de la fuerza armada se podría considerar legal, reside principalmente en un problema de interpretación.

Por un lado, “el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas está formado por 15 miembros: cinco permanentes (Estados Unidos, Rusia, China, Francia y el Reino Unido) y diez temporales por un periodo de dos años, elegidos por la Asamblea General y con cuotas regionales. Para que una resolución propuesta sea aprobada, se requieren nueve de los votos a favor y ninguno de los miembros permanentes en contra, dado que poseen el privilegio del poder de veto. Así, a diferencia del Consejo de la Sociedad de Naciones, las decisiones no se toman por unanimidad y no es un órgano puramente deliberativo, sino que tiene capacidad coercitiva para imponer sus resoluciones” (Zolo, 2007: 36 en Pozo, 2010: 305). Las críticas al funcionamiento de este Consejo y al poder de veto son más que numerosas. Como veremos en capítulos posteriores, no es algo aleatorio que estas potencias y no

otras formas el Consejo de Seguridad, así como que no exista por parte de estos cinco Estados intención alguna de modificar el funcionamiento abiertamente vertical de dicho organismo.

Sobre la utilización de la fuerza armada en circunstancias de legítima defensa también existen debates abiertos. En la intervención de la OTAN en Kosovo (1999), el por aquel entonces presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, llamó a la defensa preventiva, “declarando que el conflicto podía ocasionar una guerra entre Grecia y Turquía, (ambas miembros de la OTAN) y, por tanto, una amenaza para la seguridad” (Pozo, 2010: 311). Al respecto, Lobera (2003) en su querrela presentada contra crímenes de guerra cometidos en Iraq, afirmó que la defensa preventiva “supondría la desaparición de hecho de la prohibición del empleo de la fuerza en las relaciones internacionales, dado que cualquier Estado podría, de este modo, invocar una pretendida legítima defensa preventiva para actuar militarmente contra otro Estado” (Lobera, 2003 en Pozo, 2010: 311). Abrisketa (2002) ha propuesto cinco características que deben cumplirse para el ejercicio de la legítima defensa, estas son, 1) existencia de un ataque armado; 2) deber de informar al Consejo de Seguridad; 3) provisionalidad, es decir, las hostilidades cesarán cuando intervenga el Consejo de Seguridad; 4) necesidad de la intervención; y 5) proporcionalidad (Abrisketa, 2002: 58 en Pozo, 2010: 313). Como señalábamos anteriormente, la heterogeneidad de interpretaciones (e intereses) que pueden establecerse desde estas características de la legítima defensa determinan, en muchas ocasiones, la falta de consenso en la comunidad internacional al respecto del uso de la fuerza armada (sirva de ejemplo el que Pozo [2010] analiza en su estudio, la intervención de Estados Unidos en Afganistán).

Existe también lo que este último autor (2010), recogiendo la aportación de Taibo (2007), llama la “intervención autodenominada humanitaria”, para referirse a la instrumentación del factor humanitario para legitimar una intervención militar. Estas intervenciones que se *quieren* denominar *humanitarias* no están definidas por el Derecho Internacional por lo que no podrían considerarse lícitas. A raíz de este debate sobre las intervenciones autodenominadas humanitarias surge el concepto de la “responsabilidad de proteger”. Esta responsabilidad sería asignada a la llamada *comunidad internacional* en el caso de una masiva y sistemática violación de los derechos humanos (genocidio, limpieza étnica...) en un territorio concreto, requiriendo para su erradicación de una intervención militar. Por supuesto, no existe consenso al respecto de esta *supuesta responsabilidad*, ya que cualquier potencia que quisiera intervenir militarmente (por unos determinados intereses) en un territorio, alegraría ante el Consejo de Seguridad motivaciones humanitarias, sin embargo, nos recuerda Sánchez Rubio (2004: 34 en Pozo, 2010: 338), “en ningún caso ni momento de la Historia se ha realizado una intervención de humanidad con el único, exclusivo o, incluso, principal propósito de evitar una situación de violación masiva y sistemática de los derechos humanos.” Además, este mismo autor apunta: “Si en las situaciones de funcionamiento normal del sistema socioeconómico global no se reconocen los derechos humanos ni se valora la vida de todas las personas como objetivo

prioritario, la legitimidad de intervenir en situaciones de 'anormalidad', es decir, para la salvación puntual y ocasional de vidas, adquiere tintes de falsedad, hipocresía y cinismo” (Sánchez Rubio, 2004: 32 en Pozo, 2010: 334)

Butler (2010) al respecto de esta supuesta responsabilidad “global” que podría justificar una intervención militar advierte del peligro que corren aquellos Estados que podrían confundir una intervención para, por ejemplo, impedir un genocidio, con “una misión global o con una política arrogante consistente en imponer por la fuerza determinadas formas de gobierno que redundan en los intereses políticos y económicos del poder militar responsable de dicha imposición. En tales casos, es probable que queramos decir —o al menos yo quiero decir— que estamos ante una forma de responsabilidad global irresponsable, por no decir, incluso, abiertamente contradictoria. Podríamos decir que, en tales casos, la palabra «responsabilidad» está siendo simplemente mal utilizada” (Butler, 2010: 63). El peligro en caer en esta doble moral que señala Butler es el mismo al que hacía referencia Pozo en su análisis sobre la responsabilidad. Butler (2010) señalará además un elemento que veíamos anteriormente y que trataremos en mayor profundidad en capítulos posteriores, esto es, las dinámicas no democráticas con fines democratizadores:

Quienes, por ejemplo, hacen la guerra en nombre del bien común, quienes matan en nombre de la democracia o la seguridad, quienes hacen incursiones en otros países soberanos en nombre de la soberanía, todos ellos creen estar «actuando globalmente» e incluso ejecutando cierta «responsabilidad global». No hace mucho, en Estados Unidos hemos oído hablar de la necesidad de «llevar la democracia» a países donde esta brilla, aparentemente, por su ausencia. También hemos oído hablar de la necesidad de «instalar la democracia». En todos estos casos, tenemos que preguntamos qué significa una democracia que no se base en la decisión popular y en la ley de la mayoría. ¿Puede un poder «llevar» —o «instalar»— la democracia a un pueblo sobre el que no tiene jurisdicción alguna? Si una forma de poder se impone a un pueblo que no elige esa forma de poder, estamos, por definición, ante un proceso no democrático (Butler, 2010: 62).

Por último, y conectado con las hipótesis de Sánchez Rubio (2004) y las de La Parra y Tortosa (2003), resulta sugerente el planteamiento de Pozo (2010) a raíz de las víctimas que dejan las guerras en comparación con las víctimas de la violencia estructural:

En realidad, la guerra y sus violaciones masivas de derechos humanos no matan tanto como la indiferencia. En general, han sido y continúan siendo objeto de una mayor preocupación internacional las privaciones inmediatas de la vida por violencia directa que las muertes lentas como consecuencia de la violencia estructural. Así, nos ha interesado más quién mata que quién muere. En el mundo fallecen aproximadamente diez millones de niños todos los años antes de cumplir los cinco años, la

gran mayoría debido a la pobreza y la malnutrición (PNUD, 2007-2008: 25), mientras que, cada día, mueren cerca de 30.000 niños por enfermedades que podrían haberse tratado fácilmente si se hubiera tenido acceso a medicamentos esenciales (OMS, 2008: 68). En su informe de 1998, el Programa de la ONU para el Desarrollo estimó el coste del agua potable y saneamiento para todos los habitantes del mundo en 9.000 millones de dólares, la salud y nutrición básica en 13.000 millones y los servicios sociales básicos en 40.000 millones. Se trata de cifras irrisorias, en especial teniendo en cuenta, como señala el mismo informe del PNUD, que a cosméticos en EEUU, helados en Europa o perfumes en Europa y EEUU se destinaron 8, 11 y 12.000 millones de dólares, respectivamente, o que el gasto militar mundial ascendiera a los 780.000 millones. Se trata, sin duda, de violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos (Pozo, 2010: 333-334).

### **2.2.2.6 ¿Cómo se hacen las nuevas guerras?**

Además, el Tercer Mundo se convierte en el escenario idóneo donde librar las guerras y batallas del Primer y Segundo Mundo, debilitando aún más las condiciones precarias que existían tras la colonización y aumentando las relaciones de dependencia económica y política con Occidente (Hernández, 2002: 63).

La última pregunta que Pozo (2010) trata de contestar en su estudio sobre las dinámicas de las *nuevas guerras* será, precisamente, cómo se llevan a cabo estas. La primera conclusión que aporta es que, si bien las guerras internas serían con mucha probabilidad, tanto antes como ahora, significativamente predominantes y las guerras interestatales serían una excepción, tanto unas como otras se han reducido de manera significativa en Europa y en América, pero no en otros lugares del mundo. Lo que ha sucedido se conoce como guerras internacionalizadas. Lo novedoso de esta internacionalización es, precisamente, su relación con la Globalización. Pozo (2010) señala sobre todo dos factores que se han de tener en cuenta al defender el carácter global de las guerras, a saber:

- Por un lado, habría que señalar las maneras de financiar hoy la guerra: “Los conflictos armados requieren fondos económicos y otros recursos, y estos están hoy más disponibles a través de las redes de crimen organizado y los paraísos fiscales; la implicación internacional es hoy más relevante, por las migraciones, el rol de la diáspora y las revoluciones en el transporte, en la comunicación y en el acceso a la información. Aunque las guerras se libren en territorios concretos, existen vínculos con el exterior en dos direcciones: de algunos actores internos con el exterior (incluso residiendo en el extranjero) y viceversa (financiación, apoyo de la diáspora, participación)” (Pozo, 2010: 568). Como vemos, múltiples actores, algunos

nuevos y otros no tanto, estarán detrás de la financiación de la guerra, pero lo que sí aporta una novedad será la manera en la que el Estado habría dejado de poseer el monopolio de la violencia: “El poder del Estado habría sido reemplazado por el poder del mercado. A menos Estado, más mercado, y más poder para las mafias y los señores de la guerra” (Pozo, 2010: 569).

- Un segundo factor que merece atención destacada son las armas: “Sin ellas, no hay guerras y sin municiones las guerras se reducen a meras tensiones. Los datos disponibles demuestran que, por lo general, los conflictos armados se llevan a cabo con armas extranjeras” (Pozo, 2010: 570). Tras ellas se esconde siempre una cantidad muy importante de información relevante para los conflictos, ya que canalizarlas a uno u otro bando supone una toma de partido activa en los enfrentamientos. También los suministros de armas suelen suponer en paralelo otros apoyos militares, desde el entrenamiento hasta la presencia física de combatientes extranjeros. Pero, y pese a los intentos de culpar a los traficantes de armas o a los Estados, en palabras de Rawls (2001), “no ordenados ni democráticos”: “Si hacemos un repaso a las iniciativas llevadas a cabo, se muestra que la falta de control que permite el flujo de armamento a los contextos en guerra o en tensión política es una consecuencia de un comportamiento global que también incluiría (de manera destacada) a los Estados noroccidentales, tanto por sus transferencias directas como por sus obstáculos para implementar un sistema de control del comercio de armamentos efectivo” (Pozo, 2010: 570).

Hoy más que nunca, y tras la cruenta Guerra de Siria, los denominados conflictos armados internos, aquellos que “serían el campo de batalla en el que otros países pelearían por sus intereses, a través de tropas propias, financiación, armas, equipamiento, intercambios comerciales, presiones o vetos políticos o favores geopolíticos” (Pozo, 2010: 571), deberían rebautizarse a través de la expresión “guerras globales”.

### **2.2.3. El terrorismo**

La academia no ha estado exenta de las modas. De ahí que en años recientes hayan proliferado las publicaciones sobre terrorismo, en particular después de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Este tema tiene una dificultad particular: el término “terrorismo” es extremadamente ambiguo y ha sido particularmente difícil generar un mínimo consenso académico sobre lo que es (y no es) terrorismo. Dicha ambigüedad ha facilitado en extremo politizar el uso de la palabra terrorismo, y eso se refleja en estudios donde pareciera que el propósito central es aplicar ese calificativo a un enemigo (Nasi y Rettberg, 2006: 68-69).

No es el propósito de este trabajo adentrarse en los debates semióticos sobre el terrorismo, ni siquiera llegar a posicionarme con una definición. Lo que sí me gustaría es poder esbozar algunas líneas que desde diferentes perspectivas académicas se plantean al respecto, así como tratar de arrojar luz sobre algunas asunciones epistemológicas que la colonialidad y la islamofobia están tratando de instaurar a propósito de este fenómeno en el presente siglo XXI.

Cualquier debate acerca del concepto y fenómeno del terrorismo tiene garantizada la aparición de controversia, emociones, imprecisiones y confusión, hasta el punto de que, tal y como ha dicho la experta Louise Richardson, lo único seguro sobre el terrorismo es que se trata de un término de connotación peyorativa (Horgan, 2006: 25 en Rodríguez Morales, 2012).

La Oficina del alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) aporta una revisión de las definiciones que se han acuñado a este término en los últimos años:

Por terrorismo se entienden comúnmente actos de violencia dirigidos contra los civiles procurando objetivos políticos o ideológicos. En términos jurídicos, aunque la comunidad internacional aún no ha adoptado una definición general de terrorismo, en declaraciones, resoluciones y tratados «sectoriales» universales vigentes relacionados con aspectos concretos del terrorismo se definen ciertos actos y elementos básicos. En 1994 la Asamblea General aprobó la Declaración sobre medidas para eliminar el terrorismo internacional en su resolución 49/60, en cuyo párrafo 3 señaló que el terrorismo incluye «actos criminales con fines políticos concebidos o planeados para provocar un estado de terror en la población en general, en un grupo de personas o en personas determinadas», y que esos actos son «injustificables en todas las circunstancias, cualesquiera sean las consideraciones políticas, filosóficas, ideológicas, raciales, étnicas, religiosas o de cualquier otra índole que se hagan valer para justificarlos». Diez años más tarde el Consejo de Seguridad, en su resolución 1566 (2004), se refirió a «actos criminales, inclusive contra civiles, cometidos con la intención de causar la muerte o lesiones corporales graves o de tomar rehenes con el propósito de provocar un estado de terror en la población en general, en un grupo de personas o en determinada persona, intimidar a una población u obligar a un gobierno o a una organización internacional a realizar un acto o a abstenerse de realizarlo». Posteriormente, ese año, el Grupo de alto nivel sobre las amenazas, los desafíos y el cambio describió el terrorismo como «cualquier acto... destinado a causar la muerte o lesiones corporales graves a un civil o a un no combatiente, cuando el propósito de dicho acto, por su naturaleza o contexto, sea intimidar a una población u obligar a un gobierno o a una organización internacional a realizar un acto o a abstenerse de hacerlo» e identificó algunos elementos clave, haciendo referencia a las definiciones que figuraban en el Convenio Internacional para la represión de la financiación del terrorismo y en la resolución 1566 (2004) del Consejo de Seguridad (ACNUDH, 2008: 6).

A raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, este término adquirió nuevas dimensiones y nuevos planteamientos. Dos semanas después de los atentados, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprobó la resolución 1373, “en la que se pedía a los Estados Miembros que previniesen y reprimiesen la financiación del terrorismo, se abstuviesen de proporcionar todo tipo de apoyo a las entidades o personas que participasen en la comisión de actos de terrorismo y denegasen refugio a quienes financiasen, planificasen o cometiesen actos de terrorismo, o prestasen apoyo a esos actos” (Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, 2004<sup>69</sup>). A raíz de esta resolución 1373 (2001) se estableció el Comité contra el terrorismo, con el fin de supervisar dicha resolución, entre otras cosas, con informes de los Estados sobre las medidas adoptadas en la lucha internacional contra el terrorismo: “Las actividades del Comité se centraron en tres esferas principales: la colaboración con los Estados Miembros para aumentar su capacidad de derrotar al terrorismo a nivel nacional, la promoción de programas de asistencia para acelerar el proceso de aumento de la capacidad y la creación de una red mundial de organizaciones regionales e internacionales” (Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, 2004).

### **2.2.3.1 Terrorismo e islam: la falacia islamófoba**

Aunque, como hemos visto, no existe un consenso en la comunidad internacional sobre lo que significa y no el término terrorismo, existen ciertas asunciones alrededor del mismo construidas tras el crecimiento de sentimientos islamófobos posteriores al 11-S. Pese a que las definiciones aportadas por Naciones Unidas en ningún momento vinculan los actos terroristas con la religión y, mucho menos, con la religión islámica, será como decíamos a raíz de los atentados del 11-S cuando se crea una relación *inseparable* entre terrorismo y religión, concretamente el islam.

Cuando hablamos de fundamentalismo o integrismo religioso no nos referimos a una doctrina, sino a una forma de interpretar y vivir diferentes doctrinas: “El fundamentalismo aparece cuando alguien se siente portador de una verdad absoluta y «no puede tolerar ninguna otra verdad, y su destino es la intolerancia. Y la intolerancia genera el desprecio del otro»” (Boff, 2002: 25 en Pozo, 2010: 238). Así, este fenómeno no podría ser característico de la religión, ya que la intolerancia caracteriza muchas de las relaciones humanas, pero si nos centramos en cómo aparece en las religiones, observamos que afecta, entre otras, a las tres abrahámicas: “En función de los ojos con los que se observe, se puede argumentar que estas religiones legitiman la violencia (en particular en el plano de

---

69 Comunicado de prensa SC/7982 del 16 de enero de 2004:  
<https://www.un.org/es/documents/sc/scaction/2003/terrorism.htm>

la moral y las costumbres, destacando los temas relacionados con la sexualidad y la mujer), e incluso la guerra (conceptos de *guerra santa* en el Islam o *guerra justa* en el Cristianismo y Judaísmo)” (Pozo, 2010: 238). Aunque, como también señala Pozo (2010), en la Biblia, en la Torá y en el Corán podríamos encontrar tanto elementos de violencia como llamamientos al amor, al perdón, a la tolerancia, a la paz y contra la violencia. El peligro reside en el uso que se haga de estos discursos religiosos, ya que “un uso perverso del fenómeno religioso tiene un gran potencial para polarizar a las sociedades y enfrentarlas violentamente. Sin embargo, un uso más racional del mensaje religioso, apelando a los valores de paz y tolerancia comunes a estas tres religiones, puede contener una capacidad superior para la unión de estas sociedades. En las tres existen ejemplos de manifestaciones violentas, si bien sería injusto definir estas religiones, cualquiera de ellas, como violentas” (Pozo, 2010: 239).

En el capítulo anterior señalábamos cómo interpretaciones de estas tres religiones abrahámicas habían adoptado a lo largo de la historia medidas coercitivas y opresoras contra las mujeres. Sin embargo, podría parecer que los preceptos del islam, incluso el islam en sí mismo, resultaba la más opresora de las tres religiones monoteístas. Respecto al fundamentalismo religioso ocurriría un fenómeno parecido. En los textos académicos, en los medios de comunicación, en los propios documentos de Naciones Unidas y en el imaginario colectivo se ha creado un símil entre fundamentalismo religioso e islam, aunque como sostiene Tamayo (2018) el fundamentalismo no es solamente islámico, sino que existe también un fundamentalismo cristiano, judío, budista, hinduista...

Uno de los fenómenos que más relevancia ha tenido en las *nuevas* dinámicas de la guerra y del terrorismo es el de los atentados o ataques suicidas<sup>70</sup>. Por este concepto “se entenderá aquí solamente aquel ataque en el que la seguridad de morir por parte de quien lo comete es absoluta, no hay opción de escape ni se busca y, de hecho, salir airoso puede ser incluso motivo de vergüenza” (Pozo, 2010: 241), además, solo se considerarán los ataques no dirigidos por un gobierno. Siguiendo esta definición sí que se podría considerar nuevo el fenómeno suicida, sin embargo, y aunque los siguientes ejemplos no corresponden con dicha definición, el origen de este tipo de atentados se podría remontar, siguiendo a Pozo (2010), a “los zelotas y sicarios judíos del siglo I (que, curiosamente, pretendían liberar Judea de una ocupación, la romana), los movimientos anarquistas en Irlanda y en España en

---

70 Concepto que tomo prestado de Pozo (2010), el cual plantea en su estudio la inadecuación del propio término: “En algunos contextos se rechaza el término «suicida» para referirse a los ataques de los que no se regresa. En algunos sectores del mundo musulmán, se prefieren los términos «mártir» y «martirio», dado que el suicidio iría contra los preceptos de la religión (Margalit, 2003: 36). En general, más allá del Islam, el término «suicidio» podría despertar rechazo porque este concepto se liga, en terminología de Emile Durkheim, al llamado «suicidio egoísta», en el que una persona se mata para evitar el sufrimiento que le causa la vida, mientras que en los ejemplos que nos ocupan se suele defender como «suicidio altruista», es decir, se ofrece la propia vida en beneficio de lo que se concibe como los intereses de una comunidad, por un sentido del deber (Pape, 2006: 38). En cualquier caso, y reconociendo la inadecuación del término, a falta de alternativas creativas y para no crear confusión, se utilizará el término «ataque» o «atentado» «suicida»” (Pozo, 2010: 241).

el siglo XIX y los revolucionarios rusos (Khashan, 2003: 1049), los pilotos japoneses en la II Guerra Mundial, los ataques de Corea del Norte contra Corea del Sur y los soldados iraníes en la guerra que les enfrentó a Iraq entre 1980 y 1988” (Pozo, 2010: 242). Estos ataques se han convertido en una estrategia de guerra muy poderosa y, pese a que a menudo se los ha vinculado a la religión, “en el origen del fenómeno suicida moderno, el 71% de los casos no eran religiosos, en el 8% eran cristianos y solo en el 21% de los casos eran islamistas” (Pozo, 2010: 245).

En contra de la creencia más extendida, los ataques suicidas no son actos de desesperación llevados a cabo por seres humanos fanáticos (religiosos), míseros o desarraigados (en realidad, presentan características muy diversas). Por el contrario, los atentados suicidas son una estrategia de guerra tremendamente efectiva y desvinculada de la religión, también la islámica. La abrumadora mayoría de estos ataques son consecuencia de una planificación de un grupo organizado que busca beneficio político. Es decir, son un instrumento (y, de estar involucrada la religión, también sería en este caso un instrumento) (Pozo, 2010: 562).

### **2.2.3.2. La resistencia armada y el terrorismo de Estado**

La palabra terrorismo tiene, por lo menos dos acepciones: la política y la jurídica. Políticamente, hoy por hoy, es terrorista todo aquel contrario al poder y es el poder quien así lo nombra. Jurídicamente el asunto es diferente, especialmente cuando no se tiene una definición de terrorismo que sea aceptada por todos y/o contenida en el derecho internacional (de Currea-Lugo, 2005).

Como bien apunta de Currea-Lugo (2005), uno de los grandes problemas sobre este concepto es la falta de detalle y de consenso al determinar qué es y qué no es terrorismo. Aunque volveremos a este concepto en capítulos posteriores de análisis, intentaremos aquí dar algunas pinceladas sobre lo que es la resistencia armada y su vinculación o no con el terrorismo, así como sobre lo que se podría considerar terrorismo de Estado.

Resistencia, como indica de Currea-Lugo (2005) significa, de manera simplista, oposición al poder. Pero la resistencia puede adquirir, según este mismo autor, diferentes formas según las estrategias que utilice para sus fines: por una lado podríamos hablar de resistencia no-violenta contra decisiones del propio gobierno para definir a aquella que no recurre al uso de la fuerza y opta por otras herramientas, como sería el caso de la desobediencia civil; por otro lado, podríamos hablar de resistencia armada contra el propio gobierno, esto es, el derecho a rebelarse contra lo que de Currea-Lugo llama “el príncipe injusto”; otra forma sería la resistencia no-violenta, sin uso de la fuerza, contra decisiones del poder ocupante; y, por último, podríamos hablar de la resistencia que sí hace uso de la fuerza (la

resistencia armada) contra las fuerzas ocupantes, entendiendo que tal uso constituye un acto de guerra legítimo, según el Derecho Internacional Humanitario (DIH): “La lucha armada ha sido reconocida como válida por las Naciones Unidas en los casos de la lucha por la independencia de un país, la integridad territorial, la unidad nacional y la liberación de una dominación extranjera y colonial y de una ocupación extranjera”<sup>71</sup> (de Currea-Lugo, 2005). Este último caso sería el de los partisanos en Italia, Alemania y Francia contra el nazismo: “Estos combatientes son reconocidos por el DIH como tales y de ninguna manera pueden ser definidos *per se* como criminales ni como mercenarios” (de Currea-Lugo, 2005).

Centrándonos en el caso de la resistencia armada contra un poder ocupante, a pesar de la legitimidad que aporta el DIH, sería necesario precisar qué criterios deberían cumplirse para que dicha oposición armada pudiera denominarse Resistencia *con propiedad*, como podría ser su fin último. Que la resistencia armada buscase el mantenimiento del “tirano” o establecer un régimen contrario a los derechos humanos no podría compararse ni reconocerse, señala de Currea-Lugo (2005), a una resistencia armada que busque el “interés general”: “Desde el DIH, la causa o el fin último de la resistencia no determina su calificación como tal; para los derechos humanos, la resistencia sería una oposición a la injusticia, no una oposición del injusto” (de Currea-Lugo, 2005).

El terror no es necesariamente ni prioritariamente un fin en sí, es más del ámbito de los medios, es un acto puntual que se examina de facto y que ha sido usado como método de guerra por guerrillas (Filipinas), narcotráfico (Colombia), pueblos que luchan por su liberación (Chechenia), fuerzas de resistencia a la ocupación (Irak, Palestina) y por Estados que dicen desarrollar acciones antiterroristas y lo que desarrollan es terrorismo de Estado (Israel y Estados Unidos) (de Currea-Lugo, 2005).

Si nos fijamos ahora en los medios que puede adoptar la resistencia armada contra un poder ocupante, podríamos abordar entonces la posible conexión entre esta y el terrorismo: “Ante una serie de actos que causan terror, escogemos para llamar en rigor terrorismo a unos que contienen elementos como: a) el ataque a bienes y a personas civiles (naturaleza indiscriminada) y b) la búsqueda de producir terror dentro de la población civil (la intención del acto de terror). En ambos casos el DIH se centra en el carácter civil de lo atacado” (de Currea-Lugo, 2005). La pregunta que se hace este autor al respecto nos conectará con el segundo concepto que queríamos abordar, y es que “¿la comisión de un acto de terror convierte al agente causante en terrorista, y solo en terrorista, desprovoyéndolo de toda posibilidad de entrar en cualquier otra categoría como la de combatiente de un grupo armado

---

71 La Asamblea General de las Naciones Unidas “reafirma la legitimidad de la lucha de los pueblos por la independencia, la integridad territorial, la unidad nacional y la liberación de la dominación colonial y extranjera y de la ocupación extranjera por todos los medios disponibles, incluida la lucha armada”. Resolución 34/44, del 23 de noviembre de 1979.

organizado?”. Porque, y siguiendo a este autor, entonces los Estados que cometen actos de terror contra población civil ¿serían considerados siempre Estados terroristas? Antes de seguir con este debate, definamos lo que entendemos por terrorismo de Estado:

El terrorismo de Estado no es, por supuesto, el uso legítimo de la fuerza por parte del Estado, sino lo contrario: el uso del monopolio de la fuerza por fuera de su legalidad. Luego, el uso ilegal de la violencia por parte de un gobierno para mantenerse en el poder, o para perpetuar o modificar ciertas condiciones, produciendo terror dentro de la población civil sería terrorismo de Estado [García Arán *et al.* (1998) en de Currea-Lugo (2005)].

Si el término terrorismo no generaba consenso en su definición, el que es atribuido a los Estados es aún más complejo de definir. Como señalan García Arán *et al.* (1998), se trata de una figura controvertida en la medida en que puede albergar una insalvable *contradictio in terminis*, esto es, si el terrorismo es un comportamiento contra el orden estatal establecido, no puede llevarse a cabo desde ese mismo orden estatal. Desde la teoría resultaría inconcebible que quien ostenta el poder en un Estado democrático de derecho pueda llegar a utilizar la violencia de manera indiscriminada contra sectores determinados de población o haga un uso ilegítimo de la misma. Lo cierto es que en la práctica las cosas son diferentes y el terrorismo de Estado “resulta mucho más común y mortal que el llevado a cabo por los grupos insurgentes” (Pozo, 2010: 241). Si es el propio Estado el que define lo que es susceptible de ser catalogado como acto terrorista y lo que no, evidentemente será muy difícil que pueda dejar grietas desde las que asignarle a él mismo actos de terror. Históricamente, y más a raíz de los atentados del 11-S, se ha asociado el terrorismo a la subversión, con tanto éxito que se tiende a asociar mecánicamente el terrorismo solo a esta dimensión, que no sería la única posible (García Arán *et al.* 1998).

Si volvemos a la pregunta que nos planteaba de Currea-Lugo, y después de haber esbozado algunas ideas sobre el terrorismo de Estado, resultaría bastante plausible entender que nos son las tácticas las que definen la naturaleza de un grupo armado. Así, no todos los Estados que comenten actos de terror y, por lo tanto, terrorismo son terroristas, ni todos los grupos armados organizados que comenten actos de terror y, por lo tanto, terrorismo, lo son: “Si todos los grupos armados, solo en cuanto ilegales y opuestos a un gobierno o a una fuerza ocupante mediante acciones armadas, son terroristas, entonces no tendría ningún sentido seguir hablando de aplicación del DIH ni de conflictos armados, pues de un grupo terrorista no se podría esperar cosa diferente al terror” (de Currea-Lugo, 2005).

Podríamos concluir entonces que los actos de guerra no están prohibidos en el DIH y, siendo la resistencia legítima, tampoco estarían prohibidos los actos de guerra hechos por la resistencia. Lo que sí está prohibido, hágalo la resistencia o las fuerzas de ocupación, son los actos contra la población

civil que constituyen la esencia de los actos de terrorismo (de Currea-Lugo, 2005).

### **3. Las víctimas de la violencia**

#### **3.1 Más allá de las cifras: las vidas devastadas**

Cuando leemos noticias sobre vidas perdidas, a menudo se nos dan cifras; pero estas se repiten cada día, y la repetición parece interminable, irremediable. Así, tenemos que preguntarnos ¿qué se necesitaría no solo para aprehender el carácter precario de las vidas perdidas en el transcurso de la guerra, sino, también, para hacer que dicha aprehensión coincida con una oposición ética y política a las pérdidas que la guerra acarrea? (Butler, 2010: 29).

Como bien apunta Butler (2010), cuando se habla en los medios de comunicación, en informes académicos, o en revistas especializadas, de las guerras, siempre van asociadas a estas unas cifras, las de víctimas mortales que dichos enfrentamientos han generado. Al respecto de estos números se podrían plantear múltiples y diversas cuestiones, pero en este apartado nos centraremos en quiénes forman esas cifras, intentando aportar una visión más amplia del concepto de víctima, así como intentar entender algunas de las dificultades para contabilizar las víctimas civiles de una guerra.

##### **3.1.1 El número y el carácter de las víctimas**

En su investigación, Pozo (2010) dedica un capítulo entero a las víctimas de las guerras y plantea diversos debates al respecto del número y del carácter de las víctimas. Quizá una de las conclusiones más clarificadora (por simple y vaga que pueda parecer) que se podría obtener tras el análisis detallado que él hace es que una guerra, sea *nueva* o *vieja*, es un acontecimiento tremendamente complejo, en el que numerosos actores y hechos tienen lugar. Llegar a obtener cifras fiables de las víctimas civiles mortales de una guerra resulta entonces una tarea casi inaccesible. En primer lugar, señalaremos algunos aspectos relevantes sobre las cifras de víctimas civiles a lo largo del siglo XX. Pozo (2010) insiste mucho en que los dogmas al respecto de la inversión del carácter de las víctimas (en la I Guerra Mundial se habla de un porcentaje de entre el 5 y el 15% de víctimas civiles mientras que en los conflictos armados posteriores a la Guerra Fría estas cifras llegarían a un 90%) podrían estar equivocados:

Al parecer, no existen estudios que avalen la estadística anterior, y la proliferación de citas en esta dirección sería, por tanto, fruto de algunas publicaciones de principios de los años noventa que sugirieron esos datos a modo de estimación no basada en evidencias. Desde entonces, aquellas suposiciones habrían sido sucesivamente referidas en obras posteriores, en particular tras su adopción por parte de las instituciones más prestigiosas, como UNICEF o el PNUD (Pozo, 2010: 168).

Tras su análisis llega a la conclusión de que en todas las guerras las víctimas civiles han sido y son escandalosamente numerosas y que en muchas ocasiones no ha interesado o no ha sido posible obtener cifras fiables de estas muertes. Un segundo aspecto también muy importante a tener en cuenta es que las estadísticas de mortalidad de las guerras actuales podrían ser, en palabras de Pozo (2010), cuestionables:

En efecto, buena parte de los centros de estudio limitan sus estimaciones a las personas que perecieron como consecuencia de un bombardeo o por un impacto de bala, minusvalorando que morir como consecuencia de una malnutrición derivada de una pérdida de la producción agrícola por la guerra, o fallecer en un hospital de una enfermedad curable porque los combates impidieron el suministro de medicamentos, son muertes tan directas como aquellas que perecieron a modo de daños colaterales o por el ensañamiento de las partes contendientes. (...) Utilizar estos datos para explicarnos a nosotros mismos la guerra supone una simplificación obscena de sus desastres que no ayudan en absoluto a comprender la magnitud del impacto producido (Pozo, 2010: 170).

Pero hasta el momento solo estamos refiriéndonos a las víctimas mortales de la guerra, las personas (civiles y combatientes) que han perdido la vida en las batallas o por causas directas de estas. El problema es que cualquier guerra deja un número inconmensurable de víctimas: las que pierden la vida y las que dejan de tener una vida digna de ser vivida. Estas últimas, muchas veces, no forman parte de las estadísticas.

### **3.1.2 ¿Quiénes son las víctimas de la guerra?**

El cuadro es desolador. Los muertos, los heridos, las mujeres violadas, los traumatizados, los afligidos. Los refugiados, los desplazados. La nueva población de viudas, huérfanos, heridos y golpeados por la guerra, soldados desmovilizados. Los daños materiales, ruinas; correos, teléfonos y teléfonos, agua y electricidad que no funcionan; carreteras, vías férreas, puentes, rotos. Colapso institucional, ausencia de orden público, carencia de gobierno. Minas y artillería sin estallar (UXO) por todas partes. Personas escarbando en las ruinas. Y sin embargo esto no es más que lo que se ve (Galtung, 1998: 13-14).

Parece bastante evidente que cuando las cifras nos señalan las víctimas mortales de una guerra estamos solo ante la punta del *iceberg*. Como señala Galtung (1998) las víctimas de una guerra son muchas y muy diversas, y no siempre somos conscientes de la magnitud de esa cantidad y de esa diversidad. Existen, como señala Pozo (2010), muchas dificultades para contabilizar el número de víctimas civiles, y los motivos son también múltiples:

a) Politización de las cifras

El número de víctimas, mortales y no mortales, forma parte de la lógica de la guerra y se convierte muchas veces en objeto de manipulación durante las guerras, pero también cuando estas finalizan. Esta manipulación interesada permite obtener ventajas estratégicas en términos de legitimación, imagen y control.

b) Dificultades para diferenciar entre civil y combatiente

En muchos conflictos armados el carácter civil o combatiente de las personas se convierte en un aspecto cambiante y dinámico, y los combatientes que no forman parte de las fuerzas armadas regulares “toman y dejan las armas en función de las circunstancias; sus motivaciones, muy dispares, no siempre responden a las que esgrime el grupo armado al que pertenecen (el reclutamiento *forzoso* es frecuente) y sus maneras de participar varían en función de sus intereses y el contexto, no siempre en consonancia con las estrategias del resto, en ocasiones muy parecidas a las realizadas por otros grupos no combatientes y no siempre bajo las estructuras de debida obediencia que abrazarían muchos soldados de ejércitos estatales” (Pozo, 2010: 170-171).

c) Las estadísticas suelen centrarse en la mortalidad a corto plazo y no consideran a otras víctimas directas

No existe ninguna estadística que tenga en cuenta la totalidad de los impactos que los conflictos armados tienen en las poblaciones. En efecto, la guerra mata, pero no solo mata (Pozo, 2010: 171).

Es frecuente, como veíamos, que al hablar de los efectos de la guerra las cifras queden reducidas al número de muertos en combate. Pero en todo conflicto armado, sin embargo, las víctimas superan a sus muertos inmediatos: “Desplazamientos y violaciones sexuales son característicos de los conflictos armados, y sus efectos perduran tras el fin oficial de las hostilidades” (Pozo, 2010: 151).

## Violencia sexual y violaciones como armas de guerra

La violencia sexual y la violación de mujeres han existido siempre en los conflictos armados convirtiéndose en armas de guerra y existen estudios que demuestran el uso masivo de la violación en los conflictos contemporáneos (Segato, 2014). Sin embargo, señala Magallón [2006, en Pozo (2010)], este hecho ha sido siempre minimizado o abiertamente silenciado, tomado como un mal menor en el conjunto de los horrores, tratado como un efecto inevitable de la guerra y al margen de sus dinámicas. Además de estos aspectos que podrían apuntar la falta de voluntad que existe en la contabilización de las mujeres víctimas de violencia sexual y violaciones, habría que añadir “el silencio de numerosas mujeres que temen que el remedio de declarar un abuso y buscar asistencia sanitaria y psicológica sea peor que la enfermedad de soportar la estigmatización y el rechazo de su comunidad y entorno más cercano” (Pozo, 2010: 152).

En el siguiente apartado trataremos en detalle cómo afecta el factor del género en las dinámicas de la guerra y la violencia, pero antes me gustaría citar a Pozo (2010) en su intento de reflejar algunas de las cifras de la violencia sexual en los conflictos armados que han podido ser denunciadas y contabilizadas, pudiendo fácilmente imaginar que el número real sería mucho mayor:

Darfur registra ratios de violación alarmantes; en Uganda, una encuesta en el distrito norteño de Lucero mostró que el 70% de las mujeres dijeron haber sido violadas por soldados, muchas en grupo (Annan, 2006: 55). En Guatemala, unas 25.000 mujeres fueron violadas (Magallón, 2006:28); en BiH, entre 20.000 (según una comisión de la UE en 1993) y 50.000 mujeres (de acuerdo con el gobierno de mayoría musulmana) fueron detenidas, violadas y embarazadas (Stiglmayer, 2003: 422; Münkler, 2005: 26); en Ruanda unas 500.000 mujeres fueron torturadas, mutiladas o violadas, naciendo entre 2.000 y 5.000 bebés (Menéndez, 2007: 138), conocidos como «los hijos del odio» (Human Rights Watch habla de un cuarto de millón de mujeres violadas) (Münkler, 2005: 26); en Myanmar miles de mujeres de minorías étnicas del país fueron violadas, en la RDC esta cifra se cuenta por decenas de miles y, en Sierra Leona, por cientos de miles (Human Security Centre, 2005: 107-8), de hecho, el PNUD (2005: 160) cita un estudio que afirma que más de la mitad de las mujeres de Sierra Leona experimentaron algún tipo de violencia sexual; o en Argelia, entre 1994 y 1998, al menos 1.600 niñas y jóvenes fueron raptadas como esclavas sexuales de los grupos armados. Los casos son significativos en buena parte de los conflictos armados modernos, y son numerosas las encuestas realizadas en estos contextos, como en Sierra Leona, Timor Oriental o Liberia (Annan, 2006: 55), si bien cabe reconocer que el recurso a la violación sexual difiere en función del contexto analizado y que en otros conflictos armados como Sri Lanka, El Salvador o el conflicto palestino-israelí los casos han sido significativamente inferiores a los arriba detallados (Human Security Centre, 2005: 109) (Pozo, 2010:

## Desplazamientos internos y refugiados

Existen conflictos armados en los que el grueso del coste humano viene determinado, además de por las muertes, por los desplazamientos internos y el exilio. Así, según el informe del ACNUR de 2007, existen al menos 10 escenarios que han provocado más de medio millón de refugiados o desplazados internos, a los que se añade la situación de los refugiados palestinos (Pozo, 2010: 155).

La investigación de Pozo (2010) es anterior a la Guerra de Siria, por lo que hoy las cifras de desplazados internos y refugiados alcanzarían unos números mucho más dramáticos. Según datos de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) en marzo de 2019 la cifra de personas que había perdido la vida en la Guerra de Siria superaba las 500.000, mientras que más de 6,5 millones de personas sirias estaban registradas como refugiadas en otros países y más de 6,2 millones habían sido desplazadas forzosamente de sus hogares dentro de este país del levante mediterráneo (CEAR, 2019). Como señala Pozo (2010) a todo esto se suma la situación de las personas refugiadas palestinas que, a día de hoy y según la UNRWA, supera los 5,4 millones (UNRWA, 2020). De ellas y ellos hablaremos con mayor profundidad y detalle en capítulos posteriores, así como de la inexactitud de estas cifras contabilizadas por la UNRWA.

Sin duda, los refugiados son víctimas de las guerras. Cabe tener presente que estos se diferencian de otros emigrantes en la motivación de carácter fundamentalmente político (que afectaría a los primeros) o económico (a los segundos), y se asume de forma tácita que los refugiados «han sido forzados a desplazarse, mientras que para otros emigrantes aún existe un grado de elección en la decisión de abandonar sus hogares» (Mendía y Vázquez, 2001: 464) (Pozo, 2010: 155).

### d) Las estadísticas ignoran las muertes en el medio y largo plazo

Existen muchas otras víctimas, mortales y no, que tampoco están contabilizadas en las estadísticas oficiales, entre las que Pozo (2010) destaca: las muertes por el deterioro de las condiciones de vida en el país; las víctimas que, como consecuencia directa de las heridas sufridas durante la guerra, fallecen una vez terminada la misma; los afectados por el efecto anacrónico de cierto tipo de armamento utilizado indiscriminadamente en las confrontaciones armadas: minas antipersona, uranio empobrecido, municiones de racimo u otro material explosivo que no estalló en el momento de ser lanzado, los denominados UXO (material de guerra no explotado) y las AXO (explosivos abandonados); las enfermas de SIDA fruto de las violaciones sexuales sufridas en tiempos de guerra;

y los muertos por la cultura de la violencia y la omnipresencia de armas, característicos en los periodos posconflicto.

e) No se consideran los efectos no mortales en el largo plazo

Decía Pozo (2010) que la guerra mata pero que no solo mata. Hemos señalado la diversidad de víctimas que puede dejar cualquier conflicto armado, tanto mortales como no. Sin embargo, existen también otros impactos, quizá no tan visibles o, en ocasiones, muchos menos visibles, que se producen en las sociedades que padecen una guerra: impactos personales, políticos, económicos, sociales, psicológicos, culturales y ambientales, a corto, mediano y largo plazo.

La guerra mata, pero también hiere y destruye, tanto física como psicológicamente. Arruina la economía, las relaciones comerciales, el acceso a los bienes y los servicios. Contamina el entorno, lo torna improductivo o inaccesible y amenaza tanto el presente como el futuro de las personas y otros seres que lo habitan. Rompe los vínculos sociales y la concordia, instaura la desconfianza, el miedo, la paranoia, el odio. Destruye a las personas, las traumatiza, las deprime, las despoja de autoestima, les resta ilusión por la vida, las sume en la desesperanza. Si de vidas humanas se trata, todos estos efectos reducen, sin lugar a dudas, tanto el número de años vividos como su disfrute (Pozo, 2010: 172).

### 3.2 Género y conflictos armados

Sabemos por una gran cantidad de estudios que la guerra y la violencia siempre han sido *generizadas*<sup>72</sup>, racializadas y condicionadas por la componente de clase, no solo en la forma práctica en que se luchan, sino también a largo plazo o de manera cotidiana moldean las relaciones sociales (y estas son moldeadas por aquellas). Además, sabemos que las prácticas discursivas sobre la guerra también reproducen jerarquías de género existentes a través de la reproducción constante de una retórica dicotómica de masculinidades y feminidades (Khalili, 2010: 1473).

Como acabamos de ver, las guerras y toda la violencia que estas desatan tienen un impacto devastador en los ecosistemas y en las vidas de las personas. Si bien todas las personas son víctimas de las guerras no lo son de igual manera, ni tienen los mismos roles, ni les afectan los conflictos del mismo modo. En este apartado intentaremos comprender cómo afectan la violencia y los conflictos armados (que

---

<sup>72</sup> Utilizaré el adjetivo generizado/a como traducción del término en inglés *gendered*, que significa “reflejar o involucrar diferencias de género o roles de género estereotipados”, consultado en <https://www.merriam-webster.com/dictionary/gendered>, el 7 de febrero de 2020.

no solo responden a la lógica patriarcal, sino también a la colonial y a la capitalista como veremos más adelante) a las relaciones de género y cómo exacerban las desigualdades ya existentes.

Al respecto me gustaría puntualizar un par de premisas que resultan fundamentales al hablar del concepto de género. En primer lugar me gustaría resaltar el carácter binarista, en cuanto al sistema sexo-género se refiere, que pudiera adquirir este apartado. Si bien soy consciente y sensible al reduccionismo que genera una visión binaria en el estudio del género, el alcance de esta investigación no podrá abordar de una manera más amplia y profunda la complejidad de las múltiples y posibles identidades de género y cómo el conflicto y la violencia afectan a las mismas. En segundo lugar, y siendo consciente de las limitaciones que conlleva dicho binarismo de género, existe además una tendencia en la literatura, en informes, en artículos académicos, etc., que relaciona directamente el concepto de “género” (enfoque de género, transversalizar el género...) con la figura de mujeres y niñas. Abordar una situación o contexto desde un enfoque de género significaría, al menos, tener en cuenta las jerarquías entre los géneros hegemónicos construidos social y culturalmente (femenino y masculino) y las disidencias de género existentes; así como las jerarquías tradicionalmente establecidas y las relaciones desiguales de poder que en toda sociedad patriarcal existen entre dichos géneros hegemónicos.

### **3.2.1 Los estereotipos de género en los conflictos armados**

En la actualidad, argumentaría que la mayoría de las feministas que trabajan en temas relacionados con el género y la militarización estarían de acuerdo, como lo hago yo, con la conclusión de Henri Myrntinen de que “representar a las mujeres como esencialmente pacíficas y a los hombres como esencialmente violentos refuerza los modelos hegemónicos y patriarcales de masculinidad y feminidad, y al mismo tiempo oscurece muchos patrones de dominación y violencia” (Myrntinen, 1996: 43 en Sharoni, 2019: 150).

En la base de los discursos convencionales sobre la guerra, señala Khalili (2010), podemos encontrar una categorización binaria y dicotómica en la que civil (femenino) se opone a combatiente (masculino). A raíz de esta premisa se irán construyendo y asignando ciertos roles estereotípicos a los también binarios y dicotómicos géneros masculino y femenino. Así, la desigualdad que las mujeres experimentarán durante y después de un conflicto armado se derivará de las interpretaciones dominantes acerca de estos roles de género: “El género se refiere a las percepciones sobre las conductas, la apariencia y las actitudes que se consideran apropiadas para mujeres y hombres, las cuales surgen de expectativas sociales y culturales” (El Jack, 2003: 6). Siguiendo las líneas de El Jack

(2003) sobre estas percepciones podemos identificar ciertos roles que les son asignados a las mujeres en el contexto de un conflicto armado. Las mujeres son las esposas, las madres, las cuidadoras, las víctimas indirectas de la barbarie de la guerra, las que podrían servir como apoyo afectivo a los actores armados, las que velarían por buscar las medidas para la paz. De las mujeres se espera que, sin transgredir su posición subordinada, asuman nuevos roles y se inserten en tramas relacionales que les permitan cumplir no solo con su función de sustento socio-emocional de la familia, sino también de soporte económico y de apoyo incondicional a los hombres (guerreros o no); todo ello en el marco del estereotipo de abnegación y entrega por los otros (Cifuentes, 2009). Los hombres, sin embargo, aparecen en la acción armada como héroes o víctimas heroicas enfrentando al enemigo. Se espera de ellos que sean guerreros, agresores, soldados. Serán las víctimas directas, las bajas, los que mueren pero también los que matan. Y, aunque estas funciones podrían ser asumidas de la manera aquí descrita en ciertos (incluso muchos) casos, existe, como señala El Jack (2003: 6) “cierta tendencia a exagerar el grado al cual desempeñan los roles estereotípicos de género en un conflicto armado. La realidad es que las mujeres también son activas como soldados y agresoras, mientras que los hombres pueden ser tanto víctimas como combatientes”. Muchas han sido las investigaciones realizadas por feministas en el Norte y en el Sur que desafían la supuesta naturaleza pacífica de las mujeres al examinar su involucramiento en las luchas de liberación nacional, su apoyo directo y/o indirecto a los conflictos armados y sus contribuciones a la guerra y al militarismo en general (Babiker, 1999; Byrne, 1996; Cockburn, 2002; El-Bushra, 2000; Moser y Clark, 2001; Kelly, 2000) (El Jack, 2003).

Aunque la tendencia sea a reproducir las asimetrías de género y a ubicar a las mujeres en posiciones subordinadas y en el desempeño de funciones correspondientes a las tradicionales atribuciones de género, la guerra, sin embargo, se constituye para algunas mujeres (sometidas en sus propias familias a condiciones extremas de subordinación) en oportunidad para auto-reconocerse, empoderarse, identificar la necesidad de reivindicar sus derechos, percibirse como personas con competencias de desempeño en actividades diferentes a aquellas a las que han sido limitadas por el supuesto “rol natural correspondiente a su sexo” (Cifuentes, 2009: 136).

Pero el hecho de que existan mujeres que no respondan únicamente a estos roles estereotípicos y que, pese a ser madres y esposas, puedan ser también activistas, guerrilleras o soldados, puede tener, como veremos, consecuencias e impactos negativos en las relaciones de género en sus hogares y/o en sus comunidades. Cuando, advierte Cifuentes (2009: 137), generalmente una mujer ingresa en un grupo armado (voluntaria o forzosamente) “entra a ocupar en estas posiciones subalternas, a desempeñar los roles culturalmente asignados a su género, se sujeta a fuertes prácticas de disciplinamiento y adiestramiento, está sujeta a una consolidada jerarquía dirigida por hombres, y es sometida a una

múltiple estigmatización social (dentro y fuera del grupo)”. Las combatientes se enfrentarán habitualmente a un rechazo doble, por un lado, al repudio de familias y amistades por haber asumido un rol ilegal como parte de grupos armados, además de haber transgredido las normas tradicionales de género, renunciando a las representaciones sociales generalizadas sobre la feminidad (Castellanos *et al.*, 2001). Al respecto, Cockburn (1999) señalará que cuando las mujeres se alistaban en los grupos armados su compromiso activo en la guerra no conlleva la igualdad de las mujeres con los hombres, ni consigue que el carácter, la cultura y la jerarquía de las fuerzas armadas se vuelvan más femeninos por la presencia de las mujeres.

A pesar del hecho de que las mujeres se responsabilicen, por ejemplo, de la estabilidad económica, social y emocional de la familia, que asuman roles como combatientes en la guerra, o que se mantengan fieles a su papel estereotípico como esposas y madres, ellas continúan experimentando discriminación: “Las desiguales estructuras de poder que sustentan las relaciones de género tienden a preservarse a pesar de los múltiples impactos del conflicto sobre las familias y sobre las comunidades. De hecho, a las múltiples violaciones a sus derechos, a las que tradicionalmente han estado sometidas, deben sumar, en tiempos de conflicto, el incremento de la violencia intrafamiliar, la violencia basada en género, el incremento de sus responsabilidades y la disminución de los recursos de subsistencia familiar” (Cifuentes, 2009: 150).

### **3.2.2 La violencia contra las mujeres**

Como ya señalábamos, la violencia en contextos de conflictos armados afecta tanto a hombres como a mujeres, pero sin embargo lo hace de maneras diferentes. Si los conflictos exacerbaban las desigualdades que por motivos de género existen en las sociedades patriarcales en las que vivimos todos los seres humanos, entonces las mujeres que viven dichos conflictos serán víctimas de la violencia derivada de tales desigualdades llevadas al extremo. Dentro de esta violencia basada en el género (VBG) podría incluirse “todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada” (ONU, 1993).

Señalaba Galtung (1998) que el uso del cuerpo de la mujer como campo de batalla por parte de grupos de hombres era, probablemente, tan antiguo como la guerra. Tanto si cumplen los roles estereotípicos como si no, ellas serán víctimas de violencia específica por el hecho de ser mujeres. Algunos tipos de VBG serán experimentados enteramente por mujeres y por niñas durante los conflictos y después de estos, tales como violaciones, prostitución y trabajo sexual forzados, aumento del tráfico con fines de

esclavitud sexual o de otros tipos y embarazo forzoso. Asimismo, el impacto de la VBG tiene distintas consecuencias para las mujeres y las niñas, que incluyen mutilación genital, esterilidad, problemas crónicos de salud reproductiva o ginecológica, además de ser marginadas de la familia y la comunidad debido al estigma asociado al abuso sexual (ONU, 2002 en El Jack, 2003: 18).

Todas estas agresiones y violaciones sexuales conllevan por supuesto altos niveles de violencia física, pero también de violencia psicológica: “La violencia sexual puede no dejar heridas en el cuerpo, pero deja traumas irreversibles en el espíritu. Lo mismo es aplicable a todas las formas de violencia corporal, dado que cualquier violencia es una violación, una invasión del santuario, la privacidad del cuerpo; la violencia sexual lo es doblemente” (Galtung, 1998: 45). Como señalaba Pozo (2010), las violaciones y agresiones sexuales se han convertido en armas de guerra y tienen múltiples impactos a corto y largo plazo tanto en las propias mujeres como en toda la comunidad: “Con la violación no solo se destruye a la mujer sino también a los familiares que observan o son conscientes de la agresión. Muchas veces las violaciones son públicas, en grupo, en presencia del marido u otros allegados. Sin embargo, aunque los parientes cercanos también sufren las consecuencias, son las mujeres directamente violadas las que soportan en numerosas ocasiones el rechazo de la comunidad, incluso cuando se las pueda reconocer como víctimas y sean objeto de lástima” (Pozo, 2010: 359).

Ya sea por transgredir roles de género, por desafiar prohibiciones impuestas por los grupos armados o por ser consideradas las “depositarias” del honor de las comunidades, los cuerpos de las mujeres y de las niñas se convierten en objetivos militares (Amnistía Internacional, 2004). Esta construcción de las identidades de las mujeres en sus roles de género como madres y como “guardianas de la cultura y del honor” las posiciona como *blanco* para humillar al adversario. A través de estos actos de violencia sexual contra ellas, que representarían la pureza y la cultura de la nación, los ejércitos invasores y de ocupación también estarían violando simbólicamente a la nación misma (El Jack, 2003). Tras los actos de violencia sexual, las mujeres frecuentemente son rechazadas por su familia o por la comunidad. A pesar, como decíamos, de ser reconocidas en muchos casos como víctimas y de la compasión que puede generar el trauma que estas han sufrido, la sociedad las señala como “mercancía defectuosa” convirtiéndolas en personas *manchadas* y no merecedoras de protección (Bennett *et al.*, 1995).

Además del dolor, en todos los sentidos, que los actos de violencia sexual dejan en las mujeres víctimas de los mismos, del posible rechazo de sus familias y comunidades y del uso de sus cuerpos como arma de guerra para socavar los enemigos, también se violentan las tradicionales atribuciones de género (la pureza de las mujeres y la valentía de los hombres) (Cifuentes, 2009). Esta *valentía*, como rol de género asociado a la masculinidad, se ve mermada por la incapacidad de proteger a las mujeres de la comunidad que son violadas y agredidas sexualmente. Así, los hombres se convierten en *blancos* indirectos de la violencia contra las mujeres: “La violación de mujeres ha sido durante

mucho tiempo considerada un acto público de agresión, en el que violarlas y deshonrarlas es una forma de violar y desmoralizar a los hombres” (Bennett *et al.*, 1995: 8).

En definitiva, el cuerpo de las mujeres en los conflictos armados pasa a estar supeditado a las decisiones jerárquicas del grupo y se convierte en espacio sobre el que se libran ciertas luchas por el predominio militar. Por ello, la VBG (tanto por parte del propio bando como de los contrarios) aumenta significativamente en contextos de conflicto, aunque no así el reconocimiento de la misma y la necesidad de penalizarla (Bennett *et al.*, 1995; El Jack, 2003; Amnistía Internacional, 2004; Cifuentes, 2009; Pozo, 2010). Como veíamos antes, los delitos sexuales cometidos contra las mujeres en los conflictos armados tienden a minimizarse en comparación con otros delitos cometidos contra la población (como secuestros, masacres colectivas...). Se relegan al ámbito de lo privado e incluso se consideran inevitables en la guerra. El cuerpo de la mujer se convierte entonces en un ámbito fundamental de ejercicio del poder y del mantenimiento de las relaciones de género que sustentan este (Cifuentes, 2009).

### **3.2.3 La violencia contra los hombres**

La literatura feminista no nos habló de la profunda miseria interior de los hombres. No nos dijo el terrible terror que roe el alma cuando uno no puede amar (hooks, 2004: 4).

Como advertíamos antes, a menudo se produce una asociación casi inmediata entre el concepto género y el de mujeres, obviando que el patriarcado afecta a todos los seres humanos, aunque como también señalábamos, de maneras diferentes. Los hombres, por lo tanto, son también víctimas del patriarcado y, a pesar de que mayoritariamente los que cometen violaciones y agresiones sexuales en las guerras son hombres, por supuesto no todos los hombres cometen o aprueban tales actos. Esta premisa, pese a ser una obviedad, ha generado y lo sigue haciendo grandes debates entre las pensadoras y teóricas feministas. Existe, como apunta Sharoni (2019), cierta falta de atención de las académicas feministas a los hombres y, especialmente, a la resistencia de estos a la militarización, carencia que podría estar relacionada y totalmente justificada por “la necesidad siempre presente de documentar las experiencias y luchas de las mujeres que han sido descuidadas y marginadas durante décadas” (Sharoni, 2019: 149). Como resultado, según esta autora, cuando los hombres son mencionados en la literatura feminista sobre género, guerra y paz, a menudo podría parecer que son tratados como una entidad monolítica, incluso cuando esta no fuera la intención del autor/a: “El vínculo entre masculinidad y propensión a la violencia a menudo parece incuestionable. Una razón para este atolladero radica en la tendencia de académicos y periodistas a tratar la agresión de los

hombres como la causa más que como un síntoma de violencia y guerra. Tales análisis rara vez prestan atención a las condiciones sociales, políticas y económicas que se ajustan a la definición de violencia estructural y que a menudo desencadenan la violencia física” (Sharoni, 2019: 150).

Siguiendo con los estereotipos que estaban asociados tradicionalmente a los hombres, veíamos que de ellos se espera su participación como estrategas, políticos, guerreros, valientes, con opciones para ubicarse en la jerarquía militar y acceder a puestos de decisión y mando, “a quienes se les puede confiar misiones militares de alta responsabilidad y riesgo y, en consecuencia, se encuentran liberados de las responsabilidades con el sustento emocional de la familia y los avatares del mundo doméstico” (Cifuentes, 2009: 138). En contextos de conflicto armado los cuerpos de los hombres se convierten en instrumentos de guerra, han de ser fuertes para resistir las fatigas de las jornadas, para cargar las armas, para enfrentar al enemigo y desafiar el temor de morir y el de matar. Además, se les asignará el rol de protectores del grupo armado y de la propia familia, manteniendo una imagen coherente con las tradicionales atribuciones culturales para el género masculino, sobre todo para quienes se invisten como guerreros (Cifuentes, 2009).

El hecho de que la guerra sea usualmente perpetrada por hombres no es una prueba de que ellos sean inherentemente violentos. La guerra es iniciada por aquellos que tienen poder, y los hombres suelen encontrarse en las posiciones más poderosas. Ha habido también casos de lideresas en el poder, como Margaret Thatcher e Indira Gandhi, que han involucrado en conflictos a sus países. (El Jack, 2003: 14).

Pero, como señalábamos antes, no todos los hombres cumplen con estos estereotipos de género, y los que sí lo hacen podrían resultar igualmente víctimas de la violencia estructural patriarcal a la que apuntaba Sharoni (2019). En el primer grupo podríamos destacar a aquellos hombres que no construyen sus identidades en correspondencia con los estereotipos de género, quedando expuestos a estigmatizaciones y represalias, no solo en los ámbitos públicos sino también en los privados (Cifuentes, 2009). Estos podrían ser prisioneros de guerra disidentes con el orden establecido; individuos que se resistan a las normas de género, bien por su identidad sexual y/o de género, bien por su orientación sexual; activistas pacifistas que aboguen por la desmilitarización y la no-violencia... En el segundo grupo estarían aquellos hombres que sí responden a los estereotipos de género culturalmente asignados pero que, aun así, no se librarían de poder ser víctimas del patriarcado.

Si bien es cierto que la violencia sexual es sobre todo sufrida por las mujeres, en contextos de conflictos armados hombres y niños también son violados a través de una forma de violencia diseñada para destruir el poder masculino:

Zarkov (2001) sostiene que, en el caso de la ex Yugoslavia, la negativa a identificar a los hombres como víctimas de violencia sexual a lo largo del conflicto armado fue racionalizada en términos de las relaciones de poder durante la guerra así como en el subsiguiente proceso de construcción de la nación, que dictó quiénes podían ser catalogadas como víctimas de abuso sexual. En otras palabras, una mujer puede ser una víctima, pero un hombre nunca lo es, lo cual constituye una negación de una de las realidades de género del conflicto armado (El Jack, 2003: 13-14).

Esta restricción para catalogar a los hombres como víctimas sexuales en las guerras es solo un ejemplo de cómo se ha construido una masculinidad hegemónica en los contextos de conflictos armados. Aquellos que no tengan la capacidad para defender a sus familias de los riesgos a los que las sometan los actores enfrentados en el conflicto; aquellos que pierdan sus tierras, sus sembrados, sus ahorros y sus pertenencias; aquellos que tengan que abandonar sus territorios y huir desplazados (lo cual evoca imágenes de cobardía y sumisión que son consideradas atributos femeninos) hacia realidades inciertas, en las que temen perder su tradicional dominio sobre la familia; aquellos cuyos grupos armados han sufrido una derrota militar (Cifuentes, 2009); todos ellos podrán ser objeto de menosprecio, vilipendios y asumidos socialmente como perdedores ya que no responderán a los roles de género asignados a esta masculinidad.

En este tipo de circunstancias, entre muchas otras afectaciones psico-sociales, los hombres tienden a sentir no solo los efectos físicos y materiales del conflicto, sino también a percibir interrogada su masculinidad, lo que puede derivar en actitudes violentas en sus contextos interactivos inmediatos, tendencias al aislamiento o dificultades socio-emocionales para la integración social (Cifuentes, 2009: 159).

### **3.2.4. Los círculos de la violencia**

Como señalaba Galtung (1998) al respecto de los círculos viciosos de la violencia: “Las estructuras violentas solo pueden cambiarse mediante la violencia; pero esa violencia conduce a nuevas estructuras violentas, y además reforzará una cultura bélica”. En los contextos de conflictos armados la violencia se convierte en una estrategia y herramienta cotidiana. Los y las combatientes<sup>73</sup>, pero

---

<sup>73</sup> Según el antropólogo Joshua Goldstein, hay 23 millones de soldados en ejércitos permanentes de todo el mundo, el 97 por ciento de los cuales son varones. Las mujeres que sirven en las fuerzas armadas suelen realizar funciones administrativas o de «cuidado». Se calcula que las fuerzas de combate están compuestas en un 99 por ciento por varones, lo que refleja la idea generalizada de que las mujeres no son, por naturaleza, aptas para esta actividad (Amnistía Internacional, 2005: 22).

también la población civil, sufrirán (y en algunos casos cometerán) vejaciones, violaciones y humillaciones violentas diariamente. Ambos bandos en las guerras utilizarán la violencia como mecanismo de comunicación, reproduciendo incesantemente estos círculos viciosos de la violencia. Si nos fijamos en las relaciones de género existentes durante y después de los conflictos armados, veremos que la violencia basada en el género contra las mujeres aumentará. Esta violencia no solo será ejercida por parte de las fuerzas de ocupación o las estatales sino, y sobre todo, por parte de los hombres en el hogar, en la esfera privada o doméstica en el periodo post-conflicto: “En las zonas de guerra, las mujeres a menudo experimentan abusos físicos y sexuales de sus esposos, quienes han sido denigrados por el conflicto armado y paralizados por la culpa y la ira de no haber podido asumir su responsabilidad percibida de proteger a sus mujeres (El Jack, 2002). Es importante recordar, sin embargo, que una mayor VBG durante el conflicto y después de este frecuentemente refleja patrones de violencia que ya existían en el periodo pre-conflicto” (El Jack, 2003: 20). Es decir, la estructura violenta de los conflictos armados no genera VBG de la nada, sino que aumenta y exagera, como ya señalábamos antes, las desigualdades de poder existentes previamente en las relaciones de género. Por otro lado, y según la teoría de Galtung (1998), el uso y abuso de la violencia en los conflictos desencadenará más violencia:

El conflicto empeora los patrones existentes de violencia sexual contra las mujeres en dos principales maneras. En primer lugar, los actos de violencia ‘cotidiana’, particularmente la doméstica, aumentan conforme las comunidades se desintegran durante los conflictos y después de estos (ONU, 2003). En segundo lugar, la violencia ‘cotidiana’ se incrementa en el contexto de situaciones de conflicto masculino y militarizado. [...] El conflicto alimenta distintos tipos de relaciones y desequilibrios de poder (El Jack, 2003: 18).

### **3.2.5 Salvando a las mujeres *otras* o justificando las invasiones militares**

Como veíamos en el capítulo anterior, en el 2001 el gobierno estadounidense desplegó por todo el planeta su discurso de salvación de las mujeres afganas para justificar su invasión militar en el país asiático:

Conforme una mayor militarización ha limitado aún más los derechos de las mujeres al interior de los países, la equidad de género ha sido cooptada a nivel internacional para justificar la intervención militar contra naciones soberanas. La liberación de las mujeres en el opresivo régimen talibán, por ejemplo, constituyó una de las justificaciones para la invasión contra Afganistán por parte de los Estados Unidos de América en el año 2001. Sin embargo, en los cinco años previos a la invasión, hubo

una constante falta de consideración hacia la causa de las mujeres, a pesar de los intentos por parte de organizaciones no gubernamentales tanto locales como internacionales de dirigir la atención a la violación de los derechos humanos de las mujeres afganas (El Jack, 2003: 9).

Las invasiones del ejército de Estados Unidos en Afganistán en 2001 y en Iraq en 2003 fueron presentadas ante el mundo como operaciones de contrainsurgencia: los grupos rebeldes o insurgentes debían ser combatidos para poder así garantizar los derechos y el bienestar de las mujeres afganas e iraquíes. Khalili (2010) apuntaba que la guerra y la violencia habían sido tradicionalmente *generizadas*, racializadas y condicionadas por componentes de clase, pero lo nuevo de la contrainsurgencia, señala esta autora, será la medida en la que se reconoce en la doctrina y en la práctica la centralidad de los civiles como objetos potenciales de las operaciones militares, incluso que los civiles son instrumentalizados como parte y proceso de la guerra. Además, este tipo de técnicas y prácticas militares que componen la contrainsurgencia están fuertemente *generizadas* y requieren de la categorización de la población en combatientes y no combatientes:

La forma más fácil de identificar y categorizar rápidamente a las poblaciones como combatientes de alto riesgo o civiles de bajo riesgo es por género. La distinción combatiente/no combatiente se vuelve completamente de género, donde la sospecha general contra todos los hombres se operacionaliza en acciones específicas mientras que a las mujeres se les otorga el estatus de “objetos ingenuos de protección”, pacificación y rescate humanitario. Ya sabemos que esta *generización* produce una “lógica de protección masculinista”, y que el objeto de la intervención militar, de la ayuda humanitaria y el foco principal de preocupación en un entorno posterior al conflicto se convierte en un indiferenciado “mujeresniños”. Lo que hace la contrainsurgencia es transformar a las “mujeresniños” en actores considerados cómplices de los combatientes, un terreno en el que los experimentos de ingeniería social de la contrainsurgencia pueden realizarse, o, cada vez más, como rehenes y portadores de mensajes literales o simbólicos para el trabajo de contrainsurgencia (Khalili, 2010: 1479).

Tradicionalmente se creía que en cualquier tipo de conflicto los hombres iban a pelear al frente mientras las mujeres permanecían seguras en el hogar con sus hijas, hijos y personas mayores. Sin embargo, como señalan diversas autoras (Byrne, 1996; Cockburn, 1998; El Jack, 2002), esto no reflejaría la realidad de la guerra y la distinción que se hacía entre “zonas de conflicto” y “zonas seguras” podrían considerarse un antiguo mito. Como señala El Jack (2002), la guerra les puede llegar a las mujeres mientras trabajan en su tierra y sus hogares se encuentran en la mira del enemigo, pudiendo ser secuestradas, violadas, desplazadas y/o asesinadas junto a sus hijas e hijos. En los casos de contrainsurgencia, en los que la población civil es mucho más vulnerable, se llevan al campo de

batalla aquellos cuerpos y espacios que previamente habían sido codificados como “privados” o “femeninos”, los que deberían estar en las “zonas seguras”: mujeres, hombres no combatientes y los espacios del hogar. Además, se transforman las ciudades, los hogares y las personas en segmentos muy *generizados* del terreno físico y humano, y se utiliza el conocimiento detallado sobre lo cotidiano (tanto percibido como codificado como femenino) como “inteligencia etnográfica” (Khalili, 2010). Bajo esta lógica de salvación y de humanitarismo se libran entonces operaciones e invasiones militares en países *otros* cuyos objetivos distan mucho, como veíamos, de los planes redentores que el feminismo neoliberal colonial avala:

El feminismo colonial de hoy despliega el lenguaje del rescate humanitario. Una retórica de seguridad feminizada se ha convertido en un lugar común en la administración, tanto que es típico de un funcionario que da un discurso sobre las acciones estadounidenses en Iraq y Afganistán o sobre la política de los Estados Unidos de promover la democracia en todo el mundo para establecer la conexión con la búsqueda de los derechos de las mujeres (Ferguson, 2005 en Khalili, 2010: 1488).

### 3.2.6. La militarización de las sociedades y los cambios en los roles de género

Cuando contemplas la belleza del mundo que nos rodea y los regalos que nos han dado, tienes que preguntarte: “¿Es esto lo que la humanidad debe hacer, hacer la guerra unos contra otros?” ¿Por qué no podemos enseñar a nuestros hijos no odiar o no tener miedo de otra persona solo porque es diferente a nosotros? ¿Por qué debe considerarse honorable entrenar a hombres y mujeres jóvenes para mirar a través de la mira de un rifle de alta potencia y matar a otro ser humano a 300 metros de distancia? (Benderman<sup>74</sup>, 2005 en Sharoni, 2019: 158).

Para que las potencias occidentales que planean invasiones militares en otros Estados soberanos (ya sean operaciones *salvadoras* de contrainsurgencia o actividades pretendidamente *defensivas*) obtengan la conformidad de sus sociedades será necesario, como planteaba Césaire (2006 [1950]), la deshumanización de estas. Como hemos detallado a lo largo de este capítulo, pareciera que no existe mejor herramienta para tal deshumanización que la interiorización del discurso colonial de la construcción del *otro* como el enemigo. Siguiendo con el caso de Estados Unidos y su política

---

74 Kevin Benderman es un ex-combatiente estadounidense que sirvió más de diez años en el ejército de EEUU. En 2004, tras la invasión de Iraq, pidió el estado de objeción de conciencia, el cual fue rechazado. Cuando su solicitud fue denegada, el sargento Benderman se negó a desplegarse con su unidad y por ello fue juzgado por un tribunal militar en julio de 2005 y fue sentenciado a 15 meses de prisión. El sargento Benderman se identifica como un objetor de conciencia a la guerra en Iraq y con las cartas que escribió desde la cárcel se ha publicado un libro: Benderman (2007). *Letters from Fort Lewis Brig. A Matter of Conscience*, New York.

imperial/colonial de la actualidad, ejemplos como los de Guantánamo o Abu Gharib seguirían esta lógica deshumanizadora. A continuación, intentaremos entender un poco mejor cómo puede operar en las sociedades este discurso colonial hasta el punto de apoyar y legitimar acciones como las que han tenido (y tienen) lugar en las cárceles antes citadas.

### 3.2.6.1 Ellos, los nuevos soldados

El discurso de la masculinidad militarizada que ha sido dominante en los Estados Unidos desde el 11 de septiembre ha sido utilizado por la administración Bush para justificar su política exterior actual. Este discurso, como otros discursos de dominación, depende de la clara dicotomía de *nosotros* contra *ellos* (Sharoni, 2019: 152).

Las barbaridades y agresiones de la contrainsurgencia en Afganistán e Iraq se presentaron como inevitables frente a la experiencia colectiva estadounidense de miedo y horror. Para que una sociedad pueda llegar a apoyar estos actos violentos de guerra o de contrainsurgencia promovidos por el gobierno del Estado en el que viven será necesario que dicha sociedad experimente cierto miedo o terror y vea a esos lugares *otros* como enemigos. Aquí los discursos coloniales, racistas, xenófobos e islamófobos jugarán un papel esencial, como veníamos señalando a lo largo de este capítulo. Pero a pesar de esto, la lógica bélica, la militarización de la sociedad, deberán abrirse paso y presentarnos a los soldados combatientes como héroes dispuestos a salvar a sus pueblos y naciones de aquellos enemigos.

Si durante la década de los noventa, dice Sharoni (2019), la masculinidad hegemónica en Estados Unidos estaba representada por las tendencias económicas y políticas dominantes de la globalización y celebraba que los hombres vistieran de civiles con sus trajes de ejecutivos e inversores de banca, el 11-S proporcionó el pretexto perfecto para la re-masculinización de la sociedad y para la construcción del imperio de los Estados Unidos: “Después del 11 de septiembre, sin embargo, hombres fuertes uniformados reemplazaron a multimillonarios corporativos. La reafirmación del poderío militar de Estados Unidos y el renacimiento de una nueva forma de masculinidad recordaban las imágenes de hombres que dominaron la cultura popular en los EEUU después de la Guerra de Vietnam” (Sharoni, 2019: 151). Sin embargo, los nuevos soldados-hombres del siglo XXI que aparecen como héroes en las pantallas de televisión después del 11-S no se parecen demasiado a aquella imagen post-Vietnam de Rambo, sino que poseen una nueva masculinidad más “dura y tierna” (“*tough and tender*”) (Sharoni, 2019). A esta nueva manera de *ser soldado* Khalili (2010) la ha denominado soldado-erudito (*soldier-scholar*): “Lo más sorprendente es que surge una nueva forma de masculinidad, autorizada

por el consumismo y por el feminismo neoliberal, en la que la *hombria* se suaviza y la masculinidad sensible del soldado-erudito humanitario (blanco, alfabetizado, articulado y adornado con doctorado) eclipsa la hipermasculinidad de los reyes guerreros (o, en realidad, de los gruñidos imperiales racializados)” (Khalili, 2010: 1475).

El soldado erudito no solo es lo último en virtud cívica, sino que también es la encarnación de la sabiduría internacional, la destreza en la guerra y una especie de conocimiento sobre el mundo. El soldado erudito se adapta particularmente bien al modelo intervencionista liberal que considera que su trabajo es cumplir las órdenes del interés nacional de los Estados Unidos de manera cautelosa y pragmática (Khalili, 2010: 1487).

Ante esta nueva masculinidad y ante estas nuevas operaciones con objetivos redentores, los *guerreros* de la vieja escuela ven las acciones de contrainsurgencia (y toda la familia de operaciones militares de estabilidad a la que esta pertenece) como una disminución de la masculinidad inherente a los ejércitos y a los militares (Khalili, 2010). Pero, y pese a las nuevas masculinidades de los soldados “*tough and tender*”, están siguen estando militarizadas. El ejército sigue siendo una organización jerárquica cuyo papel principal es preparar a los guerreros para que estén listos para matar y morir: “La legitimación de la agresión y la violencia en el proceso del soldado no debería sorprendernos. Sin embargo, lo que es sorprendente para algunos es la manera flagrante en que se celebra y se tolera la agresión durante el entrenamiento militar. Para crear una ilusión de poder y control entre los soldados que, en esencia, están perdiendo sus identidades individuales y experimentan una inmensa vulnerabilidad, la lógica y las prácticas en el corazón de ser soldados se basan en gran medida y promueven abiertamente el sexismo, el racismo y la homofobia” (Razack 2004; Whitworth 2004 en Sharoni, 2019: 153). Una vez conseguida la autorización de la sociedad para *enviar hombres a la guerra*, llegará un punto muy importante, el de entrenar a esos hombres para que puedan enfrentar al “enemigo” construido siempre como “el otro”. En la preparación de estos soldados para tal desempeño serán utilizados discursos de odio y chistes despectivos dirigidos, sobre todo, a mujeres, gays y lesbianas, y personas no blancas:

Como el proceso de militarizar las masculinidades depende del privilegio de la masculinidad heterosexual blanca, es posible que algunas personas que han sufrido racismo, sexismo u homofobia y se unen al ejército esperando ser tratados como iguales, tengan un problema con la lógica de dominación cuando esta es introducida durante el entrenamiento militar. Están inquietos desde el principio acerca de aceptar sus derechos cuando son a expensas de los demás. Si bien quienes han estado en el extremo receptor de la discriminación pueden cuestionar la lógica del *nosotros* contra *ellos*, son conscientes de los riesgos asociados a tales preguntas (Sharoni, 2019: 153).

Siguiendo la lógica racista-colonial de los ejércitos *occidentales*, los hombres en los movimientos de liberación nacional serán presentados por los medios de comunicación como más machistas y militaristas que los soldados en ejércitos ordinarios o fuerzas policiales. Sharoni (2019) cuestiona estos prejuicios ideológicos y/o coloniales y argumenta que es probable encontrar un comportamiento masculino más rígido y mayor resistencia al cambio entre los soldados y la policía estatal, ya que están capacitados para ver el uso de la fuerza física contra otros, incluido el asesinato, como parte de su trabajo. Ellos aprenden sobre armamento y guerras y son instruidos para ser rígidos y conocer su lugar en las jerarquías:

Tienen uniformes, insignias, canciones, rituales, desfiles, marchas y ceremonias, todos diseñados para reforzar su sentido de pertenencia a un colectivo y para legitimar el uso de la fuerza contra aquellos que parecen amenazar a ese colectivo. Aunque algunos movimientos de liberación nacional han adoptado prácticas similares, estas prácticas siempre han sido impugnadas desde dentro y sometidas a un debate crítico. Este contraste es especialmente evidente en el norte de Irlanda (Sharoni, 2019: 160-161).

Pero ante esta incesante militarización de las masculinidades que desde el 11-S se experimenta, sobre todo en Estados Unidos, pero también en parte de la Europa occidental, existe cierta disidencia y cierta oposición a la política exterior estadounidense (apoyada por algunos Estados europeos) hipermilitarizada.

El tratamiento de la masculinidad como un discurso de poder es particularmente útil para el examen de la militarización y desmilitarización de las masculinidades, especialmente en tiempos de guerra. Una vez que los hombres se dan cuenta de sus propias ubicaciones sociales en relación con otros grupos, tienen el potencial de cambiar tanto los significados como los comportamientos que los definen como hombres, incluida su relación con la guerra y la militarización (Sharoni, 2019: 151).

Como hemos visto la guerra necesita de soldados *valientes* dispuestos a luchar por su *patria* contra el *enemigo*. Soldados con masculinidades militarizadas que, pese a las nuevas actitudes más acordes a los reclamos del feminismo neoliberal, están dispuestos a morir y a matar. Como apuntaba Césaire (2006 [1950]), estos soldados (y las sociedades que les apoyan) sufren un proceso de deshumanización en el momento en que son capaces de cometer actos de violencia atroces contra civiles considerados *enemigos*. Pero esa deshumanización tiene consecuencias. En sociedades

altamente militarizadas, como la estadounidense o la israelí, existen organizaciones<sup>75</sup> donde excombatientes que han sufrido las barbaries de las guerras (o de las invasiones militares, o de las ocupaciones militares) tratan de compartir sus experiencias y sus vivencias con el fin de desmitificar las guerras, de criticar la militarización y de trabajar para debilitar el nudo fuertemente construido entre masculinidad y violencia (Sharoni, 2019). Los veteranos de Iraq contra la guerra (IVAW) hablan del proceso de deshumanización que experimentaron durante la invasión de Iraq y desafían con sus discursos anti-guerra la lógica de la dominación y la militarización. Confiesan sentir cierta libertad al no seguir bajo los efectos nocivos de la militarización y observan cómo este podría ser el comienzo de un proceso de rehumanización, que tiene un potencial transformador tanto a nivel personal como político: “En el contexto de este proyecto, la desmilitarización de las masculinidades implica la descolonización de cuerpos, mentes y almas y la reintegración de las diferentes partes de un hombre que ha sido colonizado. Los hombres que participaron en guerras tienen que someterse a este proceso para desenmascarar ambos procesos, de construcción y de destrucción de sus masculinidades militarizadas particulares en la era del imperio” (Sharoni, 2019: 160). A través de la lógica de la desmilitarización podemos observar cómo los excombatientes resultarían también víctimas del enemigo de tres cabezas (patriarcado-capitalismo-colonialismo):

Para desafiar la lógica de la masculinidad militarizada y deshacer parte del daño de los soldados a mayor escala, el proceso de desmilitarización tiene que cuestionar explícitamente y deslegitimar todos los sistemas de dominación y opresión, incluidos el sexismo, el racismo, y la homofobia, que se han utilizado tanto explícita como implícitamente durante el proceso de militarización en general y durante el entrenamiento militar en particular. En otras palabras, el proceso de desmilitarización es en esencia un proceso de resistencia a la deshumanización que es la pieza central de la militarización. Para usar un lenguaje positivo, el proceso de desmilitarización es, en muchos sentidos, un proceso de rehumanización (Sharoni, 2019: 154).

### **3.2.6.2 Ellas, las mujeres con poder**

Mientras esta masculinidad militarizada se va imponiendo poco a poco en las sociedades occidentales (aunque no en todas) persuadiendo a los *nuevos* hombres-soldado con el beneplácito del feminismo neoliberal, las mujeres serán invitadas también a participar de ella. Al igual que sucediera a partir de los años sesenta en Estados Unidos con el llamamiento feminista liberal a que las mujeres participaran

---

75 En Estados Unidos existen organizaciones como Courage to resist: <https://couragetoresist.org> o Iraq Veterans Against the War: <https://www.ivaw.org>; y en Israel, Breaking the silence: <https://www.breakingthesilence.org.il>

del trabajo remunerado fuera del ámbito doméstico con el fin de conquistar el poder que los hombres habían monopolizado durante décadas y lograr así la *ansiosa* igualdad (Friedan, 1963), la *nueva* masculinidad de los ejércitos será presentada a las mujeres como una oportunidad de igualdad y empoderamiento. Khalili (2010) habla de la “costura del encuentro” (*the seam of encounter*) para referirse al lugar donde los “gruñidos imperiales” (Kaplan, 2005), que son los soldados de a pie del ejército de EEUU, a menudo de clase baja, con frecuencia pertenecientes a comunidades afroamericanas o latinas o no ciudadanas y, a veces, mujeres, se encuentran directa y repetidamente con los conquistados (en contextos de invasiones militares o de operaciones de la denominada contrainsurgencia). Estos últimos pueden ser los detenidos y sometidos a interrogatorios o pueden ser las fuerzas de seguridad locales que están siendo entrenadas por el ejército estadounidense. Aquí, personas tradicionalmente sometidas por el patriarcado y el racismo coloniales ejercerán el poder, el cual tradicionalmente había pertenecido al colonizador (hombre blanco heterosexual), en contra de los colonizados. El género, entendido como el conjunto de prácticas y relaciones que, entrelazadas de manera compleja con la clase, la “raza”, la sexualidad y la ubicación geopolítica, determinan el significado de *hombre* y *mujer*, adquiere una gran variedad de formas. Las más destacadas, según Khalili (2010) son la transformación de la sexualidad en tecnologías de coerción, la imposición de abyección a través de prácticas feminizadoras, y el intento de asegurar la aquiescencia a través de la reproducción de jerarquías de género, raza y clase.

Retomando las ideas sobre las que insisten las feministas negras, indígenas e islámicas de “que no se puede entender el patriarcado hegemónico sin entender cómo el racismo rearticula las relaciones de género y sexualidad otorgando privilegios a las mujeres blancas sobre los hombres y mujeres de color” (Grosfoguel, 2007), nos encontramos aquí de nuevo ante la colonialidad de género (Lugones, 2011). La masculinidad militarizada, con el consentimiento del feminismo neoliberal, no solo ha adoptado la forma de soldados-eruditos “duros y tiernos” como el nuevo rol de los hombres en el ejército, sino que las mujeres-soldados se convertirán en las mujeres-del-poder (*women-of-power*), capaces de vulnerar derechos humanos y justificar invasiones militares ilegítimas (Khalili, 2010).

Naturalmente, las mujeres también pueden violar derechos en tiempo de guerra, como dan fe las imágenes de mujeres soldado estadounidenses hostigando y maltratando a detenidos iraquíes en la prisión de Abu Ghraib (Amnistía Internacional, 2005: 22).

Quizá el caso de Lynndie England y Sabrina Harman se han convertido en ejemplos icónicos, simbolizando la tortura infligida a los hombres iraquíes en la prisión de Abu Ghraib: la primera sostenía una correa que rodeaba el cuello de un hombre iraquí desnudo acurrucado en una posición fetal vulnerable; la última se había fotografiado sonriendo como querubín y dando una señal de pulgar

hacia arriba mientras se inclinaba cerca del cadáver de un general iraquí visiblemente magullado y maltratado (Khalili, 2010). Por supuesto ellas no fueron las únicas personas del ejército estadounidense que, en aquella, o en otras cárceles y centros de detención, cometieron torturas a cautivos iraquíes. Muchos de sus compañeros varones estadounidenses, guardias de prisión e interrogadores, también las cometieron. Sin embargo, como analiza Khalili (2010) estos no consiguieron causar la misma sensación de disgusto que habían logrado ellas ni se convirtieron en los arquetipos de la tortura estadounidense.

Este caso nos muestra, por un lado, cómo la masculinidad militarizada encuentra formas de ser en las mujeres-soldados construyendo cierta feminidad bélica. Estas adoptarán tal masculinidad como la guía para convertirse en las *heroínas salvadoras* homólogas a sus compañeros hombres-soldados. Es aquí donde los discursos feministas neoliberales de la igualdad y el empoderamiento (en el sentido de que las mujeres adopten y ejerzan más poder, como lo hacen los hombres) triunfarán al mostrar como éxito la participación de mujeres en los ejércitos:

Las mujeres ingresan cada vez más en los ejércitos de las naciones europeas y norteamericanas y se integran aún más en los roles de combate (o apoyo de combate), aunque en formas racializadas y jerárquicas (Khalili, 2010: 1475).

En la otra cara de esta adopción de la masculinidad militarizada se encuentra lo que describía Khalili (2010) como el disgusto que ellas generaron y no sus compañeros hombres. El hecho de que mujeres-soldados aparecieran ejerciendo violencia y torturas contra otros seres humanos impactaba en la sociedad de una manera diferente que si las cometieran hombres-soldados. Mujeres, aquellas que tradicionalmente habían sido consideradas inferiores a los hombres, ahora se convertían en “la encarnación sutil de una nueva jerarquía de poder, en la que las mujeres blancas eran colocadas automáticamente en una posición superior a hombres que, en otras circunstancias, habrían sido colocados como superiores (como la posición más privilegiada, por género y por clase, de un general iraquí en comparación con la de la hija de un detective de policía, Harman, o de un trabajador de una fábrica avícola, England)” (Khalili, 2010: 1482). Por lo tanto, la colonialidad de género emerge cuando mujeres de clase trabajadora de las partes menos privilegiadas de Estados Unidos al encontrarse en posiciones de poder frente a hombres iraquíes se convierten, a través del entrenamiento de la masculinidad militarizada (patriarcado-colonialismo), en “mujeres-del-poder” (*women-of-power*), es decir, “mujeres-soldados-déspotas” capaces de someter a otras personas violando sus derechos humanos. Estas mujeres-soldados se unen a hombres-soldados en la tarea de “objetivar y aniquilar psicológicamente al *enemigo*, encontrando formas de “afeminarlo” en el caso de los hombres, ayudando por lo tanto a reproducir cierto dominio geopolítico en el que la aparente igualdad

de género que existe en la metrópoli imperial refuerza las jerarquías raciales en las colonias y periferias conquistadas y ocupadas” (Khalili, 2010: 1484).

Dentro de las “mujeres-del-poder” nos falta señalar a aquellas que, lejos del campo de batalla y de los prisioneros de guerra, ingresan en los rangos más altos de formulación de políticas y de toma de decisiones. Son mujeres blancas, de clase media y educadas que ocupan lugares importantes en el Departamento de Defensa de Estados Unidos (o de otros países europeos), y en grupos de expertos relacionados con la seguridad (*women-security-scholars* en términos de Khalili [2010]). Esta nueva categoría de mujeres que emerge (consideradas menos corruptas, más eficientes, mejores para el desarrollo económico y menos guerreras) defiende una especie particular de feminismo (neoliberal y colonial), valora positivamente la ruptura existente en los espacios de seguridad nacional que habían sido codificados como masculinos y se apropia de muchas de las nuevas cualidades de la masculinidad militarizada del soldado-erudito (Khalili, 2010). Los discursos feministas neoliberales de la igualdad y el empoderamiento se abrirán paso aquí también mostrando esta participación femenina en los espacios masculinizados y militarizados de seguridad y defensa como un logro para las mujeres. Por otro lado, los discursos feministas coloniales presentarán las operaciones de contrainsurgencia como misiones humanitarias y redentoras de *los otros* y *las otras* y pretendidamente asociadas al rol caritativo asignado tradicionalmente a las mujeres. Construirán además las imágenes de estas mujeres como mujeres contrainsurgentes “femeninas, con vestidos de gala, besando a sus oficiales contrainsurgentes, todo el tiempo haciendo alarde de sus credenciales de guerrera” (Khalili, 2010: 1489).

Las nuevas estrategias neocoloniales y neoimperiales (igualmente racistas y patriarcales) de Estados Unidos (y de otros Estados) habrían derrocado el monopolio de la posición privilegiada del hombre blanco heterosexual de clase media invitando a las mujeres blancas heterosexuales de clase media a formar parte de dicha posición de poder, convirtiéndose estas en cómplices *ambiguas* de la colonización imperial:

En este (re)ordenamiento, el feminismo bélico y el soldado-erudito toman su lugar en la cima de la pirámide del poder. (...) Y en la capa más baja de esta pirámide de poder están los hombres y mujeres conquistados, sus cuerpos sometidos a violencia y vigilancia, sus vidas rediseñadas para adaptarse a las contrainsurgencias urbanas, pacificaciones, control de la población y la conquista de corazones y mentes (Khalili, 2010: 1491).

#### 4. Los estudios para la paz y la (de)construcción de la paz

Paz, dicen.

¿Paz de la mente?

¿Paz en la Tierra?

¿Paz de qué tipo?

Los veo hablar, discutir, pelear...

¿Qué clase de paz buscan?

¿Por qué matan? ¿Qué están planeando?

¿Son simples palabras? ¿Por qué discuten?

¿Es tan sencillo matar? ¿Es ese su plan?

¡Sí, por supuesto!

Ellos hablan, ellos discuten, ellos matan...

Ellos luchan por la paz.

(Shaker Abdurraheem Aamer<sup>76</sup> en Butler, 2010: 88)

##### 4.1 Los estudios para la paz y la colonialidad del saber

Las guerras, los conflictos, las luchas armadas y las formas de construcción de convivencia y paz son tan antiguas como la misma humanidad. Sin embargo, la preocupación por los mismos deviene en las ciencias sociales como objeto de estudio posteriormente de la primera guerra mundial, en el caso del conflicto social y la guerra (polemología), y después de la segunda guerra mundial y el periodo posbélico de la guerra fría, en el caso de la violencia (violentología) y la paz (Jaime-Salas, 2019: 134-135).

Siguiendo al Colectivo Utopía Contagiosa (2012) en su análisis de la evolución del concepto no

---

<sup>76</sup> Aamer es uno de los poetas que participó en la obra *Poems from Guantánamo. The detainees speak*, editado por Marc Falkoff, abogado de 17 de los detenidos, con prólogo de Flagg Miller y epílogo de Ariel Dorfman (Prensa Universitaria de Iowa, Estados Unidos, 2007). Aamer fue detenido en diciembre de 2001 en Afganistán y fue trasladado en febrero de 2002 a Guantánamo donde permaneció más de trece años recluido sin que se presentaran cargos en su contra. Fue puesto en libertad en 2015. (<https://www.elpais.com.uy/mundo/llega-reino-unido-residente-britanico-guantanamo.html>, consultado el 19 de marzo de 2020).

oficial de paz (esto es, las líneas de estudio que no están íntimamente ligadas al poder establecido), distinguiremos entre aquellos que en su análisis y propuestas han optado por asumir y/o partir de la línea oficial o de la llamada “política real” y han intentado promover cambios reformistas, críticos con el discurso oficial, pero no rupturistas ni alternativos; y una segunda línea que estaría formada por aquellas personas que han pretendido crear un concepto alternativo de paz y defensa. El primer grupo estará caracterizado por su marcada orientación teórica, un elevado enfoque elitista y por la ausencia de acompañamiento práctico y de preocupación por involucrar a la gente común en la consecución de sus objetivos. Esta línea está representada por los centros de investigación para la paz nacionales e internacionales y por los diversos “expertos” en pacifismo. El segundo grupo se caracteriza por el rupturismo teórico y práctico con el paradigma oficial. Está formado por los movimientos de base en los que la práctica política (desobediencia civil representada por la objeción-insumisión, objeción fiscal, la línea pedagógica de la educación para la paz, el trabajo de mujeres y antimilitarismo, etc.) ha sido relevante, quedando por detrás el desarrollo teórico y académico (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012). A continuación, trataremos de esbozar ciertas ideas referentes al primer grupo, al que hemos designado estudios de/para la paz.

Los denominados estudios de/para la paz (del inglés *peace studies*) aparecen en Estados Unidos previamente al estallido de la I Guerra Mundial a partir del esfuerzo de académicos y activistas. En Europa, sin embargo, no será hasta después de la II Guerra Mundial y tomando como referencia el desarrollo de estos estudios en Estados Unidos, cuando comience a reconocerse y consolidarse su producción académica. No es casual que estos estudios se funden en el *bloque occidental*, como tampoco lo es que sean las reflexiones en torno a las dos guerras mundiales las que generen la preocupación por constituir estos estudios para la paz. El desvelo principal sobre el que se sustenta esta fundación será el de prevenir futuras confrontaciones y garantizar la seguridad internacional.

Como ya advertíamos en los capítulos anteriores, al igual que sucediera con los discursos sobre el desarrollo o sobre la pobreza, los *peace studies* se crean en los lugares hegemónicos de producción y estarán, por lo tanto, sujetos a proyectos político-epistémicos respondiendo a las lógicas de la colonialidad del saber. Tras la II Guerra Mundial será en el denominado *Occidente* (o *Primer Mundo*) donde comience la expansión de estos estudios mediante el nacimiento de institutos de investigación y de revistas especializadas, así como el desarrollo de otros campos de estudio como la paz y la resolución de conflictos. Después de la Guerra Fría, a partir de 1990, comenzará la inclusión de estos estudios para la paz en el mundo académico occidental, así como la institucionalización de los mismos. La ONU liderará el *peacebuilding* como el discurso internacional oficial sobre la paz, no sin la firme oposición de diferentes sectores y comunidades. Sin embargo, los fracasos en la implementación de este modelo capitaneado por las Naciones Unidas y las críticas al mismo desatarán una tensión permanente frente al abordaje de los conflictos y la paz que permanece en la actualidad

y que atañe a los diseños globales de intervención en los territorios, la definición y aplicación de las políticas de Estado en torno a la paz y las formas en las que las comunidades locales apropian, reapropian o disputan estos discursos (Jaime-Salas, 2019).

En este orden de ideas, se presenta una tensión en el marco de la geopolítica del conocimiento que establece por un lado los estudios que proceden de centros de poder económico mundial (EEUU, Reino Unido, España) que han logrado una hegemonía del saber sobre la paz y, por otro lado, estudios críticos-subalternos provenientes de las geografías del Sur Global que enmarcan la disputa político-epistémica entre Estudios para la pacificación vs. Estudios para la emancipación e Investigación liberal para la paz vs. Investigación crítica para/de la paz (Wiberg, 2005 en Jaime-Salas, 2019: 140).

Así, la colonialidad del saber/poder se abre de nuevo paso con los discursos hegemónicos sobre la paz y la resolución de conflictos generados en los centros de investigación especializados de *Occidente* (en inglés y castellano). Al igual que sucediera con los discursos sobre la pobreza y el desarrollo, el discurso de la paz comenzará también su proceso de profesionalización siguiendo las lógicas del mercado. A partir de estos centros de producción de conocimiento, del sistema de Naciones Unidas, de las ONG y de los investigadores de la paz se validará y legitimará la neoliberalización de los estudios para la paz, dando lugar a lo que se ha denominado el enfoque de la paz liberal:

Es decir, los estudios de paz han sido producidos desde la matriz racional moderna del liberalismo y por ende su aplicación/uso/desarrollo/acrítico bajo el manto de una ingenuidad epistémica o de la premisa apolítica de objetividad científica en los territorios del Sur-global, es tan solo la perpetuación de un proyecto civilizatorio occidental moderno-colonial. Estado, democracia, libertad individual económica (el mercado), propiedad privada, serán desde entonces algunos de sus elementos principales que solo hasta el periodo posbélico de la Guerra Fría se harán visibles a través de lo que se ha denominado el enfoque de la paz liberal, es decir a partir de la década del noventa se institucionaliza la paz neoliberal como la forma posible de decir y ver la paz (Jaime-Salas, 2019: 141).

Este enfoque de paz neoliberal predominante en la década de los noventa en las operaciones llevadas a cabo por la comunidad internacional para el restablecimiento del orden y la paz estuvo sobre todo guiado por la teoría del *conflict management*, es decir, gestión (no resolución) de los conflictos. Esta teoría suponía que para poder alcanzar una paz estable y duradera en una región era necesaria la liberalización de la sociedad civil y de las instituciones del Estado donde se llevaba a cabo la operación [(Paris, 2004: 5-8; Richmond, 2008; 2011; Chandler, 2010) en Jaime-Salas, 2019]. En las últimas décadas los estudios para la paz y la resolución de conflictos continúan guiándose por esta teoría del *conflict management* y se ha naturalizado la paz liberal como el enfoque a seguir, y el

capitalismo en su fase neoliberal como la episteme: “La seguridad internacional, luego de 11-S, afianzará el paradigma postpositivista, realista, neoconservadurista y neoinstitucionalista de los estudios de paz hegemónicos y la receta ejecutada y promulgada por los organismos internacionales en cabeza de la Naciones Unidas será: liberalización, institucionalización y democratización como claves para la seguridad democrática y económica mundial” (Jaime-Salas, 2019: 141).

Esta denominada “paz para el capital” (Bautista, 2017) estará caracterizada también por la implantación del “modelo de desarrollo” condicionado y vinculado a las prácticas de numerosas ONG y de los organismos internacionales (OOII), a través de la asignación de recursos vinculados a escenarios de *postacuerdo*. Estos serán asignados por criterios tecnocráticos y seguirán las lógicas de la cooperación internacional y de las agencias funcionales al capital. Todo esto ocasiona, al fin y al cabo, una estandarización operativa de la paz junto a diagnósticos y prescripciones originadas desde la matriz racional liberal moderno-colonial como universales e incuestionables:

Esta arquitectura epistémica e histórica devela que la paz liberal se ha configurado como un dispositivo moderno-colonial que se basa en formaciones diplomático-militares-humanitaristas, filosófico-político-jurídicas y económico-sociales para la intervención y la gestión de los conflictos (*peacebuilding, peacekeeping, peacemaking*). Cada proyecto de paz en cada generación ha estado situado en una misma episteme, aunque con diferentes adjetivaciones. El liberalismo ha sido el correlato de la paz, una paz centrada en el Estado y el mercado, que al final suman en la consolidación de un proyecto único, universal y pragmático (Jaime-Salas, 2019: 143).

Entendiendo la paz neoliberal como un dispositivo de saber-poder, en términos de Foucault (2000 [1977]), podremos observar cómo *Occidente* ha creado cierto “régimen de verdad” en torno a la paz siguiendo las lógicas del colonialismo y de la colonización. Los elementos constitutivos de este saber configurado (economías, políticas, culturas, educación, estéticas, movilización social, ciencia y tecnología, políticas gubernamentales, prácticas sociales, discursos de actores implicados y no implicados, actantes no humanos como armamento militar, bienes comunes etc., y centros especializados) son los que han definido y demarcado este saber y han dejado fuera los sentipensares de las comunidades en los territorios (Jaime-Salas, 2019). La descolonización de la paz se vuelve entonces necesaria en el momento en que se evidencia el neocolonialismo de los esfuerzos de la paz liberal en todo el mundo (Fontan, 2012). Una lectura decolonial permitirá examinar las dinámicas de guerra, violencia y paz basadas “en el ser, saber y quehacer de los sujetos sentipensantes que, desde el territorio, la comunidad, la organización de base, piensan y sienten el conflicto y la paz de una forma situada. La paz en sí no existe, sino que es un significante vacío que cada uno llena de significado de acuerdo con sus experiencias, emociones, contexto, cultura, etnia, edad, género, y

espiritualidad” (Rodríguez, 2018: 96).

## **4.2 Paz positiva y paz negativa**

La palabra “paz” es empleada tanto por los ingenuos como por aquellos que confunden la ausencia de violencia con la paz y no comprenden que el trabajo para construirla no está sino a punto de comenzar, y por aquellos menos ingenuos que saben todo eso y no quieren que el trabajo se inicie (Galtung, 2004).

El conocimiento sobre la paz y los conflictos se ha configurado desde diferentes paradigmas y enfoques científicos. Si bien acabamos de ver cómo los discursos hegemónicos de la paz neoliberal han tratado de imponerse como internacionalmente oficiales, existen también otros enfoques desde los que se ha abordado este ámbito de estudio. Siguiendo a Jaime-Salas (2019) y a la categorización de Guba y Lincoln (2002) sobre los paradigmas de investigación, podremos distinguir entre positivista, comprensivo-constructivista y crítico-social. Cada uno de estos marcos paradigmáticos parte de la premisa del conocimiento intencionado y situado, de tal manera, los diferentes enfoques, corrientes y teorías sobre/de/para la paz inciden en las formas como se organizan, direccionan y configuran las acciones de paz institucionales y de los agentes involucrados en los diferentes niveles global y local, es decir, aspiran a un modelo de desarrollo/mundo/vida, parten desde una episteme y ontología particular que no puede ser invisibilizada sino por el contrario desnaturalizada y problematizada (Jaime-Salas, 2019). Según el paradigma desde el que se aborden las investigaciones sobre la paz hablaremos de paz positiva o de paz negativa, dos conceptos que se vuelven hegemónicos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, de acuerdo a la comunidad académica internacional de los estudios de paz. Galtung (en Romero-Castillo, 2010) define la “paz negativa” como la ausencia de conflictos o de enfrentamientos violentos y señala que el mecanismo para alcanzar esa meta es la solución de los conflictos existentes. Sin embargo, la “paz positiva” es diferente, es la generación de una relación armoniosa y esta se consigue cuando dos o más entidades en conflicto emprenden proyectos juntos y los beneficios que genera dicho proyecto son repartidos equitativamente, no necesariamente iguales pero sí que es importante que no haya desigualdades flagrantes entre las partes.

Solo ante una ausencia de violencias (física, estructural y cultural) podemos hablar de paz completa, de paz positiva. Aunque no es necesario apuntar tan alto. Podemos ir trabajando la paz con todas sus limitaciones, la paz imperfecta (Muñoz y Rodríguez Alcázar, 1997 en Pozo, 2010: 175).

Entender la paz desde un enfoque negativo (como ausencia de conflictos) podría reducir y simplificar la realidad de los contextos bélicos. Debido a la dificultad para señalar el fin concreto de un conflicto o de una guerra en la actualidad, podríamos hablar de un continuo de conflictos (Cockburn y Zarkov, 2002) que se puede manifestar en la fuerza armada, en sanciones económicas o presiones políticas<sup>77</sup>: “Un tiempo de supuesta paz puede después llegar a ser denominado ‘el periodo pre-guerra’. Mientras se libra la guerra, sin ser advertidos por los soldados que pelean en tierra, los procesos de paz a menudo ya se están gestando. Un tiempo de reconstrucción post-guerra podría, más adelante, ser redesignado como un *inter bellum*, una mera pausa entre guerras” (Cockburn y Zarkov, 2002: 10). Y es que, como señalaba Galtung (1998), cabe reiterar que tratar de solucionar los conflictos armados (las estructuras violentas) con más violencia solo generará círculos viciosos de violencia, reforzando una cultura bélica:

La guerra favorece el arraigo de la cultura de la violencia, es decir, la legitimación de la violencia como instrumento adecuado para la gestión de los conflictos en las relaciones humanas. El recurso a las armas no concluye con la firma de acuerdos de paz o con el fin oficial de las hostilidades. De hecho, los acuerdos de paz y de “alto el fuego” son tan frecuentes como su incumplimiento (Pozo, 2010: 210).

Galtung (1998, 2003a) concentrará su trabajo en la noción de paz positiva, posicionando su labor investigadora en el paradigma crítico-social y desarrollando sobre todo un enfoque estructuralista. Este y el resto de corrientes y enfoques incluidos en este marco crítico-social estarán estrechamente relacionados con la teoría crítica contemporánea del giro interpretativista, feminista, lingüístico, decolonial y postestructuralista. Si bien estos giros epistemológicos han posibilitado nuevas miradas sobre la violencia, la guerra y la paz, no han logrado consolidarse en la comunidad académica internacional y siguen de alguna manera en deuda para configurar una perspectiva descolonizadora desde el sur global (Jaime-Salas, 2019). Históricamente podríamos hablar de tres etapas acumulativas por las que transcurrieron los esfuerzos por hacer inteligible una *idea antropológica de paz* transformándola en un *concepto teórico de paz* (Calderón, 2009):

- Primera etapa: paz negativa y estudios científicos para la guerra.
- Segunda etapa: paz positiva, estudios sobre cooperación al desarrollo, desarme y refugiados.

---

<sup>77</sup> Algunos estudios enfatizan los hallazgos estadísticos referentes a las transiciones de la guerra a la paz sugiriendo, por ejemplo, que la mayoría de los conflictos se reanudan en los cinco años siguientes a la firma de un acuerdo de paz (Gurr y Marshall 2003), que la mayoría de guerras civiles terminan con la victoria militar de una de las partes Hartzell (1999) y que los acuerdos resultantes de una victoria militar tienen mayor probabilidad de resistir (Licklider 1995 y 1998) (Nasi y Rettberg, 2006: 71).

- Tercera etapa: paz cultural y cultura de paz, nuevas culturas vs. nuevas realidades.

La tesis para una epistemología de la paz en Galtung (2003a) abogará por construir una cultura de paz frente a la cultura bélica existente y defenderá la definición de la paz como la capacidad de enfrentar los conflictos con no-violencia, creatividad y empatía. El autor noruego que rechazaba la idea de que los seres humanos somos violentos por naturaleza sostendrá, por el contrario, que la humanidad debe contar con grandes reservas de estos tres componentes principales necesarios para edificar una cultura de paz. Afirma que las guerras y la violencia parodian estas virtudes y reducen la capacidad humana de transformar los conflictos:

Pero lo fundamental de la no-violencia es responder a la violencia y la destrucción con algo constructivo. Las guerras excluyen esa respuesta calificándola de traición, y la sustituyen por una cultura de secretos/engaños, mentiras/propaganda. No puede negarse que las guerras pueden resultar muy creativas en su capacidad destructora. Pero el resultado sigue siendo la destrucción de vidas y de propiedades. La creatividad en la mejora de la vida y del Otro, e incluso de “ellos”, sigue considerándose una traición. Y lo mismo puede decirse de la tercera virtud: empatía, la capacidad de comprender al Otro desde dentro; eso es también alta traición. Al hacerlo, el comportamiento del Otro se convierte en una consecuencia de su historia. Las causas externas se convierten en buenas razones. La voluntad de matarlos a “ellos” puede verse subvertida. La no-guerra, incluso la paz, puede estar a la vuelta de la esquina. El hecho de que estemos por aquí da testimonio de una gran cantidad de capacidad de resolución. Y de reconstrucción. Y de reconciliación (Galtung, 1998: 36-37).

Una de las máximas del trabajo de Galtung (2003a) será precisamente ubicar el concepto de paz positiva en el centro de las investigaciones y poder evidenciar así que la paz solo se conseguirá por medios pacíficos. Esto supondrá, por un lado, una antropología nueva y renovada que deposita su confianza en el ser humano; un verdadero cambio de paradigma, ya que se abandona la idea de conseguir la paz mediante medios violentos y se apostará por los medios pacíficos; cierta gradualidad en el logro de la paz entendiendo esta como proceso y no como meta; y un proyecto no-violento por su coherencia entre medios y fines: si la violencia solo puede generar violencia, la no-violencia siempre generará no-violencia (Calderón, 2009).

Galtung (2003a) propondrá el Método Transcend (trascendencia y transformación de conflictos) para poder ir más allá del conflicto, desarticulándolo de su estado actual y rearticulándolo en una nueva realidad. Estos dos elementos, la trascendencia y la transformación, girarán también en torno a los tres conceptos que señalábamos antes: reconstrucción, reconciliación y resolución. Fundamentalmente lo harán en torno a esta última, la resolución, que no significará construir algo nuevo, sino que implicará una posibilidad de hacer brotar las habilidades y capacidades ya presentes

en los actores y que a veces son olvidadas en el fragor del conflicto (Calderón, 2009). Galtung (1998) apuntaba que la violencia genera o puede generar trauma(s), tanto en las víctimas como en los autores, y una forma de superar esos traumas es precisamente posibilitar la construcción o reconstrucción de las relaciones entre ambos, aunque este proceso solo podrá darse si las dos partes deciden salir de los límites del conflicto: “Bastará una idea creativa basada en la empatía y que pueda ser llevada a cabo de un modo no-violento, para trascender el conflicto y para poner todo el mecanismo de transformación en marcha” (Calderón, 2009: 77). Siguiendo a Galtung (2003a, 2003c), la transformación será el medio más propicio para la construcción de una cultura de paz, ya que supone el trascender los objetivos de las partes en conflicto definiendo otros objetivos más elevados, dislocando el conflicto fuera del lugar que las partes le prepararon (Calderón, 2009). La transformación permitirá hacer una regulación positiva de los conflictos, convirtiendo las situaciones conflictivas en experiencias pedagógicas, de concienciación, de empoderamiento, de estímulo y desarrollo de la creatividad, mientras que la trascendencia adoptará un rol importante de orientación, ya que esta presupone esperanza y la esperanza está localizada en visiones de lo positivo, en un futuro constructivo, no en replicar un pasado traumático (Galtung, 2003c en Calderón, 2009).

#### **4.3 Construir una cultura de paz: hacia un paradigma de cooperación y no-violencia**

Nos encontramos totalmente inmersos en el paradigma de dominación-violencia, en su ideología, en sus símbolos, en sus marcos de actuación política, económica o social, y en las propias prácticas usuales y habituales de la gente. Cuando pretendemos dar una alternativa a la defensa militar y violenta, nos sentimos incapaces porque estamos educados en el paradigma de dominación-violencia que, por principio, es un exclusivista y unilateralista (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012: 119).

Como veíamos antes, nuestra sociedad (occidental) ha sido educada y construida en y desde el paradigma cultural hegemónico de dominación-violencia. Asumimos y naturalizamos la violencia como medio y como solución de los conflictos. Nuestras vidas transcurren en un ambiente de violencia constante, que se manifiesta a diario en todos los ámbitos y a todos los niveles, dando lugar a la cultura de la violencia. Desde este paradigma se construye una sociedad jerárquica, elitista, con privilegios (de clase, de nivel económico, de sexo-género), con democracia representativa y delegadora, con unas relaciones internacionales basadas en los conflictos bélicos y en la violencia con fines de dominación. Se construye una sociedad injusta que gastará muchos recursos materiales e ideológicos con el fin de auto-justificarse, elaborando para ello múltiples coartadas que mitiguen los efectos perniciosos de las actuaciones violentas: se hablará de “guerra santa” para justificar las

luchas religiosas, o de derecho humanitario en el contexto de los conflictos armados para establecer unas ciertas práctica “asumibles” con las que justificar la barbarie que es la guerra (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012).

Organizando el debate, hay dos opciones extremas y predominantes: a) ser pacifista absoluto, en cuyo caso rechazamos el Derecho Internacional Humanitario que regula las guerras pero no las prohíbe; b) aceptar el Derecho Internacional Humanitario, en cuyo caso debemos aceptar la realización de actos propios de la guerra, como el ataque a objetivos militares o acciones de resistencia armada ante una fuerza ocupante (de Currea-Lugo, 2005).

Desde este paradigma, se buscará estructurar la sociedad mediante la regulación legal de todos los aspectos desde una visión reglamentista, coactiva y punitiva, privilegiando el castigo ante la educación, fomentando el miedo ante los posibles cambios y propagando solo los aspectos negativos de los conflictos, ocultando los positivos. La cultura de la violencia se vuelve ocultadora: se pretende convencer a la sociedad de que no hay alternativa al paradigma de dominación-violencia. Llegamos a naturalizar la dominación de hombres sobre mujeres, de blancos sobre no-blancos, de ricos sobre pobres, de las razones militares sobre las civiles, de la noción de patria sobre la de humanidad, de los derechos nacionales sobre los derechos humanos... (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012).

Butler (2010) en su defensa por la no-violencia argumenta que, pese a que las personas podamos estar formadas por la violencia, ya que se nos han otorgado géneros y categorías sociales en contra de nuestra voluntad y son estas categorías las que confieren inteligibilidad o reconocibilidad, aun así debería ser posible sostener que puede producirse cierta ruptura crucial entre la violencia mediante la cual nos formamos y la violencia mediante la cual, una vez formados, nos conducimos: “En efecto, puede ser que precisamente porque uno se forma mediante la violencia, la responsabilidad de no repetir la violencia de la propia formación sea tanto más apremiante e importante. Podemos formarnos perfectamente dentro de una matriz de poder, pero eso no significa que necesitemos reconstituir esa matriz de una manera leal o automática a lo largo de nuestras vidas” (Butler, 2010: 230). La tesis de Butler nos concede cierta esperanza con la que combatir la violencia con/en la que hemos sido formados y la cultura violenta que nos envuelve. Si bien es cierto que la cultura es un pilar fundamental en la generación del comportamiento humano y social, también es importante señalar que es tan significativa y transversal a todo el entramado social que se convierte en la clave desde la que se aprende (o también se puede desaprender) el comportamiento individual violento y la violencia global del paradigma dominación-violencia que enmarca la conducta sociopolítica y humana (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012). Será necesario, por lo tanto, como defiende el Colectivo Utopía Contagiosa (2012), que centremos nuestros esfuerzos en entender y aprender desde otro paradigma

cultural, regido por los principios de cooperación y no-violencia, a construir una cultura alternativa a esta:

Esta cultura alternativa aparece como negación, rechazo y escándalo de los efectos y principios del modelo de dominación-violencia con el que “convive”. Aparece como una antítesis y un contraste, de modo que propone, por oposición, todo un mundo de negación, un rechazo radical a sus principios y orientaciones, una resistencia a su expansión unilateral, una desobediencia a sus fórmulas y criterios, y la refutación a su pretensión de validez universal. Pero también como afirmación de principios y valores, que ya no son solo rechazo y negatividad frente a la “positividad” del otro modelo cultural, sino construcción propia, contenidos sustantivos y diferentes (no solo opuestos) y alternativos (no solo complementarios) (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012: 126).

Frente a la sociedad jerárquica e injusta que el paradigma dominación-violencia construye, esta cultura alternativa guiada por la cooperación-noviencia abrirá el proceso de construcción de una sociedad igualitaria, sin privilegios, fomentando una democracia lo más participativa posible con, por ejemplo, unas relaciones internacionales basadas en la resolución no-violenta de los conflictos de manera cooperativa persiguiendo fines de desarrollo y apoyo mutuo. Esta sociedad acepta de buen agrado los cambios, las innovaciones políticas, sociales, económicas, culturales, con el objetivo de potenciar continuas mejoras. Su estrategia de adaptación al medio intenta ser respetuosa y sostenible con la naturaleza y sus ciclos naturales. Busca la participación, los consensos renovables, privilegia la educación frente al castigo, fomentando la utilización creativa y constructiva de los conflictos. Favorece la dinamización social buscando cambios para progresar permanentemente hacia los ideales de paz y justicia de la sociedad (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012).

Estas dos culturas aparecen habitualmente enfrentadas, opuestas la una a la otra y, como ya nos advertía la colonialidad del saber/poder, el paradigma cultural hegemónico de dominación-violencia se muestra siempre triunfante ante su opuesto y sometido paradigma de cooperación-noviencia. Es más, debido a nuestra asunción de que una única cultura violenta y bélica es posible (otorgándole así el estatus de realidad, su lugar en el mundo de la realidad), relegaremos la idea de una cultura alternativa al horizonte utópico, al mundo deseado: “Como mucho se suele admitir que junto al modelo dominante convive un mundo pequeñito, una cultura que cuenta con pequeñas y meritorias prácticas que tiene una relación de contraste y lucha con la primera, de forma que una sería el anverso y otra el reverso” (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012: 129). Sin embargo, estas culturas no están incomunicadas, sino que existen ciertos puentes, ciertas relaciones dialógicas y simbióticas entre una y otra. Si ubicamos la cultura de dominación-violencia como punto de partida y la cultura alternativa de cooperación-noviencia en el horizonte utópico y deseable, es decir, en el punto de llegada,

deberemos situar entre ellas una cultura del cambio que pueda ejercer de puente y que esté centrada en prácticas concretas, en el diálogo entre ambas culturas, en el empeño de transformar la cultura violenta en cultura no-violenta (Colectivo Utopía Contagiosa, 2012).

Si bien estamos utilizando ambos conceptos (violencia y no-violencia) como ideas enfrentadas, resulta importante señalar algunos aspectos que nos ayuden a comprender mejor qué entendemos y qué no por este segundo. Siguiendo a Butler (2010) presentaremos aquí el concepto de agresión o rabia. Ella sostiene que la agresión forma parte de la vida y, por lo tanto, también de la política. Pero la separa de la violencia, ya que esta última es solo una forma que puede adoptar la agresión. Existen otras maneras de dar forma a la agresión que obran al servicio de la vida democrática, entre ellas el “antagonismo” y el conflicto discursivo, las huelgas, la desobediencia civil e, incluso, la revolución (Butler, 2010).

La no-violencia no tiene por qué ser una virtud, ni una postura, ni, menos aún, una serie de principios que deban aplicarse universalmente. La no-violencia puede ser entendida como una lucha e implicará una vigilancia agresiva de la tendencia de la propia agresión a surgir como violencia: “Denota la posición empantanada y en conflicto de un sujeto que está herido, rabioso, dispuesto a una retribución violenta y, sin embargo, luchando contra esta acción (a menudo haciendo que la rabia actúe contra ella misma)” (Butler, 2010: 235-236). Esta lucha contra la violencia deberá aceptar que será la propia violencia una de las posibilidades que uno tiene. Sin esta aceptación, argumenta Butler (2010), no podría existir dilema ético, lucha, problema.

La no-violencia no es un estado pacífico, sino una lucha social y política para hacer que la rabia sea algo articulado y eficaz; eso tan esmeradamente condensado en «iros a la mierda». En efecto, hay que enfrentarse a la violencia para practicar la no-violencia (ambas cosas están íntimamente unidas, y de una manera muy tensa); pero, vale la pena repetirlo, la violencia a la que uno se enfrenta no viene exclusivamente del exterior. Lo que nosotros denominamos «agresión» y «rabia» puede moverse en la dirección de anular al otro; pero si quienes «somos» nosotros es precisamente una precariedad compartida, entonces corremos el riesgo de nuestra propia anulación (Butler, 2010: 249-250).

#### **4.4 Las mujeres en las negociaciones de paz**

Si, como señalábamos antes, las lógicas moderno-coloniales son las que articulan los discursos hegemónicos de la paz neoliberal, el *socio* del capitalismo y del colonialismo, el patriarcado, ejercerá igualmente un rol muy importante en los procesos y negociaciones de/para la paz. Pese a que las mujeres, como veíamos en el apartado anterior, son víctimas de los conflictos bélicos de una manera

muy concreta y significativa, tanto su representatividad como su participación en los acuerdos y negociaciones para la paz son escasas y limitadas: “Las iniciativas de paz de las mujeres desde la base suelen ser ignoradas y despreciadas, y en general se excluye a la mujer de las negociaciones oficiales y la diplomacia destinadas a acabar con los conflictos violentos” (Theorin, 2000: 25). La misma Theorin (2000) ejemplifica esta exclusión de las mujeres: ninguna mujer estuvo presente en las conversaciones de paz de Dayton en 1995 que pusieron término al conflicto de Bosnia; tan solo una mujer kosovar participó en las conversaciones de Rambouillet, previas al bombardeo de Kosovo por parte de la OTAN; o que, a pesar de la brutalidad de los ataques sexuales que tuvieron lugar en Sierra Leona, en todos los últimos acuerdos de paz se ignoraron los intereses de las mujeres; o el hecho de que las mujeres únicamente constituyeran el 4% de los miembros de la comisión de reconciliación nacional en Tayikistán.

Pese a que la representatividad y la participación política son derechos humanos básicos, en muchas ocasiones, tanto en contextos de conflictos como de post-conflictos, las mujeres estarán excluidas por las instituciones políticas, así como sub-representadas en las organizaciones nacionales e internacionales (PNUD, 2002): “Esta violación a los derechos humanos no es definida como tal, sino considerada como un reflejo de estructuras de poder *normales* y patriarcales en funcionamiento. Por lo tanto, raras veces es cuestionada, en particular durante el conflicto armado” (El Jack, 2003: 24).

El hecho de que la presencia y la participación activa de mujeres en los procesos de paz oficiales continúen siendo marginales permite que sean los hombres blancos y los hombres no-blancos (en ocasiones también las mujeres blancas) los que determinen cuáles serán los parámetros y las condiciones para firmar los acuerdos de paz, resultando el proceso de negociación de las relaciones de poder de género en el contexto del conflicto armado como un desafío permanente:

Lo que constituye la paz desde una perspectiva feminista puede diferir de las percepciones populares porque para muchas personas, en particular las mujeres, la paz no significa simplemente el fin de un conflicto armado sino un tiempo para enfocar los desequilibrios de poder estructurales que, para empezar, ocasionaron el conflicto (El Jack, 2003: 11).

Durante el periodo post-conflicto mujeres y hombres desempeñarán diferentes trabajos en la construcción y mantenimiento de la paz respectivamente. Así, el de las mujeres capitalizará de manera prioritaria las interpretaciones estereotípicas de los roles de género pues, típicamente, será solo en su capacidad de esposas y madres que ellas podrán obtener la atención de soldados y políticos (Cifuentes, 2009). Serán las encargadas de aquello que el patriarcado y el capitalismo han tenido a bien menospreciar y relegar al ámbito de lo no-productivo, aquello que no es “políticamente importante” o así lo conviene la mirada patriarcal capitalista, esto es, los cuidados:

La tendencia es que se las vincule a actividades de construcción de la paz como lo son la prestación de cuidados primarios de salud, servicios de consejería y educativos, o asistencia en la provisión de necesidades básicas o generación de ingresos. A la inversa, el mantenimiento de la paz es una tarea altamente masculinizada y militarizada. La participación de los hombres en el mantenimiento de la paz involucra patrullar las calles y fronteras, mantener el control y proteger a la gente, primordialmente a mujeres, niñas y niños (El Jack, 2003: 35).

A pesar de la importancia de denunciar, tanto la exclusión de las mujeres en las negociaciones de paz como de la *generización* de los roles en la reconstrucción post-conflicto, resulta asimismo fundamental reconocer que las mujeres no deberían ser consideradas únicamente como víctimas de guerra, ya que muchas de ellas asumen la función fundamental de garantizar la subsistencia de la familia en medio del caos y la destrucción, además de que son muchas las que participan activamente en la movilización en favor de la paz a escala comunitaria, fomentando la no-violencia en el seno de sus comunidades:

Los imperativos de respuestas, en los campos tanto privados como públicos, que el conflicto impone a las mujeres (en condición de viudas, sobrevivientes, madres que buscan proteger a sus hijos de los riesgos del conflicto, desplazadas, compañeras de combatientes, entre muchas otras situaciones que deben enfrentar), suelen implicar para ellas una sobrecarga física y emocional y, al mismo tiempo, la oportunidad de desplegar posibilidades de resiliencia, de insertarse en nuevas tramas relacionales en el espacio de lo público –antes vedadas para ellas– y de comprometerse en procesos organizativos orientados a la convivencia social o al restablecimiento de condiciones dignas de subsistencia (Cifuentes, 2009: 141).



## CAPÍTULO IV:

# POSICIONAMIENTOS EPISTEMOLÓGICOS Y DISEÑO METODOLÓGICO

## 1. Enfoques y posicionamientos epistemológicos

Cualquier práctica investigadora puede concebirse como un acto que tiene lugar dentro de un contexto socio-histórico específico, en el que el investigador social toma decisiones (implícita o explícitamente) que revelan su adherencia ideológica, su compromiso. Dichas decisiones incluyen la elección del tema de estudio, su enfoque teórico desde *paradigmas y perspectivas* concretas, así como la utilización de unas *estrategias y técnicas* metodológicas. Todas ellas *decisiones de diseño*, en apariencia meramente técnicas o prácticas, pero en el fondo (o en sus consecuencias) asociables a posturas ideológicas o socio-políticas determinadas (Valles, 1999: 74).

A lo largo de la historia, la investigación científica se ha ido desarrollando en torno a ciertos paradigmas vigentes y legitimados por la comunidad científica en cada momento. A medida que las necesidades, problemas, modelos y estructuras cambian y se modifican exigen también la superación de dichos paradigmas y la entrada en vigor de otros nuevos y adecuados. Esto es lo que Kuhn (1971) denomina la *Revolución científica*, un cambio total en la manera de concebir el mundo.

Será a partir de las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo XX cuando, no solo la investigación científica, sino el mundo entero experimenta cambios en la manera de pensar y de comprender. La dualidad global del mundo, la irrupción de las corrientes postestructuralistas y feministas, la aparición de la Teoría Crítica, así como las características sociales, políticas y económicas, preparan un nuevo escenario que requiere de un nuevo paradigma. Mientras que los enfoques positivistas e interpretativos estaban fuera de toda polémica debido a la identidad propia que les otorgaban su ontología, epistemología y metodología, a partir de los postulados de Jürgen Habermas (1973, 1984, 1988), discípulo de la Escuela de Frankfurt y de la Teoría Crítica, aparece un nuevo principio normativo desde el que analizar el mundo: el entendimiento. Habermas defiende que el cambio social debe darse en un ámbito simbólico, en el de la comunicación y el entendimiento entre los sujetos, y considera el lenguaje como un medio de dominación y de poder social. El paradigma socio-crítico reacciona contra el reduccionismo del paradigma positivista con su excesivo objetivismo y carácter conservador, y contra la propensión al subjetivismo del interpretativo (González, 2003). Con esta nueva manera de abordar la investigación se introducirá la ideología de manera explícita en el proceso de esta, ya que resultará incomprensible la aparente neutralidad de las ciencias.

Aunque Guba y Lincoln (1994) advierten que como categoría clasificatoria el paradigma crítico podría resultar la más reductora ya que incluye enfoques o teorías muy diversas (la teoría crítica, el neomarxismo, el feminismo, el materialismo, la indagación participatoria, etc.), todas estas perspectivas poseen sin embargo unos rasgos comunes que permiten su agrupación. Siguiendo a Guba

y Lincoln (1994), entre los rasgos comunes podríamos destacar:

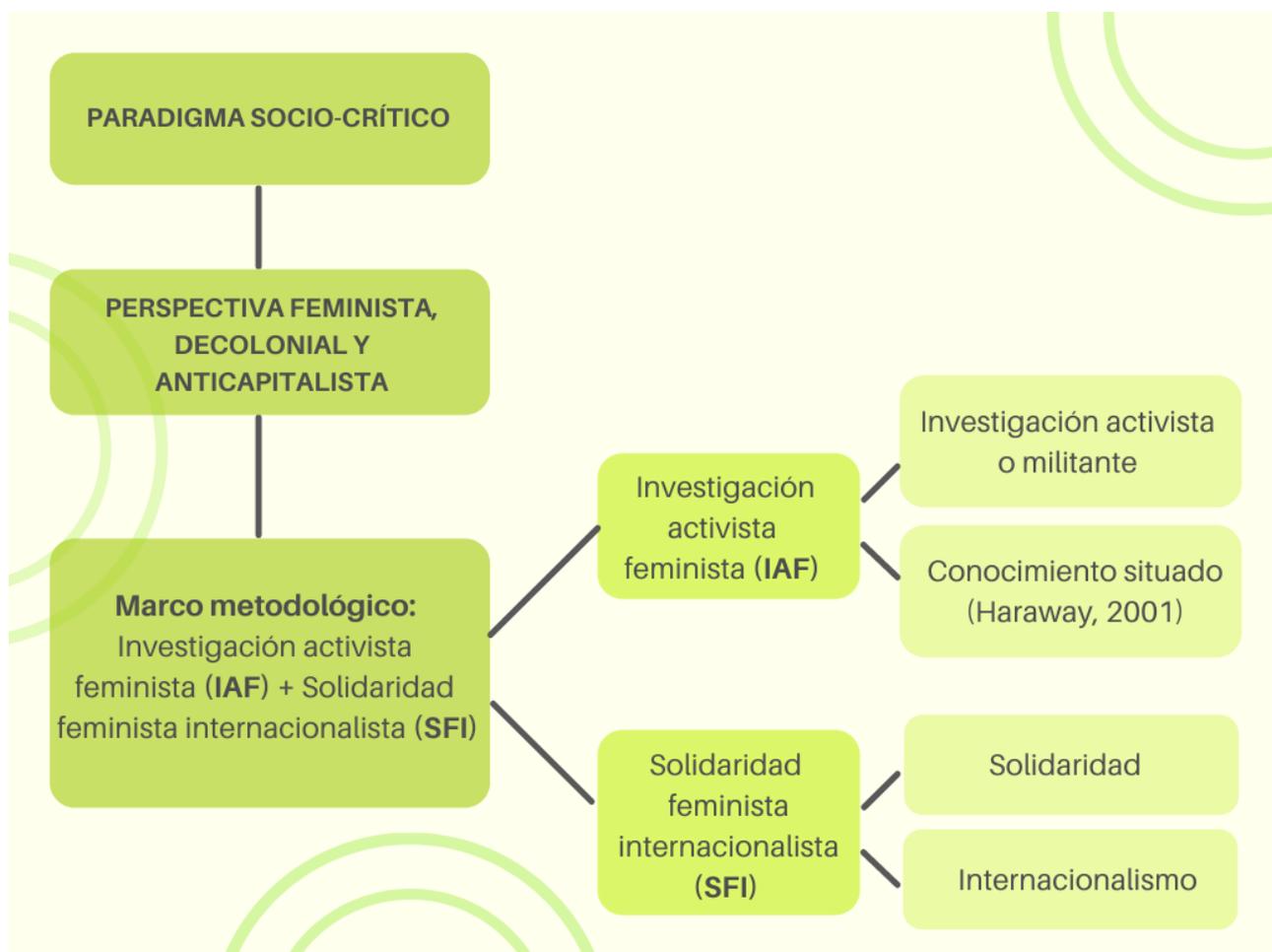
- En primer lugar, el componente ontológico o “realismo histórico”, es decir, la visión de una realidad virtual configurada por los valores sociales, políticos, culturales, económicos, étnicos y de género.
- El componente epistemológico o la creencia de que la investigación (la obtención de conocimiento) está medida por los valores de un sujeto investigador y un objeto investigado que interactúan (se comunican).
- Y, por último, la componente metodológica-práctica caracterizada en todos estos enfoques por ciertas cuestiones:
  - Una meta de indagación que está en la crítica y en la transformación de las estructuras sociales, políticas, culturales, económicas, étnicas y de género que constriñen y explotan a la humanidad.
  - La asunción de que el conocimiento surge y va modificándose a lo largo de un proceso dialéctico de revisión histórica en el que los puntos de vista más documentados van reemplazando a visiones caducas.
  - Y el establecimiento de criterios evaluativos de la calidad de una investigación:
    - Contextualización histórica de la situación estudiada (consideración de antecedentes socioeconómicos, culturales, de género).
    - Grado en que el estudio incide en la erosión de la ignorancia (desenmascaramiento de prejuicios).
    - Grado en que proporciona un estímulo para la acción, esto es, para la transformación de la estructura existente.

Desde este paradigma se entiende la investigación (y yo misma la entiendo), no como mera descripción e interpretación, sino en su carácter emancipador y transformador; manteniendo la auto-reflexión crítica en los procesos de conocimiento; enfocando la realidad de dominación, la distribución de poder y las desigualdades asociadas; y en su objetivo de transformar la estructura de las relaciones sociales, dando respuesta a los problemas generados por ellas y teniendo en cuenta las capacidades activas y reflexivas de los propios integrantes de la comunidad (González, 2003).

De entre las diferentes perspectivas que conforman este paradigma socio-crítico, mi trabajo de investigación se posicionará (o al menos lo intentará) desde una perspectiva de la epistemología feminista, decolonial y anticapitalista, con el fin de crear un marco metodológico constituido por dos metodologías, novedosas y complementarias: la investigación activista feminista (IAF) y la

solidaridad feminista internacionalista (SFI).

**Gráfico 3.** Posicionamiento metodológico



Fuente: elaboración propia

### 1.1 La investigación activista feminista (IAF)

Antes de abordar en detalle lo que entendemos por este tipo de investigación activista y feminista (IAF), revisaremos primero los conceptos metodológicos y epistemológicos que la conforman. Por un lado, expondremos la metodología de la investigación activista o investigación militante, haciendo un breve repaso por su historia y sus singularidades; y, por otro, evidenciaremos la necesidad de la propuesta epistemológica de los conocimientos situados de Donna Haraway (1995) para poder llegar a plantear una auténtica IAF.

### 1.1.1 La investigación activista o militante

Como ya advertíamos en el Capítulo II, una gran parte de la investigación académica feminista, pero no solo, focaliza su producción bajo el interés de obtener beneficios dentro del mercado de consumo de las ideas. Como apuntaba Levins (2004) la vida de muchas mujeres (habitualmente las “otras” del Sur Global) es extirpada y procesada para poder ser comercializada más tarde, sin atender a los principios de justicia epistémica representativa. Desde hace décadas existe esta especie de comercialización del conocimiento, es decir, un conocimiento que se ha puesto al servicio de las dinámicas productivistas, competitivas y elitistas del neoliberalismo académico tan presente en las universidades occidentales y occidentalizadas, tanto en el Norte como en el Sur. La producción de conocimiento que se lleva a cabo en la academia (de las mujeres *otras*, de los movimientos sociales, de las luchas del Sur...) muchas veces no llega a los propios movimientos sociales u organizaciones y prefiere ubicarse en revistas especializadas y de muy poca difusión:

Esta situación provoca un ensanchamiento de la brecha que separa ambos niveles. Hay pocos puentes que faciliten el intercambio y, cuando este se produce, no está exento de cierta desconfianza. Desde los movimientos, las investigaciones promovidas por activistas que se ubican en la academia, se perciben como ajenas y se miran con recelo; por parte de las investigadoras activistas, se tiende a minusvalorar la capacidad de producción intelectual de los movimientos sociales y preferimos contrastar nuestras investigaciones con las autoridades académicas al uso. A estos problemas hay que añadir que, dentro de la carrera meritocrática que supone un currículum universitario, gente que podríamos estar haciendo investigaciones de interés para los movimientos sociales acabamos ubicándolas en unos parámetros más pensados para el desarrollo de la carrera universitaria que para los mismos movimientos, lo que se visualiza en la manera de presentar los problemas, cómo se contrastan las hipótesis, cómo se operativizan las variables o cómo desarrollamos las conclusiones. Tendemos a presentar nuestros informes en un lenguaje sobrecodificado para poder seguir progresando en la escala universitaria, lo que dificulta su recepción fuera del ámbito académico (Colectivo Pantera Rosa, 2004: 195).

Debido a estos problemas, es ahora más necesario que nunca encontrar o reencontrar iniciativas de investigación que se pregunten “cómo romper con los filtros ideológicos y los marcos heredados, cómo producir conocimiento que beba directamente del análisis concreto del territorio de vida y cooperación y de las experiencias de malestar y rebeldía, cómo poner a funcionar este conocimiento para la transformación social, cómo hacer operativos los saberes que ya circulan por las propias redes, cómo potenciarlos y articularlos con la práctica... En definitiva, cómo sustraer nuestras capacidades mentales, nuestro intelecto, de las dinámicas de trabajo, de producción de beneficio y/o

governabilidad, y aliarlas con la acción colectiva (subversiva, transformadora), encaminándolas al encuentro con el acontecimiento creativo” (Malo, 2004: 15).

Estas preguntas podrían definir el reto que la investigación considerada activista o militante enfrenta a día de hoy. Colectivos que trabajan desde esta metodología como Pantera Rosa (2004) apuntan lo importante que es idear la investigación desde los movimientos sociales y no sobre los mismos: “En toda investigación una de las cuestiones básicas a plantearse es el «para quién». Para ello es importante que, desde los movimientos sociales, se planteen trabajos desde dentro, que a su vez se constituyan como instrumentos para el crecimiento colectivo inmanente y la producción de saberes compartidos, con el propósito de ganar capacidad de acción” (Colectivo Pantera Rosa, 2004: 192). Proponen evitar las investigaciones dogmáticas que, en muchas ocasiones, buscan más la legitimación de una teoría que involucrarse en lo social: “Debemos medir las teorías por su valor de uso, y no por su valor de cambio en el mercado del saber/poder. En caso contrario, corremos el riesgo de generar investigaciones circulares en las que no aprendemos nada, no producimos conocimiento, y solo legitimamos discursos ajenos -esta es una de las causas de que perspectivas supuestamente críticas terminen convirtiéndose en nuevos mandarinatos (universitarios, políticos, asociativos)-. Es necesario problematizar nuestras ideas preconcebidas ya que toda investigación social debería ser un ejercicio de apertura a lo indeterminado” (Colectivo Pantera Rosa, 2004: 192).

En el proceso de búsqueda de nuevas vías desde las que poder plantear la investigación activista o militante resultará de ayuda volver a los referentes de nuestra historia reciente. A lo largo del siglo XX podemos encontrar diferentes experiencias de investigación militante o activista que pueden resultar ampliamente inspiradoras, como es el caso de la encuesta y la coinvestigación obreras, los grupos de autoconciencia de mujeres y la epistemología feminista, el análisis institucional y la Investigación Acción Participante o IAP (Malo, 2004). Debido a la perspectiva epistemológica feminista que seguirá esta investigación rescataremos algunas de las ideas principales de los grupos de autoconciencia de mujeres y de la epistemología feminista.

### **1.1.1.1 Los grupos de autoconciencia de mujeres**

Estos grupos nacen en el seno del feminismo radical estadounidense a finales de la década de 1960 y se proponían “despertar la conciencia latente que todas las mujeres tenían de su propia opresión para propiciar la reinterpretación política de la propia vida y poner las bases para su transformación” (Malo, 2004: 22). Con esta práctica auto-exploratoria y de auto-conciencia las mujeres que participaban en los grupos podrían convertirse en auténticas expertas de su opresión “construyendo la teoría desde la experiencia personal e íntima y no desde el filtro de ideologías previas” (Malo,

2004: 22). La consigna “lo personal es político” nace de esta misma práctica para la que reivindicaban el estatus de método científico, ya que “la decisión de hacer hincapié en nuestros sentimientos y experiencias como mujeres y de contrastar todas las generalizaciones y lecturas que habíamos realizado con nuestra propia experiencia constituía en realidad un método científico de investigación” (Sarachild, 1978). Uno de sus objetivos era entender cómo se relacionaban sus propias vidas con la condición general de las mujeres y abordar la lucha de las mujeres como propia, y no como algo para ayudar a “otras mujeres”, sino que “tendrían que descubrir la verdad de sus propias vidas antes de luchar radicalmente por nadie” (Sarachild, 1978).

Al principio estos grupos fueron vistos con cierto recelo, incluso dentro del propio movimiento de mujeres:

Tildados despreciativamente de sesiones de «té con pastas», «gallineros» o «reuniones de brujas» (según los gustos, las tradiciones misóginas y los prejuicios), estos espacios fueron blanco de todo tipo de acusaciones, en especial de no ser «políticos», sino terapéuticos y de quedarse en lo «personal». La consigna «lo personal es político» antes mencionada se acuña precisamente al calor de estos torpedos críticos lanzados desde todas las direcciones, con un espíritu afirmativo y desafiante que cuestionaba las bases del objeto «política» tal y como se había entendido hasta la fecha (Malo, 2004: 24).

Pese a las críticas iniciales, los grupos de autoconciencia tuvieron gran éxito y se expandieron por todos los rincones del mundo, hasta tal punto que en la década de 1970 comenzó cierto intento de institucionalización y formalización, convirtiendo estos grupos en un conjunto de reglas metodológicas abstraídas de los objetivos y del contexto. Aparecieron ciertos “expertos en metodología” tanto profesionales (psiquiatras), como *amateurs*, que publicaban y distribuían entre los grupos de mujeres toda una serie de “reglas” o “directrices” para la autoconciencia con cierto aire de autoridad y como si representaran el programa original. Sarachild (1978) critica con firmeza estos intentos de apropiación e institucionalización, pero también recuerda que la base de la autoconciencia ha estado y está bien definida: “Analizar nuestras experiencias en nuestras vidas personales y en el movimiento, leer sobre la experiencia de lucha de otra gente y conectar estos dos ámbitos a través de la autoconciencia [para] mantenernos en el camino, moviéndonos lo más rápido posible hacia la liberación de las mujeres” (Sarachild, 1978).

### **1.1.1.2 La epistemología feminista**

No es el propósito de este apartado analizar todas las corrientes teóricas que conformarían una

epistemología feminista (trabajo que ha intentado sintetizar Harding [1986]) pero sí señalar algunas de las nociones comunes que comparten estas. En primer lugar, y siguiendo a Malo (2004), podríamos destacar la crítica que la epistemología feminista hace a esa especie de “ojo que todo lo ve” de la ciencia positivista contemporánea y que trata de situarse en “ninguna parte”:

Una imagen que, en realidad, no es sino la máscara de un sujeto de conocimiento mayoritariamente masculino, blanco, heterosexual y de clase acomodada que, en cuanto tal, ocupa una posición dominante y tiene intereses concretos de control y ordenación (de los cuerpos, las poblaciones, las realidades naturales, sociales y maquínicas...). La supuesta neutralidad de este tipo de mirada está además guiada por un paradigma de neta escisión mente/cuerpo, donde la mente debería dominar las «desviaciones» del cuerpo y sus afectos, asociados siempre con lo femenino (Malo, 2004: 26).

Frente a este sujeto dominante y desencarnado, la epistemología feminista propone la idea de un “sujeto de conocimiento *encarnado e inserto* en una estructura social concreta (un sujeto, por lo tanto, sexuado, racializado, etc.) y que produce conocimientos situados, pero, no por ello, menos objetivos” (Malo, 2004: 26). En relación a esta crítica (que abordaremos ampliamente en el apartado que sigue a continuación), la epistemología feminista pondrá también el foco en las relaciones de poder que existen en cualquier práctica investigadora, así como en la práctica de la relación y el relato en la producción y la transmisión de conocimiento.

### 1.1.2 Los conocimientos situados

Una de las corrientes epistemológicas sin duda más influyente en las investigaciones feministas críticas contemporáneas será la de los conocimientos situados de Donna Haraway (1995). Frente a la mirada pretendidamente neutral y omnisciente de la que hace acopio la ciencia tradicional en busca de la objetividad, del conocimiento y de la verdad sobre algo, Haraway (1995) propondrá la parcialidad, la mirada situada y el *tartamudeo* como las estrategias más plausibles para lograr una visión objetiva:

Esta mirada [la mirada conquistadora desde ninguna parte] significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la *objetividad* a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales, militarizadas, racistas y masculinas, es decir, aquí, en la panza del monstruo, en los Estados Unidos de finales de los años ochenta. Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos*

*situados* (Haraway, 1995: 324).

La propuesta feminista de los conocimientos situados que presenta Haraway (1995) se alejará del objetivismo que plantea la existencia de verdades universales y de la falsa visión de la trascendencia de todos los límites y responsabilidades, así como de las visiones relativistas, apelando más bien a un nuevo tipo de objetividad, una objetividad fuerte (Harding, 1986) que explicita el lugar de la mirada y que sea producto de las conexiones parciales y de conocimientos encarnados, limitados y comprometidos. Esta forma de objetividad está estrechamente conectada con una política de localización que implica un reconocimiento explícito de la posición particular que se ocupa al producir conocimiento. Será el mero ejercicio de posicionamiento el que pueda proporcionar dicha objetividad y será desde una perspectiva parcial desde la que se pueda prometer esta visión objetiva:

El relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional (Haraway, 1995: 329).

Los conocimientos situados, parciales y críticos serán entonces presentados como la estrategia alternativa a esta dicotomía del universalismo/relativismo y admitirán la “posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en lo político y conversaciones compartidas en la epistemología” (Haraway, 1995: 329). La práctica y doctrina de objetividad por la que lucharán tanto Haraway como otras feministas, deberá entonces favorecer la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y deberá tratar de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar: “La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo, podremos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos” (Haraway, 1995: 327).

Situarse, ocupar un lugar, implica responsabilidades en nuestras prácticas (Haraway, 1995). Cuando tratamos como investigadoras de posicionarnos ante cierta *realidad* desde una mirada pretendidamente *neutral, imparcial y objetivista* estamos obviando (y quizá ocultando) quiénes somos, cómo pensamos y desde dónde miramos. No se trata de mirar desde “ningún lugar” en concreto sino precisamente de lo contrario, de ocupar una posición para mirar desde ahí y obtener un conocimiento parcial, un conocimiento encarnado (en palabras de Haraway), un conocimiento que busca siempre conectar con las otras:

Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y la no universalidad son la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza. (...) El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido. El feminismo trata de las ciencias del sujeto múltiple con (como mínimo) doble visión. El feminismo trata de una visión crítica consecuente con un posicionamiento en el espacio social generizado no homogéneo (Haraway, 1995: 335-336).

Alejándose de la pretendida trascendencia del sujeto individual investigador, Haraway lo presentará como parcial e imperfecto, y por lo tanto “capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro” (Haraway, 1995: 332). Esta, dice, resulta la promesa de la objetividad: “un conocedor científico busca la posición del sujeto no de la identidad, sino de la objetividad, es decir, de la conexión parcial. No hay manera de «estar» simultáneamente en todas, o totalmente en algunas de las posiciones privilegiadas (subyugadas) estructuradas por el género, la raza, la nación y la clase. Y esta es solo una corta lista de posiciones críticas. La búsqueda de una posición «llena» y total como esta es la del perfecto sujeto fetichizado de la historia opositiva que a veces aparece en la teoría feminista, como la esencializada Mujer del Tercer Mundo (Mohanty, 1984)<sup>78</sup>. La subyugación no es una base para la ontología” (Haraway, 1995: 332). Desde diversas corrientes feministas se apuesta por confiar por encima de todo en las posiciones *ventajosas* de los subyugados, en la potencialidad de ver desde las periferias, más que confiar en las *brillantes* plataformas de los poderosos. Abogar por un conocimiento situado y encarnado resulta al mismo tiempo deslegitimar las declaraciones de conocimiento irresponsable e insituable:

Hay un premio para el establecimiento de la capacidad de ver desde la periferia y desde las profundidades. Pero aquí existe el serio peligro de romantizar y/o de apropiarse de la visión de los menos poderosos al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones. Mirar desde abajo no se aprende fácilmente y tampoco deja de acarrear problemas, incluso si «nosotras» habitamos «naturalmente» el gran terreno subterráneo de los conocimientos subyugados (Haraway, 1995: 328).

Haraway plantea con esto un punto clave y esencial en el pensamiento feminista decolonial, esto es, buscar nuestra situación como investigadoras en posicionamientos y visiones no hegemónicas, de los

---

78 Este planteamiento de Haraway (1995) nos debería recordar a las teorías expuestas en el Capítulo III sobre los intentos de universalización y estandarización del sujeto *Mujer del Tercer Mundo* en ciertas corrientes de investigación feminista.

márgenes, no significa apropiarse de los discursos de las menos poderosas sino tratar de deconstruir nuestra mirada eurocéntrica y colonial instaurada en el saber-poder y dejar paso al aprendizaje de otros conocimientos que nos permitan re-situarnos, re-posicionarnos. Al respecto, Medina (2016) pone un ejemplo que resulta muy esclarecedor:

Petra Kelly, fundadora del partido Los Verdes en Alemania y pacifista, ecologista y feminista, nos advertía de las dificultades de las mujeres occidentales para comprender las diversas situaciones donde puede emerger un imaginario feminista diferenciado, mientras reflexionaba sobre las mujeres saharauis: “A nosotras, mujeres occidentales nos sigue costando mucho ejercer la solidaridad activa con nuestras hermanas del tercer mundo. Estamos todavía muy lejos de un movimiento feminista internacional y solidario. En presencia de mujeres de otros países comprendemos que podemos aprender mucho de las cosas que nos diferencian, sin dejar de andar al mismo tiempo por nuestros diferentes caminos. La solidaridad consciente requiere una consciencia previa de la situación propia” (Kelly, 1992: 347 en Medina, 2016: 74).

Reconocer nuestra propia posición-situación (en mi caso como investigadora, feminista, activista, del Norte) no significa obviar ni menospreciar las situaciones y posiciones de otras mujeres (del Norte o del Sur, investigadoras o no, activistas o no). Reconocer nuestra situación, y la de otras mujeres (del Norte o del Sur, investigadoras o no, activistas o no) implica reconocer la complejidad y la diversidad del multi-posicionamiento feminista:

No buscamos reglas conocidas del falogocentrismo (que son la nostalgia de un Mundo único y verdadero) ni la visión des-encarnada, sino las que están regidas por la visión parcial y por la voz limitada. No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular. La cuestión de la ciencia en el feminismo trata de la objetividad como racionalidad posicionada. Sus imágenes no son el producto de la huida y de la trascendencia de los límites de la visión desde arriba, sino la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo que prometa una visión de las maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de límites y contradicciones, de visiones desde algún lugar (Haraway, 1995: 339).

### 1.1.3 Hacia una investigación activista feminista

Gráfico 4. Investigación activista feminista (IAF)



Fuente: elaboración propia

Como señalábamos antes, la investigación militante otorga máxima importancia a las prácticas, a las acciones: “no se trata de que llevemos mucho tiempo interpretando el mundo y haya llegado la hora de cambiarlo (Marx *dixit*), sino que la interpretación del mundo va siempre asociada a algún tipo de acción o práctica -la pregunta será, entonces, qué tipo de acción: si de conservación del *status quo* o de producción de nueva realidad” (Malo, 2004: 34). La manera de coproducir conocimiento crítico por la que aboga la investigación militante generará cuerpos rebeldes y el pensamiento sobre las prácticas de rebeldía dará valor y potencia a esas mismas prácticas, siendo las formas de pensamiento e investigación colectivas las que den lugar a una práctica común (Malo, 2004). La investigación militante pretende ser una metodología respetuosa y consciente del propio proceso de investigación, de la conexión entre experiencia y pensamiento, entre análisis y práctica de transformación: “Por encima de cualquier método, están las operaciones reales que el proceso de investigación militante es capaz de poner en marcha. La investigación militante es, en este sentido, siempre, un viaje abierto, que sabemos de dónde y cómo parte, pero no adónde nos llevará” (Malo, 2004: 35).

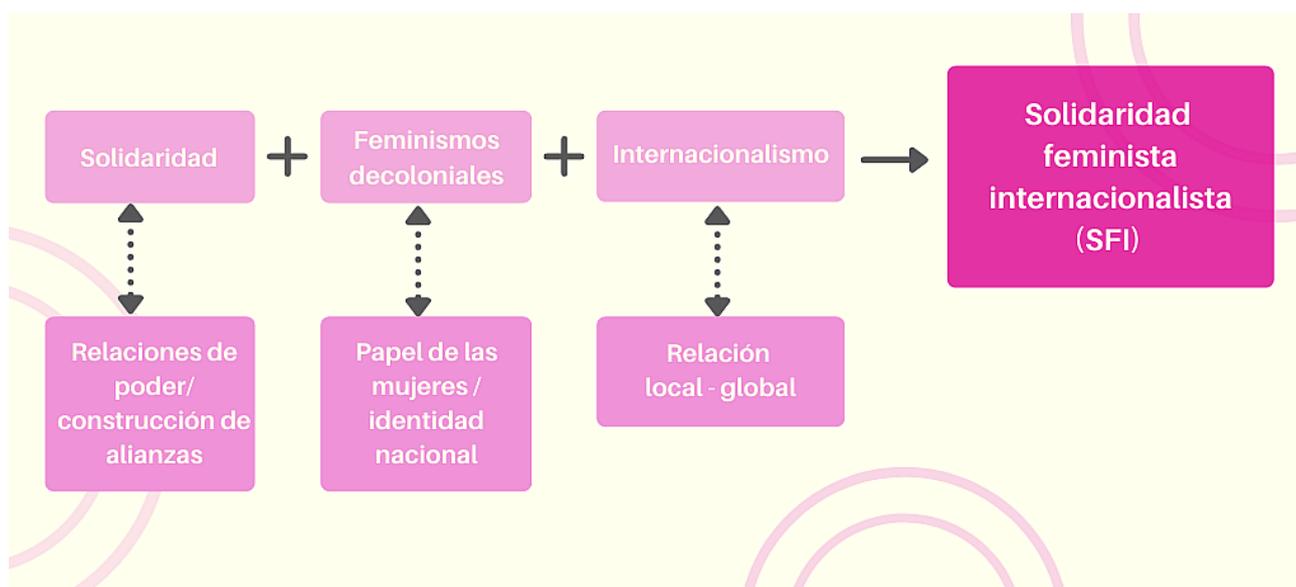
Este tipo de investigación ofrece una perspectiva distinta a la investigación tradicional ya que parte de la condición activista de quien investiga y de su participación activa en el colectivo o comunidad que se pretende estudiar. El pensamiento de la investigadora pasará necesariamente por el cuerpo y es, por lo tanto, un pensamiento siempre situado, implicado: “La pregunta es entonces ¿de qué parte nos colocamos? O, lo que es lo mismo ¿con quién pensamos? Con las luchas obreras, con las dinámicas de conflictividad y cooperación social, con las mujeres, con los locos, con los niños, con las comunidades locales, con los grupos subyugados, con las iniciativas de autoorganización...” (Malo, 2004: 35). Pero además de nuestro posicionamiento y de nuestra parcialidad, la metodología que utilicemos determinarán nuestra práctica militante de investigación: “No son solo postulados teóricos los que desarrolla la investigación activista en una relación dialéctica con respecto a su

práctica, sino que también lo hace con las metodologías que usa” (Choudry, 2014: 80 en Araiza y González, 2017: 69). Si a esto le sumamos la propuesta de Haraway (1995), que ha sentado las bases para poner en práctica la epistemología feminista de los conocimientos situados desde cualquier tipo de conocimiento que se busque, obtendremos la fórmula de la investigación activista feminista (IAF). Esta IAF comparte base epistémica con la investigación activista a partir de considerar una posición situada, parcial y con sentido a la responsabilidad de lo que generamos y producimos. De esta manera nos encontramos en relación con otras, y podemos crear a partir de compartir nuestra historia y vivencia, politizando nuestra vida con las activistas en un espacio que nos reúne con un objetivo común (Fulladosa-Leal, 2015 en Araiza y González, 2017). Pero la IAF pretende ir más que allá de la investigación activista o militante incorporando los postulados de los conocimientos situados de Haraway (1995) y problematizando las dinámicas de poder que se llevan a cabo en todo proceso investigador:

Si la investigación clásica veía el poder claramente situado en el lugar de la investigadora -o como mucho de la comunidad científica-, la Investigación Acción lo sitúa en la comunidad dando a la investigadora el papel de facilitadora (con el riesgo de negar el poder que dentro del proceso investigativo se está asumiendo), y la Investigación activista feminista parte de la idea de que el poder deba siempre ser problematizado, nunca negado y pueda ser asumido por todas las actrices en juego (Biglia, 2005: 80).

## 1.2 La solidaridad feminista internacionalista (SFI)

**Gráfico 5.** Solidaridad feminista internacionalista (SFI)



Fuente: elaboración propia

Ya en el Capítulo II abordamos el concepto de solidaridad feminista internacionalista desde un punto de vista teórico. Señalábamos que este posicionamiento ético y político requiere de una postura crítica y autoconsciente de horizontalidad con las otras, de humildad decolonial, y estas solo podrán lograrse desde el reconocimiento en la diferencia colonial. Abdli Sibai (2017) nos recordaba que:

Únicamente desde la consciencia, el reconocimiento, la aceptación y el respeto de las diferencias, las particularidades, los encuentros y desencuentros, especialmente en lo concerniente a un necesario ejercicio de autocuestionamiento y redefinición de sus discursos y de las fórmulas de solidaridad paternalista y colonial por parte de las feministas occidentales, así como el reconocimiento de su papel de complicidad en la empresa colonial occidental respecto al resto del mundo, podría plantearse la posibilidad de construir alianzas y luchas conjuntas que desde luego, han de partir de una reforma estructural y revolucionaria de las fórmulas de interacción e interrelación entre los diferentes grupos transnacionales. Solo puede darse el verdadero encuentro a partir de solucionar el desencuentro colonial (Abdli Sibai, 2017: 167).

En el esfuerzo por conseguir atajar tal desencuentro colonial Mohanty (2008b) sugerirá los estudios feministas comparativos o de solidaridad feminista como la estrategia metodológica más útil y productiva para el trabajo feminista en un contexto de diversidad cultural. Esta perspectiva se opone a las maneras de proceder de otros modelos académicos utilizados para internacionalizar los estudios de género.

En primer lugar, Mohanty (2008b) señala el **modelo de la feminista como *turista***, como *consumidora internacional*, o la *carga de responsabilidad de la mujer blanca*. Se trata del discurso colonial eurocéntrico en el que las culturas no-occidentales son presentadas como las *otras*, las atrasadas e incivilizadas, dignas de ser estudiadas, y las culturas euro-norteamericanas aparecen como los ejemplos a seguir. Aquí las relaciones de poder se mantienen intactas siguiendo las lógicas de la empresa moderno-colonial. Las académicas están posicionadas en lo local (Occidente/Norte), mientras que lo global hará referencia a *todas las otras* (No-Occidente/Sur), mostrando un abismo entre ambos *lados*. Este modelo es definido por la autora como una receta que “añade mujeres como víctimas globales o como mujeres poderosas, y revuelve”.

En segundo lugar, presenta el **modelo de la feminista como exploradora**. Este posicionamiento plantea a la mujer “extranjera” (nunca la *mujer occidental*) como el objeto de conocimiento, y a estudiantes y maestras (*occidentales*) como las que sustentan el poder del conocimiento. A diferencia del modelo anterior, abiertamente extractivista y colonial, este podría aportar cierto marco teórico feminista, aunque aún así las *mujeres poderosas* llegarían a experimentar la sensación de diferencia y separación, una especie de “nosotras/ellas”. El relato que se narra tiene, normalmente, un carácter

cultural relativista, lo que significa que las diferencias entre culturas son discretas y relativas, y que no hay bases comunes ni puntos de contacto para hacer una evaluación. Las ideas de lo global y lo local habría colapsado en la de lo internacional como algo que por definición excluye a los Estados Unidos, y a sus compañeros occidentales<sup>79</sup>: “Los Estados Unidos no se consideran como parte de los estudios de área, en la misma forma en que el blanco no se considera como color cuando se habla de la gente de color” (Mohanty, 2008b: 437). En este modelo lo global o lo internacional se entienden como algo separado del racismo, como si el racismo no fuera central en los procesos de globalización y en las relaciones de poder en este tiempo. Obvian el hecho de que las vidas de las mujeres están conectadas y son interdependientes, aunque no sean iguales, sin importar en qué área geográfica se viva.

Es por esto que Mohanty plantea un último modelo, **el de solidaridad feminista o de estudios comparativos feministas**. Esta estrategia se basa en la premisa de que lo local y lo global no se definen en términos de geografía física ni de territorio, sino que existen simultáneamente y se constituyen mutuamente. Será en los vínculos, en las relaciones entre lo global y lo local donde se ponga el foco mediante un enfoque y análisis comparativo en la direccionalidad del poder. Existen diferencias y existen puntos en común, tanto en relación como en tensión mutuas en todos los contextos, pero lo que se acentúa serán las relaciones de mutualidad, corresponsabilidad e intereses comunes, ancladas en la idea de solidaridad feminista: “El foco no se sitúa solamente en las interacciones de raza, clase, género, nación y sexualidad en comunidades diferentes de mujeres, sino en las de mutualidad y co-implicación/solidaridad, lo cual sugiere un estudio atento de las tramas entrelazadas de las historias de estas comunidades. Además, el enfoque se hace simultáneamente sobre experiencias individuales y colectivas de opresión y explotación, de lucha y resistencia” (Mohanty, 2008b: 439). Se deja atrás ese “añadir y revolver” de la postura “turista” o la perspectiva relativista de “separadas pero iguales” y se opta por la solidaridad:

La perspectiva de solidaridad requiere entender las especificidades y diferencias históricas y experienciales de las vidas de las mujeres, así como las conexiones históricas y experienciales entre mujeres de distintas comunidades nacionales, raciales y culturales. En consecuencia, es un punto de vista que sugiere organizar las bibliografías analíticas en torno a los procesos sociales y económicos y a las historias de diversas comunidades de mujeres en áreas particularmente sustantivas, como el trabajo sexual, la militarización, la justicia ambiental, el complejo carcelario/industrial, y los derechos

---

79 Mignolo ejemplifica muy bien estas relaciones coloniales de poder-saber que existen en las academias: “Y una vez los eruditos asumieron que si “vienes” de América Latina tienes que “hablar” de América Latina; que en tal caso tienes que ser una muestra de tu cultura. Tal expectativa no surgirá si el autor “viene” de Alemania, Francia, Inglaterra o los Estados Unidos. En tales casos, no se supone que deban hablar sobre su cultura, sino que pueden funcionar como una persona con mentalidad teórica. Como sabemos, el primer mundo tiene conocimiento, el tercer mundo tiene cultura; los nativos americanos tienen sabiduría, los angloamericanos tienen ciencia” (Mignolo, 2009: 160).

humanos, y buscar los puntos de contacto y de conexión, así como de diferencia. Es importante que se pongan siempre en primer plano, no solamente las conexiones de dominación, sino también las de lucha y resistencia (Mohanty, 2008b: 440).

En este modelo de solidaridad feminista Mohanty (2008b) sugiere la adecuación de utilizar Un Tercio/Dos Tercios en vez de Occidente/Tercer Mundo, local/global, o Norte/Sur, ya que la primera dicotomía permite enseñar y aprender en torno a puntos de conexión y de distancia entre unas y otras comunidades de mujeres marginadas y privilegiadas a lo largo de muchas dimensiones locales y globales.

Este modelo solidario feminista, además de estar centrado en aspectos de mutualidad y de intereses comunes, exige que nos preguntemos sobre las conexiones y las desconexiones entre los movimientos activistas de las mujeres en todo el mundo. Más allá de los feminismos teóricos y académicos será crucial potenciar el carácter militante o activista de las personas que conformamos los movimientos de solidaridad feminista, ya que estos son lugares decisivos para construir conocimientos, comunidades e identidades:

Una práctica feminista transnacional depende de construir solidaridades feministas capaces de cruzar las divisiones de lugar, identidad, clase, trabajo, creencias, y así sucesivamente. En estos tiempos tan fragmentados resulta muy difícil construir tales alianzas, pero al mismo tiempo poder construirlas es más importante que nunca. El capitalismo global destruye posibilidades y también ofrece otras nuevas (Mohanty, 2008b: 453).

## 2. Diseño metodológico. Caso de estudio: entendiendo Palestina desde la investigación activista feminista y la solidaridad feminista internacionalista

### 2.1 La Brigada Feminista per Palestina

#### 2.1.1 ¿Quiénes somos? Historia, objetivos y organización



1. La Brigada feminista per Palestina (BFP) en la ciudad vieja de Jerusalén. Fuente: BFP

2. Logo de la BFP: “Fortes i combatives resistint amb cos i cor”. Fuente: BFP

La Brigada feminista per Palestina (BFP) nace en septiembre de 2015 de la mano de más de una veintena de activistas feministas de base del País Valencià – Països Catalans. Al principio nos establecimos como Grupo feminista de apoyo a Palestina, un grupo de afinidad que decidimos organizarnos de manera asamblearia, autogestionada y horizontal con el objetivo de formarnos sobre la situación en Palestina desde una perspectiva feminista. Desde el principio existía el deseo de viajar a la Palestina histórica, es decir, a la Palestina del 48 (el actual Estado de Israel), y al territorio ocupado de Cisjordania (incluido Jerusalén este). Gaza (también territorio palestino ocupado), debido a la situación de ocupación y bloqueo que sufre, no podía entrar en nuestros planes iniciales. Pero antes de tomar la decisión de viajar allá sabíamos que teníamos un largo camino por recorrer, pues nuestra condición de activistas feministas blancas nos recordaba constantemente las posibles consecuencias y riesgos que nuestros privilegios como *occidentales* podían ocasionar. Es por ello que decidimos formarnos, no solo sobre la situación socio-política de Palestina, sino también sobre los feminismos decoloniales como herramienta para analizarnos e intentar deconstruir nuestros bagajes coloniales y

eurocéntricos. Teníamos claro que nos quedaba mucho por aprender y por desaprender, pero a medida que avanzábamos en nuestra formación y nos afianzábamos como grupo, pues muchas de nosotras no nos conocíamos previamente, la idea de establecernos como brigada feminista de solidaridad internacionalista iba tomando forma. El grupo nos definimos desde el principio como no-mixto (entendiendo la no-mixticidad como mujeres, bolleras y trans) posicionadas en un proceso de aprendizaje de feminismos/ transfeminismos decoloniales, desde una perspectiva anticapitalista y antiimperialista, desde el respeto mutuo y la lucha y solidaridad internacionalistas. Nuestros objetivos como brigada podrían sintetizarse en los siguientes:

- Tejer alianzas con la sociedad palestina que vive bajo el asedio del régimen de Apartheid israelí y que reclama una respuesta solidaria de la comunidad internacional.
- Especialmente de tejer alianzas con la diversidad de formas que adopta la lucha y la resistencia de las mujeres palestinas, aún más ausentes de la actualidad y de las agendas políticas: crear y fortalecer desde una visión antipatriarcal vínculos horizontales con colectivos, organizaciones o grupos de mujeres palestinas, así como articular alianzas con colectivos afines, de dentro y fuera de Palestina, desde el respeto mutuo y el posicionamiento de la lucha internacionalista.
- Queremos denunciar las vulneraciones de derechos humanos, así como las políticas de *pinkwashing*<sup>80</sup> y de recuperación racista de las luchas LGBTIQ+ que lleva a cabo el Estado de Israel.
- Cuando volvamos a casa queremos poder incorporar, a través de diferentes herramientas, la perspectiva decolonial en nuestras luchas feministas, en nuestros colectivos y nuestro territorio.
- Además, queremos visibilizar y denunciar el contexto de ocupación, opresión y Apartheid que sufre el pueblo palestino, asumiendo las demandas políticas de la sociedad civil palestina y del movimiento internacional Boicot Desinversiones y Sanciones (BDS).
- Y, por último, alentar a romper el bloqueo informativo extendiendo y difundiendo el proyecto a todas aquellas redes, comunidades, medios, organizaciones, colectivos y asambleas de las que formamos parte.

---

80 “El *pinkwashing* es la captación (el secuestro) de los derechos de las comunidades LGTBI para hacer «limpiezas de cara» a políticas represivas, racistas y xenófobas, que utilizan las libertades sexuales como excusa para negar a algunos grupos de población sus derechos de ciudadanía. El caso paradigmático es el Estado de Israel, que se publicita como el mayor defensor de los derechos de las personas homosexuales en Oriente Medio, sin llegar a matizar que esa defensa se refiere solo a algunos derechos y para un tipo de personas que responden a un prototipo de raza, clase y pertenencia nacional” (Vasallo, 2014 en <https://www.pikaramagazine.com/2014/12/velo-integral-el-feminismo-como-exclusion/>, consultado el 28 de marzo de 2020).

Con estos objetivos en mente pensamos que el documental sería una buena herramienta para poder compartir a la vuelta todos los aprendizajes y vivencias que experimentásemos allí. Pero no solo, ya que barajamos también la posibilidad de explicar y compartir nuestro proceso y nuestro viaje a través de otras expresiones artísticas: fotografía, narrativa, poesía, charlas-debates, guías didácticas... Con nuestro posicionamiento político y nuestros objetivos establecidos creamos comisiones de trabajo, también assemblearias y auto-gestionadas, para poder focalizarnos en los diferentes aspectos que la brigada requeriría. Cada una de estas comisiones estaba integrada por cuatro o cinco de nosotras, y casi todas formábamos parte de más de una comisión. Cada una de estas comisiones se reunía en asambleas abiertas a todas cuando se consideraba oportuno y una vez al mes nos reuníamos todas en asamblea plenaria donde se colectivizaba el trabajo de cada comisión.

#### – **Comisión de logística y formación**

Era la encargada de preparar el viaje, es decir, diseñar el recorrido, hacer las contactaciones con los colectivos y organizaciones que íbamos a conocer en las diferentes ciudades, tanto en Cisjordania (incluido Jerusalén este) como en los territorios del 48 (actual Estado de Israel), así como de informarnos de aspectos importantes para el viaje (seguros, embajada, seguridad y entrada por el aeropuerto de Tel Aviv – Ben Gurion, posible impacto psico-emocional...). Además, prepararon las sesiones de formación sobre Palestina para las que vinieron otras activistas en solidaridad internacionalista que conocían ampliamente el contexto y la situación. Los temas abordados en la jornada de formación fueron:

- Historia de Palestina
- Análisis actual de la situación política en Palestina y la región
- Historia y situación de las mujeres en Oriente Medio
- La campaña Boikot, Desinversiones y Sanciones (BDS)

#### – **Comisión de autogestión**

Una vez habíamos decidido que muchas de nosotras, aunque no todas, sí realizaríamos el viaje a Palestina, se estableció una comisión de trabajo que pensaría e idearía acciones y/o eventos con los que poder financiar una parte de ese viaje. Al ser un grupo independiente no contábamos con ningún tipo de ayuda económica ni subvención, más que con el proyecto de autogestión que la comisión propondría. Hicimos y vendimos camisetas con nuestro logo, bolsas de tela, libretas; organizamos

algunas *kafetas*<sup>81</sup> y un gran concierto en mayo de 2016, para el que vendimos todas las entradas. Gracias a todo esto conseguimos unos 5.000 euros, cantidad con la que más o menos podríamos sufragar los gastos de los billetes de avión de las quince que decidimos viajar en agosto de 2016.

#### – **Comisión de formación en feminismos**

La comisión de formación sobre feminismos fue la encargada de preparar y organizar una jornada formativa para todas las integrantes del grupo sobre los feminismos decoloniales. En ella trabajamos diferentes temáticas, estructuras en tres bloques:

- Colonialismo, privilegios blancos, cultura occidental
- *Pinkwashing*
- Feminismos árabes y feminismos islámicos

#### – **Comisión de comunicación**

Era la responsable de la difusión de los eventos y acciones que organizábamos en nuestras redes sociales. Contamos con cuenta en Facebook (Brigada feminista per Palestina), Twitter (@BFPalestina) e Instagram (Brigada Feminista Palestina), además de nuestra cuenta de correo electrónico.

#### – **Comisión documental**

Pese a que nuestra formación en el campo del audiovisual era muy básica, nos auto-organizamos para aprender tanto lenguajes audiovisuales como funciones básicas de grabación de audio y vídeo. Veíamos documentales de todo tipo y los comentábamos y debatíamos con el objetivo de buscar nuestra propia narrativa audiovisual. Desde la comisión también intentábamos elaborar un guión que nos permitiera organizar nuestras ideas y plasmara nuestros objetivos de una manera acorde a la elaboración de un documental. A partir de este guión aparecieron los cuatro bloques que organizarían tanto el documental como los guiones de las entrevistas que llevamos a cabo en terreno. Aparte del trabajo que hicimos en todas las comisiones, fueron muchas las películas, documentales y cortos que vimos, al igual que artículos y libros que leímos y que nos servían para ir profundizando cada vez

---

81 Una *kafeta* es un acto que suele hacerse en centros sociales para recaudar dinero para alguna causa social. En este caso para sacar dinero para pagar los billetes de avión de las integrantes de la Brigada Feminista per Palestina.

más en el contexto y en nuestro posicionamiento.

### 2.1.2 Comienza la brigada: el viaje

A finales de julio de 2016, con nuestros billetes y seguros comprados, con toda la formación e información en nuestras cabezas, con camisetas de manga larga y pantalones largos en nuestras maletas y con el corazón algo compungido lanzamos el primer comunicado que nos presentaba como Brigada feminista per Palestina (BFP). Avisamos también de que a lo largo de nuestro viaje iríamos escribiendo un blog (<https://brigadafeministapalestina2016.wordpress.com>) en el que compartiríamos diariamente nuestras experiencias y sentires, como si de un diario de campo colectivo se tratara.

Ya estaba todo listo para comenzar el viaje y el día 2 de agosto quince activistas feministas de base aterrizaron en el aeropuerto de Tel Aviv - Ben Gurion. El Estado de Israel, como analizaremos en mayor detalle más adelante, es muy celoso de su seguridad, así que no permite solicitar visados de turista con antelación, sino que es en el propio aeropuerto donde el personal destinado a ello evalúa los motivos de todos y cada uno de los pasajeros que llegan como turistas. Para ello realizan varias preguntas (¿Primera vez en Israel?, ¿Cuál es el motivo de su visita? ¿Viaja usted sola? ¿Tiene planeado visitar Cisjordania?) con diferentes fines, entre los que estaría evitar la entrada a activistas en solidaridad con Palestina<sup>82</sup>. Debido a esto, sabíamos que no podríamos responder de manera veraz si nos preguntaban qué lugares pensábamos visitar, por lo que no tuvimos más remedio que fingir ser turistas con ganas de visitar el Estado de Israel.

Nuestra brigada duraría 17 días y durante este tiempo visitaríamos a activistas, colectivos y organizaciones en Cisjordania (incluido Jerusalén este) y en la Palestina del 48 (actual Estado de Israel). Antes de exponer la planificación y el recorrido que seguimos, considero necesario explicar ciertos aspectos claves sobre las restricciones de movilidad en el territorio de la Palestina histórica.

---

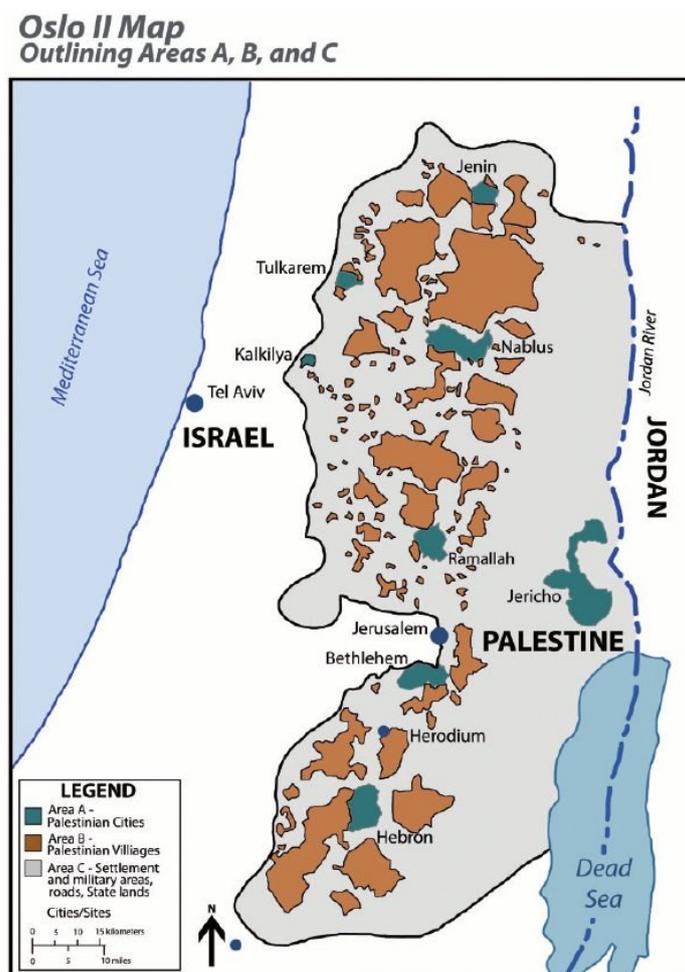
82 Son conocidas las políticas restrictivas del gobierno israelí a la hora de dejar entrar a este territorio a personas activistas de diferentes partes del mundo: “Las autoridades israelíes están defendiendo una serie reciente de interrogatorios a activistas de izquierda en el aeropuerto y en las fronteras de Israel, diciendo que la práctica es necesaria para prevenir la violencia y el terrorismo. Pero un destacado defensor de los derechos civiles en el país calificó la justificación del gobierno de «vergonzosa y peligrosa». En los últimos meses, varios críticos del gobierno israelí, el más destacado el periodista estadounidense Peter Beinart, se quejaron de que los agentes fronterizos israelíes los cuestionaron sobre su activismo pro-palestino y sus creencias políticas. Los testimonios llegaron a los titulares y reavivaron un debate sobre si Israel está sofocando las opiniones liberales y disidentes”. Disponible en: <https://www.npr.org/2018/10/01/653327108/israel-defends-interrogations-of-left-wing-activists-at-airport?t=1585899361616>, consultado el 3 de abril de 2020.

### 2.1.2.1 Restricciones de movimiento

#### Áreas A, B y C

Como señalábamos en la contextualización sobre el territorio de Palestina, en 1995 se establece la división de Cisjordania, según el Acuerdo Provisional de 1995 sobre Cisjordania y la Franja de Gaza (también conocido como el Acuerdo de Oslo II) en tres áreas (Al Haq, 2011):

- Área A (17%). Corresponde a la zona sombreada en turquesa en el mapa. La Autoridad Palestina (AP) posee pleno control civil y de seguridad. Sin embargo, desde 2002 el Estado de Israel ha mantenido la responsabilidad de la seguridad general en todas las áreas de Cisjordania y no renuncia a la autoridad total sobre el Área A.
- Área B (24%). Corresponde al color marrón. La AP tiene el control civil mientras que el control de seguridad es conjunto, israelí-palestino.



3. Mapa de las áreas A, B y C después de los Acuerdos de Oslo. Fuente: Kersel (2014)

- Área C (59%). Corresponde al color gris, es decir, a la mayoría del territorio. El Estado de Israel tiene control total sobre la seguridad, la planificación y la construcción. Aquí se encuentran los asentamientos y las carreteras que los conectan.



4. Señal de advertencia sobre la entrada a una aldea palestina. Fotografía: Eimear McBride. Fuente: irishtimes.com

En las carreteras, al inicio de los pueblos y ciudades que conforman el Área A, existen señales como la de la imagen que indican la prohibición de entrar que tienen los ciudadanos israelíes, así como la peligrosidad para el resto de personas que acceden a esta área: “Esta carretera lleva al Área A bajo la Autoridad Palestina. La entrada para ciudadanos israelíes está prohibida. Es peligroso para vuestras vidas y va en contra de la ley israelí”.

## Los asentamientos

Según los datos de la organización israelí B'Tselem – The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories (2017), desde 1967 hasta finales de 2017 se establecieron más de 200 asentamientos israelíes en Cisjordania. Estos incluyen:

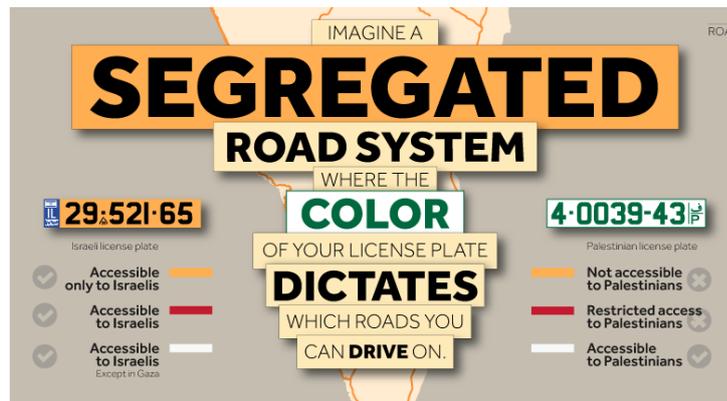
- 131 asentamientos reconocidos oficialmente por el Ministerio del Interior israelí;
- Cerca de 110 asentamientos construidos sin autorización oficial, pero con apoyo y asistencia gubernamental (conocidos como “puestos de avanzada ilegales” o *outposts*);
- Varios enclaves de asentamientos dentro de la ciudad de Hebrón;
- 11 vecindarios en las áreas de Cisjordania que Israel anexó a la jurisdicción municipal de Jerusalén en 1967, y varios enclaves de asentamientos dentro de vecindarios palestinos en Jerusalén Este.

Según las cifras de B'Tselem (2017), más de 620.000 ciudadanos israelíes residen actualmente en asentamientos. De estos, aproximadamente 209.270 viven en las partes de Cisjordania que Israel anexó a la jurisdicción municipal de Jerusalén (según las cifras del Instituto de Investigación de Políticas de Jerusalén de finales de 2016), y 413,400 viven en el resto de Cisjordania (según las cifras de la Oficina Central de estadísticas de finales de 2017). Esta última cifra supone que aproximadamente el 14% de la población que habita en Cisjordania (sin incluir Jerusalén este) corresponde a colonos y colonas que viven en los asentamientos, considerados ilegales y que violan el derecho internacional según la resolución 2334 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas<sup>83</sup>. Actualmente, esta colonización ilegal del territorio palestino supone uno de los mayores obstáculos para la vida cotidiana de la población palestina, como analizaremos en profundidad más adelante, una infracción de dicha resolución y, sin duda, una de las mayores dificultades para el diálogo entre ambas partes.

---

83 <https://news.un.org/es/story/2019/11/1465611>, consultado el 4 de abril de 2020.

## Las carreteras del apartheid



5. Mapa y leyenda de las carreteras del apartheid. Fuente: [www.visualizingpalestine.org](http://www.visualizingpalestine.org)

Además de los asentamientos, en el área C el Estado de Israel ha construido carreteras que los conectan. Los automóviles con matrícula palestina no están permitidos en las carreteras israelíes, independientemente de la identificación que posea la persona que conduce. Incluso en las carreteras

palestinas los automóviles con matrículas palestinas tienen acceso restringido y se enfrentan a retrasos interminables en los puntos de control (*checkpoints*), además de estar sujetos a bloqueos de carreteras regulares. Sin embargo, los coches con matrículas israelíes no experimentan ninguna de estas dificultades. El hecho de que algunas de estas carreteras sean de uso exclusivo para ciudadanos israelíes les otorga el nombre de carreteras de segregación o del *apartheid*.

### **El muro de separación, anexión o del apartheid**



6. El muro en el área de Belén y Aida Camp. Fuente: BFP

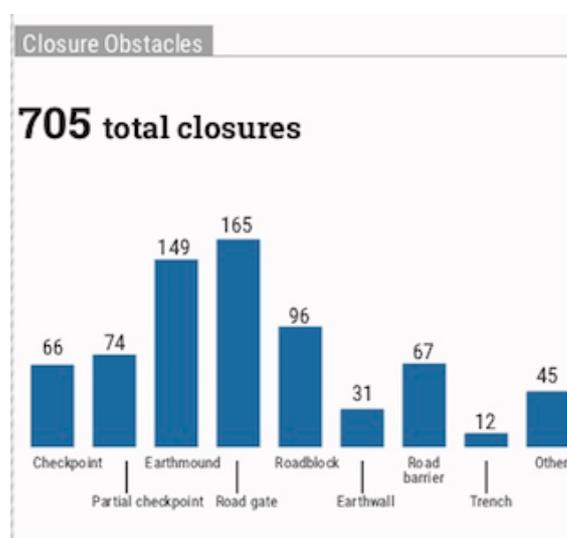
Desde junio de 2002 el Estado de Israel ha estado construyendo lo que el profesor John Dugard, ex-relator especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967, ha denominado “el muro de la anexión”, ya que el objetivo principal de su construcción es anexar terrenos pertenecientes a los territorios palestinos ocupados (TPO). Desde el comienzo de la construcción del Muro, Israel ha alegado una justificación de seguridad para la superestructura que está separando a Israel y al TPO, anexando tierra palestina al este de la Línea Verde y fragmentando Cisjordania, incluida Jerusalén Este. El Parlamento israelí utilizó el pretexto de una serie de ataques llevados a cabo dentro del Estado de Israel en la primavera de 2002 por palestinos para autorizar esta estructura “temporal” como un “valla anti-terrorista” o “valla de seguridad”. El Estado de Israel afirma que el Muro está diseñado para eludir cualquier posible ataque

contra Israel creando una separación física entre Israel y Cisjordania, y el Fiscal del Estado afirma que esta brecha es un “espacio de advertencia [que] es vital para atacar a los terroristas que logran cruzar la barrera antes de llevar a cabo su ataque”. Sin embargo, estos motivos de seguridad pudieran resultar cuestionables cuando los hechos señalan que aproximadamente el 85% del Muro se construirá en territorio ocupado. Esto también viola el compromiso asumido por Israel en virtud del Acuerdo Provisional de 1995 sobre Cisjordania y la Franja de Gaza de que “ninguna de las partes iniciará ni tomará ninguna medida que cambie el estado de Cisjordania y la Franja de Gaza en espera del resultado de la negociación del estado permanente”. La construcción del Muro en el TPO y su régimen asociado está teniendo un impacto devastador sobre los derechos humanos fundamentales de la población palestina en el territorio ocupado (Al haq, 2011).

Pese a que la construcción del Muro desde el principio se ha enfrentado a la condena internacional sobre la base de su ilegalidad en virtud del derecho internacional, esta sigue adelante. La longitud del Muro será de unos 708 kilómetros, aproximadamente el doble de la longitud de la Línea Verde de 1949 (recordemos que esta es la Línea de Armisticio de 1949, internacionalmente aceptada como la frontera entre Israel y el TPO), y el coste de la construcción del mismo está estimado alrededor de los 1,8 billones de dólares estadounidenses (Al haq, 2011).

### **Puntos de control o *checkpoints***

Según datos de la OCHA (Office for the Coordination of Humanitarian Affairs) de las Naciones Unidas, en 2018 existían más de 700 tipos de cierres (*closures*) que impiden y obstaculizan el movimiento de la población palestina que vive en Cisjordania.



7. Tipos de cierres y obstáculos en los territorios palestinos ocupados. Fuente: [www.ochaopt.org](http://www.ochaopt.org)

Entre los diferentes tipos de cierres podríamos señalar los puntos de control o *checkpoints* fijos y estables (66), los parciales (74), las puertas o *road gates* (165), entre otras muchas barreas y obstáculos. Hay 26 puntos de control a lo largo de la ruta prevista del muro. Todos estos están en los TPO (17) o en la Línea Verde (9), pero ninguno se encuentra dentro del Estado de Israel. Los puestos de control son atendidos por la policía fronteriza israelí, pero también, cada vez más, por compañías de seguridad privadas (Al haq, 2011).

Las puertas son puestos de control israelíes situados en el interior del territorio ocupado que impiden dramáticamente a los palestinos ejercer su derecho a la libertad de movimiento y retrasan e impiden el acceso a los servicios esenciales. A lo largo de la longitud total del muro existen siete tipos de puertas: agrícolas, de control, militares, de carreteras, escolares, estacionales y de asentamiento, abiertas de forma diaria, semanal y/o estacional. La colocación irregular de las puertas y los tiempos de apertura restrictivos reducen severamente el tiempo disponible que tendrá la población palestina para la agricultura, lo que tiene un impacto particularmente negativo en los medios de vida rurales (Al haq, 2011).



8. Punto de cierre arbitrario en el barrio palestino de Silwan. Fuente: BFP

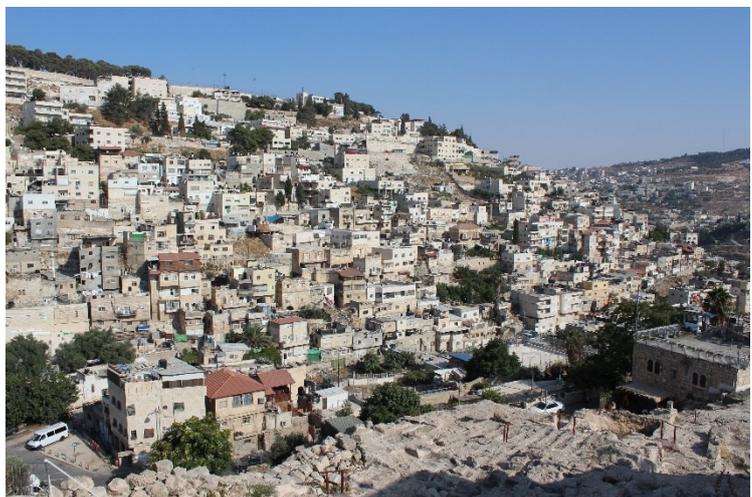
### 2.1.2.2 El recorrido

Después de haber esbozado algunos de los obstáculos que restringen la libre movilidad de la población palestina, pasaremos a presentar el recorrido que hicimos como brigada. Comenzamos nuestro viaje en Jerusalén Este, donde visitamos diferentes barrios y organizaciones; después fuimos a Belén, a un pequeño pueblo llamado Al-masara, a Hebrón, a Ramallah, a Nabi Saleh, Nablus y Qalquilya, todas ciudades y pueblos dentro de Cisjordania; y, por último, fuimos a Haifa (actual Estado de Israel) donde concluía nuestro recorrido.

#### 1. Jerusalén Este

- **Silwan: Madaa Silwan Creative Center y Wadi Hilweh Information Center**

Si algún pueblo representa la larga historia y la lucha interminable de los palestinos en Jerusalén es Silwan (Grassrootsalquds, 2012).



9. Mapa de la localización de Silwan. Fuente: elpais.es

10. Silwan. Fuente: BFP

El primer lugar en acogerlos fue Silwan. Silwan es un distrito palestino que se encuentra al sur de la ciudad vieja de Jerusalén, en lo que se consideraría Jerusalén Este. Bajo ocupación militar desde

1967, en este pueblo viven cerca de 45.000 palestinos, y tiene una superficie de 5.640 dunum<sup>84</sup>. En la actualidad, Silwan consta de siete barrios: Ras al-Amud, Wadi Hilweh, Ein al-Lozeh, a-Thori, Bir Ayoub, Wadi Qaddoum y a-Shayah. A pesar de esta división, los habitantes continúan pensando en Silwan como una sola entidad unificada. El pueblo se extiende hacia el sur desde *Dung Gate* en la ciudad vieja a lo largo del valle Kidron. Ha estado en el corazón de una mitología que reifica la presencia sionista en Jerusalén y sirve como pretexto para la sionización continua y la limpieza étnica de la ciudad. Este pueblo histórico enfrenta una amenaza constante de las fuerzas de ocupación israelíes y los movimientos colonizadores: desde arrestos de niños hasta demoliciones de viviendas, así como desalojos forzosos llevados a cabo por organizaciones de colonos. Alrededor de 700 colonos viven en el distrito palestino de Silwan, creando fuertes tensiones y enfrentamientos. Muchos residentes de Silwan están siendo obligados a abandonar su pueblo lentamente (Grassrootsalquds, 2012).

A partir de la década de 1990, la organización de asentamientos sionistas *Elad*, un acrónimo de “Ciudad de David” en hebreo, comenzó su trabajo de *sionizar* este distrito. En octubre de 1991 colonos de *Elad* asaltaron y ocuparon la casa de la familia Abassi, en Silwan. Después de una presión significativa de *Elad* sobre la “custodia de la propiedad ausente”, la casa fue declarada “propiedad ausente”. Aunque el tribunal del distrito de Jerusalén confirmó la apelación de Abbasi, argumentando que las declaraciones juradas utilizadas para reclamar la propiedad de la casa eran falsas, la casa sigue en control de *Elad* y los colonos judío-israelíes viven allí hasta el día de hoy. Frente al colonialismo israelí y la limpieza étnica, los residentes de Silwan recurrieron a la resistencia autoorganizada ya que las estructuras burocráticas, incluido el “sistema de justicia” israelí, continúan proporcionando medios para la colonización de Silwan (Grassrootsalquds, 2012).

Los mapas, escritos de viaje y señales de tráfico en la actualidad se refieren a este lugar como la “Ciudad de David”, la supuesta capital del reino de David. Y es que, además de las estrategias de colonización, durante más de 20 años el Estado de Israel ha llevado a cabo excavaciones arqueológicas en Silwan tratando de legitimar, con argumentos de veracidad muy cuestionables, la presencia histórica del judaísmo en este enclave. Este complejo, que los judíos denominan *City of David National Park*, altera y empeora si cabe más la vida de las vecinas y vecinos de Silwan que tienen que ver cómo sus casas de toda la vida sufren demoliciones y expropiaciones por parte del ayuntamiento. Es el caso de algunas vecinas cuyas casas se encuentran rodeadas por este parque temático, sufriendo el acoso diario de colonos y peregrinos.

---

84 Un dunum es la unidad de superficie que se utiliza en Palestina y en otros territorios de la región y que deriva de la tradición otomana. Originalmente un dōnūm o dunum era la superficie de tierra que una persona podía arar en un día. Antes de la caída del Imperio Otomano, el tamaño de un dunum era de 919,3 metros cuadrados, pero durante el Mandato Británico de Palestina (1917-1948) se adoptó el dunum métrico de 1000 m<sup>2</sup>, que aún se utiliza.



11. Una bandera israelí cuelga de una casa de colonos en Silwan, Jerusalén Este ocupada, en febrero de 2016.

Fuente: Oren Ziv, ActiveStills

En Silwan pasamos nuestros primeros días y enseguida nos sentimos arropadas y bienvenidas por nuestras anfitrionas. Allí estuvimos en el Madaa Silwan Creative Center que, junto al Comité del barrio de Wadi Hilweh, han establecido un espacio para reuniones e intercambio de ideas e iniciativas con el fin de fortalecer las relaciones sociales de Silwan y dar apoyo a la comunidad local. Entre las actividades que realizan está el trabajo con niños y juventud (campamentos, actividades complementarias al currículum, cultura...), el trabajo con las mujeres, un proyecto de biblioteca que trata de profundizar en la identidad palestina, y un grupo de apoyo psicológico y social.

El Wadi Hilweh Information Center juega también un papel muy importante para la comunidad, ya que documenta los abusos cometidos por el ejército israelí y por los colonos en Silwan y en toda la Jerusalén ocupada. El centro arroja luz sobre la lucha diaria de los residentes de Silwan que tiende a ser ignorada por los principales medios de comunicación. Además de explicarnos los proyectos del centro y la situación de Silwan, nos hicieron un tour por el barrio, Wadi Hilwe, donde pudimos visitar algunas casas de vecinas y vecinos en riesgo de ser demolidas, así como escuchar las historias de estas y poder observar la tensión que las familias colonas ejercen en el barrio.



12. Graffiti en las paredes de Silwan. Fuente: BFP

- **Al Qaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society**

Al Qaws es una organización de la sociedad civil que trabaja por las diversidades de género y sexuales en la sociedad palestina. Fundada por activistas y militantes de base “está a la vanguardia del vibrante cambio cultural y social palestino, construyendo comunidades LGBTIQ y promoviendo nuevas ideas sobre el papel del género y la diversidad sexual en el activismo político, instituciones de la sociedad civil, medios de comunicación y vida cotidiana. Abrazando la diversidad de nuestra sociedad, mientras desafiamos las fuerzas políticas que nos dividen, organizamos centros y eventos comunitarios en ciudades y áreas rurales en toda Palestina, operamos una línea directa de apoyo nacional accesible por teléfono y en línea, construimos asociaciones y alianzas en instituciones culturales establecidas y organizaciones de la sociedad civil, creamos campañas innovadoras en los medios, trabajamos para transformar el discurso público y mucho más” (Al Qaws, 2014).

Allí nos reunimos con la organizadora nacional del colectivo y nos explicó el origen y la construcción del proyecto, así como las apuestas políticas futuras que tienen como colectivo *queer* dentro de Palestina. En 2001 un grupo de personas socializadas como *queer* en Jerusalén comenzaron a hablar sobre diversidades sexuales y de género y decidieron iniciar un proyecto para que todas aquellas experiencias pudieran tener una trascendencia política y social. Al Qaws es una organización de base con estatus legal y desde una aproximación feminista y *queer* analizan las violencias que existen contra las sexualidades y géneros disidentes. Pretenden trabajar desde cada comunidad en la que viven

en la sociedad palestina, alejándose de las visiones LGTBIQ extranjeras. Siguen sus propias estrategias, ya que se posicionan en contra de la hegemonía colonial del discurso LGTBIQ occidental. Entre los ejes de su trabajo destacan la denuncia de las técnicas de *pinkwashing* que lleva a cabo el Estado de Israel; el teléfono de apoyo y asesoramiento sobre orientación sexual, sexualidad e identidad de género, intentando cubrir la brecha social que existe al respecto; o el trabajo que hacen con la comunidad sobre temas de diversidad sexual y de género, con el objetivo de formar a la comunidad y que los colectivos más vulnerables se sientan incluidos.

- **Jerusalemite Women's Coalition (JWC)**

Se trata de una organización ubicada en Jerusalén Este formada por mujeres que trabajan contra las violaciones de derechos humanos de la población palestina, incluidos ataques físicos y lesiones, amenazas psicológicas y persecución tanto por parte del Estado de Israel como de los colonos. Tienen cuatro objetivos principales: el apoyo psicosocial, el apoyo legal, el empoderamiento económico y la construcción de paz. Trabajan sobre todo con asociaciones de jóvenes en Jerusalén Este y centran su trabajo en las opresiones que sufren las mujeres por el hecho de ser mujeres en un contexto de ocupación. Además, nos explican las dificultades de vivir en un contexto como el de Jerusalén Este, en el que si quieren denunciar cualquier tipo de violencia de género u otro tipo de violencia contra ellas tienen que recurrir a las autoridades israelíes, con la propia violencia que esto conlleva.

- **Palestinian National Theatre o Al Hakawati Theatre**

Este teatro fue fundado en 1984 por la compañía palestina de teatro Al Hakawati y está ubicado en Jerusalén Este. Se trata de una institución cultural palestina sin ánimo de lucro que se esfuerza por crear y desarrollar una vida cultural en Jerusalén, a través de la producción y presentación de programas artísticos, educativos y de entretenimiento que reflejen las aspiraciones del pueblo palestino. Trabaja para mejorar y reavivar el interés en las artes a nivel nacional. Su mandato va más allá de preservar la cultura, el folklore y la tradición palestina e incluye la búsqueda activa de nuevas ideas y enfoques innovadores para la autoexpresión artística palestina.



13. Entrevista en el interior del Palestinian National Theatre o Al Hakawati Theatre. Fuente: BFP

- **Alternative Information Center (AIC)**

Organización fundada en 1984 por activistas israelíes de la Liga Comunista Revolucionaria (anteriormente Matzpen-Jerusalem) y activistas palestinos de izquierda de Cisjordania. Se dedican a la difusión de información, defensa política, activismo de base y análisis crítico de las sociedades palestina e israelí, así como del conflicto israelí-palestino. Allí nos reunimos con Connie, una mujer israelí que se define como feminista radical y antimilitarista. Nos cuenta cómo es el trabajo conjunto de activistas palestinos e israelíes y cómo en el Estado de Israel el movimiento feminista contra la ocupación es muy pequeño, pero existe. Ha estado históricamente liderado por mujeres feministas de Israel que entienden, como ella, que ser feminista en esta parte del mundo va ligado inexorablemente al hecho de estar en contra de la ocupación del Estado de Israel. Nos habla de chicas feministas y antimilitaristas israelíes que a la edad de entrar en el servicio militar obligatorio (18 años) deciden objetar<sup>85</sup>, y cómo el Estado de Israel intenta silenciar esta insumisión aunque ellas reivindican su antimilitarismo bajo pena de prisión. La comunicación, dice Connie, es su herramienta política: “se trata de hablar de Palestina en hebreo y de Israel en árabe”.

---

85 Los nuevos ‘refusenik’ de Israel dicen adiós a las armas. 63 jóvenes dirigen una carta a Netanyahu para negarse a cumplir el servicio militar por la ocupación. Disponible en: [https://elpais.com/internacional/2017/12/29/actualidad/1514574463\\_177629.html](https://elpais.com/internacional/2017/12/29/actualidad/1514574463_177629.html) (Consultado el 9 de abril de 2020).

- **Shu'fat Refugee Camp Women's Center**

El campo de refugiados de Shu'fat se encuentra ubicado en la zona norte de Jerusalén Este. Shu'fat Camp se construyó originalmente en 1965 para albergar a 3.500 refugiados que fueron expulsados de 55 aldeas en las áreas de Jerusalén, al-Lydd, Yaffa y Ramleh durante la Nakba. Los de Jerusalén vinieron de las aldeas de Qatamon, Beit Thoul, al-Walajeh, Lifta y Malha. Después de 1948 los residentes de todos estos lugares huyeron a la Ciudad Vieja de Jerusalén y residieron en el recién establecido Mu'askar Camp en el vecindario de a-Sharaf. En condiciones insalubres y temiendo la reacción internacional por modificar la histórica Ciudad Vieja, el campo fue reubicado en Shu'fat, una antigua aldea en el norte de Jerusalén (Grassrootsalquds). Actualmente la UNRWA (2016) estima en más de 24.000 las personas refugiadas palestinas que viven en el campo, con un tamaño de 203 kilómetros cuadrados.

El campo de Shu'fat fue anexado ilegalmente por Israel después de las hostilidades de 1967 cuando el Estado de Israel estableció unilateralmente nuevos límites municipales para Jerusalén. Los residentes del campo poseen identificaciones de Jerusalén (ID cards) y, a diferencia de los titulares de identificaciones de Cisjordania, estos primeros sí pueden residir en la ciudad de Jerusalén. Debido a que el Ministerio del Interior israelí tiene la política de revocar las identificaciones de Jerusalén a los palestinos que no tienen su “centro de vida” en Jerusalén, el campo se ha convertido en un lugar de residencia popular para muchos palestinos (no refugiados) con identificaciones de Jerusalén que no podrían de lo contrario pagar los altos costos de vida de la ciudad de Jerusalén (UNRWA, 2016).



14. Campo de refugiados de Shu'fat, Jerusalén Este. Fuente: Christopher von Toggenburg, UNRWA

Shu'fat fue el primer campo de refugiados que visitamos. Muchos de nuestros prejuicios e ideas

preconcebidas de lo que sería un campo eran totalmente tumbadas por la realidad. Aquello era una pequeña ciudad o un pequeño pueblo, pero en ningún caso algo que parezca provisional. Aquellas casas de hormigón parecía que estaban para quedarse y perdurar por muchos más años. Entre sus calles llegamos al Centro de Mujeres de Shu'fat donde nos reunimos con Jihad Abu Zneid, diputada del parlamento palestino y una de las fundadoras del Centro. Este Centro de Mujeres se estableció en 1997 como parte del Centro de Desarrollo Comunitario, que fue construido y provisto por el gobierno alemán y bajo la supervisión de la UNRWA, y nace con el objetivo de atender las necesidades de mujeres y niños del campo. En 2002 se convierte en una ONG independiente palestina y trabajará en estrecha colaboración con otras organizaciones de la sociedad civil para desarrollar aún más la comunidad local palestina. Jihad nos cuenta la situación múltiple de violencias que se viven en el campo, haciendo especial hincapié en la violencia de género. Es por ello que el Centro, nos dice, trata de ser un espacio de seguridad y encuentro para las mujeres del campo y nos enseñan con mucho orgullo las instalaciones donde hacen deporte, donde tienen un salón de belleza y un café donde pueden encontrarse y reunirse.

## **2. Área de Belén**

Después de nuestros primeros días en Jerusalén y tremendamente agradecidas a nuestras amigas y amigos de Silwan nos marchamos hacia el sur, a Belén. Allí nos quedaríamos cuatro días ya que teníamos muchas organizaciones y personas a las que conocer, y dormiríamos en la casa de una familia en Aida Camp. Belén es una ciudad pequeña, de unos 36.000 habitantes, y colinda al sureste con la ciudad de Beit Sahur (16.000) y al noroeste con Beit Jala (15.000). Además, al norte se encuentra el campo de refugiados de Aida (5.500) y de Beit Jibrin, también conocido como al-Azza Camp (2.500) y al suroeste el campo de refugiados de Dheisheh (15.000), según los datos de la UNRWA.

- **Noor Women's Empowerment Group (Noor WEG), Aida Camp**

Se trata de un colectivo independiente de base, formado en 2010 por mujeres refugiadas de los campos de Aida y al-Azza que tienen hijas/os con diversidad funcional o problemas de salud mental y están a cargo exclusivo de las familias. Además de trabajar el estigma social que una enfermedad mental o la diversidad funcional pueden generar en los campos, se enfrentan también a los problemas financieros que impiden a sus hijas/os con discapacidad conseguir una educación y unos cuidados adecuados. A través del Noor WEG intentan auto-formarse a ellas mismas y poder encontrar

soluciones a sus problemas cotidianos, como la creación de una escuela para las niñas y niños con discapacidades que han conseguido. Algunas de las actividades que realizan para auto-gestionarse son talleres de cocina tradicional palestina para extranjeros/as, ofrecen alojamientos y visitas guiadas por el campo también para extranjeros, y además venden artesanía palestina y un libro de recetas que ellas mismas han publicado, Zaaki. Nosotras nos quedamos a dormir en uno de estos alojamientos, gestionado por Islam, y por supuesto también participamos en un taller de cocina tradicional palestina donde tuvimos la oportunidad de compartir con algunas de las mujeres que forman parte del proyecto una mañana llena de sonrisas y complicidad.



15. Islam en la clase de cocina. Fuente: BFP



16. Islam y otras compañeras del proyecto Noor WEG. Fuente: BFP

- **Echlas Alazza, campo de refugiados de Al-Azza**



17. Echlas Alazza en el campo de refugiados de al Azza. Fuente: Elsa Fosca, elcritic.cat

Echlas Alazza es una mujer palestina que vive en el campo de refugiados de Beit Jibrin o al Azza, al norte de la ciudad de Belén. Es el campo más pequeño de Cisjordania, en tamaño y en población pero tiene una densidad de población alta. Echlas tiene muy poca movilidad ya que nació con una distrofia muscular congénita. En la actualidad vive en el campo con la ayuda de una o dos personas voluntarias que acuden de todos los rincones del planeta y que se quedan en su casa durante una temporada. A pesar de las dificultades ella asegura que su silla de ruedas le ha dado la libertad pues ha podido viajar y conocer muchos lugares y personas con las que compartir sus experiencias de lucha y de resistencia. Ahora se gana la vida enseñando árabe y cocina palestina, además de la venta de calendarios ilustrados con sus propios dibujos.



18. Dibujo en una de las paredes de Echlas donde ella misma ha dibujado a todas las voluntarias y voluntarios que han pasado por su casa. Fuente: BFP

- **Phsyco-Social Counseling Center for Women (PSCCW)**

Nos reunimos con la directora del PSCCW, Khawla Qaraque. Ella, al igual que muchas otras mujeres palestinas vinculadas a proyectos que trabajan temas de género, proviene de la militancia histórica contra la ocupación y por la liberación de las mujeres. Su discurso desprende una ternura, fuerza y calma sorprendentes. Nos vuelve a hablar de la violencia política y social que atraviesa el día a día de las mujeres palestinas. La represión forma parte de la cotidianidad de la sociedad palestina ya que prácticamente en todas las familias uno o varios miembros han sido detenidos y encarcelados alguna vez. Ella misma cumplió una condena de tres años por activismo político.

Nos cuenta que no solo recae sobre las mujeres la violencia estructural de la ocupación, sino que

también viven una situación de violencia social. Es por ello que en 1996 un grupo de mujeres activistas crearon el PSCCW para ocuparse de cuestiones de género y de la defensa de los derechos de las mujeres bajo el convencimiento de que son una cuestión que interpela a la sociedad en general. El PSCCW se centra en el empoderamiento de las mujeres, en particular de aquellas que sufren traumas psicológicos, efectos de la ocupación comunes a todas las mujeres palestinas, como son la ansiedad, la depresión y el trastorno de estrés post-traumático.

Tres ejes articulan el trabajo de esta organización: la atención psicosocial, los proyectos de empoderamiento económico -necesarios a menudo para salir de situaciones familiares de violencia de género- y el apoyo legal. Kawla también aprovechó la ocasión para hablar de otros aspectos como la participación institucional de las mujeres, el reconocimiento pleno de derechos en una futura constitución palestina, la necesidad de que la comunidad internacional se sume al movimiento Boicot, Desinversiones y Sanciones (BDS) y combatir el aumento de la islamofobia.

- **La ocupación en el mundo rural: Al-masara**

La realidad social que se vive en las ciudades no es la misma que la se vive en las zonas rurales. Esta es una premisa que tendemos a invisibilizar en nuestras vidas cotidianas urbanocéntricas. Es por ello que tras varios días por diferentes ciudades decidimos acercarnos a la realidad rural, decisiva también para el futuro de Palestina. Visitamos un pequeño pueblo al sur de Belén, Al-masara, con una población de unos 1.000 habitantes y tradicionalmente agrícola. Allí nos recibió Wajdam, su marido Hasan y sus seis hijas, la menor de todas con tan solo veinticinco días, con un plato de comida casera palestina. Wajdam nos habla muy contenta del proyecto que ha formado junto con otras mujeres del pueblo y de la zona: una escuela para treinta niñas y niños de hasta cinco años. Este y otros siete pueblos cercanos no tenían ningún servicio de educación infantil por lo que Wajdam y otras tres mujeres decidieron no esperar y solventar esta necesidad. Todas ellas habían terminado la universidad y creían firmemente en la educación como una herramienta para el futuro de los niños. Poco a poco fueron convenciendo a diferentes familias de su comunidad para llevar a sus hijos e hijas a la escuela, y ya van por el tercer curso. Pero aún hay trabajo por hacer: entre los futuros proyectos están la finalización del edificio, la adquisición de juguetes y la construcción de un jardín.

- **TAM - Women, Media and Development**

Nosotras empezamos como una organización que quería trabajar sobre los medios de comunicación y el desarrollo, y pensamos en cómo relacionar ambos. Los medios de comunicación son la herramienta más importante para propagar la palabra, cualquier palabra, para divulgar información (TAM, Belén

[Cisjordania]).

Ante la grave escasez de programas y materiales de información sobre las cuestiones sociales y feministas en Palestina, y porque creen en la importancia de los medios de comunicación como un instrumento esencial en el desarrollo y la capacitación de las mujeres y el uso de estos medios como una herramienta para el desarrollo, la difusión y divulgación de los conceptos de género, un grupo de mujeres del sector de los medios de comunicación establece TAM en septiembre de 2003. Aunque su sede está en Belén su ámbito de trabajo se despliega por toda Palestina. El trabajo de TAM se basa en los principios de los derechos humanos, el género, la democracia y justicia, la no violencia, el diálogo, la lucha contra todas las formas de discriminación y la protección del medio físico, las libertades espirituales y morales, la participación efectiva y activa y la creatividad. Centra su labor en el cambio de estereotipos patriarcales de las mujeres palestinas desde los medios de comunicación. Trabajan el empoderamiento económico de los sectores en exclusión (como las mujeres palestinas que trabajan en asentamientos israelíes, en granjas o como amas de casa, sin recibir ningún tipo de prestación a cambio), temas de género e infraestructuras, la participación política de las mujeres en las universidades, la representación de estas en instituciones, además de temas de legalidad y justicia.

### 3. Hebrón

Hebrón (Al Halil) es la ciudad más poblada de Cisjordania, con aproximadamente 220.000 habitantes y se encuentra a unos 35 kilómetros al sur de Belén. Hebrón es también la ciudad más castigada por los asentamientos ilegales. Cuando llegamos a la ciudad de Hebrón nos encontramos con Jamal que nos enseña el lugar donde hace 20 años se encontraba su casa. Ahora lo que vemos es una sinagoga y casas de colonos israelíes rodeadas por un muro y una reja que impiden el paso a las personas palestinas. Aquí comienza la ciudad vieja de Hebrón. En esta ciudad los asentamientos israelíes crecen estratégicamente para colonizarla. El casco histórico se ha visto rodeado por *checkpoints* y la población palestina es constantemente acosada por los colonos. Nicole, la chica que nos recibe del **Hebron Rehabilitation Committee (HRC)**, nos cuenta que se aplican hasta 130 restricciones diferentes a la población palestina por “razones de seguridad”. El objetivo es acabar con el pueblo palestino, conseguir que sus vidas sean tan horribles que terminen abandonando sus hogares y sus tierras. El HRC es una organización que rehabilita las casas de familias palestinas en la ciudad vieja de Hebrón para evitar que las ocupen los colonos y poder así seguir asegurando la presencia palestina en la ciudad.



19. Rejas que han puesto las y los comerciantes de la ciudad vieja de Hebrón para prevenir los objetos que les arrojan los colonos. Fuente: BFP.

Caminando por la ciudad vieja de Hebrón tenemos una reja por encima de nuestras cabezas. Está llena de basura, de piedras, de azulejos que los colonos lanzan desde arriba, desde sus casas. La Autoridad Palestina ha mandado instalar estas rejas para proteger a los peatones y los comerciantes del mercado. A pesar de ello, la reja no impide el paso de líquidos que caen en los cuerpos de las vecinas y de los vecinos: lejía, orina, químicos, huevos... Sentimos asco, pero también sentimos violencia. A medida que avanzamos nos encontramos con más y más tiendas cerradas, de las 1.819 que había solo quedan 200 abiertas, pero no vemos a casi nadie comprando. Mantener viva una tienda que ha pasado de generación en generación es aquí una forma de resistencia. Sentimos tristeza y violencia. Para poder seguir nuestro camino, los soldados israelíes nos obligan a pasar un *checkpoint*. En la ciudad vieja de Hebrón hay 18 *checkpoints*. No podemos imaginar lo que sienten las personas palestinas que los tienen que cruzar cada día. Nos han contado la historia de Hadeel Al Hashlamoum, una chica de 18 años que cruzaba uno de estos *checkpoints* para ir a clase y un soldado la disparó y asesinó. Historias como esta se repiten constantemente. Sentimos odio y violencia. Al otro lado del control creemos estar en una ciudad fantasma: calles vacías, casas tapiadas, puertas palestinas marcadas, soldados paseándose con ametralladoras y silencio. Sentimos impotencia y violencia.



20. Dibujo de una bandera israelí en uno de los comercios forzados a cerrar en la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: BFP

Nos adentramos en uno de los tantos asentamientos de la ciudad vieja, una zona no accesible para la población palestina. En el límite dejamos a un soldado israelí que apunta a un niño palestino con su arma mientras un hombre nos despide sonriente al grito de “Hasta la victoria siempre”. Empezamos a caminar por una calle que hace años estaba llena de vida y alojaba la mayoría de tiendas. Alzamos la cabeza para ver cómo las casas de los pocos palestinos que aún quedan tienen rejas para bloquear los objetos que les lanzan los colonos. Casas marcadas también con la estrella de David. Sentimos crueldad y violencia. Continuamos avanzando y nos encontramos a tres mujeres palestinas sentadas a la entrada de Tel Rumeida, una de las pocas zonas donde aún viven y resisten algunas familias palestinas. Nos relatan sus propios testimonios: acosos, registros domiciliarios, agresiones físicas, control de la movilidad... Todo ello representa la absoluta vulneración de derechos humanos y la deshumanización que los palestinos sufren por parte del Estado de Israel. Sentimos rabia y violencia. Este camino no lo hemos hecho solas sino bajo los ojos y las cámaras de los militares y colonos israelíes que gozan de su total impunidad ante todas estas situaciones. La colonización sionista de Hebrón colapsa y agota: asco, tristeza, odio, crueldad, impotencia, rabia y violencia, mucha violencia. Nos vamos de ahí golpeadas, con los cuerpos violentados y con el corazón roto imaginando apenas lo que puede ser la vida cotidiana de las palestinas y los palestinos que viven ahí. Al marcharnos, solo nos piden una cosa, que lo contemos, que expliquemos en nuestras casas y en nuestros territorios lo que hemos visto y lo que hemos sentido, que lo escribamos. Lo percibimos desde cierto lugar de horizontalidad, como iguales, de persona a persona, sin buscar compasión ni lástima. Sus palabras están llenas de dignidad y de ganas de seguir luchando.



21. *Gas the arabs!* (¡Gasead a los árabes!). Pintada en una de las calles de la ciudad vieja de Hebrón.

Fuente: BFP de una de las imágenes que nos mostraron en HRC.

#### 4. Ramallah

Ramallah es una pequeña ciudad de unos 35.000 habitantes situada 15 kilómetros al norte de Jerusalén. Esta ciudad sirve actualmente como capital administrativa de facto de Palestina, ya que la capital que reivindica como legítima el pueblo palestino, Jerusalén, fue ocupada y anexada en 1967 por el Estado de Israel, reclamándola también como su capital. En Ramallah es donde opera la Autoridad Palestina (AP) por lo que la mayor parte de instituciones y oficinas gubernamentales, así como las sedes de muchas ONGs y Organismos Internacionales se encuentran ubicadas aquí.

- **Soraida Hussein, Women's Affairs Technical Committee (WATC)**

Nuestra primera reunión en Ramallah fue con Soraida Hussein, directora del Women's Affairs Technical Committee, compuesto por 8 comités de base con presencia en Gaza y Cisjordania. Ella nos explica cómo desde los comités se ocupan de las necesidades políticas, sociales y nacionales de la agenda de las mujeres palestinas y del pueblo palestino. Trabajan el empoderamiento económico, político y personal, así como temas en torno a las violencias. Soraida nos da unas pinceladas históricas de la lucha que han llevado a cabo las mujeres en Palestina y sobre la alternancia de prioridades en las luchas nacionales, sociales o ambas a la vez, en función del contexto sociopolítico de la ocupación.

- **Addameer. Prisoner support and Human Rights association**

La asociación Addameer, un referente en cuestiones legales sobre derechos de prisioneras y prisioneros, nos traslada a la realidad de las cárceles (el 20% de la sociedad palestina ha estado presa al menos una vez). Nos hablan de las detenciones administrativas y de cómo el Estado de Israel las utiliza como una herramienta de represión inhumana ya que, en cualquier momento, a la luz del día o en plena noche, pueden detener a alguien y trasladarle a una prisión fuera de territorio palestino, saltándose la Convención de Ginebra y actuando como si no existiera el derecho humano internacional. El régimen de aislamiento se utiliza fácilmente como medida de disciplina y también es una práctica común durante el interrogatorio, empleado inmediatamente después del arresto. Este régimen de aislamiento combinado con una sanción económica es el castigo más común contra los palestinos detenidos en cárceles israelíes. La connivencia entre la ley militar y el sistema de justicia se hace patente: el 90% de los casos llevados a juicio acaban en sentencia condenatoria. Desde Addameer se gestionan las visitas familiares, proveen servicios legales a las personas detenidas y sirven de nexo de información entre las familias y las personas presas.

- **Union of Palestinian Women Committees (UPWC)**

Desde la primera Intifada, las mujeres palestinas han sido parte de la resistencia popular en Cisjordania trabajando codo con codo con sus compañeros desde los comités de base y grupos de trabajo. Es hasta hoy que las mujeres participan activamente y de forma real en la vida política y social. Pero no es suficiente, no hay que conformarse y las mujeres que forman UPWC no lo hacen. La UPWC es una asociación fundada en 1980 que tiene como principal objetivo acompañar a las mujeres palestinas a todos los niveles (económico, social, político y cultural) de forma horizontal, a fin de contribuir a la lucha nacional palestina contra la ocupación militar israelí en los Territorios Palestinos. Khitam Saafin, vicepresidenta de la UPWC, nos cuenta que, históricamente, las mujeres palestinas han sufrido la discriminación por dos vertientes: por un lado, la discriminación derivada de la ocupación israelí y, por otro, el tradicionalismo al que están sometidas. Ella añade una triple discriminación: el peso de la visión estereotipada y reduccionista que tenemos en Occidente respecto al mundo árabe. Khitam nos recuerda que “Somos parte de las luchadoras de todo el mundo, y estamos pidiendo todas las voces posibles para promover la solidaridad con nuestra causa y también con el resto de pueblos oprimidos”.

- **Nabi Saleh**

Nabi Saleh es un pequeño pueblo de unos 550 habitantes situado a 20 kilómetros y dos *checkpoints* al noroeste de Ramallah. Parte de sus terrenos se encuentran en Área B y otros en Área C. Pocos metros al sur del pueblo se encuentra el asentamiento ilegal de Halamish. Los colonos que viven aquí (1.300 habitantes aproximadamente) han robado tierras de cultivo y la principal fuente de agua que abastecía la zona. Debido a esto, en Nabi Saleh deben racionalizar el abastecimiento de agua a 12 horas semanales. Cada viernes la gente del pueblo realiza manifestaciones pacíficas, desde el pueblo a las tierras y la fuente de agua confiscadas, con el fin de mostrar el rechazo a la situación que padecen. Y cada viernes el ejército israelí ocupa las calles del pueblo, acosa, golpea, lanza a los vecinos gases lacrimógenos, rocían las casas con agua llena de químicos... Además, para reprimir estas manifestaciones el Estado de Israel declara Nabi Saleh como zona militar cerrada: habilitan *checkpoints* a su alrededor y no dejan pasar a ninguna persona de fuera del pueblo desde las 6 de la mañana hasta las 10 de la noche.

La población de Nabi Saleh vive bajo una presión y represión constante por parte del ejército israelí: incursiones nocturnas violentas, casa por casa, gaseando a sus miembros; haciendo seguimiento de los miembros de las familias y persecuciones; además de las detenciones administrativas. La mayoría de la población de Nabi Saleh ha resultado herida y más de un centenar de vecinos han sido arrestados.



22. Desechos de botes de gas lacrimógeno y granadas de mano. Fuente: BFP

23. Detalle. Fuente: BFP

Cuando entramos en la casa de la familia Tamimi observamos desechos de granadas de mano y de gases lacrimógenos colgando de un hilo de hierro en el jardín, como si fuera ropa tendida. Nos acoge Manal con su familia y comparte con nosotras su historia, como vecina de Nabi Saleh, como madre y como activista del Popular Struggle Coordination Committee (PSCC). Una historia de resistencia

y coraje llena de ganas de vida. Nos cuenta que sus hijos salen en verano al extranjero para que conozcan lo que es vivir fuera de la ocupación y así entiendan mejor la resistencia. La fortaleza de la familia nos rodea, invade nuestros cuerpos y corazones con relatos como la llamada al respeto de la forma de hacer y funcionar de cada pueblo. Consideran que la solidaridad internacionalista es un aspecto muy necesario para la lucha palestina, pero no quieren gente de fuera que cuestione su forma de hacer frente a la ocupación, no quieren ser una mera foto en las redes sociales cuando los están matando en vida: “Cuando viváis 70 años bajo ocupación entonces podemos hablar de lo que hay o no hay que hacer para defender nuestra tierra”.

## 5. Nablus

Durante la Segunda Intifada Nablus fue una de las ciudades que más sufrió. Era uno de los objetivos principales ya que se trata de una de las ciudades más pobladas de Cisjordania (más de 150.000 habitantes) y con un gran movimiento de resistencia contra la ocupación. La forma laberíntica de las calles de la ciudad vieja de Nablus sirvió de escondite durante la Primera Intifada a una gran parte de la población por lo que se convirtió en uno de los principales objetivos durante la Segunda. El ataque militar se hizo desde el aire y provocó la destrucción de prácticamente todos los edificios.

- **Beit al karama (Casa de la dignidad)**

Al llegar a Nablus (la pequeña Damasco, como la llaman algunos) nos adentramos en la ciudad vieja para conocer la asociación de mujeres Beit al karama, que significa la casa de la dignidad. Este colectivo nace a partir de la organización *Old City Service Community*, formada después de la Segunda Intifada por habitantes de la propia ciudad de Nablus para recuperar sus casas y revitalizar la ciudad vieja que había quedado destruida y despoblada. El edificio donde acudimos es una de las casas rehabilitadas piedra a piedra por sus inquilinas en el 2006.

Beit al karama es la primera organización palestina dentro del movimiento *Slow Food*. Se financian de manera totalmente autogestionada, y una de las actividades que sustenta económicamente este proyecto son los talleres de cocina tradicional palestina, principalmente para visitantes internacionales. Estos talleres dan a conocer, a través de la gastronomía, la historia y la cultura propia y, como nos comenta Fatima “pone a Palestina en el mapa”.

Fatima nos explica la importancia de la procedencia de los productos con los que cocinan. Al principio no lo tenían tan presente pero poco a poco han ido evolucionando hasta terminar utilizando productos únicamente de procedencia palestina y de proximidad. Durante las rutas que esta organización realiza

por las calles de la ciudad vieja podemos ver pegatinas en los establecimientos donde se venden o utilizan productos de origen palestino.



24. Horno palestino con la pegatina de productos palestinos y de proximidad. Fuente: BFP



25. Detalle. Fuente: BFP

Como en otras partes del mundo, nos damos cuenta de que el consumo es una herramienta política que refuerza la economía local y la concienciación. El boicot a la compra de productos israelíes es una forma más de la lucha contra el colonialismo. Además, nos explican la situación de los productores dentro de Palestina. Si ser campesino o campesina en cualquier lugar dentro del sistema capitalista es una tarea complicada, este contexto de ocupación y de control en el acceso al agua, la expropiación de tierras y el control de movilidad de las personas y mercancías complica aún más su situación.

- **Family Defense Society**

Esta ONG local de Nablus es el primer centro de acogida para mujeres víctimas de violencia machista, física y psicológica. El centro está coordinado con la policía palestina y con el gobierno. Además de funcionar como centro de acogida, hacen talleres y actividades para formar a las mujeres y ayudarlas en su propio proceso de empoderamiento y emancipación. Realizan programas de prevención de violencia de género en pueblos y ciudades, charlas, cursos, talleres con psicólogas y psicólogos... Trabajan con las mujeres pero también con las familias ya que resulta fundamental que estas últimas tomen conciencia y permitan a las mujeres denunciar. Nos explican que, aunque existen leyes para combatir la violencia de género, en muchas ocasiones no se aplican. Ellas están trabajando y luchando para poder cambiar esas leyes y conseguir que se cumplan, ya que “la libertad de Palestina debe ser

para todas, también para las mujeres”.

- **Balata Women Center, Balata Refugee Camp**

El campo de refugiados de Balata se estableció en 1950 al sureste de la ciudad de Nablus. Con un tamaño de 0,25 kilómetros cuadrados y una población de casi 30.000 habitantes es el campo de refugiados más densamente poblado y más poblado de Cisjordania (UNRWA, 2015). La población palestina que hoy en día vive en este campo procede originalmente de 60 pueblos y ciudades de Lydd, Jaffa y Ramleh. Existe también un gran número de habitantes originalmente beduinos.

Allí visitamos de la mano de nuestra amiga Noor a las mujeres del Balata Women Center, que llevan trabajando desde 1975 para mejorar la situación económica de las mujeres del campo. Fue una de las primeras organizaciones de mujeres dentro de Cisjordania y, aunque su actividad ha ido evolucionando con el tiempo, actualmente realizan diversas formaciones para mejorar las posibilidades que tienen las mujeres del campo de encontrar trabajo.



26. Mural en una de las paredes del campo de refugiados de Balata (Nablus). Fuente: BFP

## 6. Qalquilya



27. Uno de los checkpoint que rodea la ciudad de Qalquilya. Fuente: BFP

28. Mapa con las clínicas y los centros que tienen los HWC. Fuente: laccenat.cat

- **Juani Rishmawi, Health Work Committee (HWC)**

Juani, española-palestina, trabaja para el HWC desde que se creó, en 1985, con la intención de cubrir las carencias en materia de salud del sistema palestino. Trabajan principalmente con cuatro programas de salud: control físico y psíquico de las mujeres, realizando campañas públicas sobre violencia de género y prevención y detección de cánceres de útero y mama por primera vez en Palestina; programa de salud de niños hasta los 5 años; programa de educación para la salud en Jerusalén -trabajo especialmente perseguido, donde dos clínicas del HWC han sido cerradas acusadas de terrorismo-; y programa de enfermedades crónicas, para asistencia en situaciones económicas graves. Aparte de estos programas, disponen de guarderías, centros de jóvenes, centros para personas mayores y personas con diversidad funcional, y clínicas móviles en la Área C. Aproximadamente, 400.000 palestinas y palestinos son atendidas por el HWC, y sin embargo Juani nos cuenta que las ayudas son cada vez más escasas y están condicionadas a la opinión política que adoptan las organizaciones que las subvencionan.

El HWC proporciona servicios de salud y desarrollo en 17 centros de salud y clínicas en Cisjordania,

7 centros en el norte, 5 en el centro y 5 en el sur. Estos centros varían desde pequeñas clínicas hasta un hospital que brinda servicios de salud a través de medicina general, laboratorio, radiología, cirugía y especialidades. De la mano de Juani visitamos el centro de salud de Qalqilya.



29. Detalle del muro que bordea Qalqilya. Fuente: BFP

Cuando acabamos la reunión con Juani, miembros del HWC nos acompañan a hacer un pequeño recorrido por los límites de la ciudad. Qalqilya es una de las ciudades más al oeste de Cisjordania y colinda literalmente con el muro de anexión construido por el Estado de Israel. Esta ciudad de unos 45.000 habitantes tiene tan solo un único acceso de entrada y salida, controlado por un *checkpoint* interno, y el resto de la ciudad está totalmente cercada y envuelta por el muro, aislándola completamente de otros pueblos de Cisjordania. Aparte de por el muro, Qalqilya está también rodeada por numerosos asentamientos ilegales de colonos israelíes.

La población de Qalqilya ha sufrido condiciones muy duras durante mucho tiempo, incrementadas en los últimos diez años con la confiscación de prácticamente la totalidad de las tierras de cultivo de las que dependía la actividad económica local. El muro no solo separa terrenos, sino también escuelas, familias y población. El reencuentro de Juani con aquella zona que no visitaba desde hacia 20 años se vuelve tan duro para ella que prefiere no bajarse del coche.

## 7. Palestina del 48: Haifa

- **Ser palestina en el Estado de Israel**

En Palestina aprendimos lo importante que es la manera en la que designamos los lugares y a las personas que los habitan. Con nuestro lenguaje creamos realidades. Palestina es un término que genera confusión pues el territorio al que hace alusión está desdibujado: Palestina histórica (lo que hoy sería el Estado de Israel sin los Altos del Golán, junto con la Franja de Gaza y Cisjordania); Palestina del 48 (designa el territorio de la Palestina histórica que fue ocupado por el movimiento sionista en 1948); Palestina del 67 (se refiere al territorio ocupado ilegalmente por el Estado de Israel en 1967); territorios palestinos ocupados (designa los tres territorios palestinos que se encuentran bajo ocupación, la Franja de Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este); Estado Palestino (cierta literatura designa a la Franja de Gaza junto a Cisjordania como Estado palestino, aunque este tendría un reconocimiento limitado); Estado de Israel (oficialmente incluyen los Altos del Golán, o la parte de Siria ocupada, y Jerusalén Este, la parte palestina ocupada); Cisjordania o West Bank; territorio de Judea y Samaria (es la terminología que utiliza el Estado de Israel para denominar a Cisjordania),... Todos estos términos coexisten y designan un territorio pequeño pero difícil de nombrar. Cuando utilizo los términos de Palestina histórica o del 48 no pretendo con ello dejar de reconocer al Estado de Israel, pues su existencia y la de sus habitantes es un hecho. Quiero sin embargo visibilizar que antes de que se denominase Estado de Israel, este territorio se llamaba Palestina (*Filistin*, la tierra de los filisteos), algo que es igualmente un hecho pero que la propaganda sionista trata de borrar. Hechas estas aclaraciones resulta importante dar algunos datos referentes a la Palestina del 48, el actual Estado de Israel. Con una población de casi 9 millones de habitantes, el 21% de ellos son de origen palestino, es decir, son hijos y nietos de la población palestina que resistió durante la Nakba en 1948. Eso quiere decir que, pese a los intentos del gobierno de Netanyahu por *judeizar* el Estado mediante la “Ley de Estado-nación judío” tratando de invisibilizar la existencia de la población palestina, no se puede obviar que en este Estado viven alrededor de 1,9 millones de personas originalmente palestinas y cerca de 20.000 drusos del territorio ocupado sirio de los Altos del Golán. Con un porcentaje tan importante de población palestina resultaría evidente la cooficialidad del hebreo y del árabe como lenguas. Pese a esta evidencia, dicha ley abolió el árabe como lengua oficial del Estado, además de muchos otros derechos de la población árabe-palestina. Este 21% de la población tienen ciudadanía israelí y son denominados árabo-israelíes. Nada en sus documentos de identidad puede recordar el origen palestino del que proceden.



30. Mapa de la Palestina histórica en el que se pueden observar los distintos territorios. Fuente: elpais.es

Pero dentro del Estado de Israel hay muchas situaciones demográficas diferentes. Nazaret, por ejemplo, es una ciudad mayoritariamente palestina. Su arquitectura, sus restaurantes, sus mercados, sus mezquitas y sus iglesias cristianas así nos lo recuerdan. En Haifa<sup>86</sup> también existe una pequeña comunidad de población originariamente palestina, quizá alrededor del 15% de la población. Akka, una pequeña ciudad costera muy cercana a Haifa, también cuenta con un alto porcentaje de población palestina (alrededor del 32%), mientras que en la ciudad vieja alcanza el 95%. En Tel Aviv-Jaffa, sin embargo, estos números son diferentes. Tan solo el 4,2% de la población es palestina.

<sup>86</sup> Resulta curioso cómo al buscar datos de los porcentajes de la población palestina que vive en ciudades israelíes dicha población aparece diferenciada por religiones: población no-judía, árabes y no árabes cristianos, árabes musulmanes, personas que no se identifican con ninguna religión.... En ningún momento se diferencia por identidad nacional: palestinos o sirios.

Nuestra llegada a Haifa no fue fácil. Decidimos ir desde Nablus a Jenin, la ciudad más al norte de Cisjordania, y de ahí cruzar el *checkpoint* y llegar a Nazaret, ya en los territorios del 48. Pero a diferencia de Kalandia (el *checkpoint* que separa Ramallah de Jerusalén) o el de Belén (*checkpoint* 300) abiertos siempre, o casi siempre, el *checkpoint* de Jenin (Jalameh) tiene unos horarios muy restrictivos. Cuando conseguimos cruzar a pie este *checkpoint*, bajo las miradas y las armas de los soldados israelíes y tras sus preguntas infinitas sobre nuestro paso por Cisjordania, un hombre palestino nos gritó a lo lejos: “Mirad esto y contarlo. ¿Derechos humanos? ¿Dónde están los derechos humanos? Estos son sus derechos humanos”. Aquellas palabras nos encogieron el corazón. Toda la violencia y humillación que estábamos viendo y viviendo tan solo un día de nuestra vida, todas aquellas personas la vivían y la sentían todos y cada uno de los días de sus vidas.

Consiguimos llegar a Haifa antes de que anocheciera y nos dividimos en las casas donde nuestros nuevos amigos y amigas palestinas nos iban a acoger nuestros últimos días de brigada. Veníamos de haber estado casi dos semanas muy intensas en Cisjordania, comiendo comida palestina, escuchando música árabe, tapándonos las piernas y los hombros por respeto a la cultura, sin beber cerveza... Y de repente habíamos llegado de nuevo a *Occidente*, a los pantalones cortos y los tirantes, a los bares de noche con alcohol, a la comida globalizada... Habíamos llegado a un lugar que, pese a estar ubicado en lo que se denomina colonialmente Oriente Medio, a mi me recordaba completamente a Europa. Aunque estuviésemos tan solo a unos pocos kilómetros de aquel *checkpoint* y de aquellos tratos vejatorios contra la población palestina, la vida en Haifa parecía ajena a toda esta barbarie. En nuestros cuerpos aún estaba la tensión que nos habían provocado las M16 apuntando a nuestras cabezas mientras cruzábamos aquel *checkpoint*, sostenidas por esos muchachos jóvenes israelíes, algunos en pleno servicio militar. Ahora veíamos a sus homólogos paseando con el uniforme por las calles de la hermosa y luminosa Haifa. No podíamos apartar ni un solo segundo de nuestra mente el hecho de que aquella era una sociedad que había sido construida sobre una tierra en la que hace algo más de 70 años habitaba un pueblo, el pueblo palestino, y que una gran parte del mismo había sido expulsada de sus casas y de su territorio mediante la barbarie y la violencia de una limpieza étnica. Nuestras primeras charlas con nuestras amigas palestinas en Haifa nos hicieron ver cómo la ocupación y la colonización israelí son igual de potentes que en Cisjordania, pero quizá están presentes de una manera más sutil, incluso podría decirse que un poco encubierta. No existe la presencia militar que acosa continuamente las vidas de la población palestina, sin embargo, la brecha étnica se vive en la cotidianidad de la vida: existen barrios para árabes-palestinos, los cuales no reciben los mismos servicios que los barrios judíos; muchos no tienen servicios de limpieza, ni llegan las líneas del metro; los niños están segregados en las escuelas e, incluso, el ámbito legal y administrativo ejerce un trato diferenciado. Por estos y muchos otros motivos, que iremos analizando a lo largo de los próximos capítulos, también en estos territorios se hace muy complejo combatir la ocupación. Sin embargo, las

palestinas del 48 que vamos conociendo y escuchando nos transmiten un mensaje de lucha y de esperanza, justo allí, donde vivir significa también resistir.

- **Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms**

Aswat está bajo el paraguas de Kayan, no existimos aún como ONG independiente, estamos en este proceso de ser independientes, y de ser una organización. Tenemos proyectos únicos. Todo empezó en 2004, un poco antes. Había un grupo de individualidades feministas, activistas políticas, mujeres, *queer*, palestinas, y ellas estaban trabajando en diferentes organizaciones culturales, políticas y sociales, en partidos, en Kayan. Comenzaron a reunirse por casualidad y empezaron a descubrir que tenían algo en común, y descubrieron que cada una de ellas había sentido que era la única, la lesbiana que trabaja en el campo político, porque era aún muy tabú hablar de estas cosas, incluso más difícil que ahora. Eran más de 10 mujeres del 48 y también de Cisjordania, y se reunieron y vieron que tenían algo en común y que podían hacer algo. Empezaron con Kayan, como organización feminista, para tener un espacio seguro y compartir experiencias, hablar de los retos que tenían, de las dificultades, de los sueños... Simplemente compartir historias y experiencias (Hanan Wakeem, Aswat, Haifa [Palestina del 48]).

Aswat es una organización que nace en 2004 con el propósito de impulsar los movimientos feministas *queer* de las mujeres palestinas del 48 y trasladar el poder a las mujeres LGBTQI invirtiendo en el desarrollo de capacidades, fomentando la acción feminista colectiva, abogando por la diversidad sexual y la justicia de género, amplificando las voces de las mujeres LGBTQI+ e impulsando la organización feminista *queer* a través del desarrollo de liderazgo. Este sigue siendo el único grupo en Palestina que está completamente compuesto por mujeres *queer* y trans y trabajan directamente en temas relacionados con las mujeres, el género y la sexualidad, desde una perspectiva interseccional feminista y *queer*. Quieren visualizar y construir una sociedad palestina que respete los derechos y las libertades individuales y colectivas, abrazando la diversidad de sus miembros, incluida la diversidad sexual y de género de las personas LGBTQIA+, y luchando contra todas las formas y matices de opresión, promoviendo la justicia de género (Aswat).

Trabajan activamente en la denuncia de las estrategias de *pinkwashing* del Estado de Israel: “Israel intenta dar la imagen de ser un Estado abierto a la comunidad LGBTQIA+ para atraer a todas aquellas personas que se sienten identificadas bajo esas siglas a que apoyen y normalicen la ocupación”. Otra de sus líneas de trabajo es la producción de materiales y teorías sobre el movimiento LGBTQIA+ en árabe. Además, hacen talleres sobre sexualidad, eventos, festivales de cine, visionado de películas, exposiciones de arte, organizan el *Queer Festival*, trabajan con jóvenes y con educadores y educadoras... Nos enseñan que las y los palestinos del 48 son muchas comunidades, no son una sola,

ni esta es homogénea, sino que hay muchas diversidades y todas ellas han de tener lugar.

- **Kayan – Palestinian Feminist Organization**

Kayan es una organización palestina feminista fundada en 1998 por activistas de base que tratan de contribuir al cambio social. Su principal objetivo es capacitar a las mujeres para que se conviertan en líderes transformadoras a nivel local y nacional, protegiendo y promoviendo los derechos humanos y civiles de las mujeres palestinas en Israel, y derribando las barreras sociales e institucionales para la igualdad de género. Trabajan a través de dos programas que están interconectados: el Programa comunitario y el Programa legal.

El Programa comunitario de Kayan moviliza a las mujeres para desafiar la discriminación de género que sufren en los núcleos familiares, en la comunidad y en la sociedad, y para participar activamente en la vida pública y en los procesos de toma de decisiones a través de inversiones a largo plazo en el desarrollo del liderazgo de las mujeres árabes en la base. Kayan actualmente tiene proyectos comunitarios que abordan la violencia contra las mujeres, los presupuestos sensibles al género, la salud de las mujeres, los derechos a la tierra y la vivienda, el derecho al retorno y la participación de mujeres en la política local.

El Programa legal sirve para empoderar a las mujeres árabes como responsables informadas capaces de exigir sus derechos; litigar en defensa de los derechos humanos y civiles de las mujeres; y abogar por reformas sociales, políticas, económicas y legales que promuevan el estatus y los derechos de las mujeres palestinas. Las actividades de trabajo legal incluyen brindar asesoría legal gratuita y representación a las mujeres palestinas en Israel, iniciar campañas de promoción dirigidas a instituciones políticas y religiosas clave, informar a las mujeres de base sobre sus derechos legales, apoyar las iniciativas feministas locales con herramientas legales, educar a los empleadores y portadores de deberes de sus obligaciones legales en relación a los derechos de las mujeres palestinas, y hacer cumplir la realización de los derechos de las mujeres palestinas en instituciones específicas y en toda la sociedad en general.

- **Woman2Woman**

La organización israelí de mujeres Woman2Woman fue la primera organización formada íntegramente por mujeres judío-israelíes que visitamos. En nuestra búsqueda y nuestros intentos por descubrir ese sector de la población judío-israelí que se posicionara en contra de las políticas racistas y *vulneradoras* de derechos humanos del Estado Israelí visitamos a este colectivo. Teníamos ganas de saber cómo era (y si era posible) el trabajo conjunto entre la población palestina-israelí y la judío-

israelí, pero sin duda Woman2Woman no era la organización para descubrirlo. Su posicionamiento feminista tendía más hacia una visión neoliberal y su crítica al Estado de Israel casi no existía, encontrando una cómoda postura en la normalización de la violencia del Estado.

- **Baladna - Association for Arab Youth**

Baladna (en árabe, *nuestro país*) es una asociación que trabaja principalmente con los jóvenes palestinos que viven en los territorios del 48. Trabajan con ellos la comprensión y la aplicación de los principios de democracia e igualdad de género, pluralismo y tolerancia; y promueven el empoderamiento de los jóvenes y la construcción de la comunidad como parte de una tendencia creciente hacia la construcción de instituciones independientes y la igualdad en la relación de la comunidad palestina con el Estado.

Ante las estrategias que utiliza el Estado de Israel para intentar borrar la identidad palestina, Baladna trabaja vehementemente en este concepto. En las escuelas e institutos públicos israelíes la historia de Palestina es inexistente. En lugar de eso, la Torá y la ideología sionista han copado y secuestrado el discurso histórico en todos los ámbitos de la enseñanza y las/os docentes que intentan arrojar algo de luz sobre el territorio antes de 1948 pueden llegar a ser perseguidos acusados de estar en contra de la patria. Esta y otras muchas formas de violencia estructural, identitaria, psicológica..., son ampliamente explicadas por dos de las compañeras que trabajan en la organización, Nidaa y Noor. En siguientes capítulos abordaremos este tema con mayor detalle y análisis, recuperando los aprendizajes que nos llevamos de esta organización (y de todas).

Desde Baladna trabajamos sobre todo con la gente joven con programas de liderazgo, trabajamos con movimientos sociales de las zonas rurales y de las ciudades árabes, para incrementar la consciencia política y social de la juventud, y no solo para que sean conscientes sino también para que aprendan lo importante que es estar involucrado en la sociedad y no ser pasivo. Les damos para ello herramientas con las que interferir en la sociedad. Identidad y valores democráticos son dos de los pilares más importantes de la organización (Nidaa, Baladna, 2016).

- **Assiwar - Arab Feminist Movement in Support of Victims of Sexual Abuse**

Nuestro último día en Haifa fuimos a visitar a Assiwar, la que sería nuestra última reunión. Assiwar es una organización feminista árabe que se opone a todo tipo de opresión, ya sea patriarcal, económica, nacional o étnica y entiende que el feminismo es un movimiento social y político revolucionario que tiene como objetivo conseguir una sociedad justa y equitativa. Nos cuentan que

se creó en 1997 de la necesidad de visibilizar las diferentes problemáticas que afectaban (y siguen afectando) a las mujeres palestinas que viven dentro del territorio del 48 y que son víctimas de acoso sexual. Estas mujeres, a las que Israel denomina “árabe-israelíes”, no reciben el trato adecuado por parte de los servicios sociales israelíes, desconocedores de sus códigos sociales y culturales y de su lengua.

Assiwar nos recuerda que las mujeres palestinas tienen a toda su familia (y por extensión a toda su sociedad) a sus espaldas. Se las considera guardianas del honor, un concepto intangible pero que muy a menudo está detrás de la violencia a la que están sujetas por parte de la sociedad patriarcal en la que viven. Dentro del Estado de Israel, las mujeres palestinas sufren diferentes tipos de opresiones que se interconectan a niveles muy profundos. Con el fin de “preservar” el honor de su familia, muchas mujeres acosadas o agredidas no solo acaban no denunciando, sino que sufren la opresión en silencio. En una sociedad impregnada de violencia a todos los niveles donde, según nos dicen las compañeras de Assiwar, han perdido la cuenta de los escándalos de violencia sexual en los que los acosadores son altos cargos políticos, militares y policiales israelíes, es más que necesario asegurar que las mujeres palestinas víctimas de acoso sexual reciban el apoyo adecuado para empoderarse.

Entre otros servicios, Assiwar tiene una línea telefónica de soporte 24/7 con la que, por encima de todo, aseguran que las mujeres se sientan cómodas, escuchadas y apoyadas, y mediante este apoyo constante (tanto emocional como legal) puedan perder el miedo a denunciar en caso de que hayan sido víctimas de acoso o de agresión sexual. También hacen charlas en escuelas árabes donde tratan temas de educación sexual con los y las estudiantes y con el profesorado, a través de las cuales buscan poner fin a la propagación de estereotipos y así lograr que la sexualidad deje de ser un tema tabú dentro de la sociedad palestina (las escuelas del sistema estatal israelí sí ofrecen clases de educación sexual). Además, forman estudiantes universitarias en temas de género para que actúen como motores de cambio en sus respectivas comunidades.

### **2.1.3 La BFP a la vuelta del viaje: septiembre de 2016 – actualidad**

La vuelta a nuestras realidades no fue del todo fácil. Habíamos vivido experiencias muy intensas y sabíamos que necesitaríamos un tiempo para poder reposarlas y comenzar a extraer aprendizajes y reflexiones. Nada más volver, con el inicio del curso 2016/2017 en septiembre, volvieron también las asambleas. Veníamos cargadas de energías y de ganas de llevar a cabo nuestro cometido: explicar en nuestros territorios lo que habíamos vivido y aprendido. Para ello decidimos trabajar sobre todo siguiendo tres líneas:

- Realizaríamos **charlas/debates** en diferentes espacios (universidades, institutos, centros sociales, ateneos, centros culturales...) sobre la experiencia de la BFP. Para ello se creó una comisión que elaboraría un documento base sobre el que edificar estas charlas. La estructura del documento sería:
  - Contextualización de Palestina
  - Breve repaso histórico sobre las luchas de las mujeres palestinas
  - Presentación de la BFP
  - Presentación de los colectivos y organizaciones que visitamos
  - Aprendizajes y conclusiones
  
- Una **exposición de fotos**. Algunas compañeras de la BFP habían estado haciendo fotos durante el viaje pensando en este posible resultado. Para ello se estableció también una comisión que diseñaría un hilo conductor para la exposición y seleccionaría las fotos en cuestión:
  - Elaboración de un hilo conductor
  - Selección de fotografías
  - Corrección de fotografías
  - Financiación de la impresión
  - Impresión
  - Logística de la exposición
    - Montaje y desmontaje
    - Inauguración
  
- Edición y montaje del **documental**. A la vuelta teníamos gigas y gigas de entrevistas en un disco duro que tendríamos que, con mucho esfuerzo y trabajo, convertir en un documental. Recuperamos la comisión documental, con algunas bajas de la anterior y algunas incorporaciones. Los pasos a seguir serían:
  - Análisis de todas las entrevistas
  - Elaboración de un guión
  - Edición y montaje
  - Corrección de color y de sonido
  - Selección de la música
  - Grafismos
  - Devolución del documental y permisos

Considero muy importante hacer un desglose tan detallado de estas líneas de trabajo porque creo es una manera de visibilizar la cantidad de tareas que conlleva cualquiera de estas acciones o eventos, intentando así poner el valor todo el trabajo activista y militante que existe detrás de todas y cada una de estas tareas.

El inicio del **primer año** (septiembre 2016 – julio 2017) nos dedicamos sobre todo a la elaboración del documento para poder presentar la BFP y a partir de noviembre comenzamos con las charlas en los diferentes lugares desde los que nos invitaban: centros sociales de Valencia (L'horta, La Fusteria, El Montó, Cabanyal-horta), el Seminari Dones Grans (Valencia), la Universitat de València (UV), la Universitat Politècnica de València (UPV), la Universitat d'Alacant (UA), el Ateneo popular de Alcorcón, el Casal Popular de Vilafranca (Barcelona), la Casa de la Muntanya (Barcelona) o el ayuntamiento de Villena (Alicante). La comisión que trabajaba en la exposición intentaba recopilar y organizar todas las fotos y la comisión documental hacía lo mismo con las entrevistas, comenzando a finales de ese año con los primeros análisis.

El **segundo año** (septiembre 2017 – julio 2018) fue sin duda el año de los resultados tras muchísimo esfuerzo. Las invitaciones seguían llegando desde diferentes lugares del País Valencià, pero también de fuera, aunque nuestras fuerzas estaban focalizadas sobre todo en sacar adelante la exposición y el documental. Es importante señalar que en este segundo año ya no estábamos todas. Por diversos motivos cinco compañeras habían dejado de participar de manera definitiva en la BFP. En noviembre decidimos pedir unas ayudas de la UPV para poder financiar así la impresión de las fotografías en buena calidad y poder hacer un evento en la propia universidad. Era también una manera de comprometernos a terminar el diseño de la exposición ese mismo año. El 3 de mayo de 2018 tuvo lugar en el Ca Revolta de Valencia la inauguración de la exposición de fotos, titulada “Palestina, on existir és resistir”. Invitamos a nuestra amiga Juani Rishmawi que vino junto a su marido palestino Elias Rishmawi a hablarnos de la realidad de Palestina. Poco después, el 12 de julio de 2018, en el Colegio Mayor Rector Peset de Valencia inaugurábamos el documental “Aquesta lluita és per la vida”.



31. Exposición de fotos de la BFP en el Ca Revolta. Fuente: El seco

32. Detalle de algunas fotos de la exposición en el Ca Revolta. Fuente: El seco.

Habían sido dos años de muchísimo trabajo y esfuerzo para todas las compañeras de la BFP y aquellos dos eventos llenos de gente y de felicitaciones nos sacaron lágrimas y sonrisas, pero sobre todo nos sentimos orgullosas por haber podido llevar a cabo nuestro compromiso con las compañeras palestinas. Estábamos compartiendo nuestra experiencia, sus historias de vida, todos los aprendizajes que habíamos extraído. Estábamos denunciando las vulneraciones de derechos humanos que la ocupación y la colonización del Estado de Israel cometían impunemente. Estábamos tratando de concienciarnos colectivamente, junto a todas aquellas personas que venían a escucharnos, y de aprender a tomar parte a través de la solidaridad internacionalista y del BDS.

El **tercer y cuarto año** (septiembre 2018 – actualidad) han estado centrados en la difusión del documental y de la exposición. La exposición ha estado en el Centre Social Terra (Valencia) y en el Teatro Círculo de Benimaclet (Valencia). El documental se ha proyectado en diversos espacios, ciclos y festivales: en las IX Jorandes feministes organizadas por el colectivo A contracorrent (Valencia); en el ciclo “Octubre amb Palestina” organizado por BDS País Valencià en l'Espai veïnal Antic Institut (Pego); en el Festival Cinema Ciutadà Compromés (ACICOM) celebrado en Valencia; en el Ciclo de Cine “Palestina: derechos humanos y resistencia” celebrado en el Centro cultural de Tafalla (Navarra); en el Casal Popular El Ravatxol (Catarroja); en la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona (UB) organizado por el colectivo feminista Raval·lila't; en el local del Col·lectiu Saginosa (Ibi); en el Festival Internacional de Cine y Derechos Humanos de Valencia (Humans Fest Valencia); en el Club cinema de la Casa de la Cultura de Alzira; en las “Jornades per Palestina” organizadas por las Brigades Hurriya en el Casal Jaume Compte (Barcelona); en el auditorio de Can Batlló (Barcelona); en el Centro social autogestionado La casa de abril (Ávila); en

el Centre social Terra (Valencia); en un acto organizado por Marea Granate Zurich (Suiza); en un ciclo de documentales organizado por el Col·lectiu Corfoll y la Plataforma feminista Marina Baixa (Altea); en el ciclo de documentales de la Cineteca “Documenta las luchas”, en Matadero Madrid; en el II Ciclo documental sobre Palestina, en la Casa de la cultura de Valdemorillo (Madrid); en el Ciclo de mujeres cineastas organizado por AMMA en la Filmoteca regional de Murcia; y en la Fira del llibre feminista de Sabadell.

Actualmente seguimos coordinadas y haciendo asambleas, sobre todo para gestionar las invitaciones que siguen llegando para presentar el documental o la exposición de fotos, así como en red con otros colectivos de solidaridad con Palestina.

## **2.1.4 Entendiendo la BFP desde la investigación activista feminista y la solidaridad feminista internacionalista**

### **2.1.4.1 La investigación activista feminista**

Como se detallaba anteriormente, la BFP nace de la inquietud y la militancia de un grupo de activistas feministas de base. En su origen esta brigada no tenía una finalidad investigadora propiamente dicha sino más bien de conocimiento y aprendizaje, así como de sensibilización y visibilización en un segundo momento. Pero tras analizar todas las entrevistas durante la elaboración del documental observé por primera vez nuestro trabajo desde la óptica de la investigación militante o activista. En primer lugar, y recordando las características de este tipo de investigación, nuestra experiencia se podía leer como una investigación centrada en las prácticas y en las acciones. Al no ubicarnos dentro de la academia nuestro propósito era llegar a la acción, no legitimar teorías, aunque obviamente las teorías feministas decoloniales nos ayudaron a enriquecer este proceso de conocimiento y aprendizaje. De igual modo, al no depender económicamente de ninguna institución u organización se trataba de una investigación no condicionada en la que éramos nosotras las que definían los temas que serían abordados y, lo más importante, el enfoque (feminista) y los tiempos que marcarían este trabajo.

### **La legitimidad de generar conocimiento fuera de la academia**

Levins (2004) y el Colectivo Pantera rosa (2004) nos alertaban del elitismo académico que rodea en muchas ocasiones a los procesos de investigación. La investigación militante desafía precisamente

dicho elitismo, apostando por la coproducción de conocimiento que generará, como nos advertía Malo (2004), cuerpos rebeldes. Desde esta rebeldía y desde el autocuestionamiento permanente comenzamos nosotras este proceso hace ya cinco años. Si bien es cierto que los miedos, las inseguridades y la autoconsciencia de nuestros privilegios han podido frenar la inquietud y el idealismo desde los que llevar a cabo una investigación militante, también lo es que todos nuestros bagajes y nuestras experiencias activistas y militantes (tanto teóricas como prácticas) han nutrido estos procesos investigadores. Serán nuestros saberes *menores*, colectivos y no-competitivos los que confronten radicalmente a los denominados saberes *expertos*, individuales y abiertamente competitivos desde nuevos lugares de enunciación activista o militante.

Araiza y González (2017) relacionan la emergencia de los movimientos altermundistas de finales de los años noventa y la tercera ola del feminismo con la progresiva precarización de la investigación social, en especial en los países centrales del capitalismo:

Esta nueva generación de investigadores/as ha sufrido en sus cuerpos los rigores del neoliberalismo y de las políticas de ajuste estructural, en forma de trabajos precarios e inestables. (...) Además, estos investigadores/as -entre los que nos incluimos- no consideran al activismo solamente como un ámbito de estudio, sino que han sido o son activistas comprometidos en movimientos sociales, de manera que el activismo forma parte de su cotidianidad (Araiza y González, 2017: 67).

Las que creemos en otras formas posibles de investigación desde el activismo feminista consideramos la práctica y la teoría interdependientes, y encontramos en estas maneras militantes de generar conocimiento colectivo el camino coherente para hacerlo.

La nueva investigadora activista no es equiparable ni al experto académico en movimientos sociales, ni al intelectual comprometido, ya que su cuerpo ha sido atravesado por un contexto de precarización, que se ha traducido en inestabilidad laboral, curriculum no lineal y diverso, migración o exilio económico, entre otros. Este investigador activista prioriza los procesos colectivos y cooperativos de producción de conocimiento, debate y autoformación, frente al individualismo competitivo hegemónico en el mundo académico (Araiza y González, 2017: 68).

Siguiendo a Fulladosa-Leal (2015), en este trabajo de investigación activista nos hemos encontrado en relación con otras, y hemos podido crear a partir de compartir nuestras historias y vivencias, politizando nuestras vidas con otras activistas en un espacio que nos ha reunido con un objetivo común. Esta investigación activista feminista ha requerido además problematizar sobre las dinámicas de poder existentes siempre en los procesos investigadores. Este análisis tratará de mostrar que el rol clásico de la investigadora como conocedora por antonomasia de la teoría y de las epistemologías ha

tratado de ser aniquilado y el poder se ha situado en la comunidad de la que la investigadora también ha formado parte.

Otra de las características de esta metodología, que podría entenderse como una limitación pero también como una virtud, es que este tipo de investigaciones (IAF) no podrían ser del todo replicables o previstas. Este trabajo ha requerido una implicación previa y una creación y cuidado de los vínculos entre nosotras y las compañeras activistas palestinas. Sostengo que también podría considerarse una virtud ya que desde este trabajo se renuncia a la pretendida universalidad científica y se apuesta sin embargo por un circuito universal de conexiones parciales que sea capaz de reconocer las diferencias (Haraway, 1991).

### **Los conocimientos situados**

Si bien en el apartado anterior hemos ahondado en profundidad la teoría de los conocimientos situados, ahora simplemente proponemos un breve análisis del conocimiento situado de la BFP y del mío propio. Cuando Malo (2004) interroga sobre qué lado ocupamos como investigadoras, de parte de quién estamos o con quién pensamos, nos pregunta en realidad dónde y de qué manera se sitúa nuestro conocimiento. Al carácter activista y/o militante de esta investigación hay que añadir nuestra posición situada, parcial y con sentido de la responsabilidad de lo que generamos y producimos. No podemos obviar que las teorías y estereotipos eurocentrados e islamófobos también han dejado poso, de una manera u otra, en nuestras maneras de mirar hacia el mundo. Pero también nuestros bagajes como activistas feministas anticapitalistas del Norte han dejado huella en nosotras, en nuestras maneras de comprender y de acercarnos a la(s) *realidad(es)*. Ambos caminos nos localizan en un lugar parcial, situado y crítico, alejado del pretendido objetivismo que plantea la existencia de verdades universales. Retomando las palabras de Haraway (1995: 327): “La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo, podremos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos”.

Se trata entonces de llevar a cabo un ejercicio de honestidad, una declaración de intenciones. Yo soy Tere, investigadora-activista/militante-investigadora, blanca, anticapitalista, antirracista. Mi conocimiento está situado, encarnado, atravesado por mi cuerpo y por mi mente, aún corruptos de colonialidad del poder, del saber y del ser. Mi conocimiento es parcial e imperfecto, pero “capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro” (Haraway, 1995: 332). Aquí es donde entra en juego la solidaridad feminista internacionalista como lugar de enunciación, como enfoque desde el que situarme.

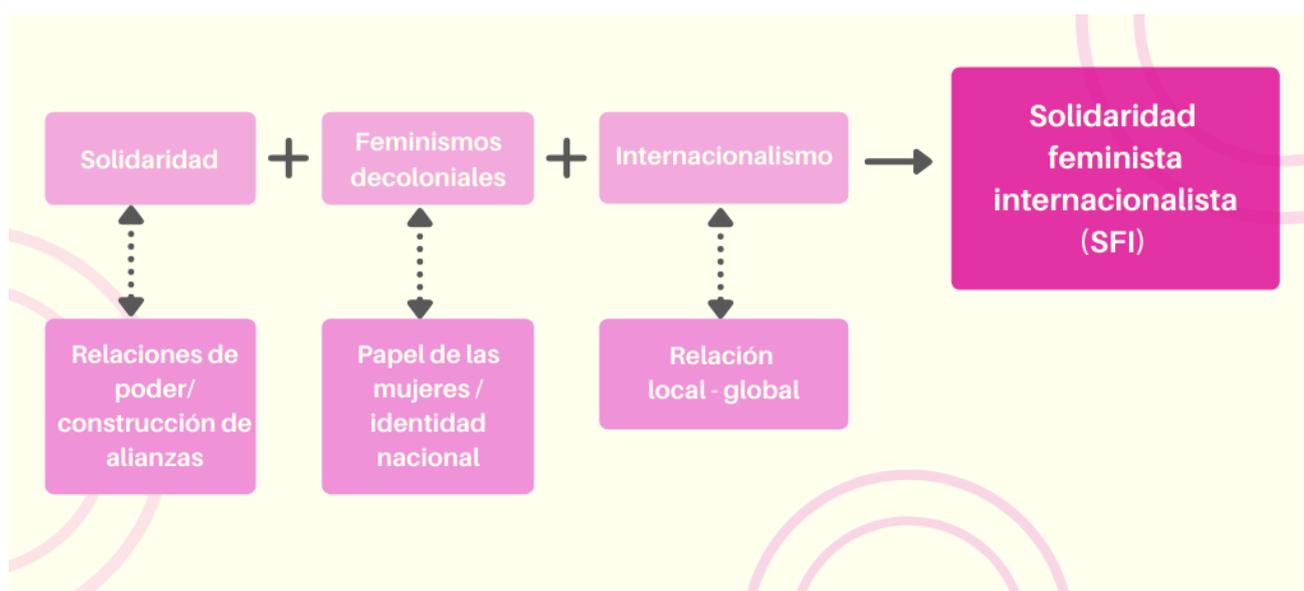
A nosotras, mujeres occidentales nos sigue costando mucho ejercer la solidaridad activa con nuestras hermanas del tercer mundo. Estamos todavía muy lejos de un movimiento feminista internacional y solidario. En presencia de mujeres de otros países comprendemos que podemos aprender mucho de las cosas que nos diferencian, sin dejar de andar al mismo tiempo por nuestros diferentes caminos. La solidaridad consciente requiere una consciencia previa de la situación propia (Kelly, 1992: 347 en Medina, 2016: 74).

Las palabras de la política y activista alemana sugieren esa búsqueda de conexiones llamadas solidaridad en lo político y conversaciones compartidas en lo epistemológico, como punto de partida desde el que construir un movimiento feminista, internacional y solidario. Pero para ello será necesario deconstruir y descolonizar nuestras miradas y nuestras maneras de vivir el feminismo, así como tomar consciencia del lugar que ocupamos y de dónde se sitúa nuestro conocimiento.

#### 2.1.4.2 La solidaridad feminista internacionalista

Este trabajo de investigación activista feminista ha optado entonces por la solidaridad feminista internacionalista (SFI) como metodología de análisis. Tras haber presentado en el apartado anterior la propuesta teórica de Mohanty (2008b), analizaremos a continuación cada una de las esferas que ella plantea para el caso de este trabajo de investigación.

**Gráfico 6.** Solidaridad feminista internacionalista (SFI)



Fuente: elaboración propia

## La solidaridad

La solidaridad no es una labor de lucha unidireccional llevada a cabo por activistas privilegiadas, sino un proceso que contribuye a la emancipación de todas las personas involucradas (Colectivo Cámara Negra y la Semilla Audiovisuales<sup>87</sup>, 2016).

Con estas palabras nos definen las compañeras de Cámara Negra y la Semilla Audiovisuales lo que entienden ellas por solidaridad internacionalista. Señalan un elemento que me parece absolutamente necesario para poder hablar de solidaridad en términos de relaciones de poder, esto es la no-unidireccionalidad de la labor de lucha. El ámbito de la cooperación internacional al desarrollo ha construido, como veíamos en el segundo capítulo, todo un entramado de negocio alrededor del concepto de *ayuda a los pobres/otros del Tercer Mundo*. Este eslogan se ha ido poco a poco asentando en ciertos ámbitos de la sociedad occidental desde los años ochenta, equiparando la idea de solidaridad a conceptos y percepciones de carácter más asistencialista. Así, la solidaridad se ha convertido en un concepto muy amplio y, en algunos casos, con ciertos tintes eurocéntricos y coloniales: la *ayuda* suele venir de *Occidente* y los destinatarios de esta suelen ser *los y las otras, desposeídas, pobres y víctimas*. Frente a esta percepción colonial y racista propongo entonces una lectura de la solidaridad desde la bidireccionalidad. Como señalan las compañeras, al hilo de su trabajo en solidaridad internacionalista con el pueblo kurdo, no se trata de que activistas privilegiadas del Norte llevemos a cabo proyectos o acciones solidarias con “pueblos oprimidos y dominados”, sino de que seamos capaces de establecer relaciones bidireccionales donde todas las personas involucradas sintamos que aportamos y que nos aportan. Este ha sido sin duda el propósito férreo tanto de la BFP como el mío propio al realizar este trabajo. Pero pese a esta denominada bidireccionalidad, que pareciera que alude también a cierta horizontalidad, será necesario evidenciar también las relaciones de poder que existen. “Me ha gustado vuestro documental, pero me hizo pensar... No conozco ningún grupo de mujeres palestinas, ni árabes, que vayan a Europa o a Norteamérica a hacer un documental sobre las feministas europeas o estadounidenses”. Estas fueron las palabras sinceras de Fidaa, una amiga palestina de Haifa, al respecto del documental que hicimos con la Brigada. Y lo cierto es que tenía toda la razón. Nuestra intención, nuestro enfoque, nuestros sentimientos estaban todos alineados con la solidaridad internacionalista pero nuestros privilegios

---

<sup>87</sup> Ambos son los colectivos audiovisuales que realizaron en 2016 el documental “Tierra y Kurdistán: un viaje hacia la autonomía”. Se trata de un trabajo audiovisual comprometido y activista sobre la situación política del Kurdistán, tratando de ser “un retrato íntimo de las relaciones que se crean entre el pueblo kurdo y lxs internacionalistas que llegan hasta allí. Es un viaje interior a las vivencias, sentimientos y contradicciones que enfrentan en este proceso de conocimiento y aprendizaje. Un viaje a través del Kurdistán, a las zonas de Bakur y Rojava, situadas bajo la ocupación de Turquía y Siria” (Cineteca Madrid, 2018).

como feministas blancas europeas seguían y siguen existiendo, aunque seamos conscientes de ellos. Las relaciones de poder existen ya que se derivan de desigualdades sistémicas y estructurales, y adquieren diferentes expresiones en diferentes ámbitos: machismo, racismo, islamofobia, colonialidad, clasismo..., si bien todas ellas podrían considerarse interconectadas.

Tomar consciencia y evidenciar el poder y los privilegios no hace que estos desaparezcan, pero sí facilita la creación de cierto entorno de honestidad desde el que poder construir las relaciones bidireccionales de las que hablábamos antes. Estas relaciones podrían equipararse a las alianzas y vínculos a los que Mohanty (2008b) apelaba desde la perspectiva de la solidaridad. Si bien existen diferencias y puntos en común en todos los contextos, la teórica feminista nos invita a centrarnos en las relaciones de mutualidad, corresponsabilidad e intereses comunes, ancladas todas ellas en la idea de solidaridad feminista. “Además, el enfoque se hace simultáneamente sobre experiencias individuales y colectivas de opresión y explotación, de lucha y resistencia” (Mohanty, 2008b: 439). Será precisamente en estas relaciones de mutualidad y en los intereses comunes en los que centramos tanto la BFP como yo misma este trabajo de investigación. Existen, como veremos en el siguiente capítulo, muchísimas diferencias entre las luchas y las resistencias narradas por los colectivos de mujeres palestinas entrevistadas y las nuestras como activistas feministas anticapitalistas valencianas. Evidentemente las situaciones de dominación y de opresión que atraviesan nuestros cuerpos (los de todas nosotras) son de índole muy diferente (no es el propósito de este trabajo en ningún caso comparar dichas situaciones). Pero existen también puntos o lugares comunes, de contacto y de conexión desde los que construir esas alianzas. Nuestro/mi objetivo principal era poder tejer redes con las formas de lucha y resistencia de las mujeres palestinas. Será entonces en nuestras luchas como feministas (a ambos lados del Mediterráneo) contra el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo donde comiencen a darse estos contactos, estas conexiones. Será en estos lugares comunes de lucha donde puedan emerger ciertos aprendizajes (en los que nos centraremos a continuación) desde la solidaridad feminista internacionalista.

## **El feminismo decolonial**

Para trabajar hacia un feminismo decolonial Lugones (2011) nos proponía aprender unas acerca de las otras como personas que nos resistimos a la colonialidad del género en la diferencia colonial. Nuestra tarea, argumenta, comienza precisamente por evidenciar esta diferencia colonial que existe y no tratar de borrarla (al igual que hiciéramos con nuestros privilegios). Al verla, dice Lugones, veremos el mundo con nuevos ojos y abandonaremos nuestro encantamiento con el concepto “mujer”, con el universal, y comenzaremos a aprender de otros y de otras que también se resisten ante la

diferencia colonial.

Veámos antes que será en esos lugares comunes donde buscaremos las conexiones, los puntos de contacto entre las diferentes luchas feministas. Pero al igual que hay diferencias y similitudes entre nuestras luchas también habrá conexiones y desconexiones entre los múltiples movimientos de mujeres activistas en el mundo. El feminismo decolonial nos invita a observar las diferencias y las desconexiones (precisamente desde esa diferencia colonial) y a ahondar en las similitudes y en los puntos en común desde los que poder extraer aprendizajes. Experiencias como la BFP nos acerca a las luchas feministas de otras mujeres no-occidentales permitiéndonos reconocer la diferencia colonial y nuestros privilegios, pero también posibilitando la búsqueda de esas conexiones desde las que construir un movimiento feminista transnacional.

El modelo de la SFI, plantea Mohanty (2008b), nos ofrece una manera para llevar al plano teórico una comprensión compleja y relacional de experiencia, ubicación e historia, de tal modo que el trabajo feminista que cruza barreras culturales, como el que aquí se presenta, avanza por un contexto específico a fin de construir una noción verdadera de lo universal y de la democratización, en lugar de la colonización. A través de este modelo podremos poner en práctica la idea de lo que Mohanty (2008b) denomina *diferencias comunes* como base para una solidaridad más profunda que logre remontar diferencias y relaciones desiguales de poder. Al respecto del proceso de descolonización al que nos invita Lugones (2011) desde el feminismo y de esta solidaridad internacionalista más profunda recordé un concepto de Sandoval (2000), el de “amor des-colonial” que considero pertinente traer a esta reflexión:

La descolonización y la des-gener-acción como proyectos nacen cuando los sujetos van más allá de los estándares de justicia y están dispuestos a sustituir sus propios cuerpos por los del cuerpo deshumanizado, aun a expensas de su propia muerte. A esto lo llamo “amor des-colonial”, un concepto introducido por la teórica chicana, Chela Sandoval (2000). Como lo utilizo aquí, “amor des-colonial” se refiere a la suspensión teleológica de la identidad en vías de la descolonización. Este inspira una justicia, también des-colonial, donde se abre un espacio para la opción preferencial por el *damné*, más allá de nociones abstractas de igualdad que terminan des-historizando las relaciones sociales. El amor y la justicia des-coloniales buscan restaurar el mundo paradójico del dar y recibir, a través de una política de la receptividad generosa, inspirada por los imperativos de la descolonización y la des-gener-acción; son formas de deshacer el imaginario y el mundo social y geo-político, construido a partir de la naturalización de la no-ética de la guerra. Se trata, pues, de una ética de la descolonización o de la liberación, que orienta una política radical de oposición a la colonialidad en todas sus formas (Maldonado-Torres, 2007: 156).

## **El internacionalismo**

Si bien el feminismo y el movimiento de las mujeres se ha vuelto más global que nunca, tal y como advirtió una colega feminista judía [Simona Sharoni], la hermandad no es ni global ni local; la solidaridad entre mujeres tiene que negociarse dentro de cada contexto específico (Tohidi, 2008: 267).

La tercera esfera que el modelo de la SFI contempla es precisamente la que hace referencia a las relaciones entre lo local y lo global. Mohanty (2008b) señalaba en su revisión de *Bajo los ojos de Occidente*:

Mientras que mi enfoque anterior examinaba la distinción entre prácticas feministas de “Occidente” y del “Tercer Mundo”, y en ese entonces decidí darle poco énfasis a los elementos comunes entre estas dos posiciones, ahora mi enfoque es lo que he decidido llamar la práctica transnacional del feminismo anticapitalista, y en las posibilidades, o de hecho la necesidad, de solidaridad y activismo feminista internacional en contra del capitalismo (Mohanty, 2008b: 419).

Lejos de las percepciones coloniales que construían lo local (Occidente) en contraposición a lo global (no-Occidente), Mohanty expone que lo local y lo global existen simultáneamente, se constituyen mutuamente y no se definen en términos de geografía física ni de territorio. Es en este sentido en el que utilizo el concepto de internacionalismo, en ese punto de encuentro y de unión entre lo local y lo global. Posiciono este trabajo desde la solidaridad feminista internacionalista porque considero importante y necesario combatir el capitalismo y el colonialismo desde el activismo feminista internacional. He aquí nuevos lugares comunes, nuevas conexiones que unen nuestras luchas como feministas en diferentes lugares del planeta. Recupero aquí las palabras de Tohidi (2008) para reflexionar precisamente sobre la solidaridad feminista internacionalista. Más allá de las fronteras físicas y geográficas, de las diferentes identidades territoriales y culturales, más allá de todas las diferencias que nos separan, las activistas que nos hemos encontrado de ambos lados del Mediterráneo (Valencia y Palestina) estamos conectadas por nuestras luchas antipatriarcales, anticapitalistas y anticolonialistas.

### **2.2 Mi vuelta a Palestina**

Como señalaba en apartados anteriores, en julio de 2018 estrenamos el documental *Aquesta lluita és per la vida*, tras dos años de elaboración. Fue pocos meses antes de este estreno cuando decidí que

quería volver allí, a Palestina. El análisis de todas esas entrevistas que habíamos llevado a cabo para la elaboración del documental me había llevado a cambiar el tema de mi tesis doctoral y este se había convertido en una motivación central en mi vida. Es por ello que quería profundizar en muchos de los aspectos que habían aparecido en dicho análisis y seguir aprendiendo al respecto. Así, en agosto de 2018 volvía a Palestina para realizar una estancia de investigación en el Institute of Women's Studies (IWS) de la Universidad de Birzeit, en Cisjordania. Allí pude discutir sobre las líneas principales que guiarían mi investigación y acceder a numerosa bibliografía de índole feminista escrita desde otros lugares no-occidentales. Además, asistí a una asignatura, *Palestinian Question*, en la que aprendí muchísimo sobre la historia y el contexto socio-político de Palestina desde inicios del siglo XX hasta la actualidad. La Birzeit University organizaba también salidas a terreno donde visitábamos diferentes ciudades y pueblos asediados por la ocupación y la colonización ilegal, así como seminarios sobre diferentes aspectos clave para entender el contexto de la región: el movimiento de mujeres en Palestina, la situación económica bajo la ocupación, la condición de las personas palestinas refugiadas...

Tras seis meses en Palestina conseguí una beca de la UPV para poder hacer una segunda estancia de investigación y poder estar otros seis meses (junio – noviembre de 2019). Durante este segundo periodo asistí a congresos, a seminarios, a más cursos, a charlas, a festivales de cine... Todos estos espacios, así como las personas que me acompañaron durante todos esos meses, enriquecían mi conocimiento sobre diversas temáticas en Palestina y me llevaban a reflexiones críticas constantes. La Brigada había sido el germen para adentrarme en el universo de la solidaridad y del internacionalismo, pero también de la decolonialidad, de los movimientos anti-racistas y anti-islamófobos.

Como veremos en el siguiente capítulo, al igual que sucediera con la BFP, el mío también era un conocimiento situado: mi mirada sobre Palestina estaba y está posicionada; busca conexiones desde la solidaridad en lo político y conversaciones compartidas en la epistemología; intenta ver al lado de mis compañeras palestinas y no sobre ellas. Durante todo este proceso, desde 2015 hasta la actualidad, he tratado de definirme como investigadora-activista o como militante-investigadora, teniendo siempre presente mi lugar, mi ideología, mi posición de poder y privilegios y mis sesgos ante lo que llamamos la diversidad de realidad(es) socio-culturales.

### **3. La recogida de información: el trabajo de campo**

No se trata de una mera elección entre métodos cualitativos, en lugar de métodos cuantitativos. Más bien tiene que ver con los procedimientos metodológicos que se derivan de las posturas adoptadas en

los niveles ontológico y epistemológico. (...) Si se parte de un realismo crítico (una realidad real pero solo imperfectamente y probabilísticamente aprehensible), y se defiende la comunicación sujeto-objeto, se practicará (dentro de una lógica experimental revisada) un mayor interés por la utilización de métodos y técnicas cualitativas (Guba y Lincoln, 1994).

La estrategia metodológica cualitativa, muy vinculada al enfoque hermenéutico-crítico, es un tipo de estrategia que se sirve principalmente de los discursos, los relatos, de las percepciones, las vivencias y las experiencias de las personas entrevistadas. Debido a la naturaleza propia de este trabajo de investigación se ha empleado precisamente una estrategia cualitativa, tanto para la recogida de la información como para su posterior análisis.

El trabajo de campo que articula la presente investigación se llevó a cabo en dos fases o periodos diferenciados:

- Por un lado, el que realicé junto al resto de compañeras de la BFP. Siguiendo el esquema descriptivo elaborada en el apartado anterior, habrá que tener en cuenta los tres sub-periodos que conforman el recorrido de la Brigada, estos son:
  - La preparación previa al viaje (septiembre 2015 – julio 2016)
  - El viaje (agosto 2016)
  - La vuelta del viaje (septiembre 2016 – febrero 2020)
  
- Por otro lado, está el trabajo de campo que realicé en mis dos periodos de estancias de investigación en Palestina:
  - primera estancia de investigación (agosto 2018 – febrero 2019)
  - segunda estancia de investigación (junio 2019 – noviembre 2019)

Todo este trabajo de campo se puede dividir a su vez en dos grandes grupos, según la importancia que las técnicas cualitativas de recogida de información hayan tenido para la investigación propiamente dicha:

- Fuentes de información primaria
- Fuentes de información secundaria
- Otras fuentes

Además de estas clasificaciones, acabaremos el apartado elaborando una reflexión al respecto de las dificultades, las limitaciones y los sesgos que se han encontrado en ambos periodos de recopilación

de información: durante el trabajo de campo llevado a cabo por la BFP y en los periodos en los que estuve de estancia de investigación.

**Tabla 1.** Trabajo de campo

	<b>Fase o periodo</b>	<b>Fuentes primarias</b>	<b>Fuentes secundarias</b>	<b>Otras fuentes</b>
<b>Trabajo de campo realizado por la BFP</b>	Preparación del viaje	- Contacto con los colectivos a entrevistar - Elaboración colectiva del guión	- Documentos escritos - Documentos audiovisuales	
	Viaje	- Elaboración de las entrevistas - Observación participante		
	Vuelta del viaje	- Sistematización y análisis de las entrevistas - Presentación de los resultados	- Documentos audiovisuales	
<b>Trabajo de campo realizado por mi</b>	1ª estancia de investigación	- Entrevistas conversacionales informales - Observación participante	- Documentos escritos - Documentos audiovisuales	- Congresos - Conferencias y debates - Visitas/reuniones con organizaciones - Visitas a terreno
	2ª estancia de investigación	- Entrevistas conversacionales informales - Observación participante	- Documentos escritos - Documentos audiovisuales	- Congresos - Conferencias y debates - Visitas/reuniones con organizaciones - Visitas a terreno

Fuente: elaboración propia

### **3.1 Fuentes de información primaria: entrevistas y observación participante**

#### **3.1.1 Las entrevistas realizadas por la BFP**

Durante el viaje de la BFP realizamos un total de 30 encuentros con mujeres de diferentes organizaciones o colectivos, pero también hubo algunos (alrededor de 10) con mujeres independientes que no formaban parte de ninguna organización. La mayoría de estos encuentros o reuniones podrían considerarse entrevistas semi-estructuradas, ya que estaban guiadas por un conjunto de preguntas y

cuestiones sobre las que nos interesaba explorar. Para ello habíamos elaborado de manera colectiva y previamente al viaje un guión orientativo en el que la redacción de las preguntas no debía ser exacta ni se debía seguir un orden predeterminado. Aunque muchas de las entrevistas siguieron la estructura del guión hubo otras mucho más abiertas en las que el guión no se siguió apenas, pudiendo clasificarse más como entrevistas conversacionales informales (Patton, 1990).

### 3.1.1.1 Diseño de las entrevistas

Entre los elementos de diseño cabe señalar la selección de la muestra y la elaboración del guión. Ambos aspectos fueron determinados en la fase previa al viaje. **La selección de las entrevistadas** fue tarea de las compañeras de la Comisión de logística. Una de ellas había estado en Palestina previamente en tres ocasiones y tenía una red muy importante de contactos, tanto de personas palestinas como de una compañera catalana que vivía y trabajaba allí y que nos ayudó con muchas de las contactaciones. La premisa para la búsqueda de organizaciones y colectivos era que trabajasen desde un *enfoque de género y/o feminista*. Como veíamos en el apartado anterior, las *temáticas* que trabajan en cada organización son muy *diversas*, y esto era también algo que se buscaba. Otro aspecto importante a tener en cuenta era que queríamos conocer las diferencias contextuales de cada territorio, Jerusalén Este, Cisjordania y Palestina del 48, por lo que la búsqueda también habría de tener en cuenta el *factor ubicación*. Así que, siguiendo estas premisas, las compañeras de la comisión consiguieron cerrar antes del viaje un calendario de reuniones con 30 organizaciones y colectivos de mujeres palestinas. Considero importante resaltar el carácter activista de la mayoría de las mujeres entrevistadas, aunque con mujeres de un perfil menos activista también se llevaron a cabo entrevistas conversacionales informales.

Como se acaba de señalar, el **guión** se había elaborado de manera colectiva previamente al viaje. Desde la Comisión de documental pensamos en una estructura que albergara los aspectos fundamentales que deseábamos tratar y reflejar en el documental: temas relacionados con la experiencia militante, con la historia y funcionamiento del colectivo, con la memoria, la vida cotidiana, la ocupación, las formas de resistencia... Desde esta estructura, que tenía cuatro grandes temas o secciones, se elaboró lo que sería el guión general del documental y, por lo tanto, de las entrevistas. Entre todas las compañeras fuimos desmenuzando estas secciones o temas en sub-secciones o sub-temas que deseábamos cubrir, de acuerdo con nuestros objetivos e intereses. No se trataba de una batería de preguntas cerradas que debíamos formular, ni estas sugerían opciones de respuesta. Era más bien un esquema que mostraba los posibles puntos a tratar, una guía orientativa que no estaba cerrada ni en la que el orden de las cuestiones debiera seguirse necesariamente.

## El guión de las entrevistas

Se ha decidido plantear la estructura del proyecto en 4 partes, como capítulos (los títulos son solo orientativos):

Parte I: Cuerpos. Sería la primera parte, a modo de presentación de las diversidades de los cuerpos, de las identidades... En este capítulo (de ritmo lento y de corta duración) veríamos a las diferentes mujeres que puedan aparecer en el audiovisual, y se presentarían o compartirían algunas palabras (lo que cada una quisiera). Temáticas/Aspectos relevantes que serán tenidos en cuenta:

### 1. Maternidad/natalidad

- ¿Cómo se vive la maternidad bajo ocupación?
- ¿Cómo son los partos?
- ¿Cómo son las relaciones entre abuela-madre-niños/niñas?

### 2. Sentimientos

### 3. Aficiones (poesía, cocina, cine...)

- ¿Qué aficiones tienes?
- ¿En qué condiciones puedes desarrollar estas actividades?
- ¿Prefieres hacerlas con otras mujeres?

### 4. Presentaciones personales

### 5. Edad

- ¿Cómo afecta a la vida de una mujer su edad?
- La edad en relación a aspectos como el matrimonio, la maternidad, la sexualidad, la forma de vestir, la autonomía...

### 6. Maneras de vestir

Aspectos técnicos a tener en cuenta:

- Planos generales (ritmo lento) que contextualicen donde estamos
- Retornar en la medida de lo posible a las personas que intervengan en el audiovisual
- Posibles localizaciones: organizaciones, casas, calle, mercado, café, lugares de ocio, campo, peluquería, *hammam*, lavadero de ropa, mezquita, horno...

Parte II: Territorio. En este capítulo predominará el valor de la imagen y el sonido ambiente para hablar del territorio y la colonización. Podrá existir alguna intervención puntual de alguna persona si

fuera necesario explicitar algo, pero pensamos que es más potente que las imágenes hablen por sí mismas. Escribo sintéticamente posibles planos o temáticas que hemos pensado:

**1. Ocupación/Asentamiento**

- ¿Qué quiere decir “vivir bajo ocupación”?

**2. Manifestaciones**

- ¿Hay manifestaciones frecuentemente? ¿Las mujeres están presentes?
- ¿Cómo se articula la represión?

**3. Campos de refugiados**

- ¿Qué significa vivir en un campo de refugiados?
- ¿Cómo se articula o rige la vida en ellos?
- ¿Qué papel tienen las mujeres en ellos?

**4. Muro**

- ¿Qué valor simbólico tiene?

**5. Fragmentación**

- ¿Hasta qué punto los medios de comunicación alternativos consiguen superar la fragmentación física?

**6. El uso y abastecimiento de agua**

- ¿Cómo es la situación del agua? ¿Es igual en todo el territorio?
- ¿Qué pretende el Estado de Israel con este tipo de medidas?

**7. Colonización**

**8. Expropiación de tierras**

- El caso de las demoliciones de casas
- El caso de los olivos
- El caso de los pastores

**9. Checkpoints**

- ¿Qué incidencia tienen los *checkpoints* en cuanto a violencias y desigualdades de género?

**10. Nacionalidad/Identificación**

**11. Matrículas de los coches/Carreteras del Apartheid**

**12. Memoria**

- ¿Qué conocimientos se tiene del territorio palestino de antes de 1948?
- ¿Cómo se transmite entre generaciones?

Parte III: Cotidianidad, el día a día. En este capítulo trataremos de visibilizar la cotidianidad de

mujeres que conozcamos y que quieran participar con su testimonio (ya sea visual o audiovisual). Volveremos a ellas, y a sus vivencias. Intentaremos que predomine la imagen con sonido ambiente, pero sí que se dará voz a las mujeres que quieran intervenir o sea necesario explicitar alguna cosa. Posibles ejes temáticos/planos:

1. Alimentación
2. Educación
3. Vivienda
  - ¿Cuáles son las posibilidades de acceso a la vivienda para parejas jóvenes o personas recién llegadas?
  - ¿Cómo afecta en el día a día la amenaza de derribo de la propia vivienda?
4. Transporte, movilidad
  - ¿Se reflejan las desigualdades de género en el acceso a la movilidad?
5. Festividades
6. Prácticas colectivas
7. Relaciones vecinales
8. Trueque e intercambios (agua, semillas, alimentos...)
9. Trabajo remunerado
10. Subsistencia económica
11. Ausencia de hombres (familias monomarentales)
12. Maternidad
  - ¿Cómo se vive la crianza?
  - ¿Existen modelos de co-crianza en comunidad? ¿Cómo son?
  - ¿Cómo afecta la orfandad a la vida de la comunidad? ¿Qué soluciones se buscan?
13. Personas presas
  - ¿Cómo se vive la represión de las familias de personas presas?
  - ¿Cómo es la situación de las presas y presos en las cárceles israelíes? ¿Y en las palestinas?
  - ¿Cómo funciona el sistema de visitas?

Parte IV: Asociacionismo/Colectividad y X-washing. Será el último capítulo, y en el que más se dará información explícita a las personas espectadoras. Se tratará la colectividad, la lucha, la resistencia desde un enfoque más político. Se grabarán posibles entrevistas con las diferentes personas que conozcamos en colectivos y organizaciones de todo tipo de resistencias, y también se utilizarán recursos como documentales, noticias, webs, grabaciones de personas enseñándonos fotografías...

Posibles temas/planos:

1. Memoria
2. Apoyo mutuo
3. Formas de gestión y organización
4. Relaciones con la administración
5. Redes en el territorio
6. ONGismo
7. Relaciones con la ONU y con sus agencias
8. Pink-washing y otros x-washing
9. Relaciones con la campaña de BDS
10. Medios de comunicación alternativos
11. Campañas de contrainformación

### **3.1.1.2 La elaboración de las entrevistas**

Respecto a la elaboración de las entrevistas, uno de los elementos más importantes fue la primera toma de contacto como entrevistadoras con las personas entrevistadas. A pesar de habernos presentado por email en las contactaciones previas a nuestro viaje, una vez llegábamos a las reuniones resultaba esencial para el transcurso de la entrevista la manera en que nos presentásemos. Éramos conscientes de la desconfianza y/o prejuicios que podrían existir al recibir a un grupo de activistas feministas europeas (actitudes o posturas eurocéntricas y paternalistas), por ello intentábamos explicar desde la humildad y el respeto quiénes éramos, cuál era nuestro posicionamiento (feminista decolonial) y cuáles nuestros objetivos. También resultaba de gran ayuda en esta primera toma de contacto demostrar que conocíamos el trabajo de la organización, ya que era una manera de generar confianza en la persona entrevistada y de ganarnos su respeto. Debido al alto número de reuniones por jornada que teníamos y a la intensidad propiamente de los días, esto no era siempre posible. No obstante, el hecho de que fuéramos 15 compañeras nos permitía a algunas de nosotras estar más activas y pendientes de cuidar estos detalles en ciertas entrevistas y en otras estarlo menos, de manera que siempre algunas los cuidaran. En la mayoría de los casos, la realización de estas entrevistas se trataba de un proceso abierto e informal, con una duración de unas dos horas de media y en las que la actitud y la personalidad, tanto nuestras como de las mujeres entrevistadas, determinaban definitivamente el carácter de las entrevistas.

### 3.1.2 Las entrevistas realizadas posteriormente a la brigada

Durante los dos periodos que estuve en Palestina posteriormente al trabajo que habíamos hecho con la BFP, realicé entrevistas de carácter conversacional informal (Patton, 1990). Es difícil concretar un número exacto ya que muchas de ellas comenzaban como meras charlas o conversaciones informales y derivaban en un proceso en el que yo asumía cierto rol de entrevistadora. No obstante, traté de tomar notas de todas aquellas conversaciones/entrevistas, o bien en el momento mismo de la conversación o, si esto no era posible o apropiado, una vez llegaba a casa en mi Diario de campo. Existieron un sinnúmero de momentos en los que este tipo de entrevistas surgían: en los viajes diarios en transporte público a la universidad; en la propia universidad con profesoras y estudiantes; con mis vecinas y compañeras de piso; con activistas (palestinas y extranjeras) que conocía en charlas, festivales, congresos o debates públicos sobre algunas de las cuestiones recogidas en el guión; o con las y los técnicos de cooperación internacional que vivían y trabajaban allí.



33. Primera entrevista de la BFP con Jihad Abu Zneid en el Campo de refugiados de Shu'fat (Jerusalén Este). Fuente: BFP

Obviamente no todas estas entrevistas/conversaciones informales seguían el guión que habíamos elaborado con la BFP ni trataban todas las temáticas. Algunas conversaciones solo se centraban en un único aspecto del guión y otras en dos o tres, pero al estar relacionados muchos de los sub-temas con la vida cotidiana y con la ocupación el dibujo de mi mapa mental que había comenzado a esbozarse con las entrevistas de la BFP se iba completando con todos estos testimonios. Muchas de estas mujeres

con las que conversaba eran también activistas. Esto me permitía debatir y contrastar con ellas muchas de las ideas que habían emergido en el análisis de las primeras entrevistas realizadas por la BFP, pudiendo así ahondar y perfilar ciertos aspectos que pudieran haber resultado incompletos o indefinidos.

La elaboración de estas entrevistas era totalmente informal, incluso podía derivar en amistad. A los pocos días de mi vuelta a Palestina (agosto 2018) me percaté de lo que le apasionaba a la gente hablar y conversar sobre política, al menos a la gente que yo conocía. En la universidad podía ser frecuente que en pocos minutos de conocer a alguien te vieras envuelta en un debate sobre geopolítica, sobre eurocentrismo o sobre las estrategias islamófobas del Estado de Israel. Además, sentía que las personas con las que mantenía estas entrevistas/conversaciones se encontraban en confianza, disfrutaban al ser preguntadas. Por supuesto, para mi era muy importante siempre presentarme y explicar, como hicieramos con la BFP, quién era yo, cuál era mi posicionamiento político sobre Palestina, sobre el feminismo y sobre las relaciones Norte/Sur, ya que todos estos elementos se habían convertido casi en una premisa inicial para poder establecer ciertos lazos de confianza y afinidad con las personas con las que conversaba (entrevistaba).

### **3.1.3 La observación participante de la BFP**

Durante nuestro viaje como BFP tuvimos en todo momento una actitud de predisposición activa ante cualquier posibilidad de conocer más, de saber más, de aprender más. Tanto en las reuniones como en los encuentros informales con todo tipo de personas (en la calle, en los transportes públicos, en las organizaciones, en las casas y en los barrios donde nos quedábamos a dormir,...) nuestra postura conllevaba cierto análisis más detallado; una atención incrementada; una observación ampliada por el propósito añadido de estudiar los aspectos culturales tácitos de una situación social; cierta introspección aplicada; y, por último, un registro sistemático de actividades, observaciones e introspecciones. Todas estas características serían, según Spradley (1980), propias de la persona que ejerce el rol de observadora participante. Nuestro tipo de participación, siguiendo a este mismo autor, se situaría entre la participación pasiva (interacción mínima) y, en algunos casos, la participación moderada (el balance entre ser *miembro* y *extraño*, entre participación y observación).



34. La BFP por las calles de la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: BFP

Todos los días muchas de nosotras tomábamos notas de campo que podríamos diferenciar en dos tipos, siguiendo la terminología propuesta por Spradley (1980). Por un lado, podríamos hablar de notas condensadas, es decir, tomadas en el momento o inmediatamente después de una sesión de trabajo de campo. Incluirían todo tipo de apuntes, de lo que la observadora ve u oye, pero sin pararse a anotar en detalle reflexiones sobre las cuestiones observadas. Por otro, hablaríamos de las notas del diario de campo. Estas notas registrarían el lado personal del trabajo de campo, es decir, experiencias y sentimientos de afecto, miedo, confusión, rabia..., que experimenta la observadora participante. Además de este trabajo de observación personal e individual, al final de cada día dos de nosotras escribíamos una crónica que narrase la jornada. Dicha crónica solía explicar el/los colectivo/s que habíamos visitado, así como el contexto de la ciudad o barrio en el que habíamos estado y otro tipo de detalles que podían ser de carácter más técnico e histórico, reflexivo y político o más emocional y personal. Todos estos testimonios eran publicados día tras día en nuestro blog<sup>88</sup> y constituían una especie de diario de campo colectivo. Igualmente, cada día o cada dos días hacíamos asambleas en las que, por un lado, analizábamos la jornada, compartíamos cómo estábamos, cómo nos sentíamos y, por otro, preparábamos todo lo necesario para el día siguiente. Estos espacios permitían una puesta en común de sentires, de observaciones, de confusiones, de cansancios..., sin ser ninguno de ellos

---

88 <https://brigadafeministapalestina2016.wordpress.com>

juzgados. Muchas veces estos espacios de seguridad, de compartimiento, me ayudaban para poner un poco de orden en el caos de mis sentimientos, de mis pensamientos y de mis emociones.

### **3.1.4 Mi observación participante**

Durante los dos periodos que he estado en Palestina he realizado de manera ininterrumpida un trabajo de observación participante-respetuosa. Tomo prestado de Araiza y González (2017) el adjetivo de respetuosa para calificar esta observación, ya que en todo momento trataba de ser consciente de mi rol como investigadora-activista o activista-investigadora y del impacto de dicho rol en mis actuaciones y mis maneras de ser y de estar allí. El grado de mi participación en la observación variaba entre la participación pasiva y la participación moderada, tendiendo más hacia esta segunda habitualmente.

En ambos periodos he recogido notas de campo, tanto condensadas, como expandidas (escritas a partir de las anteriores, en privado y deteniéndome en todos los detalles que pudiera recordar), o del diario de campo. En muchas y cotidianas ocasiones escuchaba frases o percibía sensaciones que me llevaban la emoción o el pensamiento a algún lugar especial por lo que necesitaba escribirlas al pie de la letra (en cualquier papel o como nota en el teléfono móvil) y recordaba una cita que había leído hacía algún tiempo: “Aunque querrás hacer generalizaciones durante la investigación, es necesario empezar con hechos concretos que veas, oigas, saborees, huelas y sientas” (Spradley, 1980: 69 en Valles, 1999: 170). Podría decirse que estas últimas, las notas del diario de campo, quizá hayan sido las más numerosas y frecuentes ya que me ayudaban, no solo a organizar mis sentimientos y mis ideas y a reflexionar sobre ellos, sino que me servían también como una manera de terapia emocional.

## **3.2 Fuentes de información secundaria: la documentación**

Los tres ingredientes metodológicos principales de la investigación social son la documentación, la observación y la conversación (Valles, 1999: 119).

Efectivamente la documentación es una estrategia metodológica de obtención de información fundamental en la investigación social. En muchas ocasiones la investigadora social puede servirse de ella para justificar o acreditar sus análisis e interpretaciones, ya que el material documental puede aportar información que no apareciera en las entrevistas o en las observaciones: “Los datos obtenidos de los documentos pueden usarse de la misma manera que los derivados de las entrevistas o las

observaciones” (Erlandson et al., 1993: 99 en Valles, 1999: 120). No obstante, por los objetivos y el enfoque de esta investigación, las entrevistas y la observación participante constituirían las fuentes de información primaria, ya que se han diseñado y elaborado con esa intención, mientras que los documentos secundarios servirán de un útil complemento a estas fuentes primarias.

Distinguiremos aquí entre los documentos utilizados por la BFP y por mí misma y los dividiremos entre documentos escritos y documentos visuales/audiovisuales:

### 3.2.1 Materiales documentales utilizados por la BFP

**Documentos escritos.** Utilizados principalmente en el periodo previo al viaje. Cabría citar: libros o capítulos de libros, artículos académicos especializados, artículos de opinión en medios de comunicación, noticias en prensa y sitios web sobre los movimientos de mujeres en Palestina, sobre los diversos movimientos feministas o sobre la historia de Palestina e Israel; e informes técnicos que aportan datos cuantitativos sobre la situación de Palestina.

**Documentos audiovisuales.** Utilizados tanto previamente al viaje como a la vuelta y durante la edición del documental de la BFP. Se trataría de películas de ficción y documentales sobre la temática Palestina-Israel, pero también sobre otras temáticas sociales, como las luchas y los movimientos de resistencia de otros pueblos.

### 3.2.2 Materiales documentales utilizados por mí

**Documentos escritos.** Utilizados antes, durante y después de las dos estancias de investigación en Cisjordania. Podría resaltar toda la bibliografía consultada en la biblioteca especializada del Institute of Women's Studies de la Birzeit University, tanto libros o capítulos de libros como informes específicos y artículos académicos publicados en revistas especializadas. Todo este material documental me ha servido, junto al resto de la revisión bibliográfica, para la elaboración del marco teórico de la presente investigación (consultar bibliografía). Además, cabría señalar toda la documentación aportada (apuntes y bibliografía) por dos cursos realizados durante mi estancia en Palestina:

- *Palestinian Question*, en Birzeit University, de principios de septiembre a finales de noviembre de 2108.

- *Al-Haq's International Law Orientation Course*, en Al-Haq Center for applied International Law, del 30 de septiembre al 3 de octubre de 2019.

**Documentos audiovisuales.** Mi interés en el cine y el lenguaje audiovisual se remonta años atrás por lo que considero que tanto las series y películas de ficción como los documentales pueden servir de material documental muy valioso para ampliar y asentar la información y los conocimientos que se tienen sobre algún tema o cuestión. Por supuesto, la utilización de estos documentos tiene sus ventajas, como es el propio lenguaje audiovisual que ameniza y facilita la interiorización de historias y temáticas, pero también sus inconvenientes. Entre estos señalaría sobre todo los sesgos políticos e ideológicos de la persona o personas que han escrito, dirigido y/o producido una idea audiovisual. Es por ello que, después de cada película o documental que veo, procuro indagar sobre el equipo técnico y artístico, sobre el contexto de la producción, sobre las localizaciones, sobre el origen de la financiación, sobre el posicionamiento y las críticas tanto del pueblo y gobierno palestinos como de los mismos israelíes. Con toda esta información, elaboro una ficha de cada película o documental en la que anoto este tipo de consideraciones, pero también la temática y mis propias percepciones y reflexiones al respecto. Al igual que los documentos escritos, también he utilizado los audiovisuales de manera ininterrumpida desde que volvimos del viaje de la BFP. La utilización de los documentos escritos puede verse reflejada en el marco teórico de esta investigación, pero quizá no tan claramente la de los documentos audiovisuales. Es por ello que considero relevante citar algunos festivales de cine a los que asistí durante mis dos estancias en Palestina, así como algunas de las películas y documentales más significativos:

- *Palestine Cinema Days*, Ramallah y Jerusalén Este, 2018
  - *A Feeling Greater Than Love*, Mary Jirmanus Saba. Documental. Líbano, 2017
  - *Benzine*, Sarra Abidi. Ficción. Túnez, 2018
  - *The Apollo of Gaza*, Nicolas Wadimoff. Documental. Suiza y Canadá, 2018
- *Short films night*, Yabous Cultural Center, Jerusalén Este, 2018
  - *Where's my donkey?*, Moha Almughanni. Polonia y Palestina, 2018
  - *A man returned*, Mahdi Fleifel. Holanda, 2016
  - *194, Us children of the camp*, Samer Salameh. Palestina, 2017
- *48mm Film Festival: From Nakba to Return*. Organizado por la organización israelí Zochrot, en Left bank Cine club y Cinematheque. Tel Aviv, 2018
  - *Strawberry*, Aida Kaadan. Palestina/Israel, 2017
  - *On the Doorstep*, Sahera Dirbas. Documental. Palestina, 2018

- *Ma'aloul celebrates its destruction*, Michel Khleifi. Palestina, 1985
- *Fertile memory*, Michel Khleif. Palestina, 1980
- *Docaviv, The Tel Aviv International Documentary Film Festival*, Tel Aviv, 2019
- *Advocate*, Rachel Leah Jones y Philippe Bellaiche. Israel, 2019
- *Chasing Yehoshua*, Shay Fogelman. Israel, 2019
- *Palestine Cinema Days*, Ramallah, 2019
- *Ours is a country of words*, Mathijs Poppe. Documental. Bélgica, 2017
- *Walled citizen*, Sameer Qumsiyeh. Documental. Palestina, 2019
- *Gaza*, Julio Pérez del Campo y Carles Bover Martínez. Documental. España, 2017
- *Strange cities are familiar*, Saeed Taji Farouky. Drama. Reino Unido, 2018
- *Sofia*, Meryem Benm'Barek. Drama. Francia, Marruecos, Catar y Bélgica, 2018
- *Mafak (Destornillador)*, Bassam Jarbawi. Drama. Palestina y Estados Unidos, 2018
- *Still Recording*, Saeed Al Batal y Ghiath Ayoub. Documental. Siria, Líbano, Francia, Alemania y Catar, 2018

También me gustaría señalar otros documentales, películas y series que me han parecido muy relevantes para entender aspectos y cuestiones relacionadas con las temáticas principales de esta investigación:

- Documentales sobre diversos aspectos de opresión que afectan a las mujeres en países musulmanes (ver filmografía)
- Documentales sobre la situación de palestinos refugiados en Líbano (ver filmografía)
- Documentales sobre el sionismo y la historia del sionismo (ver filmografía)
- Documentales sobre diferentes guerras en la región del Levante Mediterráneo: Guerra árabe-israelí de 1948, Guerra del Canal de Suez de 1956, la Guerra de junio de 1967, la Guerra de Yom Kipur, los conflictos bélicos entre Líbano y el Estado de Israel... (ver filmografía)
- *Foxtrot*, Samuel Maoz. Israel, 2017
- *One of us*, Heidi Ewing y Rachel Grady. Documental. Estados Unidos, 2017
- *Our boys*, Hagai Levi, Joseph Cedar y Tawfik Abu Wael. Serie de HBO. Estados Unidos e Israel, 2019
- *Unorthodox*, Maria Schrader. Serie de Netflix. Estados Unidos y Alemania, 2020.

### 3.3 Otras fuentes

Además de las fuentes primarias y secundarias que acabamos de indicar, considero asimismo importante mencionar ciertas actividades, charlas, cursos, congresos, visitas a terreno, entre otras, que han formado igualmente parte de mi trabajo de campo. Si bien algunas de ellas han derivado en conversaciones, observaciones y búsqueda de documentación, de igual modo han aportado otro tipo de información muy eficaz. Me centraré sobre todo en las visitas a terreno que aporten información sobre temas que aún no han sido tratados, como el activismo de las organizaciones israelíes o la ocupación de los Altos del Golán, el territorio sirio ocupado por el Estado de Israel.

#### 3.3.1 Congresos Internacionales

- *International Conference on Social Movements*, organizado por Al Marsad, the palestinian social and economic policies monitor y los Union of Agricultural Working Committees (UAWC). Tuvo lugar el 8 y 9 de agosto de 2018 en el salón de actos del ayuntamiento de Ramallah.
- *International Conference on Democratisation of Palestinian Politics as a Basis for Rebuilding the National Project*, llevado a cabo el 4 y 5 de octubre de 2019 por Muwatin Institute for Democracy and Human Rights, en Birzeit University.
- *International Conference on Food Sovereignty: Colony and Frontiers*, organizado por los UAWC. Tuvo lugar el 14 y 15 de octubre de 2019 en el salón de actos del ayuntamiento de Ramallah.

#### 3.3.2 Conferencias y debates

Destacaré los más significativos o los que más hayan aportado al caso concreto de esta investigación.

- Antes de viajar a Palestina a la que sería mi primera estancia de investigación, asistí al curso *Fundamentalismos religiosos, política y convivencia*, celebrado en el marco del programa Diàlegs d'Estiu del Fòrum Ètica Pública i Democràcia que tuvo lugar en Alicante en julio de 2018. En él se problematizó al respecto de los diversos fundamentalismos religiosos relacionados con las tres grandes religiones monoteístas, desmitificando la asociación islamófoba entre los conceptos *fundamentalismo religioso* e *islam*.

- El programa para extranjeros de la Universidad de Birzeit (Palestinian and Arabic Studies, PAS) organiza todos los años cursos para que estudiantes de todas las partes del mundo vayan a la Universidad de Birzeit a aprender árabe y otras materias relacionadas con la situación socio-política que se vive en Palestina. Aparte del curso que realicé (*Palestinian Question*), el programa organizaba también salidas a terreno y conferencias durante los tres meses que duraba (septiembre - noviembre 2018). Algunas de las conferencias más relevantes fueron:
  - *Predicament of the Palestinian feminist movement*, a cargo de la profesora Lena Meari, del Institute of Women's Studies.
  - *The political economy of the West Bank and Gaza*, por la profesora Samia El Butmeh.
  - *Settlements, water problems, industrial zones, environmental pollution, and confiscation of land*, en el viaje al distrito de Salfit.
- Coincidiendo con los meses que transcurrieron entre las dos estancias en Palestina, asistí y participé en el taller *No violència i Desobediència civil*, impartido por el grupo de antimilitaristas de Valencia (MOC) y organizado por Ingeniería sin Fronteras (ISF) el 30 de marzo de 2019. En este taller recibimos una breve introducción teórica sobre la no-violencia y sobre estrategias no-violentas y de desobediencia civil. Muchos de los aportes teóricos y bibliográficos, así como las discusiones grupales, comenzaron a motivar uno de los pilares de mi marco teórico.
- Conferencia “Decolonizing traditions: native Hawaiian women and the question of feminism”, a cargo de J. Kēhaulani Kauanui, profesora de estudios americanos y antropología en la Universidad Wesleyan. La profesora Kauanui discutió la relación entre el feminismo y las aspiraciones nacionales de las mujeres nativas de Hawái en un simposio organizado por el Centro de Estudios de Desarrollo de la Universidad de Birzeit y el Instituto de Estudios de la Mujer el martes 11 de junio de 2019. Linda Tabar, directora del Centro de Estudios de Desarrollo, presentó a Kauanui y su trabajo, y enfatizó la estrategia del centro de promover conexiones con los pueblos indígenas de todo el mundo y reforzar las actividades anticoloniales. Kauanui discutió la relación entre el nacionalismo hawaiano, la soberanía indígena, la descolonización y los movimientos feministas en los Estados Unidos e internacionalmente. En particular, se centró en dónde encajan las luchas y aspiraciones de las mujeres hawaianas dentro de los movimientos y de las luchas feministas de las mujeres de color.
- Jornadas *Women Voices in dialogue. Diálogos en femenino plural*, organizadas entre el 10 y el 13 de septiembre de 2019 por el Consulado General de España en Jerusalén. Estas

jornadas recogieron diferentes voces de mujeres españolas y mujeres palestinas con el objetivo de crear un espacio de encuentro, intercambio y debate en torno a diferentes campos culturales y políticos: literatura, cambio social, música y moda.

### 3.3.3 Visitas a organizaciones

Además de las organizaciones visitadas durante la BFP, en mis dos estancias de investigación volví a visitar a algunas de ellas, así como a otros colectivos y organizaciones. Cito a continuación algunas de las visitas que considero más relevantes:

- Laylac, the Palestinian Center of youth action for community development, en Dheisheh Camp, Belén. A lo largo de mi estancia en Palestina visité en muchas ocasiones a los que terminaron siendo mis amigos de Laylac. Se trata de una organización de personas voluntarias que realizan trabajo comunitario en el campo de refugiados de Dheisheh. Se organizan de manera horizontal y se autogestionan para seguir trabajando. Además, ofrecen un programa para realizar prácticas a las/os estudiantes de trabajo social de varias universidades de Cisjordania. Se centran sobre todo en el trabajo con jóvenes del campo, pero también trabajan con el resto de la sociedad. Me explicaron el trabajo de su organización, la situación de los presos políticos palestinos, la condición de ser refugiada/o palestina/o...
- Junto a una brigada de solidaridad internacionalista de Girona, en agosto de 2018 visité algunas organizaciones más, como una de las sedes del BDS National Committee (BNC), el órgano de coordinación de la campaña internacional de BDS, o la ONG Defense for Children International, que trabajan sobre todo los derechos de los niños y niñas palestinos ante las vulneraciones y las detenciones de menores llevadas a cabo por el Estado de Israel.
- En enero de 2019 me reuní en Tel Aviv con una de las activistas de la organización israelí Zochrot, que significa *recordar* en hebreo. Se trata de una ONG que trabaja desde 2002 para promover el reconocimiento y la rendición de cuentas por las continuas injusticias de la Nakba, la catástrofe palestina de 1948. Aboga también por la reconceptualización del retorno como la reparación imperativa de la Nakba y como una oportunidad para mejorar la vida de todos los habitantes del territorio. Zochrot y otras ONGs israelíes han conseguido, con bastante éxito en los últimos años, elevar la Nakba a la conciencia del público judío en general. El término *Nakba* se ha convertido en parte integrante del discurso israelí actual, sin embargo, su mera presencia aún no significa un reconocimiento amplio y una responsabilidad total por la destrucción de cientos de aldeas palestinas y el

resultado de cientos de miles de refugiados palestinos en la guerra de 1948. Para la consecución de estos objetivos, Zochrot lleva a cabo tours políticos destinados sobre todo a concienciar a la ciudadanía israelí, la realización de guías educativas para que los niños y las niñas israelíes aprendan lo que sucedió durante la Nakba, congresos, festivales de cine (48mm), además de numerosos trabajos sobre memoria histórica a través de la cartografía. Recientemente han elaborado un proyecto y una app (iNakba) que explica a través de un mapa de la Palestina histórica todos los pueblos que fueron arrasados en lo que es hoy el Estado de Israel durante la Nakba: <https://zochrot.org/en/site/nakbaMap>.

### 3.3.4 Visitas a terreno

El programa para extranjeros de la Birzeit University (PAS), responsable del curso sobre *Palestinian Question*, organizaba también visitas a terreno de carácter político que tuvieron lugar entre septiembre y noviembre de 2018. Entre ellas destacaría la visita al distrito de Salfit. Allí nos reunimos con responsables de la oficina del gobernador donde nos hicieron una presentación sobre la situación de la región de Salfit. Durante toda la jornada visitamos varios lugares: el valle de Al-Matwi donde pudimos ver los efectos del sistema de alcantarillado de los asentamientos ilegales de la zona; la ciudad vieja de Deir Isteia; la casa de Hani Al-Amer y su familia, que se encuentra en los terrenos que fueron confiscados en Masha Village para la construcción del asentamiento ilegal israelí de Elkana<sup>89</sup>; y el centro cultural Abd Al-Qader Abu Naba en la ciudad de Al-Zawiya. También sería importante mencionar la visita al Valle del Jordán (Jordan Valley), un territorio muy productivo a nivel agrícola donde los asentamientos ilegales y los *outposts* son cada vez más frecuentes.

En diciembre de 2018 participé de lo que la organización MachsomWatch (observador de checkpoints, del término en hebreo) llama un *tour político*. Se trata de una organización israelí compuesta por mujeres israelíes voluntarias que “son activistas por la paz de todos los sectores de la sociedad” (MachsomWatch). Se oponen a la ocupación israelí en el territorio de Cisjordania, así como a la apropiación de territorio palestino y a la vulneración de los derechos humanos del pueblo palestino. Apoyan el derecho del pueblo palestino a moverse libremente en sus territorios y se oponen a los *checkpoints* que dificultan y restringen la vida diaria de palestinas y palestinos. Entre las acciones que llevan a cabo se encuentra el seguimiento y reporte de las actuaciones de los militares en los puestos de control, así como la asistencia a personas palestinas en dichos puestos de control. También organizan estos *tours políticos*, destinados sobre todo a la población israelí y a personas

---

89 Más información: <https://www.aljazeera.com/news/2019/01/palestinian-home-hemmed-israel-separation-wall-190125053705554.html>

extranjeras que vivan en el Estado de Israel para sensibilizar y dar a conocer algunos aspectos de la ocupación militar israelí y de la colonización ilegal de los territorios palestinos ocupados. Lo más interesante de esta visita fue sin duda compartir un día con ciudadanos y ciudadanas israelíes que, pese a vivir en el Estado de Israel, no tenían la menor idea de lo que acontecía a tan solo unos kilómetros de Tel Aviv. Por la mañana visitamos la zona de Qalqilya y las mujeres de la organización que nos acompañaban y guiaban nos explicaron, junto a unos agricultores palestinos de la zona, cómo funcionan los *checkpoints* internos para acceder a la ciudad palestina y todo el sistema de seguridad que la rodea. Más tarde fuimos a comer a un pueblo cercano palestino, área A. Para muchos de los israelíes que estaban en aquel autobús era su primera vez en área A, supuestamente algo ilegal y peligroso para ellos. Más tarde visitamos Kafr Qaddum, un pequeño pueblo palestino completamente rodeado por asentamientos ilegales. Allí nos recibió el alcalde del pueblo y una decena de niños y niñas palestinas. Nos explicaron cómo los asentamientos y la construcción de carreteras para conectarlos entre sí estaba generando confiscación ilícita de tierras de Kafr Qaddum. Me gustó ver cómo las mujeres de MachsomWatch eran amigas del alcalde y hablaban con él en árabe y cómo los israelíes del *tour* miraban con estupor el expolio que hacían los colonos.



35. Mapa en el que se puede ver, a la izquierda en azul el asentamiento ilegal de Elkana y, a la derecha en rojo, el pueblo palestino de Masha. En el medio, pero dentro del territorio colonizado por Elkana, queda la casa de la familia Al-Amer, resistiendo a esta colonización. Fuente: aljazeera.com

La última visita fue precisamente al asentamiento ilegal de Elkana. Era mi primera vez dentro de un asentamiento ilegal israelí. Las mujeres de MachsomWatch habían elegido este asentamiento

precisamente por la casa que meses antes yo había visitado al otro lado del muro. Uno de los colonos de Elkana que paseaba con su nieta vino a reñir a las activistas de MachsomWatch. Sus palabras, en hebreo, sonaban rotundas y enfadadas y solo pude entender una de ellas: *demokratia*. Una de las activistas le contestó en inglés: “Cómo puedes tú hablar de democracia cuando estás viviendo en una tierra que no es tuya y que habéis ocupado ilegalmente”. De vuelta a Tel Aviv pasamos un *checkpoint* israelí y por primera vez no subieron los soldados armados al autobús ni sus palabras eran duras con las personas que íbamos en él. Entonces me di cuenta de que también era la primera vez que yo pasaba un *checkpoint* sin estar en un autobús o en un *service* palestino.

En diciembre de 2018 visité por primera vez los Altos del Golán, el territorio sirio ocupado militarmente por el Estado de Israel en 1967 y anexo en 1981. Esta anexión es rechazada por la comunidad internacional hasta día de hoy. Allí conocí a varias personas sirias que me explicaron la drástica situación que se vive también allí. Más tarde, en agosto de 2019, volví a este territorio sirio ocupado para visitar la organización Al Marsad, el Centro Árabe para los Derechos Humanos en los Altos del Golán. Esta organización tiene como objetivo documentar las violaciones de derechos humanos cometidas por Israel en la ocupación de los Altos del Golán y alentar la asistencia internacional en la prevención de estas violaciones.

Además, me gustaría señalar el curso que realicé en la organización palestina Al Haq sobre Derecho Internacional (*Al-Haq's International Law Orientation Course*), compuesto por dos sesiones de contenido teórico y dos visitas a terreno, Hebrón y la región del Valle del Jordán.

### **3.4 Dificultades, limitaciones y sesgos en la realización del trabajo de campo**

Cualquier trabajo de investigación en ciencias sociales conlleva una serie de dificultades, de limitaciones y de sesgos que deberían ser asumidos y evidenciados por la persona o personas que lleven a cabo tal proceso de investigación. En este caso quisiera señalar los que, tanto colectivamente para la BFP como a mí misma como investigadora-militante, han aparecido y afectado a lo largo de estos cuatro años. Si bien trataré de hacer una reflexión en lo que a los sentimientos y opiniones colectivas como BFP se refiere, me gustaría apuntar que no deja de ser mi apreciación personal y que, pese a partir de espacios colectivos en los que hemos compartido este tipo de reflexiones, cada una de nosotras podría destacar otro tipo de consideraciones diferentes a las que yo plantearé a continuación.

### 3.4.1 Dificultades

Detengámonos un poco más en el papel de la emoción a la vista de la violencia. Actualmente se habla en la literatura de un “renacimiento” de la investigación sociológica de la emoción (Wehrich y Dunkel 2010). No se debe tratar únicamente del significado de los sentimientos en el objeto mismo, sino igualmente de la posición sistemática de los sentimientos en el conocimiento científico. (...) La antropología se pregunta cuáles son las sensaciones que se producen en el observador “en el campo” (Riekenberg, 2014: 6).

Quizá la mayor dificultad durante la realización de este trabajo de campo ha sido la relación entre nosotras/yo y las diversas formas de violencia con las que el Estado de Israel opera. Diferenciaré estas violencias en dos grupos: burocráticas o institucionales y coercitivas o represivas, y afectarán sobre todo en el plano personal – emocional y en el psicológico.

#### 3.4.1.1 Violencias burocráticas o institucionales

Como ya mencionaba anteriormente, una de las mayores dificultades a la hora de querer visitar y conocer los territorios palestinos ocupados será la entrada al Estado de Israel y la salida del mismo. Querer visitar y conocer Israel no supone un problema (más de 4,1 millones de turistas visitaron Israel en 2018, un millón más que en 2017<sup>90</sup>). Lo que sí podría llegar a suponer un problema, incluso la denegación de la entrada, sería admitir en los controles del aeropuerto que se desea visitar los territorios palestinos ocupados. Visitarlos no es ningún delito, como tampoco lo es realizar una beca Erasmus o una estancia de investigación en una de las universidades palestinas. Pero el Estado de Israel, a través de su discurso racista y difamatorio sobre el pueblo palestino y de las medidas (*security reasons*) que según ellos deben adoptar con tal de proteger a la sociedad israelí, elaboran una hipótesis en la que cualquier persona que se posicione del lado del pueblo palestino o muestre su apoyo a la campaña internacional de BDS supone un riesgo y una amenaza para el propio Estado israelí. Tanto es así que en marzo de 2017 se aprobó una ley por la que se puede prohibir la entrada a activistas que promuevan y apoyen el boicot<sup>91</sup>, pero antes de la aprobación de dicha ley, Israel ya limitaba la entrada

---

90 [https://www.tourinews.es/destinos-turismo/israel-bate-su-record-con-4-millones-de-turistas-en-2018-4452416\\_102.html](https://www.tourinews.es/destinos-turismo/israel-bate-su-record-con-4-millones-de-turistas-en-2018-4452416_102.html), consultado el 20 de abril de 2020.

91 “El Ministerio de Asuntos Estratégicos de Israel publicó el domingo un listado de organizaciones internacionales cuyos miembros tendrán prohibida la entrada al país por su defensa de la campaña de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) contra Israel por sus políticas de ocupación y apartheid contra el pueblo palestino. De las 20 organizaciones que aparecen en este listado, once son europeas, seis estadounidenses y tres de América Latina, Sudáfrica y Palestina. “Las organizaciones de boicot tienen que saber que el Estado de Israel actuará contra ellas y no les permitirá entrar a su territorio para dañar a su población”, dijo Gilad Erdan, el ministro de Asuntos Estratégicos”, en:

a activistas pro-Palestina:

Antes de que se pusiera en marcha esta medida, ya son muchas las personas a las que se ha negado la entrada al país y que han sido deportadas por haber denunciado las políticas israelíes. Es el caso de Isabel Phiri, del Consejo Mundial de Iglesias, la mayor organización ecuménica cristiana internacional, según informa el periódico israelí Haaretz. (...) Además, en julio de 2017 a cinco activistas BDS estadounidenses se les impidió embarcar hacia Israel por este mismo motivo. A lo largo de los últimos años, además, Israel ha expulsado periódicamente a activistas propalestinos que trataban de acceder al país o se encontraban ya en él (El salto, 2018).

Lo que el Estado de Israel logra a través de este tipo de violencias institucionales es que muchas personas extranjeras que quieran visitar desde la solidaridad internacionalista o con algún otro objetivo político o humanitario los territorios palestinos ocupados experimenten el temor y el miedo a ser interrogadas durante horas y deportadas por el mero hecho de defender los derechos humanos del pueblo palestino. Ante la ansiedad y el miedo que puede provocar un interrogatorio y/o ser deportada muchos activistas deciden no explicitar el propósito real de su viaje y otros directamente deciden no viajar. En el primer caso, el Estado de Israel logra que dicho miedo y ansiedad provoquen un estado emocional y psicológico vulnerable en los días previos al viaje y durante los propios interrogatorios y, en el resto de casos, consigue que muchas personas activistas extranjeras pierdan cada vez más el contacto con sus compañeras y amigas palestinas debido a estas dificultades para viajar y para visitarse.

Pero no solo entrar es difícil sino que también lo es salir. Todas las personas que desean abandonar el Estado de Israel a través del aeropuerto de Tel Aviv – Ben Gurion deberán responder a unas cuantas preguntas. El interrogatorio de salida puede durar tan solo unos minutos, que es lo más frecuente, pero también puede alargarse hasta unas cuantas horas, incluso hasta que la persona llegue a perder el avión y sea deportada y sancionada<sup>92</sup>. Las preguntas suelen hacer alusión sobre todo a la estancia en Israel y dependerán mucho de la apariencia física de la persona, de la nacionalidad, la etnia, la religión y del periodo de tiempo que haya pasado en Israel. Las respuestas que se den, junto a estos otros factores, motivarán a la persona interrogadora a poner una pegatina con un código de barras en el pasaporte de la persona interrogada, siendo ese código en el que determine el tipo de control de seguridad al que será sometido cada viajero.

Los visados de turista que otorga el Estado de Israel tienen una validez máxima de 90 días. Esto

---

<https://www.elsaltodiario.com/palestina/israel-prohibe-la-entrada-a-los-miembros-de-20-organizaciones-de-bds>, consultado el 20 de abril de 2020.

<sup>92</sup> Las personas deportadas y sancionadas tendrán prohibida la entrada al Estado de Israel durante periodos que oscilan entre los cinco y los diez años.

significa que he tenido que pasar varias veces por estos procesos de entrada y de salida, y nunca sin sentir esa sensación de angustia y de miedo a no poder volver a entrar o a ser deportada. Y es que, otra de las violencias burocráticas que lleva a cabo el Estado israelí es la relacionada con los visados para los territorios palestinos ocupados. Al estar estos territorios bajo ocupación también lo están sus fronteras. Esto quiere decir que toda persona (palestina o extranjera) que desee visitar, estudiar, viajar, ir a casa... a los TPO deberá acceder a través de alguna de las fronteras, todas ellas controladas por el Estado de Israel (el aeropuerto de Tel Aviv o algunas de las fronteras terrestres con Egipto o Jordania). Además de las fronteras, el Ministerio de Asuntos Exteriores israelí y el COGAT – Coordination of Government activities in the territories<sup>93</sup>, controlan la asignación de visados que se otorgan a las personas extranjeras que quieran desempeñar alguna actividad o trabajo en el Estado de Israel y en Cisjordania respectivamente. Los tipos de visado que otorga el Ministerio son:

- **Visado de inmigración.** La Ley de Retorno 5710 – 1950 determina el derecho de todo judío a emigrar al Estado de Israel. Según el Ministerio de Asuntos Exteriores: “La ley es una expresión de la conexión entre el pueblo judío y su tierra natal. Los judíos que regresan a Israel se consideran personas que estaban lejos, o cuyos antepasados estaban lejos de Israel, y ahora están regresando a su país. Con respecto a la ley, un judío es una persona nacida de una madre judía, o que se convierte al judaísmo, y no es miembro de otra religión”. Existe un acuerdo entre el gobierno de Israel y la Agencia Judía. Esta última organiza y gestiona la inmigración (*aliya*) de judíos a Israel: verificando candidatos, brindando asesoramiento y orientación, velando por acuerdos de absorción, referencias a centros de inmigrantes, lugares de estudio, empleo, etc. “Un emisario *aliya* de la Agencia Judía que recomienda la inmigración de una persona, transfiere la solicitud junto con su recomendación escrita a un representante oficial del Estado de Israel” (Ministerio de Asuntos Exteriores israelí).
- **A/1 Visado de residente temporal.** Se trata del visado destinado a las personas elegibles para inmigración (*aliya*) bajo la anterior citada Ley de Retorno. Una vez han completado el proceso de examen de la Agencia Judía y sus solicitudes de inmigración (*aliya*) han sido aprobadas por el representante diplomático/consular correspondiente, les serán asignados este tipo de visados. Muchos de los colonos y colonas que llegan a los asentamientos ilegales de Cisjordania obtienen este tipo de visado.

---

<sup>93</sup> Según la definición del propio COGAT sería “el órgano responsable de implementar la política civil dentro de Judea y Samaria y en la Franja de Gaza, en coordinación y cooperación con funcionarios de las oficinas de defensa y del gobierno en varios campos. La unidad está subordinada al Ministro de Defensa de Israel y al Mayor General de la unidad, que es miembro del Estado Mayor de las FDI”. En la práctica, sería el órgano responsable de los aspectos de la política civil de la población palestina en los TPO, salvo que el Estado de Israel no reconoce la ocupación ni la colonización, por lo que se trataría de un lavado de cara para Israel.

- **A/2 Visado de estudiante.** Este tipo de visado se otorga a “aquellos que desean estudiar en Israel en escuelas primarias y secundarias, instituciones académicas, *yeshivot* e instituciones juveniles de la Agencia Judía. El visado es válido hasta por un año y para múltiples entradas y salidas. Los destinatarios de este visado no pueden trabajar en Israel”. A esta información, el Ministerio añade un listado que recoge las instituciones reconocidas de educación superior en Israel, entre las cuáles, por supuesto, no están las universidades palestinas.
- **A/3 Visado para el clero.** Este tipo de visado “se otorga a los clérigos con el propósito de cumplir con sus deberes clericales entre sus comunidades religiosas en Israel, de acuerdo con la invitación de una institución religiosa reconocida en Israel. Un clérigo que vaya a Israel para una visita y requiera una visa de entrada recibirá el visado B/2 de visitante”.
- **A/4 Visado para esposas y niños.** Este visado se otorga a las cónyuges e hijos menores de los beneficiarios de visados A/2 o A/3.
- **B/1 Visado de trabajo.** Este visado está destinado a personas cuya estadía en Israel está aprobada por un período de tiempo limitado con el propósito de desempeñar algún trabajo. “Este visado se otorga a expertos y artistas, entre otros, y únicamente con la aprobación del Ministerio del Interior”.
- **B/2 Visado de visitante.** “Se otorga un visado B/2 a alguien que desea permanecer en Israel por poco tiempo (para una visita, turismo, una reunión de negocios o estudiar en un *ulpan*<sup>94</sup> hebreo). Una persona que ingresa a Israel con una visa B/2 no puede trabajar en el Estado de Israel”.

Lo más frecuente es que las personas extranjeras que viven y/o trabajan en los TPO (técnicas/os de cooperación, periodistas, investigadoras/es, cuerpo diplomático,...) tengan un visado expedido por el Ministerio de Asuntos Exteriores israelí B/1 que les permita trabajar y desplazarse por todo el territorio (Estado de Israel y TPO), ya que muchos consulados y la sede de muchas ONGs y empresas se encuentran tanto en Jerusalén Este (ocupado y anexo al actual Estado de Israel) como en el propio Israel. Algunas ONGs que no tienen sede en Jerusalén Este sino en alguna ciudad ocupada de Cisjordania deberán solicitar sus visados al COGAT. Este tipo de visados permitirán el desplazamiento solo por Cisjordania, y la entrada y salida al exterior deberá ser por la frontera con Jordania y no por el aeropuerto de Tel Aviv. En mi caso, al tratarse de una estancia de investigación en una universidad palestina (también bajo ocupación) y que no está obviamente recogida en el listado

---

<sup>94</sup> Escuelas donde se estudia hebreo. El Ministerio recoge este caso concretamente porque hace años sí que se otorgaban visados de estudios A/2 para estudiantes de hebreo en estas escuelas. Después de que se dieran casos de personas que querían conseguir este tipo de visados y se matricularan en estas escuelas como coartada para poder estar en Cisjordania, el Ministerio dejó de dar visados de estudiantes y solo otorgan visado de visitante o turista.

de instituciones de educación superior israelí, no podía solicitar ningún tipo de visado de los que el Ministerio de Asuntos Exteriores ofrecía, más que el de visitante. Cuando mi universidad (UPV) me otorgó una beca de seis meses para realizar mi segunda estancia de investigación traté de solicitar al COGAT un visado solo para Cisjordania, con todas las restricciones de movimiento que eso supone, pero su respuesta fue negativa, ya que según ellos “no encontraban motivos humanitarios para mi estancia en Cisjordania”. Debido a su negativa tuve que seguir entrando y saliendo del territorio cada tres meses e ir consiguiendo visados de visitante. En total he entrado y salido seis veces de allí, con la ansiedad y el miedo que estos procesos conllevan y que cada vez eran mayores. Los días anteriores a cada entrada y cada salida no podía dormir, preparaba y repasaba mentalmente una y otra vez mis respuestas disuasorias para el aeropuerto. Mis cosas siempre se quedaban allí, sobre todo mis cuadernos, los libros que me había comprado, mis diarios de campo, los regalos que tenían alguna bandera palestina o alguna palabra en árabe... Como al salir solían asignarme un código de barras “de los malos” en mi pasaporte, siempre pasaba los controles más exhaustivos. Me registraban la maleta de mano completamente, cada rincón, cada bolsillo. Y yo siempre estaba con el miedo de que algo relacionado con mi estancia allí apareciera de entre mis cosas y me denegaran la posibilidad de volver. Lo cierto es que tan solo tienes una serie de números, un simple código de barras, y que en ningún lugar ni documento se menciona que este sistema sea realmente así. Pero llega un momento en el que te das cuenta de que el número que tienes tras haber respondido a las preguntas determina a qué fila vas y a qué tipo de control te van a someter. Solo una vez pasé un control más laxo, diez minutos a lo sumo, y en la fila miré las caras de las personas que estaban a mi alrededor. Era la primera vez que estaba rodeada de personas blancas, con traje, con sombreros y *shorts* de turistas. En ese momento me dí cuenta del resto de veces, del resto de caras de las personas que me acompañaban en las filas: personas negras, mujeres musulmanas con hijab, hombres con rasgos árabes, personas vestidas con ropas tradicionales de diversos lugares no occidentales, personas blancas con estética de activistas (rastas, *piercings*, camisetas con algún mensaje político...), incluso curas cristianos. Es ahí cuando me dí cuenta de que aquel número no era en ningún caso aleatorio, sino que respondía a lógicas racistas y xenófobas.

### **3.4.1.2 Violencias coercitivas o represivas**

Con esta manera de designarlas me gustaría hacer alusión a la multitud de momentos y acciones que experimenté durante mi estancia allí y que, en mi opinión, entrañaban algún tipo de violencia que afectaba al hacer del día a día. Me refiero, por ejemplo, a los *checkpoints*, tanto a los que se encuentran

ubicados en el muro como a los internos<sup>95</sup>. En los primeros, los que controlan el acceso desde Cisjordania al Estado de Israel (incluido Jerusalén Este ocupado y anexo), es obligatorio presentar la documentación al personal militar que los operan y, si los pasas caminando, pasar por un detector de metales. En los segundos no siempre paran a los transportes colectivos de personas. Cada vez que iba a Jerusalén desde Ramallah, ciudades separadas por una distancia de 16 kilómetros y por un muro de anexión, chicos y chicas del ejército israelí, armados con rifles M16 paraban el autobús al cruzar el *checkpoint* de Qalandia pidiéndonos la documentación. Al principio mi cuerpo se estremecía cuando dos personas armadas se subían a un autobús lleno como parte de un control diario y rutinario. A veces no podía evitar las lágrimas cuando veía como hablaban a chicos palestinos que no tenían ni la mayoría de edad, o cuando pasando el *checkpoint* a pie veía como permitían que decenas de personas (bebés, personas heridas o muy mayores) se mojaran en invierno a un par de grados esperando con sus documentos en regla para entrar a su ciudad, Jerusalén Este, ocupada y anexada. Pero cuando ese tipo de violencias se viven todos los días se convierte en parte del día a día. Los estudiantes de Birzeit que venían de Jerusalén, por ejemplo, todos los días se levantaban una hora antes para poder llegar a clase porque tenían que pasar cada día ese *checkpoint*. Cuando dejé de estremecerme al ver la deshumanización que se vivía en estos puntos de control me dí cuenta de que yo misma estaba normalizando la violencia.

Pero también me refiero al horror que sentía cada vez que los cruzaba, al ver en las caras de los soldados su gesto de desaprobación por ver a una extranjera entrando y saliendo de aquellos *territorios enemigos tan peligrosos*. Y me refiero también al miedo que me entraba en cada estación de autobuses en Tel Aviv, en Haifa o en Jerusalén Oeste, en el tranvía o en el tren, o en la oficina de correos israelí. Procuraba ir muy poco por esos lugares porque todos ellos estaban repletos de personas armadas, desconfiadas, que me preguntaban siempre a dónde iba y de dónde venía. Los testimonios de terror y violencia que muchas mujeres palestinas me habían contado los habían cometido personas armadas como aquellos soldados. Y yo, sin haber hecho absolutamente nada malo más que tratar de entender la lucha de un pueblo, siempre sentía miedo y angustia ante sus preguntas y sus armas. También me horrorizaba cada vez que alguna persona israelí a la que preguntaba por cómo llegar a algún lugar me preguntaba por los motivos de mi estancia en Israel y yo no podía o no quería decir la verdad, que estaba en una universidad palestina haciendo una estancia de investigación, algo de lo que me sentía tremendamente orgullosa. Pero ante todas aquellas personas que se vanagloriaban de su ejército y de las actuaciones del mismo contra sus *enemigos terroristas*

---

95 En el capítulo V señalaré con detalle las múltiples violencias a las que la población palestina es sometida. En este apartado solo pretendo evidenciar las dificultades que me he encontrado yo como investigadora-militante blanca y con pasaporte español, con todos los privilegios que ello conlleva. Cuando hablo de cómo me han afectado las restricciones de movimiento y de control en ningún momento pretendo hacer una comparación con las que sufren las personas palestinas, sino tan solo mostrar en primera persona las que yo como europea he sufrido.

*palestinos* yo no era capaz, nunca, de decir lo que realmente pensaba. No era capaz de contradecir sus discursos tremendamente racistas e injustos y contra los que tenía un montón de argumentos. El miedo siempre me paralizaba y solo deseaba con fuerza volver a entrar dentro de ese muro donde, paradójicamente, me sentía a salvo, protegida y libre de decir quién era.

### **3.4.2 Limitaciones**

Las limitaciones que señalaré surgieron principalmente en el ámbito metodológico. La principal limitación que advierto, tanto a nivel colectivo de la BFP como personal, sería el uso del inglés como lengua vehicular en las reuniones y entrevistas. El hecho de que ninguna de nosotras hablásemos árabe forzaba el uso del inglés como única opción para comunicarnos. Pese a que la gran mayoría de personas que he conocido en Palestina hablan un buen inglés, el no poder comunicarme en árabe implicaba no entender conversaciones o debates grupales, tanto en alguna charla como cuando estaba de visita en alguna casa familiar. Además, en las zonas rurales era más difícil que las personas mayores hablaran inglés por lo que tampoco podía comunicarme con ellas. En el plano informal, aunque mis amigas y vecinas eran muy consideradas en mi presencia, yo misma me sentía mal muchas veces cuando un grupo entero de personas palestinas hablaba en inglés para que yo lo entendiera. Aprender árabe no es una tarea rápida ni sencilla, requiere de tiempo y de esfuerzo. Aunque aprendí ciertas frases con las que poder demostrar mi respeto y consideración por la lengua semítica en mi cotidianidad, no tuve la oportunidad (económica ni temporal) para aprenderla. Evidentemente esto ha supuesto una limitación a la hora de conocer y entrevistar a todo tipo de personas, de leer noticias de prensa palestina que no tenían versión en inglés, de formar parte de conversaciones y debates en círculos de mayoría árabo-parlante, de asistir a algunas charlas o películas que no tenían traducción o subtítulos en inglés... Pero pese a esto, recuerdo sin duda más momentos y eventos en los que sí podía participar que en los que no.

### **3.4.3 Sesgos**

#### **3.4.3.1 Nuestro perfil y el perfil de las mujeres entrevistadas**

Los sesgos encontrados se ubican principalmente en el plano personal-emocional y en el metodológico. Para empezar, me gustaría señalar, como ya lo hiciera al principio de este capítulo, que yo como investigadora-militante o activista-investigadora me posiciono desde la epistemología de los

conocimientos situados. Esto quiere decir que mi mirada como activista feminista anticapitalista y decolonial atraviesa de lleno este trabajo de investigación, desde la elección del marco teórico hasta la realización del trabajo de campo y del análisis de las evidencias. Mi posicionamiento político es una parte inherente a mi persona y está presente en todas las cosas que digo, hago y pienso. Eso sí, como discutiré a continuación, este posicionamiento no es estático ni inmóvil sino que va nutriéndose de nuevos aprendizajes, de nuevas teorías, pudiendo así redirigir su ubicación.

Las mujeres entrevistadas por la BFP son, en su mayoría, activistas en temas de género o feministas (no todas se sienten cómodas con esta designación) y activistas por la liberación de Palestina. Muchas de ellas no profesan ninguna religión, aunque algunas son cristianas y algunas musulmanas. Estas características influyen evidentemente en sus percepciones y en sus respuestas, así como influye nuestro activismo y nuestro posicionamiento político en la recogida de información y en el análisis de la misma. Considero importante hacer esta apreciación para constatar que, en ningún caso los pensamientos y las acciones expuestas por estas mujeres podrían generalizarse y extrapolarse a los de la mayoría o la totalidad de las mujeres palestinas.

Hago estas aclaraciones porque nuestros perfiles activistas y políticos, los de ambos grupos, suponen un sesgo manifiesto y que es importante evidenciar. No todas las mujeres palestinas son como las que nosotras hemos conocido y entrevistado, y no todas las mujeres europeas que viajan a Palestina para conocer las realidades que allí se viven son como nosotras. Aunque esto parezca una obviedad me gustaría resaltarlo ya que, como apuntaba al principio del capítulo, en ningún caso se busca con esta investigación la verdad única y objetivable sino más bien comprender y aprender desde nuestro conocimiento situado al lado de otras mujeres que también se posicionen y sitúen. De todas formas, como se verá en el siguiente capítulo, el resto de entrevistas informales han aportado otro tipo de perfiles con los que ampliar la muestra de mujeres palestinas entrevistadas.

La particularidad de la situación de cada mujer en cada contexto se ve afectada por múltiples estructuras de poder y situaciones variadas simultáneamente, lo cual obliga a que los análisis, así como las explicaciones, sean complejos. Un individuo en general, en cualquier parte del mundo, se encuentra definido de manera diversa por su sexo, género, edad, raza, etnia, cultura, clase económica, situaciones de guerra, crisis, enfermedad, etc. La interseccionalidad ha terminado por convertirse en un concepto crucial aunque controvertido para examinar las diferentes dimensiones de la vida social que, desde luego, son distorsionadas por el uso de un eje de análisis único (La Barbera, 2009 y 2010 en Adlbi Sibai, 2017: 47).

Efectivamente, y pese a la homogeneidad existente en el perfil de las mujeres entrevistadas, cada una de ellas experimentará, tanto las opresiones y las violencias como las maneras de luchar y de resistir,

desde un punto de vista propio, personal, político y encarnado. Para alejar este análisis de la pretendida objetividad universalizante serán tenidas en cuenta todas estas dimensiones sugeridas por la teoría de la interseccionalidad.

### 3.4.3.2 Los sentimientos negativos contra el Estado de Israel

Hace algún tiempo leía al antropólogo libanés-australiano Ghassan Hage (2009) preguntándose sobre las emociones políticas y sobre los sentimientos potencialmente vinculados a la política que pueden surgir al realizar trabajo de campo. Me sentí especialmente interpelada por sus palabras ya que su artículo se titulaba “Odiando a Israel en el campo. Sobre etnografía y emociones políticas”. Hage estaba haciendo trabajo de campo en el sur de Líbano en 2006 y a su vuelta a Australia el Estado de Israel había bombardeado el pueblo libanés donde vivían algunos de sus informantes. En su artículo, el antropólogo de origen libanés pretende, por un lado, reflexionar sobre su odio e ira antiisraelíes, desde la autoetnografía; y, por otro, reflexiona sobre la dimensión emocional de la observación participante. Ambos aspectos me resultaron de lo más sugerente ya que de alguna manera yo me estaba haciendo también algunas preguntas similares a las que él trataba de contestar.

Bourdieu critica el *izquierdismo* como una posición intelectual que da prioridad a los intereses políticos sobre los intereses científico-sociales. (...) También fue crítico con ese *izquierdismo* como una posición política ineficaz. Argumentó en *Distinction* (1984) que es la ubicación estructural de los “intelectuales” como la fracción dominada de la clase dominante lo que los hace más dispuestos, a través de un proceso de homología afectiva, a mostrar solidaridad con los pueblos dominados y oprimidos del mundo (Hage, 2009: 64).

Me preguntaba si mi posicionamiento político antisionista y propalestino afectaría a mi trabajo de investigación y de qué manera. Recordé entonces mi conocimiento situado, cultural, social y políticamente. Al igual que no podía dejar mi mirada feminista de lado tampoco mis emociones políticas. Hage (2009) las define como aquellas emociones relacionadas con nuestro sentido de poder sobre nosotros mismos y sobre nuestro entorno a medida que avanzamos hacia aquellas metas, ideales y actividades que le dan sentido a nuestra vida. Yo me había acercado a Palestina desde la solidaridad internacionalista con un posicionamiento político fuerte en muchos aspectos: feminista, decolonial, anticapitalista, antiimperialista y antisionista. A medida que pasaba el tiempo allí escuchaba testimonios y observaba las consecuencias de la ocupación y de la colonización ilegal, reflejadas en diversas y múltiples formas con las que el Estado de Israel oprimía y violentaba los cuerpos de la

población palestina.

Existen motivos para decir que un etnógrafo no ha logrado una buena participación si no puede participar en los altibajos emocionales colectivos de la cultura que está estudiando. Sin embargo, compartir el estado de ánimo de un grupo de personas parece ser una inmersión mucho más profunda que compartir hábitos y cultura. Entonces, existen razones para argumentar que una vez que los antropólogos comienzan, no solo a actuar como actúan sus informantes, sino también a sentir lo que sienten sus informantes, ya no están maniobrando en ese límite cultural imaginario que permite el movimiento entre la participación y observación (Hage, 2009: 75).

Yo no soy palestina pero cada vez que visitaba el barrio de Silwan y veía como la colonización ilegal trataba de destruir las casas y las vidas de las familias palestinas que allí viven empatizaba con su dolor; cada vez que visitaba a amigos y me contaban que algún familiar o amigo cercano había sido detenido sin motivo, empatizaba también con su dolor; cada vez que visitaba la ciudad vieja de Hebrón y veía la deshumanización con la que tratan a la población palestina, no podía parar de empatizar con su dolor. Pero a la vez que aumentaban mi tristeza y mi dolor al ver tantas injusticias también aumentaba mi odio y mi rabia hacia las políticas del Estado de Israel. Obviamente las vulneraciones de derechos humanos no son exclusivas del Estado israelí. En el Estado español también experimento odio e ira ante las pelotas de goma de la Guardia Civil que dejan cadáveres en el estrecho, o por las decisiones políticas que abandonan a familias sin recursos, o ante los abusos policiales racistas y/u homófobos, o la existencia de los CIEs, o ante la indiferencia y deshumanización a la que se precipita la sociedad española.

Por lo tanto, nuestras emociones políticas derivan de la forma en que ciertas colectividades con las que nos identificamos operan como una *ilusión*, algo que le da sentido a nuestra vida y como algo con lo que imaginamos y reforzamos la coherencia de nuestra identidad personal. Pero la importancia afectiva de cada uno de estos procesos no tiene que ser la misma para todas esas colectividades (Hage, 2009: 71).

Mis emociones como española ante las políticas racistas, machistas y deshumanizadoras del Estado español articulan mi activismo desde mi posicionamiento político y también desde lo personal. A medida que pasaban los meses en Palestina mis emociones políticas aumentaban y no se trataba solamente de un posicionamiento político sino que lo personal también formaba parte de la ecuación. Mi empatía con el dolor de la población palestina crecía día tras días, testimonio tras testimonio, pero también lo hacían los sentimientos de odio y rabia hacia las políticas del Estado israelí.

No quería pensar en israelíes particulares. Complicaban la imagen emocional. Solo quería pensar en “Israel”, con el que era más fácil enfadarse y odiar. Parte de mí estaba participando en esto de manera bastante consciente en una especie de “abstracción estratégica”. Me había convencido de que, dada la naturaleza de su pérdida personal, no podía estar tan enojado y molesto como mis informantes. Entonces creía que cualquier cosa que me pusiera “más triste” y “más enojado” hacia Israel me permitía adquirir una experiencia más cercana a la suya. Sin embargo, en el proceso mismo de hacerlo, comencé a notar gradualmente algo bastante extraño: mis informantes parecían menos emocionados con Israel que yo. Sus expresiones de ira y odio ciertamente estaban allí, pero siempre parecían menos intensas que las mías. Pude ver que esto se debía en parte a que su pérdida era personal antes de ser política y que, de alguna manera, pensar en Israel como si estuvieras de luto por tu padre o tu madre era una forma de degradar y despersonalizar la pérdida (Hage, 2009: 72).

Me di cuenta de que yo también había utilizado esa “abstracción estratégica” que explica Hage para odiar a Israel y no a los israelíes. Pero cuando mi odio y mi rabia aparecían en mis conversaciones con amigas y amigos palestinos (cuyas casas habían sido demolidas, o cuyos terrenos habían sido confiscados, o sus hermanos o hijos habían sido encarcelados) ambas emociones políticas eran enseguida rebatidas por mis interlocutores palestinos: “¿No te das cuenta de que no sirve de nada odiar, de que ellos también son víctimas de toda esa violencia? ¿Cómo puedo condenar lo que hacen si yo respondo con la misma violencia?”, me decía un amigo palestino cuyos olivos habían sido quedados por los colonos que vivían en un asentamiento ilegal al lado de su pueblo.

Nuestras emociones no son las mismas cuando nos sentimos capaces de actuar sobre lo que nos afecta en lugar de sentirnos condenados a tener que soportarlo pasivamente. (...) Esto explica bastante bien por qué mi ira y odio hacia Israel eran mayores que los de mis informantes. Si existe una relación entre el poder de actuar y la intensidad de la ira, ¿no es la intensidad de mi ira un reflejo de mi propia incapacidad para actuar o de mi incapacidad para identificarme completamente con aquellos capaces de actuar? Por lo tanto, ahora podía ver que había algo en la naturaleza de mi enojo que era, al menos en parte, un reflejo de mi posición como intelectual: alguien que, por definición, es una persona pasiva que observa cómo se desarrollan los eventos sin capacidad para prácticamente provocar cualquier cambio en ellos (Hage, 2009: 74).

Las palabras de mi amigo Majid y las de muchos otros amigos y amigas rechazando los sentimientos de odio y abogando por otro tipo de emociones y acciones me hicieron comprender algo y es que nada iba a conseguir con ese odio y esa rabia en mi interior. Me acerqué a la sociedad israelí desde otro lugar, sin prejuicios, sin la efervescencia de mis emociones políticas, hasta que comencé a comprender lo que la población palestina ya sabía y trataba de decirme, que el odio hacia otros seres

humanos no albergaba ninguna solución. Comprendí que las ciudadanas y ciudadanos israelíes también son víctimas de las estrategias violentas con las que el entramado sionista opera y que, aunque la mayoría acepta convencida y sin cuestionamientos los discursos racistas e islamóforos sobre la población palestina, odiarles no cambiaba absolutamente nada. Solo debía reflexionar sobre cómo mi odio hacia el Estado español y hacia sus políticas de deshumanización decrecía a medida que sentía que tenía cierta capacidad para actuar, para cambiar algo por pequeño fuera (desde la desobediencia civil, desde la participación en redes de apoyo mutuo, desde la solidaridad feminista...). En cuanto reparé en mi poder de actuación, mi ira y mi odio hacia Israel también disminuyeron. Entendí que todo el trabajo que estábamos haciendo como BFP, incluso este mismo trabajo de investigación, formaban parte de mi pequeña pero existente capacidad para actuar. Y es que, a diferencia de Hage, yo no me considero una intelectual pasiva que observa como se desarrollan los acontecimientos sino que, como indicaba anteriormente, trato de ser una investigadora-militante o una activista-investigadora, para la que conseguir provocar algunas acciones o cambios, por insignificantes que parezcan, resulta algo esencial.

#### **4. Análisis y presentación de la información**

##### **4.1 Análisis cualitativo de la información**

En enero de 2017 comenzó el proceso de análisis colectivo de las entrevistas que habíamos realizado como BFP, la base de esta investigación. La Comisión documental (un grupo variable de 3-5 personas al principio) nos repartimos las casi 30 entrevistas. La mayoría fueron transcritas y, siguiendo el guión inicial del documental (cuya estructura era citada antes en el apartado sobre el guión de las entrevistas) las codificamos y sistematizamos en temas o secciones y sub-temas o sub-secciones. Las notas de nuestros diarios de campo resultaron también muy útiles en este proceso de análisis. A partir de septiembre de 2017 y con todas las entrevistas sistematizadas y debatidas de manera colectiva, la Comisión documental (formada por 3 personas) elaboramos el guión definitivo del documental. La estructura quedaba de la siguiente manera:

- 1. “La mujer palestina es muy fuerte”.** Decidimos que cada capítulo o sección estaría introducido por una cita, que escucharíamos después, de alguna de las mujeres protagonistas. El primer capítulo nos muestra a ellas, las protagonistas. Se presentan, nos dicen de dónde son, qué les gusta hacer, dónde trabajan, qué es importante para ellas... Más tarde hablan de su educación, de su formación, del papel que han tenido durante las Intifadas como mujeres,

como madres, como activistas.

2. **“What Israel tries to do is to separate us”**. En este capítulo mostramos a mujeres de Cisjordania y de la Palestina del 48 haciendo una breve contextualización de la situación, desde 1948 hasta el momento actual. Nos hablan de lo que significa ser mujer palestina en los diferentes territorios, sobre el propósito del Estado de Israel de erradicar su identidad palestina. Al fin y al cabo, reflexionan sobre cómo Israel intenta separarlas.
3. **“Es un genocidio diario lo que está pasando”**. Aquí nos adentramos en las violencias físicas, estructurales y culturales que sufren las mujeres palestinas. Nos detallan las consecuencias y los efectos que la ocupación y la colonización de sus tierras tienen sobre ellas.
4. **“They chaired all kind of struggle”**. En este capítulo nos resumen la historia de las luchas de las mujeres palestinas desde el siglo XIX frente a la colonización británica y llegan hasta nuestros días para explicarnos cuáles son los principales obstáculos con los que se encuentran. La ocupación, la militarización de la sociedad y la colonización son algunos de los principales elementos que bloquean sus luchas feministas.
5. **“We are struggling to change all the rules”**. Aquí nos explican los diferentes proyectos que llevan a cabo con sus organizaciones y colectivos de mujeres. Nos cuentan lo importante que es para ellas la lucha feminista, pero también lo unida que está a la lucha por la liberación de Palestina.
6. **“Let us be free”**. En el último capítulo aglutinamos diversos testimonios que hacen referencia a la responsabilidad de la comunidad internacional en la causa palestina. Nos hablan de cómo ellas apoyan desde la solidaridad internacionalista otras luchas lideradas también por mujeres y por la liberación de sus pueblos. Argumentan que BDS es una de las más eficaces vías para que el Estado de Israel rinda cuentas de sus crímenes, y critican el papel inactivo en muchas ocasiones de Naciones Unidas.

Todo el trabajo de análisis que se llevó a cabo para la realización de este documental sentó las bases y la estructura de la presente investigación. Con la edición del documental una vez terminada comencé mi trabajo de revisión bibliográfica y la elaboración del marco teórico, así como la recogida de más información durante mis posteriores dos estancias de investigación en Palestina. Una vez concluido el marco teórico ajusté y rediseñé las variables de análisis, estructurando esta investigación en tres bloques principales de análisis:

- Conocer y profundizar sobre la situación que se vive en Palestina desde una perspectiva feminista, activista y decolonial, entendiendo las diferentes violencias que sufre la sociedad palestina en general.

- Explorar y analizar las diversas violencias ejercidas sobre las mujeres palestinas en particular, tanto las llevadas a cabo por el Estado de Israel como las perpetradas por el sistema patriarcal palestino, así como tratar de entender las posibles relaciones entre la violencia de género y la ocupación y colonización del territorio palestino.
- Por último, intentaré conocer las diversas formas de lucha y de resistencia de las mujeres palestinas frente a las violencias ejercidas sobre ellas, tratando de deconstruir las imágenes racistas e islamóforas sobre las *mujeres musulmanas con hiyab* en general, y sobre las mujeres palestinas en particular. Además, trataré de extraer aprendizajes sobre la diversidad de las maneras de luchar y resistir que existen en Palestina, así como averiguar cuáles son, desde las experiencias de las mujeres palestinas, las vías más efectivas para combatir la violencia que sufren.

Con todo lo aprendido tras la elaboración del marco teórico, a raíz de esta nueva estructura y con nuevas categorías de análisis establecidas, volví a sistematizar todas las entrevistas, tanto las elaboradas por la BFP como las que yo realicé después. Además, analicé la información proveniente de la observación participante y de los documentos y las otras fuentes que me habían servido de apoyo para la investigación.

#### **4.1.1 Dificultades y fortalezas durante el proceso de análisis**

Otros investigadores, a pesar de reconocer que el análisis de datos cualitativos es una actividad muy personal, compuesta de procesos interpretativos y creativos de difícil explicitación, subrayan que ello no debiera llevar al extremo de la mistificación (Valles, 1999: 341).

Efectivamente, cualquier procedimiento de análisis cualitativo de información resulta un proceso muy personal en el que intervienen los posicionamientos ideológicos y teóricos de las investigadoras que los llevan a cabo. En mi opinión, la codificación y sistematización colaborativa y colectiva durante el primer proceso de análisis de las entrevistas supone una de las mayores fortalezas en esta investigación. El hecho de haber podido discutir y debatir a la luz de diferentes teorías las categorías de análisis ha significado un enriquecimiento sustancial tanto para el documental como para el presente trabajo de investigación. Aunque, obviamente, el trabajo colectivo conlleva también ciertas dificultades. La unanimidad de todas las partes involucradas en el análisis supone concesiones y estas se logran a través del debate y del diálogo, así como de la exposición de los argumentos de cada parte. Todo este proceso significa cierta inversión de tiempo que el trabajo individual no requiere. Aun así,

los diferentes puntos de vista de las tres personas que analizamos este trabajo de campo y los debates que surgieron a raíz de nuestros bagajes personales y teóricos han supuesto tal ejercicio reflexivo que otorgan al propio proceso analítico un incalculable valor.

Por otro lado, durante el proceso de análisis de las entrevistas y del montaje del documental vivimos también momentos complicados a nivel personal y emocional. Muchas de las mujeres entrevistadas narran situaciones muy difíciles de vivir, de contar y de escuchar. Fue durante el montaje de los capítulos 2 y 3 cuando nos enfrentamos a todas aquellas violencias que ellas narraban. Recuerdo volver una noche a casa andando junto a mis compañeras de montaje después de seis horas frente al ordenador, editando parte de ese capítulo que las palabras de Soraida han titulado: “Es un genocidio diario lo que está pasando”. Esa noche no hablamos de cómo había ido la tarde de trabajo, como solíamos hacer de costumbre. Parecía que cierta tensión triste se había instalado en nosotras. Esa noche, como muchas otras durante el periodo que duró la edición del documental, yo no pude dormir bien. A medida que avanzaba mi trabajo de investigación y mi marco teórico, ya no era solo por las noches sino también durante el día cuando sentía cierta presión en el pecho al recordar las palabras de Khitam, de Soraida, de Fátima, o las lecturas sobre las víctimas de la guerra. El dolor, la tristeza y muchas veces la impotencia han estado presentes durante todo el proceso de análisis de esta investigación. En muchas de estas ocasiones, el haber podido compartir estos sentimientos con mis compañeras de la BFP me ha permitido seguir adelante, sintiéndome acompañada, escuchada y cuidada en todo momento. A ellas les agradezco más que a nadie el poder estar hoy escribiendo estas reflexiones.

## **4.2 Presentación de la información y devolución**

Como señalaba en el segundo apartado del presente capítulo, el trabajo de la BFP expuso sus resultados de diversas formas:

- Mediante charlas en múltiples lugares del Estado español.
- Con el diseño de una exposición fotográfica “Palestina, on existir és resistir”.
- Con la elaboración y presentación del documental “Aquesta lluita és per la vida”.

Un par de meses antes de hacer la presentación pública del documental se lo enviamos a todas las mujeres que aparecían con sus testimonios en él. No esperábamos que todas lo vieran o nos contestaran pero muchas sí lo hicieron y nos dieron su visto bueno, aprobación que fue muy importante para nosotras. Una vez acabado y aprovechando que algunas compañeras volvimos en

2018 a Palestina, nos reunimos de nuevo con algunas de ellas y les entregamos un usb con el documental. Este era un gesto simbólico ya que éramos conscientes de que este documental está sobre todo destinado a la comunidad internacional, para que podamos comprender algunos aspectos de la ocupación y de la colonización del Estado de Israel y de las luchas y resistencias de algunos colectivos de mujeres palestinas. Lo importante era que al verlas de nuevo pudimos explicarles todo lo que estábamos haciendo en nuestro territorio: las charlas, la exposición de fotos, todos los lugares desde los que nos invitaban a proyectar el documental,... Y les contábamos emocionadas la cantidad de gente que venía a las charlas y a las proyecciones, los debates que se generaban,... Nos parecía que esta era una buena manera de hacer una especie de devolución por todo su trabajo y su tiempo dedicado a nosotras.

El presente documento de investigación pretende ser otra vía, quizá analíticamente más exhaustiva, de presentación de la información recogida y analizada. Si bien es cierto que quizá no tendrá el alcance que está teniendo el documental, las publicaciones que de este trabajo puedan surgir tratarán de llegar a diferentes sectores y ámbitos del conocimiento científico. De todos modos, tengo que admitir que me siento muy orgullosa del trabajo que como parte de la BFP hemos realizado hasta ahora y de mi proceso personal de investigación-militante. En cualquier trabajo de investigación me enfrento siempre al miedo a caer en la actitud extractivista de algunos investigadores que desaparecen en cuanto han terminado sus tesis o sus artículos. Este proceso colectivo de presentación y devolución que llevamos a cabo las compañeras de la BFP así como mi posicionamiento desde la investigación activista feminista y desde la solidaridad internacionalista han supuesto una red de salvación contra todos esos miedos. Las redes de solidaridad y las relaciones personales y de amistad que se han generado con muchas compañeras y compañeros palestinos a raíz de la brigada y de mi proceso de investigación-militante suponen el mayor logro y la mejor recompensa que este trabajo de investigación podría otorgarme.



## CAPÍTULO V:

# VIOLENCIAS BAJO OCUPACIÓN Y COLONIZACIÓN

## 1. Problematicando el concepto de conflicto

Si recordamos algunas de las pautas que señalaba Galtung (1998) sobre el concepto de conflicto veremos que al menos dos partes han de estar involucradas en el mismo y experimentar una contradicción subyacente entre ambas, la cual será el conflicto de raíz. Desde esa contradicción, y a medida que se va desarrollando el conflicto, las actitudes y los comportamientos de las partes implicadas podrían derivar en violencias. Pero evidentemente no todos los conflictos son iguales, ni comparables, ni de la misma magnitud e intensidad.

Muchos centros e institutos de investigación especializados en conflictos armados y estudios para la paz tratan de definir y acotar dichos conflictos. Pozo (2010), en su disertación sobre cómo clasificar los conflictos, recoge las definiciones que ofrecen cuatro de los centros más relevantes a nivel internacional. En primer lugar, el *Conflict Barometer* (2019) de la Universidad de Heidelberg define conflicto armado como el “choque de intereses (diferencias de posición) sobre valores nacionales de cierta duración y magnitud entre al menos dos partes (grupos organizados, Estados, grupos de Estados, organizaciones) que están determinados a perseguir sus intereses y ganar sus causas”. El informe distingue entre cinco niveles según la intensidad del conflicto. Además, pese a que pueden existir conflictos no-violentos, igualmente pueden estar categorizados como conflictos ya que la escalada de la violencia es algo inesperado y en una cultura de violencia, como en la que vivimos, en cualquier momento podría acontecer.

**Gráfico 7.** El concepto de intensidad del conflicto

**THE CONCEPT OF CONFLICT INTENSITY**

intensity Level	terminology	level of violence	intensity class
1	dispute	non-violent conflicts	low intensity
2	non-violent crisis		
3	violent crisis	violent conflicts	medium intensity
4	limited war		high intensity
5	war		

Fuente: The Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIIC), 2019

El Instituto Internacional de Investigación para la Paz de Estocolmo (SIPRI, 2007) define conflicto armado como “una incompatibilidad contestada sobre poder (gobierno) o territorios sobre la que el uso de las armas entre las fuerzas militares de dos partes, de las cuales al menos una es el Gobierno de un Estado, ha resultado en al menos 1.000 muertos en combate en un año”. El centro recoge las definiciones del *Uppsala Conflict Data Program* (UCDP) de la Universidad de Uppsala (Suecia) que define, además, como conflicto menor los escenarios que registran al menos 25 muertes en combate y menos de 1.000 en un año determinado (Pozo, 2010).

Por su parte, el Instituto Internacional de Estudios Estratégicos de Londres (IISS, 2007) no define conflicto armado en función del número de víctimas, e incluye los conflictos desde baja a alta intensidad o en combate constante. Excluye de su definición de conflicto «activo» aquellos contextos que están en situación de alto el fuego o amnistía oficial, así como los que se encuentran en medio de un acuerdo de paz o en calidad de conflictos «durmientes», si bien especifica que todas estas situaciones no significan necesariamente que el conflicto armado haya cesado. Excluye asimismo los contextos que califica como de «conflicto terrorista», por lo que a muchas situaciones de violencia en lugares como India, Filipinas u Oriente Próximo se las considera en una situación diferente a la de «conflicto armado activo» (Pozo, 2010).

Por último, la Escola de Cultura de Pau (2020) entiende por conflicto armado “todo enfrentamiento protagonizado por grupos armados regulares o irregulares con objetivos percibidos como incompatibles en el que el uso continuado y organizado de la violencia: a) provoca un mínimo de 100 víctimas mortales en un año y/o un grave impacto en el territorio (destrucción de infraestructuras o de la naturaleza) y la seguridad humana (ej. población herida o desplazada, violencia sexual y de género, inseguridad alimentaria, impacto en la salud mental y en el tejido social o interrupción de los servicios básicos); b) pretende la consecución de objetivos diferenciados de los de la delincuencia común y normalmente vinculados a: demandas de autodeterminación y autogobierno, o aspiraciones identitarias; oposición al sistema político, económico, social o ideológico de un Estado o a la política interna o internacional de un gobierno, lo que en ambos casos motiva la lucha para acceder o erosionar al poder; o control de los recursos o del territorio.”

Toda esta disertación sobre el concepto de conflicto armado me parece especialmente relevante y necesaria en un contexto como el que trabaja esta investigación. El Estado de Palestina tiene a día de hoy un reconocimiento limitado. El jueves 29 de noviembre de 2012 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la resolución 67/19 con 138 votos a favor, 9 en contra y 41 abstenciones. Esta resolución otorgó a Palestina el estatus de “Estado observador no-miembro”, reconociendo así la soberanía del pueblo palestino sobre los territorios ocupados por el Estado de Israel desde 1967 (Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este).

Ellos (la comunidad internacional) se piensan que somos un país y que tenemos un problema con el vecino, pero no es cierto, ni somos un país ni somos nada (Margaret Arrai, UPWC [Qalquilya]).

Sin embargo, esto no supone la admisión de Palestina como miembro de pleno derecho de la ONU, una decisión que debe ser tomada por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas (en el que Estados Unidos, junto a los otros cuatro Estados permanentes en el Consejo, tiene poder de veto), ni tiene unas consecuencias inmediatas en cuanto a la creación efectiva de un Estado. Pero sí “da a los palestinos renovada legitimidad en su lucha contra la ocupación y llama la atención mundial sobre la urgente necesidad de poner fin a un problema que explica en gran medida el clima permanente de inestabilidad y violencia en Oriente Próximo” (Caño, 2012)<sup>96</sup>. Debido a este estatus vulnerable de los territorios palestinos ocupados podría resultar peliagudo el uso del concepto de «conflicto armado» en la región:

En 2019, el Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIIK) identificó 64 incompatibilidades entre Estados que cumplían con los criterios de su concepto básico de conflicto político. Involucraban 118 relaciones de conflicto directo entre 93 actores, que consistían en 89 Estados soberanos, las tres entidades de tipo estatal de Kosovo, Palestina y la República de China (RDC), y el actor supranacional de la UE (Conflict Barometer, 2019: 17).

### 1.1 Las partes enfrentadas: Palestina e Israel

Atendiendo a la región en cuestión, es importante distinguir a las partes involucradas en el conflicto, ya que nos encontramos con realidades muy diversas.

Por un lado, tenemos la situación de **Cisjordania**, con algo más de 3 millones de habitantes (PCBS, 2020) y gobernada desde 2006 por Fatah<sup>97</sup>. Según el Conflict Barometer (2019): “En Cisjordania, la crisis por la creación de un Estado palestino continuó en un nivel violento [Israel - Estado de Palestina\* (ANP)]. A lo largo del año, Hamas y Fatah se culparon mutuamente de realizar detenciones arbitrarias y abusos de sus respectivos miembros [Estado de Palestina\* (Hamas – Fatah)]”. El HIIK identifica en Cisjordania dos conflictos diferentes activos en la actualidad. Por un lado, el que existe entre el Estado de Israel y la Autoridad Nacional Palestina (ANP), cuyas partes implicadas son la

---

96 Artículo de El País, en formato digital:

[https://elpais.com/internacional/2012/11/29/actualidad/1354211937\\_218747.html](https://elpais.com/internacional/2012/11/29/actualidad/1354211937_218747.html), consultado el 11 de febrero de 2021.

97 Hilal (2007) aborda en su libro *Where Now for Palestine?: The Demise of the Two-State Solution* las causas y las consecuencias de la llegada al poder de Fatah en 2006 tras haber ganado las elecciones sus rivales de Hamas.

propia ANP, los manifestantes palestinos en contra del gobierno israelí y los movimientos de asentamientos israelíes. Los motivos de este conflicto serían secesión, sistema/ideología y recursos, y estaría vigente desde 1948 (desde la Nakba y la consecuente creación del Estado de Israel). El HIIK valora con un 3 la intensidad de este conflicto, es decir, lo cataloga como una crisis violenta de intensidad media. El otro conflicto activo en Cisjordania sería el que existe entre Fatah y Hamas, dos de los grupos políticos de la región. El motivo que identifica el HIIK sería el predominio subnacional y habría dado comienzo en 1994. Está catalogado con un 2 de intensidad, es decir, se considera una crisis no-violenta de bajo intensidad, y por lo tanto no estaría considerado como un conflicto violento. También deberíamos mencionar la situación particular de **Jerusalén**, capital en disputa de Palestina y del Estado de Israel. La ciudad tiene una población de algo más de 900.000 habitantes (Jerusalem Institute for Policy Research, 2017), de los cuales el 38% son palestinos y el 62% son judíos y «otros». Recordemos que la parte oriental de la ciudad es de mayoría palestina, también conocida como Jerusalén Este, es considerada como otro de los territorios palestinos bajo ocupación, como se reiteró en 2016 con la Resolución 2334<sup>98</sup> del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Esta parte de la ciudad fue ocupada militarmente por el Estado de Israel tras la Guerra de 1967 y anexada en 1980, sin que ningún Estado haya reconocido dicha anexión, por lo que tiene un estatus diferente al de los otros dos territorios. Sin embargo, los Altos del Golán, territorio sirio ocupado tras la misma Guerra de 1967 y anexado al Estado israelí en 1981 en una acción no reconocida por la comunidad internacional, sí ha sido reconocido por la administración Trump de los Estados Unidos en 2019. En la **Franja de Gaza**, donde viven 2 millones de personas (PCBS, 2020) y donde gobierna Hamas desde 2006, el instituto alemán identifica varios conflictos. Uno de ellos es la denominada guerra limitada, con un nivel 4 de intensidad, y existente desde 1988 entre el Estado de Israel por un lado, y Hamas, la Jihad Islámica Palestina (PIJ) y otros militantes islamistas por otro. Los principales motivos de este conflicto son la secesión y los recursos.

En mayo y noviembre (de 2019), las tensiones aumentaron entre los grupos militantes palestinos que lanzaron cientos de proyectiles hacia Israel y las fuerzas israelíes que atacaron objetivos en Gaza. Los palestinos continuaron sus protestas de la Gran Marcha del Retorno a lo largo de la valla fronteriza, lo que provocó enfrentamientos con las fuerzas israelíes durante todo el año (*Conflict Barometer*, 2019: 158).

Además de esta guerra limitada con el Estado de Israel, el HIIK identifica otros dos conflictos que envuelven a Hamas: el mencionado anteriormente entre Hamas y Fatah por el predominio

---

98 Para poder consultar esta resolución:

[https://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=S/RES/2334%282016%29](https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2334%282016%29)

subnacional, y el existente desde 2007 entre Hamas y grupos salafistas también por el predominio subnacional. Está catalogado como conflicto violento con una intensidad media de 3.

En agosto de 2019, un ataque suicida golpeó un puesto de control de Hamas en la ciudad de Gaza [Estado de Palestina (Hamas - Grupos salafistas)] (*Conflict Barometer*, 2019: 158).

Por su parte, la Escola de Cultura de Pau (2020) identifica como conflicto armado el existente entre Israel y Palestina, sin especificar el territorio dividido en cuestión. Según su informe este conflicto comenzó en el año 2000 con el estallido de la 2ª Intifada propiciada por el fracaso de las negociaciones de paz iniciadas oficialmente en Madrid y Oslo. Señala como actores involucrados al gobierno israelí, las milicias de colonos, la Autoridad Palestina (AP), Fatah (Brigadas de los Mártires de al Aqsa), Hamas (Brigadas Ezzedin al Qassam), la Yihad Islámica, el FPLP, el FDLP, los Comités de Resistencia Popular y grupos salafistas. El centro catalán le otorga un nivel medio de intensidad a este conflicto (trabajan con tres niveles de intensidad: alta, media y baja) e identifica el autogobierno, la identidad y el territorio internacional como los ítems principales del mismo.

A pesar de que “Palestina” (cuya Autoridad Nacional Palestina es una entidad política vinculada a una determinada población y a un territorio) no es un Estado reconocido internacionalmente, se considera el conflicto entre Israel y Palestina como “internacional” y no como “interno” por tratarse de un territorio ocupado ilegalmente y cuya pretendida pertenencia a Israel no es reconocida por el Derecho Internacional ni por ninguna resolución de Naciones Unidas (Escola de Cultura de Pau, 2020: 72).

Respecto a la capacidad militar de los diferentes actores involucrados, existen también notables diferencias. Por su parte la AP cuenta con los Servicios de Seguridad Palestinos (PSS) que están formados por seis unidades: la policía civil palestina, la Seguridad Preventiva, la Inteligencia General, la Inteligencia Militar, las Fuerzas de Seguridad Nacional y la Seguridad Presidencial. Pese a que los gastos relacionados con la seguridad han llegado a alcanzar el 35% del presupuesto de la AP (Al-Monitor, 2015), los objetivos de los SSP parecieran ir alineados con los del Estado de Israel y con los de su aliado americano, EEUU, quien financia parte de estos. Cabe señalar que el Estado de Palestina no tiene ejército terrestre, ni fuerza aérea ni marina y que los PSS no disponen de armas pesadas ni equipos militares avanzados como tanques.

La AP no compra tanques ni aviones y las armas que tienen los servicios de seguridad son suministradas por Israel, Jordania, Egipto y los países árabes y europeos. Sin embargo, estos gastos muestran que la AP pretende militarizar la sociedad para preservar su existencia. (...) Está tratando de aumentar las partidas financieras asignadas a las fuerzas de seguridad con el fin de mantener la

seguridad interna, impedir cualquier acción armada contra Israel y obtener un mayor apoyo para su proyecto político (negociaciones y solución pacífica con Israel). De ahí que los servicios de seguridad continúen teniendo la parte más grande de los presupuestos, que son financiados por Occidente, en particular por EEUU, para que sigan colaborando con Israel (Al-Monitor, 2015).

La agencia de noticias AFP (2010) explicaba los entrenamientos que realizan en Jericó los batallones especiales palestinos para desactivar un atentado suicida o neutralizar a un francotirador.

Se trata de tropas desplegadas contra dos blancos bien identificados: las pandillas criminales y Hamas. Estas unidades fueron creadas en 2005 por iniciativa de EEUU: tres batallones de 500 hombres financiados por Washington. Se trata de palestinos cuidadosamente reclutados en Cisjordania para evitar que tengan vínculos criminales o terroristas. El objetivo, formar un ejército leal hacia el Estado Palestino que se cree. Mientras tanto, estas unidades deben proteger a al-Fatah de una eventual toma de control de un grupo rival como Hamas. Pero los israelíes siguen ocupando Cisjordania y algunos no ven con agrado este ejército nacional capaz de tomar las armas contra Israel. Otros le reprochan que solo sea en realidad el sustituto de la ocupación israelí. Solamente una creación firme y definitiva de un Estado palestino podría poner fin a estas sospechas (AFP, 2010).

Por otro lado, se encuentran las Brigadas de Ezzeldin Al-Qassam, el brazo armado de la organización islamista palestina Hamas; la Yihad Islámica; las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa, brazo armado de Fatah; el FPLP; el FDLP; los Comités de Resistencia Popular y los grupos salafistas. No es el propósito de esta investigación adentrarse en estos grupos, ya que requeriría un estudio exhaustivo de los mismos y el planteamiento de diversas características contextuales y teóricas sobre la resistencia armada y sobre lo que se considera (y quién lo considera) *terrorismo*.

En la otra cara de la moneda se encuentra el **Estado de Israel**. Según el *Israeli Central Bureau of Statistics* (2020), a finales del 2020 el Estado tenía una población estimada de 9,3 millones de habitantes, de los cuales 6,8 millones son judíos, lo que supone el 73,9% de la población; 1,9 millones son árabes, el 21,1%; y casi medio millón, el 5%, están catalogados como «otros». Resulta interesante para esta disertación resaltar el carácter militarizado del Estado de Israel ya que “requiere que todos los ciudadanos israelíes mayores de 18 años que sean judíos, drusos o circasianos sirvan en las Fuerzas de Defensa de Israel<sup>99</sup> (aunque hay algunas excepciones notables). Otros árabes israelíes, mujeres religiosas, personas casadas y aquellos considerados no aptos médica o mentalmente están exentos del servicio militar obligatorio. Independientemente de esas exenciones, muchos de los

---

<sup>99</sup> El ejército israelí es más conocido como Fuerzas de Defensa de Israel (del inglés *Israeli Defense Forces*, IDF).

Resulta interesante el uso de la palabra *Defense* en este nombre, ya que responde claramente a la lógica de la narrativa israelí, como detallaremos más adelante. También es importante señalar el nombre que utiliza una parte de la sociedad palestina para referirse a este ejército, esto es, IOF, del inglés *Israeli Occupying Forces*. (Al-haq, 2019).

exentos del servicio militar se ofrecen como voluntarios para servir en las Fuerzas de Defensa de Israel. Una vez alistados, se espera que los hombres sirvan durante un mínimo de 32 meses y se espera que las mujeres sirvan durante un mínimo de 24 meses” (IDF, 2020). Según datos publicados por el *Global Firepower* (2021), Israel cuenta con 170.000 soldados en servicio activo y 465.000 en la reserva, lo que significa que más del 7% de la población estaría involucrada en el área militar del Estado. Según el informe del SIPRI (2020) el gasto militar de Israel fue de 20.500 millones de dólares en 2019, un ligero aumento del 1,7% en comparación con 2018. Entre 2010 y 2019, el gasto militar israelí aumentó de manera constante, y en 2019 fue un 30% más alto que en 2010. Esta cantidad supone el 5,3% del PIB del Estado israelí y le coloca en el puesto 15 del ranking mundial sobre gasto militar. Además, se sitúa en el puesto 20 del ranking que hace *Global Firepower* (2021) sobre los mejores ejércitos del mundo, y cuenta, entre otros, con 264 aviones de combate, 48 helicópteros de ataque, 1.650 tanques, 7.500 vehículos de combate blindados y una fuerza total naval (contando 5 submarinos) de 65 bienes.

Además de las IDF, de la policía israelí, y de los servicios de inteligencia (Aman [inteligencia militar], Mossad [inteligencia en el exterior], Shabak [seguridad interna] y el Centro para la investigación política [rama de la inteligencia del Ministerio de asuntos exteriores]), existen ciertos **grupos paramilitares de colonos** que operan en los territorios ocupados y colonizados de Cisjordania y Jerusalén Este. En 1979 el Estado de Israel creó seis consejos regionales para atender las necesidades de los colonos que vivían en Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este. Durante la década de los 80 estos consejos fueron asumiendo mayores responsabilidades, recaudando impuestos a los colonos, legislando los estatutos y resolviendo algunas disputas menores en las colonias. Además, tomaron el control de los procedimientos de zonificación trabajando con el Estado para expandir el control nacional sobre la tierra palestina. En el 1984 los colonos crearon una organización paraguas conocida como Moetzet Yesha (Consejo de asentamientos judíos en Judea, Samaria y Gaza).

Moetzet Yesha se convirtió en un poderoso lobby político, trabajando directamente con los legisladores para proteger y promover los intereses de los colonos (Ron, 2003: 167).

Aunque muchos de estos colonos no tenían motivaciones religiosas, sus cuerpos políticos estaban integrados por miembros profundamente comprometidos de Gush Emunim, un movimiento social judío cuyo propósito era colonizar “el Gran Israel” (también denominado Territorio Integral de Israel), que denota las fronteras bíblicas de Israel:

En aquel día el Señor hizo un pacto con Abram, diciendo: “A tu descendencia he dado esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el río Eufrates: los ceneos, los cenezeos, los cadmoneos, los hititas,

los ferezeos, los refaítas, los amorreos, los cananeos, los gergeseos y los jebuseos” (Génesis 15:18-21).

Este movimiento se podía catalogar como fundamentalista, teocrático y mesiánico israelí (Sprinzak, 2013: 194) y se había creado para establecer colonias judías en Cisjordania, Jerusalén Este, Gaza y los Altos del Golán basándose en la creencia de que, según la Torá, estas tierras habían sido dadas por Dios al pueblo judío y constituían la denominada “Tierra Prometida”. El movimiento disfrutó de un apoyo sustancial a nivel económico, militar y político, tanto de los aliados en el gobierno como del ejército y del servicio civil israelíes:

Según Lustick (1988), entre el 30 y el 35 por ciento de los judíos israelíes simpatizaban con la ideología de Gush a fines de la década de 1980, incluido su apoyo a la “subyugación y expulsión” de los palestinos. El Gush era una fuerza radicalizadora que extendía el apoyo a las medidas antipalestinas. En términos generales, las creencias de Gush eran que los judíos eran el pueblo elegido, los palestinos no tenían derechos nacionales, Dios prometió Cisjordania a los judíos y que el Mesías vendría solo cuando los judíos hubieran establecido el Gran Israel y derrotado los desafíos políticos palestinos. Infundido con este pensamiento y divorciado de las responsabilidades administrativas de los palestinos, Moetzet Yesha era una fuerza potencialmente letal cuando se trataba de la población árabe de Cisjordania (Ron, 2003: 168).

Durante la década de los 80 una minoría de activistas de Gush apoyó la limpieza étnica de la población palestina, incluso muchos de los líderes rabínicos de los colonos estaban a favor de utilizar cualquier medio a su disposición para “expulsar a los gentiles de la Tierra de Israel”.

Aunque no hubo consenso a favor de la transferencia dentro de Gush, su visión fue moldeada ampliamente por su visión de los palestinos como “amalecitas”, los enemigos bíblicos de los judíos. Los pasajes bíblicos hablan de matar a los amalecitas y “borrar” su memoria, y algunos activistas radicales de Gush se basaron en estas declaraciones para justificar el extremismo anti-palestino. Otros simpatizaron con la noción de transferencia árabe, pero prefirieron esperar hasta una guerra importante para llevar a cabo el plan. Mientras tanto, abogaron por otorgar a los palestinos el estatus bíblico de “invitados” y utilizar presiones económicas y administrativas para alentar su huida (Ron, 2003: 168-169).

Además de este movimiento de colonos radicales, el Moetzet Yesha comenzó a desarrollar su propia milicia.

El gobierno había otorgado a las colonias judías el estatus de asentamientos fronterizos, autorizándolas a recibir armas militares con fines de autodefensa. El Estado también contrató coordinadores de seguridad para reclutar y dirigir patrullas de colonos y para trabajar con unidades militares cercanas. Durante la década de 1980, estas milicias extendieron sus operaciones desde los perímetros de los asentamientos hasta los campos, las carreteras de acceso y las aldeas palestinas. Finalmente, las fuerzas fueron incorporadas al ejército israelí como “auxiliares de defensa territorial” (Ron, 2003: 169).

A finales de la década de los 80 durante la primera Intifada estas milicias radicales fueron adoptando mayor protagonismo y presencia militar. Dividieron Cisjordania en jurisdicciones de milicias separadas y crearon capacidades de mando y control. En general, los militares israelíes no se sintieron cómodos con el trabajo independiente de las milicias y con su aumento de fuerza y poder: “El ejército era soberano en Palestina y no estaba dispuesto a permitir la violencia excesiva de las milicias” (Sprinzak, 1995). Sin embargo, destaca Ron (2003), “si las potencias occidentales hubieran obligado al ejército israelí a retirarse de Cisjordania y Gaza, el entorno institucional de la región habría cambiado. Con este espíritu, un grupo de milicianos comenzó a discutir sobre el Estado de Judea, su término para un posible mini-estado de Cisjordania totalmente judío”.

Aunque las fuerzas de ocupación israelíes no abandonaron los territorios palestinos tras la primera Intifada, las milicias de colonos siguieron provocando altercados y cometiendo actos de violencia y brutalidad en las aldeas y zonas rurales palestinas. A principios de los 2000 estas milicias habían trasladado su “guerra secreta”, en palabras de Sales (2000), a diferentes puntos de la Cisjordania ocupada y colonizada. En la región de Nablus y de Hebrón, especialmente, se denunciaron numerosos acosos y ataques a campesinos y pastores, quema de cultivos, tala de olivos...

La situación está provocando la alarma de las organizaciones de defensa de los derechos humanos, que responsabilizan a las milicias de colonos de haber asesinado, al menos, a una decena de agricultores y herido a más de un centenar. (...) La movilización de los judíos armados en las zonas rurales palestinas ha venido precedida este otoño por una oleada de violencia similar que se inició en los suburbios árabes de Jerusalén Este, al poco de iniciarse la Intifada. Estas mismas tropas sin uniforme lograron durante dos semanas provocar el pánico de la población árabe urbana al apedrear sus ventanas, destruir sus vehículos e incendiar incluso sus comercios (Sales, 2000).

Pese a la peligrosidad e ilegitimidad de estas milicias (por no hablar de los colonos y de las colonias en sí mismos), el Estado de Israel sigue apoyando estas acciones terroristas<sup>100</sup>. Además “planea aumentar la propiedad de armas de fuego entre los colonos judíos en un esfuerzo por hacer frente a

---

100 Sobre el concepto de terrorismo hablaremos más adelante y pondremos a dialogar las diferentes expresiones terroristas que existen en la región.

los presuntos ataques de palestinos” según el Centro de Información Palestino (Middle East Monitor, 2017). El uso de armas de fuego es peligrosamente popular entre los colonos, como analizaremos en siguientes apartados, y son muchas veces los propios funcionarios gubernamentales los que han alentado a los colonos que tengan armas legales a llevarlas en público e, incluso, “en 2015 alentaron a los israelíes a disparar en lugar de arrestar a palestinos sospechosos, una declaración ampliamente criticada por grupos de derechos humanos israelíes” (Middle East Monitor, 2017).

El ministro de Seguridad Pública, Gilad Erdan, está haciendo campaña por una expansión del sistema que permita a más colonos, especialmente aquellos que pasaron su servicio militar en las unidades de combate, un mayor acceso a armas y rifles para enfrentar “ataques de lobos solitarios” palestinos. Esto permitiría a los israelíes que están entrenados militarmente a disparar a los palestinos con el pretexto de que posiblemente iban a cometer un ataque (Middle East Monitor, 2017).

Ante los continuados ataques violentos de las milicias en los TPO, el ministro de Relaciones Exteriores de la Autoridad Palestina condenaba estos alertando que “los colonos son «milicias armadas criminales» que deben agregarse a la lista negra del terrorismo internacional” (Middle East Monitor, 2020).

## **1.2 Un conflicto desequilibrado**

Si bien habitualmente se utiliza el concepto “conflicto” (“conflicto palestino-israelí”) y numerosas personas consideran que Palestina-Israel es el “conflicto” contemporáneo por excelencia (Collins, 2011), emplear la fórmula “conflicto palestino-israelí” puede ser inexacto y engañoso. A pesar del enorme discurso institucional y mediático en torno a esta denominación, describir que lo que ocurre en Palestina es un “conflicto” mueve a pensar que la relación histórica entre el colonialismo sionista-Estado de Israel y la población palestina es, de alguna manera, una relación entre dos partes simétricas que desarrollan roles similares. Esto, argumenta John Collins, es erróneo, puesto que no solo existe un gran desequilibrio en la manera en que cada parte aplica violencia, sino que ensombrece que Palestina-Israel ha sido el lugar en el que se ha puesto en práctica un proyecto (en marcha) de colonialismo de asentamiento. De este modo, desde el rigor histórico, el lenguaje proporcional de “conflicto” no es compatible con las realidades del colonialismo de asentamiento, de colonos o de poblamiento (Ramos, 2018: 277).

Ramos (2018) apunta dos factores clave por los que el concepto “conflicto” no representa desde la justicia epistémica la situación de la Palestina histórica. Por un lado, y tras este breve repaso por

algunos de los actores involucrados en esta situación y sus capacidades militares tan dispares y, podríamos atrevernos a decir, desequilibradas, parecieran cobrar sentido los llamamientos de la sociedad palestina para reconsiderar la terminología y las narrativas utilizadas, tanto por el Estado de Israel como por parte de la comunidad internacional.

A nivel internacional ellos reclaman que hay una especie de lucha entre dos Estados. No. Esto es una lucha entre un pueblo que está bajo ocupación y el ocupante. Es claramente así (Khitam Saafin, UPWC [Ramallah]).

Las compañeras de la UPWC ven, sin lugar a duda, la situación de desventaja de **un pueblo que está bajo ocupación** y que no se trata de un Estado *de facto* debido a que los territorios palestinos ocupados están, después de casi 73 años, ocupados militarmente. El ocupante, como acabamos de ver, posee uno de los mejores ejércitos del mundo y, pese a todo, es un Estado miembro de pleno derecho en las Naciones Unidas. Además, es considerado un “Estado soberano democrático” (cualidades que a lo largo de este y de los siguientes capítulos analizaremos en mayor profundidad), que lleva a cabo diferentes ofensivas contra el pueblo palestino, el cual no tiene una auténtica y equitativa capacidad de respuesta en este *conflicto*. Y todo esto acontece bajo la atenta y cómplice mirada de una comunidad internacional asustada y paralizada por el gigante estadounidense y por la sombra del Holocausto.

De acuerdo con los balances proporcionados por OCHA, durante el año un total de 144 personas murieron a causa de hechos de violencia vinculados al conflicto, menos de la mitad que el año anterior, en el que se contabilizaron 313 fallecimientos. Del total de víctimas mortales en 2019, 134 eran palestinas y 10 israelíes; mientras que el número de personas heridas en el mismo período fue de 15.479 palestinas y 121 israelíes. Al igual que en años anteriores, la mayor parte de los incidentes se concentraron en Gaza y en los alrededores de la barrera fronteriza entre la Franja e Israel. Los hechos de violencia se materializaron principalmente en la represión israelí de protestas palestinas, ataques israelíes contra objetivos de Hamas y la Yihad Islámica en Gaza, lanzamientos de cohetes y proyectiles por parte de estos grupos palestinos hacia Israel e incidentes con aviones no tripulados (Escola de Cultura de Pau, 2020: 72).

Cuando vemos los informes sobre este conflicto armado, las noticias, incluso las imágenes, podría parecer que existen siempre dos partes claramente involucradas y diferenciadas, igualmente responsables de lo que está pasando. Pero lo que el pueblo palestino reclama es justicia, también epistémica, para hablar con propiedad de lo que ocurre en la región. Nidaa Nassar, de la organización Baladna (ubicada en Haifa), nos recuerda lo importante que es el lenguaje en la construcción de

realidad:

En 1948, durante la Nakba, la guerra israelí-palestina, que de hecho yo no la considero una guerra porque cuando hablamos de guerra hablamos de algo que está equilibrado, que hay dos ejércitos, pero en 1948 no fue una guerra, fue una masacre que la consideramos... De hecho, no es una cuestión de consideraciones... Son hechos, no es cuestión de narrativas, son hechos. A veces hay hechos en la vida, no todo son narrativas. Así que en 1948 hubo masacres que afrontó la nación palestina (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa]).

Estos hechos, a los que hacen referencia Nassar y otras activistas palestinas (y sobre los que profundizaremos a lo largo de este capítulo), evidencian la situación actual real que acontece en la región. No se trata de un conflicto armado al uso entre dos pueblos enemistados por un territorio y por sus recursos, ni de un conflicto étnico-religioso, como tratan de apuntar algunas fuentes. Se trata de una **ocupación militar**:

Efectivamente, estos autores señalan que no puede hablarse de que exista un conflicto (ni un proceso de paz) debido a la profunda asimetría en las relaciones de poder entre israelíes y palestinos: “La principal dificultad para comprender lo que ocurre en la región viene dada porque se intenta estudiar como un solo conflicto, cuando en realidad nos enfrentamos a dos conflictos distintos, uno dominante y el otro supeditado a la evolución del primero. El conflicto dominante es el que se produce en el seno de la sociedad israelí por la acumulación de poder. El segundo es el conflicto de los palestinos con los israelíes por la recuperación de parte de sus tierras y por la conquista de la libertad. En definitiva, por el fin de la ocupación” (Álvarez-Ossorio e Izquierdo, 2005: 11, en Pozo, 2010: 184).

Y de un proyecto vigente a día de hoy de **colonialismo de asentamiento**:

Aunque su escenario sea la denominada “Tierra Santa”; a pesar de que el movimiento sionista instrumentalizase la religión para conseguir sus fines políticos coloniales; y aunque haya que tener en cuenta relevantes factores religiosos, la denominada problemática israelí-palestina no es un enfrentamiento religioso. A pesar de los relatos sionistas maximalistas, sionistas cristianos y de otros sectores, especialmente de la derecha blanca, Palestina-Israel tampoco es la expresión o una parte de un supuesto “choque de civilizaciones” o de culturas. Del mismo modo, tampoco existió, ha existido ni existe un presunto odio congénito o inherente entre personas judías y musulmanas. El origen de este “problema”, de la cuestión palestina-israelí, no es un enfrentamiento entre dos pueblos históricamente vecinos que pugnan por un territorio ni entre dos movimientos nacionalistas. Es un proceso de colonialismo de asentamiento sionista abierto a día de hoy (Ramos, 2018: 277).

## 2. Las vidas palestinas, ¿vidas que merecen ser lloradas?

Para poder contestar a esta despiadada pregunta me gustaría primero desarrollar el que será sin duda el apartado más difícil de escribir de este trabajo. Existen cientos, miles seguramente, de documentos, libros, artículos e informes que describen detalladamente las diferentes violencias que acontecen en los territorios palestinos ocupados, incluso, muchos de ellos elaboran interesantes análisis y reflexiones desde una perspectiva de género. Muchas son las autoras y autores que han trabajado y trabajan para visibilizar cómo se desarrollan las vidas bajo un contexto de colonización y ocupación, así como para denunciar las violaciones de derechos humanos que allí se producen. Entonces, ¿por qué hacer otro análisis más? Antes de viajar a Palestina por primera vez, leí algunos de esos libros, artículos, informes, y vi algunos documentales y películas. Ninguno de estos documentos escritos o visuales pudieron prepararme para lo que mis ojos vieron, mis oídos escucharon y todo mi cuerpo sintió. No creo que este humilde análisis y las reflexiones que de él se derivan puedan aportar mucho a los excelentes documentos e investigaciones que ya existen. Pero sí espero que puedan dar cuenta de cómo todas estas mujeres palestinas, que han tenido la amabilidad de compartir con nosotras cómo es su día a día en un contexto de ocupación y colonización, narran, perciben, experimentan y confrontan todas aquellas violencias que las rodean y atraviesan. Me centraré en este apartado en las violencias que asolan la sociedad palestina en general y, más adelante, centraré el análisis en las violencias que soportan las mujeres palestinas en particular.

### 2.1 Las múltiples formas de la violencia directa: efectos visibles e invisibles

Si recordamos las palabras de Galtung (1998), por violencia directa entendíamos la única visible de las tres, la que es manifiesta. Este tipo de violencia podía manifestarse de manera física, verbal o psicológica, y es visible en forma de conductas. Veámos también como la violencia directa tiene unos **efectos visibles**, conocidos, como son los muertos, los heridos, los desplazados, las mujeres violadas, las personas arrestadas, los daños materiales... Pero también existen los **efectos invisibles**, los que no se ven pero devastan igualmente, o incluso más, a la población civil: las personas afligidas, traumatizadas, el odio y la depresión generalizadas, la adición a la venganza, a la victoria... Veamos más en detalle cada uno de estos efectos visibles e invisibles narrados por las compañeras palestinas.

## 2.1.1 Efectos visibles de la violencia directa

### 2.1.1.1 Violencia desde la Nakba: la población refugiada y el derecho al retorno

#### La Nakba. Una lucha contra la desmemoria

Ellos se burlan de que otros hayan perdido sus casas. Ellos no cuidan de otros niños que como ellos han crecido en un campamento de refugiados. Ellos se ponen el nombre de otros hombres que fueron asesinados. Ellos se preocupan solamente de la manera en la que pueden liberarse de su doloroso pasado. Hoy, el 15 de mayo, es el día de la independencia de Israel y el día de la catástrofe Nakba para los palestinos (Echlas Alazza, Campo de refugiados de Al-Azza, Belén [Cisjordania]).

Resulta sorprendente cómo los mismos sucesos pueden generar relatos completamente antagónicos. Mayo de 1948 en la Palestina histórica es uno de esos momentos. Mientras que la mayoría de la sociedad israelí judía celebra con júbilo cada 15 de mayo la creación del Estado de Israel<sup>101</sup> (conmemorando lo que ellos denominan la Guerra de la Independencia de 1948), la población palestina (de los territorios del 48, de Jerusalén Este, de Gaza y de Cisjordania) rememora con un día de luto nacional lo que ellos denominan Nakba. Esta palabra árabe significa la catástrofe por la creación del Estado de Israel y por la expulsión masiva de palestinos que este hecho conllevó. Entre 1947 y 1949 se había sometido a más de 800.000 personas palestinas, de un total de 1,4 millones, a una migración forzada hacia Cisjordania, la Franja de Gaza y los países árabes contiguos. Esto supone que más del 60% de la población indígena palestina fue expulsada o tuvo que huir por la fuerza, a punta de fusil, de sus hogares y aún no han podido regresar.

Con la Nakba la mayoría de los palestinos fueron expulsados. De los que nos quedamos, la mayoría vivimos en el norte, en la zona del “triángulo” y en el desierto del Naqab. La mayoría de los asentamientos judíos fueron construidos por el centro cerca de la costa donde estaban muchos de los pueblos palestinos que fueron arrasados (Kayan, Haifa).

Pappé<sup>102</sup> (2008) emplea el término de *limpieza étnica de Palestina* para referirse a estos sucesos y lo

---

101 En 2018 Israel celebraba el 70 aniversario de la creación de su Estado. Una noche de verano de ese mismo año yo paseaba por uno de los barrios *mixtos* (donde conviven población palestina y población judía) de Haifa cuando una luz tremendamente resplandeciente llamó mi atención. Era un gran luminoso colocado en una de las calles compuesto por una enorme estrella de David, símbolo por antonomasia del Estado judío, y un gran número 70, irradiando ambos una intensa luz azul. Sentí un dolor terrible por todas las personas palestinas que vivían en ese barrio y tenían que ver cada día el recuerdo obscuro de lo que fue el comienzo de la limpieza étnica de su pueblo.

102 Ilán Pappé es uno de los considerados “Nuevos historiadores” israelíes. En su famosa obra *La limpieza étnica de Palestina*, Pappé demuestra, tras un arduo trabajo en los archivos israelíes y consultado las memorias de líderes

considera “el mejor término posible para describir la expulsión de los palestinos en 1948”:

El término Nakba no conlleva ninguna referencia directa de quién está detrás de la catástrofe – cualquier cosa puede causar la destrucción de Palestina, incluso los propios palestinos. No así cuando se usa el término limpieza étnica. Implica una acusación directa y una referencia a los culpables, no solo en el pasado sino también en el presente. Y lo que es mucho más importante, conecta políticas, como las que destruyeron Palestina en 1948, con una ideología. Y cuando esta ideología es todavía la base de las políticas de Israel hacia los palestinos estén donde estén, la Nakba continúa, o lo que es más preciso y convincente, la limpieza étnica sigue adelante (Pappé, 2006).

La *limpieza o purificación* étnica sugiere un borrado, insinúa la eliminación de la población *otra* y de sus restos o huellas ya que interferían en el proyecto colonial sionista de la construcción del Estado judío de Israel.

No se trata entonces de “matarlos a todos”, sino de hacer que no hayan nacido ahí, de deshacer los signos de su inscripción histórica en el suelo, de impedir cualquier retorno posible (Nahoum-Grappe, 2002: 70).

Durante la Nakba, las tropas sionistas-israelíes hicieron un uso premeditado y despiadado de la violencia y el terror con el objetivo de desarraigar a la población palestina nativa que vivía en los territorios del 48: cometieron más de 70 masacres de civiles en las que asesinaron a más de 15.000 palestinos, como la perpetrada en Deir Yassin, donde las organizaciones paramilitares sionistas Irgun y Lehi asesinaron a más de cien civiles palestinos; realizaron diversos ataques como atentados a los hogares, saqueos, destrucción de propiedades, y más de 600 localidades palestinas fueron destruidas, obligando a casi un millón de personas a abandonar sus tierras, sus bienes y sus hogares, convirtiéndolos en eternos refugiados.

Deir Yassin era una aldea cuyos habitantes tenían un pacto de no agresión con la Haganá pero fue atacada por una fuerza conjunta Irgun-Lehi que, según estimaciones conservadoras, asesinaron alrededor de 115 hombres, mujeres y niños y llenaron los pozos con sus cuerpos (Smith 2004: 194). La publicidad acerca de la masacre a través de las unidades de altavoces móviles del Irgun y la Haganá en ciudades como Jaffa y Haifa y a través de la radio crearon enorme temor<sup>103</sup> (Abu-Lughod, 2017:

---

sionistas y fuentes árabes, que la expulsión masiva de la población palestina en 1948 fue parte del Plan Dalet, urdido bajo el Mandato Británico y “un producto inevitable de la ideología sionista, que abogaba por un Estado exclusivamente judío en Palestina”. Pappé es además activista político en defensa de los derechos del pueblo palestino, motivo por el que ha tenido que exiliarse a Reino Unido en 2007, tras recibir numerosas amenazas y hostigamientos en su país, Israel.

103 Para un relato del impacto de la masacre en Deir Yassin sobre los palestinos, basado en entrevistas con los

160).

Así recoge Abu-Lughod (2017) las narraciones del periodista irlandés Childers (1971) sobre la situación que se vivió a finales de abril en Jaffa:

Basado en fuentes documentales que incluían estaciones de radio sionistas, británicas y árabes, Childers describió lo que había pasado en Jaffa en las semanas anteriores a que fuera invadida, una descripción que me pareció aterradora cuando la leí por primera vez. Nuevamente, era difícil imaginar que esto era lo que mi padre y su familia habían vivido, mi abuela nunca me había hablado de ello, sus únicas historias del pasado eran acerca de su noche de bodas y otros fragmentos de la vida mágica y cotidiana en Palestina. El asalto, observaba Childers, comenzó el 25 de abril con unidades de la Irgun clandestina seguidas de unidades de la Hagana oficial. Aunque Jaffa no era parte de la distribución judía en el plan de partición de Naciones Unidas, fue bombardeada por morteros de 3 pulgadas, altamente inexactos pero psicológicamente devastadores; fue sometida a bombas de barril, descritas por un oficial del ejército de reserva israelí a la revista profesional del Cuerpo de Marina de Estados Unidos como diseñadas especialmente para las ciudades árabes y que consisten en “barriles, toneles o tambores de metal, llenos de una mezcla de explosivos y petróleo, y equipados con dos neumáticos de goma viejos que contienen el fusible detonante” que eran echados a rodar por las calles hasta que chocaban contra las paredes y las puertas, explotando en llamas y múltiples explosiones (Childers, 1971: 187); su población era aterrorizada psicológicamente mediante furgonetas de altavoces con “sonidos de terror” que incluían gritos, lamentos y gemidos de mujeres, sirenas, campanas de alarmas de incendios y llamados, en árabe, a correr por sus vidas (*ibid.* 188) y a recordar la masacre de Deir Yassin; y hubo incluso saqueos por las fuerzas judías (*ibid.* 191) (Abu-Lughod, 2017: 159).

### *La memoria colectiva de los pueblos destruidos*

Me llevó años darme cuenta de que después de 1948 establecer el origen de una persona se volvió para los palestinos una especie de mapeo, una repoblación sustituta de Palestina en negación de la Nakba. Era su modo de recrear la patria perdida, como si las familias y las aldeas y los parientes que ellos habían conocido una vez estuvieran todos todavía allí, esperando que se los reclame (Karmi, 1999: 40, en Davis, 2017: 107).

En mi primera visita al campo de refugiados de Aida, en Belén, me sorprendió ver que muchas de las calles del campo tenían en sus paredes dibujos de mapas que evocaban a diferentes pueblos. Cuando

---

refugiados, ver Nazzal (1978).

pregunté por el significado me explicaron con mucho orgullo que en las paredes del campo estaban dibujados los pueblos originarios de la Palestina del 48, pueblos arrasados y destruidos durante la Nakba a los que pertenecían los antepasados de las familias refugiadas de Aida Camp. Me conmovió cuando preguntaba a alguna niña o niño del campo de dónde era y me respondía con el nombre de la aldea originaria familiar. Me explicaban incluso el cultivo que era típico de esa zona, o el plato de comida más popular, o el ganado que pastoreaban sus abuelos y bisabuelos. Aunque todos esos lugares ya no existen en la Palestina del 48 (en el actual Estado de Israel), pareciera que sí lo hacen en las paredes y muros de Aida Camp, y en el recuerdo de las personas refugiadas que lo habitan. Lo mismo me pasó en el Campamento de Dheisheh, al suroeste de Belén. La identificación con sus lugares originarios era casi inmediata, algunos de ellos situados a escasos kilómetros del campo.

La guerra de 1948 tuvo como consecuencia el despoblamiento de más de 400 aldeas palestinas y de numerosas ciudades. Estas aldeas, el tema de sus escritos, fueron absorbidas geográficamente por el nuevo Estado de Israel, pero debido a las políticas de Estado israelí durante y luego de la guerra de 1948, se estima que el 70% de las aldeas fueron totalmente destruidas y otro 22% quedaron con solo unas pocas casas o lugares religiosos en pie. De esta forma, casi todos los lugares físicos que describen estos libros no existen más o se encuentran en ruinas (Davis, 2017: 108).

No solo las paredes de los campos y las tertulias al calor de un café árabe son los lienzos donde trazar la memoria colectiva de los refugiados y las refugiadas palestinas. Davis (2017) hace referencia a los denominados libros de memorias de las aldeas palestinas, que comienzan a aparecer entre 1980 y 1990. Khalili (en Davis, 2017) considera la escritura de estos libros como “un acto de salvamento etnográfico y de defensa política”. Estos libros de memorias palestinos contienen infinidad de mapas cartográficamente precisos que sitúan cada aldea dentro de la Palestina histórica, así como a las aldeas de su alrededor: “Pozos, cuevas, valles, colinas, senderos, parcelas de tierras de cultivo, edificios, mezquitas, iglesias, árboles, y almacenes encarnan este conocimiento colectivo y son registrados con posterioridad a 1948, como los componentes esenciales de la aldea, o el vecindario o la ciudad” (Davis, 2017: 116-117). Estos libros narran una historia colectiva, no experiencias individuales, y como señala la propia Davis (2017: 125): “deberíamos ver a los libros de memorias de la aldea como «autobiografías colectivas», las experiencias de las personas y sus recuerdos fusionados en un pasado que comparte cada uno en la aldea”. Porque sin conocer las historias que han habitado, y que lo siguen haciendo desde esta memoria colectiva, todos esos lugares que aparecen en los mapas, estos correrían el riesgo de convertirse en una mera representación cartográfica de aquello que fue.

Estas historias trazan el mapa de un espacio vivido que tiene profundidad y significado más allá de su

presencia cartográfica física. El contexto social para el nombre de los lugares en los mapas proviene de las historias, las que Michel de Certeau cree que definen cómo vemos los lugares. Las historias dotan a los lugares con significados contextuales seleccionados de modo específico. Cada historia, sostiene él, es un viaje a través del espacio porque ella proyecta experiencia en los lugares a través de las acciones de los sujetos históricos (de Certeau 1984: 118). (...) Es la historia la que da significado al lugar (Davis, 2017: 122).

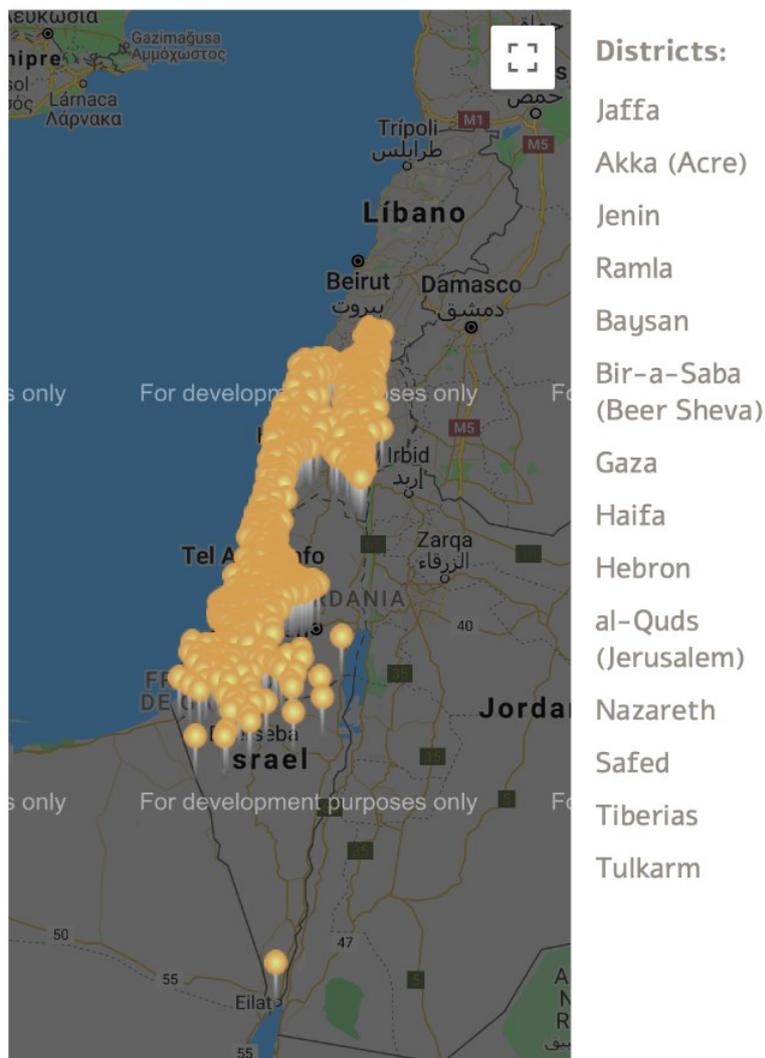
Una de las clases más duras y difíciles de la asignatura *Palestinina Question* que cursé en la Universidad de Birzeit fue en la que Sa'ad, el profesor, nos habló de la Nakba y de los pueblos destruidos en 1948. Recuerdo especialmente aquella clase porque tuvo lugar en el Mahmoud Darwish Museum, en una sala muy oscura en la que resultaba difícil ver las lágrimas que nos caían a todas durante la exposición de Sa'ad. Nos habló de Deir Yassin, de las estrategias de terror que utilizaban las milicias sionistas para asustar a la gente y que abandonaran sus casas, de los cuerpos sin vida que yacían en los caminos, de las mujeres violadas por los soldados sionistas, de los pueblos arrasados, de las vidas devastadas... Los israelíes trataron de no dejar rastro alguno de aquellas vidas, las palestinas, pero recuerdo especialmente que Sa'ad nos explicó que allá donde viéramos grandes higueras de pala, en los territorios del actual Estado de Israel, seguramente hubiera habido antes del 48 una aldea palestina. Poco tiempo después de esa clase y de asistir al *48mm Film Festival*, un festival de cine organizado por la organización israelí Zochrot sobre la Nakba y el derecho al retorno<sup>104</sup>, decidí emprender un viaje en coche por la mitad norte del Estado israelí en busca de los vestigios de los pueblos palestinos arrasados, tratando de recomponer algunas piezas de ese gran memoricidio que fue la Nakba. La organización israelí Zochrot (recuerdo en hebreo) trabaja a través de la educación y la sensibilización para “promover el reconocimiento y la rendición de cuentas por las continuas injusticias de la Nakba y la reconceptualización del retorno como la reparación imperativa de la Nakba y una oportunidad para una vida mejor para todos los habitantes del país”. Esta organización ha elaborado un mapa<sup>105</sup>, además de una aplicación móvil (iNakba), en el que sitúa

---

104 Una de las piezas audiovisuales que vi en este festival fue *Ma'aloul celebrates its destruction*, de Michel Khleifi (Palestina, 1985). En este mediodmetraje, el director palestino originario de Nazaret (ciudad mayoritariamente palestina ubicada en el norte del Estado de Israel) narra la historia de los habitantes de Ma'loul, quienes fueron expulsados de sus casas a tiros por el ejército israelí y se refugiaron en la vecina Nazaret, a donde les llegaron las noticias de la demolición de todo el pueblo y la confiscación de sus tierras por parte del Estado de Israel tras la guerra árabe-israelí de 1948. Una vez al año, el día de la Independencia de Israel y de la Nakba, el Estado israelí les permitía a estos ciudadanos volver a las ruinas de sus antiguos hogares y ellos transformaron dicho evento en una fiesta: “Aparte de las ruinas de sus casas, solo quedan una mezquita y dos iglesias, escondidas entre los abetos que el Fondo Nacional Judío ha plantado en el terreno. Ese mismo día, un maestro de escuela palestino explica la historia del sionismo a sus jóvenes estudiantes y por qué, a raíz del Holocausto, el pueblo judío tenía una necesidad tan urgente de su propia nación, un lugar donde pudieran sentirse seguros” (Idfa, 2018).

105 Existe también un proyecto palestino llamado *Palestine Remembered* y se puede consultar la completísima base de datos que han conseguido elaborar en: <https://www.palestineremembered.com/>. El proyecto cuenta con fichas muy detalladas de todos los pueblos destruidos, fotos, vistas satelitales de lo que queda de ellos, una sección de historia oral donde encontramos numerosas entrevistas con personas originarias de aquellas pueblos, documentos escaneados

todos los pueblos arrasados durante la catástrofe, tanto los que fueron destruidos como los que fueron fagocitados y repoblados por Israel. Cada uno de ellos tiene su propia ficha técnica donde se puede consultar algo de la historia de cada uno, fotos, vídeos o cualquier otro material que se haya conseguido de esas aldeas.



36. Mapa de los pueblos destruidos por Israel. Fuente: <https://zochrot.org/en/site/nakbaMap>

A medida que avanzaba por las carreteras israelíes y gracias a esta aplicación podía ver los lugares, algunos vacíos y otros repoblados, donde se encontraban antes de 1948 todas aquellas aldeas palestinas que más tarde fueron devastadas. Me resultaba aterrador encontrar entre la naturaleza algunos restos de piedras de lo que habrían sido las casas destruidas de las familias palestinas y, como bien apuntó Sa'ad, decenas de aquellas higueras de pala. Ellas, algunas piedras que apenas se mantenían en pie y algún templo religioso eran algunos de los pocos vestigios que quedan de aquella

vida palestina, de aquellas vidas palestinas, desafiando el memoricidio que el Estado de Israel trata de llevar a cabo desde la Nakba en 1948. Pensé que, de algún modo, todas aquellas reliquias desafían la propaganda israelí que aseguraba que la Palestina de principios del siglo XX era una tierra yerma, vacía, donde casi nadie vivía, “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”. Esas higueras vivas me parecían los restos desafiantes que luchan por mantener viva la memoria de las vidas palestinas que allí se vivieron.

Él señaló el inquebrantable cactus que todavía marca los límites de los campos árabes que no existen más. Hacia adentro y entre las nuevas estructuras que dominan los pueblos y ciudades, él señalaba las ventanas arqueadas de las viejas casas árabes que habían, de algún modo, escapado a la destrucción. Él construía medias-ruinas en su imaginación, mientras yo me esforzaba para distinguirlas en medio del feo cemento (Abu-Lughod, 2017: 153).



37. Higueras de pala en los vestigios de al-Sindiyaana, 29 km al sur de Haifa, ocupado el 12 de mayo del 48.

Fuente: <https://www.palestineremembered.com/Haifa/al-Sindiyaana/index.html#Pictures>

38. Higueras de pala en los vestigios de Kafr 'Ana, a 11 km de Jaffa, ocupado el 25 de abril del 48.

Fuente: <https://www.palestineremembered.com/Jaffa/Kafr-%27Ana/index.html#Pictures>

Si algo tienen en común las historias que conforman la memoria colectiva de la Nakba es, por un lado, los recuerdos nostálgicos y quizá algo bucólicos de aquella Palestina pre-47 y, por otro, la aflicción y el dolor compartidos que sufrieron todas aquellas personas desposeídas de sus hogares y desplazadas al mismo tiempo. Jayyusi (2017) denomina este dolor como “público” porque, por un lado, es visible, declarado o atestiguado por todos; y, por otro, es público porque es compartido.

Esto añade una capa al dolor individual, la esfera supuestamente privada del sentimiento y la recordación, la cual puede aumentar su agudeza, su sentido asociado de lo trágico, y la potencialidad para la recordación continua a través de su entrada dentro de un registro público y de lo que Casey (2004) denominó “memoria pública”. Aquí, la simultaneidad de la pérdida trágica, su repetición, y su comienzo simultáneo reconfiguran la pérdida, no solo como de contingencia personal, sino como una pérdida que también implica la identidad misma de los deudos. Es esto lo que cambia el sentido de la pérdida del nivel del dolor personal al del trauma colectivo. Ello reformula la experiencia personal de cada uno, del “de ella” o “tuyo” (voz de la tercera y/o la segunda persona respectivamente) al “nuestro”, voz de la primera persona colectiva. Este mismo rasgo está presente en las narrativas palestinas de la Nakba de la expulsión y el desarraigo. Estos relatos están siempre en la voz de la primera persona colectiva, la voz comunitaria (Jayyusi, 2017: 192).

A pesar de que el relato israelí ha tratado incesantemente, desde 1948 hasta el día de hoy, de borrar este crimen contra la humanidad, historiadoras e historiadores palestinos e israelíes, multitud de organizaciones palestinas y algunas israelíes (como Zochrot) trabajan arduamente para que la memoria palestina previa a 1948 no desaparezca. La Nakba supuso, y lo sigue haciendo, un proceso continuo, no acabado, de desposesión y de colonialismo de asentamiento. Aquella catástrofe y la limpieza étnica gradual de la población palestina que desde entonces está perpetrándose no pueden caer en el olvido. Así, tanto los libros de memorias, como las entrevistas, las fotos, los mapas, los murales, las conversaciones, los escritos... Todos ellos forman parte de la memoria colectiva de la Nakba. Todos ellos (re)construyen y mantienen viva la memoria de un territorio usurpado, colonizado, ocupado, violentado; mantienen viva la identidad de un pueblo que vivió y habitó esos territorios. Todos estos vestigios desafían las palabras de David Ben Gurion en 1948: “Debemos hacer todo lo posible para garantizar que [los palestinos] nunca retornen. Los viejos morirán y los jóvenes olvidarán” (Effarah, (2013). El pueblo palestino no olvida quiénes son, de dónde vienen. Sus luchas contra el memoricidio y el epistemicidio siguen, como veremos más adelante, más vivas que nunca.

Marianne Hirsch, sensible analista de la transferencia de la memoria traumática a través de generaciones entre los sobrevivientes del holocausto, llama posmemoria a la experiencia de tener la realidad de cada día eclipsada por la memoria de un pasado mucho más significativo vivido por los propios padres (Hirsch 1997: 22-24; 1999). Pero la situación que ella describe es de memorias parentales de eventos que han sucedido. El mundo ha denunciado ese genocidio y esos horrores. Lo que yo, como la hija de alguien que vivió la Nakba, aprendí del retorno de mi padre a Palestina, fue que, para los palestinos, tanto la memoria como la posmemoria tienen una valencia especial porque el pasado no ha pasado todavía (Abu-Lughod, 2017: 144).

## **Las víctimas de la Nakba: personas refugiadas y desplazadas**

Mientras este silenciamiento de la experiencia popular palestina de los acontecimientos de 1947-1949 necesita ser rectificado, esta tarea, central no obstante a nuestra comprensión del período posterior, necesita ser parte de un reconocimiento de que no todos los palestinos experimentaron la Nakba del mismo modo, o con las mismas consecuencias. Por una parte unificando, ya que dejó a todos los palestinos sin Estado, la experiencia de la Nakba difirió ampliamente dependiendo de la clase, la secta, la región, la localidad y el período del ataque. Difirió para hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, ricos y pobres, aquellos que partieron y aquellos que se quedaron. También diferenció a la gente en términos de su destino posterior y sus oportunidades de vida, dónde y cómo vivirían, bajo qué régimen, con qué grado de aceptación o de rechazo (Sayigh, 2017: 226).

Como ya señalábamos en el marco teórico, la violencia directa deja a su paso diferentes tipos de víctimas: personas heridas, asesinadas, violadas, arrestadas, violentadas, torturadas, personas desplazadas... Las víctimas de 1948 eran personas palestinas desplazadas mediante el terror y la fuerza de sus aldeas y ciudades, de sus casas, de sus familias en muchas ocasiones, de sus vidas. Algunas de ellas violadas, otras heridas, torturadas, la mayoría violentadas. Pero ni la Nakba ni la violencia acabaron en 1948. El sufrimiento de más de 800.000 personas solo acababa de comenzar.

Por su parte, la cifra de palestinos refugiados en 2019 alcanzó los 5,6 millones, según datos de La Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA). La oficina indicó que el 28,4% de estos refugiados viven repartidos en 58 campamentos para refugiados oficiales de la UNRWA, con 10 en Jordania, 9 en Siria, 12 en Líbano y 19 en Cisjordania, incluida Jerusalén, y 8 en la Franja de Gaza. No obstante, estos números no incluyen a los refugiados palestinos que no están registrados como tales en la base de datos de la UNRWA, ya que esta no comprende a los palestinos desplazados después de 1949 ni a los de la guerra de 1967 (Anadolu Agency, 2020).

La cifra exacta de personas palestinas refugiadas es controvertida ya que también lo es la propia definición del concepto. En 2017 el medio más importante del mundo árabe, Al Jazeera, estimaba alrededor de 7,98 millones el número de refugiados palestinos y desplazados internos que no han podido regresar a sus hogares y aldeas originales (Al Jazeera, 2017), una cifra mucho mayor que las oficiales de la UNRWA. Desde 1948 este término ha sido definido por diferentes organismos y comisiones y las definiciones que han ofrecido no siempre han abarcado a la totalidad de la población refugiada palestina. Existen evidentes intenciones e intereses políticos detrás de los debates sobre el número de refugiados y refugiadas, además de las diferentes situaciones y condiciones que

establecieron los gobiernos de acogida en sus territorios.

### *¿Quién es un refugiado palestino?*

Yo he crecido aquí sentada en una silla de ruedas, día tras día. Yo he aprendido lo que quiere decir ser una refugiada y estar confrontada a las calles difíciles y a los callejones estrechos. No me interesa saber que otros tienen calles bien organizadas y grandes espacios. Aquí, en el campo de refugiados no hay seguridad (Echlas Alazza, Campo de refugiados de Al-Azza, Belén).

Gijón (2007) problematiza sobre las diversas definiciones del término *refugiados palestinos* que se han elaborado desde 1948 y asegura que “no hay una definición determinante, completa y satisfactoria”. La más citada sigue siendo la de la UNRWA “pero es una definición meramente establecida según los criterios para la asistencia, no define el estatus de un refugiado palestino” (Gijón, 2007: 49). Esta definición determina los siguientes puntos para poder discernir quién es un refugiado palestino:

1. Refugiados palestinos son aquellas personas cuya residencia habitual era Palestina entre el 1 de junio de 1946 y el 15 de mayo de 1948,
2. que perdieron sus hogares y medios de vida a consecuencia del conflicto de 1948,
3. que se refugiaron en alguno de los países o regiones donde opera la UNRWA,
4. y los descendientes por línea masculina de las personas que cumplen los requisitos 1 a 3

En 1951 la Comisión para la Conciliación de Palestina elaboró otra definición de refugiado palestino, algo más completa que la anterior, para poder identificar a todos aquellos que necesitasen protección internacional, pero esta definición nunca fue adoptada Gijón (2007):

#### Artículo 1:

Son considerados como refugiados [...] las personas de origen árabe que, después del 29 de noviembre de 1947, dejaron el territorio que en este momento se encuentra bajo el control de las autoridades de Israel y quienes eran ciudadanos palestinos en esa fecha.

Son también considerados como refugiados [...] las personas sin nacionalidad de origen árabe que después del 29 de noviembre de 1947 dejaron el anteriormente mencionado territorio, donde ellos habían estado establecidos hasta esa fecha.

Las personas que han vuelto a tomar su nacionalidad original o que han adquirido la nacionalidad de un país en el cual ellos tienen vínculos raciales con la mayoría de la población no son cubiertos por las disposiciones de los párrafos de este Artículo. Se entiende que la mayoría de la mencionada población

no debería ser una mayoría árabe.

#### Artículo 2:

Lo siguiente será considerado cubierto por las disposiciones del Artículo 1 sobre:

1. Personas de origen árabe que dejaron el territorio mencionado después del 6 de agosto de 1924 y antes del 29 de noviembre de 1947 y que en esa última fecha eran ciudadanos palestinos.
2. Las personas de origen árabe que dejaron el territorio en cuestión antes del 6 de agosto de 1924 y que, habiendo optado por la ciudadanía palestina, retuvieron esta nacionalidad hasta el 29 de noviembre de 1947.

#### Artículo 3:

El término “de origen árabe” aparece en los precedentes artículos relacionado a las personas que pertenecen a la comunidad árabe palestina y a aquellos que son considerados o que se consideran ellos mismos que pertenecen a esta comunidad.

Menos de 20 años después otra guerra sacudió a la población palestina, obligando de nuevo a familias a huir del horror convirtiéndolas en desplazadas. Sin embargo, la ONU hizo “una importante diferenciación en la denominación de las personas que se vieron en las mismas circunstancias de tener que huir y ser expulsadas pero en fechas distintas. No les categorizó en el mismo grupo. Por consiguiente, las Naciones Unidas y sus distintos organismos realizaron una separación entre los palestinos de 1948 y los de 1967. Denominó «refugiados» a los palestinos que tuvieron que abandonar sus hogares en 1948, y «desplazados» a los que huyeron en 1967. A estos desplazados palestinos de 1967 esta vez sí que se les incluyó en la Convención porque no estaban protegidos por otras agencias de las Naciones Unidas” (Gijón, 2007: 50).

Atendiendo a estas y otras apreciaciones, la definición más extendida de la UNRWA dejaría fuera de su responsabilidad, y también de las “cifras oficiales”, a más de dos millones de personas refugiadas palestinas. El *Palestinian Central Bureau of Statistics*, entre otros, refleja las exclusiones de las estadísticas que realiza la UNRWA (Gijón, 2007: 50-51):

1. Refugiados palestinos de 1948 que fueron a zonas distintas a las que operaba la UNRWA, como Egipto, los países del norte de África, Iraq, y la región del Golfo.
2. Los refugiados interiores de Israel. Son los desplazados internos palestinos de 1948 que permanecieron en lo que posteriormente fue Israel. Inicialmente fueron reconocidos como responsabilidad de la UNRWA, pero posteriormente fueron excluidos ya que Israel se hizo cargo de ellos.
3. Los palestinos que se encontraban fuera de la Palestina Histórica cuando estalló la guerra de

1948, o aquellos que estaban fuera de los territorios cuando se inició la guerra de 1967 y a los que Israel no les permitió volver.

4. Personas que habían viajado para estudiar, visitar familiares, trabajar, casarse, etc., cuyos permisos de residencia expedidos por Israel expiraron y a los que las autoridades israelíes impidieron su regreso.
5. Los residentes de Gaza y Cisjordania (incluyendo Jerusalén este) y sus descendientes, que se vieron desplazados por primera vez en la Guerra de 1967 o que, tras 1967, fueron deportadas de Cisjordania y Gaza por las autoridades de ocupación israelíes.
6. Las personas que emigraron en los años siguientes a la guerra.
7. Palestinos de clase alta que buscaron refugio en 1948 pero a los que su estatus social y su orgullo les impedía registrarse en la UNRWA.
8. Los descendientes de palestinos por línea materna (padre extranjero, madre palestina).

Observando todas estas carencias es fácilmente entendible el desacuerdo respecto a las cifras de personas palestinas refugiadas. Y no olvidemos que, si uno de los objetivos principales del Estado de Israel es continuar con la limpieza étnica gradual del pueblo palestino, entonces le interesará que esta cifra sea lo más baja posible, obstaculizando cualquier definición que pudiera ampliar estos números.

### *Los campos de refugiados*

El campo de refugiados de Balata es el más grande de los territorios palestinos ocupados. Tiene una población de 30.000 personas. La situación económica es floja porque ahora no hay ayuda internacional para la UNRWA. Las calles son muy estrechas y hay que construir sin permisos porque nacen muchas personas y necesitan más casas. Está muy densamente poblado (*Balata Women Center*, Campo de refugiados de Balata, Nablus [Cisjordania]).

Lo que nos explican las compañeras del *Balata Women Center* sobre el campo de refugiados de Balata, en Nablus, podría extrapolarse al resto de campos. La mayoría de ellos fueron construidos en los años posteriores a la Nakba con la finalidad de dar una solución temporal a la multitud de refugiadas y refugiados que huían de las masacres y del horror. Pero pasaron los años y las precarias y temporales tiendas de campaña se convirtieron en casas de cemento que, 73 años después, otorgan a estos campos cierta apariencia de ciudad estable y duradera.

La mayoría de los refugiados palestinos, sin embargo, se encontraron desconectados de sus hogares y

de sus pasados. En Líbano, Jordania, Siria, Iraq, Kuwait, Estados Unidos, Inglaterra, e incluso en los países de Sudamérica ellos trataron de realizar vidas nuevas. Algunos fueron exitosos, financiera y culturalmente; muchos, de generaciones posteriores, todavía viven en campos de refugiados que se han convertido en permanentes de manera inquietante. Para ellos, las memorias del hogar fueron congeladas (Abu-Lughod, 2017: 142).

La UNRWA es la responsable de los campos de refugiados y refugiadas palestinas y en la actualidad trabajan en cinco territorios: Cisjordania, la Franja de Gaza, Siria, Jordania y Líbano.

**Tabla 2.** Características de los campos de refugiados por territorio

<b>Territorio</b>	<b>Número de refugiados registrados</b>	<b>Campamentos</b>	<b>Escuelas</b>	<b>Alumnos y alumnas</b>	<b>Centros de formación profesional</b>	<b>Centros de atención primaria</b>
Cisjordania	828328	19	95	48192	2	43
Franja de Gaza	1388455	8	275	271900	2	22
Siria	551873	9	103	50584	1	26
Jordania	2206736	10	171	122194	2	25
Líbano	469555	12	66	36775	2	27

Fuente: elaboración propia a través de los datos de UNRWA, consultados en mayo de 2021

Como advierte Sayigh (2017), la Nakba no supuso lo mismo para todas las personas refugiadas. Evidentemente existen cuestiones de género y de clase, entre otras, que son esencialmente inherentes a este estatus de refugiado, como también lo es el campo donde se encuentran estas personas en la actualidad. Jordania recibió a cientos de miles de refugiados palestinos, tanto en 1948 como en 1967. Los refugiados del 48 se han convertido en más de 2 millones de los 10 que tiene en la actualidad este país. Eso significa que más del 20% de la población actual jordana es refugiada palestina (aparte de la población palestina desplazada en 1967 que no se considera refugiada por UNRWA). A principios de los 60 el reino de Jordania apenas contaba con un millón de habitantes, por lo que la población palestina suponía una parte fundamental del país. En la actualidad casi todas las personas refugiadas palestinas gozan de ciudadanía plena en Jordania, a excepción de los 140.000 provenientes de Gaza

que pueden contar con pasaportes temporales que no impliquen la ciudadanía, y no tienen derecho a votar ni a trabajar en el Gobierno (UNRWA). Pero la situación en Siria y en Líbano es mucho más complicada.

Si hablamos de la situación de nuestro pueblo en los campos de refugiados es un desastre, especialmente en Líbano. Allí no dejan a las personas palestinas que trabajen en muchas profesiones. Muchos de ellos no tienen si quiera un trabajo en Líbano, incluso si tienen una carrera universitaria como medicina no pueden trabajar en un hospital libanés, por ejemplo. Por otro lado se encuentran nuestros refugiados palestinos en Siria, y ya conocéis la situación en Siria. El campo de refugiados de Yarmouk<sup>106</sup> está casi vacío, vacío de palestinos, porque sufrió numerosos ataques de diferentes partes de la lucha, especialmente del DAESH, Al Nusra Front, y de estos grupos terroristas, y ahora DAESH y Al Nusra están controlando todo el campo. El resto de campos están en una situación similar, así que muchos de nuestros refugiados en Siria se han ido de Siria, tanto al Líbano como a otros lugares del mundo. Se convierten en desplazados, no solo en refugiados sino también en desplazados del lugar que les dieron desde 1948 (Khitam, UPWC, Ramallah).

Según la UNRWA en Líbano hay registrados casi medio millón de refugiados palestinos, es decir, el 10% de la población del país: “Los refugiados de Palestina se enfrentan a una situación especialmente difícil dentro de Líbano, ya que no se les reconocen derechos humanos básicos. Por ejemplo, están excluidos de la mayoría de los servicios públicos, y se les prohíbe ejercer 39 profesiones. Ni siquiera son considerados formalmente como ciudadanos de otro Estado, por lo que no pueden reclamar los mismos derechos que los demás extranjeros que residen y trabajan en el país” (UNRWA). La situación en muchos de los campos es desoladora. Mientras que en Gaza y Cisjordania los campos parecieran ser fagocitados por las ciudades de alrededor, en el Líbano se han creado una especie de *guettos* en los que vive la población palestina refugiada, considerada literalmente como *ciudadanos de segunda*<sup>107</sup>.

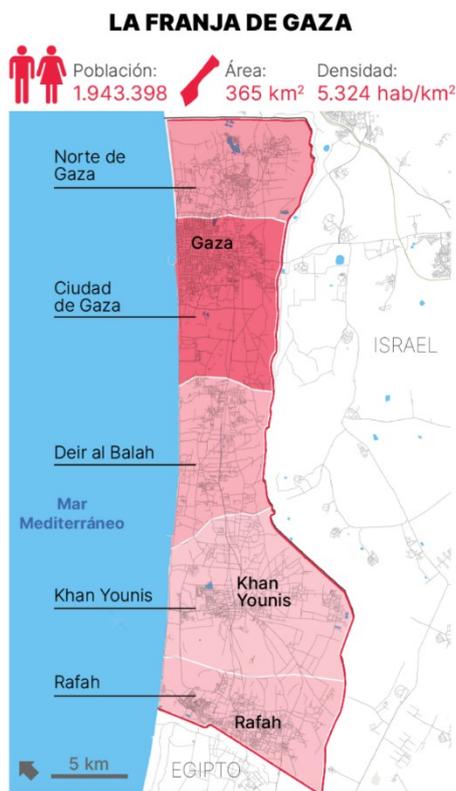
La Franja de Gaza es uno de los lugares más densamente poblados del planeta. Tiene una población de dos millones de habitantes, de los cuáles casi un millón y medio son refugiados y más de un millón de ellos viven en campos. La vida en este territorio es extremadamente difícil ya que, por un lado, la Franja sufre un bloqueo israelí por tierra, mar y aire desde 2007 (desde que Hamás ganó las elecciones

---

106 “Una vez fue el próspero y bullicioso corazón de la comunidad palestina en Siria, el hogar de unos 160.000 refugiados de Palestina y de cerca de un millón de sirios. Hoy, está completamente destruido. La población que permaneció en el campamento ha sufrido años de enfrentamientos y asedio, sin prácticamente acceso a agua y a alimentos básicos, ni electricidad. Ahora se enfrentan a la pérdida de sus hogares, medios de subsistencia e infraestructura” (UNRWA). Consultado el 20 de mayo de 2021 en: <https://unrwa.es/campamento/yarmouk/>

107 En la película libanesa *L'insult* (Doueiri, 2017) se puede observar la problemática convivencia entre ciudadanos libaneses y refugiados palestinos, adentrándose el filme en algunas de las tensiones políticas que subyacen de fondo.

y entró en el gobierno) lo que complica muchísimo el desarrollo económico de la región, provocando una tasa de paro de casi el 50% de la población en edad de trabajar (El Periódico, 2021). Además, las continuadas ofensivas del gobierno israelí sobre Gaza han provocado centenares de muertos y miles de heridos en los últimos años, impidiendo que las familias gazatíes puedan vivir vidas dignas de ser vividas.



39. Mapa de la Franja de Gaza con información detallada. Fuente: [elperiodico.com](http://elperiodico.com)

En Cisjordania hay 19 campos bajo la responsabilidad de la UNRWA. A pesar de que, como ya señalábamos, muchos de ellos han sido prácticamente absorbidos por las ciudades cercanas, existen aún dinámicas y circunstancias características que les diferencian del resto de ciudades y pueblos. Algunos de los centros de asistencia comunitaria que trabajan en campos de refugiados de Cisjordania señalan la alta represión y opresión que sufren, sobre todo, los más jóvenes del campo por partes de las Fuerzas de Ocupación Israelíes. Cabe señalar que todos estos campos se encuentran en territorios ocupados militarmente por lo que las FOI pueden entrar a cualquier hora, hacer redadas, detenciones, enfrentamientos, incluso entrenamientos militares.

Aquí en el campo hay un lugar que dicen que es sagrado para los judíos, así que entran los colonos armados con soldados también armados, a rezar por las noches. Y los palestinos dicen que no, que es un santo palestino que vivía aquí. Entran muchas noches a rezar. Y los soldados disparan y los niños a

veces tiran piedras. Hay mucha gente que ha perdido a sus hijos. Este campo de refugiados ha sufrido un montón durante las *intifadas* porque la gente no aceptaba que entraran los judíos. Salía todo el mundo y empezaban a tirar piedras. Y ha estado el campo cerrado del todo, no entraba ni salía comida durante días y días. Más de 20 días estuvieron encerrados aquí durante la Segunda Intifada, y la gente muriendo, en 2002, y aquí encerrados sin poder salir, ni comer... En la ciudad también, pero los campos sufren más. Hay muchos mártires que han salido de Balata. Y encima con los colonos que entran en el campo... Dicen que van a rezar pero entonces ¿por qué llevan tantos soldados? Para provocar a la gente y que la gente salte y haya más conflicto y confrontación. Su hijo es mártir, ella perdió a su hijo después de la *Intifada*, una de estas noches que entran los soldados en el campo y salen los chicos y ya disparan, y los matan. Muchas de las mujeres que trabajan aquí son viudas con hijos y el dinero que ganan es para la familia. Aquí las mujeres sin marido tienen que salir a trabajar porque si no... UNRWA antes ayudaba a esas mujeres, pero ya no. Ahora ya no hay proyectos (*Balata Women Center*, Campo de refugiados de Balata, Nablus, Cisjordania).

Toda esta violencia está documentada en las paredes de las estrechas calles de campos como Balata, Dheisheh o Kalandia. Cientos de carteles de mártires, muchos de ellos niños menores de 16 años, empapan estas calles. Los compañeros de Laylac, uno de los centros comunitarios de Dheisheh Camp, nos explican el trabajo que hacen con los y las jóvenes del campo. Alejados de las ayudas y de las líneas generales de la UNRWA, Laylac trabaja desde la autogestión con la gente joven del campo intentando construir una comunidad fuerte y unida que mantenga la lucha y la esperanza de volver a sus hogares siempre vivas.

## **El derecho al retorno, un derecho innegociable**

Solo la mitad de nuestro pueblo vive en Palestina porque la otra mitad está fuera, en la diáspora. Están exiliados. La situación de nuestro pueblo es que estamos pidiendo, estamos demandando nuestros derechos. El primero de estos derechos es el derecho al retorno (Khitam, UPWC, Ramallah [Cisjordania]).

El 11 de diciembre de 1948 la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Resolución 194, cuyo artículo 11 expresa lo siguiente:

Resuelve que debe permitirse a los refugiados que deseen regresar a sus hogares y vivir en paz con sus vecinos, que lo hagan así lo antes posible, y que deberán pagarse indemnizaciones a título de compensación por los bienes de los que decidan no regresar a sus hogares y por todo bien perdido o

dañado cuando, en virtud de los principios del derecho internacional o por razones de equidad, esta pérdida o este daño deba ser reparado por los Gobiernos o autoridades responsables.

El 14 de junio de 1967 el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprobaba la Resolución 237 que pedía al Estado de Israel “que garantice la seguridad, el bienestar y la protección de los habitantes de las zonas donde se han llevado a cabo operaciones militares y facilite el regreso de los habitantes que han huido de las zonas desde el inicio de las hostilidades”.

Pese a estas resoluciones y pese a que el derecho al retorno está también consagrado en el derecho internacional como un derecho inalienable que tienen todos los refugiados, así como sus descendientes, de volver a sus casas y a sus tierras, Israel sigue violando sus obligaciones, según el propio derecho internacional: “No tiene intención de corregir o de abordar las injusticias históricas que provocaron el problema de los refugiados palestinos y el derecho al retorno ha sido uno de los principales problemas que impiden una resolución justa del conflicto. En los raros casos en los que Israel considera siquiera el Estado palestino, mantiene que el derecho al retorno es absolutamente imposible” (Mohamed, 2016).

*Awda* significa retorno. Para los palestinos de la diáspora el término acusado evoca nostalgia por la patria que fueron obligados a abandonar en 1948 y una revocación de la dispersión traumática que desgarró familias, arruinó medios de vida y arrojó a los palestinos a campos de refugiados humillantes o a aventuras individuales para reconstruir vidas armadas con poco más que certificados de nacimiento, llaves de los hogares dejados atrás, y el estigma de haber de alguna manera dejado su país a gente extranjera. La insistencia política en el “derecho al retorno” no es solo una demanda por corregir un error moral, sino también es una demanda por que la historia de esa expulsión no sea borrada (Abu-Lughod, 2017: 141).

Como señalan Mohamed (2016) y Abu-Lughod (2017), el derecho al retorno se ha convertido en una piedra angular de la lucha palestina. “Sin refugiados no debería siquiera haber negociaciones”, recalcan la mayoría de palestinos (refugiados o no) que he conocido. Pero como venimos señalando en este apartado las cifras no son muy favorables para el autoproclamado Estado judío. Entre los palestinos que viven en el actual Estado de Israel, los palestinos que viven en los TpO (incluida la población refugiada de Gaza y Cisjordania) y los palestinos que viven en la diáspora, el *Palestinian Central Bureau of Statistics* informó en 2020 de que el número de palestinos de dentro y fuera de Palestina alcanzaba los 13,4 millones, de los cuáles menos de la mitad vivían en la diáspora<sup>108</sup>

---

108 Entendemos que esta cifra está elaborada con los datos oficiales de personas refugiadas palestinas de la UNRWA.

(Anadolu Agency, 2020). Si recordamos la cifra de personas judías que viven en el Estado de Israel (6,8 millones), entenderemos que este nunca aceptará que los entre 6 y 8 millones de personas refugiadas palestinas regresen a sus hogares y a sus tierras. Como señalan muchas personas palestinas: “hay una guerra de números”. En la última clase de mi asignatura, *Palestinian Question*, Sa'ad nos propuso un acalorado debate entre las dos propuestas que hay encima de la mesa para tratar de solucionar el mal llamado “conflicto palestino-israelí” (una mesa imaginaria en la que el gobierno israelí no está ni mucho menos interesado por sentarse). De un lado nos presentó la solución, algo caduca, de dos Estados, uno israelí y uno palestino. Pero, ¿cómo podría haber un Estado palestino en un territorio plagado de asentamientos ilegales de colonos israelíes? ¿Acaso el Estado de Israel dismantlaría los asentamientos, como hiciera en Gaza, lo que le costaría millones y millones de dólares? No pareciera esta una opción muy plausible cuando el propio gobierno no para de aprobar la construcción de más y más *outpost* y colonias. Quedaba otra opción, la de un único Estado que abarcara toda la Palestina histórica y fuera plurinacional y laico. El nombre, en nuestra mesa imaginaria, sería lo de menos (sabíamos que Palestina no era ni siquiera una opción). Pero el verdadero problema aparecía cuando Sa'ad ponía encima de esa mesa el derecho al retorno de los millones de refugiados y refugiadas palestinas en la diáspora. ¿Cómo permitiría Israel que la población palestina duplicase en número a la judía? Sa'ad, con su gesto triste y sarcástico lo tenía claro: “El Estado judío no permitirá siquiera comenzar una negociación que contemple el derecho al retorno. Además, no lo necesita porque nadie le presiona a hacerlo”.

- Yo te digo que sí. - Yo también. Yo soy de Jaffa y quiero volver allá. La gente mayor del campo ha dejado en herencia ese sentimiento de pertenencia a un territorio, y ahora si le preguntas a una niña pequeña “¿de dónde eres?”, te dice “de un pueblo de Jaffa”, “de Haifa”, “de Akka”, de un lugar del 48. No dicen soy de Balata, sino que soy de allá, no soy de aquí. Es lo que nos contaban los abuelos: “Tú eres de Jaffa pero no sabes dónde está tu casa”, por ejemplo. Porque no podemos ni ir allá. Hay que pedir un permiso y eso cuesta, es muy complicado. Los mayores ya se han muerto. Las familias sacan permisos y van a sus casas, o donde estas estaban, para verlas, para enseñarles a sus hijos y a sus nietos que “ahí teníamos nuestra casa para volver”. *Inshalla* (*Balata Women Center*, Campo de refugiados de Balata, Nablus, Cisjordania).

Esta es la respuesta que nos dieron las compañeras del *Balata Women Center* cuando les preguntamos si aún albergaban el deseo o el anhelo de poder volver a sus casas. La esperanza sigue vive en Balata, en Dheisheh, en Kalandia, en Aida, en Shufat, en Jalazone... Todos los campos que visité y con todas las personas refugiadas con las que hablé y compartí opiniones al calor de un café mantienen vivo el deseo de poder, algún día, retornar a sus tierras y a lo que fueron sus hogares. Algún día cuando toda

esta catástrofe haya terminado.

Porque la catástrofe palestina no es algo solo del pasado. Continúa en el presente, en cada casa demolida por una excavadora israelí, con cada disparo desde un helicóptero Apache, con cada muerte fetal en un puesto de control militar, con cada aldea con sus campamentos divididos por el muro de “separación”, y con cada palestino que todavía ansía retornar a un hogar que no está más (Abu-Lughod, 2017: 181-182).

### **2.1.1.2 ¿Qué significa vivir bajo ocupación?**

La ocupación colonial tardía difiere en muchos aspectos de la de la era moderna, particularmente en lo relativo a la combinación entre lo disciplinario, la biopolítica y la necropolítica. La forma más redonda del necropoder es la ocupación colonial de Palestina (Mbembe, 2011: 46).

Antes de adentrarnos en los múltiples efectos de la violencia directa que sufre y que combate el pueblo palestino, considero necesario acercar a la persona lectora de este trabajo a una posible descripción (basada, tanto en los relatos y en las vivencias de las personas entrevistadas, como en mi propia vivencia en el territorio) de lo que supone la vida bajo la ocupación.

La ocupación es una manera de violación para todas las personas palestinas: de sus derechos, sobre sus tierras, por los asentamientos, por poner en prisión a personas, las guerras contra las personas, en Gaza, aquí en Cisjordania... en muchos aspectos de nuestra vida. Hay una atmósfera violenta por las continuas violencias, la cual se refleja también en las familias y en la violencia contra las mujeres dentro de las familias (Family defense society, Nablus [Cisjordania]).

Como veis la ocupación produce opresión, produce políticas y estrategias contra nuestro pueblo, comenzando por los asesinatos de personas en el acto, las ejecuciones de personas en el acto, el muro del apartheid que está visible y claro en todos los lugares, el aislamiento de ciudades y pueblos, el bloqueo contra Gaza, los miles de activistas y militantes que están en la cárcel, las miles de personas que son heridas después de los castigos de las autoridades de la ocupación... Así que la situación es una lucha real contra la ocupación para la libertad, y contra un sistema colonial real el cual es apoyado por los gobiernos occidentales liderados por EEUU contra nuestro pueblo. Esta es la situación en general (Khitam Saafin, UPWC, [Ramallah]).

Desde que en junio de 1967 comenzara la ocupación de los territorios palestinos, las políticas implacables del Estado de Israel en materia de confiscación de tierras, asentamientos ilegales y

desposesión, sumadas a la discriminación y humillación generalizada, han infligido un sufrimiento inmenso a la población palestina despojándola de sus derechos fundamentales (Amnistía Internacional, 2017). Esta ocupación militar altera todos los aspectos de la vida diaria de las personas palestinas que viven en los TPO: cómo y cuándo pueden —y si pueden— desplazarse al trabajo o a la escuela, viajar al extranjero, visitar a familiares, ganarse la vida, asistir a un acto de protesta y acceder a sus tierras de cultivo o incluso al suministro de electricidad o de agua potable.

Cuando habéis entrado en Nablus habéis visto un *checkpoint*, ¿verdad? Ese es uno de los problemas. Aquí para ir de una ciudad a otra tenemos que pasar esos puestos de control. Cuando yo fui a Barcelona vi como era vuestro libre movimiento. Aquí, sin embargo, algunas veces en 2002 yo no podía visitar Ramallah porque no nos permitían ir (Family defense society, [Nablus]).

Estas palabras tienen un impacto aún mayor en mí, en nosotras, cuando volvemos a ellas en plena pandemia mundial y sufriendo severas restricciones de libertades y movimientos. ¿Qué pasaría si estas restricciones estuvieran siempre regulando nuestras vidas? ¿Qué ocurriría si no fueran la excepción, sino que fueran la regla?

Hay veces que consigues quitarte esa piedra, ese impedimento, a esos soldados, pero los *checkpoints* permanecen en nuestra cabeza, en nuestro corazón, y eso es muy duro, es muy difícil olvidarte de ellos. El *checkpoint* está dentro de ti, porque de hecho has crecido con esa idea de *checkpoint* y de pensar: “Sí, qué difícil es ir a la ciudad. Nablus está lejos”. No lo está. Ahora no tenemos ese *checkpoint* pero aún tenemos problemas muy muy profundos (Beit al karama, [Nablus]).

Fátima, del colectivo nablusí Beit al karama (la casa de la dignidad), hace referencia a un aspecto esencial, no solo de los *checkpoints* y de las restricciones de movilidad por el territorio, sino de la ocupación militar en general. El muro de separación y apartheid, los *checkpoints*, las vallas, los controles aleatorios y racistas..., todas estas medidas no son solo barreras físicas que impiden el libre movimiento y la libre circulación. Son barreras psicológicas, emocionales que, como señala Fátima, están en la cabeza y en los corazones de la población palestina. Forman parte y contribuyen a la estrategia de desgaste sistemático que está llevando a cabo el Estado de Israel sobre la población palestina.

Yo quiero poder viajar libremente y no sentirme humillada. La población palestina sufrimos y afrontamos violaciones y todo tipo de violencias todos los días. Por ejemplo, yo si quiero viajar a cualquier sitio tengo que ir a través de Jordania porque no me permiten ir a través del aeropuerto. Y tendré que ser humillada por los jordanos y por los israelíes. Y tendré que ir hasta el aeropuerto de

Jordania y de ahí volar donde yo quiera. Me costará el doble de precio, y olvidaos del dinero, no pasa nada si me cuesta eso. El problema es que seré humillada, perderé un montón de tiempo, me llevará un montón de tiempo llegar hasta donde yo quiero (TAM, Belén, [Cisjordania]).

Y es que no es una cuestión como decíamos de barreras solo físicas, sino de la humillación que supone para una persona que no te traten como tal, que no se respeten tus derechos humanos.

Todo ello implica sufrir humillación, miedo y represión a diario. En la práctica, Israel ha tomado como rehenes las vidas completas de estas personas. Además, ha adoptado un complejo entramado de leyes militares para reprimir la expresión del desacuerdo con sus políticas, y altos cargos públicos han tachado de “traidores” a los israelíes que abogan por los derechos de la población palestina (Amnistía Internacional, 2017).

La maquinaria de ocupación del Estado de Israel opera entonces sobre todos los aspectos de la vida de la población palestina, y posee diferentes métodos y herramientas de represión según el territorio palestino en cuestión. Así nos lo explica Khitam Saafin, activista de la UPWC (Ramallah):

Por supuesto sabéis que la situación en **Gaza** es muy dura, más que en Cisjordania. Esto es debido al bloqueo y por las tres guerras agresivas que ha habido contra Gaza en cinco años que han provocado que muchas familias estén viviendo sin casas. Ayer leía un artículo en una revista israelí que decía que solo el 5% del agua de Gaza no está contaminada, y que en los próximos años toda el agua de Gaza estará contaminada y no podrá ser consumida por personas. Esta es la situación en Gaza. El número de personas desempleadas y de gente pobre sin recursos es muy alto. El número de personas que han muerto porque no han tenido acceso a acudir a hospitales fuera de Gaza es muy alto. Esta es la situación en Palestina.

En el **área del 48** también nuestro pueblo está sufriendo el racismo del pueblo sionista. Ya veréis, cuando vayáis allí a visitarles, cómo la gente no consigue licencias para construir sus casas, cómo sus tierras son robadas, cómo hay regulaciones muy duras directas o indirectas contra la gente. El gobierno israelí está continuando con su política de disminuir el número de personas palestinas viviendo dentro de Palestina hasta el mínimo, desde diferentes medios. Uno es la judeización de **Jerusalén**. Cuando vayáis allí lo veréis. Entran en los barrios palestinos y tratan de confiscar la tierra, las casas de las familias palestinas.

Cuando viajas por **Cisjordania** puedes ver cómo es cada ciudad, cada pueblo, cómo todas ellas están controladas por los *checkpoints* y por las vallas del ejército. Así que si ellos quieren cerrar Ramallah no necesitan más de cinco minutos para traer a sus soldados a cada *checkpoint* y a cada verja y cerrarla,

y ya está. Si ellos quieren arrestar a cualquier persona por cualquier cosa, ellos pueden.

Estos son solo algunos aspectos genéricos de lo que supone la ocupación militar de Palestina en las vidas de las personas que la habitan. A continuación, trataremos de analizar y entender las diferentes violencias en las que se traduce esta ocupación colonial y los devastadores impactos que genera.

## **La violencia de la colonización y de los colonos**

### *El inicio de los asentamientos*

Hablar de territorio, de tierra y de colonización en Palestina nos obliga a hacer una pequeña revisión histórica que comenzaría a finales del siglo XIX. Antes de la Guerra árabe-israelí y la consecuente catástrofe para el pueblo palestino, la Nakba (1948), habían llegado a tierras palestinas miles de inmigrantes judíos de todas partes del mundo en lo que se conoce como *aliyot* (el plural de *aliyá* o *aliá*, ola migratoria en hebreo). Esta migración dio lugar a los primeros asentamientos de judíos en Palestina durante la época comprendida entre 1880 y 1948, el *yishuv*. Este término empezó a utilizarse a partir de la década de 1880, cuando comienzan las oleadas inmigratorias sionistas: “La primera *aliyá*, entre 1882 y 1903, supuso la llegada de unos 35.000 inmigrantes, principalmente del este de Europa (...). Con la segunda *aliyá*, entre 1904 y 1914, entraron cerca de 40.000 rusos en Palestina (...). Y con la tercera, entre 1919 y 1923, llegaron 40.000 más, también del este europeo (...). La cuarta, entre 1924 y 1929, atrajo a más de 80.000 polacos y húngaros, muchos de ellos de clase media. Y la quinta, entre 1929 y 1939 fue mayoritariamente alemana, con más de 250.000 inmigrantes, también muchos de ellos empresarios y profesionales” (Izquierdo, 2006). La persecución y represión que sufrieron los judíos en Europa en la primera mitad del siglo XX, el cierre de fronteras de países receptores de dicha migración, como EEUU, así como el plan sionista de construcción del Estado de Israel (amparado por británicos y estadounidenses, entre otros), serían algunas de las causas para entender estas oleadas de migración judías y la posterior declaración del Estado de Israel en 1948.

Si imaginarse y entender la ocupación es tremendamente difícil, entender qué significa esta colonización de los territorios palestinos podría resultarlo aún más. Volviendo a las hipótesis y planteamientos de Ramos (2018), el segundo factor fundamental por el que no se podría considerar la situación en la Palestina histórica como un conflicto al uso, a parte de los diferentes y desequilibrados usos de la violencia, es precisamente por el proyecto de colonialismo de asentamiento que dio comienzo en las últimas décadas del siglo XIX en esta región.

Fue entonces cuando surgió el movimiento sionista, un nacionalismo judío creado por una minoría de personas judías europeas asquenazíes en un contexto de efervescencia tanto nacionalista como imperialista en Europa. Su *raison d'être* era que la única solución a lo que ellos consideraban el “problema judío”, es decir, la falta de asimilación y la persecución de algunas comunidades judías (sobre todo en Europa centro-oriental), era la creación de una patria exclusiva o mayoritariamente judía. Aunque se trataba de un movimiento europeo influido por otros nacionalismos de la época, el sionismo era un “nacionalismo sin territorio” (Encel, 2015), por lo que acabó predominando la vía del colonialismo de asentamiento (Ramos, 2018: 277-278).

Este colonialismo de asentamiento seguía desde sus inicios las lógicas moderno-coloniales que veíamos en el primer capítulo, esto es, la construcción antagónica del colonizador (hombre-blanco-europeo-civilizado) y del colonizado (bárbaro-atrasado-deshumanizado).

Como otros colonialismos, el movimiento sionista también ha intentado e intenta negar, ocultar o reducir su índole colonial. Al principio, se (re)presentaba como un movimiento nacional de liberación de un pueblo oprimido; un “pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo” (Ramos, 2014). Entre otros elementos y según se avanzaba en el tiempo, se iba legitimando por la Biblia, a partir de 1917 por la Declaración Balfour, posteriormente por la persecución y el genocidio que perpetró el III Reich en Europa, más tarde por su(s) victoria(s) en la(s) guerra(s) de supervivencia contra los “árabes” y después, también, por su pertenencia a la supuesta esfera occidental o judeocristiana en el “choque de civilizaciones” contra “el islam”. Sin embargo, no puede eludirse que desde la década de 1880 se habían empezado a fundar colonias agrícolas en Palestina. Tampoco puede olvidarse que el proyecto colonizador sionista surgió al calor de la última etapa de la mayor expansión colonial europea (Said, 2013 [1979]), en el mismo periodo que el del gran imperialismo europeo sucesivo a la Conferencia de Berlín. Así pues, en aquel periodo, conocido como la primera *aliyá* (1882-1903), se inició la “exocolonización” sionista de Palestina. Mientras que el concepto de “exocolonización” destaca el carácter prioritariamente extensivo de estos procesos, la “endocolonización” se centra en lo intensivo y, con frecuencia, en espacios ya controlados. Aun así, suelen ser dinámicas entrecruzadas e incluso inseparables, como en este último caso demuestra el devenir histórico de Palestina a partir de 1948 y 1967 (Ramos, 2018: 278-279).

La Agencia Judía para Israel (*Jewish Agency for Israel*) es la encargada en la actualidad de gestionar la continuada *aliyá* que no ha cesado. Así explican estas oleadas migratorias a lo largo del siglo XX y de lo que llevamos de XXI, intentando, como señala Ramos (2018), “negar, ocultar o reducir” el carácter colonial del proyecto sionista:

Durante más de 65 años, la Agencia Judía para Israel conjuntamente con sus socios han mantenido

firmó una promesa a todo el Pueblo Judío: traer a todo judío, de cualquier parte del mundo, a un hogar seguro en Israel. Desde 1929, la Agencia Judía ha facilitado la *aliyá* (inmigración a Israel) de más de tres millones de judíos. Incluidos en este número hay cientos de miles de judíos que debieron ser rescatados de alrededor del mundo, especialmente zonas en guerra, países sin relaciones con Israel, y otros lugares donde la vida judía peligraba. Desde el establecimiento del Estado de Israel en 1948, ha servido como la principal organización que facilita la *aliyá* de países con los cuales Israel no mantiene relaciones diplomáticas, incluyendo varios países del Medio Oriente, el Norte de África, Europa del Este y otros puntos del mundo. Durante los primeros años de existencia de Israel, el país absorbió cientos de miles de nuevos inmigrantes. En 1949, la Agencia Judía trajo 3.800 judíos yemenitas a Israel como parte de la *Operación Alfombra Mágica*. En 1951, 110.000 judíos iraquíes viajaron a Israel como parte de la *Operación Ezra y Nehemiah*. En 1991, la *Operación Salomón* permitió la llegada de 14.300 judíos etíopes a Israel en tan solo 36 horas. Desde el colapso de la Unión Soviética, la Agencia Judía ha supervisado la *aliyá* de más de un millón de judíos provenientes de aquella región. Nuestra misión histórica de traer a los judíos de Etiopía a Israel está actualmente muy cerca de su conclusión. La Agencia Judía continúa trayendo a todos los judíos que buscan un futuro más seguro al Estado de Israel (Agencia Judía para Israel, 2020).

Existe además la Ley del Retorno de 1950 en la que “el Estado judío de Israel reconoce el derecho a la ciudadanía de todos los judíos del mundo, de los hijos, nietos y cónyuges de los judíos, así como de quienes se conviertan al judaísmo”, al mismo tiempo que no permite regresar a su hogar a los palestinos expulsados en 1948 ni a sus descendientes. De este modo, el Estado de Israel continúa el proyecto sionista de construcción de lo que ha denominado el “hogar nacional del pueblo judío” desde “el río Jordán hasta el mar Mediterráneo”.

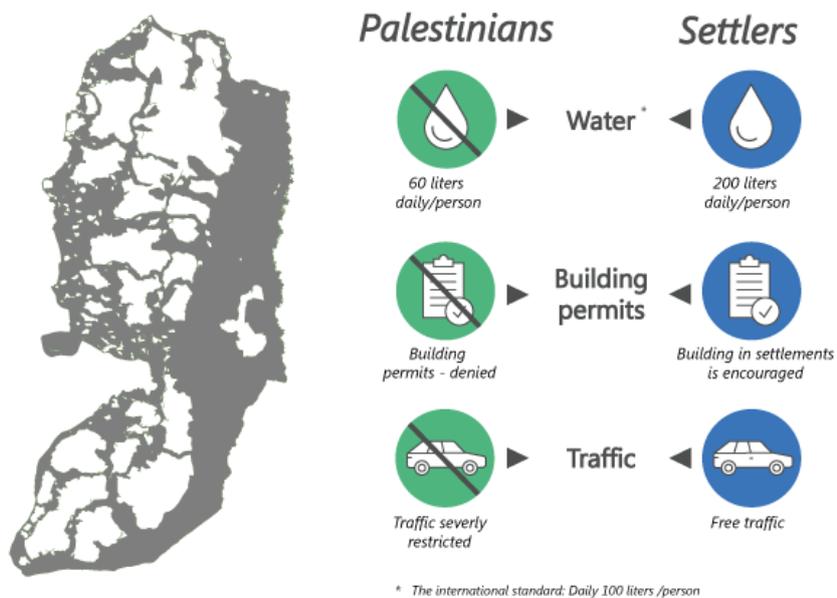
### *Las colonias y los colonos*

Las colonias pueden ser consideradas como dispositivos ópticos urbanos al servicio de la vigilancia y el ejercicio del poder (Weizman, 2002 en Mbembe, 2011: 49).



40. Vista aérea del asentamiento israelí de Tekoa, al sur de Belén en la ocupada Cisjordania, Palestina, el 17 de noviembre de 2020. Fuente: AFP Photo, <https://www.dailysabah.com>

Cisjordania, Jerusalén Este y los Altos del Golán se encuentran a día de hoy *invadidos* por asentamientos ilegales de colonos que dificultan e interfieren en la vida diaria y cotidiana de los miles de palestinos/os (y sirios en el caso de los territorios sirios ocupados del Golán) que habitan estos territorios. Estas colonias se han ido estableciendo desde finales de los 60 y actúan a día de hoy como *municipios* donde habitan civiles israelíes con nacionalidad israelí (los colonos y las colonas). En la imagen podemos ver el diseño urbanístico habitual de las colonias israelíes. Observándola se entienden a la perfección las palabras del arquitecto israelí Weizman. Frente al modelo urbanístico árabe tradicional de calles laberínticas y estrechas, se alzan en las colinas de Cisjordania estos asentamientos geoméricamente perfectos y minuciosamente diseñados. Al observar un mapa de la ocupada Cisjordania resulta casi obscena esta geometría entre las genuinas plantas de los pueblos palestinos.



41. Recursos hídricos para los ciudadanos palestinos de Cisjordania y para los colonos. Fuente: machsomwatch.org

El gráfico nos muestra solo algunos de los derechos humanos vulnerados más visibles. Como veremos, las colonias se establecen tradicionalmente cerca de los puntos de agua como manantiales o arroyos de cara a poder satisfacer las necesidades de los colonos que vivirán en esos asentamientos. Existen casos en los que las colonias tienen una piscina comunitaria mientras que los pueblos palestinos colonizados de las tierras colindantes no tienen el agua suficiente para poder satisfacer sus necesidades humanas básicas. Por otro lado, mientras que los colonos pueden construir y expandir sus colonias con permisos expedidos por el Estado de Israel, los habitantes palestinos de Cisjordania no pueden siquiera ampliar sus propias casas adquiridas legalmente. Por último, y como también señalábamos en el capítulo anterior, los coches con matrículas palestinas no pueden circular libremente por el territorio de Cisjordania ya que existen carreteras del apartheid por las que solamente pueden circular coches con matrículas israelíes, a las que por supuesto los palestinos de Cisjordania no tienen acceso.

Para intentar entender qué significa realmente este colonialismo de asentamiento y cómo opera la violencia de las propias colonias y de los colonos, pondremos el foco en algunos de los lugares de Cisjordania y de Jerusalén Este donde las vidas palestinas y los derechos humanos son sistemáticamente vulnerados.

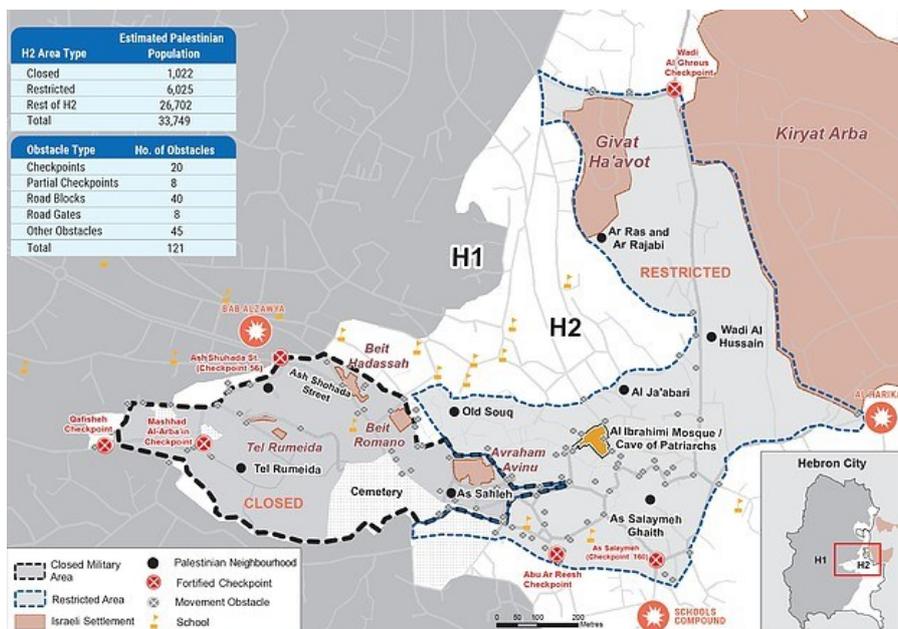
## *Los tipos de colonos*

Como apuntaba en el capítulo anterior, las mujeres judías israelíes activistas de la organización israelí *machsomwatch* (observatorio de *checkpoints*) realizan *tours políticos* para ciudadanos israelíes y extranjeros en algunos lugares de los TPO con el fin de concienciar sobre lo que la ocupación y la colonización significan y suponen, así como sobre el papel que tienen ellas y ellos como ciudadanos del Estado ocupante y colonizador. Fue en uno de estos tours cuando visité una de las colonias ubicada en el territorio palestino de Saalfit, Elkana. Fue allí donde las activistas responsables de este tour nos explicaron los tres tipos de colonos que existen en los territorios palestinos ocupados y colonizados. Por un lado, estarían los colonos que deciden habitar los asentamientos ilegales por **cuestiones económicas**. Aquí cabría distinguir entre los judíos que migran desde otros países (Europa del Este, América Latina, África...) a estos asentamientos, y los ciudadanos israelíes que se trasladan a algunas de las colonias porque el nivel de vida en ellas es más asequible que en las grandes ciudades del Estado de Israel. Este es el caso, por ejemplo, de estudiantes israelíes que deciden vivir y estudiar en la Universidad de Ariel (universidad ubicada en un asentamiento ilegal de la Cisjordania ocupada) ya que la vida en Tel Aviv o Jerusalén es mucho más cara. Existen también los colonos que llegan por **razones religiosas**, es decir, con la ilusión de vivir y repoblar la denominada “tierra prometida”. Estas motivaciones pueden ser de diferente intensidad: desde judíos religiosos de “perfil bajo” que desconocen las tensiones políticas, sociales y territoriales que atañen a los TPO pero desean vivir en la “holy land”, hasta judíos que están vinculados a grupos fanáticos religiosos que operan, como veremos, como milicias terroristas en algunas zonas de Cisjordania. Este tipo de colonos, sobre todo los más extremistas, se podrían confundir y/o fusionar con el tercer tipo, los colonos que tienen **objetivos políticos** y nacionalistas y que siguen el mandato de los padres del sionismo, es decir, construir el hogar nacional judío en las tierras comprendidas entre el río Jordán y el mar Mediterráneo. Estos últimos estarían considerados los más violentos y radicales y, junto con los fanáticos religiosos, conformarían estos grupos violentos o milicias que tratan por todos los medios de expulsar a los palestinos y a las palestinas de sus hogares y de sus territorios.

## **Hebrón, la ciudad que ejemplifica la ocupación y la colonización**

La situación en la ciudad vieja de Hebrón no es agradable pero es interesante. En 1 km<sup>2</sup> encontraréis un buen ejemplo de lo que llaman el conflicto palestino-israelí. Podréis ver *checkpoints*, calles cortadas, asentamientos, la tensión, el ejército... todo dentro de 1 km<sup>2</sup> (director del HRC, Hebrón).

Como veíamos en el capítulo anterior, Hebrón (en árabe al Khalil) es la ciudad más grande y poblada de Cisjordania, siendo esta el núcleo económico más potente. Está situada al suroeste de este territorio. Como resultado de Oslo, Cisjordania se dividió en las áreas A, B y C, como veíamos antes, pero en Hebrón la situación es diferente. La ciudad se divide en H1 y H2 y esto responde a la situación de los asentamientos que se encuentran en la ciudad vieja (*old city*).



42. Mapa de la división H1 y H2 de Hebrón. Fuente: ochaopt.org



43. Imagen de la ruta (en amarillo) que tienen que hacer las personas palestinas para ir de una calle a otra (puntos en verde) tras la colonización de la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: BFP a través de una imagen del HRC.

Como nos explica Nicole (HRC), la zona H1 está bajo el control de la Autoridad Palestina (AP), y es responsable de los servicios públicos y de la seguridad. En H2 la AP sigue siendo responsable de los servicios públicos pero la seguridad está en manos de Israel. La ciudad vieja, en la que conviven población palestina y colonos, está justo en la zona H2. Mientras que la población palestina que vive en H2 está regulada por la ley militar israelí en caso de que existan problemas con los colonos, los colonos israelíes que viven en la misma zona H2 están regulados por la ley civil israelí en caso de tener problemas con los palestinos, lo cual, obviamente les otorga evidentes beneficios. Esta situación de colonias y colonos dentro de la propia ciudad de Hebrón es un caso único y peculiar en el que el ejército israelí que controla la ciudad vieja adquiere mucho poder. “El motivo por el que Hebrón es una ciudad tan famosa y hay tanta disputa y tantos colonos agresivos es porque aquí se encuentra la Mezquita de Ibrahim y la Tumba de los Patriarcas, ambas muy importantes para la religión judía, la cristiana y la musulmana”, nos explica Nicole. Fue precisamente en esta Mezquita, en 1994, donde se produjo la masacre de Hebrón. Un colono israelí-estadounidense, Baruch Goldstein, miembro del grupo ultraderechista israelí Kach, entró en la mezquita con un arma automática y mató a 29 palestinos e hirió a más de 100. “Desde ese momento, Israel ha dividido la mezquita y los palestinos solo pueden entrar en una parte y los judíos en otra, que se ha convertido en sinagoga” añade Nicole. En Hebrón la situación de violencia que se vive derivada de los asentamientos y de los colonos es estremecedora. “El primer asentamiento en Cisjordania fue en Hebrón en 1968. Un grupo de judíos radicales llegó y alquilaron unas habitaciones en un hotel y después decidieron quedarse. El gobierno de Israel les ofreció un acuerdo por el que si decidían salir del hotel podrían quedarse en una base militar que estaba también en la ciudad de Hebrón, y finalmente accedieron. Este fue el inicio de la creación de este asentamiento, Kiryat Arba, que tiene a día de hoy algo más de 7.000 habitantes colonos<sup>109</sup>. Diez años después, sobre 1979, un grupo de colonos de Kiryat Arba ocupó un edificio de la ciudad vieja, dando comienzo así los asentamientos de la propia ciudad vieja de Hebrón”, sigue explicando Nicole. Dentro de la ciudad vieja existen seis asentamientos y el séptimo sería Kiryat Arba.

El objetivo de la localización de los asentamientos es dividir la ciudad vieja en dos partes y el propósito de Israel es poder tener continuidad entre los asentamientos del 1 al 6 para dominar cada vez más la ciudad vieja de Hebrón. Cuando tienes un asentamiento en mitad de una ciudad palestina y está rodeado de casas palestinas, esto provoca un montón de dificultades y problemas para el día a día de

---

109 En este asentamiento se encuentra la tumba de Baruch Goldstein, el colono radical ultraortodoxo miembro del ilegalizado partido político Kach (partido radical y ultranacionalista ortodoxo israelí considerado como organización terrorista por el Estado de Israel, Estados Unidos y la Unión Europea entre otros), que perpetró la masacre de 1994 en Hebrón. Esta tumba se ubica a su vez en el parque Kahane, cuyo nombre se debe al rabino Meir Kahane, fundador del ilegalizado Kach.

la población palestina que vive allí. El objetivo principal es expulsar a los palestinos, que se vayan. De hecho, los colonos tienen permiso para tener un servicio 24 horas de vigilancia, garitas de soldados, y los palestinos no tienen posibilidad siquiera de rehabilitar sus propias casas. El hecho de tener asentamientos en mitad de la ciudad provoca que las calles que los conectan no las puedan usar los palestinos, ni caminando ni en coche, porque están controladas por el ejército y porque es una zona declarada de seguridad máxima. Existen muchas maneras diferentes en las que Israel expropia edificios para establecer asentamientos en la ciudad vieja. Este edificio en particular que vemos aquí [nos señala un edificio en un mapa] era un colegio para niños en la ciudad vieja y fue cerrado por el ejército israelí por “razones de seguridad” (*security reasons*). Después se lo dieron a los colonos y ellos construyeron su propio colegio. Una de las calles principales del mercado también se cerró por “razones de seguridad” y se la dieron a los colonos (Nicole, HRC, Hebrón).

Como nos explican las compañeras del HRC, los colonos de los asentamientos de Hebrón son más agresivos y violentos que los de otros lugares de Cisjordania, y es común ver a colonos armados por las calles de la ciudad vieja: “Lo que quieren es expulsar a los palestinos que viven aquí. Utilizan cualquier táctica para increpar y violentar a la población palestina, sobre todo a las mujeres y a los niños porque les consideran el punto débil de la población. Saben que los palestinos viven bajo mucha presión, tensión y violencia y, por eso, los colonos de Kiryat Arba van armados con armas automáticas y las enseñan y las utilizan sin ningún problema”. Además, por las calles se pueden ver pintadas racistas como la que vemos en la imagen, *gas the arabs*, aunque muchas de ellas están en hebreo y no tanto en inglés, “porque saben que les da muy mala publicidad”, añade Nicole.



44. Colonos armados en la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: HRC

45. Pintadas racistas en la ciudad vieja de Hebrón. Fuente: HRC

Existen varios grupos y milicias paramilitares que son ilegales según la ley israelí pero que siguen operando en la actualidad en Hebrón. Estas milicias están financiadas por ayudas del Estado de Israel y por organizaciones sin ánimo de lucro de Europa y EEUU, como *The Hebron Fund* que opera desde Brooklyn para las milicias judías. En la imagen de la derecha podemos leer que quien firma una de las pintadas racistas de las calles de la ciudad vieja de Hebrón es el grupo terrorista JDL (*Jewish Defense League*<sup>110</sup>), fundado en 1968 por Meir Kahane (quien posteriormente fundara el Kach).

Los palestinos que viven cerca de los colonos viven completamente bajo asedio y acoso y bajo las agresiones de muchos niños colonos. Los colonos pasean por la ciudad con milicias armadas, los niños colonos les tiran piedras a los palestinos y el ejército no dice nada, no hace nada. En *youtube* hay entrevistas a colonos sobre su firme objetivo de echar a los palestinos de Hebrón (Nicole, HRC, Hebrón).

Otra de las atrocidades que puede verse en las calles de la ciudad vieja de Hebrón es lo que ha sucedido en torno al mercado. Como gran ciudad e importante centro económico, Hebrón tenía uno de los mercados más grandes y activos de Cisjordania. Pero en 1996 la población palestina que vivía en la ciudad vieja pasó de 10.000 a 600 personas y hoy en día la economía de la ciudad vieja está completamente devastada: “Hay más de 1.800 tiendas en la ciudad vieja, de las cuáles 612 han estado cerradas por orden militar, 1.100 porque la gente tiene miedo de ir a la ciudad vieja o porque van y los vendedores no venden nada. Como resultado, menos de 200 tiendas permanecen abiertas. Ya no hay mercado, ni vida. Todo está controlado por los colonos” explica Nicole. El miedo de los vendedores y de los posibles clientes y turistas se entiende perfectamente al ver las verjas protectoras que cubren las calles del mercado. Estas verjas están para resguardar a los palestinos que vayan al mercado o a los que viven allí: “Los pisos altos están controlados por colonos y tiran todo tipo de objetos, por eso se pusieron estas rejas. Pero ellas no les impiden tirar lejía, agua química, aguas residuales, pis... Sin embargo, cuando veáis las casas de los colonos no veréis estas rejas protectoras porque ellos no sufren este tipo de violencias”, añade con clara indignación Nicole.

---

110 La Liga de Defensa Judía (JDL) es una organización político-religiosa judía nacida en 1968 en Estados Unidos cuyo objetivo declarado es “proteger a los judíos del antisemitismo por cualquier medio necesario”. Está clasificado como “un grupo terrorista de derechas” y “una organización judía extremista violenta” por el FBI desde 2001, y ha sido designado “grupo de odio” por el Southern Poverty Law Center ([www.splcenter.org](http://www.splcenter.org)).



46. Calles de la ciudad vieja de Hebrón con los comercios cerrados. Fuente: BFP

47. Calles de la ciudad vieja de Hebrón con los comercios cerrados. Fuente: BFP

48. Pintadas en la ciudad vieja de Hebrón: “Combate la ciudad fantasma. Boicot a Israel”. Fuente: BFP

49. “Los árabes están prohibidos, esto es el apartheid”. Cartel en un balcón de la calle Shuhada.

Fuente: Leire Regadas (julio 2019), [palestinalibre.org](http://palestinalibre.org)

Mucha gente la llama “la ciudad fantasma” y tras pasear unos minutos por allí entiendes enseguida el porqué: “*Al Shuhada street* era el núcleo de comercio más importante. En 1994, después de la masacre en la mezquita, los israelíes cerraron esta calle con la excusa de 'razones de seguridad' porque tenían miedo de que hubiera una venganza por lo que había pasado. De acuerdo con el protocolo de Hebrón (1997), que nace como un subacuerdo de los acuerdos de Oslo, se prometió a los palestinos que la calle sería reabierta, pero a partir del 2000 se cerró totalmente a los palestinos. Antes era una calle comercial y había más de 300 tiendas y familias viviendo arriba de los comercios y ahora es una zona totalmente cerrada al acceso de los palestinos, solo hay colonos. En el 2000, cuando cerraron la calle, el ejército de Israel soldó las entradas a las casas y las tiendas para los propietarios no pudieran acceder, y no dejaron tiempo para que los comerciantes cogieran las mercancías o las familias las cosas de las casas. Muchas de estas familias entraban por el techo para poder recuperar sus pertenencias, de casa o de la tienda”, continúa explicando Nicole.

La movilidad de la población palestina en la ciudad vieja está, como ya apuntábamos, muy restringida: “Bloquean y cortan muchas calles. Dentro de la ciudad vieja hay más de 130 bloqueos donde el movimiento se dificulta o se niega: casas de familias palestinas que sufren estos bloqueos de movimiento, calles a las que los palestinos no tienen acceso ni andando, calles en las que los palestinos tienen prohibida la conducción, incluso en casos de emergencia. Imaginaos a nivel cotidiano el impacto que tiene esto: emergencias médicas, traer cosas en coche... Israel dice que se coordina con los palestinos en el caso de una emergencia sanitaria, pero a veces eso puede tardar 45 minutos. Suele pasar que familiares y vecinos carguen en brazos a la persona enferma o herida por todos los *checkpoints* para poder llegar antes”, explica Nicole. El recorrido por la ciudad vieja que antes hacían los palestinos en 15 minutos ahora les demora hasta una hora y media: “Tenéis que pensar cómo afecta todo esto a las vidas cotidianas de las personas. Si, por ejemplo, quieres invitar a tus familiares a venir a tu casa, muchas veces no puedes porque ellos no tienen los permisos para ir allí. Incluso, se ven afectados los derechos de las personas palestinas en lo que concierne al matrimonio. Hay personas que creen que vivir en esta área tiene muchos efectos psicológicos y deciden irse a vivir a otro lugar o que sus hijas e hijos no vivan allí. En la cultura árabe, el hombre tiene que pedir la mano de la novia para poder casarse. Hay familias que tienen hijas y viven ahí y con todas las restricciones de acceso y movilidad es más difícil que lleguen los chicos para pedirles la mano, y son muchas las familias que tienen miedo de no casar a sus hijas. Por lo cual, esto tiene un impacto directo en sus vidas en la ciudad vieja de Hebrón, por toda la violencia y el asedio que se vive allí”, reflexiona.

Dentro de la ciudad vieja hay 18 *checkpoints*. “Hay niños que tienen que pasar todos los días estos controles para ir al cole. Imaginad el efecto psicológico en esos niños que son apuntados varias veces por soldados armados en su día a día y que les tienen que enseñar sus mochilas del colegio”, añade con tristeza Nicole.



50. Shuhada Checkpoint (Checkpoint 56), en la ciudad vieja de Hebrón.

Solo algunos palestinos pueden cruzarlo ya que da acceso a la zona totalmente cerrada para la población palestina.

Fuente: BFP

Recientemente, explica Nicole, desde el 23 de septiembre de 2015 ha aumentado notablemente el número de víctimas mortales en toda Cisjordania, pero especialmente en la ciudad vieja de Hebrón: “Resulta muy estratégico ubicar los lugares donde aparecen las víctimas, *Tel Rumeida* y *Shuhada Street*, dando a entender las nuevas zonas que quieren los colonos. El objetivo que hay detrás está claro al ver dónde vivían las víctimas, esto es, quedarse con las casas y echar fuera a las familias que les interesa”. La compañera del HRC señala esta fecha de 2015 porque fue el día que Hadeel al-Hashlamon, una chica palestina de 18 años, fue asesinada por las Fuerzas de Ocupación Israelíes mientras cruzaba el *checkpoint 56*. “Había tres soldados. Uno de los soldados le empezó a gritar en hebreo que tenía que inspeccionar su bolso y ella se puso nerviosa y se quedó paralizada. El soldado la disparó en las piernas, ella cayó al suelo y la disparó siete veces más en el pecho. El *checkpoint* está entre H1 y H2 y la ambulancia palestina llegó en tres minutos. Los soldados israelíes no dejaron que la asistieran y esperaron a que llegara la ambulancia israelí, que tardó 45 minutos. Se la llevaron a un hospital en Jerusalén porque no había una unidad israelí de cuidados intensivos más cerca, lo cual demoró otros 45 minutos. Lo que le pasó a ella es lo mismo que lo que le ha sucedido a las 28 víctimas que ha habido desde entonces en la ciudad vieja, en cuestión de minutos la ambulancia palestina está pero no les dejan asistir a las personas heridas. Además, si el soldado tiene algo, él es

la prioridad y no la víctima palestina”, explica Nicole. Es casi inevitable preguntarse por qué los soldados llaman siquiera a la ambulancia si la han disparado a matar. “Es un mero protocolo. Se puede ver en los vídeos de *youtube* cómo una persona palestina está desangrándose y al lado está un soldado que tiene preparación médica de primeros auxilios y que no la está auxiliando y cómo espera a la ambulancia mientras la persona se desangra y se muere. Cuando llega la ambulancia israelí, el personal médico se pone a hablar primero con los soldados. ¡Están negando atención de emergencia a víctimas!”, exclama Nicole.

La deshumanización de las vidas palestinas en Hebrón que narra Nicole es absolutamente aterradora. “Hay otros vídeos en los que vemos cómo han disparado a una persona palestina y está en el suelo sin poder moverse y cómo los soldados han ido allá y han seguido disparándola hasta matarla, a la cabeza o al pecho. Del total de las 28 víctimas, solo tres eran mayores de 27 años, la mayoría eran adolescentes y siete eran chicas. En muchos de los casos en los que matan a personas palestinas ponen cuchillos para justificar las muertes y decir que la intención inicial era matar al soldado, pero también hay testimonios de personas que cuentan cómo han visto *poner* ese cuchillo en el escenario a la persona palestina abatida. Hay mucha discusión sobre este tema. Estamos hablando de palestinos adolescentes que se acercan a soldados mayores que ellos, armados y uniformados. E incluso si llevaran esos cuchillos, matarlos no es la única manera de garantizar la seguridad. Existen otras más humanas”. Las palabras de Nicole apelan a la razón y no solo a la emoción: ¿se atrevería un adolescente a intentar matar con un cuchillo a un soldado que carga un fusil M16?



51. Un soldado israelí está arresando con violencia a un adolescente palestino el 22 de septiembre de 2017 en la ocupada Hebrón.

Fuente: Mamoun Wazwaz, [www.middleeastmonitor.com](http://www.middleeastmonitor.com)

Como podemos ver después de este repaso por algunas de las violencias que impactan directa y visiblemente en las vidas cotidianas de la población palestina, desde lo simbólico hasta el propio asesinato, son estas vidas palestinas en Hebrón las que responden a la lógica que Butler denominaba “vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como «destructibles» y «no merecedoras de ser lloradas»” (2010: 54). Solo deshumanizando estas vidas palestinas, desposeyéndolas de su razón de ser y de humanidad, podremos entender que haya otros seres humanos que puedan querer expulsarlas de sus casas, apuntar a criaturas de camino al colegio, arrojarles orina y lejía, asesinarlas... En Hebrón los condenados de la tierra de Fanon (2011) vuelven a resurgir:

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra (Fanon, 2011: 2).

Sobran los palestinos. Se trata de un colonialismo de reemplazo que busca por todos los medios apropiarse de la tierra palestina y reemplazar a sus habitantes palestinos por habitantes israelíes judíos. La vida en Hebrón, las vidas precarias y deshumanizadas palestinas (en términos de Butler) sobreviviendo, es sin duda un acto de resistencia.

Mucha gente se pregunta por qué siguen viviendo allí las familias palestinas, después de todas estas dificultades. Ellos son conscientes de que si marchan de ahí no podrán vender su casa a ningún palestino, nadie querrá comprar la casa así, y entonces se quedarán las casas los colonos. Así que vivir ahí, aunque sea así, a pesar de todo el asedio y la violencia, es para ellos una especie de resistencia, es su manera de resistir (Nicole, HRC, Hebrón).

### **Nabi Saleh: un pueblo en resistencia a la ocupación y la colonización**

Nabi Saleh, como el resto de pueblos, se encuentra bajo ocupación. El pueblo es una pequeña comunidad de unos 600 habitantes y somos todos una familia, la familia Tamimi. Esto nos hace ser una comunidad fuerte, compartimos todo juntos. Nuestro sufrimiento con la ocupación y colonización empieza en 1976 después de que una colona belga viniera y decidiera construir su propia comunidad aquí en Palestina. Ella dijo que encontró esta zona muy bonita y que nadie vivía aquí así que cogió una antigua comisaria de policía británica, de la época del Mandato británico, y comenzó a establecer la colonia. Ahora el asentamiento (Neve Tsuf o Halamish) tiene 1.400 habitantes, el doble que nuestro pueblo, y está dividido en dos secciones: la parte civil, Halamish, y la base militar, Neve Tsuf, que es

el nombre en hebreo para denominar Nabi Saleh. En 1977 fuimos al tribunal superior israelí después de que nuestros abuelos hicieran protestas cerca de la comisaría de policía y tuvimos un veredicto: esta es tierra palestina y los colonos no tienen derecho para construir aquí, así que tendrán que eliminar todas las construcciones que hayan hecho. Pero en el mismo año Menájem Beguin se convirtió en Primer Ministro y les dio autoridad a los colonos para confiscar tierras y construir asentamientos, tantos como quisieran. Desde aquel momento, año tras año, los colonos han confiscado cada vez más tierra bajo cualquier justificación, como que necesitan áreas naturales, necesitan expandir su colonia... Muchas excusas pero todo es lo mismo: el robo de tierras. En 2009 los colonos cogieron un manantial debajo del valle, lo que significa que, si ves que ellos construyen el asentamiento arriba del valle siempre es porque luego pueden ir abajo del valle. Cuando confiscaron el manantial luego confiscaron el resto del valle, incluyendo campos de olivos, campos en los que los agricultores solían plantar cosas sencillas como verduras o hierba (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Manal nos explica que todos los viernes desde 2010 el pueblo se une en una marcha no-violenta por las calles y campos de Nabi Saleh tratando de visibilizar y denunciar las flagrantes violaciones de derechos y violencias que suponen, tanto la colonia como los colonos. Niñas y niños, madres y padres, personas ancianas del pueblo caminan entonando palabras e himnos por la libertad, replantan olivos en los campos arrasados por los colonos, ondean banderas de una Palestina que no llega... La represión de las Fuerzas de Ocupación Israelíes ante estas protestas excede con mucho el Derecho Internacional Humanitario.

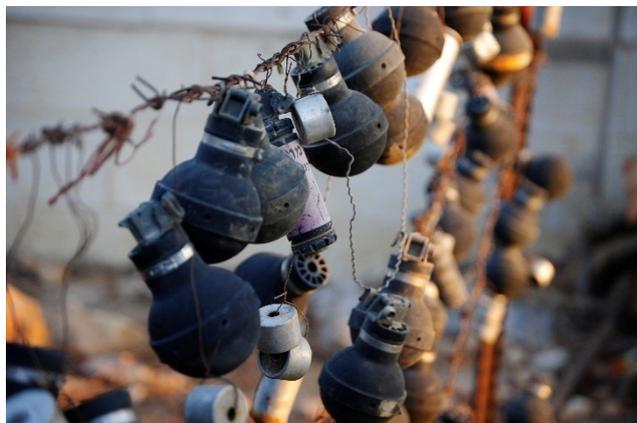
Ellos comenzaron a utilizar diferentes tipos de armas, diferentes tipos de gas lacrimógeno incluso fósforo blanco o gas nervioso, y otro tipo de sustancias que no conocemos. Cada uno de ellos tiene un impacto diferente en nuestra salud. Empezaron a utilizar *skunk water*<sup>111</sup>, que es una sustancia química mezclada con agua que huele muy mal, huele como a animal muerto. Se queda el olor en la ropa o en la casa uno o dos meses, es muy difícil que se vaya el olor aunque lo laves. Mucha gente del pueblo ha tenido que tirar sus muebles porque no pueden quitar el olor. También empezaron a utilizar munición ligera, balas de cobre, de acero... Empezaron a utilizar todo tipo de armas aquí en el pueblo. Más de 500, hasta 600 de nosotros hemos resultado heridos al menos una vez, estas son estadísticas del hospital (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Los colonos muchos viernes lanzan piedras contra los vecinos de Nabi Saleh e incluso llegan hasta el pueblo. Luego denuncian al ejército israelí que han sido los vecinos palestinos los que estaban

---

111 “Skunk” es un arma maloliente y no letal utilizada para el control de multitudes por las Fuerzas de Defensa de Israel (FDI) y comercializada para los militares y las fuerzas del orden de todo el mundo (Who Profits Research Center, 2014).

atacándoles y este responde lanzando gas lacrimógeno contra la población palestina porque “tienen que proteger a los colonos”, continúa explicando Manal.



52. Latas de gas lacrimógeno y granadas de mano que son arrojadas por el ejército israelí en Nabi Saleh. Fuente: BFP

53. Detalle. Fuente: BFP

“Aquí podéis ver toda la cantidad de gas lacrimógeno que ellos usan. No hay ningún tipo de justificación para esta cantidad. Una vez intentábamos contar cuántos gases estaban disparando y no podíamos ni contarlos, más de 1.500 gases pueden ser lanzados en un solo viernes. Es una especie de nube de gas lacrimógeno en el pueblo. También podéis ver cómo ellos disparan, porque de acuerdo al Derecho Internacional Humanitario deberían disparar hacia fuera. Además, usan este tipo de latas de gas y por eso tenemos estos porcentajes tan altos de personas heridas. Mustafa, mi primo, fue herido en el ojo con una de estas latas de gas. Esta máquina dispara 64 latas de gas y hay otra que dispara 210 latas de gas. Es una especie de fuegos artificiales”, añade Manal mientras nos muestra los vídeos de las protestas. “Cuando usan gas pimienta es muy doloroso porque te ciega a veces durante un día entero, a veces incluso más días. Tienes que lavarte los ojos porque toda la zona es como si te ardiera. Y podéis ver cómo ellos usan eso cuando la gente no está haciendo nada. Simplemente están sentados o de pie... Hombres, mujeres, niños... A ellos no les importa. Para ellos si estás en Nabi Saleh un viernes ya eres el enemigo, sin importar tu nacionalidad, tu religión, de dónde vengas. A ellos no les importa. Palestinos, internacionales, activistas israelíes... Estamos todos en el mismo nivel y todos podemos ser atacados”, continúa Manal. “Por supuesto si inhalas mucho gas lacrimógeno tus órganos enferman. Eso es lo que le pasó a Jawaher Abu Rahma, de Bil'in. Dispararon una lata de gas dentro de su casa y ella murió siete u ocho horas más tarde. Ahora tenemos muchos casos de enfermedades respiratorias en el pueblo, diferentes tipos de dificultades respiratorias o enfermedades pulmonares por todas estas sustancias químicas usadas contra nosotros”.

Vemos en los vídeos que graba el marido de Manal, Bilal Tamimi<sup>112</sup>, cómo llegan las fuerzas de ocupación israelíes al pueblo los viernes: “Hay más de 150 soldados en el pueblo, eso quiere decir casi tres soldados por persona en la protesta, ya que suele haber 60, 70 u 80 personas en las protestas de los viernes. Cuando declaran el pueblo como zona militar cerrada significa que pueden entrar a cualquier casa, arrestar a cualquiera. Hasta dos o tres meses puedes estar bajo arresto por estar en una zona militar cerrada, aunque ni siquiera hayas participado en la protesta. Si ven las puertas de las casas cerradas directamente rompen las puertas, entran en las casas sin esperar a que el propietario abra la casa, sin que les importe quien esté dentro de la casa, si hay mujeres o niños”. Nos explica que alrededor de 200 personas del pueblo han sido arrestadas, incluyendo 40 niños de edades inferiores a los 18 años, y 10 de ellos inferiores a los 15. 38 casas han sido quemadas parcialmente por el lanzamiento de gas lacrimógeno dentro de ellas y han recibido órdenes de demolición para 12 casas del pueblo: “La cosa irónica es que estas casas han sido construidas desde los sesenta con permisos, así que son casas legales, pero en aquellos años se construían casas pequeñas y luego la familia iba siendo mayor y construían una habitación nueva, una cocina o algo para la casa, y entonces traían una orden de demolición para la casa porque habían construido más de lo permitido”, añade Manal.

Ella misma ha sido víctima de toda esta represión: “Un viernes estábamos tratando de evacuar a niños del gas lacrimógeno y los soldados estaban muy cerca. Nos dijeron que teníamos que volver dentro de la casa. Cuando nos negamos me arrestó a mí, a mi hermana y a mi primo y nos llevaron a una cárcel israelí dentro de Israel, lo cual es ilegal de acuerdo al Derecho Internacional Humanitario, ya que este dice que deberíamos ser llevados a cárceles dentro de Cisjordania, no dentro de Jerusalén. Ellos me pusieron desde el principio en una celda con 20 hombres jóvenes, grandes y borrachos. Fue una experiencia muy difícil estar en una celda con estos chicos, incluso hubo una pelea. No sabía qué me podía pasar. Me dejaron allí durante cinco horas y después me llevaron a la sección de mujeres israelíes. Allí había criminales, asesinas, traficantes de drogas, prostitutas... Pasé diez días con estas mujeres y después pagué una multa de unos 4.000 euros. Solo porque rechacé meter a los niños dentro de la casa que estaba llena de gas lacrimógeno. También podéis ver la manera en la que tratan a las mujeres, sin importar su edad, es muy humillante la forma en la que nos tratan. Esta mujer de negro es una mujer de 63 años, podéis ver la manera en la que la tratan”, añade Manal mientras sigue mostrándonos los vídeos.

Por lo que nos cuenta Manal y por lo que podemos ver en Nabi Saleh, las vidas palestinas allí también se han deshumanizado. Les han convertido en los colonizados que no-son. Entre lágrimas y mucho dolor Manal comparte con nosotras algunos de los momentos más difíciles:

---

112 Se pueden ver todos estos vídeos de las protestas de los viernes en Nabi Saleh y de arrestos durante la noche en el canal de *youtube* de Bilal Tamimi: <https://www.youtube.com/user/tamimi1966/videos>

Este es Hamada, de 12 años. Estaba viendo algunas canciones de la protesta y un soldado le disparó con una lata de gas a gran velocidad y le dañó el hígado y tuvo una hemorragia interna. Estuvo doce días en cuidados intensivos y pudo sobrevivir, es muy afortunado. Mustafa tenía 28 años y le dispararon a tres metros con una lata de gas a gran velocidad y le dio en el ojo. Le intentamos llevar al hospital en un coche privado y no llamar a la ambulancia, pero pararon el coche y le dejaron en el suelo sangrando durante una hora hasta que él murió. Este es mi segundo primo. Once meses después de que Mustafa fuera disparado y asesinado, lo fue Rushdi, de 30 años, con una niña de tres. Esto está pasando aquí desde hace seis años y medio, y no solo los viernes sino también entre semana. Así que esto es cómo sería la vida bajo ocupación (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

### **Silwan, donde existir es resistir**

Como ya apuntábamos en el capítulo anterior, el distrito palestino de Silwan, en Jerusalén Este, sufre una colonización y *sionización* muy profunda y violenta desde la década de los 90. Sahar, una de las mujeres palestinas que nos recibió en Silwan, nos explicaba algunos de los retos principales a los que se enfrentan día a día: “Desde que llegaron los colonos de *Elad* a Silwan en los 90 estamos sufriendo una segunda ocupación. Ellos han tomado el control del manantial histórico de Silwan y de muchas de las casas del barrio. Además, más del 50 o del 60 por ciento de las casas palestinas están bajo órdenes de demolición porque los israelíes las consideran edificaciones construidas ilegalmente, sin permisos” (Sahar, Madaa Center, Silwan, Jerusalén Este).

En los barrios palestinos de Jerusalén Este el espacio en las casas suele ser un problema. “Muchas veces las familias tienen el dinero para construir más habitaciones, más espacio, pero no tienen los permisos de las autoridades, del ayuntamiento, para poder hacerlo. Tienen que seguir viviendo muchas personas en espacios muy pequeños. Cuando estas familias palestinas hacen obras o reformas en las casas, los israelíes llegan con las máquinas excavadoras de demolición y con la factura y será la familia palestina la que tenga que pagar la demolición, unos 100.000 shekels (25.000 euros)” (Fadwa, JWC, Beit Hanina, Jerusalén Este).

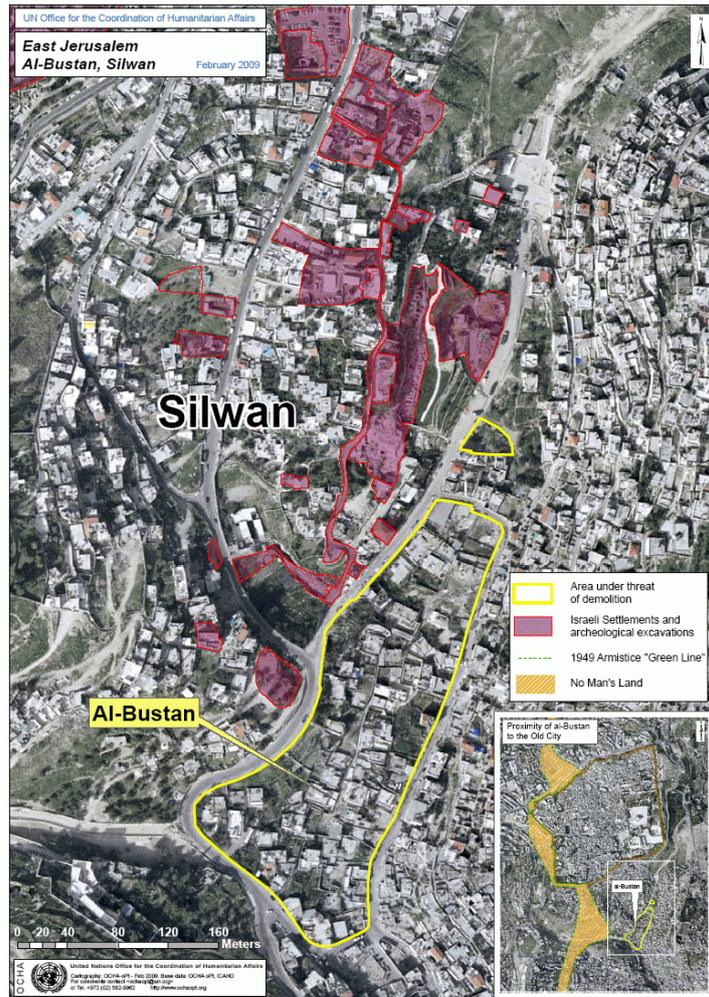
Para nosotros los palestinos es imposible conseguir estos permisos para construir una casa o una parte de ella. Hay familias que pidieron permisos hace 20 años y aún no saben nada. Y, aunque lo consiguieran, muchas veces estos permisos pueden llegar a costar muchísimo dinero. Si tienes suerte y conoces a alguien en el ayuntamiento puede que en 10 o 20 años consigas ese permiso y puedas ir construyendo o rehabilitando tu casa (Sahar, Madaa Center, Silwan, Jerusalén Este).

Desde 1967 Jerusalén Este es un territorio ocupado por el Estado de Israel y a partir de 1980 anexado al mismo. Esta anexión de la parte oriental de la ciudad y del interior de la Cisjordania circundante contraviene el derecho internacional y no está reconocida por la comunidad internacional<sup>113</sup>: “La actividad de asentamientos israelíes en Jerusalén Oriental es ilegal y se produce a expensas de la tierra y de los recursos para la construcción y el desarrollo palestinos” (OCHA, 2017). A partir de esta ocupación, a la población palestina no se le permite construir en Silwan, al igual que ocurre en el resto de Jerusalén Este y en toda el área C de Cisjordania: “Pero nosotros existimos aquí desde antes de 1967. Éramos propietarios de las casas, de las tierras.... ¿Dónde vamos a ir? Mi familia siempre ha estado aquí. Somos de aquí. ¿Dónde vamos a ir? Tenemos a nuestras familias aquí, a nuestros hijos... Así que mucha gente corre el riesgo y construye una habitación, una planta nueva. Y, desgraciadamente, llegan las órdenes de demolición. En Silwan hay dos o tres demoliciones cada mes”, nos explica entristecida Sahar.

El área de Al Bustan, uno de los barrios que conforman Silwan y que está muy cerca de la Ciudad de David (*City of David*), está entero bajo orden de demolición. “Quieren construir un jardín enorme porque dicen que ahí es donde el rey David paseó con su mujer hace 3000 años. No les importa dónde van a ir los palestinos que viven allí. Y no hablamos tampoco de aceptar una compensación económica por dejar mi casa, porque eso significaría que estoy de acuerdo, que les cedo mi casa, mis territorios. Pero es que ni siquiera nos han ofrecido una compensación, aunque la mayoría no la aceptáramos”, continúa explicando Sahar.

---

113 Véanse las resoluciones 252, 267, 471, 476 y 478 del Consejo de Seguridad de la ONU.



54. Plano detalle de Silwan. Fuente: ocha.org

Sahar hace alusión a dos cuestiones muy importantes e interconectadas que ocurren en Silwan. Por un lado, la construcción del Parque Nacional de la Ciudad de David (*City of David National Park*) en el barrio palestino de Wadi Hilweh. El Estado de Israel comenzó hace más de 20 años con la construcción y el desarrollo de sitios turísticos y arqueológicos en el área que serían un intento de encontrar evidencias de la historia judía que legitimaría los asentamientos ilegales en la Jerusalén Este ocupada. Para la expansión del parque, el ayuntamiento está llevando a cabo expropiaciones, demoliciones y excavaciones que hacen peligrar muchas casas palestinas.

Las excavaciones están concentradas en un valle, Wadi Hilweh, que en árabe significa el valle de la belleza. Estas excavaciones son secretas y confidenciales y muchas se hacen de noche. La gente del barrio descubrió canales muy grandes procedentes de las mismas. Muchas casas de vecinas y vecinos están seriamente dañadas por estas excavaciones y muchas familias se ven obligadas a dejar sus casas

e irse del barrio porque es muy peligroso vivir en esas casas (Sahar, Madaa Center, Silwan, Jerusalén Este).



55. Mohammed se encuentra cerca de las paredes agrietadas de su casa en Wadi Hilweh.

Fuente: Lubna Masarwa, Middle East Eye, 2018

56. Fayyad Abu Rmeleh muestra las grietas y deformaciones que se han formado en su casa a partir de excavaciones israelíes.

Fuente: Dareen Jubeh, Al Jazeera, 2019

Lamentablemente, muchas de las casas de Wadi Hilweh se encuentran como la de Mohamed y su familia y la de Abu Rmeleh. Estas grietas en las casas de las familias palestinas de Silwan comenzaron a aparecer cuando el Estado de Israel inició las excavaciones de túneles debajo de las calles para continuar con la nueva atracción turística y tratar de encontrar evidencias de la *Ciudad de David*, de tres milenios de antigüedad. Debajo de la casa de Abu Rmeleh las autoridades israelíes han estado cavando túneles en busca de rastros de la era del Segundo Templo. *The Ir David Foundation*, una fundación de colonos israelíes, es quien “patrocina” estas excavaciones (Abu Sneineh y Masarwa, 2018).

Los túneles en cuestión son parte del proyecto “Shalem” del gobierno israelí que contempla proyectos turísticos y excavaciones arqueológicas en todo el barrio de Silwan, llamado por los judíos la “Ciudad de David”, y en Jerusalén Oriental, especialmente alrededor de la Mezquita de Al-Aqsa (Firat, 2019).

Estas excavaciones y perforaciones se realizan de manera casi continua desde hace algunos años: “Trabajan de 7am a 9 pm todos los días. Nadie nos advirtió sobre esta excavación”, asegura Mohammed. Y es que, aunque los vecinos palestinos de Silwan pagan los mismos impuestos que sus vecinos israelíes (colonos en Jerusalén Este y no colonos en Jerusalén Oeste), no gozan de los mismos derechos, como ser avisados de las excavaciones o para la recogida de basura. “Pagamos las mismas tasas y no tenemos los mismos servicios. Somos un barrio árabe. Ellos nos dicen así, árabes, no nos

llaman palestinos. Incluso la iluminación de las calles es diferente a otros barrios” (Sahar, Madaa Center, Silwan).



57. y 58. Paredes agrietadas en algunas de las casas que visitamos en Silwan. Fuente: BFP

El segundo aspecto en el que Sahar hace especial hincapié es en el de la posible remuneración económica por las expropiaciones de las casas en Silwan. A pesar de que la mayoría de vecinas y vecinos palestinos no reciben ni un shekel, Sahar nos explica que cada vez hay más colonos y organizaciones de colonos que están tratando de comprar casas a familias palestinas de Silwan: “Hay palestinos que colaboran con los colonos. Es fácil, vendes la casa por muchísimo dinero, puede que incluso por un millón de dólares o incluso más, y después te vas de Jerusalén. Ellos son los colaboradores”. Pero la mayoría de los vecinos no venden sus casas. Este es el caso de una familia de Silwan. Ellos tienen un terreno bastante extenso en barrio donde tienen algunos caballos, olivos, granados y otros frutales. Han sido muchas las ofertas que les han llegado por este terreno, algunas de ellas millonarias. Pero ellos se niegan a vender. Dos veces han demolido la pequeña casa en la que vivían construida en este terreno, intentando así presionarles para que se fueran. Incluso, tras una de las demoliciones la madre, el padre y sus dos hijas pequeñas tuvieron que dormir en una especie de cueva que hay en la parcela por miedo a que se la expropiaran si se iban y dejaban solo el lugar. Pero ellos no se rinden, no venden y no se irán de Silwan. Como ellos aseguran, existir en Silwan, es resistir.

Alrededor de 700 colonos viven en este distrito palestino de Jerusalén Este. Las propias calles e incluso las casas y los vehículos de las personas palestinas que viven en Silwan (pero también en Beit Hanina o en Shuafat, otros distritos palestinos de la Jerusalén Este ocupada) son objeto de pintadas racistas y de actos vandálicos y violentos perpetrados por grupos de judíos radicales. Muchas de las

familias colonas tienen seguridad privada armada e incluso soldados del ejército israelí están allí para protegerles. La tensión que se vive en las calles de Silwan es indescriptible. Los colonos judío-israelíes pasean por el barrio con la actitud de poseerlo, de merecerlo, de saber que tienen al gobierno y al “sistema judicial” israelí de su lado. Incluso, algunos niños colonos se atreven a insultar o escupir a vecinas palestinas que pasean andando por las calles. De día se pueden ver grandes banderas israelíes colgadas en las fachadas de las casas de los colonos, una forma más de intentar demostrar que su colonización es lenta pero perseverante. Y cuando cae el sol, en mitad de la tranquilidad de la noche de Silwan, se pueden ver luminosos azules con la forma de *estrellas de David* para señalar, también de noche, donde duerme la colonización.



59. La estrella de David en las casas de los colonos y las luces de la luna creciente en las casas palestinas iluminan el barrio de Silwan, en Jerusalén Este. Fuente: Heidi Levine, NBC News

### **El asedio en las zonas rurales**

Pese a que podríamos seguir analizando innumerables violencias que se derivan de la colonización, terminaremos este apartado hablando de las violencias que tienen lugar en las zonas rurales y que afectan sobre todo a las familias palestinas que las habitan y a agricultores, ganaderos y pastores palestinos.

A los campesinos palestinos se les ha robado la tierra, se les han incendiado las cosechas, se les han arrancado los árboles y, con el muro de separación, se han vallado y enladrillado sus granjas para que no puedan llegar hasta ellas. Han arrasado sus huertos para hacer sitio a la construcción de cada vez más asentamientos ilegales y más carreteras racistas solo para judíos, y para proseguir con la construcción del muro ilegal del apartheid. Todo ello con el único objetivo de expropiar cada vez más tierra palestina (Chehata, 2011).

La inmensa mayoría de los asentamientos ilegales en Cisjordania están contruidos a escasos kilómetros de los pueblos palestinos. Muchas de las familias palestinas que viven en estos pueblos poseen tierras de cultivo, granjas, rebaños a los que pastorear... Y muchas de estas actividades económicas vinculadas a la tierra se ven interrumpidas de manera violenta por grupos de colonos que sabotean las cosechas e incluso la propia cotidianidad de la vida. Uno de los sucesos más frecuentes ocurre alrededor de la cosecha de la aceituna. El olivo es el cultivo más popular en Palestina y tiene un simbolismo muy fuerte para su pueblo ya que está vinculado histórica, cultural y espiritualmente a la tierra de Palestina, incluso se menciona su fruto como sagrado en la Biblia y en el Corán.

Los olivos pueden vivir cientos de años y generaciones de familias cuidan de los mismos árboles. Son parte imperecedera del patrimonio de muchos palestinos y crean un vínculo especial entre la gente y su tierra. Un ataque a esas cosechas por parte de los colonos judíos y de las autoridades israelíes es un ataque contra la cultura e identidad de todo el pueblo palestino (Chehata, 2011).



60. Un olivo se abre paso entre una de las paredes del campo de refugiados de Aida, Belén. Fuente: BFP

Las compañeras de Beit al Karama y otras amigas de Nablus nos explican cómo cada año, cuando se acerca la temporada de cosecha de la aceituna, los hostigamientos por parte de los colonos aumentan considerablemente en las zonas rurales. Los grupos de colonos atacan de diferentes maneras los cultivos de las familias campesinas: incendian los campos; queman los árboles; arrancan los olivos antiguos de una tierra donde llevaban cientos de años plantados, pero también los nuevos plantones; golpean a campesinos mientras atienden sus cosechas... Y todo ello ocurre bajo el beneplácito del ejército israelí.

Sabemos que los colonos van y atacan a las familias, y roban muchas tierras y campos de olivos. Los colonos atacan a las familias palestinas y llegan los soldados y piden a la familia que se vaya de su casa, y se quedan su casa, porque traen una orden del tribunal diciendo que se tienen que ir. (...) No es fácil. Y todo lo que pasa con los olivos, es increíble, increíble. Es como matarte a ti o a tu familia, quemar o arrancar todos esos árboles... He escuchado un montón de historias de los agricultores que les han arrancado los olivos. Son como ladrones. Para nosotros los olivos son unos árboles muy importantes, como un hijo o como alguien de la familia (Fátima, Beit al Karama, Nablus).

Tengo una amiga... Ayer la visitaba. Ella es una persona con una conexión muy fuerte con la tierra. Se levanta a las tres de la mañana solo para sembrar. Ahora tiene un problema muy grande con los cerdos que sueltan los colonos. Hay una granja de cerdos en la colonia cercana, y ella dejó su tierra sola solo por un día y los colonos dejaron que los cerdos fueran y se comieran todo. Y esto es el sufrimiento diario. No es solo con los olivos, que los cortan y nos roban las cosechas, es con todo. Ellos dejaban perros sueltos y como no si no fuera suficiente ahora también los cerdos. Y dicen que ellos quieren paz, y que quieren que nosotros no hagamos nada. No sé qué quieren que hagamos, si soy honesta con vosotras (Fátima, Beit al Karama, Nablus).

Chehata (2011) resalta la frecuencia con la que podemos encontrar este tipo de titulares en la prensa: “Árboles palestinos destruidos como consecuencia del continuo vandalismo y acoso de los colonos; Israel destruye granjas en Gaza; Los colonos judíos arrancan cientos de olivos palestinos; 300 olivos palestinos arrancados en el pueblo de Salfit por las fuerzas de la ocupación israelí; Olivos arrancados en Jayyus a fin de hacer sitio a otro asentamiento; Los colonos prenden fuego a las cosechas palestinas cerca de Hebrón...”. Y es que, lamentablemente, leemos estas noticias todos los años:

Colonos judíos cortaron en la madrugada de este miércoles más de 150 olivos en la aldea palestina de Burqa, al norte de la Cisjordania ocupada. Fuentes locales denunciaron que decenas de colonos de un asentamiento judío de la zona entraron en las tierras de la aldea y comenzaron a cortar los olivos bajo la protección de los soldados israelíes. Ibrahim Kanaan, uno de los campesinos afectados, dijo que

hace dos días los colonos trataron de agredirlo y lo expulsaron de sus tierras mientras estaba arando. La tala de árboles de los campesinos palestinos es una tarea que con mucha frecuencia llevan a cabo los colonos judíos de la Cisjordania ocupada (Sputnik, 2019).

Durante la recolecta de la oliva, más de 1.000 olivos han sido quemados, destrozados o arruinados por la violencia de los colonos de los asentamientos israelíes ilegales. Solo en el pueblo de Khaled, en el distrito de Hebrón, los colonos talaron 300 olivos. En otras aldeas, han usado el fuego o el hurto para arruinar la cosecha de la aceituna de este año, la peor temporada en mucho tiempo. Para muchos palestinos, estos olivos son su principal fuente económica, especialmente durante la pandemia (El periódico, 2020).

Aparte del simbolismo que tiene el olivo para el pueblo palestino, la cosecha de la aceituna es una de las fuentes económicas más importantes para muchas familias que viven en el medio rural. Con este tipo de acciones violentas muchos campesinos apenas obtienen beneficio con las cosechas o incluso las pierden porque tienen miedo de posibles ataques mientras estén en el campo cosechando. Debido a esto, son muchos los y las activistas que, desde la solidaridad internacionalista, acuden desde diversos lugares del mundo a echar una mano a las familias campesinas palestinas: “Son activistas de la solidaridad internacional que vuelan hacia Tierra Santa para estar junto a los campesinos palestinos para ser testigos, y con frecuencia protectores, cuando intentan recoger sus escuálidas cosechas y los soldados israelíes y los ilegales colonos judíos les atacan para impedirselo” (Chehata, 2011). La presencia internacional, muchas veces, sirve de elemento disuasorio frente a los ataques violentos de los colonos. El hecho de que estos activistas internacionales puedan documentar mediante vídeos y con sus propios testimonios estos ataques, así como crear una denuncia social en los territorios de procedencia (habitualmente Occidente), genera cierta presión para que el gobierno y ejército israelíes pongan ciertos límites a los grupos de colonos radicales que agreden a los campesinos y a los cultivos. Aunque no siempre se consigue tal efecto.

El grupo de activistas palestinos, israelíes e internacionales Ta'ayush<sup>114</sup> acude todos los fines de semana a las zonas rurales próximas a Hebrón donde los colonos hostigan y agreden a cientos de familias palestinas campesinas. Con el mismo propósito solidario del que hablábamos antes, las y los activistas tratan de documentar y reportar los ataques violentos de los colonos a los agricultores, a pastores, incluso a las niñas y niños que van a la escuela en otro pueblo y tienen que atravesar campos de cultivos cercanos a los asentamientos. Incluso, en ocasiones, tratan de protegerles de estos ataques. Bajo la lógica racista que advierte que las vidas de los israelíes y de los activistas internacionales

---

114 Se trata de una organización de activistas israelíes y palestinos que tratan de luchar juntos para poner fin a la ocupación israelí y lograr la plena igualdad civil a través de la acción directa no violenta diaria (Ta'ayush, <https://www.taayush.org>).

parecieran tener más valor que las de los palestinos, muchas veces el ejército y los colonos violentos radicales no agreden o atacan del mismo modo a unos que a otros. La colonialidad del ser se abre paso bajo estas lógicas en las que racismo, privilegios y solidaridad se entremezclan en una compleja relación.

Pero no son solo los colonos los que agreden a las familias palestinas y arrasan las tierras y los cultivos, sino que las propias autoridades israelíes mandan destruir las cosechas de los campesinos palestinos allanando la tierra agrícola mediante el uso de tractores y bulldózer blindados, con el único objetivo de arrasar las cosechas y los huertos.

En la Cisjordania ocupada, según el Informe Anual del Centro Palestino para los Derechos Humanos de 2010, “Israel confiscó y destruyó al menos 13.149 dunums de tierra (1 dunum = 919,3 metros cuadrados) por toda Cisjordania. Esta tierra incluye zonas de territorio que los colonos israelíes se han anexionado pero no incluye zonas cerradas, como el Valle del Jordán, al este de Cisjordania, donde las fuerzas israelíes prohíben el acceso a los palestinos (Chehata, 2011)”.

Cada año más familias palestinas son expulsadas de sus tierras, muchas veces por la fuerza y con intimidación, y como consecuencia de toda esta violencia la agricultura palestina es cada vez menor y se está viendo gravemente deteriorada. Las preocupaciones de Haj (1992) de hace casi 30 años se han convertido en una dolorosa realidad:

Todo esto no solo supone una grave situación económica para el campesinado palestino, sino que además aumenta la inseguridad alimentaria entre la población palestina. El acceso a alimentos frescos y de calidad se ha dificultado muchísimo en los últimos años (en la Franja de Gaza llegando a límites inhumanos). Y no solo es preocupante el acceso a los alimentos, sino que también lo es el origen de los mismos. Cisjordania y Gaza se convierten, no solo en un mercado cautivo para los productos israelíes y un mercado de mano de obra barata para la economía israelí, sino que también los TPO serán el segundo mercado, después del de Estados Unidos, al que irán dirigidas las exportaciones israelíes, situando a Israel en una posición de dominio sobre la economía de estos territorios (Haj, 1992).

### **2.1.1.3 Los arrestos**

Siguiendo con el listado de los efectos visibles de la violencia directa, tras haber abordado la ocupación y la colonización nos centraremos a continuación en los arrestos y en las consecuencias devastadoras que estos dejan.

¿Por qué necesitamos realizar este trabajo? Por los encarcelamientos y las detenciones masivas de la población palestina. Desde 1967, el comienzo de la ocupación de Cisjordania, ha habido alrededor de 800.000 palestinos y palestinas arrestados por órdenes militares israelíes. Estas órdenes militares han estado en los TPO desde 1967 y controlan todos los aspectos políticos y de la vida civil (Addameer, Ramallah).

Addameer (que significa consciencia en árabe), la Asociación de Derechos Humanos y Apoyo a Prisioneros, es una institución civil palestina no gubernamental que trabaja para apoyar a los prisioneros políticos palestinos detenidos en prisiones israelíes y palestinas. Establecida en 1992 por un grupo de activistas interesados en los derechos humanos, el centro ofrece asistencia legal gratuita a los presos políticos, defiende sus derechos a nivel nacional e internacional y trabaja para poner fin a la tortura y a otras violaciones de los derechos de los presos a través del monitoreo, de procedimientos legales y de campañas de solidaridad.

“Al menos el 20% de la sociedad palestina ha estado arrestada por las autoridades israelíes alguna vez en su vida, y el 40% de todos los hombres de Palestina”, nos explica una de las activistas que trabaja en Addameer. Principalmente los hombres palestinos son el blanco de las detenciones, pero no solo. Muchas mujeres son también detenidas y los niños pueden ser incriminados a partir de los doce años. Cualquier actividad potencialmente vinculada con la resistencia violenta y no-violenta podría ser castigada y las personas que hayan estado involucradas en dichas actividades, detenidas e incluso condenadas. El cargo más común que se impone a los niños es el lanzamiento de piedras contra soldados israelíes, un crimen que puede ser sancionado por la ley militar israelí hasta con 20 años de cárcel. Desde el año 2000 más de 12.000 niños palestinos han sido detenidos (Addameer, 2020). Estas cifras nos ayudan a reflexionar sobre lo complejo que puede llegar a ser vivir una vida digna de ser vivida, adulta o infantil, en los TPO. Aparte de las violencias diarias que sufre el pueblo palestino vistas hasta ahora, tenemos que sumar la posibilidad constante y el miedo permanente a ser detenido y condenado. En los campos de refugiados esta probabilidad es, si cabe, mayor. Los compañeros de Laylac (un centro comunitario que trabaja en el campo de refugiados de Dheisheh, cerca de la ciudad palestina de Belén) nos explican las detenciones masivas a niños que se hacen en el campo. Uno de los principales motivos de estas detenciones es la destrucción de la cotidianidad de la vida. Los niños y jóvenes del campo, pero también de los que no viven en campos de refugiados, son detenidos por periodos variables de 2 a 5 meses, irrumpiendo en su vida escolar y universitaria. Una vez son puestos en libertad habrán perdido el curso escolar y tendrán que repetir curso de nuevo. Si esto les volviera a suceder, cosa que es bastante frecuente, perderán un nuevo curso provocando una gran frustración y deseos de abandono de los estudios. Poco a poco esta represión indiscriminada

entre los más jóvenes va mermando su esperanza y sus ganas de seguir luchando: “El sistema, e Israel, quieren que los jóvenes trabajemos, que tengamos una casa y una familia y nos olvidemos de todo lo que tenga que ver con la política, con las injusticias que están pasando aquí en Palestina. Quieren que no hagamos nada, que tengamos tanto miedo que nos paralicemos”, me confiesa un amigo del campo. A esto hay que sumar que “todos los partidos políticos palestinos militares están prohibidos bajo las órdenes militares israelíes, afectando esto a militantes, a líderes de estos partidos políticos, y se considera un crimen en los territorios palestinos pertenecer o militar en ellos. Además, cualquier reunión de más de diez personas está considerada política e ilegal a no ser que tengas un permiso por un comandante militar”, nos explican las compañeras de Addameer.

Los arrestos se producen, normalmente, en mitad de la noche, entre las doce de la noche y las cuatro de la madrugada. Las fuerzas de ocupación israelíes irrumpen en la casa de la persona palestina que va a ser arrestada y se la llevan por la fuerza: “Suele haber un gran número de soldados, tanques militares, personal de la inteligencia... Entran en la casa, normalmente haciendo explotar la puerta principal del edificio, van dentro de la casa y arrestan a la persona. Esta experiencia en sí misma es muy traumática, especialmente para los niños. Los niños palestinos son arrestados en sus casas, los despiertan los soldados de sus camas, a veces con una luz apuntándoles, y les empiezan a decir: «Levántate, levántate». Por supuesto tanto para niños como para adultos estas situaciones tienen un gran impacto, psicológica y socialmente” (Addameer, Ramallah).

Las compañeras de Addameer nos explican la situación judicial excepcional que opera en los TPO ya que, por un lado, existe un tribunal que depende de la Autoridad Palestina y existe también un tribunal militar israelí, “ambos sistemas legales están operando en los TPO. Cualquier persona palestina puede ser detenida por las IOF (fuerzas de ocupación israelíes) o por las PAF (fuerzas de la Autoridad Palestina). Las dos fuerzas operan en el mismo lugar”. En Jerusalén y en Palestina del 48 hay solo un tribunal civil, pero en los TPO hay, además de ese tribunal militar israelí, un tribunal civil israelí. Si un palestino de Cisjordania es arrestado por las fuerzas de ocupación israelíes será llevado ante un tribunal militar, pero si es un colono el que es arrestado en Cisjordania será llevado ante un tribunal civil.

Los tribunales militares hacen interrogatorios más largos, hay más procedimientos de torturas... En definitiva, hay menos garantías judiciales (Addameer, Ramallah).

Se produce una colaboración total entre las leyes militares y el sistema judicial militar: “Un 99,7% de las personas que son llevadas a procesos judiciales son condenadas. Las sentencias son muy altas. Por ejemplo, tirar una piedra puede tener una pena máxima de 10 años, y tirar una piedra a alguien en movimiento puede tener una pena de hasta 20 años” (Addameer, Ramallah). La mayoría de los

presos políticos palestinos, como señalábamos antes, son arrestados por su afiliación política y/o por tener conexión con alguna actividad o acción contra la ocupación y la colonización israelíes.

Los llamados presos de seguridad [los presos políticos palestinos] están separados de los presos criminales israelíes. Tienen regulaciones especiales, como las de las visitas familiares. Las comodidades de los presos criminales israelíes son generalmente mejores que las de los presos de seguridad palestinos (Addameer, Ramallah).

## **Las detenciones administrativas**

Este tipo de detención significa sin cargos, sin juicio, sin juez, sin poder ver la acusación, basada en información secreta. Así, la persona detenida no puede acceder a la información secreta por la que se le detiene, no sabe qué tipo de información es. Solo los servicios de inteligencia, el juez y el fiscal pueden ver lo que es, pero no hay caso, no puedes ver las pruebas, si son reales o no... Estas detenciones pueden durar hasta 6 meses e ir renovándose indefinidamente, no hay límite. En el pasado también se utilizaban estas detenciones administrativas contra los israelíes. Hasta 2013 hubo 9 personas israelíes detenidas bajo este procedimiento, pero para la población palestina es una herramienta casi sistemática. Hoy en día hay alrededor de 700 personas<sup>115</sup> se encuentran detenidas sin cargos, sin juicio (Addameer, Ramallah, 2016).

Este procedimiento de represión y castigo que el Estado de Israel utiliza contra la población palestina está amparado bajo la legislación militar israelí. El Derecho Internacional advierte que este tipo de detenciones solo deberían permitirse en casos muy excepcionales, como casos de Estado y situaciones de emergencia, pero en Cisjordania se hace un uso fraudulento de ellas violando el propio Derecho Internacional.

Desde Addameer consideramos las detenciones administrativas como torturas psicológicas también, porque los presos están en situaciones desesperadas por no saber por qué han sido detenidos ni cuánto tiempo van a estar así. Hasta los seis meses no les dicen si se va a renovar la detención o les dejan en libertad. Es muy duro para los presos no saber nada, ni cuánto tiempo están detenidos, ni si son liberados o no. Una de las cosas más duras, según las y los presos, es cuando sus criaturas les preguntan cuándo serán liberados y ellos y ellas tienen que decir que no lo saben. Esta es una experiencia muy difícil porque las personas con una sentencia saben cuándo van a salir, pero las detenciones

---

115 En el momento exacto de escribir este capítulo, abril de 2021, esta cifra ascendía a 440 detenciones administrativas (consultado en <https://www.addameer.org/index.php/statistics>, abril de 2021).

administrativas pueden ser para siempre (Addameer, Ramallah).

Las activistas nos explican diversos casos de este tipo de detenciones, como el de un preso político palestino que ha estado más de 10 años bajo el procedimiento de las detenciones administrativas: “Le detienen, le liberan, le vuelven a detener... Y así lleva ya 10 años”. Esta especie de tortura psicológica va debilitando a las y los presos que se encuentran en esta situación. De hecho, muchos de los presos palestinos que hacen huelga de hambre están bajo detención administrativa.

La mayoría de los presos que hacen huelga de hambre la hacen porque no creen en el sistema de justicia y creen que aunque vayan a un tribunal este va a ser injusto. (...) Por eso, muchos de los presos que están bajo detenciones administrativas hacen huelgas de hambre, para visibilizar esta situación porque no puedes ir a juicio para pelear si eres o no inocente o culpable, porque no estás acusado de nada. Así, los detenidos usan sus cuerpos como única forma de lucha, de protesta. Creen que la única manera de obtener justicia es a través de sus cuerpos. Muchos no encuentran alternativas y hacen huelga de hambre. En 2012 hubo huelgas masivas contra las detenciones administrativas. Hoy en día hay varias huelgas en contra de estas detenciones y también en solidaridad con un preso que lleva en la cárcel más de 40 años, y cuando se suponía que iba a ser puesto en libertad le aplicaron una detención administrativa, y esta puede ser para siempre (Addameer, Ramallah).

## **Las familias de los presos**

Además del sufrimiento y la impotencia que padecen las personas que son detenidas, cabe señalar la angustia y el dolor de las familias de los presos y presas palestinos.

Generalmente las familias de los presos llegan a Addameer a través de la Unidad legal porque demandan un abogado. Así se establece una relación legal, es decir, damos un servicio legal y actualizamos a la familia sobre cómo está la persona detenida. No hacemos un trabajo psicológico o terapéutico con las familias de los detenidos, pero sí existen algunas organizaciones, como el *Palestinian Consuling Center*, por ejemplo, y *The Torture and Rehabilitation Center*, que trabajan el asesoramiento y las terapias. Pero nuestra organización trabaja sobre todo los aspectos legales (Addameer, Ramallah).

El equipo legal de Addameer asesora a las familias y acompaña a las detenidas y detenidos durante todo el proceso judicial. La asociación tiene alrededor de 25 personas trabajando, 8 de ellas abogados. En su equipo legal cuentan con abogados y abogadas que hablan hebreo, ya que en muchas ocasiones

los detenidos palestinos no entienden este idioma y no se les traducen, ni siquiera, sus derechos. Sobre las visitas de los abogados a los presos nos explican: “los abogados pueden visitar a los presos como representantes legales. Estas son visitas para tratar aspectos legales, por lo que no es realmente apoyo psicológico, son solo visitas legales. Los familiares de los presos les pueden visitar pidiendo permisos pero muchas veces no son concedidos. A veces incluso al abogado se le prohíbe visitar al preso. Bajo el sistema judicial militar israelí a una persona se le puede prohibir ver a su abogado hasta 60 días, y bajo el sistema judicial civil israelí hasta 21 días, sin acceso a un abogado. Si esto pasa, por supuesto la persona se siente aislada del mundo exterior” (Addameer, Ramallah).

El hecho de que los presos y presas de Cisjordania sean llevados a cárceles israelíes es una manera de dispersión y de aislamiento: “Las visitas de las familias solían ser dos veces al mes, y ahora son una al mes, a través de la Cruz Roja. Esto depende mucho del acceso a la movilidad que tenga la familia. Si la familia no consigue permisos para entrar en Israel la persona presa puede sentirse totalmente aislada, ya que no puede ver a nadie de fuera. Y las cárceles suelen estar muy lejos de casa. Es totalmente una sensación de aislamiento de la sociedad. En términos generales, los presos son transferidos ilegalmente, según el Derecho Internacional, a las cárceles de Israel. Solo hay una cárcel, Ofer, en Cisjordania. El resto de cárceles están ubicadas dentro de Israel, lo que quiere decir que muchos de los presos son transferidos ilegalmente allí. Esto produce un gran impacto de aislamiento y además está violando el Derecho Internacional, que dice que la población ocupada detenida ha de estar en el territorio ocupado. También produce un gran impacto psicológico en la familia, ya que muchas no consiguen los permisos para visitar a sus familiares presos. Por supuesto hay demandas desde la sociedad civil para que los presos vayan a cárceles en Cisjordania. También hay organizaciones, como Cruz Roja Internacional, que denuncian que estas medidas violan el Derecho Internacional” (Addameer, Ramallah).

Las compañeras del Phsyco-Social Counseling Center for Women (PSCCW), en Belén, sí que trabajan aspectos psicosociales y emocionales con las familias de las personas presas:

Nosotras trabajamos con las familias de los presos políticos que están viviendo en el área de Belén. Trabajamos con más de 400 familias, con madres, esposas e hijos, porque cuando arrestan al padre o al hermano mayor de una familia esto afecta a todos los miembros de la familia. El efecto más común en los niños, por ejemplo, son pesadillas, gritos durante la noche, dificultades en la alimentación, dificultades sociales, como puede ser el uso de la violencia en casa, bajo rendimiento en el cole... La mayoría de mujeres, cuando arrestan a sus maridos, tienen que asumir diferentes roles. Ellas adoptan el rol de padre, de madre, tienen que cuidar a los niños, tienen que conseguir recursos para alimentar a sus hijos, así que hay muchas cosas que las mujeres tienen que hacer y esto les pone en una situación de presión. Algunas veces las cosas no funcionan bien con los miembros de la familia, algunas veces ellas adoptan actitudes agresivas, otras veces se deprimen, no pueden dormir, no pueden tener

relaciones normales con otras personas... (Psyco-Social Counseling Center for Women, Belén).

#### **2.1.1.4 La infancia palestina**

*Save the Children* destaca que, cada año, las autoridades israelíes detienen a cientos de menores palestinos y que estos niños y niñas describen la experiencia como “torturadora”, “deshumanizante”, “humillante” y “aterradora”. La ONG incide en que la infancia palestina es la única en el mundo que es enjuiciada sistemáticamente a través de un procedimiento militar en lugar de civil y sostiene que el cargo más común que se les atribuye es tirar una piedra, delito por el que la pena máxima es de 20 años de prisión (*Save the Children*, 2020)<sup>116</sup>.

Los niños y las niñas de los territorios palestinos se han convertido en parte del castigo colectivo que lleva a cabo el Estado de Israel.

Al principio ellos entraban por la noche a las casas, a amenazar. Hacían fotos a los niños desde los 10 años. Después tenían las fotos, su nombre completo, su número de identificación, toda la información sobre el niño, y comenzaron a hacer archivos y a poner un número a cada casa con toda esta información, sobre cuántos niños viven en cada casa, cuántos años tiene cada uno, cuántas entradas y salidas tenía cada casa, incluso cuántas ventanas y a veces cuántas habitaciones había en la casa. Después comenzaron a arrestar a niños de acuerdo a estos archivos (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Manal nos explica cómo los niños del pueblo, y por supuesto sus familias, sufren el asedio y la represión extremadamente violentas de las Fuerzas de Ocupación Israelíes:

Existe una unidad encubierta, una unidad policial, no militar, y que no debería poder trabajar en las zonas palestinas, solo en Jerusalén y dentro de Israel, que sirve para arrestar a palestinos que protestan. En mi casa solo han venido soldados, pero en otras casas han metido también perros grandes incluso a las habitaciones para asustar a los niños. Simplemente la experiencia de que te despierten a la una o

---

116 *Save the Children* alerta del trato inhumano que reciben los niños y las niñas palestinos por parte del sistema de detención militar israelí. La organización ha entrevistado a más de 470 menores y jóvenes de toda Cisjordania que han sido detenidos durante los últimos diez años para conocer cómo se trata a la infancia dentro de las prisiones. Los resultados de esta investigación reflejan que 8 de cada 10 niños y niñas sufrieron palizas, agresiones verbales y cacheos desnudos y que casi 9 de cada 10 no recibieron una atención médica adecuada, incluso cuando lo solicitaron expresamente. El estudio también revela que al 47% de los niños y las niñas detenidos se les negó el contacto con un abogado y que a más de la mitad se les amenazó con agredir a sus familias. (*Save the Children*, 2020, disponible en: <https://www.savethechildren.es/notasprensa/save-children-denuncia-el-trato-inhumano-que-recibe-la-infancia-palestina-en-las>)

las dos de la mañana en pleno invierno y ver tu habitación llena de soldados y perros, con armas, es una experiencia muy difícil para cualquier niño (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Y esto no ocurre solo en Cisjordania, sino que muchos niños en Jerusalén Este son también arrestados en casa. En líneas generales, podríamos decir que la población palestina de Jerusalén es considerada como *residentes* de Jerusalén, así que no son ciudadanas y ciudadanos israelíes, son residentes. “Esto significa que no tienen los mismos derechos que los ciudadanos israelíes, propiamente dicho. Desde 2014, desde la ofensiva en Gaza, se ha incrementado mucho el número de arrestos de niños en Jerusalén. Según el Derecho Internacional los niños solo podrían ser detenidos como último recurso. Solo si se han tomado otro tipo de medidas y no han sido efectivas y no existe ninguna otra medida, solo así se podría consentir el arresto de niños y niñas. Muchos de ellos son detenidos por tirar piedras, aunque en muchos casos no hay ni siquiera pruebas de ello. Muchos de ellos son detenidos durante la noche en casa, lo cual es una experiencia muy aterradora para ellos” (Addameer, Ramallah, 2016). Sahar nos explica también la situación que sufren los niños y las niñas del palestino distrito de Silwan:

Otro reto que tenemos es el tema de los enfrentamientos con el ejército. Muchos arrestos en Silwan son debidos a los conflictos con los colonos. Sobre todo, en niños de 6 y 7 años que les pueden llegar a interrogar durante 10 horas. Incluso a un niño de 3 años también le buscaron. Cada vez son más jóvenes y cada vez más y más chicos son arrestados. Son tratados muy mal en los interrogatorios cuando son arrestados por las Fuerzas Israelíes. Nada tiene que ver con castigos normales o disciplina. Es más como una experiencia de tortura, y eso tiene un enorme impacto en los niños (Sahar, Madaa Center, Silwan, Jerusalén Este).

El informe de *Save the Children* (2020) revela que la mayoría de los niños y las niñas detenidos fueron sacados de sus hogares por la noche, con los ojos vendados y las manos atadas a la espalda. Muchos de estos menores afirman que en ningún momento se les informó de por qué los arrestaban ni adónde iban y otros declaran que durante los interrogatorios sufrieron agresiones físicas y no tuvieron acceso a comida, a agua potable o a un aseo:

“Destrozaron la puerta de mi casa, entraron en mi habitación, me taparon la cara con una bolsa y me llevaron. Le dijeron a mi padre que regresaría al día siguiente, pero regresé después de 12 meses”, cuenta Abdullah a Save the Children. Este joven fue detenido hasta seis veces cuando era solo un niño. “No te sientes como un ser humano en ese lugar. Nos trataron como animales”, afirma Amina, detenida a los 15 años. (...) “Me arrestaron cerca de un puesto de control militar. Registraron mi mochila y me hablaron en hebreo, un idioma que no entiendo. Al final me esposaron, me tiraron al suelo y me pisaron

la espalda”, explica Fátima, detenida a los 14 años cuando iba camino de la escuela. A Issa también la detuvieron cuando era adolescente: “Mientras me interrogaban, me gritaron y me pusieron una pistola en la mesa, delante de mí, para asustarme”. “La prisión era un lugar horrible. Hacían sonar las alarmas a medianoche, a las tres y las seis de la madrugada para que nunca pudiéramos dormir mucho tiempo. Si no estabas despierto cuando sonaban, te golpeaban. Me golpearon varias veces con palos de madera y todavía tengo dolor de espalda por una de las palizas”, añade Issa (Save the Children, 2020).

Manal comparte con nosotras experiencias también devastadoras e inhumanas que les han ocurrido a los niños y niñas de Nabi Saleh:

Cuando quieren incriminar a algún niño y no tienen ninguna prueba, arrestan a un niño dándole un papel escrito en hebreo, una lengua que ellos no entienden. Intentan manipularles diciéndoles que eso es un papel para su liberación, o cualquier otra cosa. No importa. Se lo dan para que firme y en el documento están los cargos por los que se quiere incriminar a algún activista o adulto del pueblo. Y cogen al niño y se lo llevan. Lo retienen por dos días sin dormir ni comer, y les dan un documento en hebreo que firman pensando que es el documento de liberación. Les dicen: “Tu tío está fuera esperando para llevarte a casa”. Y lo que están firmando son los cargos de los que se les acusa. Dos personas del pueblo pasaron un año en la cárcel y Islam, el niño que tenía 14 años, pasó 72 días en la cárcel y 4 meses de arresto domiciliario. Así que él perdió su año escolar, y empezaron a decir que era un traidor. Le acusaron de haber delatado a dos personas del pueblo que fueron a la cárcel. Así que comenzaron a aislarle y él mismo se aisló. Nadie le hablaba y le culpaban por lo que había sucedido (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Vinieron un lunes, creo. No era viernes porque no había protesta. Pararon a un niño de 9 años y le arrestaron durante cinco horas. Le torturaron y le interrogaron durante esas cinco horas. Le enseñaron fotos de personas del pueblo y le preguntaron quién había tirado piedras. Y al final el portavoz de los policías dijo que no supieron la edad real del niño hasta que sus padres llevaron el documento de identidad y entonces le dejaron en libertad. Después de cinco horas traumatizándolo, torturándolo, incluso su codo fue roto por la forma en que lo trataron. Sus padres fueron a Jerusalén porque le habían llevado detenido allí. Su madre trataba de rescatarlo, pero fue muy difícil. Tienen que tener 16 años para poder ser interrogados. Aunque la semana pasada Israel aprobó una ley que dice que pueden arrestar a niños de 12 años, incluso de 6 o 7 años (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

La investigación de *Save the Children* (2020) advierte del profundo impacto que las detenciones tienen en la vida de la infancia: “desde su liberación, muchos de los niños y las niñas encuestados sufren insomnio, pesadillas, trastornos alimentarios, cambios de comportamiento, ira o depresión, lo

que les ha provocado graves problemas físicos como el entumecimiento o el dolor muscular crónico, los dolores de cabeza y los temblores incontrolables”. Sahar nos explica cómo, ante esta gravísima situación, las madres palestinas sienten una necesidad imperiosa de proteger a sus criaturas de las despiadadas e inhumanas medidas que utiliza el Estado de Israel a través de sus fuerzas de ocupación y represión, infringiendo incluso el Derecho Internacional:

Este es el motivo por el que estamos aquí como centro comunitario, Madaa Creative Center. Nos establecimos en 2007 y la idea era tener un lugar seguro donde los niños y niñas del barrio pudieran estar. De hecho, ni mi casa aquí en Silwan es segura para mi propio hijo, porque cada vez que ellos llegan, ellos pueden entrar en cualquier lugar. Así que empezamos a hacer actividades para niños: arte, escritura, danzas tradicionales palestinas, un coro, informática, actividades de biblioteca, artesanía tradicional, cursos de reciclaje... (Sahar, Madaa Creative Center, Silwan, Jerusalén Este).

Y no son solo de los arrestos de lo que hay que proteger a la infancia palestina. Existe una atmósfera generalizada de violencia que impregna todos los ámbitos de las criaturas:

Intentamos distraer a los niños, dibujar futuro, alegría, intentamos no hablar de violencia pero para ser sinceros, muchas veces no podemos. La violencia está presente siempre. Por ejemplo, si un jeep israelí va a la escuela y tu hijo te pregunta por qué están ellos allí, ¿qué les vas a decir? ¿Vas a mentir a los niños? ¿Es una buena idea mentirles? Os pregunto a vosotras, ¿es buena idea mentirles? No. Si ponen la tele ya ven un montón de violencia de la que pasa alrededor, sobre la historia, sobre los *checkpoints* que cruzan, sobre los asesinatos, sobre las piedras, sobre las manifestaciones... No podemos ocultarles lo que sucede. Es nuestra vida diaria, eso es vivir bajo ocupación. No podemos mentirles (Guardería Comunitaria de Al ma'sera, Cisjordania).

El personal de la Guardería Comunitaria de Al ma'sera nos explica lo difícil que es educar a sus criaturas y verlas crecer en un ambiente de violencia permanente. Nos recuerdan que dentro de cualquier familia palestina siempre hay alguien que ha sido arrestado, que ha estado preso o que ha sido asesinado, en todas las familias palestinas: “Incluso en bodas o en eventos en los que estamos pasándolo bien nos vemos hablando de cosas políticas, porque la política es parte de nuestra vida. Por supuesto esto no es bueno para nuestra vida ni para la de nuestros hijos”, añaden.

Si los israelíes llegan a casa de tu vecino, por ejemplo, y están demoliendo su casa o arrestando a sus hijos y les preguntas a tus vecinos, ellos te contestan: “no te preocupes, los israelíes llegaron y están demoliendo mi casa” o “no te preocupes, están deteniendo a alguien, a mis hijos”. Solemos decir que no pasa nada, que no hay problema. Estás comiendo o bebiendo bajo ocupación, de verdad. Esta es

nuestra vida. Aceptamos la ocupación justo así como es. Cuando decimos “no hay problema”, estamos aceptando la ocupación. Pero estamos en contra de ella, pero es que esta es nuestra vida, ¿me entendéis? Aunque estemos de celebración tenemos que hablar de todo esto porque es nuestra vida, porque es muy peligroso: “soy palestino, estoy bajo ocupación y lo acepto”. Y lo sabemos. A veces te das cuenta de que tu vida va bien, tienes tu coche, tu casa, tu familia, celebras con ellos, pero hay algo que tienes dentro, estás sangrando por dentro. Ojalá algún día esto cambie, pero la verdad es que me siento decepcionado (Compañero de la Guardería Comunitaria de Al ma'sera, Cisjordania).

Cuando Manal nos explica la represión del ejército israelí los viernes, los días que el pueblo se manifiesta de forma pacífica, nos narra también cómo esta represión afecta a los más pequeños:

Estábamos en mi casa. Uno de los niños que estaba jugando fuera vio un jeep israelí que venía hacia mi casa. Fue una de las primeras casas donde nos dispararon las 64 latas de gas. No podíamos salir fuera. No veíamos nada, todo estaba lleno de gas lacrimógeno. Podíamos ver niños literalmente casi muriendo por todas partes. Había doce niños con nosotros, todos por el suelo con dificultades para respirar. Fue uno de los momentos más difíciles con gas que hemos pasado. (...) Llevamos a los niños al segundo y tercer piso porque pensamos que era más seguro. Mi casa familiar tenía dos pisos y los llevamos a los niños al segundo piso. Los soldados estaban atentos a ver qué hacíamos. Tiraron latas de gas, una de ellas a la entrada, y no pudimos evacuar a los niños por la puerta. Tuvimos que evacuarlos por las ventanas del segundo piso. Los niños por supuesto estaban traumatizados pensando que los íbamos a tirar por la ventana, sin entender por qué los evacuábamos por las ventanas. Teníamos que explicarles que les tratábamos de proteger, no de deshacernos de ellos (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Manal admite entristecida que la vida diaria, la cotidianidad de las madres palestinas es muy difícil:

No es fácil ser mujer ni madre bajo ocupación. Porque ocupación es otra manera de decir robar sueños, robar seguridad, robar la infancia de tus hijos... Ellos lo están perdiendo todo. Ellos no pueden planear su futuro, lo que quieran estudiar, o dónde quieren ir, cuáles son sus hobbies. Ni siquiera les puedes apuntar a actividades simples, a jugar a fútbol, aprender a nadar, o encontrar un hobby para ellos porque les tienes que enviar a Ramallah y hay dos *checkpoints* en el camino. Piensas que no es seguro ir y volver. (...) Si para nosotros, los adultos, ya es muy difícil vivir todas estas experiencias, tener soldados todas las noches, los disparos, los heridos, los asesinatos... Todas las experiencias por las que pasamos... Para ellos es muy difícil entender todo esto (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Manal continúa explicando cómo al principio de las manifestaciones de los viernes las familias

mandaban a los niños a casas de familiares que vivían en otros pueblos cercanos, para intentar protegerles de la violencia de la represión. Pero después se dieron cuenta de que tenían que enseñar a los niños a reaccionar cuando los soldados entran en casa, cuando les llenan la casa de gas lacrimógeno, porque esa es la realidad para ellos y ellas:

Y algunas personas pueden pensar: “pero, ¿cómo podéis exponer a vuestros hijos a esto? ¿Cómo les enseñáis estas cosas?” Y yo les digo: “Es que la violencia no se la estoy enseñando yo. Es la ocupación la que les enseña toda esta violencia. La ocupación es doblemente violenta, porque además te arranca la esperanza, el futuro” (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Es inconcebible el daño psicológico que pueden sufrir estas criaturas después de vivir situaciones de tan extrema violencia. Las psicólogas del *Psycho-Social Counseling Center for Women* (PSCCW) identifican entre los principales problemas psicosociales en los niños las pesadillas, los gritos en la noche, violencia, trastornos alimenticios... Desde que son muy pequeños tienen que entender que una persona les puede apuntar con un arma, les puede detener, les puede torturar... Y aún así, las familias palestinas tratan de enseñar en su día a día a sus criaturas a crecer en el amor, en la comprensión, en la aceptación y no en el odio ni en la venganza. Tratan de explicarles lo importante que es seguir existiendo y resistiendo por conseguir la libertad:

Cuando mis hijos se van de campamento a Europa, a mí me gusta mucho porque así prueban la libertad, saben lo que es. Es algo que solo pueden saber cuando están fuera de Palestina. Así después entienden qué es la libertad y por qué tenemos que seguir luchando, por qué tenemos que seguir resistiendo. Ojalá mis hijos no tengan que pasar el resto de sus vidas por lo que nosotros estamos pasando (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).



61. Dibujos en una de las paredes de la guardería comunitaria de Al ma'sera, Cisjordania. Fuente: BFP

## 2.1.2 Efectos invisibles de la violencia directa. El trauma colectivo

### 2.1.2.1 “Palestina es un hospital psiquiátrico”

Yo solo te puedo decir una cosa: este país, tanto israelíes como palestinos, es un hospital psiquiátrico. Está todo el mundo mal de la cabeza. Es el estrés post-traumático por todo lo que está sucediendo. Todo el pueblo palestino tiene problemas psicológicos, y me incluyo a mí misma, y sé lo que tengo y cómo lo llevo y cómo lo puedo llevar. Lo llevo como puedo. Y mi única terapia es cuando voy a España, veo a mi familia, me desahogo, paseo por las calles como una idiota, sola. O hago terapia contando lo que pasa aquí y me desahogo. A veces río y a veces lloro (Juani Rishmawi<sup>117</sup>, HWC, Qalquilya, Cisjordania).

Después de explicitar y analizar algunos de los múltiples efectos visibles de la violencia directa y de cómo estos afectan a la sociedad palestina, nos centraremos ahora en algunos de los efectos invisibles. Como explica Juani, toda la población que vive en la Palestina histórica (tanto palestinos como israelíes) sufre un trauma colectivo. Los altísimos niveles de violencia directa a los que están sometidos unos y otros diariamente no pueden pasar inadvertidos. Tienen consecuencias.

Por ejemplo, un día volvía de Hebrón y me pararon y me pidieron mi identificación. Yo sé que estoy en la lista negra porque antes iba a manifestaciones. Y entonces te ponen una pistola en la cabeza, y sabes que te pueden matar. Esa es nuestra vida diaria. No puedes controlar tu vida (Guardería Comunitaria de Al ma'sera, Cisjordania).

Cuando preguntamos a las psicólogas del *Psycho-Social Counseling Center for Women* (PSCCW) sobre cuáles serían algunas de las consecuencias psicológicas por vivir una vida bajo ocupación y bajo toda esa violencia, ellas señalan el desorden de estrés post-traumático, la depresión, la ansiedad y algunos trastornos obsesivo-compulsivos como los diagnosticados más frecuentemente.

A veces trabajamos con personas individuales y a veces en grupo, porque tenemos mucha gente con la que trabajar. Trabajamos con diferentes enfoques, por ejemplo, el *Cognitive behavioral therapy* (CBT), un enfoque teórico con el que trabajamos sobre todo con niños/as pero también con adultos. Y utilizamos el *eye movement desensitization reprocessing* (EMDR)<sup>118</sup> con personas que han sufrido

---

117 En el momento de escribir estas páginas (21 de mayo de 2021) la compañera y amiga Juani Rishmawi se encuentra encarcelada por Israel desde el 13 de abril, sin garantías ni pruebas. La acusan de, entre otros cargos, malversar dinero de la cooperación español para financiar el Frene Popular por la Liberación de Palestina (considerado terrorista por la UE, EEUU, Canadá e Israel). El dolor y la impotencia que siento escribiendo estas páginas son inexplicables.

118 Es un abordaje psicoterapéutico en el tratamiento de las dificultades emocionales causadas por experiencias

PTSD (desorden de estrés post-traumático) (PSCCW, Belén, [Cisjordania]).

Las psicólogas advierten de lo imprescindible que resulta la asistencia psicosocial en una sociedad que padece estos niveles de violencia y cómo de desbordadas se encuentran: “Algunas personas necesitan medicación pero nosotras no podemos dársela porque no somos médicas, así que les derivamos al psiquiatra”, señalan. Juani añade que otro de los problemas con los que tienen que lidiar es que muchas personas no admiten tener problemas psicológicos: “Lo primero que tienen que admitir las personas es que están mal. Y yo conozco a mucha gente que se automedica y que se toma cosas para poder superar cada día. Y no dormir, o irse de bailes, o las drogas que nos las han introducido los israelíes en los últimos 4 o 5 años. Son muchas cosas” (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania). Ella misma es consciente del deterioro anímico que ha sufrido en los últimos años:

Mismamente ahora me estoy dando cuenta estos días cuando estoy charlando con vosotros... Antes bromeaba y me reía más. Me estoy dando cuenta de que ya no es tanto como antes. He perdido esa capacidad hasta de reírme de las cosas. Estoy más amargada y me lo noto a mí misma. Y lo noto en mi casa. Y me lo dice mi marido. Una de las cosas que a él más le duelen es que dice “Tú siempre has tenido la sonrisa y la risa para darnos a todos”, y ya no la doy. Estoy de malas, estoy de malas con todo, con lo que hago, con lo que no. Tener a mis hijos fuera, tener una vida tan dura... Estoy harta de los israelíes, estoy harta de la vida que tenemos. Eso os puede dar una idea de cómo estamos psicológicamente (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania).

Soraida Hussein, directora del Women's Affairs Technical Committee (WATC), comparte también su visión sobre el desgaste emocional y psicológico que padece la población palestina:

Porque la vida diaria aquí es bastante bastante bastante difícil. Es bastante fuerte. Y las mujeres tenemos eso más que los hombres. Hablamos entre nosotras de cómo mantener un equilibrio emocional y de cuáles son los mecanismos que tenemos que usar diariamente para no hundirnos. Y cuando uno se deja, me relajo y me dejo, empiezo a darme cuenta de que me quiero menos, me odio más... La gente toda es una mierda... Todo está mal. Es una brújula interna que siempre tienes que mantener alerta para que no te hundas, para que no te vayas (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, [Cisjordania]).

Una sociedad debilitada, extenuada, que se va apagando poco a poco es una sociedad con dificultades para organizarse, para luchar, para seguir resistiendo a todas estas violencias. Manal nos explica cómo, ante tantísima represión, la resistencia popular no-violenta de Nabi Saleh tuvo que parar

---

difíciles en la vida del sujeto, desde fobias, ataques de pánico, muerte traumática y duelos o incidentes traumáticos en la infancia hasta accidentes y desastres naturales.

durante un tiempo la protesta de los viernes:

Como os decía, tenemos a 22 personas en la cárcel; muchas heridas que no pueden participar; algunas que han salido de la cárcel tras haber estado 3 años en detención administrativa por participar en una protesta ilegal o en alguna actividad ilegal en contra de las autoridades, sin cargos, sin juicio. Esto asusta mucho también, porque a veces pueden venir a tu casa, arrestarte en tu casa, y meterte en la cárcel por dos años por nada, por esas detenciones administrativas. Muchas de las personas del pueblo han sido arrestadas dos o tres veces, algunas incluso cinco y seis veces. Debido a estas detenciones administrativas si tenían un trabajo nuevo lo perdían, si estaban en la Universidad perdían el semestre, si estaban en el cole perdían el curso escolar. Algunas personas dijeron: “Ok, quiero alejarme un poco hasta que acabe este periodo. No quiero que me vuelvan a arrestar por tonterías o sin cargos hasta que no acabe mi universidad, o hasta que tenga un trabajo estable, o acabe este trabajo...”. Y también están los heridos. Es muy cansado, estamos exhaustos de no parar de hacer cosas. Y también nuestra salud. Yo ya no puedo participar en las protestas porque tengo problemas de salud por culpa del gas lacrimógeno, y podría desarrollar una enfermedad, problemas de corazón, si sigo inhalando este gas. (...) Así que sí, lo decidimos todos juntos, dijimos “Ok, tenemos que tomar un descanso, esperar un poco”. Y seguiremos hablando con el resto de palestinos, con las universidades, con los sindicatos, con otros pueblos... Así que cuando volvamos a la protesta habrá más gente uniéndose a ella y volveremos con nuevas actividades, nuevas ideas, nuevas cosas (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Khawla, una de las psicólogas que nos recibieron en Belén, visibiliza este desgaste en las nuevas generaciones:

¿Qué pasa aquí en Palestina? Que la ocupación trata de destruir a las nuevas generaciones. Si vais a Aida Camp, por ejemplo, la mayoría de niñas y niños de entre 15 y 18 años han sido arrestados y torturados dentro de cárceles israelíes, y no os podéis imaginar lo que les sucede dentro de la cárcel. Les torturan, les humillan... Salen con muchos problemas psicológicos, no pueden continuar yendo al colegio, no les importa nada, pierden el interés en la vida, de verdad. Eso es lo que está sucediendo en nuestra comunidad en general. Hablo del campo de refugiados como un ejemplo, pero en todas partes encontráis lo mismo (Khawla Qaraque, PSCCW, Belén, [Cisjordania]).

Juani identifica además los intentos de Israel de destruir lo que vertebra a la sociedad palestina, la familia.

Hay un destrozo en los últimos cinco años de la sociedad palestina y de ese ámbito, de esa familia que estaba siempre superando junta todos los problemas. Se está desmembrando, la sociedad se está

desmembrando. Vamos al ¡sálvese quien pueda! Y dentro de las mismas familias hay desunión, hay peleas... Y eso es lo que quiere Israel cuando desmembra a la sociedad yendo a por las familias, a por esa unión que siempre ha sido el apoyo incondicional, cuando tú estás enfermo, cuando te pasa algo. Esa unión familiar de hacer una barbacoa juntos y divertirse, eso es lo que ha permitido sobrevivir a Palestina, pero eso se está desmembrando y eso está resquebrajándose (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania).

Esta violencia desmedida debilita todos los aspectos de la vida y a todas las personas. Arrasa, como nos explican Manal, Khawla, Juani o Soraida, con las esperanzas de la sociedad, con las ganas e ilusiones de construir un futuro. Destroza emocional y psicológicamente a las personas, sembrando rabia e impotencia, lo que deriva muchas veces en más violencia, activando los círculos viciosos de violencia de los que hablaba Galtung (1998).

Después de la guerra [en 2014], inmediatamente, la violencia que entró dentro de la comunidad, porque les atacaron por aire, mar y tierra, y lo que vieron... Lo que pasó en Khusaa [Gaza], los detalles de lo que pasó en Khusaa es una película de horror. Si uno escribe detalles de lo que pasó es bastante horrible. Hablamos de una comunidad que está de trauma, que hay un trauma. En un tiempo de trauma los que tienen autoridad entran también en el trauma, tienen más espacios y más posibilidades de sacar la rabia porque es una violencia, es una internalización de la violencia que tendrá que salir después y sale en forma de un sistema patriarcal. Todos adquirimos violencia. En un sistema patriarcal los chiquitos no pueden ser violentos con los grandes, las mujeres no con los hombres, el ciudadano no con el policía... Entonces, con esa estructura patriarcal es donde se saca la violencia otra vez, es la replicación de esa violencia. Entonces en las casas hay más violencia. Y no solo se habla de violencia física, también psicológica: los gritos, el maltrato... Todo eso que antes no existía porque la gente estaba más calmada, más tranquila. (...) Cuando sentimos mucha impotencia todos es cuando el sistema patriarcal (él no se ha ido, todo lo contrario) se refuerza. Empieza a llegar a las casas y a cómo nos tratamos, a cómo hablamos... Muchos chistes en árabe son violentos, los proverbios... Se crea un ambiente en el que tenemos que empezar a romperlo otra vez, a desbaratarlo para que se vuelvan a ver las cosas buenas. (...) ¿Qué pasa con una familia a la que han destruido su casa? ¿Quién dice qué? ¿Quién llora? ¿Quién habla? ¿Qué pasa? ¿Cómo se cambian las relaciones de género en esa familia a la que los israelíes les han destruido su casa? Ahí estamos, aprendiendo qué es lo que pasa y cuanto más hagamos esta clase de estudios, más podremos probar que una ocupación militar como la israelí tiene un impacto estratégico y es un desafío a la humanidad en el que los palestinos pagamos el precio (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, Cisjordania).

Soraida aprovecha la oportunidad para señalar la complicidad del resto de Estados democráticos del mundo con la ocupación militar israelí y con su limpieza étnica gradual. El Estado de Israel masacra

comunidades como la de Khussa destrozando todo: las infraestructuras, los hogares, pero también el tejido social, las familias, las esperanzas, las vidas... Y todas estas masacres, todo lo que Israel hace, la ocupación militar israelí, apunta Soraida, no deja de ser un desafío público que debería retar a cualquier persona que hablara de Derechos humanos y del derecho de los pueblos a vivir en libertad.

### **2.1.2.2 La sociedad israelí, víctima de las políticas de su gobierno**

Pero como sostiene Juani, no solo la sociedad palestina sufre este deterioro psicológico y emocional. La sociedad israelí es también víctima de la violencia desmedida de las necropolíticas, en términos de Mbembe (2011), de su propio gobierno.

Pero no es nosotros solos, los israelíes también. ¿O crees que ellos están bien? ¿Tú crees que esos soldados que están ahí están bien de la cabeza? Someter a una persona que no conoces, y que en realidad ni sabes quién es, ni cómo es, martirizándola y machacándola, diciéndole como si fuera un animal o una cucaracha como dicen ellos... No pueden ser normal, no es normal (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania).

¿Cómo han conseguido los sucesivos gobiernos del Estado de Israel convencer a sus habitantes de que tienen un enemigo común, el pueblo palestino, al que deben eliminar? Construir un enemigo común no es tarea fácil si las sociedades (judía y palestina) están en contacto, se conocen, se hacen amigos, compañeros. Las mujeres palestinas e israelíes que he conocido de más de 50 años me explicaban con nostalgia cómo durante los años 80 y los 90 había alguna interacción entre los activistas israelíes y los activistas palestinos, cómo iban unos a visitar a otros y cómo organizaban algunas líneas de acción comunes contra un Estado sionista que construía un Estado de Apartheid y que afectaba a todos, de diferentes maneras, pero a todos. “Yo como palestina soy víctima, pero ella es también una víctima”, decía Jihad Abu Zneid, residente del campo de refugiados de Shu'fat, en Jerusalén Este, y diputada del parlamento palestino cuando nos explicaba su estancia en prisión compartiendo celda con una mujer israelí. “Porque yo soy víctima pero ella también lo es. Yo de una manera y ella de otra, pero ambas lo somos” (Jihad Abu Zneid, Shu'fat Camp, Jerusalén Este).

Pero para poder enfrentar a dos sociedades de una manera tan radical como lo hace el Estado israelí, este ha tenido que tomar medidas igualmente radicales. La construcción del muro, la prohibición de que los ciudadanos israelíes visiten Cisjordania y por supuesto la de que los palestinos no puedan entrar en Israel son algunas de estas medidas. Si no se conocen entre ellos no podrán siquiera humanizarse, no podrán entender cómo son las personas que viven “al otro lado” del muro. La clara

estrategia que tanto le gusta al Estado judío del “divide y vencerás”. Así la necropolítica de Israel va tomando forma. Encarcela tras un muro gigante al “enemigo común”, el pueblo palestino, y con la ayuda del éxito del discurso islamófobo en buena parte de Occidente (palestinos = terroristas) construye un relato que creerán y adoptarán la mayoría de sus ciudadanos: existe un enemigo común, el pueblo palestino, y tenemos la obligación de eliminarles antes de que ellos lo hagan. Este relato no habría sido posible en los 90, cuando una pequeña parte consciente y movilizada de la sociedad israelí cruzaba a los territorios palestinos ocupados para tomar un café en Nablus o en Ramallah y debatir largas horas sobre política. “Los soldados de los *checkpoints* de mi generación eran más disciplinados, tenían más organización porque no tenían tanto miedo” (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, Cisjordania). Asegura que los soldados de hoy son mucho más peligrosos porque tienen miedo. Y es que muchos de estos soldados que ella llama “de hoy” nunca conocieron a una persona palestina, nunca hablaron “de tú a tú” con alguna de ellas<sup>119</sup>.

Estábamos en el carro, yo y mi hija y mi hijo, y pasamos por un punto de control, y nos pararon. No se acercaron. Los soldados viejos como yo llamaban a la ventanilla, decían “bajen”. Estos no. Tienen miedo. Desde lejos te dicen: “Bajen del carro”. Bajamos. “Siéntense en el suelo”. Yo me acurruqué, y me dijo: “¡siéntense!”. Nos sentamos. Cogieron a mi hijo pero no se acercaron. “¿Tienes la tarjeta de identidad?”, “¿cómo te llamas?”, pero no se acercaron y así todo el tiempo, con miedo (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, [Cisjordania]).

Muchos de estos soldados llevan creciendo año tras año escuchando un único relato, el de su gobierno, que les pone en alerta constante sobre la peligrosidad de la población palestina y sobre cómo la sociedad israelí ha de hacer frente al enemigo común.

Son jovencitos que tienen armas y tienen miedo. Un ocupador que tiene el arma en la mano y tiene

---

119 Las chicas de Assiwar, en Haifa, nos explican lo dividida que está la sociedad en el Estado de Israel y lo difícil que es la convivencia: “Hay una minoría muy pequeña en toda la sociedad israelí, muchos de ellos son conscientes políticamente, están politizados, gente de izquierdas, pero son muy pocos en toda la sociedad israelí los que comparten nuestras agendas. La sociedad israelí no nos conoce. Ellos piensan que aún estamos con los hijabs en la casa. Ellos están en shock de vernos en la universidad, de verme a mí así vestida. Hay un gran salto entre la realidad y la imagen de los árabes en la sociedad israelí. Hay una poca gente que está concienciada con nuestra realidad pero son muy muy pocos. Están un poco integrados, quizá algunos hablan árabe”, nos explica Diana. Otra de las compañeras de Assiwar ratifica esta división: “Estamos muy divididas, incluso aquí en Israel. Cuando yo estudié en la universidad de Tel Aviv la mayoría de los estudiantes judíos que estudiaron conmigo en la universidad, cuando yo hablé con ellos era la primera vez que ellos hablaban con una persona palestina. Y ellos tienen esta visión política sobre todo, sobre el conflicto y blablabla, y ellos nunca han hablado con alguien palestino. Con nadie. No hay interacción. Yo ahora vivo en Haifa pero soy original de Kafr Yasif, y sí, puedes crecer en un pueblo palestino dentro de Israel, puedes vivir tu vida, pero no hay de verdad convivencia. No hay coexistencia. Ellos tratan de decir que esta ciudad (Haifa) es un ejemplo de coexistencia pero no. Vivimos en realidades totalmente diferentes, realidades paralelas. Quizá Hillel y Masada son las únicas dos calles en las que podréis ver árabes, judíos, extranjeros, todos interactuando más o menos. Vivimos vidas paralelas. Hay muy poca interacción entre la sociedad judía y la sociedad árabe”.

miedo es peligroso. Y eso es lo que está pasando ahora. Muchos de los mártires que hay son porque a un soldado loco de 20 años le dio miedo. Y para que no se vea esta debilidad afuera se ponen a crear mentiras: que tenía un cuchillo, que tenía tal cosa... (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, [Cisjordania]).

Les han enseñado a protegerse de los palestinos, a odiarles, a temerles, a humillarles... En definitiva a deshumanizarles, porque solo así es posible, como dice Juani “someter a una persona que no conoces, (...) martirizándola y machacándola”. Solo así es posible apuntar a otra persona y matarla.

## **2.2 La violencia estructural**

En este capítulo estamos tratando de dar respuesta a una pregunta: ¿son las vidas de las personas palestinas dignas de ser lloradas? ¿Son ellas merecedoras de duelo? Hasta el momento hemos podido ver cómo todos y cada uno de los aspectos de sus vidas están ocupados y colonizados. Pero solo hemos visto las capas visibles: las personas muertas, los arrestos, las torturas, las personas refugiadas y desplazadas... Hemos detallado y analizado muchas de las expresiones y formas que la violencia directa adopta y cómo estas impactan y sacuden las vidas diarias de las personas palestinas, fijándonos tanto en sus efectos visibles como en sus efectos invisibles. Pero si volvemos a las palabras de Galtung (1998) recordaremos que la acción humana violenta no nace de la nada, sino que tiene raíces: “por un lado una cultura de violencia (heroica, patriótica, patriarcal, etc.) y, por otro, una estructura que en sí misma es violenta por ser demasiado represiva, explotadora o alienadora, demasiado dura o demasiado laxa para el bienestar de la gente”. La violencia estructural es “la que más mata y a más personas afecta” decía Aristu (2015), es la que permite las injusticias sociales. Pero recordemos que este tipo de violencia no está en la punta del iceberg, como la violencia directa, sino que es mucho menos visible y por lo tanto más difícil de desentrañar. En este apartado trataremos de profundizar y descubrir cuáles son esas estructuras que permiten y dan soporte a la violencia de la colonización, de la ocupación y a la construcción y perpetuación de un Estado violento de Apartheid.

Se olvida que la violencia no se encuentra solo presente en los extremos, sino instalada en la normalidad. (...) Si en un espacio relacional predominan y se aceptan de manera “natural” (no se perciben como negativas o se perciben connaturales, imposibles de resolver) acciones o comportamientos donde se niega o silencia al “otro” en la relación, se tiende a crear un sustrato cultural favorable a la manifestación de la violencia. Este es el caso de las relaciones de poder, discriminatorias, de desigualdad y de exclusión social, favorecidas en dinámicas propias de la estructura social, y que se constituyen a través de su permanencia en el tiempo, un sustrato cultural favorable a su

manifestación (Hernández, 2002: 64).

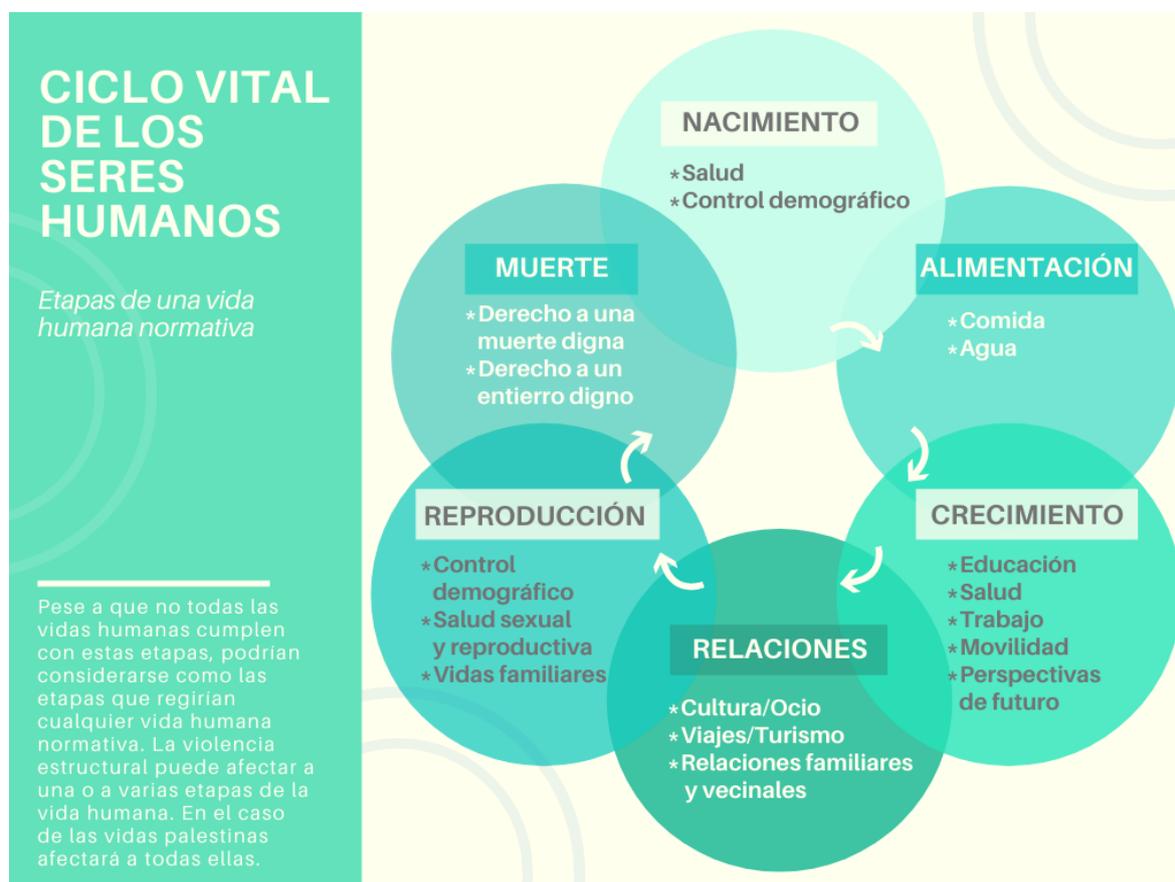
Pareciera que la aclaración que hace Hernández (2002) de cómo puede llegar a darse cierta “naturalización” de la violencia estructural estuviera refiriéndose al caso que aquí nos ocupa: la violencia “normalizada” que sufre la sociedad palestina. En el espacio relacional de la Palestina histórica, como veíamos al principio de este capítulo, se establecen diferentes relaciones de poder (mal designadas como conflictos) en las que principalmente el Estado de Israel (con cierta complicidad de la Autoridad Palestina) ha construido una estructura social basada en la discriminación, la desigualdad y la exclusión social favoreciendo así la manifestación de la violencia. Como señalábamos en el primer capítulo a propósito de la colonialidad del ser, solo negando la condición humana de los sujetos colonizados y/o racializados será posible dominarlos, abusar de ellos, violarlos e, incluso, matarlos. Es decir, solo privando a la población palestina de su capacidad de “ser-humanos” podrán normalizarse las estructuras violentas que permiten y favorecen la limpieza étnica gradual del pueblo palestino.

En ese sentido e interpretando a Maturana (1997) se podría afirmar, por lo tanto, que la violencia es la cultura en donde el emocionar que funda la negación del otro constituye la emoción fundamental. La violencia es un modo de convivir, un estilo relacional que surge y se estabiliza en una red de conversaciones (“hablas”), que hace posible y conserva el emocionar que lo constituye, y en la que las conductas violentas se viven como naturales (Hernández, 2002: 64).

### **2.2.1 ¿Vidas dignas de ser vividas?**

Señalaban La Parra y Tortosa (2003) que uno de los aspectos más significativos de este tipo de violencia es el que se erigía al respecto de la cobertura de las necesidades humanas básicas, esto es, el hecho de que ciertos seres humanos no tengan la oportunidad de vivir, en palabras de Sen (1999), una vida que merezca la pena ser vivida.

**Gráfico 8:** Ciclo vital de los seres humanos<sup>120</sup>



Fuente: elaboración propia

Podríamos simplificar las etapas de una vida humana normativa en las cuatro que todos comúnmente conocemos: nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte. Sin embargo, me parece interesante añadir dos etapas que las complementan: la alimentación (indispensable para el ciclo vital en sí mismo) y las relaciones sociales. Podríamos sostener que, si una persona pudiera, si así lo deseara libremente, llevar a cabo los aspectos que aquí se detallan, viviría una vida digna de ser vivida ya que sus necesidades humanas básicas estarían cubiertas. Es importante resaltar que habrá etapas, como la de reproducción y/o relación, que pueden no ser deseadas por todas las personas, pero vivir una vida digna implicaría poder decidir si estas son o no deseadas.

El propósito de este apartado será entender y visibilizar cómo el Estado de Israel y sus estructuras

120 Este gráfico no pretende, ni mucho menos, reducir la pluralidad de las formas de vida a unas cuantas etapas, ni proponer que la norma ha de ser el común adoptado por todas. Solo pretende visibilizar lo que podría considerarse como el ciclo vital (normativo) de los seres humanos, entendiendo que muchas personas no cumplen con todos los aspectos que aquí se recogen, bien porque no quieren o bien porque no pueden.

violentan las vidas de la sociedad palestina irrumpiendo en todas y cada una de estas etapas, permitiendo el cuestionamiento de si muchas de estas vidas son realmente dignas de ser vividas.

### **2.2.1.1. El nacimiento y la reproducción**

Soy una amenaza demográfica. Soy una amenaza demográfica; soy el hijo, el nieto y el padre de amenazas demográficas; y soy el marido de la propagación demográfica. Soy un ciudadano palestino de Israel y este es el lenguaje que el Estado de Israel, sus líderes y sus élites han establecido en su discurso para referirse a mí y a millones de otros seres humanos. Y una vez que has sido definido como una amenaza, ¿qué otra cosa habría que hacer sino atacar a esa amenaza, marginarla, contenerla o eliminarla? (Munayyer, 2015).

Como veíamos en el apartado anterior al hablar de la población palestina refugiada y del derecho al retorno, la demografía es un aspecto crucial para las estrategias coloniales y sionistas del Estado israelí. Como explica Munayyer (2015), el Estado judío habla abiertamente de la población palestina como “amenazas demográficas” y es que el plan principal sionista ha sido siempre colonizar el territorio comprendido “entre el mar Mediterráneo y el río Jordan”, por lo que la población palestina que lo habita se convierte en el mayor impedimento para estos deseos:

En realidad, como sabemos los palestinos —ya sean ciudadanos de Israel, residentes de Jerusalén o los que viven bajo la ocupación en Cisjordania y Gaza o en campamentos de refugiados o en la diáspora—, este alarmismo demográfico tiene sus raíces en los cimientos del proyecto sionista en Palestina. El origen y el mantenimiento del sionismo se ha basado en una ingeniería demográfica dirigida a mantener el poder político en las manos de un grupo etno-religioso, los judíos israelíes. Esto no es una táctica electoral, es la esencia misma del sionismo (Munayyer, 2015).

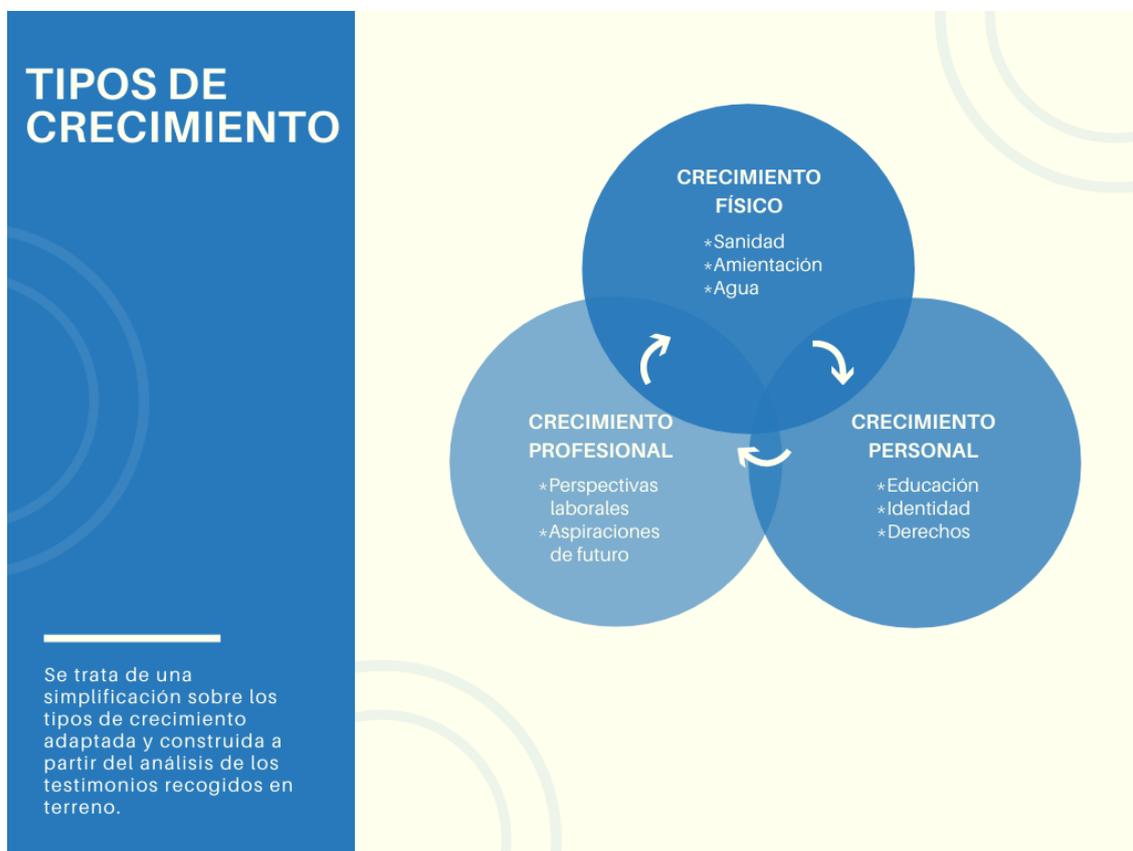
Así, las personas palestinas nacen desafiando las pretensiones sionistas expansionistas y colonizadoras y su monopolio del poder: “La lucha demográfica es una deuda nacional, tener hijos para seguir con el proyecto nacional”, admite Olivia, del Jerusalem Center for Women (JCW). Pero lo cierto es que las circunstancias tan adversas de vida que experimenta la población palestina de todos los territorios condicionan sus posibles deseos de tener criaturas en semejante contexto: “Queremos ser padres pero no sabemos si queremos traer un hijo a este mundo para que viva una vida como la que vivimos nosotros. Irse de aquí tampoco es una opción porque sería rendirnos”, admiten algunas de las compañeras activistas que entrevistamos.

Hace diez años teníamos ocho o nueve hijos por familia. Ahora tienen cuatro o cinco. Ha bajado. Por un lado, dicen que la demografía es lo único que nos va a resolver el problema. Eso es lo que temen los israelíes y por eso cada vez van más a saco, y no les importa matar a niños y a mujeres. A ellos les da igual, el caso es quitarse personas del medio. Los mismos jóvenes ante la situación económica no pueden tener niños (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania).

Las aspiraciones de formar una familia se ven entonces condicionadas por la situación de violencia que afecta a todos los aspectos de la vida de la población palestina. Además, como ya apuntaba Juani, las familias se están fracturando y los asesinatos y arrestos masivos, principalmente de hombres y chicos jóvenes, fuerzan a las mujeres a establecerse como cabezas de familia, con todos los estigmas y consecuencias que ello puede acarrear. Jihad, del campo de Shu'fat, identifica como una de las estrategias políticas del ayuntamiento de Jerusalén la destrucción de las familias y de las mujeres palestinas: “Una de las maneras de atacar a las mujeres es con el arresto de sus maridos, de sus hijos”. Las psicólogas del *Psycho-Social Counseling Center for Women* (PSCCW) señalan además los círculos de violencia que se generan: “La detención de los maridos hace que las mujeres carguen, no solo con el impacto emocional, sino también con el social. Asumen el mantenimiento de la familia en un contexto donde no es fácil ser autónoma económicamente. Además, sufren después. Los hombres, torturados, humillados y perseguidos en prisión, canalizan hacia sus mujeres todo este odio y frustración vividos cuando vuelven al hogar. Cuando encarcelan a un hombre la mujer sufre estrés, depresión y ansiedad ya que todo recae sobre ellas”. Wajdan, una de las mujeres que trabaja en la guardería comunitaria de Al ma'sera, nos cuenta lo difícil que fue para ella criar sola a tres criaturas mientras su marido Hassan estuvo en prisión. Explica cómo se despertaba por las noches pensando que él estaba en casa. Hassan fue arrestado en una de las manifestaciones que se hacían en el pueblo contra el muro del Apartheid todos los viernes y estuvo encarcelado durante dos años. Pese a esta dura situación, reconocen que “la sociedad palestina está llena de vida, dignidad y fortaleza”.

## 2.2.1.2. La alimentación y el crecimiento

Gráfico 9. Tipos de crecimiento



Fuente: elaboración propia

El crecimiento podríamos entenderlo en muchísimos sentidos. Aquí lo clasificaremos en tres: por un lado, el crecimiento físico, que llevaría inseparablemente asociados el acceso a la sanidad, a la alimentación y el acceso al agua; el crecimiento personal, que abarcaría aspectos como la educación, la identidad y los derechos de las personas; y el crecimiento profesional, entendiendo aquí las perspectivas laborales y de futuro que tienen o pueden llegar a tener las personas.

### Crecimiento físico: la alimentación y el agua

Cuando crecemos lo hacemos en unos mercados llenos de verduras y frutas sin preguntarnos a nosotras mismas de dónde viene todo esto. Pero cuando comenzamos a traer a la gente aquí y empezaron a

preguntarnos de dónde venía la comida fue como si alguien llamara a nuestra puerta. Pensamos: “aquí tenemos algo mal”. Y empezamos a preguntar a la gente: “¿de dónde traes esta comida?”, “¿de dónde esta verdura?” Y empezamos a pensar en los asentamientos y en los productos palestinos e israelíes. Descubrimos que estábamos comiendo de la ocupación, ellos nos están dando todo: verduras y frutas. Estamos creciendo y mis hijos están creciendo de algo que ellos nos dan. Y no confío en ellos, no sé qué es lo que ellos nos están dando. Ellos son nuestros enemigos, así que ¿qué estamos haciendo? Empezamos a trabajar pensando: “Vale, este mercado vende productos israelíes, este mercado vende productos de los asentamientos y este, productos palestinos”. Y la primera cosa que hicimos fue sensibilizar a nuestros amigos y familias para que compraran solo productos palestinos en el mercado (Fátima, Beit al Karama, Nablus).

Las palabras de Fátima nos invitan a reflexionar sobre varios aspectos de vital importancia. Por un lado, señala el papel que tiene la población palestina que vive en los territorios palestinos ocupados como consumidoras y consumidores prácticamente cautivos del mercado israelí. Si bien no imposible, la producción de alimentos en los territorios palestinos ocupados, tanto de frutas y verduras como de otros alimentos manufacturados y procesados, se vuelve cada vez más difícil. Aunque aún se pueden encontrar y comprar alimentos de producción palestina, el mercado israelí se convierte en un duro competidor. La leche, por ejemplo, es un producto que ejemplifica muy bien esta situación. En la actualidad en los supermercados de Cisjordania solo es posible encontrar un par de marcas árabes de leche, alguna importada de Jordania (Al Juneidi la más común) y una palestina producida en Hebrón (Al Jebrini). Mientras que un litro de alguna de estas dos marcas suele costar 6 shekels (1,5 €), el litro de leche de marca israelí es siempre más barato (entre 4 y 5 shekels) por lo que comprar leche palestina se convierte en algo político. Lo mismo sucede con las conservas, el arroz, la pasta o con los productos de desayuno (galletas, cereales, pan de molde...), que muchas veces ni siquiera está en el supermercado la opción jordana o palestina. “Descubrimos que estábamos comiendo de la ocupación”, sostiene Fátima afligida. Y es que la ocupación israelí se financia, entre otras cosas, del mercado cautivo que tiene en los TPO. Además, algunos de los productos que el Estado de Israel comercializa en Cisjordania y Jerusalén Este han sido cultivados y/o producidos en los asentamientos ilegales de estos territorios, como es el caso de los dátiles y de muchas frutas y mermeladas. Es por ello que desde la organización de Fátima, Beit al Karama, comenzaron a trabajar por la soberanía alimentaria palestina. Para ello, llevaron a cabo un proyecto de sensibilización y concienciación en la ciudad vieja de Nablus sobre la procedencia de los alimentos: “Fuimos parte de una campaña muy grande llamada *Knock the door*. No sé si cuando vayáis andando por la calle encontraréis alguna etiqueta en los lugares que participan. Este proyecto ha sido con el gobierno, con la alcaldía y con otras organizaciones. Pusimos una etiqueta en todos los lugares que participan en este proyecto *Knock the door* y dice que “Este lugar está totalmente libre de productos israelíes”. Y ellos nos prometieron

no vender ni comprar productos israelíes” (Fátima, Beit al Karama, Nablus).

Otro de los aspectos fundamentales en Palestina es el agua y el acceso a la misma.

El agua es indispensable para la vida, y su escasez afecta al desarrollo de las personas. En determinadas regiones del mundo la disponibilidad de agua es crítica. Los países situados en la franja horizontal que abarca desde Marruecos hasta Bangladesh se encuentran en situación de escasez de agua, de acuerdo con el Programa de la ONU para el Medio Ambiente (PNUMA). Según el Banco Mundial, el 50% de la población de los países MENA (Oriente Próximo y Norte de África) viven con «estrés hídrico» y, en 2025, la disponibilidad de agua por persona se reducirá a la mitad (Pozo, 2010: 260).

Siguiendo a Izquierdo (1998 en Pozo [2010]), el origen de la situación que sufre la población palestina al respecto del agua se podría remontar a la década de los 60: “la construcción del Acueducto Nacional Israelí, que desviaría agua del Jordán a otras regiones, en particular al árido Neguev, enfureció a algunos países árabes afectados y provocó que la primera cumbre de la Liga Árabe, en 1964, aprobara la implementación de un proyecto para desviar el agua del Jordán en sus orígenes, situación que desencadenó una respuesta militar israelí para paralizar las obras y controlar la cabecera del río. Como muestra significativa de la importancia del agua, Izquierdo rescata la Orden Militar 92, dictada tras la guerra, a través de la cual Israel controlaría todos los recursos hídricos de los territorios ocupados” (Pozo, 2010: 261-262). Tras la ocupación de 1967 así ha sido. Contraviniendo el artículo 55 de la Cuarta Convención de Ginebra que señala que la potencia ocupante tiene el «deber de asegurar el aprovisionamiento» y que «no podrá requisar» los recursos esenciales (IV Convenio de Ginebra, 1949: 333); y el artículo 1.2 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que reconoce que «todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, (...) y que en ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia» (Asamblea General de la ONU, 1966: 36), el Estado de Israel ocupa y expolia estos recursos en los TPO.

El problema del agua en Cisjordania es un problema muy grave. Nuestra agua y nuestros recursos de agua están controlados por la empresa israelí llamada Mekorot. Esta empresa construyó pozos en Cisjordania y cogieron el agua y nos lo vendieron a los palestinos por un precio muy alto. Si venden el agua a los colonos por 5 shekels a nosotros nos la venden por 30 shekels. Y nosotros a veces solo tenemos 12 horas a la semana de agua corriente, la mayoría de veces los domingos entre las 20:00 y hasta las 8:00 de la mañana del lunes. Así que la mayoría del tiempo es de noche y tienes que hacer todos tus trabajos de noche, porque quieres utilizar el agua corriente y no la de los tanques (que tienes que comprarla a la empresa israelí), porque esa la quieres dejar para cuando no hay agua corriente. Así es como reconoceréis cuáles son los asentamientos. Ellos tienen agua corriente 24/7, todo el tiempo,

y cuando veáis tanques de agua en los tejados esos son pueblos palestinos<sup>121</sup>. Este asentamiento tiene hasta una piscina y nosotros no tenemos agua corriente para beber. Algunos pueblos, algunos lugares, en el norte, tienen una vez al mes, o cada dos meses, y tienen que comprar el agua a través de tanques de agua, lo cual es muy caro, como 50 o 60 euros por un tanque de agua para varios días. Cuando necesitas agua de tanque para todo el mes necesitas al menos 500 o 600 euros, solo para tener agua. Tener agua para tus necesidades, no para disfrutar (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Como nos explica Manal, la situación que viven muchas familias palestinas en Cisjordania es alarmante. Muchas veces Israel lleva a cabo el recorte del suministro de agua corriente en los meses más calurosos (Rico, 2003), en un territorio, recordemos, donde las temperaturas máximas pueden alcanzar los 38-40°C. El Banco Mundial recomienda un consumo de agua de entre 100 y 200 litros por persona y día, además del agua para la agricultura, la industria y la generación de energía, y la población palestina dispone de apenas unos 70 litros (Klare, 2003 en Pozo, 2010). Mientras, como señala Manal, muchas colonias ilegales disponen de piscinas y de frondosos jardines regados con el agua potable que los vecinos y vecinas palestinas no pueden beber: “Los ciudadanos de Israel y los colonos de Cisjordania consumen entre cuatro y cinco veces más agua que los palestinos, mientras que los colonos de Gaza consumían siete veces más” (Rico, 2003: 121).

Estas restricciones hídricas en los territorios ocupados no solo contribuyen a la violencia estructural que atraviesa las vidas de quien los habita, sino que también vulneran drásticamente sus derechos humanos. Además, con estas medidas represivas el Estado Israelí protege su consumo; frena el desarrollo agrícola palestino y evita la competencia con la agricultura de Israel y de los colonos; y reserva agua para la colonización de los territorios ocupados (Izquierdo, 1998; Rico, 2003, en Pozo, 2010: 262).

Pero en el Estado democrático de Israel también hay pueblos palestinos sin acceso a agua ni a otros suministros. Muchos de ellos son pueblos beduinos que viven en el desierto del Néguev y que no son reconocidos por el Estado israelí desde su proclamación en 1948: “No tienen agua, ni infraestructuras, no hay colegios ni guarderías. Si observas estas realidades en el desierto verás que las personas allí están viviendo situaciones muy muy difíciles. Y si vas al norte también hay pueblos que no están reconocidos aún, y aunque lo estén y tengan infraestructuras, aún el 52% de los niños de la población árabe viven por debajo de la línea de pobreza” (Rawia Lucia Shammas, Kayan, [Haifa, Palestina del

---

121 La película *Wajib* (Invitación de boda) de la directora palestina Annemarie Jacir (2017), retrata muy bien esta situación y el estigma y la discriminación que puede suponer el tener estos tanques de agua en los tejados de las casas palestinas. La familia palestina recreada en la película vive en Nazaret, ciudad incluida dentro de lo que se considera actualmente el Estado de Israel. Aún así, muchos barrios y pueblos palestinos pertenecientes a Israel tienen también tanques de agua en sus tejados, provocando un claro señalamiento visual y una discriminación en cuanto al acceso al agua.

48]).

### **Crecimiento físico: el derecho a la salud y el acceso a la sanidad**

Después de tantas páginas observando detalladamente las violencias que lleva a cabo el Estado de Israel, nadie podría sorprenderse ante las irresponsabilidades que comete como fuerza ocupante en materia de sanidad. Es más, muchas voces acusan al gobierno de la ocupación y del Apartheid de utilizar las enfermedades sobre la población palestina como un elemento estratégico con el que seguir ejerciendo su necropolítica. Juani (HWC) advierte del aumento que ha habido en los últimos años de ciertas enfermedades en Palestina: el incremento de la diabetes, de anemias, de la drogadicción, la automediación o las enfermedades psíquicas. Todas ellas tienen una relación directa con las (necro)políticas de Israel: “Este aumento no es casualidad, sino que es una herramienta más del Estado Israelí para debilitar y ahogar a la sociedad palestina. Yo considero que los israelíes tienen una política muy interesante. Primero utilizan el estrés post-traumático con todo el pueblo, es decir, sometiéndolo a esta situación y luego matándolo poco a poco con las enfermedades. Entonces la población va cayendo” (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania). En algunos campos de refugiados me explicaban lo fácil que era encontrar cualquier dulce (caramelos, galletas, bebidas edulcoradas...) en comparación con fruta fresca o algún producto de calidad nutricional. Evidentemente esto no es del todo fortuito, sino que responde a las lógicas de un contexto debilitado y violentado estructuralmente en el que la población es víctima de esta violencia estructural. Debido a esto, en muchos campos la diabetes y la hipertensión comienzan a ser enfermedades comunes y afectan cada vez más a la población joven.

Las drogas han resultado ser una herramienta más de la necropolítica israelí contra la población palestina y es que “según datos de campo proporcionados por médicos y otros miembros de los servicios de salud, decenas de miles de palestinos consumen opiáceos con regularidad” (Nòsdiario, 2019). Juani ya lo apuntaba al hablar de la salud mental de la población palestina: “las drogas nos las han introducido los israelíes en los últimos 4 o 5 años”, y Fátima también señala la relación entre el aumento del consumo de droga y el endurecimiento de la ocupación:

¿Qué pasa con los niños? Nuestro sueño ahora es tener un lugar seguro para los niños aquí en la ciudad vieja donde poder mandar a mis hijos a la biblioteca, a jugar, a leer, a que estén allí. Quiero que estén lejos de las calles, porque esta parte es la peor después de la ocupación, porque la ocupación tiene muchas caras, no solo una. Ahora hay drogas en las calles, que son para mi otra cara de la ocupación. Necesitamos mantener a nuestros chicos fuera de las calles (Fátima, Beit al Karama, Nablus).

También las instituciones palestinas han denunciado esta supuesta estrategia de Israel para desestabilizar a la juventud de Gaza y Cisjordania mediante la introducción de narcóticos para el consumo: “Quieren luchar contra nuestra existencia, luchar contra nuestro sentimiento humano. Quieren luchar contra nuestro futuro, no quieren que tengamos un futuro”, sostiene Mahmoud Abbas, presidente de la Autoridad Palestina (Nòsdiario, 2019).

A pesar de que todavía este es un tema tabú, cada vez son más las organizaciones que dan apoyo a las personas adictas. Las compañeras del JCW, que trabajan con la población palestina de Jerusalén Este, nos explican algunos de los motivos principales que pueden llevar a las mujeres palestinas a consumir: “la violencia machista, el divorcio, problemas sociales, la marginalidad, haber sido víctima de abuso o de violencia...”. En Gaza, la crítica y desesperada situación ha llevado a un tercio de su población al consumo de opiáceos. Las duras condiciones de vida que se suelen traducir en altas tasas de pobreza y desempleo, así como la pérdida de esperanza de un cambio a mejor empujan a la población gazatí al consumo de estas sustancias (Abu Ramadan, 2017).

Por tanto, la salud de la población palestina se está viendo gravemente dañada y deteriorada en los últimos años y el acceso a un sistema sanitario de calidad no está siempre garantizado.

A los problemas de falta de un Estado como tal que se haga cargo de la salud pública, hay que sumar los obstáculos que ponen las autoridades israelíes. La propia ocupación militar israelí restringe los movimientos de los palestinos, afectando al derecho a la asistencia sanitaria. Un estudio sobre la concesión de permisos para que los enfermos de los territorios ocupados y sus familiares puedan ir a los hospitales de Jerusalén Este, realizado a comienzos de este año [2012], muestra que de los 175.228 que lo pidieron, el 19% lo vio retrasado o directamente rechazado. Incluso el personal sanitario tiene sus movimientos restringidos. De las 1.074 ocasiones en las que se solicitó que una ambulancia de los territorios pudiera entrar en Jerusalén, solo 49 pudieron hacerlo. Al menos seis pacientes murieron mientras esperaban un permiso (Criado, 2012).

Un informe de Médicos del Mundo de 2018 advierte de que “El derecho a la salud en el Territorio Ocupado Palestino (TOP) está en un momento crítico. Las barreras impuestas al acceso a la salud y el continuo deterioro de los servicios sanitarios están directamente relacionadas con la ocupación israelí y sus diversos mecanismos, tales como el bloqueo, la restricción de movimiento y los puestos de control”. Recordemos que el derecho a la salud es un derecho humano universal, por lo que los Estados tienen la obligación legal de asegurar el acceso de la población a una atención sanitaria que esté disponible, sea aceptable, asequible y de calidad. Además, señala el informe, “debe ir de la mano de la provisión de otros factores determinantes de la salud, tales como agua potable y segura,

saneamiento, comida, vivienda, información y educación en relación a la salud, e igualdad de género” (Médicos del Mundo, 2018: 4). Ante las vulneraciones sistemáticas del derecho a la salud que sufre la población palestina, es importante recordar también que el Estado de Israel, como fuerza ocupante, tiene la obligación de promover y asegurar el derecho a la salud de la población palestina, según el Cuarto Convenio de Ginebra y, en concreto, los artículos 49, 50 y 53, cosa que no está cumpliendo (Médicos del Mundo, 2018).

Por su parte, el Ministerio de Sanidad de la Autoridad Palestina (AP) tiene la obligación de asegurar servicios de salud y salud mental en centros de atención primaria y centros comunitarios de salud mental. Aunque sí existe una seguridad social que depende de la AP, Juani nos explica que muchas veces esta no llega a cubrir las necesidades sanitarias de toda la población. Ante las carencias que presenta el sistema sanitario de la Autoridad Palestina y la inexistencia de las responsabilidades israelíes, serán las ONGDs y la Cooperación internacional las que cubran, en muchas ocasiones, estas necesidades. Los Health Work Committees (HWC), organización en la que trabaja Juani, atienden a unas 400.000 personas a través de diferentes programas y servicios: educación para la salud en las escuelas, una guardería infantil, un centro de mayores, un centro para jóvenes, otro para personas con discapacidad... “Y tenemos clínicas móviles en el Área C. (...) Hay muchas zonas en esas áreas rurales que tienen dificultades en los accesos y nos piden que llevemos una clínica móvil. Entonces nosotros tenemos 36 clínicas móviles, principalmente en las zonas de Nablus, Yenin y Hebrón”, explica Juani. Reconoce que cada vez más las organizaciones están sufriendo una crisis en la recaudación de fondos:

Han dejado de venir muchos fondos, han dejado de venir ayudas y esas ayudas además están también condicionadas a lo que firmes y a lo que digas. (...) Hacemos todo lo posible y todos los trabajadores cobramos el 70% de nuestro salario. Nos lo han bajado porque no hay dinero, pero seguimos trabajando con el mismo ímpetu, la misma ilusión. Porque hemos tenido tiempos peores, y lo sé también por experiencia de años. Y ya llegarán los mejores, y si no llegan pues por lo menos hay que hacer lo mínimo posible para ayudar a las personas que están en estas condiciones” (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania).

A pesar del trabajo que realizan organizaciones como la de Juani, financiadas muchas veces por la cooperación internacional, el informe de Médicos del Mundo (2018) señala la obligación legal que tienen los terceros Estados a asegurar que Israel respete el derecho internacional humanitario, “mientras que la comunidad internacional y las organizaciones internacionales deben cumplir con su responsabilidad hacia la población civil palestina, asegurando que Israel ponga fin a las violaciones al derecho a la salud de la población palestina, y demandando el fin del bloqueo impuesto por Israel

sobre la Franja de Gaza”.

## Crecimiento personal y profesional

Porque todo el tiempo ellos controlan todos los aspectos de nuestra vida. No tenemos independencia en ningún aspecto de nuestra vida. Ellos controlan nuestra economía, nuestra educación... Todo. Porque vivimos dentro de este país. Así que hay muchas maneras de hacer que la gente tenga miedo en su vida diaria, miedo de nos ser aceptado en la universidad<sup>122</sup>, miedo de ser expuesto por no tener un trabajo por el hecho de ser un activista político, miedo de hablar de política enfrente de otros profesores en el colegio. En los colegios es el *Shabak* (o *Shin Bet*, los servicios de inteligencia israelíes encargados de los asuntos interiores de Israel y de los TpO) quien se encarga, junto a los comités de educación, de decidir quiénes serán los coordinadores del centro, los responsables de las asignaturas y de los centros, así que muchos profesores tienen miedo de hablar de política dentro del colegio, y muchos estudiantes también por si luego no son aceptados en la universidad o por si son acusados a la policía. Estas son las maneras con las que tienen a la gente temerosa y con miedo en sus vidas diarias y la manera de mantenerlos alejados de hablar de política (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

La educación es uno de los pilares esenciales de cualquier sociedad, por eso es tan importante para Israel controlarla. En los territorios del 48 el Estado controla todo el sistema educativo, es decir, la población árabe-palestina y árabe-siria que vive en el Estado de Israel (una quinta parte de la población total) tienen que estudiar siguiendo el currículum israelí y la narrativa histórica oficial israelí (Peled-Elhanan, 2012).

En los colegios no aprendemos nada de nuestra historia. Desde el momento en que nacemos estamos expuestas a la narrativa sionista, no a nuestras narrativas, no estudiamos nada de nuestra historia, ni en los colegios, ni en ninguna institución que trabaje con juventud, sino totalmente lo opuesto. Estamos expuestas a la narrativa sionista pura que intenta decirnos que antes del 48 no había un pueblo palestino aquí, que no había vida aquí, que solo había algunos individuos viviendo separadamente, cada uno en un lugar, pero no en comunidad. Que no había comunidades, que no había vida, que no había instituciones, que no había nada (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

---

122 Una amiga palestina de Haifa me contó que una amiga suya, también palestina, durante la entrevista para acceder a medicina le pusieron un supuesto: si hubiera dos pacientes gravemente heridos (un israelí-judío y un palestino con ciudadanía israelí) y solo pudiera salvar como médico a uno de ellos ¿a cuál preferiría salvar, al palestino o al israelí-judío? Ella contestó que al que más grave estuviera, pero su respuesta no fue del agrado del entrevistador. La presionaron sin parar hasta que contestó que salvaría al palestino, dando así motivos para no ser aceptada en la carrera de medicina (quizá el objetivo principal de aquella pregunta).

Y desde hace poco “están tratando de implementar el currículum israelí en nuestros colegios, intentando que la educación esté también bajo el control israelí” (Khitam, UPWC, [Ramallah, Cisjordania]). “Pero nuestro pueblo, nuestra gente, tiene una especie de sistema de educación popular a través de la vida diaria, de organizaciones, de centros en los que cuentan la verdadera historia palestina y lo que ha sucedido”, señala Khitam. Las palabras de Khitam me hacen recordar algunas conversaciones con Fidaa, una amiga palestina de Haifa que me explicaba la red informal que se había construido en la ciudad formada por personas palestinas vinculadas a la promoción y difusión de proyectos culturales y artísticos palestinos: conciertos de artistas palestinos que cantan en árabe, espacios de proyección de películas palestinas, exposiciones, presentación de libros palestinos... Se trata de iniciativas informales y espontáneas que surgen entre la población palestina de los territorios del 48 y que tienen como objetivo principal preservar, defender y divulgar la identidad palestina.

En el currículum de los colegios no podemos aprender nuestra propia historia, no aprendemos nuestra propia cultura. No podemos decidir nada sobre cómo estudiar nuestras raíces, nuestra cultura. Existe discriminación en muchas dimensiones de la vida (Rawia Lucia Shammass, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

En Gaza y Cisjordania está implementado el currículum palestino que se aprobó a raíz de los Acuerdos de Oslo (1993), aunque no fue hasta 2006-2007 cuando el Ministerio de Educación acabó de elaborar los libros de texto para todos los niveles educativos: “Se trata de la primera vez en la historia de Palestina en la que los niños estudian su propia historia y sociedad con libros que han sido publicados por palestinos. Los libros de texto palestinos se centraban principalmente en enseñar a los estudiantes su propia historia para así crear una identidad nacional para ellos”<sup>123</sup> (Abukhayran, 2011: 177). Esta historia e identidad nacional palestina se enseña y fortalece también a través del trabajo de educación popular que hacen cientos de organizaciones y redes comunales como la de Khitam: “Nosotras, como organización, tenemos nuestras actividades de educación para niños y para la juventud palestina a través de charlas, de libros, de talleres, de campamentos de verano... Hacemos este tipo de actividades para confrontar al Estado de Israel” (Khitam, UPWC, Ramallah, Cisjordania). Como era de esperar, no han faltado detractores del currículum palestino que le han acusado de fomentar el odio y la violencia hacia el pueblo judío-israelí, como estudia Abukhayran (2011). Pero existen también numerosas investigaciones llevadas a cabo al respecto (IPCRI, 2005; Jawabreh, 2005;

---

123 No olvidemos que muchos de los libros de texto palestinos fueron elaborados durante la segunda Intifada palestina (Al-Aqsa), momento en el que Palestina se encontraba en una situación donde había toques de queda, se declaró el estado de sitio y la libertad de movimiento se encontraba mucho más restringida (Adwan, 2001; Abukhayran, 2009; en Abukhayran, 2011).

Abu Zahira, 2004; Reiss, 2004; Firer & Adwan, 2002; Nordbruch, 2002; Adwan, 2002; Moughrabi, 2001; Brown, 2000; Brown, 2001) que determinan que “el plan de estudios palestino añade significado a la importancia que tiene el respetar las distintas religiones, la tolerancia y la coexistencia” (Abu Zahira, 2004 en Abukhayran, 2011); “el programa palestino promueve y en efecto transmite los valores de una educación pacífica, centrándose en enseñar los conceptos de derechos humanos. (...) No se incita al odio contra Israel, los israelíes o el judaísmo y los libros de texto no poseen un lenguaje antisemita” (Reiss, 2004 en Abukhayran, 2011); “los nuevos libros cuentan la historia desde un punto de vista palestino, sin intentar con ello obviar a Israel, negar su legitimidad o reemplazarlo por el «Estado de Palestina». Todos los libros cuentan con un prefacio en el que se describen Cisjordania y la Franja de Gaza como «las dos partes del país»” (Brown, 2000 en Abukhayran, 2011).

Respecto al acceso a la educación, otro derecho universal de la infancia, un estudio realizado por UNICEF (2018), “Estado de Palestina: Informe de país sobre los niños que no asisten a la escuela”, revela que cerca del 25% de los niños palestinos de 15 años no acuden a la escuela. Sostiene que la mayoría de ellos abandonan la escuela debido a la baja calidad de la educación, la violencia física y emocional en las escuelas y el conflicto. El informe señala también otros problemas a los que los estudiantes tienen que hacer frente: “los niños a menudo se ven obligados a pasar por varios puestos de control, barricadas y rodear los asentamientos israelíes solo para llegar a clase, lo que puede ser especialmente difícil para los adolescentes, ya que es más probable que sean detenidos e interrogados en el camino a la escuela” (UNICEF, 2018). Esto sucede, por ejemplo, en algunas de las zonas rurales del sur de Hebrón. Los niños y niñas tienen que caminar varios kilómetros hasta llegar a la escuela, pasando muy cerca de las colonias ilegales de la zona. Esto provoca mucho miedo y temor en las propias criaturas, pero también en las familias que no quieren dejarles ir solos hasta la escuela por miedo a que los colonos les hagan algo y muchas veces no les pueden acompañar debido al trabajo. Como observábamos en el punto anterior, son muchas las situaciones de violencia que rodean a las niñas y niños palestinos por lo que su salud mental y emocional y sus capacidades para desarrollar un aprendizaje adecuado se ven altamente perjudicadas.

Estrechamente relacionada con el acceso a la educación está la esperanza de la juventud palestina en un futuro mejor. Es importante recordar las palabras de Khawla, una de las psicólogas del PSCCW, que señalaba cómo la ocupación está tratando de destruir las esperanzas y los sueños de las nuevas generaciones mediante arrestos, torturas, amenazas, humillaciones... “Salen con muchos problemas psicológicos, no pueden continuar yendo al colegio, no les importa nada, pierden el interés en la vida, de verdad”. Destruir el futuro de los niños y niñas implica, de alguna manera, destruir también su presente. Muchos niños y jóvenes palestinos no tienen esperanza en poder llegar a tener una vida mejor, una vida que no esté acibillada de violencia. ¿Qué expectativas laborales pueden tener?

¿Podrán ir a la universidad? ¿Podrán casarse y comprarse una casa? Estas preguntas se las hacen muchísimos jóvenes palestinos que viven en los TPO.

Juani Rishmawi nos explica cómo, a partir de los Acuerdos de Oslo, se puso muchísimo énfasis en la educación y muchas familias palestinas trabajaban muy duro para que sus hijos pudieran ir a la universidad: “Lo que pasa es que ahora hay un poco de retraso en el sentido de que la situación económica no permite que mucha gente pueda ir a la universidad. Entonces se está restringiendo un poco y ha bajado un poco el número. Cada vez es más caro y también porque los jóvenes se quieren poner a trabajar y ayudar a los padres, también por cuestiones económicas” (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania). Además, las expectativas laborales no son tampoco muy esperanzadoras.

Antes de que construyeran el asentamiento, el principal ingreso para el pueblo provenía de la venta de aceite de oliva, que es muy caro. Pero cuando comenzó la construcción del asentamiento y la confiscación de tierras de cultivo de olivos muchas de las personas comenzaron a perder sus tierras. Aproximadamente dos tercios de las tierras del pueblo han sido confiscadas. Así que ahora el 90% de la gente trabaja con la Autoridad Palestina (AP) en Ramallah, ya que como dije antes nosotros boicoteamos trabajar dentro de los asentamientos o en Israel. La única salida para nosotros es o trabajar con la AP o en el sector privado en Ramallah (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh).

Según el Banco Mundial y el PCBS (*Palestinian Central Bureau of Statistics*) la tasa de desempleo en Palestina en 2018 ascendía a un 31% (17,6% en Cisjordania y 52% en Gaza). Pese a que muchas y muchos jóvenes consiguen estudiar en la universidad y finalizar sus estudios, obtener después un empleo relacionado con dichos estudios no es tarea fácil: “Crear empleos para jóvenes graduados también es una prioridad, especialmente en la Franja de Gaza, donde más del 60% de los jóvenes están desempleados”, advierte el informe de UNICEF.

No te puedo decir si las mujeres que acaban la universidad encuentran un trabajo. Hay un alto nivel de paro, en Gaza porque no hay trabajo y en Cisjordania también. Pero hay mucho trabajo en negro, no declarado: la agricultura, mujeres que trabajan en campañas de recogida de frutas, también trabajando en casas... Hay mucho trabajo en B, especialmente de mujeres. Y en chicos igual, trabajando en supermercados, en tiendas... Muchos lo hacen por no pagar impuestos, porque la Autoridad Palestina es una ladrona y no les queremos pagar impuestos (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, Cisjordania).

Con estas cifras y esta situación resulta difícil plantearse un futuro o desarrollarse profesionalmente. Los jóvenes que crecen en un contexto como este están desesperanzados. Algunos se plantean

marcharse fuera de Palestina, a Europa quizá, en busca de oportunidades, aunque la mayoría decide quedarse en su tierra, en su país, y resistir.

### **2.2.1.3. Las relaciones sociales**

Como seres sociales que somos, los seres humanos necesitamos tener cierta vida social, relacionarnos con otras personas, disfrutar de la vida familiar, del ocio, de la cultura, del arte... “Cuando Israel bombardea Gaza lo primero que destruye son los teatros, los centros culturales, las bibliotecas, los cafés...”, me explica un amigo palestino de Silwan, quien reconoce necesitar este tipo de espacios en su barrio palestino de Jerusalén Este. Y es que la cultura y el ocio resultan indispensables para despejar la mente, para aprender, para distraerse, para tomar un respiro de los problemas y de las preocupaciones de la vida cotidiana (recordemos en el caso de la sociedad palestina, una vida repleta de represión y violencia). Aún así, la parte oriental de Jerusalén no es la peor parada. En barrios como Bab a-Zahara o American Colony, donde se ubican muchas de las sedes de los consulados europeos en Palestina y oficinas importantes de las agencias de NNUU, se pueden encontrar varios centros culturales (Yabous Cultural Centre, Centre Culturel Français Chateaubriand), el Teatro Nacional Palestino Al-Hakawati, varios cafés, una librería cultural (Educational Bookshop), algunas bibliotecas... Sin embargo, en Gaza y Cisjordania las opciones son mucho más reducidas. Ramallah, al ser la ciudad más cosmopolita de los TPO y donde viven la mayoría de expatriados, cuenta con varios centros culturales que hacen las funciones de teatros y cines, además de gran variedad de cafés y restaurantes, pero la vida cultural del resto de ciudades y pueblos es más escasa.

En mayo de 1984 un grupo de teatro llamado Al Hakawati, formado por personas de diferentes ámbitos del arte y la cultura, reconstruyó este edificio que había sido un cine, el único cine que había en Palestina, y que antes de 1983 había sido quemado por proyectar películas porno. Trabajaron de forma voluntaria y en 1984 abrieron el teatro. Fue el primer teatro en Palestina. Era pequeño pero fue el primer teatro profesional. Por aquel tiempo ya existía cierto movimiento dentro del mundo del teatro en Palestina. Palestinos de todas partes, del 48, de Gaza, de Cisjordania, de Jerusalén Este, venían a ver obras y comenzaron a existir los grupos de teatro. El teatro tiene 2 escenarios, uno más grande de 10 metros y otro más pequeño para monólogos u obras más pequeñas, y 300 butacas. Está en la capital de Palestina y no es solo un teatro sino que también es un lugar para las bandas de música, para festivales de cine... Es para la gente de todas partes de Palestina. Pero desde que construyeron el muro del apartheid está más cerrado, casi nadie puede venir ahora, solo los palestinos del 48 y de Jerusalén podemos venir. Desde el muro el Teatro Nacional Palestino se siente más débil porque ya casi nadie puede asistir, solo con permisos pueden, y si los consiguen. Intentamos desarrollar el teatro, hacer

cosas, las que sean. Pero la ocupación lo controla todo. Muchas veces viene la policía y nos dicen que el teatro está cerrado para esta actividad concreta, y les preguntamos: «¿Por qué?». «Por razones de seguridad», dicen” (Waed Ayyash, Teatro Nacional Palestino Al Hakawati, Jerusalén Este).

Waed, una de las actrices palestinas que conocimos en el Teatro Al Hakawati, nos explica la dedicación tan comprometida que tienen las personas que trabajan en él, así como la represión que sufren constantemente: “Aunque comenzaron trabajando unas 30 personas ahora son solo 8 porque no hay casi dinero. No podemos recibir dinero de la Autoridad Palestina y no pedimos dinero al gobierno israelí, por lo que la manera de financiarnos es a través de fondos privados o de gobiernos de otros países árabes. Desde 1984 el teatro siempre está funcionando. Siempre. Solo cierra si lo cierra la policía. Ahora están arreglando la fachada y aún así está funcionando”.

Waed nos cuenta cómo en los inicios del teatro había observadores que controlaban los guiones de las obras y los censuraban si así lo consideraban oportuno. Esto sucedía tanto en los teatros israelíes como en el Teatro Nacional Palestino, pero cuando dejaron de censurar las obras y espectáculos con contenido político en el Estado democrático de Israel tuvieron que dejar de hacerlo también en el palestino, ya que el control debía ser igual para todos. Aún así, las autoridades israelíes siguen censurando obras en el Al Hakawati:

Cuando ellos vienen a cerrar es porque hay alguna actividad política, o eso dicen. Una vez cancelaron un festival de niños porque el dinero para el festival venía del ministerio de cultura palestino y las instituciones que se encuentran en el Estado de Israel no pueden recibir dinero de la Autoridad Palestina (según los Acuerdos de Oslo está prohibido que la AP dé dinero a Jerusalén) y lo cancelaron (Waed Ayyash, Teatro Nacional Palestino Al Hakawati, Jerusalén Este).

Viajar o hacer turismo, algo tan común en Occidente, para las personas con pasaporte palestino se puede llegar a convertir en algo casi inalcanzable. Por un lado, las fronteras de los TPO están controladas por las autoridades israelíes y los dos únicos aeropuertos por los que podrían salir serían el de Tel Aviv y el de Ammán. La mayoría de personas palestinas de los TPO no llegarían nunca a obtener un permiso para volar por Tel Aviv, así que solo les quedaría el aeropuerto de Jordania. Pero para llegar hasta Ammán, algo que tienen que hacer miles de personas si desean viajar, deberán pasar también los controles israelíes, tanto de salida como de entrada, con todas las humillaciones que esto conlleva: “En el camino a tomar tu avión ellos revisan el auto lentamente y desaparecen por un largo tiempo con la tarjeta de identidad del conductor, humillándote con su poder para hacerte sentir en silencio aunque tú sabes que eres perfectamente inocente” (Abu-Lughod, 2017: 181).

Pero no solo eso, sino que llegar hasta el aeropuerto jordano no es asequible económicamente para

todos los bolsillos. Así que mucha gente, aunque tenga un trabajo y una vida con ciertas comodidades, ni siquiera se plantea el poder viajar fuera de los TPO. Por otro lado, y como recoge de manera excelente el palestino Qumsiyeh (2019) en su documental “Walled Citizen”, el pasaporte palestino es uno de los peores pasaportes que se puede tener para pedir visados y poder visitar otros lugares y territorios. En su película, este joven palestino emprende un viaje como mochilero por Europa y América Latina que nos invitará a reflexionar sobre los muros, la libertad de movimiento, la esperanza y la amistad. A Palestina llegan cada año miles de extranjeros que quieren aprender árabe, conocer la cultura o, como yo, aprender de las maneras de resistencia del pueblo palestino. Miles de jóvenes como Qumsiyeh establecen relaciones estrechas de amistad con muchos de estos extranjeros pero saben que nunca podrán cumplir sus deseos de ir a visitarles a sus países de procedencia. La película de Qumsiyeh nos invita a reflexionar sobre los muros y las barreras que impiden el movimiento y que tratan de arruinar los sueños y las esperanzas de la juventud palestina.

Además del ocio y de la cultura, las relaciones humanas son fundamentales para el desarrollo personal, emocional y psicológico de las personas. Estas relaciones (familiares, vecinales, de amistad...) se ven también violentadas por diversos factores. Por un lado, existen barreras físicas, como el muro y los *checkpoints*, o los arrestos y los asesinatos, que las dificultan e incluso las impiden; y barreras simbólicas, como el miedo, la desconfianza, la desesperanza, la depresión..., que van agotando poco a poco a las personas y mermando sus ganas de relacionarse con los demás.

Por último, es importante señalar que la vida religiosa es otro aspecto fundamental en la sociedad palestina. Musulmanes, cristianos y drusos vertebran sus vidas alrededor de las celebraciones, de los ritos, de las tradiciones y costumbres de la religión que profesen. Es por ello que el Estado de Israel dificulta en muchas ocasiones el culto de las personas palestinas religiosas, ya sea mediante restricciones de movimiento durante el Ramadán o en las fiestas sagradas del Eid al-Fitr y del Eid al-Adha, o con duras represiones los viernes (día virtuoso para los musulmanes) en la explanada de las mezquitas en la Ciudad Vieja de Jerusalén, llevadas estas a cabo tanto por las fuerzas de seguridad israelíes como por algunos colonos radicales de la ciudad.

#### **2.2.1.4. La muerte**

Podría parecer paradójico afirmar que la violencia del Estado israelí puede también ejercerse en esta última etapa del ciclo vital de la sociedad palestina, pero así es. Por un lado, están las personas palestinas asesinadas directa o indirectamente por Israel. Casi nadie elige cómo morir pero desde un punto de vista religioso, como es el mayoritario en esta sociedad, solo Dios tiene derecho a quitar la vida a alguien. Así, las muertes violentas, los asesinatos que quitan la vida a personas inocentes

palestinas en los TPO suponen, además del dolor por la pérdida, una violencia añadida por las maneras en las que se producen estas muertes.

Aparte de esto, es importante señalar también algunas de las formas que utiliza el Estado israelí para castigar colectivamente a las comunidades palestinas a través de los entierros. En muchas ocasiones las fuerzas de ocupación israelíes no permiten entierros multitudinarios cuando se entrega el cuerpo de algún mártir a la familia por temor a posibles revueltas. “A veces Israel no nos deja siquiera enterrar a nuestros muertos”, me explica con tristeza un amigo del campo de refugiados de Dheisheh. Incluso hay ocasiones en las que ni siquiera entregan el cuerpo a la familia, con el extremo dolor que esto supone para ella:

¿Qué puedes esperar de la ocupación cuando no te consideran «ser humano»? Ellos nos castigan en todos los sentidos y de la forma en que lo hacen no es humano. Por ejemplo, cuando cogen el cuerpo de un mártir y lo retienen porque le quedaban diez años de condena de cárcel, ¿cómo pueden retener un cuerpo porque tiene que estar en la cárcel diez años y luego devolvérselo a la familia? Si matan a personas y ni devuelven el cadáver... Eso es inhumano. No sé qué entendéis o sabéis de la ocupación, pero la ocupación puede ser cualquier cosa, está en todas partes (Echlas Alazza, Campo de refugiados de Al-Azza, Belén).

### 2.3 Construyendo un Estado de Apartheid: violencia cultural, epistémica e identitaria

Gráfico 10. Las expresiones de la violencia cultural



Fuente: elaboración propia

Como señalábamos en el marco teórico de esta investigación, la violencia cultural estaría formada por aquellos aspectos de la cultura que pueden utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural, así como para inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren (Galtung, 2003b). Además, veíamos cómo las culturas dominantes hegemónicas, desde su mirada unilateral, fragmentaria y monolítica, nos presentaban a las personas de las *otras* culturas como los *otros*, como extraños e, incluso, como enemigos, como los responsables de las tensiones y de las guerras. Esta violencia cultural responde claramente a las lógicas de la colonialidad del poder, del saber y del ser, y construye una cultura de violencia desde la que entendemos el mundo. Por un lado, se servirá de los discursos sexistas, racistas, homófobos e islamófobos, para definir y dar forma al enemigo, al *otro* (violencia identitaria); y, por otro lado, le usurpará su capacidad de saber y conocer el mundo, invalidando su conocimiento, otorgándole el estatus de *salvaje* o *bárbaro*, de ciudadano *de segunda*. A continuación, analizaremos con mayor detalle esos aspectos de la cultura colonial occidental-israelí<sup>124</sup> que permiten y justifican las violencias directas y estructurales que sufre la población palestina, así como la asimilación del ser humano palestino como enemigo por antonomasia y como ciudadano *incivilizado, de segunda*.

### **2.3.1 Violencia identitaria: borrando la identidad palestina**

#### **2.3.1.1 La(s) identidad(es) palestina(s)**

La Nakba de 1948, acompañada como lo fue por el establecimiento de un Estado israelí judío en dos tercios de lo que solía ser Palestina, creó una ruptura dentro de la vida colectiva palestina que produjo tres poblaciones distintas: los refugiados, los palestinos dentro de Israel y aquellos en la Ribera Occidental y en Gaza. Ellos constituyeron tres sitios diferenciados de experiencia colectiva y de trabajo de memoria. La forma del día de uno, y los modos en que se podría configurar los rasgos del siguiente eran distintos en cada caso (Jayyusi, 2017: 188)

---

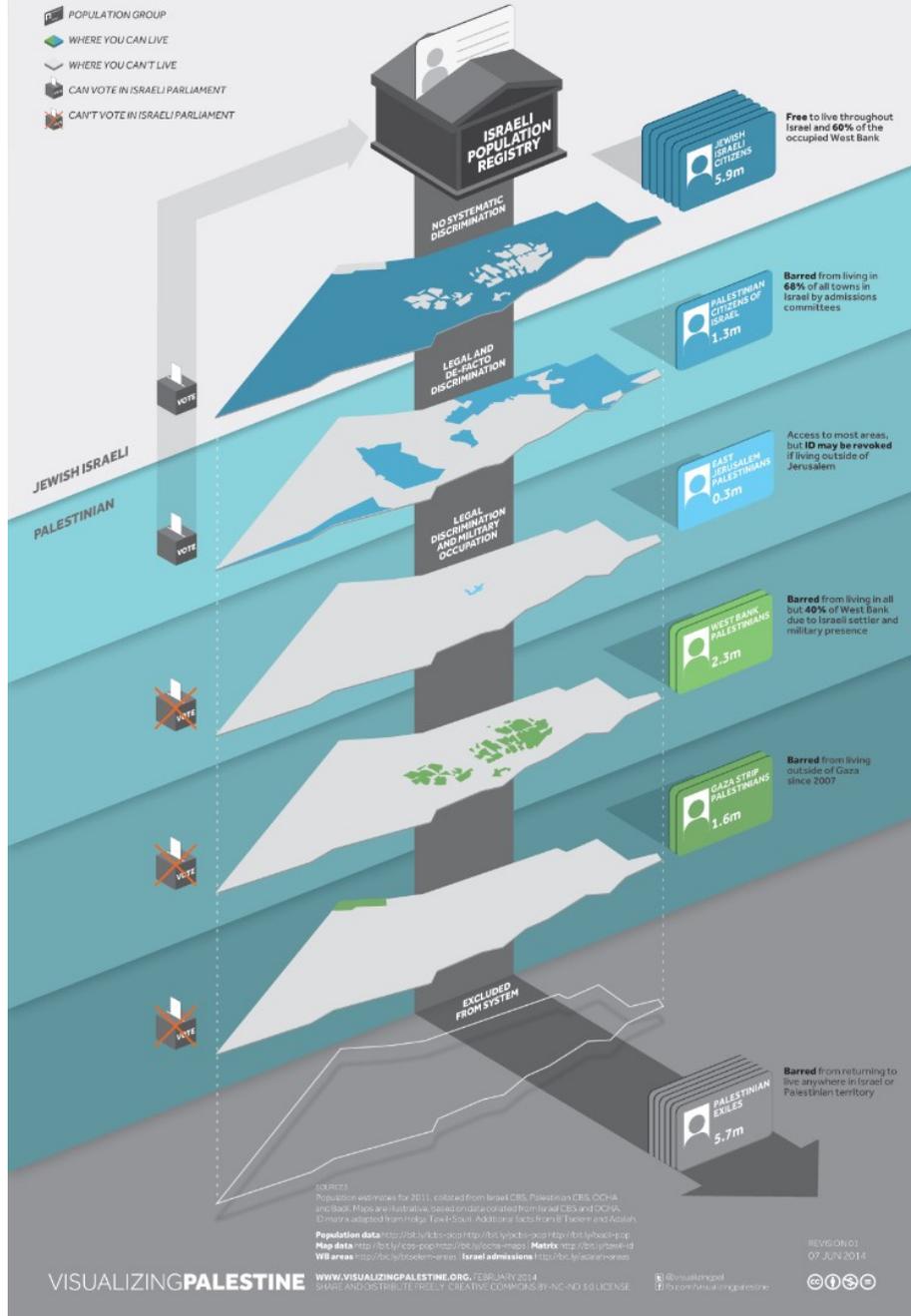
124 Con este término compuesto quiero reflejar la fuerte unión que existe entre la cultura hegemónica occidental y la israelí (aunque el término apropiado debería ser occidental-judeo-israelí, ya que el 21% de la población del Estado de Israel, palestinos y sirios, no respondería a esta lógica cultural). Y es que, desde la creación del Estado de Israel en 1948 y pese a su localización en Asia Occidental, no han cesado los vínculos políticos y culturales con los países occidentales, especialmente europeos (Eurovisión, UEFA...).

# IDENTITY CRISIS THE ISRAELI ID SYSTEM

SINCE 1967, THE ISRAELI GOVERNMENT HAS BEEN THE DE-FACTO SOVEREIGN POWER IN CONTROL OF THE WHOLE OF HISTORIC PALESTINE, INCLUDING GAZA, THE WEST BANK AND ISRAEL.

ISRAELI AUTHORITIES CONTROL THE POPULATION REGISTRY AND ID SYSTEM, RESTRICTING WHERE PALESTINIANS CAN LIVE, THEIR ACCESS TO SERVICES AND THEIR PARTICIPATION IN THE POLITICAL SYSTEM.

-  POPULATION GROUP
-  WHERE YOU CAN LIVE
-  WHERE YOU CAN'T LIVE
-  CAN VOTE IN ISRAELI PARLIAMENT
-  CAN'T VOTE IN ISRAELI PARLIAMENT



62. La crisis identitaria en Palestina. Fuente: visualizingPalestine

Cuando hablamos del pueblo palestino o de lo que significa ser palestino o palestina (Martinelli, 2016), unificamos en una identidad (la palestina) a millones de personas y a realidades muy diferentes. Aunque ya hemos nombrado a lo largo del texto algunas de ellas, considero fundamental

tratar de exponer las diferentes (sub)identidades palestinas para poder entender mejor cómo opera la violencia identitaria sobre cada una de ellas, lo que el colectivo visualizingPalestine denomina la crisis identitaria.

### **La población palestina del 48. Los árabo-israelíes**

En 1948 hubo masacres que afrontó la nación palestina. Mucha de la población palestina se fue a los campos de refugiados palestinos y miles fueron asesinados. Nosotros, como palestinos que cogimos el pasaporte israelí permanecemos en nuestras casas en el 48 y ahora somos alrededor de 1,5 millones de ciudadanas y ciudadanos que nos consideramos... Bueno, realmente no todos se consideran palestinas o palestinos, y eso es algo que trabajamos desde la organización. Nos quedamos aquí y nos consideramos parte de la nación palestina, aunque esto no estaba realmente sustentado por un carnet de identidad palestino y no estábamos en la consciencia de los partidos palestinos, no éramos considerados por ellos como parte del proyecto nacional palestino. Cuando hablamos de soluciones entre la lucha de los israelíes y los palestinos, no somos parte de ella, en el plano político oficial. Nos consideramos parte de la nación palestina pero aún tenemos nuestro pasaporte israelí, y aún vivimos en una realidad israelí: nuestros colegios, nuestro servicio sanitario, todo nos recuerda cada día que nuestra vida es parte de las instituciones israelíes. Pero nuestra identidad, y nuestra historia, y nuestras narrativas son parte de la nación palestina (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Como ya señalábamos, por un lado, se encuentran las personas palestinas nacidas en el Estado de Israel, llamadas por el propio Estado «árabo-israelíes». Con esta denominación impuesta por Israel los y las palestinas del 48 pierden el topónimo vinculado a su identidad. Son las hijas e hijos, las nietas y nietos de los supervivientes de la Nakba, la población descendiente de los y las palestinas que consiguieron quedarse en la Palestina del 48 tras la catástrofe. Suponen el 21% de la población total de Israel (sin contar con la población palestina de Jerusalén Este, territorio ocupado) y son considerados ciudadanos y ciudadanas de derecho, por lo que pueden votar y poseen pasaporte israelí (a diferencia también de la población palestina de Jerusalén Este que solo tiene una tarjeta de residencia y no puede votar). Pese a ello, sufren discriminaciones y violencias diarias por el hecho de ser palestinas.

Como trabajamos aquí, y con *aquí* me refiero a las regiones del 48. Lo llamamos 48 porque estamos aquí desde el 48, no nos fuimos y ahora tenemos la ciudadanía israelí. Así es como nos llamamos a nosotras mismas, palestinas y palestinos del 48, porque los nombres tienen un significado. Aunque hay gente que no se denomina a sí misma como palestinas o palestinos del 48. Las instituciones israelíes

tratan de llamarnos árabo-israelíes. Esta denominación significa que formamos parte de la sociedad israelí, pero que somos árabes. Hay rusos, hay gente de otros lugares, hay árabes... Es como que formamos parte de la sociedad aunque ellos mismos no quieren que formemos parte de la sociedad. Es una manera más de controlarnos y de distraernos de nuestra identidad. Y es que una de las cosas más importantes en las que trabajamos en nuestro contexto es sobre los temas de identidad: educar a las nuevas generaciones sobre sus narrativas, las narrativas palestinas (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Nidaa y otras compañeras activistas de Haifa señalan un aspecto clave en lo que será la construcción del Estado de Apartheid y es que, pese a formar parte de la sociedad israelí, la población palestina sigue siendo discriminada y señalada como «el enemigo»: “Nuestra situación es muy complicada. Aquí es como que vivimos juntos pero no, y también cuando hablas de identidad, es muy complicado. Compartimos el mismo espacio pero como si fuéramos enemigos, es muy complicado. Hasta el primer ministro nos considera enemigos dentro de Israel” (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Ante todas estas discriminaciones, que no dejan de ser expresiones racistas e islamóforas alentadas por el gobierno, Nidaa advierte un peligro importante:

Generan tal represión y tal miedo para que la gente no defienda, no se adhiera a su identidad palestina. Porque creo que hay algo natural, porque cuando sientes y vives discriminación en tu vida diaria como palestino o como palestina, hay algo intrínseco que te puede animar a querer sentirte israelí para no sentir toda esa discriminación, y querer sentirte parte de la vida israelí y de agradecerlos y satisfacerlos. Pero realmente no lo sientes, realmente no te sientes afiliado a ellos (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

## **La población palestina de Jerusalén Este**

Por otro lado, se encuentran las personas palestinas de Jerusalén Este<sup>125</sup> (territorio ocupado y anexo por Israel). Ellas pueden moverse por todo el territorio (el Estado de Israel y Cisjordania), pero no son consideradas ciudadanas y ciudadanas de derecho ya que no tienen pasaporte sino una tarjeta de residencia que perderían si dejaran de vivir en Jerusalén. No pueden votar y sufren multitud de discriminaciones y violencias, además de la ocupación militar y de la colonización de asentamiento que padece su territorio.

---

125 “A mi no me gusta decir Jerusalén Este, es todo Jerusalén”, reconoce Sahar, del Madaa Center de Silwan. Y es que este, como Cisjordania o Franja de Gaza, son términos que provienen de la ocupación.

No os podéis imaginar los daños que nos provoca este sistema de Apartheid que es único en el mundo. El muro ha provocado que haya casas que tienen una habitación en Cisjordania y otra aquí en Jerusalén, o la cocina en un lugar y el baño en otro. Hay 15.000 casos en el Ministerio del Interior que desde hace 25 años están pidiendo reagrupación familiar. Si una mujer palestina de Jerusalén se casa con un palestino de Cisjordania Israel confisca su carnet de identidad y pierde su identidad como jerosolimitana. Tenemos más de 10.000 niños sin colegio. Si los niños y niñas no tienen el carnet de identidad de Jerusalén no tienen derecho a ir al colegio, aunque estén en edad de ir a la escuela. Además, si la madre o el padre de la criatura es de Cisjordania (no refugiado/a) pero su vida ordinaria la hacen en el campo de Shu'fat, la UNRWA prioriza las plazas escolares para los hijos de refugiados que tengan también el estatus de refugiados. Y es que, en el campo de Shu'fat vive mucha gente que no es refugiada, que es de Jerusalén pero que vive aquí para no perder su carnet de identidad de Jerusalén. La UNRWA no los cuida porque afirma que su responsabilidad es solo con los refugiados y la Autoridad Palestina no tiene ningún poder en el campo. No tenemos ningún líder, ningún referente, no tenemos a quién demandar nuestros derechos. No tenemos ninguna ley que nos ampare. Si tu marido te pega en mitad de la noche y estás sufriendo, no tienes a donde ir, a nadie le importa. Si vas a la AP no pueden hacer nada si tu marido tiene tarjeta de Jerusalén, y tampoco Israel si tu marido es de Cisjordania. Pagamos los mismos impuestos que el resto de ciudadanos de Jerusalén, pero no tenemos los mismos derechos que ellos. Esta es una vida muy miserable (Jihad Abu Zneid, Shu'fat Camp, Jerusalén Este).

Waed, del Teatro Nacional Palestino, reflexiona también sobre lo que supone la identidad palestina y la relación de esta con las expresiones culturales palestinas:

Aquí en Palestina, pero sobre todo en Jerusalén, tenemos un problema muy importante con nuestra identidad. Sí, vale, somos palestinos pero nuestro carnet de identidad es israelí, así que tenemos este conflicto. No necesitamos probar que somos palestinos pero parece que no quieren que lo seamos. Nuestras tradiciones, nuestra cultura es palestina. Todo lo que esté conectado con la cultura la ocupación israelí lo quiere destruir. Ellos quieren destruir nuestra cultura, por supuesto. Y si hablamos de teatro, es muy peligroso. Es un lugar donde expresar tus ideas, tu identidad, tu cultura, tus tradiciones... Y estamos intentando hacer esto en el teatro<sup>126</sup>. Yo cuando me subo al escenario y expreso mis sentimientos, mis emociones, mi sufrimiento sobre la ocupación, todo el mundo puede verme, escucharme. Muestro mi identidad. Estamos luchando todo el rato por mostrar nuestra identidad (Waed Ayyash, Teatro Nacional Palestino Al Hakawati, Jerusalén Este).

---

126 El personal del Teatro Nacional Palestino nos explica cómo todas las obras, *Hamlet* por ejemplo, tienen *Palestinian Spirit* (espíritu palestino). “De todas las obras, sean de quien sean, puede hacerse una interpretación, poner un espíritu que conecta con la lucha palestina. No se cambian los guiones sino que se le da ese toque de poner a Palestina en el centro”, nos explican.

Waed nos habla también de las dificultades que existen en Palestina para trabajar como actriz o como actor: “Es muy difícil porque trabajamos sin cobrar. En otros países trabajar en el teatro es ya tu trabajo, pero aquí no. A mi me encantaría trabajar en el teatro pero hasta ahora es un trabajo voluntario. Y sí, podría trabajar en Tel Aviv pero representaría a la cultura israelí, con todo lo que ello supone. Nadie, ningún actor o actriz palestina quiere trabajar representando la cultura israelí”.

### **Los *westbankers***

Otra de las (sub)identidades sería la que *visualizing Palestine* denomina “West Bank Palestinians” o palestinos del West Bank. Este término en inglés significa la orilla del oeste o ribera occidental, como se conoce al territorio que quedó al oeste del río Jordán. En castellano lo llamamos Cisjordania, es decir, en este lado del río Jordán, y se diferenciaba así de Transjordania, la tierra oriental de más allá del río Jordán, siempre utilizando estos prefijos (cis y trans) desde una mirada occidentalocéntrica. Pero en el West Bank, o Cisjordania, viven los palestinos y palestinas que son originarios de allí y también la población refugiada que tuvo que huir de las masacres y violencias durante la Nakba. Y he aquí una diferencia importante. Los primeros, los *westbankers* (término que escuché en una conversación entre dos amigos palestinos, uno originario de Cisjordania y otro refugiado, que fue el que acuñó el término) pueden tener o heredar tierras, casas o negocios familiares, pero los segundos no, ya que muchas de las familias refugiadas de Cisjordania dependen de la limitada cobertura que proporciona la UNRWA. Aunque todos ellos son igualmente palestinos la ocupación y la colonización han creado una realidad, el West Bank, que divide y fragmenta a la población que habita el territorio creando diferencias económicas, sociales e identitarias.

### **La población palestina de la Franja de Gaza**

Otro término que tiene su origen en la ocupación es el de Gaza Strip (Franja de Gaza), y las personas que habitan este territorio serían los palestinos y las palestinas de la Franja de Gaza. La ciudad de Gaza es la principal de la Franja y le da nombre y gentilicio a las personas que la habitan, *gazatíes*. Sin embargo, como ya mencionábamos al hablar de las personas refugiadas, de los casi 2 millones de personas que viven allí, casi 1,4 millones son refugiadas, según la UNRWA.

## **La población palestina exiliada**

Por último, tenemos que mencionar a los que visualizingPalestine denomina exiliados palestinos. Aquí se incluye a la población refugiada palestina y a la población que se ha exiliado por diversos motivos pero que no tiene la condición reconocida de refugiada o refugiado. Como ya señalábamos antes al hablar de las personas refugiadas palestinas, no es lo mismo ser refugiada en Cisjordania y Gaza que serlo en Líbano o Siria. Evidentemente donde nazcas y la experiencia de vida que tengas, en el campo y en el país de acogida, determinarán tus oportunidades en el futuro pero también tu identidad como palestina o palestino.

El exilio supone, podríamos decir, además de una migración geográfica, una migración de orden existencial que redunde en esa idea de identidades complejas (Chouati y Muñoz del Amo, 2017: 95).

Chouati y Muñoz del Amo (2017) entienden las identidades complejas como un binomio conceptual definido por el escritor libanés Amin Maalouf como “el estado identitario en el que se encuentran aquellos individuos que viven a caballo entre dos (o más) culturas”. Esto sucedería con las personas palestinas exiliadas en otros países, tanto árabes como occidentales (Europa y Estados Unidos). Los hijos e hijas de muchas de estas personas deciden volver en algún momento a Palestina, bien para conocer el territorio o para vivir un tiempo en la tierra que tanto escucharon hablar a sus padres y abuelos, para reconectarse con su identidad palestina exiliada, una identidad compleja que pelea contra otras identidades privilegiadas. En muchas conversaciones con amigos y en películas y series palestinas siempre hay alguna alusión a estas personas palestinas que vuelven, muchas utilizando su privilegiado pasaporte europeo, canadiense o estadounidense; otras hablando árabe con algún acento que delata su procedencia occidental privilegiada frente al resto, su identidad palestina “con matices”. Al final, todos estos aspectos relativos a las múltiples (sub)identidades palestinas, a las diversas maneras de ser y de sentirse palestina o palestino y a los privilegios que cada una conlleva generan diferencias e, incluso en ocasiones, cierta distancia entre ellas y ellos. Esta crisis identitaria dentro de la sociedad palestina, por supuesto totalmente deliberada y orquestada, fruto de la ocupación militar y del proyecto colonial, afianza aún más una de las técnicas más estratégicas del Estado de Israel: el “divide y vencerás”.

### **2.3.1.2 “Lo que Israel trata de hacer es separarnos”**

Y de la forma en que atacaron fue una forma en la que cada grupo o cada ciudad tiene su problema

solo. Entonces es romper el tejido social, es romper la unidad de una sociedad. Porque ellos nos llaman, y mucha gente cae en ese error, “los palestinos”. Nosotros decimos “la sociedad palestina”. Nosotros somos una sociedad y un pueblo bajo ocupación. Nosotros no somos “los palestinos”, porque “los palestinos” pueden vivir en todo el mundo y eso es hasta ahora. Dos tercios de mi pueblo son refugiados. (...) A mi no me gusta decir los límites, las fronteras de Gaza. Gaza no tiene límites o fronteras. Mi país no tiene límites, es un país (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, Cisjordania).

Ya hemos visto a lo largo de este documento que el lenguaje y los conceptos que utilizamos para describir y analizar la(s) realidad(es) construyen cierta visión de esa(s) realidad(es) y la otorgan un posicionamiento.

El concepto «nacional» es uno muy complicado. Supongo que ya sabéis que como pueblo estamos divididas. Es muy difícil decir: “Todas las mujeres palestinas luchamos juntas”. No, porque hay palestinas en todos los lados: en Gaza, aquí, en el West Bank... (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Resulta una obviedad afirmar que cuanto más unido y cohesionado está un pueblo más difícil es controlarlo, someterlo y dominarlo. A lo largo de la historia se ha utilizado la máxima *divide et impera* con el objetivo precisamente de mantener bajo control un territorio y/o una población dividiendo y fragmentando el poder de las distintas facciones o grupos allí existentes, de tal manera que su energía y su fuerza se vean diezmadas y reducidas. Si la sensación que experimentan las partes es de división y distancia será mucho más sencillo disuadir cualquier intento de revuelta o de levantamiento de la población sometida. Esta es sin lugar a duda una de las estrategias que utiliza Israel para controlar y dominar a la población palestina.

Como organización, también como otras organizaciones, no solo Baladna, lo que percibimos es que lo que Israel trata de hacer es separarnos y que nos veamos a nosotros mismos como gente viviendo en diferentes lugares, y no como una nación. Porque cuando estás separado en diferentes lugares geográficos, aquí estamos todo el tiempo ocupados con nuestros asuntos; en las regiones de la Autoridad Palestina, en los territorios del 67, están ocupados por sus propios asuntos, y hay incluso esa idea, ese sueño de darles a ellos un país, y tratan de construir y edificar instituciones, y creen que Palestina es un Estado, en Naciones Unidas incluso. Esta también es una manera de manipular nuestra mente para que pensemos (los palestinos del 67) que somos realmente un país y para que estemos ocupados, no en tener nuestra libertad, sino en construir ese Estado y organizar nuestras instituciones, lidiando con los temas médicos, con los profesores... Todo para que no estemos concentrados en la lucha política, para distraernos de la lucha política y para que el foco se ponga en la lucha del día a día, en los detalles que afrontamos en la vida diaria. En Gaza les tienen ocupados con el bloqueo,

tienen a más de 1 millón y medio de personas viviendo en una caja alargada. Estas son las maneras en las que nos dividen y nos distraen de que seamos una nación. Y cuando no eres una nación, un único pueblo, estás ocupado con tus preocupaciones diarias: qué comer, qué estudiar, cómo ir al cole... Todo el rato tienes estos temas en los que pensar. Cuando tienes que pensar en todo esto no tienes el espacio para pensar estratégicamente<sup>127</sup> (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

La fragmentación de la sociedad palestina tiene diferentes capas o niveles. Existe una división geográfica clara y muy visible, como acaba de explicar Nidaa, pero existen también otros tipos de fragmentación menos evidentes. La división religiosa es una de ellas.

La política de Israel de dividir a la población palestina es la razón de esta decisión de que los drusos sí hagan servicio militar<sup>128</sup>. Y hay más intentos de que estemos separados, los cristianos solos por un lado, los musulmanes solos por otro, los drusos por otro... Y entonces así nos pueden controlar mejor, como los británicos. Los británicos empezaron a hacer eso y los israelíes lo han continuado. Lo que hicieron fue llegar a un acuerdo con el líder de la comunidad drusa. Pese a que este acuerdo fue rechazado por una gran parte de la comunidad después se terminó firmando. Así que ahora existe una obligación para los árabes-palestinos drusos hombres de ir al servicio militar, y aún así muchos lo rechazan convirtiéndose en objetores de conciencia. Hay otros muchos que lo rechazan y no lo dicen porque es duro decirlo a la sociedad y hacer frente al Estado y a la sociedad. Porque si rechazas hacer el servicio militar tienes que ir a la cárcel, algunos los tres años que dura el servicio, a veces es menos pero puede ser hasta 3 años. Hay muchas políticas que dicen que los árabes no tenemos que hacer servicio militar pero sí servicio civil, pero nosotras como comunidad palestina también rechazamos eso porque no queremos ser parte de las políticas que ocupan a nuestro pueblo ni del servicio civil que es parte del militar, aunque lo llamen civil. Todo es parte de sus políticas (Rawia Lucia Shammass, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Nidaa refuerza la idea que impera en su discurso: solo desde una sociedad palestina unida y coordinada sería posible confrontar la ocupación y la colonización del Estado de Israel.

Por otro lado, no podemos llegar a ser una nación si tenemos todas estas disputas y controversias dentro

---

127 Manal Hassan, una investigadora en el 48, habla de la interseccionalidad y de la manera en la que estas políticas israelíes dividen y mantienen al pueblo palestino luchando entre ellos: “solo porque eso les asegura que el *status quo* se mantendrá del lado israelí, y el colonizador se mantendrá como colonizador, y los colonizados estaremos luchando entre nosotros y preocupados por nuestros problemas entre nosotros y no prosperaremos como nación ni como sociedad” (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

128 “La ley israelí dice que todo ciudadano israelí tiene la obligación de hacer servicio militar. Lo que sucede, de acuerdo a decisiones gubernamentales de 1949 y 1950, es que hubo una revisión de la ley y se dijo que la población palestina no tendría que hacer servicio militar. De acuerdo a esta decisión nosotras no tenemos que ir al ejército ni hacer servicio militar, pero otros árabes-palestinos, como los drusos varones, sí tienen que hacer el servicio. Los drusos tienen una religión diferente, muy similar al islam” (Rawia Lucia Shammass, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

de nuestra sociedad. Si quieres conseguir tus derechos y si quieres moverte de un punto a otro como nación, tienes que ser fuerte. No tienes el poder máximo como sociedad si una parte de tu sociedad es discriminada, y no puedes confrontar a un pueblo que quiere controlarte si como sociedad no estáis funcionando junta. Y una parte de vosotros no está teniendo sus derechos y una parte de la sociedad está sufriendo discriminación. Y otra cosa que Israel trata de hacer, no es solo separarnos en 67, 48, Jerusalén Este, Gaza, refugiados, dentro y fuera de Palestina; sino que también nos intenta separar como musulmanes, como cristianos, como gente que vive en el norte... Un montón de subgrupos que no os podéis ni imaginar, y el propósito principal de todo esto es que no nos convirtamos en una nación, que no seamos un colectivo. Porque cuando tú eres una nación, un pueblo, eres fuerte, estás luchando por tus derechos, tú demandas y no aceptas el *status quo* en el que vives (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Pero, aparte de la división y atomización de la sociedad palestina en diferentes grupos, el Estado de Israel también trata de aplicar las lógicas capitalistas de alienación y separarlos como individuos, como seres solos e individuales preocupados únicamente por sus propios asuntos e intereses.

Entonces tú ya no te preocupas por la sociedad, no te preocupas por nada que tenga que ver con la esfera pública. Eres solo un individuo que se levanta por la mañana y piensa que lo único que le importa es su propio interés personal. Incluso si lo que vas a pagar es un precio colectivo, lo prioritario es el interés personal. (...) A la gente no le importa el resto de individuos. Las personas no somos importantes en este mundo. Lo que realmente importa en este mundo es el dinero. No vivimos en un mundo al que le importe que no se cumplan los derechos humanos. No hay ningún lugar del mundo donde realmente lo más importante sean los derechos humanos y este es el mayor motivo por el que, además, las mujeres no tienen sus derechos. Pero no es solo sobre las mujeres, sino sobre todas las personas (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

### **2.3.1.3 Borrando al *otro***

#### **El *otro* frente al *nosotros*: la construcción del enemigo**

Pozo (2010) alerta del peligro que conlleva el empleo y la manipulación de la cuestión identitaria en los conflictos armados:

Para llevar a cabo un plan determinado que implique un enfrentamiento armado, se tiene que inventar, aunque sea parcialmente, al «otro», precisamente para conseguir una mayor cohesión e identidad del «nosotros». ¿Y cómo identificar al «otro»? A través de los rasgos identitarios más relevantes para la

persona, sea la lengua, la religión, el color de la piel o el apellido. Y la diferencia entre «nosotros» y «ellos» deberá dejar bien claro que el Bien queda en nuestro lado y el Mal y su amenaza en el contrario. Se necesita un «otro», por ejemplo, para achacarle todos los males que padece una sociedad determinada (Tortosa, 2000: 107-9), minimizando los errores del propio grupo y exagerando los del «otro», demonizándolo, resaltando sus características negativas y minusvalorándolo con respecto a los que son como «nosotros» (Martínez Guzmán, 2001: 152). Este mecanismo, conocido como el *chivo expiatorio*, ya fue empleado por Hitler contra los judíos y por estos contra los palestinos (Pozo, 2010: 224).

Las guerras yugoslavas, la invasión de Irak, el genocidio de Ruanda, la guerra de Siria... En todas ellas podemos encontrar un elemento común: existe una lógica del *nosotros* y los *otros*, y es que “la polarización de las comunidades es un requisito previo al enfrentamiento, y la instrumentación de la identidad es un mecanismo evidente para conseguir este fin” (Pozo, 2010: 226). El Estado de Israel ha utilizado precisamente esta reafirmación identitaria del pueblo judío frente al palestino desde que dio comienzo el proyecto sionista. Sabían que para poder establecer un Estado judío en un territorio habitado por otro pueblo tendrían que acabar con él, bien mediante la violencia y la expulsión forzosa (la Nakba), bien mediante el rechazo sistemático de la población que quedó tras la catástrofe.

En el primer tour político que hice con una organización israelí (MachsomWatch) me di cuenta de cómo de fuerte era la lógica del *nosotros vs ellos* y de cómo de sólida había sido la construcción del palestino como enemigo. Aquellos israelíes que se habían atrevido a visitar el área A de Cisjordania experimentaron un miedo sobrecogedor cuando bajamos del autobús para comer en un pequeño negocio familiar de falafel en un pueblo palestino. Era su primera vez pisando suelo palestino y podía ver perfectamente en sus caras el pánico aterrador que les sobrecogía. Les animé diciendo: “Tranquilos, no pasa nada, de verdad. Yo vivo en Ramallah”. Minutos más tarde, sus caras fueron poco a poco cambiando la expresión de miedo por la de desconfianza, y una vez acabamos de comer comenzaron a verse muestras de alivio y gratitud. Aquellos palestinos que nos habían dado de comer no les habían hecho nada malo.

Más tarde, cuando superé mi miedo a ver a tanta gente armada por todas partes en Israel<sup>129</sup> y comencé a visitar la parte judía de Jerusalén y el resto del Estado israelí, empecé también a hablar con israelíes. Fue entonces cuando entendí lo difícil que sería un proceso de paz en el territorio. Las personas israelíes judías con las que hablaba se asombraban de que yo pudiera vivir en Ramallah, en la zona A de Cisjordania que estaba bajo el gobierno de la Autoridad Palestina. Me preguntaban si no tenía

---

129 Sentí mucha empatía al leer las impresiones y sensaciones de Abu-Lughod (su padre era originalmente de Jaffa, actualmente fagocitado por la inmensa Tel Aviv, aunque ella nació en EEUU) cuando llegó al Estado de Israel: “Las autopistas áridas y las ciudades llenas de señales en hebreo eran amenazantes, especialmente cuando se combinaban con la pesada presencia de soldados israelíes, reservistas y armas. Él (su padre) se había acostumbrado un poco más a ellos” (Abu-Lughod, 2017: 150).

miedo de vivir ahí, en un lugar donde vivían “personas malvadas y terroristas que querían acabar con la vida del pueblo judío<sup>130</sup>”. Pese a lo difícil que me resultaba, porque apenas me creían, intentaba explicarles lo que era para mí Palestina, cómo de bien me habían recibido todas las personas y que nunca había conocido a ningún palestino o palestina que quisiera acabar con el pueblo judío, que solo luchaban por la autodeterminación y la construcción de un Estado *de facto*. Pero la reafirmación de la identidad judía se ha construido y consolidado *contra* y no *con* los otros. De esta manera, Israel ha utilizado la fuerza de la cuestión identitaria y ha propagado su narrativa dicotómica del «o nosotros, o ellos»: la supervivencia del pueblo judío está supeditada a la eliminación de su principal y más peligroso enemigo, el pueblo palestino.

Por último, me parece importante resaltar algo en lo que profundiza el trabajo de Pozo (2010), lo cuestionable que resulta el empleo de términos como «conflicto étnico» y «conflicto religioso» para describir o clasificar los enfrentamientos armados, puesto que la diferencia identitaria no nos dice nada sobre las causas de la contienda. Algunos análisis simplistas que se nutren del discurso islamófobo de Israel y de sus aliados occidentales tachan de conflicto identitario (étnico y/o religioso) a la situación que acontece en este territorio, sin prestar atención a la complejidad que suele caracterizar a este tipo de circunstancias y contextos.

El historiador G. Kherer asegura que no está comprobada la existencia de un solo caso en el que la religión y un conflicto puramente religioso fuesen la causa única de una guerra (Alemany, 2002: 117-8). En el caso étnico, Bruce Gilley (2004: 1158-9) solicita que se deje de utilizar el término «conflicto étnico» porque no aporta información, y proporciona dos ejemplos: en el primero, clarifica que el hecho de que seis países «étnicamente diferentes» se disputen un recurso, no convierte a su conflicto en étnico; en el segundo, señala que los chewas y los tumbukas son aliados en Zambia pero enemigos en Malawi, o que los tamiles se han rebelado en Sri Lanka pero no en India, y responde que la razón de ambas situaciones es la privación o represión estructural, por lo que estos conflictos serían económicos, políticos o sociales, o más en detalle, por privación, discriminación o represión, no por la diferente etnicidad de los grupos. Nacer mujer o nacer negro son rasgos identitarios, pero no es lo

---

130 En una encuesta realizada por el Centro aChord de la Universidad Hebrea a 1.100 jóvenes israelíes de entre 16 y 18 años el pasado febrero de 2021, casi la mitad de los jóvenes israelíes ultraortodoxos y religiosos nacionales expresaron su odio hacia los árabes y señalaron su apoyo para despojarles de su ciudadanía, un sentimiento compartido también por el 23% de la juventud secular. De los encuestados, el 66% de los judíos jaredíes, el 42% de los nacionalistas religiosos y el 24% de los israelíes seculares expresaron sentimientos de miedo y odio hacia los árabes, que representan alrededor del 20% de la población del Estado de Israel (Times of Israel, 2021. Consultado el 12 de julio de 2021 en <https://www.timesofisrael.com/poll-shows-large-swaths-of-israeli-youth-hate-arabs-back-revoking-citizenship/>).

“Encuesta: Más de un tercio de los judíos israelíes ven a los ciudadanos árabes como 'enemigos'. Una encuesta del Instituto de Estudios de Seguridad Nacional dice que el 80% de los judíos ven a los árabes israelíes con cierto grado de sospecha. Pero el 70% de los árabes se identifican como «israelíes» de alguna forma” (Haaretz, 2016. Consultado el 12 de julio en <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-poll-one-third-of-jewish-israelis-see-arabs-as-enemies-1.5392848>).

mismo el primer caso en Kabul que en Oslo ni, en el segundo, hacerlo en Nueva York, Lagos, Pretoria o Luanda (Maalouf, 1999: 35) (Pozo, 2010: 228-229).

Aunque los factores étnicos y religiosos<sup>131</sup> son muy importantes y es imprescindible tenerlos presentes a la hora de entender cualquier conflicto y situación, “suelen ser más un instrumento para la violencia que una causa para la misma. (...) Por ello es necesario insistir en que la identidad no explica la guerra” (Pozo, 2010).

### **Los otros no-son. Borrando la identidad y la presencia palestinas**

Una vez que hemos construido al *otro* como el adversario, como el enemigo, asumiendo que su supervivencia condiciona y pone en peligro la nuestra, entonces le desposeemos de su capacidad de ser. Si el *otro* no es, entonces podemos eliminarlo. Esta premisa estaría fundamentada en la lógica de la colonialidad del ser, de la que nos hablaba la escuela decolonial: solo negando la condición humana de los sujetos colonizados/racializados será posible dominarlos, abusar de ellos, violarlos e, incluso, matarlos.

La violencia identitaria tenía el objetivo de borrar y erradicar la memoria, las huellas, la historia de una comunidad *otra* en un territorio. Cuando hablábamos de la Nakba y de las consecuencias de esta, veíamos las estrategias que había seguido Israel de borrar todo aquello que hiciera alusión a la población indígena palestina que había vivido allí previamente.

Ellos pensaban que las segundas y terceras generaciones iban a olvidar. Ben Gurion lo dijo, o Golda Meyer, que fue la primera ministra mujer en Israel, y la última. Ella pensaba que nosotros, como palestinos, olvidaríamos nuestra identidad palestina y nos volveríamos israelíes. Pero la realidad es que la comunidad palestina es muy consciente y aún recordamos nuestras raíces y nuestra identidad y no podemos olvidar. Nosotros como comunidad seguimos trabajando duro para ser conscientes y recordar y trabajar por la identidad palestina, y no olvidarnos de ella. Porque la intención del Estado de Israel es quitarnos, separarnos, extirparnos nuestra identidad. (...) En cualquier aspecto de la vida estamos discriminados, y eso se ve reflejado en todo. Es obvio, y lo podéis ver en las diferencias que hay entre los barrios árabes de Haifa y los barrios judíos. Defender el currículum escolar es muy importante para que nuestros niños y niñas no olviden lo que pasó aquí y quiénes somos. Y ellos

---

131 “En el caso de la religión, por ejemplo, «el hecho religioso está fuertemente enraizado en la vida de las personas y de los pueblos (...) y la religión libera sentimientos muy intensos porque está vinculada al sentido de la vida y de la muerte, y a sus vínculos comunitarios de pertenencia colectiva» (Alemany, 2002: 119), circunstancia que es susceptible de ser aprovechada, a través del adoctrinamiento y la manipulación, en la polarización violenta de las comunidades” (Pozo, 2010: 231).

quieren que seamos leales al proyecto sionista, buscan y quieren lealtad para crear una identidad nacional, para crear consciencias diferentes en los palestinos y hacerles más “israelíes”, lo cual no va a suceder. Eso no va a pasar. El sionismo dijo al principio que ellos venían a una tierra sin gente y que ellos eran un pueblo sin tierra<sup>132</sup>. Y esta ficción la venden muy bien en el currículum escolar judío y tratan de imponerlo también en nuestro currículum, pero la cosa es que la población de aquí fue expulsada, masacrada. Más del 70-80% de la población que había en Palestina. Ellos quieren que olvidemos eso, así que tratan de imponer esa ficción en el currículum pero nuestra actitud es la de recordarlo muy firmemente (Rawia Lucia Shammass, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Israel lleva más de 70 años tratando de borrar Palestina: el territorio, la lengua árabe, sus tradiciones, su cultura... En definitiva, al pueblo palestino y su identidad. Ha intentado, como explica Rawia, crear una ficción sobre la creación del Estado judío, legitimando para ello la violencia y la barbarie utilizadas en la destrucción del *otro*, del pueblo palestino. En la Palestina del 48, por un lado, la población de origen palestino o árabe-israelí (el 21% de la población total de Israel) son considerados *ciudadanos de segunda*, su identidad palestina no es igual es válida. No gozan de los mismos derechos que los israelíes judíos, y es que partimos de la premisa de que viven en un Estado nacional judío.

Pero es que este Estado es judío. En un Estado judío, que las minorías no están reconocidas como tales, y nos tratan como enemigos, y es un país suyo, todo el sistema político, jurídico, legal, social, se basa en la existencia judía, y la nacionalidad se basa en la existencia judía, todo. Yo siempre, cuando discuto con judíos, les hablo de esto. Porque podemos hablar de lo que quieras, pero si no cambias el Estado judío democrático, no podemos solucionar nada. Y todo viene de ahí, y desde ahí, ya que la base es discriminatoria (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Y es que, al hablar sobre discriminación con activistas feministas del movimiento palestino LGTBIQ+ de Haifa nos explicaban que la primera discriminación que sufrían no era por su orientación sexual o por su identidad de género sino por el mero hecho de *ser*, de ser seres-humanos palestinos:

Al final si alguien va por la calle y habla árabe nadie te pregunta si eres o no lesbiana. Para ellos tú hablas árabe y el problema empieza en este punto, porque hablas árabe, porque eres palestina, porque perteneces a ese grupo. La discriminación y los problemas empiezan en ese punto. No importa si eres homosexual o hetero, o bisexual... No es la discriminación que diariamente afrontamos como activistas y como seres humanos, como seres humanos palestinos, en esta realidad (Hanan Wakeem, Aswat -

---

132 Esta afirmación sionista tan popular recuerda mucho las lógicas coloniales que sustentaron el genocidio de América Latina: “La construcción colonial del Indio, que se irradió desde la metrópoli española, y luego desde el poder soberano del Estado, produjo una transformación irrevocable de la historia de los aborígenes americanos y su mutación forzada en «gentes sin historia», carentes de valor social, moral y político y, por lo tanto, sujetos, por excelencia, de dominación e ingeniería social” (Espinosa, 2007: 276).

Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

En la parte árabe de Jerusalén el asedio y la represión que sufre la población palestina son también muy intensos. Como ya veíamos antes, muchas calles de Beit Hanina o Sheik Jarrah (históricos barrios palestinos) amanecen con pintadas racistas que desean la “muerte de los árabes”.

Jerusalén es el tema casi primordial y están centrados en expulsar a la población árabe-palestina de la ciudad que consideramos nuestra capital. Entonces hay expulsiones, derrumbamiento de viviendas, detenciones... En los últimos dos meses más de 250 jóvenes han sido detenidos. La situación en la explanada de la mezquita es muy complicada con los colonos. Han detenido a los guardianes de la mezquita de Al Aqsa, que son personas que viven allí y están destinadas a proteger la mezquita. A 21 de ellos se los han llevado los israelíes. Poco a poco se lo quieren quedar todo (Juani Rishmawi, HWC, [Qalquilya, Cisjordania]).

Por eso, reconoce Juani Rishmawi, mantener la presencia de las organizaciones y colectivos palestinos en Jerusalén Este es absolutamente primordial: “hacemos campamentos de verano, cursos sobre la cultura palestina, sobre la identidad palestina, para que no la pierdan, para que no la olviden, que es lo más importante. No como *Google* que nos borra también del mapa”.

A pesar de que Israel destruyó la mayoría de los pueblos palestinos de los territorios del 48, existen a día de hoy ciudades y pueblos como Jaffa, Nazaret, Safed o Acre, que mantienen una estructura y arquitectura visible e inconfundiblemente árabe. Como no han podido destruir estos lugares lo que han hecho ha sido apropiarse de ellos:

En Jaffa lo que hemos notado es que los israelíes quieren conservar las casas antiguas palestinas y vivir allí. Lo consideran como algo suyo antiguo, pero también lo han robado. No solo han robado la tierra sino también la cultura. Porque esas casas ahora dicen que eran israelíes o judías de toda la vida. No sé si habéis ido o vais a ir a Nazaret, pero tanto en Nazaret como en Jaffa existen y hay familias judías viviendo allí, en las casas antiguas palestinas. En casa de nuestros abuelos hay familias de fuera, de Rusia, de cualquier sitio del mundo y están viviendo en nuestras casas, ¡claro que sí! A la gente esto le da rabia, pero es normal (Noor, refugiada palestina originaria de Jaffa pero cuya familia fue desplazada a Nablus [Nablus, Cisjordania]).



63. “Beit Kandinof Restaurant, en el barrio de Jaffa de Tel Aviv”. Fuente: Tzachi Ostrovsky para The New York Times

64. “La calle Beit Eshel ofrece una animada escena para observar a la gente en el área del *mercado de pulgas* de Jaffa”.

Fuente: Tzachi Ostrovsky para The New York Times

65. “Uma es una galería contemporánea en Jaffa que ofrece una colección ecléctica de arte tribal original de Asia y África Central y Occidental”. Fuente: Tzachi Ostrovsky para The New York Times

66. Una de las calles con más restaurantes de Jaffa. Fuente: Tripadvisor

Como bien explica Noor, Jaffa ha sufrido un tremendo proceso de apropiación cultural en los últimos años, pero también una intensa y modélica gentrificación<sup>133</sup>. Esta última ha obligado a gran parte de la población palestina originaria de Jaffa a abandonarla y tener que ver con gran tristeza cómo sus casas (*exóticamente* antiguas) se convierten en carísimos alojamientos turísticos y sus pequeños cafés y bazares (*exóticamente* árabes) en lujosas boutiques y restaurantes.

En su primera visita había preguntado a algunos niños árabes en la calle si ellos sabían dónde estaba la calle rey Faysal. Ellos lo llevaron allí inmediatamente, aunque él pudo ver que el señalamiento de

133 Este proceso de gentrificación se puede comprender muy bien con el artículo del *New York Times* (2019): “Jaffa es el inesperado foco del lujo de Tel Aviv” (de inglés *Jaffa Is Tel Aviv's Unexpected Luxury Hotspot*). Consultado el 12 de julio de 20201 en <https://www.nytimes.com/2019/03/14/travel/jaffa-tel-aviv.html>.

la calle decía algo totalmente diferente. Por esto supo que los padres palestinos todavía estaban enseñando a sus hijos los antiguos nombres de las cosas, incluso mientras Palestina estaba siendo enterrada, borrada y re-escrita por Israel (Abu-Lughod, 2017: 152).

Pero la apropiación cultural israelí no conoce límites y no ha parado de usurpar tradiciones y costumbres culturales. No es raro ver a taxistas israelíes-judíos de Tel Aviv pasar con sus coches escuchando música árabe o música en hebreo que copia las melodías árabes, e, incluso, conduciendo al *estilo árabe*; o ver a un grupo de jóvenes israelíes fumando narguile en un café, recreando una imagen típicamente palestina de Nablus o de Hebrón; o encontrar en una tienda de *souvenirs* israelíes el bordado original y propio de Palestina renombrado con israelí; o leer en la carta de un refinado café de la parte judía de Jerusalén que la típica y deliciosa *shakshuka* palestina es el “desayuno típico israelí”.



67. En esta foto del 22 de abril de 2010 hombres judíos ultraortodoxos fuman una pipa de agua (hookah) frente a una casa en el barrio de Sheikh Jarrah, en Jerusalén Este. Unos 2.000 judíos residen en barrios predominantemente árabes en el corazón del este de Jerusalén, y eligen vivir en áreas hostiles en condiciones extraordinarias por el bien de sus creencias.

Fuente: Maya Hitij, sandiegouniontribune.com

El hookah o narguile, más conocido como *shisha*, es una pipa de agua de origen asiático que se utiliza para fumar tabaco. Muy popular en los países árabes y una práctica muy común en la cultura palestina, ha sido también una práctica plagiada y adoptada por las comunidades judías, sobre todo entre los jóvenes, del Estado de Israel.



68. Popular postal de venta en muchos lugares turísticos. Reivindica el falafel como israelí.

Fuente: <http://mypostcardproject.blogspot.com>

69. Popular postal de venta en muchos lugares turísticos. Reivindica el hummus como israelí.

Fuente: Shutterstock

La comida ha jugado durante mucho tiempo un papel importante en la transmisión de ideales y en la construcción de una cultura común en Israel. Desde la década de 1920 hasta mediados del siglo XX los productos agrícolas y los alimentos comerciales producidos localmente se convirtieron en dispositivos importantes para la propaganda sionista o gubernamental (Rabinovitch, 2015).

Rabinovitch, en su reseña del libro de Yael Raviv (2015) *Falafel Nation*, explica cómo a través de la comida el proyecto sionista buscaba crear una identidad común israelí<sup>134</sup>. Desde la primera *Aliyá* a finales del siglo XIX llegaron a la Palestina otomana población judía de diversos lugares, principalmente de Europa del Este y Asia: Rusia, Polonia, Yemen, Rumania, Lituania, Irak... Cada comunidad judía tenía (y muchos siguen teniendo) su propia gastronomía, su lengua, en definitiva, sus propias costumbres culturales. Pero para la creación del Estado nacional judío de Israel estas diferencias no resultaban muy estratégicas. El protogobierno sionista necesitaba que la población judía del futuro Estado-nación sintiera una única identidad nacional, hablara una misma lengua y tuvieran una cultura común.

La identificación nacional otorga un poder enorme al yo: “hemos mandado un cohete a Marte”. El yo no es que se sienta más educado o más científico pero potencialmente se siente que podría estarlo y serlo. Es una ilusión que crea la identidad nacional, lo que Nietzsche llama “*sense of power*”: Es

134 “El primer libro de cocina para una audiencia judía en el Israel pre-estatal se publicó en 1935. Patrocinado por la Organización Sionista Internacional de Mujeres, este libro de cocina tenía bases políticas, escribe Raviv, «ya que el movimiento sionista se dio cuenta de que la comida podía ser una herramienta para transmitir la ideología nacional». Otros libros de cocina que siguieron también intentaron simultáneamente unificar el paladar judío burlándose de los hábitos alimenticios «corruptos» de lo que ahora llamamos la diáspora Mizrají, al tiempo que presentaban a las amas de casa (en alemán, inglés o hebreo) ingredientes como las aceitunas y, sí, berenjena” (Rabinovitch, 2015).

precisamente este “sentido de poder” lo que está en juego en la identificación nacional y lo que hace que las naciones sean dignas de un apego afectivo: me atacas como nacional o atacas a mi nación, no estás simplemente atacando quién soy sino a quién yo fantaseo poder ser (Hage, 2009: 67).

### 2.3.2 Violencia epistémica: consolidando el apartheid

#### 2.3.2.1 La colonialidad del saber: los *otros* no piensan

En Cisjordania hay una ocupación física, tienen barreras. Es una ocupación que se ve. En Gaza está el bloqueo. Pero hay otras maneras también de controlarnos. El movimiento sionista y todas las instituciones tratan de controlar a la gente de diferentes lugares de maneras diferentes, pero es la misma mentalidad, la mentalidad de pensarse a sí mismos como superiores, mejores que los demás, y tratar a la nación palestina como inferior, como aquella que debe ser controlada. Y para hacer eso deben adaptar sus formas, sus herramientas para poder controlarnos (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Cuando hablábamos de la colonialidad del saber acuñábamos el término de racismo epistémico a la superioridad epistémica que se autootorgaba la parte del mundo occidental frente a los conocimientos de segunda, inferiores e inválidos que tenía el resto del mundo. Pese a que el Estado de Israel se encuentra ubicado en una parte del mundo que no es considerada occidental, su *blanquitud* y su proyecto colonial sionista le ha otorgado cierto privilegio eurocéntrico desde el que ejerce su colonialidad del saber. “Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta” (Castro-Gómez, 2000: 93), así que la población europea sionista que planeó la construcción del Estado de Israel siguió los pasos de la vieja y colonizadora Europa.

A Israel le interesa que nosotras sigamos siendo mujeres oprimidas y que nos quedemos *retrasados* y *primitivos* porque así podrán continuar con su discurso de: “Mira estos...”. Es igual que los negros en Estados Unidos. Es una estrategia para decir: “Tenéis suerte de estar aquí, de que no os matemos”. A Israel le interesa que sigamos así, no que avancemos, porque entonces pensaremos y seremos liberales, y eso es peligroso para ellos (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

La narrativa sionista construyó un discurso en el que el sujeto colono judío europeo se establecía como sujeto civilizador, con la capacidad de cultivar, de trabajar y de construir un Estado democrático en la salvaje e incivilizada Palestina: “Tenemos que desmentir lo que Israel quiere que se piense sobre

los palestinos: que no queremos una democracia” (Jihad Abu Zneid, Shu'fat Camp, Jerusalén Este). Y es que, como ya señalábamos antes, el imaginario de la «civilización» exigía necesariamente la producción de su contraparte, esta es, la «barbarie». Si la colonialidad del ser relegaba al *otro* al espacio del no-ser, la colonialidad del saber lo hará al espacio donde el *otro* no-piensa, es decir, no posee un conocimiento válido porque su cultura es bárbara, es salvaje. Los Estados árabes han conseguido una especie de *mala fama* como países no democráticos, mientras que el Estado de Israel, sustentado en un sistema de apartheid, ostenta el título de “Estado democrático de la región”<sup>135</sup>.

Típico del racismo occidental, los israelíes son considerados más confiables y apreciados, y sus contribuciones más válidas que las de los palestinos que experimentan el apartheid, la colonización y la ocupación todos los días (Tatour, 2021).

Decíamos más arriba que la violencia epistémica consiste en la alteración, la negación y, en casos extremos como las colonizaciones, la extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos. Se trata de una forma de invisibilizar al *otro*, expropiándolo hasta de su posibilidad de representación. Spivak apuntaba que bajo esta lógica de violencia epistémica el *otro*, la *otra*, el pueblo palestino, no podrá narrar la memoria de sus experiencias o los significados de sus vidas ya que no poseen el poder ni las herramientas discursivas válidas para hacerlo. Sus realidades, sus maneras de ser y de haber sido en el mundo serán narradas por los que sustentan el poder del discurso, los colonizadores israelíes que se establecieron en el imaginario de la civilización. Si la violencia identitaria trataba de borrar la identidad palestina, la violencia epistémica, constituida por fenómenos como el etnocentrismo, el racismo o la islamofobia, intentará establecer a toda costa una relación asimétrica de poder con el *otro*, la cual implicará saberlo, representarlo, contenerlo y dominarlo.

Parte de su discurso de la superioridad se basa en que cuando Israel vino a esta tierra intentaba modernizarnos y hacer de nosotros un pueblo mejor, construir instituciones y traernos democracia porque éramos bárbaros, salvajes, algo así. Esta narrativa de la superioridad es a la que estamos expuestos en los colegios. Dicen que nos han modernizado, que nos han traído la democracia y las

---

135 Me impactaba muchísimo cuando las personas expatriadas europeas que vivían en el Estado de Israel (Tel Aviv, Jerusalén occidental, Haifa...) se quedaban sorprendidas de que yo prefiriese vivir en Cisjordania que en Israel. Para ellas vivir en la ficción demócrata que ha construido Israel era bastante más llevadero ya que podían vestir como quisieran (sin preocuparse de llevar manga corta y faldas o pantalones largos en verano), tomar alcohol, salir de fiesta o comprar ropa y comida occidentales. En definitiva, sentían una mayor proximidad cultural con un lugar inventado y ficcionado como europeo en Asia occidental que con un país árabe de Asia occidental. Al final se trataba de una cultura *diferente y alejada*, muchas veces caracterizada por estos europeos blancos con ciertos adjetivos eufemísticos que trataban de impedir que saliera a la luz la verdadera opinión colonial e, incluso en ocasiones, islamófoba que tenían sobre ella.

instituciones y que nos han convertido en personas. Lo que estamos intentando es llevar la antítesis a los colegios, llevar la realidad a los niños y niñas palestinos, hablarles de nuestra narrativa palestina y explicarles que la narrativa a la que están expuestos no es cierta. Pero no es tan fácil. No lo es porque Israel tiene todo ese poder, todas las instituciones para manipularnos y controlarnos de diferentes formas, no solo a través de la educación, aunque esta es muy importante. Cuando estás expuesta a una sola narrativa en el colegio es así como tú construyes tu conocimiento, tu consciencia desde la que piensas hasta que eres madura, aunque no es el único camino (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

### 2.3.2.2 El apartheid, un crimen contra la humanidad

El término apartheid significa «separación» en lengua afrikáans, la lengua hablada en Sudáfrica por los descendientes de los colonos neerlandeses que habitaban la Colonia del Cabo. Escuchar esta palabra prácticamente obliga a pensar en el sistema racista de separación que se impuso en Sudáfrica en la segunda mitad del siglo XX. Revisar la documentación al respecto, así como ver las imágenes de señales racistas del apartheid sudafricano remueve el cuerpo de una manera estremecedora. A día de hoy parece imposible pensar que las personas *no-blancas* no tenían derecho a sentarse en algunos bancos, a usar algunos lavabos públicos o a bañarse en algunas playas. Parece casi una ficción pensar que este sistema racista-colonial de separación por *raza* estuviera vigente desde 1948 hasta 1992.





70. Señal común en Johannesburgo, Sudáfrica, 1956. Fuente: [rarehistoricalphotos.com](http://rarehistoricalphotos.com)

71: Señal que advierte que esa playa es un “área para blancos”. Fuente: [bbc.com](http://bbc.com)

Pero lo que más me estremece es observar que después de aquel episodio sigan existiendo sistemas de apartheid que *separan* y discriminan a personas por ser de una etnia diferente.

B’Tselem, un grupo líder de derechos humanos en Israel, publicó recientemente un informe que concluye que Israel es un Estado de apartheid, con un régimen de supremacía judía que se extiende desde el río Jordán hasta el mar Mediterráneo. El informe concluyó que Israel cumple la definición de apartheid en virtud del derecho internacional, que define el apartheid como “actos inhumanos cometidos con el propósito de establecer y mantener la dominación de un grupo racial de personas sobre cualquier otro grupo racial de personas y oprimirlos sistemáticamente” (Tatour, 2021).

El debate sobre si es el Estado nacional judío un Estado de apartheid está abierto. De hecho, que existan tantos defensores y amantes de Israel es uno de los motivos por los que este sistema racista-colonial y discriminatorio sigue vigente a día de hoy. Si el derecho internacional define este crimen como cualquier tipo de diferenciación social dentro del contexto de un Estado-nación mediante la cual una parte de la población (los israelíes judíos, colonos y no-colonos) tiene plenos derechos y otro sector (los palestinos de toda la palestina histórica) queda relegado a un estatus de marginalidad, entonces pareciera muy difícil negar la hipótesis que estaría en cuestión: ¿es el Estado de Israel un Estado de apartheid?

B’Tselem no es el primer grupo de derechos humanos que denomina a Israel como un régimen de apartheid. En 2009, académicos palestinos y sudafricanos publicaron un informe completo que determinó que Israel estaba cometiendo el crimen del apartheid. Dos organizaciones palestinas de derechos humanos, Adalah y Al-Haq, formaron parte de esta iniciativa. Dos ex relatores especiales de la ONU sobre derechos humanos en Palestina llegaron a una conclusión similar. En 2007, John Dugard determinó que “los elementos de la ocupación constituyen formas de colonialismo y apartheid”. Y,

hace unos años, Richard Falk fue coautor de un informe que concluyó que Israel ha establecido “un régimen de apartheid que oprime y domina al pueblo palestino en su conjunto”. El secretario general de la ONU se apresuró a distanciarse del informe y ordenó su eliminación del sitio web de la ONU (Tartour, 2021).



72. Viñeta que muestra a un trabajador de la ONG israelí B'tselem descubriéndole al mundo que el Estado de Israel es un apartheid.

Fuente: Carlos Latuff, mondoweiss.net

## El apartheid de Israel

Ser ciudadano, al igual que haberse convertido simplemente en ciudadano, es tener derecho no solo a ser reconocido sino, también, a debatir los términos del reconocimiento (Modood, 2008: 29, en Butler, 2010).

Los que defienden a Israel sostienen que en el Estado judío todos los grupos étnicos que lo habitan (judíos, árabes cristianos, árabes musulmanes y árabes drusos) tienen reconocida ante la ley la misma ciudadanía israelí y los mismos derechos civiles. Si bien esta afirmación tendría cientos de matices, cabría preguntarse sobre la población palestina de Jerusalén Este (territorio ocupado, colonizado y anexo por Israel), que no goza ni de la ciudadanía israelí ni de los mismos derechos civiles; o por la población palestina de Gaza y Cisjordania que vive bajo un bloqueo y una ocupación y colonización, respectivamente.

Mientras que el paradigma de la ocupación se basa en la falsa suposición de la temporalidad y sostiene una distinción entre los territorios de 1948 y 1967, el marco del apartheid reconoce que Israel es el

poder gobernante efectivo entre el río y el mar, donde promulga un régimen racializado (Tartour, 2021).

Considero oportuno señalar resumidamente algunos de los motivos por los que la analogía entre el régimen de apartheid de Sudáfrica y el del Estado de Israel tendría cabida. Por un lado, como ya señalábamos anteriormente, existen dos sistemas legales diferentes y paralelos basados en la religión y en la identidad nacional de los sujetos. Esto implica que no todas las personas son iguales ante la ley. En la Cisjordania ocupada, a los colonos israelíes se les aplica la ley civil israelí, mientras que a los ciudadanos palestinos se les aplica la ley militar, con todo lo que ello conlleva. Esto implica que los ciudadanos israelíes de Cisjordania gozan de ciertos derechos y privilegios de los que no gozan los palestinos. Por si esto no fuera suficiente, el Estado de Israel comenzó en 2002 a construir un muro que visibilizara físicamente esta *separación*, este apartheid; existen restricciones de movilidad para las personas palestinas de los TPO y todo un sistema de permisos que ha impuesto Israel; las carreteras del apartheid; las matrículas de los coches diferenciadas; la confiscación de tierras; la división y fragmentación territorial de Cisjordania que recuerda a los «bantustanes» de Sudáfrica; el desigual acceso a las fuentes de agua; el sistema educativo separado para niños árabes y niños judíos en el Estado de Israel; o las distintas leyes que Israel ha implementado para garantizar que la población judía reciba reconocimientos perentorios de superioridad racial, con la intención de mantener el dominio judío sobre la población palestina indígena.

Israel mantiene su régimen de apartheid a través de un complejo marco de leyes que permiten la ingeniería demográfica, la apropiación generalizada de tierras y la fragmentación del pueblo y el territorio palestino. Estas leyes también introducen a colonos judíos transferidos ilegalmente para colonizar ambos lados de la Línea Verde. Finalmente, las leyes racialmente discriminatorias buscan subordinar a la población palestina en su conjunto negando sus derechos colectivos de retorno, autodeterminación y soberanía permanente (sobre tierras a ambos lados de la Línea Verde) (Power, 2021).

Entre las leyes discriminatorias que recoge la organización palestina Al Haq (2021) cabe destacar: la Ley del Retorno de Israel (1950), que otorga derechos de inmigración a las personas judías y a sus familias, y establece la base de que la ciudadanía israelí se otorgará a todo judío que haya expresado su deseo de establecerse en Israel y que todo judío tiene derecho a inmigrar a Israel; la Ley de Nacionalidad de Israel (1952), que establece de manera única que, en virtud de la Ley de Retorno, cada inmigrante judío se convertirá en ciudadano israelí; la Ley Básica de Israel: Dignidad y Libertad Humanas (1992), que afianza aún más “los valores del Estado de Israel como Estado judío y

democrático”; la Ley Básica de Israel: el Estado Nacional del Pueblo Judío (2018), que establece la superioridad racial absoluta del pueblo judío, estableciendo esto como un principio básico en el Artículo 1(a) (“La Tierra de Israel es la patria histórica del pueblo judío en la que se estableció el Estado de Israel”), y además agrega que el “Estado de Israel es el Estado nación del pueblo judío” y limita exclusivamente el derecho de autodeterminación en el mismo “al pueblo judío”, reconociendo el calendario hebreo como el calendario oficial del Estado y el idioma hebreo como el idioma oficial del Estado; la Ley de Adquisición de Tierras (1953), que facilitó entonces el asentamiento judío de tierras que no estaban en posesión de sus propietarios y dio como resultado el asentamiento de aproximadamente 1,2 millones de *dunums* (aproximadamente tres millones de acres) de tierra palestina; la Ley de Aplicación y Procedimientos Legales (1970), que es otra parte importante de la apropiación generalizada de tierras palestinas por parte de Israel en la Jerusalén Este ocupada y anexada; o la Ley de Ciudadanía Israelí (2003), que impide que las personas palestinas de los TPO que contraen matrimonio con ciudadanos o ciudadanas árabe-israelíes obtengan la nacionalidad israelí<sup>136</sup>.

He estado en los Territorios Palestinos Ocupados y he presenciado las carreteras y las edificaciones racialmente segregadas que me recordaron tanto a las condiciones que experimentamos en Sudáfrica bajo el sistema racista del Apartheid. He sido testigo de la humillación de hombres, mujeres y niños palestinos a quienes hacen esperar horas en los puestos de control militares israelíes cuando tratan de hacer los viajes más básicos para visitar a sus parientes o asistir a la escuela o la universidad, y esta humillación nos resulta familiar a mí y a los muchos negros sudafricanos que fueron acorralados e insultados regularmente por las fuerzas de seguridad del gobierno del Apartheid (Tutu, 2010)<sup>137</sup>.

Pero el Estado de Israel no solo discrimina a la población árabe palestina del territorio comprendido entre el río Jordán y el mar Mediterráneo, sino que existe todo un sistema de jerarquía social basado en premisas racistas y de supremacía blanca que afecta a toda la población, tanto judía como árabe.

En Israel hay judíos que vienen de Europa, judíos que vienen de Sudáfrica, de Australia, y judíos que vienen de países árabes, cuya lengua nativa era el árabe. Estos últimos migraron a Israel en la década

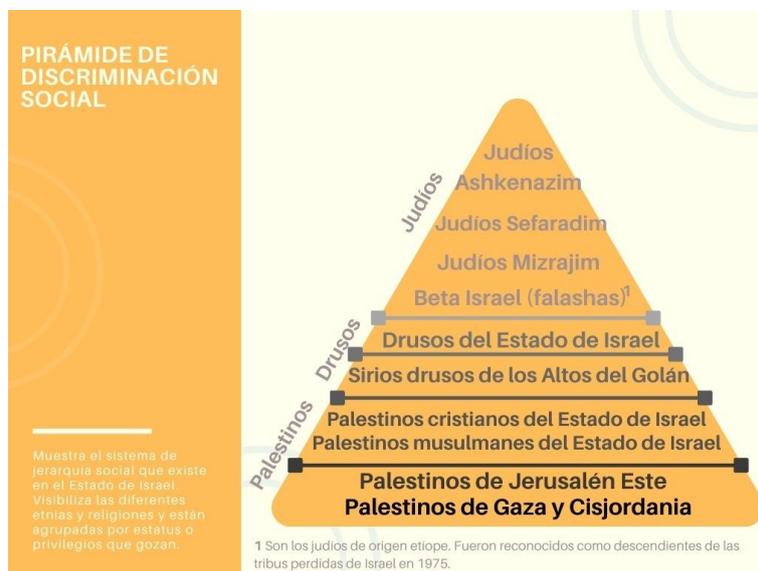
---

136 Es una ley temporal aprobada por la Knesset en 2003, durante la Segunda Intifada palestina, cuya vigencia es de un año y desde entonces se prorrogó sucesivamente. Se promulgó para evitar que personas que viven en los territorios palestinos ocupados (Gaza y Cisjordania) obtengan la ciudadanía israelí. La norma niega que los palestinos que viven en dichos territorios consigan la residencia en Israel tras casarse con ciudadanos israelíes, un derecho generalmente aceptado en otros casos, que permite la entrada al país de cónyuges en virtud del derecho a la unidad familiar, independientemente de la nacionalidad de los integrantes de la familia (ynetespañol, 2021). Consultado online el 14 de julio de 2021 en: <https://www.ynetespanol.com/actualidad/sociedad-informacion-general/article/ry5IB7W2O>

137 Reflexiones del activista por los derechos humanos, arzobispo anglicano y ganador del Premio Nobel de la Paz Desmond Tutu en una carta abierta de abril de 2010 a la Universidad de Berkeley.

de 1930, 1940, 1950, 1960, y venían de Iraq, de Irán, Egipto, Siria, España, Marruecos... Los judíos que venían de Europa fueron los que se establecieron en el gobierno, los que organizaron los asentamientos urbanos, los *kibbutz*, los asentamientos agrícolas; y los judíos que venían de los países árabes fueron oprimidos, considerados inferiores y los establecieron en comunidades que tenían menos recursos, menos instalaciones. Los que venían de Europa eran los llamados judíos asquenazíes, y los que venían de países orientales eran conocidos como judíos mizrajíes o mizrajim, los descendientes de las comunidades judías del Medio Oriente y norte de África. Los mizrajíes eran empleados en trabajos considerados inferiores y los judíos que venían de Europa, en trabajos superiores (Women to women, [Haifa, Palestina del 48]).

**Gráfico 11.** Pirámide de discriminación social



Fuente: elaboración propia

Si vives en Israel lo mejor para ti es que seas un hombre blanco judío, con blanco quiero decir que seas asquenazí, es decir, los que vienen de Europa. Así que lo mejor es que seas hombre y blanco, después mujer asquenazí, después los judíos y judías de procedencia árabe y, después, en el último escalón, los hombres y las mujeres árabes-palestinas que vivimos en Israel (Rawia Lucia Shammam, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

La propia población judía es objeto de la discriminación racial del Estado nacional judío. Esto es muy visible en las periferias de las grandes ciudades israelíes, donde se pueden ver a las comunidades judías originarias de Etiopía (falashas) y a las comunidades judías mizrajim (provenientes de países árabes). No resulta novedoso en absoluto advertir que los puestos de poder y de mayores privilegios los ostentan las comunidades originarias de países europeos, es decir, los judíos blancos.

Hicieron lo mismo con los judíos que vinieron de los países árabes. Les metieron en ciudades de periferia, en trabajos no cualificados, borrarón su identidad para que no... Siempre intentan preservar la élite de los judíos asquenazí, de los judíos de Europa (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

## ¿El fin del apartheid?

Los palestinos veían a Sudáfrica, como Palestina, como un Estado racial, de colonialismo de asentamiento, y a sí mismos como parte de un movimiento global anticolonial, antiimperial y antirracista más amplio (Tartour, 2021).

Si nos planteamos cómo sería posible poner fin a este sistema de apartheid racista, convendría echar la vista atrás y observar lo que sucedió en Sudáfrica. Ya hemos visto que las similitudes entre ambos sistemas de apartheid existen, y que el Estado de Israel genera evidencias más que de sobra para encajar la definición del término a la perfección. La pregunta es, ¿se podría seguir el mismo camino que se siguió en el caso sudafricano para acabar con el sistema de segregación racista de Israel?



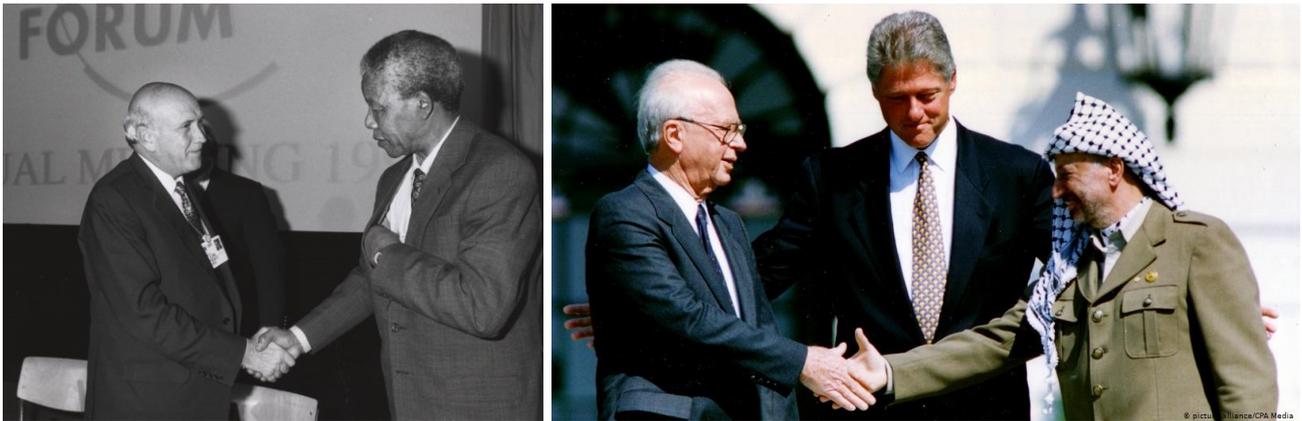
73. Señal de apartheid sudafricano, 1953. Fuente: Drum Social Histories (Baileys African History Archive / Africa Media Online)

74. Señal del apartheid israelí que se encuentra en las entradas de los pueblos y ciudades del Área A, bajo el gobierno de la Autoridad Palestina.

Fotografía: Eimear McBride. Fuente: irishtimes.com

La política de apartheid promovió el aislamiento de Sudáfrica en el plano internacional que fue

incrementándose con el tiempo, el cual afectó severamente a la economía y la estabilidad del país. Además de que hubo intensas y masivas movilizaciones que pedían el boicot al sistema racista sudafricano, objeciones de la ONU y sanciones de diferentes Estados y organizaciones (la FIFA, el Comité Olímpico Internacional, la Copa Davis de tenis), lo cierto es que el sistema de apartheid sudafricano no era sostenible, ni política ni económicamente en el tiempo.



75. Frederik de Klerk con Nelson Mandela en el World Economic Forum Annual Meeting Davos 1992. Fuente: lavanguardia.com

76. Arafat y Rabin en el marco de los Acuerdos de Oslo con Clinton. Fuente: wikipedia

Además de las lógicas racistas, ambos sistemas de apartheid, el sudafricano y el israelí, también tienen en común el momento histórico en el que acontecen. En 1948 se establece el Estado de Israel en la tierra palestina y el Partido Nacional afrikáner comienza su sistema de segregación racial en Sudáfrica. Por otro lado, en 1992 Mandela y de Klerk consiguen poner fin al mismo y, tan solo un año más tarde, Arafat y Rabin firman lo que en ese momento se veían como esperanzadores Acuerdos de Oslo. Sin embargo, aquellos acuerdos no trajeron una estabilidad o *paz* real sino que los hostigamientos, la violencia y la represión no han hecho más que incrementarse y recrudecerse. Pareciera que el sistema de apartheid israelí, como el sudafricano, solo parará cuando deje de ser rentable para su ejecutor.

### 2.3.3 El lavado de cara ante la Comunidad Internacional: los *washing* de Israel

Después de tantas páginas analizando las diferentes violencias que comete el Estado de Israel contra el pueblo palestino, resulta insólito pensar que este apenas recibe sanciones, que los Estados de la

Comunidad Internacional siguen manteniendo relaciones diplomáticas con él, que las sociedades europeas fantasean con visitar el *país* después de ver sus atractivos anuncios que muestran un territorio que combina arte, cultura y ocio nocturno. La *hasbará*, la propaganda que utiliza el Estado de Israel para difundir información positiva sobre Israel y sus acciones, y para fomentar su popularidad en el mundo, juega un papel muy importante en las relaciones exteriores del Estado judío. Es la encargada de hacer un *lavado de cara* que disimule los crímenes de lesa humanidad que están cometiendo contra el pueblo palestino. Dentro de este *lavado* (del inglés *washing*) podemos destacar varias estrategias concretas que se están llevando a cabo para *maquillar* o *blanquear* la imagen de Israel y que este se siga viendo como “el único Estado democrata de Oriente Medio”. Hablaremos del *pinkwashing*, *purplewashing*, *veganwashing*, *techwashing* y del *greenwashing*.



77. Captura de un tweet a propósito de los *washing* de Israel. Fuente: Twitter, 6 de julio de 2021<sup>138</sup>

### 2.3.3.1 El *pinkwashing*

El Gobierno israelí instrumentaliza el relativo desahogo de su colectivo LGBT para practicar un lavado de imagen, conocido como *pinkwashing*. Se atrae a los turistas occidentales, que ignoran que Israel

138 El pasado 6 de julio de 2021 vi, por casualidad, este twit que escribía la cuenta @mundosefarad al Consulado General de España en Jerusalén. Una muestra clara del lavado de imagen que intenta hacer Israel y sus aliados sionistas, utilizando el discurso racista que en este apartado analizamos.

sigue teniendo muchos ciudadanos y leyes discriminatorios, y se consigue ocultar que los palestinos no están invitados a esta fiesta de la diversidad sexual (Bartolomé, 2016).



78. Eliad Cohen es el embajador oficioso del Israel gay. Conocido por presentar las fiestas orientalistas Arisa, se ha encargado de promocionar el Orgullo de Tel Aviv y ha recorrido diversos países para apoyar actividades del Ministerio de Turismo orientadas al público LGBT. La revista española OhMyGod le define como “el nuevo mesías gay de Israel”. Fuente: Tumblr, <https://elordenmundial.com/pinkwashing-israel/>

Quizá la estrategia más popular y visible es el *pinkwashing*. En los últimos años Tel Aviv se ha encumbrado como uno de los paraísos *gayfriendly* del mundo: los interminables bares y fiestas *gays*, las personas LGTBIQ+ que participan en el servicio militar, el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo<sup>139</sup>...

Ellos quieren dar esta imagen de que Israel es un paraíso para la gente gay y la idea de que ellos van a Cisjordania y salvan a la gente homosexual de sus comunidades salvajes y los traen a Tel Aviv y luego todo es rosa en Tel Aviv, que no lo es por supuesto. Y luego nos preguntan por qué no trabajamos con el movimiento LGTBIQ israelí, y yo siempre digo que ellos luchan para que la gente LGTBIQ pueda adherirse al ejército, y yo lucho para que termine la ocupación y eliminar ese ejército. Así que tenemos diferentes maneras de mirar y abordar las cosas, y no podemos trabajar juntas. Si tú no aceptas mis

---

139 El matrimonio entre personas del mismo sexo en Israel es legalmente reconocido, pero una boda homosexual no puede legalmente llevarse a cabo dentro de su territorio, ya que solo las autoridades religiosas pueden oficiar matrimonios, y ninguna permite el matrimonio a las parejas del mismo sexo (Wikipedia, consultado el 15 de julio de 2020 en [https://es.wikipedia.org/wiki/Matrimonio\\_entre\\_personas\\_del\\_mismosexo\\_en\\_Israel](https://es.wikipedia.org/wiki/Matrimonio_entre_personas_del_mismosexo_en_Israel)).

derechos como palestina y tú eliminas esta parte de mi identidad... Tienes que llevarte el paquete completo, no puedes aceptar una identidad, la LGTBIQ, y negar la otra (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

Hanan señala algo esencial, y es que las personas somos una suma de identidades. Una chica lesbiana palestina que vive en Haifa y que es activista por los derechos de las personas LGTBIQ+ tendrá una identidad sexual en común con una chica israelí judía lesbiana de Haifa que sea también activista por los mismos derechos. Pero habrá algo que les separa y que pudiera, a priori, parecer irreconciliable, esto es, su identidad nacional.

Os quiero compartir una historia de una de nuestras compañeras. Ella es de Akka [norte de Haifa] y dejó a su familia. Se fue a Tel Aviv a vivir la vida. Pensaba que todo estaría bien, que podría vivir de la manera que ella quisiera, con todas estas ideas *rosas*, incluso tuvo muchos amigos israelíes *queer* en Tel Aviv. Nos contaba que cuando empezaron a salir juntos a tomar algo ellos la pidieron que se cambiara el nombre, que cambiara su nombre árabe por un nombre judío, porque ellos se avergonzaban de ella o porque no querían problemas, porque no querían hablar de palestinos, de árabes y de temas políticos. Así que ellos le pidieron que cambiara su nombre todo el rato. Y cuando ocurría algún hecho político sobre el que ella quería expresar su opinión y sus sentimientos, sabía que no serían aceptables para la mayoría de la sociedad israelí. Cuando apoyaba la lucha palestina o los derechos de los palestinos para la libertad, ellos inmediatamente nos aceptaron esta parte de su identidad. Así que después de un año ella se dio cuenta de que no se puede dividir una identidad o una lucha. Es un paquete, si tú estás luchando por los derechos humanos, son derechos humanos. No puedes coger solo los derechos LGTBIQ o los de las mujeres y olvidar la situación política (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

El *pinkwashing*, entonces, trata de relegar a un segundo plano las luchas por los derechos humanos y anteponer una visión maquillada de cierta defensa de los derechos LGTBIQ+.

Antes que miembros de una determinada orientación, los individuos LGBT son seres humanos, cuyos derechos fundamentales se ven violados en tanto que palestinos. Una prueba es la venta de software espía a Uganda, que presuntamente podrá ser empleado para identificar homosexuales, castigados con cadena perpetua en el país. Si Israel estuviera genuinamente comprometida con los derechos de la comunidad LGBT, como pregona, nada de esto ocurriría; las bombas y las balas no usan un radar para evitar a las minorías sexuales (Bartolomé, 2016).

Efectivamente, como señala Bartolomé (2016), el compromiso del Estado de Israel con los derechos de las personas LGTBIQ+ hace aguas. ¿Cómo podríamos creer semejante reivindicación social si no

considera a sus vecinos palestinos personas dignas de tener los mismos derechos que tienen ellos? Su autoproclamación como el *edén* para las personas gays esconde ciertas maniobras sustentadas en la violencia identitaria: “Nosotros somos abiertos y defendemos los derechos de las personas LGTBIQ+, no como nuestros vecinos árabes retrógrados, machistas y homófobos”. El *otro*, el árabe, el musulmán, es (re)presentado como un ser intolerante por antonomasia, que no respeta ni entiende las identidades sexuales y de género.

Este movimiento, el homonacionalismo<sup>140</sup>, se aprovecha para construir la alteridad. “Nosotros” (que somos blancos, ricos, con funcionalidades normativas, consumidores, nacionales) somos *gayfriendly* y “nuestro” opuesto (que está racializado, que es pobre, que es inhábil, que ni consume ni produce, y que es extranjero/extraño) es homófobo. Y no solo homófobo, sino claramente heterosexual. Porque el imaginario de la persona *queer* racializada, musulmana, extranjera, *crip*, pobre (empobrecida), migrada desaparece, sencillamente, del mapa (Vasallo, 2017).



79. Un bar de Tel Aviv se suma a la celebración del Orgullo.

Fuente: Ted Eytan para Wikimedia Commons en Píkara Magazine

Como bien señala Bartolomé (2016) y ejemplifica Hanan, las *buenas* intenciones del Israel *gayfriendly* de ayudar a las posibles personas palestinas disidentes sexuales a abandonar Gaza o Cisjordania porque estén sufriendo acoso o represión y acogerlas con una política de brazos abiertos en su *paraíso rosa* son prácticamente inexistentes: “cuando un palestino gay busca refugio en Israel de la homofobia imbricada en su sociedad, seguramente seguirá sufriendo discriminación”.

---

140 Del homonacionalismo, concepto acuñado por Jasbir Puar en 2007, circulan varias definiciones: es un marco de asociación entre el nacionalismo bélico e imperialista y el homonormativismo (esos gays “normales” que no son maricas locas y que, por lo tanto y en consecuencia, van al ejército como cualquier “hombre muy hombre”), y es también un movimiento de captura por parte de esa misma nación bélica de los derechos LGTB en favor de políticas coloniales y racistas (Vasallo, 2017).

Hay israelíes que trabajan con la población palestina LGTBI, sobre todo de Cisjordania, y los amenazan para que se conviertan en colaboradores: “Si no nos das información sobre tus vecinos, sobre tus primos -sobre algo que ellos sepan que tienen conexión- enseñaremos estas fotos a tu familia”. Y es que les hacen fotos y seguimientos a los chicos LGTBIQ de Cisjordania que van a pedir ayuda a organizaciones israelíes (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

Y la realidad es que las personas palestinas LGTBIQ+ que quieren huir de sus familias y de sus pueblos, ya sean de dentro del Estado de Israel o de los TPO, lo que encuentran en Tel Aviv no es mucho mejor. Quizá dejen de sentir la opresión y el castigo por ser quiénes son y comiencen a experimentar los rayos de libertad que ha creado Israel. Pero como señala Hanan, en el fondo “eres palestinx, y la discriminación que sufrirás por ello no dejará de existir”.

Hay una película israelí que muestra a un grupo de personas LGTBIQ, no sé si todas lo son. Son hombres jóvenes de Cisjordania que van a Tel Aviv y acaban trabajando en prostitución. No sé si son todos gays o no. Así que llegan al “paraíso” y viven en muy malas condiciones, sin papeles, sin estatus legal, sin nada, y las leyes israelíes no pueden o no quieren darles ninguna protección porque no están interesados en que los palestinos estemos aquí, así que... La cosa es que les animan para que se vayan de Cisjordania, para que vayan a Tel Aviv, para que se prostituyan, sin papeles, sin nada, y lo pasan mal. Algunos acaban alcohólicos y solo quieren abandonar el país. Esto es *pinkwashing* porque ellos siempre representan que los israelíes gays blancos pueden salvar a los palestinos de las comunidades salvajes (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

Al final, esta estrategia refuerza y valida el discurso islamófobo que elabora minuciosamente Israel, creando una ficción democrática pro-derechos LGTBIQ+ que tiene miles de matices. Quizá, reconoce Hanan, las personas palestinas *queer* que viven en Israel tienen más derechos civiles que las que viven en Cisjordania, “pero es que en Cisjordania todos los derechos civiles están en una mala situación, no solo para la comunidad LGTBIQ. Aquí la situación es diferente, aunque también vivimos en un país judío democrático, judío primero, democrático segundo. Quizá sí que puedes besar a tu compañero o a tu compañera en la calle, así que en algunos derechos civiles la situación civil aquí es mejor, pero en la esencia es todavía un Estado judío y hay otras luchas que debemos llevar a cabo para ser ciudadanxs iguales” (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

Soy árabe, soy palestino, soy gay. Mi paraíso no es un desfile de purpurina en Tel Aviv, es una Palestina libre (Bartolomé, 2016).

A pesar de que Israel promueva esta visión *rosa* y occidentalizada de su país en materia de derechos LGTBIQ+<sup>141</sup>, la opinión pública de la sociedad israelí evidencia otra idea bastante diferente: “solo un 40% de los israelíes cree que la homosexualidad es tolerable” (Bartolomé, 2016), frente a otras democracias occidentales, como España o Alemania, que duplican sobradamente esta cifra. Además, los sectores religiosos ultraortodoxos no siempre ven con buenos ojos las demostraciones y manifestaciones LGTBIQ+ en su *tierra santa*. Estas comunidades religiosas organizan manifestaciones paralelas contrarias al Orgullo LGTBIQ+.

En 2005, tres personas fueron apuñaladas durante el Orgullo de Jerusalén y otras seis en 2015 a manos del mismo judío ultraortodoxo o jaredí —los sectores más practicantes del judaísmo tienden a una homofobia que puede ser muy exacerbada—. 2009 vio cómo Tel Aviv se teñía de sangre cuando una persona abrió fuego en un centro para jóvenes gays, donde mató a dos e hirió a otros 15, y este año 2016 el Orgullo de Beersheva fue cancelado por cuestiones de seguridad (Bartolomé, 2016).

Lo cierto es que organizaciones palestinas como Aswat (“voces”) en Haifa y Al Qaws (“arco iris”) en Jerusalén están realizando un trabajo espectacular en varias direcciones. Por un lado, tratan de evidenciar toda esta propaganda *rosa* y racista así como trabajar con las comunidades palestinas para evitar que las personas LGTBIQ+ se vean en la disyuntiva de tener que decidir entre su cultura y la minoría sexual a la que pertenecen. Tratan de denunciar y de acabar con esta ficción *salvadora* israelí, construyendo y creando teoría *queer* en árabe, escrita y pensada por árabes y destinada a las personas árabes. Quieren ser ellxs las protagonistas de sus vidas y las que luchen y defiendan sus propios derechos, como palestinas y como disidentes sexuales y de género.

Sé que también hay mucha gente LGTBIQ+ viviendo su vida en Ramallah y a su manera. Es por eso que tenemos que hacer nosotras nuestras propias películas palestinas *queer*, porque hay muchas películas israelíes, y algunas palestinas también lo hacen, que hablan del movimiento LGTBIQ+ y son orientalistas, favorecen al *pinkwashing*. Son malas películas que al final solo apoyan a la propaganda israelí (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

---

141 Desde el punto de vista institucional, el enfoque es hipócrita: al día siguiente del primer Día de los Derechos LGBT, Israel vetó cinco leyes que buscaban mejorar los derechos de dichos colectivos, que incluían el reconocimiento de uniones civiles, la prohibición de la terapia de conversión en menores y hacer que los médicos estudiaran la orientación sexual (Bartolomé, 2016).

### 2.3.3.2 El *purplewashing*

Es el proceso de instrumentalización de las luchas feministas con la finalidad de legitimar políticas de exclusión contra poblaciones minorizadas, habitualmente de corte racista. La paradoja es que estas poblaciones minorizadas también incluyen mujeres (Vasallo, 2016).

La pensadora feminista Brigitte Vasallo ha acuñado este nuevo color, el morado, para designar a la estrategia racista de Israel de utilizar el feminismo para seguir con su blanqueamiento de imagen.

El pasado ocho de marzo las fuerzas de defensa israelíes publicaron un vídeo en su Facebook reivindicando el empoderamiento de las mujeres, en este caso, de soldadas israelíes que aparecían en acciones de guerra. El subtexto de este vídeo, la propaganda oculta, es que la ocupación de Palestina es una victoria feminista ya que es llevada a cabo por un ejército con mujeres empoderadas. Claro, pero ¿a costa de la vida de qué otras mujeres? Esa pregunta queda olvidada, lavada, por la pátina de discurso feminista que se sobrepone al vídeo (Vasallo, 2016).

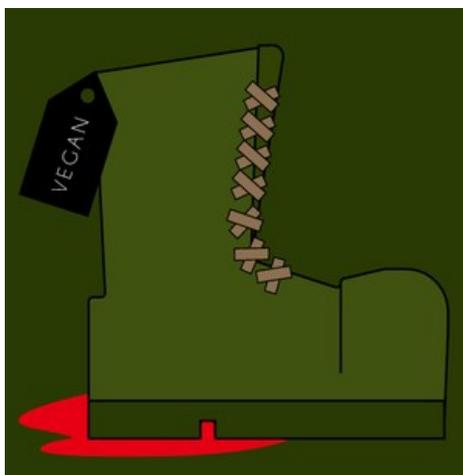
El gobierno israelí presume frecuentemente de la mixticidad de su ejército, la Fuerzas de Defensa Israelíes. Como se puede apreciar en el video que señala Vasallo, las soldadas aparecen orgullosas de poder “pelear como una chica” y de defender a su país. La propaganda está servida: las chicas en Israel tienen los mismos derechos que los hombres y son igual de válidas para defender el Estado. Con este mensaje de feminismo liberal que reivindica la igualdad de mujeres y hombres en el ejército olvidamos, como señalaba antes Hanan, la existencia y las prácticas del mismo. Israel tratará de buscar la empatía feminista blanca con esas chicas jóvenes que salen por tierra, mar y aire a luchar. El problema aparece cuando nos quedamos en esa superficie y no nos planteamos contra quién salen a luchar, a quién van a matar, a humillar, a detener, porque muchas de esas personas serán otras mujeres, pero palestinas.

La *otra*, la mujer palestina, es creada como la antagónica a esa chica soldada israelí. La *otra*, la palestina, es la víctima eterna del patriarcado palestino y musulmán, la que no está empoderada y con la que las feministas blancas no podemos empatizar, bien porque lleva un hiyab que no entendemos y que la impide ser feminista, o bien porque sencillamente ella no es como nosotras, es de otra cultura.

El *purplewashing* legitima directamente la violencia en nombre del feminismo y tiene un cariz identitario y colonial. Es la aplicación de políticas machistas (excluyentes, represoras, infantilizantes, etcétera) para defender a algunas mujeres de una supuesta alteridad amenazante y machista que incluye, claro, también mujeres (Vasallo, 2016).

### 2.3.3.3 Otras estrategias: *veganwashing*, *greenwashing* y *techwashing*

#### *Veganwashing*



80. Viñeta de una bota vegana del ejército israelí pisando sangre.

Fuente: <https://blog.micabravegana.es>

*Veganwashing* es una palabra compuesta de origen inglés: *vegan* significa vegano y hace referencia tanto a la práctica como a la persona que rechaza el uso de animales y todos sus productos derivados por cuestiones éticas y políticas, mientras que *washing* significa lavado. Por lo tanto, el término *veganwashing* se podría resumir como el lavado de imagen, con fines personales, económicos y/o políticos, a través del veganismo (Blog Mi cabra vegana, 2020).

Al igual que los otros lavados, el *veganwashing* aprovecha el auge y la popularidad de la lucha de las personas veganas y antiespecistas (más secundadas quizá en países occidentales) para construir la idea de Israel como paraíso vegano: “Israel se presenta como el país más vegano del mundo; presume de que tiene el ejército más moral del mundo porque los soldados tienen acceso al uso de botas de piel sintética; ha introducido los lunes sin carne en la Kneset (parlamento israelí), y promueve Tel Aviv como el paraíso vegano” (Blog Mi cabra vegana, 2020). Además, este discurso argumenta que el bienestar animal y el veganismo se han inscrito como un dispositivo para narrar la nación israelí dentro de los términos de la soberanía judía israelí. La política cultural contemporánea del veganismo en Israel refuerza los mitos nacionales de excepcionalismo ligados a una ideología sionista excluyente, incluidas las afirmaciones de victimización única, logros pioneros y rectitud moral, que afianzan aún más la pertenencia israelí judía y la no pertenencia palestina. De hecho, las instituciones israelíes han adoptado una imagen de “vegano / amigable con los animales” como creadores de la modernidad y moralidad de la nación (Alloun, 2019).

Se ha debatido que el movimiento vegano en Israel ha comenzado como parte integral de la lucha por la justicia y contra todo tipo de opresión, incluida la ocupación y colonización de Palestina. Sin embargo, esto no se pudo ver en el discurso vegano israelí dominante, donde el veganismo no parece chocar con el sionismo. Por el contrario, ¡Israel está utilizando el *veganwashing* para encubrir el daño que está causando a la vida palestina y al veganismo en Palestina, y ahora está ganando el apoyo internacional de veganos considerados y reconocidos, que intencional o involuntariamente se han convertido en herramientas de marketing en el juego de *veganwashing* del “paraíso vegano”! (Palestinian Animal League, 2018).

Sin embargo, activistas veganos de todo el mundo advierten de la malvada y oportunista manipulación de esta lucha y tratan de desmentirla aportando datos que destruyen otro de los falsos *paraísos* que inventa Israel.

La realidad es muy distinta a la Israel vegana que la propaganda quiere proyectar. Las estadísticas oficiales demuestran que Israel siempre está entre los cuatro países más consumidores de carne del mundo<sup>142</sup>. De hecho, encabeza la lista en consumo de carne de pollo. Además muchos de sus ataques contra el pueblo palestino se dirigen a sus animales no humanos para obligarlos a abandonar sus tierras. Estos ataques incluyen tiroteos a ovejas, cabras y vacas, encarcelamiento de equinos y el envenenamiento de riachuelos, hábitat natural de muchas especies. Por si esto fuera poco, Israel utiliza animales para atacar y amedrentar al pueblo palestino como es el caso de jabalíes y perros que introducen en el lado palestino del muro. Y no hace falta decir que el uso de botas veganas no es para nada ético si con ellas se pisotean derechos y libertades (Blog Mi cabra vegana, 2020).

De nuevo, su estrategia de maquillaje vegana envuelve al ejército. Las y los soldados israelíes tienen la opción de utilizar botas de piel sintética, en cuya producción no haya sufrido ni muerto ningún animal. El oxímoron que plantea esta idea resulta más que obvio.

## ***Greenwashing***

El *greenwashing* es una práctica que implica fingir ser respetuoso con el medio ambiente para desviar la atención de la actividad delictiva. Israel lava de verde sus proyectos coloniales y los abusos de los derechos humanos contra los palestinos de diversas formas. Una forma es a través de su retórica,

---

142 Según los datos de la OCDE de 2021, Israel aparece de nuevo como el cuarto país consumidor de carne del mundo. Un ciudadano israelí promedio consume anualmente 88,4 kg de carne. Consultado el 15 de julio de 2021 en: <https://www.contextoganadero.com/internacional/cuales-son-los-paises-que-mas-consumen-carne-en-el-mundo>

afirmando, por ejemplo, que Israel “hizo florecer el desierto”. Pero hay muchas otras formas en las que Israel y sus defensores hacen un *greenwashing* del pésimo historial de derechos humanos de Israel (CJPME<sup>143</sup>, 2018).

Pero sabemos, después de todas estas páginas, que esa ilusión de “hacer florecer el desierto” no es cierta. Pretende, precisamente, reforzar la idea sionista de que la Palestina de principios del siglo XX era “una tierra sin gente”, y sin cultivos. Además, se refuerza la premisa de que las comunidades judías que llevaron a Palestina eran tecnológicamente avanzadas y con mejores conocimientos agrícolas, capaces entonces de hacer “florecer el desierto”.

De nuevo, activistas ecologistas concedores de las artimañas de lavado verde que hace Israel, ayudan a esclarecer y a desmentir toda esta propaganda:

Quando los colonos sionistas llegaron a Palestina en las décadas anteriores a la creación del estado de Israel, la tierra estaba habitada por el pueblo palestino, la mayoría de los cuales eran agricultores. Los palestinos han cultivado la tierra durante siglos. La agricultura palestina era sostenible y la “fertilidad de Palestina era insuperable”. Para 1930, todas las áreas “que podían ser cultivadas por los palestinos, ya estaban cultivadas por ellos”. Las áreas de Gaza, Jaffa, Hebrón, Nablus, Galilea y otras fueron todas “cultivadas intensivamente” y se hicieron famosas por diferentes cultivos, como sandías, tabaco, trigo, cítricos, uvas, aceitunas y algodón. Palestina fue floreciendo mucho antes de la fundación de Israel (CJPME, 2018).

Pero también están sus intentos por parecer un Estado ambientalmente amigable. No obstante, la organización canadiense destaca ciertos argumentos que desmontan enseguida esta nueva ficción: Israel tiene una de las huellas ecológicas y de carbono *per cápita* más grandes del mundo, ubicándose en el 10% y 20% superior respectivamente; su modelo de agricultura no es sostenible y contribuye significativamente a la creciente crisis ambiental en nuestro planeta (utiliza ampliamente plaguicidas que contaminan las aguas subterráneas y el suelo y causan daños a determinadas especies de aves); especialmente en Cisjordania, Israel ha llevado a cabo una “destrucción masiva y sistemática” de árboles, ya que ha arrancado de raíz cientos de miles de árboles hasta la fecha, incluidos olivos, cítricos, dátiles, almendros y plátanos; y, por último, los colonizadores israelíes de tierras palestinas, protegidos por el ejército israelí, a menudo atacan a los agricultores palestinos y queman o arrasan sus árboles. A esto hay que añadir que es uno de los principales exportadores e importadores de armas del mundo, lo que señala su papel como un importante contribuyente a la guerra, cuya industria causa del 6 al 10% de la contaminación del aire y del 10 al 30% del daño ambiental total en todo el mundo.

---

143 Canadians for Justice and Peace in the Middle East (CJPME). Consultado el 15 de julio de 2021 en: [https://www.cjpme.org/fs\\_210](https://www.cjpme.org/fs_210)

Los expertos en justicia social afirman que los derechos humanos y los derechos ambientales van de la mano. Es difícil argumentar que Israel es respetuoso con el medio ambiente mientras que es un Estado colonial y de apartheid que socava gravemente los derechos de ciertas minorías raciales (CJPME, 2018).

### ***Techwashing***

Esta es la definición de *techwashing*, cuando los países utilizan sus ambiciones tecnológicas para pasar por alto sus diversas violaciones de derechos humanos y la opresión de su propia población (Albawaba, 2017).

La escena tecnológica de Tel Aviv ha sido aclamada como el nuevo «Silicon Wadi» ya que se la considera “una de las industrias más emocionantes, orgánicas y sostenibles de todo el Medio Oriente” (Albawaba, 2017). Sin embargo, esta escena tecnológica es parte integral del complejo militar-industrial de Israel, con una gran parte de la tecnología producida y de la investigación y el desarrollo diseñadas para aumentar los servicios de seguridad e inteligencia del país, además de mantener su superioridad militar en la región. “En la práctica, esto significa que una parte significativa de la emocionante escena tecnológica de Tel Aviv depende de la financiación militar y de los conflictos, un aspecto esencial del que rara vez se informa<sup>144</sup>” (Albawaba, 2017).

Si bien la sostenibilidad ecológica y la inteligencia artificial (IA) avanzada puede ayudarnos enormemente, las innovaciones tecnológicas también ayudan a profundizar el poder de un Estado para vigilar y monitorear a sus ciudadanos mientras se automatiza la guerra, lo que facilita la lucha. A pesar de lo emocionantes que son Dubai y Tel Aviv como centros tecnológicos, la naturaleza de su tecnología se puede usar con la misma facilidad con fines antidemocráticos que para empoderarnos como personas (Albawaba, 2017).

#### **2.3.3.4 A modo de conclusión**

Cuando le preguntamos a Waed sobre el lavado de cara cultural que hace sistemáticamente Israel ante el mundo y sobre cómo se podría desmentir esto, ella dijo algo que volvimos a escuchar muchas veces

---

144 El periódico árabe invita en su artículo a realizar un cambio en el sujeto protagonista de la noticia. ¿Qué ocurriría si este tipo de innovaciones tecnológicas militares estuvieran sucediendo en Corea del Norte o en Irán?

durante nuestro viaje por Palestina:

Mi misión es contar la verdad. También en el escenario, en el teatro. Cuando hago cualquier cosa, actuar o lo que sea, cuento la verdad. Y el mundo no está ciego, ellos pueden ver. La verdad es la verdad. Es muy simple. Hay mucha gente que tiene miedo y que no quiere ver o escuchar. Pero nosotros tenemos que contar la verdad, nuestra historia, nuestros sentimientos, la verdad (Waed Ayyash, Teatro Nacional Palestino Al Hakawati, Jerusalén Este).

## **2.4 Las vidas que no merecen ser lloradas: necropolítica y genocidio**

### **2.4.1. “Es un genocidio diario lo que está pasando”**

Hacemos todo lo que podemos, y con los chiquitos, con los niñitos. Cuando yo fui a Khusaa una de las cosas bastante bastante fuerte es ver a niños que no sonríen. Son niños chiquitos, que no sonríen. Hablamos de un genocidio, es un genocidio diario lo que está pasando. Hablamos de derechos de mujeres en un contexto en el que cualquier momento pasa un genocidio de verdad, nos están matando diariamente. Cuando hablamos de mujeres, de futuro... Están matando a los niños chiquitos. En Khusaa los niños chiquitos no sonríen, no sonrieron. Jugamos con ellos y ellos no pueden sonreír, porque lo que está pasando es bastante fuerte (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]). Soraida no puede evitar las lágrimas cuando nos explica lo que está sucediendo diariamente en los territorios palestinos ocupados: un genocidio. Como ella bien argumenta, no se trata solo de los derechos de las mujeres, sino que está ocurriendo un genocidio diario, televisado y consumido desde las diferentes partes del mundo.

Dado que la palabra genocidio se inscribe dentro del marco jurídico internacional de “crímenes contra la humanidad”, particularmente de las responsabilidades legales y éticas de quienes participaron en el holocausto de los judíos bajo el gobierno Nazi, su utilización para denotar procesos de exterminio masivo dentro de circunstancias históricas distintas ha sido polémica (Espinosa, 2007: 267).

Lo cierto es que, como señala Espinosa (2007), no existe unanimidad en la comunidad internacional para calificar como genocidio ciertas masacres que tienen lugar en la actualidad. Como señalábamos en el primer capítulo de esta investigación, el término genocidio ha estado desde su creación en 1944, estrechamente ligado al Holocausto perpetrado por los nazis contra los judíos. Esto dificulta

muchísimo, por razones más que obvias<sup>145</sup>, la posibilidad de catalogar, como sostiene Soraida, lo que acontece en los territorios palestinos ocupados con dicho término.

Por genocidio se entiende, de acuerdo con la definición que proporciona la Convención de la ONU sobre el Genocidio (art. 2), la matanza, lesión grave física o mental, sometimiento intencional, medidas de natalidad o desplazamientos forzados de niños con «la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso» (Oraá y Gómez, 2000: 44). La decisión de calificar a una situación de genocidio supone intereses políticos incuestionables, como demuestra el intento inicial estadounidense de evitar calificar con este término lo que pasaba en Ruanda en 1994 (Orentlicher, 2003: 212) o, en la otra dirección, en lo que concierne en la actualidad a Darfur (Pozo, 2010: 136).

Como bien señala Pozo (2010), la utilización de este controvertido término suele esconder motivaciones e intereses políticos según el caso y el contexto. Pero si, como señala la Convención de la ONU sobre el Genocidio, este se define por la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, pareciera indiscutible emplearlo para describir lo que está sucediendo en los TPO. Después de todo este capítulo, de todos estos testimonios que nos han narrado minuciosa y dolorosamente los múltiples mecanismos violentos que utiliza el Estado de Israel para destruir, no solo la vida sino la esperanza, la ilusión por vivir de la población palestina, resulta prácticamente imposible no entender esta situación como un genocidio.

La purificación étnica y el uso del sadismo y de la crueldad de baja ralea en la guerra no están devaluados ni obsoletos. Los crímenes atroces de la purificación étnica de finales del siglo XX no son el signo del resurgimiento de la barbarie en el hombre, ni la nueva versión balcánica de las tragedias de Racine, sino que, por el contrario, ese estilo de criminalidad será cada vez más la única manera para un Estado criminal de negociar la continuación de su acción (Nahoum-Grappe, 2002: 74).

Como señalábamos al hablar de la Nakba, historiadores como Pappé (2006) emplean el concepto de limpieza étnica o limpieza étnica gradual para explicar el exterminio de la población palestina antes, durante y después de 1948 y el consecuente desplazamiento de miles de personas palestinas, ya que como sostiene el historiador israelí: “la limpieza étnica sigue adelante” (Pappé, 2006). Pero este término, como sostiene Stavenhagen (2010), podría hacer referencia a un amplio abanico de fenómenos violentos contra la humanidad, desde el etnocidio hasta el genocidio:

---

145 Al respecto, Schulman (2016) sostiene que “el negacionismo del genocidio palestino se sostiene en la firme base histórica que los pueblos judíos en la diáspora han sido perseguidos durante muchos siglos. Y de un modo especial desde finales del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, cuando se consuma el exterminio nazi de unos seis millones de judíos, como parte del exterminio de cincuenta millones de europeos, lo que ha permitido construir el mito del «eterno pueblo perseguido» que ahora se resignifica en aras de la justificación de otro genocidio: el de los palestinos”.

El concepto de limpieza étnica en sí no tiene peso teórico en las ciencias sociales, pero se refiere a un fenómeno de exclusión y segregación que forma parte de una gama de fenómenos semejantes que pueden ser colocados en una escala que iría desde las políticas benévolas de asimilación de inmigrantes o indígenas y otras minorías al Estado hegemónico (etnocidio), hasta los distintos tipos de genocidio asesino. Cuando la limpieza étnica se da en el marco de una guerra civil incontrolable (como lo fue en la ex Yugoslavia en la década de los noventa) entonces se acerca más al polo genocida que al polo etnocida (Stavenhagen, 2010).

Por un lado, la Nakba y el intento paulatino y constante del Estado de Israel de borrar la memoria del pueblo palestino podrían encajar bien en la definición de genocidio cultural o etnocidio:

El problema del genocidio está latente en la representación misma, y es dinamizado por unas experiencias históricas de alterización, jerarquización social y exclusión. El concepto de genocidio cultural (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo. Esto se logra mediante la supresión de la cadena simbólica de transmisión de sus genealogías (Piralian, 2000). La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica. Las víctimas son obligadas a salir del orden humano, y condenadas a vivir en un lugar de no-memoria y no-existencia. A su vez, los sobrevivientes carecen de posibilidades de duelo y reparación colectiva (Espinosa, 2007: 274).

Por otro, el genocidio implica, como sostiene Espinosa (2007), otra serie de elementos y estrategias que, si nos fijamos detalladamente, todas han sido expuestas a lo largo de este capítulo.

El genocidio involucra diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como la dilapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización (Espinosa, 2007: 274).

Y es que, como señala Rosenberg (2016) “el genocidio es un proceso, no un acontecimiento”. No podemos mirar únicamente a lo que sucedió en 1948, ni en 1967, ni los ataques masivos a Gaza de las dos últimas décadas. El genocidio que acontece en Palestina, como sostiene Soraida, es un proceso diario, constante y rotundo que va poco a poco destruyendo a la población palestina de todas las

maneras posibles.

Todo lo que está pasando estos años en esta tierra es que no lo puedes entender. Ese sentimiento de sobrevivir lo hemos pasado todos, y hay gente que peor todavía. En los campos de refugiados, terrible, el triple de mal que nosotros. Nosotros hemos sido privilegiados y hemos intentado ayudar a los que no podían. Ese sentimiento es el que te puedo reflejar de la Segunda Intifada. Ha sido muy cruel pero ¿qué no ha sido cruel? Los dos bombardeos en 2012 y en 2014 en Gaza que fue todavía peor, sobre todo la última que ha dejado a más de 108 familias sin casa, 2000 muertos, 5000 heridos graves que pueden morir y están muriendo, con gente enferma... No sé qué decirte más, es muy difícil. (...) Hemos dejado de luchar contra la ocupación para luchar por nuestra propia vida, sobrevivir a esto. Eso es muy grave (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Como apunta Nahoum-Grappe (2002), ya no estamos en la época de los fascismos de antaño que mostraban sus teorías reconocibles expresamente racistas, ni será nunca más Hitler quien mate, “y esta diferencia protege a cualquier asesino contemporáneo que sepa mostrarla”. Quizá Césaire (2006 [1950]) y Adorno (1998 [1966]) se echarían las manos a la cabeza al observar que poco o nada hemos aprendido después de Auschwitz: “Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que la educación entera procede. Se habla de una recaída inminente en la barbarie. Pero no se trata de una amenaza de tal recaída, puesto que Auschwitz realmente lo fue. La barbarie persiste mientras perduren, en lo esencial, las condiciones que hicieron posible aquella recaída” (Adorno, 1998: 79). A veces me planteo, al igual que Schulman:

¿No es una verdadera paradoja que, en el discurso oficial sionista y de buena parte de historiadores, el Estado de Israel es el producto de un genocidio -en el sentido de que se constituye como respuesta al terror diseminado por el nazismo, el terror a que se repitiera un genocidio semejante- y, al mismo tiempo, para su constitución arrasa otro pueblo, negando su identidad nacional generando el terror de los palestinos por ya más de setenta años? (Schulman, 2016).

#### **2.4.2 La necropolítica del Estado israelí**

Este ensayo plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder

(Mbembe, 2011: 19-20).

Así comienza su ensayo sobre necropolítica el filósofo y pensador camerunés. Estrechamente relacionado con la biopolítica de Foucault (2007 [1976]), esto es, la forma de ejercer poder (biopoder) sobre los cuerpos y las vidas de las personas y no solo sobre los territorios, Mbembe (2011) va más allá y plantea que la postcolonialidad ha derivado en la necropolítica, esto es, no solo el *derecho a matar* foucaultiano sino el derecho a exponer a otras personas a la muerte.

¿La noción de biopoder acaso da cuenta de la forma en que la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror? Después de todo, la guerra también es un medio de establecer la soberanía, tanto como un modo de ejercer el derecho a dar la muerte. Si consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar le deja a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (especialmente cuando se ve herido y masacrado). ¿Cómo se inscriben en el orden del poder? (Mbembe, 2011: 20).

El autor de *On the Postcolony* afirma que la etapa postcolonial se caracteriza, a diferencia de la época colonial, en que la violencia se ha convertido en un fin en sí misma y no solo es un medio para lograr rentabilidad. Aquí podemos entonces hacer una notoria apreciación al respecto de esta investigación. La violencia utilizada y ejercida por el Estado de Israel, tanto sobre los ciudadanos palestinos de todos los territorios (Palestina del 48, TPO, los palestinos en la diáspora) como sobre los ciudadanos israelíes no árabes, ha dejado de ser una mera herramienta de control de las vidas que habitan (o no habitan, en el caso de las personas refugiadas de la diáspora) la antigua Palestina histórica para convertirse en una forma contemporánea de subyugación de la vida al poder de la muerte, en una herramienta al servicio del necropoder que obliga a algunos cuerpos a permanecer en diferentes estados situados entre la vida y la muerte.

Aquí, el Estado colonial [de Israel] basa su pretensión fundamental de soberanía y de legitimidad de la autoridad en su propio relato de la historia y la identidad. Este discurso está apoyado en la idea de que el Estado tiene un derecho divino a la existencia; este discurso entra en conflicto con otro por el mismo espacio sagrado. Como ambos discursos son incompatibles y ambas poblaciones están mezcladas de forma inextricable, cualquier demarcación del territorio sobre la base de la identidad pura es prácticamente imposible. Violencia y soberanía, en este caso, reivindican un fundamento divino: la cualidad de pueblo se encuentra forjada por la veneración de una deidad mítica, y la identidad nacional se concibe como identidad contra el Otro, contra otras deidades. Historia, geografía, cartografía y arqueología supuestamente apoyan estas reivindicaciones, relacionando así estrechamente identidad y topografía. En consecuencia, la violencia colonial y la ocupación se apoyan

en el terror sagrado de la verdad y la exclusividad (expulsiones, instalación de personas «sin Estado» en campos de refugiados, establecimiento de nuevas colonias). Tras el terror de lo sagrado se encuentra la constante exhumación de huesos sin hallar, el recuerdo permanente de un cuerpo irreconocible a base de ser despedazado; los límites, o más bien, la imposibilidad de representación de un «crimen absoluto», de una muerte inefable: el terror del Holocausto (Mbembe, 2011: 47).

La necropolítica, según Mbembe, tiene el poder de decidir las vidas que merecen vivir y las que merecen morir. Las vidas que merecen ser vividas y, en palabras de Butler ser lloradas, poseen ciertos privilegios en comparación con las que no merecen ser vividas ni lloradas. Como hemos visto a lo largo de este capítulo, las vidas palestinas se ven amenazadas por las diversas violencias de la necropolítica del aparato sionista israelí desde el momento mismo de nacer y afecta a todos y cada uno de los aspectos de las mismas. Son vidas con un futuro arrasado, aniquilado, en las que la ilusión y la esperanza parecieran desvanecerse con el paso del tiempo. La posibilidad de vivir de la población palestina se encuentra asfixiada por la decisión *necropoderosa* del Estado colonial israelí.

Tal y como muestra el caso palestino, la ocupación colonial de la modernidad tardía es un encadenamiento de poderes múltiples: disciplinar, «biopolítico» y «necropolítico». La combinación de los tres permite al poder colonial una absoluta dominación sobre los habitantes del territorio conquistado. El *estado de sitio* es, en sí mismo, una institución militar. Las modalidades de crimen que este implica no hacen distinciones entre enemigo interno y externo. Poblaciones enteras son el blanco del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo. Se militariza la vida cotidiana. Se otorga a los comandantes militares locales libertad de matar a quien les parezca y donde les parezca. Los desplazamientos entre distintas células territoriales requieren permisos oficiales. Las instituciones civiles locales son sistemáticamente destruidas. La población sitiada se ve privada de sus fuentes de ingresos. A las ejecuciones a cielo abierto se añaden las matanzas invisibles (Mbembe, 2011: 52-53).

Todos y cada uno de estos aspectos que envuelven y estrangulan al pueblo palestino no son más que muestras manifiestas del necropoder sobre los cuerpos palestinos que reducen a las personas a condiciones de vida precarias.

### 2.4.3 Las vidas precarias que no merecen ser lloradas

#### 2.4.3.1 La pena y el duelo

Las distintas formas de racismo, instituido y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo. La distribución diferencial del derecho a duelo entre las distintas poblaciones tiene importantes implicaciones a la hora de saber por qué y cuándo sentimos disposiciones afectivas de especial importancia política, como, por ejemplo, horror, culpabilidad, sadismo justificado, pérdida o indiferencia (Butler, 2010: 44-45).

Serán, como apunta Butler, las distintas formas de racismo y, por lo tanto, de colonialidad del ser, las que subyacen en la construcción dicotómica de las vidas que merecen ser lloradas y las que no. Solo desde este marco racista y colonial puede entenderse la barbarie que detalladamente acabamos de contemplar en este capítulo. Solo, como añade Butler (2010), cuando las víctimas no son merecedoras de duelo, solo cuando el dolor se amortigua y cuando las alternativas se vuelven impensables, solo ahí “la guerra obtiene vía libre”. Lo hemos ido viendo a lo largo de todo este trabajo: algunas vidas son merecedoras de defenderse, valorarse y ser lloradas cuando se pierden, otras, las que no son del todo vidas, las que no son del todo valiosas o reconocibles no serán dignas de duelo. Algunos actos de violencia son legitimados (los del Estado al que se pertenece) y otros, condenados sin paliativos. La construcción racista-colonial del «otro» como el «enemigo» permitirá que esto suceda.

Quizá lo primordial sería distinguir entre duelo y pena. Nosotros podemos sentir pena por poblaciones que han sido arrasadas por la guerra, sin que por ello sintamos un auténtico duelo. Pero lo más interesante es descubrir cómo las políticas en torno a la guerra y a los medios de comunicación cómplices pueden convertir una vida en otra cosa. Si nos hacen creer que la vida de alguien era una “amenaza para la vida de los demás”, entonces no reconoceremos esa primera vida como tal. Cuando una población se defiende de una amenaza, el Estado puede decir a la gente: “No, no hemos destruido la vida de alguien, sino que hemos defendido la nuestra”. En este terreno, el Estado está cambiando la palabra «vida» por «perteneciente a la nación-estado que debe vencer». Solo si perteneces a la nación-estado que mata a quien le amenaza tendrás una «vida». Porque la vida del que te quería matar a ti deja de ser reconocida como tal (Butler, 2010b).

El «enemigo», entonces, no tiene derecho a ser, no tiene derecho a vivir y su vida no merece ser llorada. A través de la otredad y de la deshumanización será posible matar a otros-seres-humanos sin que las sociedades sientan, como sugiere Butler, un auténtico duelo.

La justificación por la que merece la pena matar solo puede ser entendida en el contexto particular de una nación concreta. Por ejemplo, cuando los periodistas estadounidenses empezaron a decir que el Islam era una sociedad «pre-moderna» y que su población aún no había alcanzado la modernidad, en verdad estaban diciendo que esas sociedades no se ajustaban a las ideas de persona-humana que nosotros habíamos alcanzado gracias a la modernidad. Por tanto, esas poblaciones aún no habían logrado la condición de «ser humano» que nosotros sí tenemos. En otras palabras, la destrucción de esas sociedades no era otra cosa que la destrucción de pre-humanos. Del mismo modo, si la sociedad es intrínsecamente militar y si entendemos que los cuerpos de sus integrantes son simplemente máquinas militares, al aniquilarlos no estaremos matando a seres humanos, sino destruyendo unos objetos que tienen el mismo valor que los tanques y los cañones (Butler, 2010b).

Butler (2010) señala duramente a los *mass media* como cómplices de la construcción de este discurso racista-colonial: los *otros* no son asesinados sino que son muertos, bajas; la tortura se vende como una técnica de obtención de información; los inocentes masacrados son efectos colaterales; e, incluso, la guerra se hace en nombre de la libertad.

Las vidas de los presos de Guantánamo no entran en el tipo de «vidas humanas» protegidas por el discurso de los derechos humanos (Butler, 2010: 89).

Lo cierto es que, desde el 11-S y la consolidación del actual discurso islamófobo en Occidente, muchas vidas de personas árabes y/o musulmanas no entran en esta categoría de «vidas humanas». Así, el pueblo palestino sufre las consecuencias de esta otredad y de esta deshumanización diariamente. Solo gracias a ellas los crímenes de lesa humanidad del Estado de Israel siguen su curso bajo la indolencia y la complicidad del resto del mundo. Si volvemos a la pregunta que encabeza este apartado, “Las vidas palestinas, ¿vidas que merecen ser lloradas?”, habría que hacer un ejercicio honesto desde nuestro privilegio blanco-occidental y cuestionarnos si todas las atrocidades descritas en las páginas anteriores podrían suceder, no en nuestro territorio (ya que sí que suceden a personas no blancas-no occidentales) sino en nuestros cuerpos, en nuestras vidas. ¿Qué vidas merecen ser lloradas y cuáles no?

### **2.4.3.2 La precariedad de la vida**

No puede ser que el otro sea destructible mientras yo no lo soy; ni viceversa. Solo puede ser que la vida, concebida como vida precaria, sea una condición generalizada que, en ciertas condiciones

políticas, resulta radicalmente exacerbada o radicalmente negada (Butler, 2010: 77).

Además de su teoría sobre las vidas dignas de duelo, Butler (2010) defiende algo muy significativo para el objeto de esta investigación: todas las vidas, por definición, son precarias, en el sentido de amenazadas por la muerte de manera irremediable.

Si tomamos la precariedad de la vida como punto de partida, entonces no hay vida sin la necesidad de cobijo y alimento, no hay vida sin una dependencia de redes más amplias de sociabilidad y trabajo, no hay vida que trascienda la dañabilidad y la mortalidad (Butler, 2010: 45).

Todas las vidas, para vivir, necesitan el respeto y el cuidado de las otras vidas, la confianza en ellas, el no sentirse amenazadas por ellas, la interdependencia global que nos sostiene, o que al menos debería hacerlo.

Afirmar, por ejemplo, que una vida es dañable o que puede perderse, destruirse o desdeñarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte es remarcar no solo la finitud de una vida (que la muerte es cierta) sino, también, su precariedad (que la vida exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal). La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada (Butler, 2010: 30).

Pero, como hemos visto, pareciera que unas vidas son más precarias que otras, que son más vulnerables. La colonialidad ha producido (y produce) un sistema de dominación en el que, como advertíamos, unas vidas son merecedoras de duelo y otras, precarias y vulnerables, que no lo son. Butler sostiene que esta distinción entre las vidas es ilegítima e incoherente, ya que contrasta abruptamente con esa interdependencia que requieren las vidas precarias (todas) para vivir.

Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir. Solo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida. Así pues, la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe (Butler, 2010: 31-32).

Nidaa Nassar, una de las compañeras de Baladna (Haifa), apuntaba con resignación: “Es el inferior el que intenta probarse a sí mismo que es humano. Él quiere sentir que es humano, que tiene unos valores para poder probarse a sí mismo que es humano”. Solo alejadas, alejados, de la deshumanización que el discurso racista-colonial trata de imponer a las sociedades autodesignadas

como “superiores” seríamos capaces de percibir a los *otros* como seres humanos, de que se perciban a sí mismos como humanos, como señala Nidaa. así como de reconocer que todas las vidas son atravesadas por la precariedad. Solo desde un posicionamiento verdaderamente horizontal seríamos capaces de entender esa interdependencia global que une a las vidas y que nos hace tener obligaciones con los extraños, especialmente la de proteger sus vidas. Butler (2010) para ello aboga por la necesidad de poner en marcha mecanismos de apoyo que minimicen esta precariedad de forma igualitaria. Como veremos en el siguiente capítulo, la solidaridad feminista internacionalista y las luchas no-violentas por el respeto de los derechos humanos darían cuenta de esos mecanismos internacionales de apoyo que tratan de visibilizar y poner en valor la interdependencia global que nos une y nos sustenta como vidas precarias que somos, así como de combatir conjuntamente dicha precariedad.



## CAPÍTULO VI:

# APRENDIENDO CON ELLAS A DESCOLONIZAR NUESTRA MIRADA, NUESTRO DISCURSO Y NUESTRAS PRÁCTICAS

## **1. La componente de género en las manifestaciones de la violencia**

Hombres y mujeres sufrimos violencia. Somos objetivo ambos géneros de su violencia y de la ocupación (director HRC, Hebrón, Cisjordania).

Aunque las palabras del director del Hebron Rehabilitation Center (HRC) son totalmente ciertas, las mujeres palestinas sufren, por el hecho de ser mujeres, un tipo de violencia específica. Hemos visto cómo la violencia de la ocupación y la colonización repercute en la vida de todas las personas que habitan la Palestina histórica, pero en este apartado nos centraremos en entender cómo lo hace en las mujeres de manera específica y por qué en ellas.

Bajo un régimen de ocupación militar, hombres y mujeres deberán luchar contra el enemigo común, concentrar sus energías para sobrevivir, resistir al poder ocupante y conservar la identidad nacional. En este contexto, las mujeres palestinas que residen en Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este tienen que luchar contra la discriminación y el sexismo de una sociedad típicamente patriarcal, pero sobre todo contra las violaciones derivadas de las políticas de ocupación (Muhar, 2016: 372).

### **1.1 La violencia contra las mujeres**

Con estas mismas palabras titulaba uno de los apartados del marco teórico que trataba de reflexionar sobre cómo los cuerpos de las mujeres durante la guerra y los conflictos armados se convierten en armas para debilitar y destruir al enemigo. Esto también ocurre en el caso de Palestina. Pero hay que señalar que las mujeres palestinas son víctimas de una doble estructura patriarcal violenta: por un lado, el aparato colonial de la ocupación israelí las utiliza como campo de batalla donde socavar a su enemigo, es decir, al pueblo palestino; y, por otro, sufren la violencia machista del patriarcado palestino, intrínseca esta a todas las sociedades patriarcales pero exacerbada en este caso concreto, como veremos a continuación, por la situación desmedida de violencia a la que están también sometidos los hombres palestinos.

#### **1.1.1 La violencia de la ocupación israelí contra las mujeres**

Hoy en día tenemos alrededor de 70 mujeres presas en cárceles israelíes, algunas de ellas son madres y están separadas de sus familias. El número de mujeres que fueron arrestadas desde 1967 es alrededor de 17.000 mujeres, algunas de ellas son encarceladas y puestas en libertad pero ahora en la cárcel hay

alrededor de 70. El número de mujeres heridas es muy alto, el número de mujeres que perdieron su tierra es enorme, el número de mujeres que están liderando sus familias es muy grande, porque el padre está en la cárcel o es un mártir (Khitam, UPWC, Ramallah, [Cisjordania]).

Acabamos de ver detalladamente en el capítulo anterior cómo opera el sistema colonial y de ocupación israelí y las diversas estrategias violentas que utiliza para la consecución de sus objetivos. A continuación, nos centraremos en las violencias que ejerce este complejo sistema sobre las mujeres palestinas en particular y en cómo ellas son utilizadas para castigar y violentar al resto de la sociedad palestina.

### **1.1.1.1 La mujer palestina, cabeza de familia forzada**

El ocupante tiene un objetivo especial en las mujeres, por eso las somete a estos estreses. Las mujeres que se quedan viudas con hijos; hay miles de hombres que se quedan discapacitados y que son ellas las que tienen que sacar adelante a la familia. Ella es la familia. Y hay mucho paro, ¿cómo sobrevivir? Ellas sufren mucha presión (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Una de las compañeras del UPWC señala con estas palabras la situación forzada a la que se ven sometidas muchas mujeres palestinas. Cuando un hombre es asesinado, detenido, encarcelado o sufre una situación física o psicológica que no le permite trabajar, será la mujer la que, pese a las convenciones culturales en las que viven, salga a buscar trabajo, el que sea, para poder dar de comer a su familia.

Qalquilya es un pueblo de agricultura. Al poner el muro han dividido los campos y ahora se necesitan permisos para ir a recoger las cosechas. ¿A quién se lo dan? A la mujer, y va ella sola. Lo primero que tiene que ir ella sola para cruzar, con el permiso; y luego tiene que recogerlo todo. También la familia la mira con recelo porque ella puede ir y los demás no. Las mujeres de los campos están pasando mucho sufrimiento. (...) Los israelíes humillan a estas mujeres y ellas no pueden decir nada porque de ellas, del trabajo que hagan, depende que su familia pueda sobrevivir. Por lo tanto, ella tiene que seguir y no puede decir nada ni quejarse. Tiene que soportar las humillaciones diarias israelíes y la presión familiar de tener que mantener a su familia (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Las compañeras de TAM (Belén) nos explican la estructura patriarcal que vertebra la concepción tradicional de «familia» en Palestina. Los hombres dominan la situación, tienen que ser los proveedores del dinero y del alimento para su familia, ese es su rol. El de las mujeres será cuidar de

la casa y de los hijos, encargarse de todo el trabajo doméstico para cuidar a su familia. “Por eso muchas veces los hombres no dejan que sus mujeres vayan a trabajar fuera de casa o estar en los proyectos de nuestra organización”, admite una de las trabajadoras de TAM. Pero cuando la situación es desesperada y las mujeres se ven obligadas a asumir este rol de *cabeza de familia*, pueden ser llegar a ser criticadas por la sociedad y por sus propias familias, juzgando esta especie de *inversión de roles* en el seno de la familia. Peor suerte corren muchas mujeres de zonas rurales en Área C que se ven forzadas a trabajar en los asentamientos ilegales de colonos próximos a sus pueblos al no poder conseguir ningún otro trabajo.

Hay alrededor de 4000 mujeres palestinas trabajando en asentamientos israelíes y es terrible porque muchas no pueden objetar, no pueden decir que no y encima son explotadas doblemente, por el hombre que es el intermediario, que se lleva la mitad del jornal, y por el asentamiento propiamente. Y son tiempos difíciles porque las mujeres tienen que alimentar a las familias, y muchos hombres en estas áreas [rurales] no tienen trabajo, no pueden llevar dinero a casa para sustentar a la familia, “no hacen lo que tienen que hacer”. Así que las mujeres tienen que hacer esto (TAM, Belén, [Cisjordania]).

Como explican las compañeras de TAM, estas mujeres sufren una doble explotación pero también la humillación y el estigma de tener que trabajar para los colonos.

Las mujeres palestinas en los asentamientos hacen todo tipo de trabajo: el trabajo doméstico de la casa y el de las granjas y huertos. Lavan, cocinan, limpian... Su jornada va desde las 4 de la mañana hasta las 5 de la tarde, mínimo, y cobran 50 shekels [12,5 €] al día. No están contratadas legalmente. Si un hombre trabajara lo mismo le pagarían 100 shekels, incluso 200. Por eso prefieren emplear a mujeres porque las pueden explotar. Ellas trabajan más horas por menos dinero y no se quejan nunca (TAM, Belén, [Cisjordania]).

El estrés al que están sometidas se agrava por la represión y el miedo que sufren, tanto ellas mismas como sus familias. Por un lado, las mujeres que son detenidas son trasladadas a Damon Prison, situada al norte de Haifa, o a Hasharon (Telmond) Prison, entre Netanya y Tel Aviv. Estas dos cárceles se encuentran dentro del Estado de Israel, lo cual afecta a que las familias no puedan ir a visitar a las mujeres presas o tengan que solicitar un permiso. Las compañeras de Addameer nos explican que los permisos suelen ser rechazados, sobre todo a los hombres de entre 15 y 35 años, y sobre todo si son hijos y maridos. “Esto provoca una sensación de aislamiento para las mujeres que son detenidas y llevadas allí. Bajo la IV Convención de Ginebra la población ocupada no puede ser transferida al poder ocupante así que esto viola el Derecho Internacional”, sentencia la compañera de Addameer.

Es difícil saber los motivos por los que son detenidos más hombres que mujeres. Quizá tenga que ver con los estereotipos de género, que los hombres podrían parecer más peligrosos que las mujeres o resultar más amenazantes. Pero por supuesto, el hecho de que falte el hombre de la familia, quien en la sociedad es la persona que habitualmente trabaja, esto evidentemente genera más responsabilidad en las mujeres ya que tienen que cuidar de la familia, de los hijos y trabajar también fuera de casa. Obviamente genera más presión en las mujeres (Addameer, Ramallah, [Cisjordania]).

Si son los hombres los que son detenidos, y en proporción suele haber más detenciones de hombres que de mujeres, recaerá, como ya advertíamos, el rol de protección y amparo de la familia sobre la mujer.

En el campo de lo económico, sin abandonar los roles tradicionalmente atribuidos al género, las mujeres se van insertando en las tramas de la economía local. En ella van construyendo un lugar, de escasa visibilidad y valoración, pero de significativa importancia para el sustento económico del núcleo familiar y para su ubicación en los espacios públicos (Cifuentes, 2009: 148).

Además, tendrá que lidiar con la responsabilidad y la soledad, así como hacer frente a la situación de tristeza por la pérdida de su marido o de su hijo:

En los países occidentales cuando una mujer va a visitar a un hombre a la cárcel puede tener un momento de intimidad con él, pueden tener hijos. Aquí está prohibido. Hay mujeres que quieren tener hijos y no pueden, y ella es considerada una paria. Ella carga con esa soledad. ¿En qué país pasa eso? (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Cuando las mujeres van a visitar a sus hijos a las cárceles israelíes también sufren por el camino y pueden ser encarceladas si dicen o hacen algo. Es todo un camino de sufrimiento el ir a visitar a sus hijos a las cárceles israelíes. Aquí la mujer tiene que aguantar mucho, y aguanta mucho porque la ocupación... Ella tiene que luchar para poder vivir (Balata Women Center, Campo de refugiados de Balata, Nablus, [Cisjordania]).

En definitiva, en un contexto en el que la población es sistemáticamente humillada, vulnerada, reprimida, detenida y encarcelada, y donde las violencias están presentes y permean todas las capas de la vida humana, las mujeres, las madres, se erigen en la sociedad como un pilar inquebrantable:

Creo que ser madre, la maternidad es el trabajo más difícil del mundo. No es fácil. Sin ocupación igualmente no es fácil. Pero bajo ocupación es más difícil. Porque todo el rato estás bajo estrés, estás preocupada. Si tu marido se fue a trabajar y no vuelve, si los niños fueron al cole y si los soldados

atacan el colegio... Incluso de noche. Cuando tú estás durmiendo y escuchas ruidos cerca de casa y piensas: “Van a venir a arrestarme a mí, o a mi marido, o a mi hijo”. Hace solo 10 días estábamos durmiendo y a las 3 am nos despertamos y teníamos la casa llena de gas lacrimógeno. Los soldados vinieron y comenzaron a tirar gas por toda la casa. Es verano y las ventanas estaban todas abiertas. Así que no podíamos estar en casa. Suerte que nos despertamos al principio de que tiraran el gas y pudimos correr. De otro modo hubiéramos podido morir. Sí, es muy difícil, todo el tiempo tienes que estar pensando... También estás pensando: ¿qué puedo hacer para evitar todo este sufrimiento a mis hijos? Todo el mundo en la casa mira a la madre porque ella es el pilar, no puede ser débil. No, no le está permitido ser débil. Pero al final somos seres humanos, no somos máquinas. Yo tengo momentos de debilidad, de miedo, también tengo miedo de todo... Y tengo durante segundos que llorar, gritar, dormir, cualquier cosa, buscarte a mí misma, lo cual no es fácil, porque tener este dolor dentro de ti<sup>146</sup>... Perdonad. Así que sí, ser madre es el trabajo más difícil, agotador, que te consume, del mundo. Te lleva toda tu energía, poder, y tú no tienes el derecho a quejarte, no porque la gente no te lo permita, sino porque no quieres transmitirles a tus hijos y a la gente que te rodea esa debilidad, sino que quieres que todo el rato estén fuertes y estén preparados para soportar y manejarlo todo. Especialmente, si tu hijo o tu marido están en la cárcel tú simplemente no puedes quejarte, tienes que estar todo el rato como el árbol, enfrente de ellos. Este miedo y preocupaciones que hay dentro de ti al final te consumen toda tu energía (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh, [Cisjordania]).

### **1.1.1.2 La violencia sexual sobre el cuerpo de las mujeres palestinas**

La violación es un crimen particular que busca atacar el lazo de filiación y tocar físicamente este *blanco* colectivo que constituye la identidad de una comunidad transmitida por la sexualidad en la reproducción (Nahoum-Grappe, 2002: 70).

Aunque las palabras de la antropóloga francesa hacen referencia a las violaciones cometidas en las guerras yugoslavas, pareciera que pudieran ser extrapolables a otras situaciones y contextos de extremada violencia. Como ya señalábamos en el marco teórico, a lo largo de la historia, en demasiadas ocasiones, las fuerzas dominantes han tratado de imponer su hegemonía militar violentando los cuerpos de las mujeres, otorgándoles así a ellas el papel de “guardianas del honor” y castigando a toda la comunidad a través de estos monstruosos hechos. El establecimiento forzoso del Estado de Israel en 1948 no estuvo exento de estos crímenes atroces.

---

146 Manal se puso muy triste mientras nos compartía este testimonio. Sus lágrimas brotaban de sus ojos e inmediatamente después lo hicieron de los nuestros. Le preguntamos si quería parar. Ella solo lloraba y nosotras también. Nos dice que no quiere parar, que está bien.

Lo que muestra el nuevo material [Archivos de la Fuerza de Defensa israelí], es que había muchos más actos de masacre israelíes que lo que yo había pensado previamente. Para mi sorpresa, había también muchos casos de violaciones. En los meses de abril-mayo de 1948, a las unidades de la Haganah [la fuerza de defensa del pre-Estado que fue la precursora de la IDF] se les daban órdenes operacionales que establecían explícitamente que iban a desarraigar a los aldeanos, expulsarlos y destruir las aldeas mismas... Alrededor de una docena de [violaciones]. En Acre, cuatro soldados violaron a una niña y mataron a su madre y su padre. En Jaffa, soldados de la brigada Kiryati violaron a una niña y trataron de violar a varias más. En Hunin, que es en la Galilea, dos niñas fueron violadas y luego asesinadas. Hubo uno o dos casos de violación en Tantura, al sur de Haifa. Hubo un caso de violación en Qula, en el centro del país... En la aldea de Abu Shusha, cerca del kibbutz Gezer [en el área de Ramle] había cuatro mujeres prisioneras, una de las cuales fue violada varias veces. Y había otros casos. Generalmente estaba involucrados más de un soldado. Generalmente había una o dos niñas palestinas. En una gran proporción de los casos el hecho terminaba con asesinato. Debido a que ni las víctimas ni los violadores querían informar estos hechos, debemos asumir que la docena de casos que fueron informados, que yo encontré, no son la historia completa. Ellos son solo la punta del iceberg... Eso no puede ser una casualidad. Es un patrón. Aparentemente, varios oficiales que tomaron parte en la operación entendieron que la orden de expulsión que recibieron les permitía realizar estas acciones con el fin de alentar a la población a tomar la carretera. El hecho es que ninguno fue castigado por estos actos de asesinato. Ben Gurion silenció la cuestión. Él encubrió a los oficiales que realizaron las masacres (Shavit<sup>147</sup>, 2004 en Slyomovics, 2107: 76).

Como recoge Morris (2004 en Slyomovics, 2107), “ni las víctimas ni los violadores querían informar estos hechos”, así que se podría asumir que podrían haber ocurrido muchas más violaciones. Y es que, como señalara también Pozo (2010), uno de los mayores obstáculos sobre la documentación de violaciones de mujeres durante las guerras y los conflictos armados sería la vergüenza o el miedo de las víctimas a hacerlo público. De hecho, esto no debería sorprendernos, incluso podría extrapolarse a otros contextos en los que se cometen violaciones<sup>148</sup>.

---

147 Sobre las masacres y violaciones de palestinos en 1948, el *nuevo* historiador israelí Benny Morris (2004) recoge diferentes archivos israelíes que las documentan. “El periódico Haaretz de Israel publicó el 9 de enero de 2004, la que ha sido desde entonces una famosa entrevista con el periodista Ari Shavit, en la que Morris documenta estadísticas de una docena de casos de violaciones y veinticuatro instancias de masacres como evidencia de apoyo para un patrón” (Slyomovics, 2107: 75).

148 Hasta hace muy poco, con el auge del movimiento #MeToo en 2017, apenas eran conocidas denuncias masivas de mujeres a hombres por acoso y/o abuso sexual. Las razones son más que obvias y de hecho han sido más que discutidas a raíz de este movimiento. Por un lado, las víctimas de violencia sexual son pre-juzgadas en primera instancia (muchas veces antes incluso que el agresor) y cuestionada su veracidad. Además, esto puede suponer una vergüenza y un estigma familiar y social enorme, pudiendo afectar gravemente a todos los planos de la persona afectada. Pues bien, si las mujeres blancas *con cierto poder* se encuentran en tan desventajosas e injustas situaciones para denunciar este tipo de violencias, pensemos en un contexto tan extremo y complicado como es el del una guerra o, en este caso, una ocupación.

Soraida nos explica lo difícil que es que las mujeres que han sido víctimas de agresiones sexuales denuncien estos hechos. Muchas tienen miedo a las represalias familiares y sociales, muchas otras sienten vergüenza.

Históricamente nosotras no hemos podido saber sobre casos de violaciones. Y las mujeres que fueron violadas no lo dijeron. Pero hay una que escribió y empezó. Entonces otras empezaron a hablar. Fueron violaciones como en Argentina y el Congo, que no es que el hombre viola a una mujer, sino que es con una herramienta, con un palo o algo así, de esa clase. Usaron a las mujeres para debilitar a los hombres. Traían a la hermana, o a la esposa o a la mamá, y le quitaban la ropa enfrente de él y de ellos. Sí hubieron de esos casos (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, [Cisjordania]).

Como explica Soraida, el Estado de Israel sabe bien el poder que puede desplegar aprovechando la llamada «cultura del honor»: “Las autoridades israelíes ni siquiera tienen que encarcelarme. Todo lo que necesitan hacer es difundir rumores desagradables sobre mí que reflejen mi reputación sexual como mujer” (Nadira Shalhoub Kevorkian en Augustin [1993: 118]). Así lo explicaba también la ex presa política palestina Aysheh Odeh (2007) en su autobiografía. Odeh pasó varios años encarcelada en cárceles israelíes y fue sometida a diversos interrogatorios. Explicaba que algunas preguntas durante estos interrogatorios estaban relacionadas con su sexualidad en lugar de con su vida política: “¿Con cuántos hombres te has acostado? ¿Quieres que creamos que todavía eres virgen?” (Odeh 2007: 63 en Wadi, 2012: 117); o que fue torturada durante toda una noche solo para que dijera diez veces: “Soy una puta”.

La narración de la violación también es notable. Aunque Odeh cruza las restricciones culturales al escribir sobre su violación, todo el acto se menciona en una sola frase corta: “Azrael<sup>149</sup> trató de atravesar mi útero con un palo” (Odeh, 2007: 149). El hecho de que fuera violada con un palo también es significativo, ya que muestra que la violación no es sexual sino que se utiliza como arma de guerra. Al colonizar los cuerpos de las mujeres palestinas, Israel coloniza a toda la población palestina (Wadi, 2012: 117).

Pero además de las violaciones y de las torturas existen multitud de métodos y maneras de acoso sexual que el ejército utiliza contra los cuerpos de las mujeres. Así nos lo cuentan en el centro de mujeres del campo de refugiados de Balata:

Las mujeres tienen tanto pánico de lo que les pueda pasar a sus hijos que no quieren que salgan sus

---

149 Azrael es uno de los nombres que recibe el ángel de la muerte entre los judíos y musulmanes.

hijos a la calle, por las noches al menos. Aquí por la noche hay toque de queda, no hay nadie. Hay momentos que aquí por las noches nadie sale porque sabes que van a entrar y van a hacer sus barbaridades. Asustan a las mujeres, que saben que tienen miedo a los perros, y las obligan a acercarse a los perros para que las huelan y saber si tienen algo. ¡Es una manera de violencia! Si acercas un perro a una mujer que les tiene pánico... Porque aquí los perros son militares. Cuando entran por las noches y ven a una mujer embarazada y creen que no lo está pueden tocarla para ver si de verdad está embarazada o está guardando algo (Balata Women Center, Campo de refugiados de Balata, Nablus, [Cisjordania]).

Soraida también señala los casos en los que los soldados israelíes, hombres y mujeres, acosan a mujeres palestinas en los puestos de control o *checkpoints*:

Hubo casos en los que mujeres soldado cuando revisaban a mujeres palestinas les hacían acoso en el cuerpo, les tocaban de una forma mal, o les decían que se quitaran la ropa. Y se la tenían que quitar, el hijab, el vestido largo, todo, y empezaban a tocarlas. También hubo casos, hubo testimonios de eso. Y es que hay una generación diferente de soldados. Los soldados de mi época tenían disciplina. Mataban y hacían de todo, pero tenían las reglas más claras. Estos jóvenes ahora de aquí no. B'Tselem, una organización israelí de derechos humanos, creo que ha recogido testimonios de casos en los que soldados israelíes en los puntos de control hacen algo así a las mujeres, las tocan, les hacen cosas<sup>150</sup> (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, [Cisjordania]).

La organización palestina que trabaja por los derechos de las personas presas, Addameer, denuncia también el uso excesivo del registro sin ropa o del cacheo al desnudo<sup>151</sup> que sufren las mujeres palestinas cuando son detenidas por las fuerzas israelíes.

Las mujeres se quejan de que cada vez que llegan a un tribunal, a una sala de detención, a cualquier sitio hay un cacheo de este tipo, de maneras muy agresivas. Se intenta decir que es por razones de seguridad pero realmente hay un propósito intimidatorio. La mayoría de las veces los hacen mujeres pero al menos hubo un caso en los últimos años, en 2010 o 2012, que lo hizo un hombre, por lo que fue un acoso sexual. Es difícil que las mujeres hablen de esto cuando les pasa (Addameer, Ramallah [Cisjordania]).

Khitam Saafin, líder de la Unión de Comités de Mujeres Palestinas (UPWC), ha estado bajo el irregular proceso de detención administrativa en diversas ocasiones sin haber sido acusada de nada.

---

150 Soraida está algo molesta al hablar de este tema. Siento que no quiere adentrarse en detalles de este tipo de abusos de los soldados hombres a las mujeres palestinas.

151 Traducción del inglés *strip searching*.

Tras una de ellas acusó a los soldados israelíes de tomarle fotos con sus teléfonos móviles y registrarla sin ropa: “No es algo que hace de manera individual un soldado porque decidió humillar o maltratar [a las presas]. Es parte del proceso, parte de la política, para afectar a toda la sociedad y ponerla bajo presión... porque saben que [el género] es un tema delicado en la sociedad palestina” (Saafin en Dylaan, 2018). Como sugieren Saafin y Soraida, la práctica del acoso sexual y de la violencia por parte de Israel apunta específicamente al género como un medio para desestabilizar y destruir a toda la sociedad palestina.

### **1.1.1.3 Las mujeres palestinas en el *punto de mira***

La figura del enemigo colectivo es sexuada y el proyecto de desaparición se interesa por el vientre de las mujeres, matriz de futuro para los suyos. (...) Es la madre quien es el blanco en la mayoría de las injurias conocidas. En Francia las expresiones “búrlate de tu madre” y “búrlate de tu raza” son equivalentes. En el Tíbet, la injuria “cadáver de tu madre” es la peor de todas. Lo que el odio racista o étnico quiere mancillar a través de la madre es su proyecto de descendencia, su hijo, futuro o presente, transformado en cadáver y que le es devuelto y que es reemplazado por el otro gracias a la violación... La “limpieza” de un territorio, verbo típicamente militar utilizado por todos los ejércitos del mundo en las sucias guerras contra las poblaciones civiles racialmente o étnicamente (la diferencia depende de la época) despreciadas y/o detestadas, precisamente produce la guerra sucia donde los crímenes sexuales y las violaciones a los derechos humanos se multiplican (Nahoum-Grappe, 2002: 70).

La utilización de la violencia y el abuso sobre los cuerpos de las mujeres palestinas como método de castigo colectivo ya hemos visto que ha sido una estrategia llevada a cabo por el Estado de Israel desde su concepción. Pero además de estos crímenes sexuales y de los abusos y amenazas que sufren las mujeres por parte del ejército y de otros cuerpos de seguridad israelíes sobrevuela también en la sociedad israelí un discurso sexista, racista e islamófobo que coloca a las mujeres palestinas en el blanco de su desprecio.



81. Camisetas realizadas por un grupo de las IDF. Fuente: <http://www.meezaan.org>

82. Camiseta realizada por un grupo de las IDF. Fuente: <http://www.meezaan.org>

83. Camiseta realizada por un grupo de las IDF. Fuente: <https://www.alarabiya.net>

En la primera camiseta de arriba, empezando por la izquierda, podemos ver a una mujer palestina embarazada con un punto de mira de francotirador en su vientre, y debajo se puede leer: “1 disparo 2 muertes”. La camiseta blanca de la derecha muestra a un niño palestino con un arma y también bajo un punto de mira de francotirador. En esta se puede leer “The smaller, the harder”, es decir, “cuanto más pequeño, más difícil”. La camiseta morada de abajo tiene un dibujo de un samurai y un mensaje que dice: “No nos calmaremos hasta que confirmemos la muerte” (esta confirmación de la muerte significa disparar a los cuerpos sin vida de los enemigos en la cabeza para asegurarse de que están muertos). En la última, podemos leer un mensaje en inglés que dice “Mejor usa durex”, una famosa marca de preservativos. A este mensaje le acompaña un dibujo, igualmente bajo el punto de mira de un arma, de un bebé palestino muerto junto a su madre. Estos son algunos de los diseños de camisetas

de las IDF que un reportero de Haaretz, Uri Blau, publicó en 2009<sup>152</sup>. En su investigación para el periódico progresista israelí, Blau apuntaba que este tipo de camisetas personalizadas se encargan normalmente cuando las tropas terminan los cursos de entrenamiento básico y otros cursos militares.

Un comunicado del ejército dijo que la ropa personalizada se produjo fuera de los auspicios militares, pero se comprometió a eliminar el uso de tales imágenes por parte de los soldados. “Los ejemplos presentados por el reportero de Haaretz no están de acuerdo con los valores de las IDF y son simplemente de mal gusto”, dijo el comunicado militar. “Este tipo de humor es impropio y debe ser condenado”. Pero admitió que hasta ahora no existían pautas militares que regulen la “vestimenta civil aceptable” elaborada por sus soldados (BBC News, 2009).

Aunque el comunicado militar era necesario y esperable, la gravedad de estos mensajes es atterradoramente alarmante. Como apuntaba Nahoum-Grappe, el cuerpo de la mujer palestina, en este caso embarazada, se convierte aquí en el objetivo enemigo por excelencia, ya que de ellas dependerá el futuro de Palestina.

La mujer embarazada y con velo en la imagen es un misterioso peligro desconocido; la cuerda de la pistola también puede verse como un cordón umbilical que conecta la pistola a su útero; entonces el útero se convierte en el centro del conflicto. (...) La maternidad y la multiplicación de los palestinos también se describen como el peligro que debe ser destruido (Wadi, 2012: 114).

Ellas y sus bebés, sus hijos, aparecen en los puntos de mira de los posibles francotiradores y soldados israelíes, destinatarios hacia los que van dirigidos estos mensajes. Estos podrían leerse como una especie de “aliento” o de “ánimo” para cometer asesinatos de «mujeres y niños» civiles, responsables en última instancia del futuro del pueblo palestino, pese a lo impopular que deberían resultar estos crímenes de lesa humanidad ante los ojos del mundo. Se presentan casi como una “justificación”, como un “acto de defensa y de supervivencia”, es un “o ellos, o nosotros”, como si no “hubiera más remedio”.

Una socióloga citada por Haaretz, Orna Sasson-Levy, de la Universidad Bar-Ilan, advirtió que los diseños podrían fortalecer, estimular y legitimar la agresión hacia los palestinos en los territorios ocupados. “Hay... una creciente insensibilidad”, dijo. “Existe la percepción de que el palestino no es

---

152 Existen otras camisetas en las que se insta a ejercer violencia y violaciones contra mujeres y niñas: “Otra imagen muestra a una madre llorando con un osito de peluche en las manos con el lema: «Que cada madre árabe sepa que el destino de su hijo está en mis manos». (...) O como en la camiseta que tiene la imagen de un soldado junto a una mujer con moratones y el lema: «Apuesto a que te violaron». Otra tiene un soldado violando a una niña, y el lema: «No vírgenes, no ataques terroristas»” (Wadi, 2012: 114).

una persona, un ser humano con derechos básicos y, por lo tanto, se le puede hacer cualquier cosa”. La investigación de Haaretz descubrió numerosas camisetas que representaban la violencia contra los palestinos y que parecían celebrar la agresión sexual (BBC News, 2009).

Como hemos estado observando a lo largo del capítulo anterior, el Estado de Israel ha construido y elaborado minuciosamente una narrativa que presenta a las personas palestinas como «enemigas», como aquellas personas a las que hay que eliminar antes de que ellas destruyan a la sociedad israelí-judía. Dentro de su propaganda anti-palestina resulta relativamente fácil poner a la sociedad israelí en contra de aquellos palestinos militantes de partidos o facciones políticas que hacen peligrar, según su propio discurso sionista, el futuro del Estado judío. Lo que no debería resultar tan sencillo es colocar a mujeres y niños palestinos civiles como blancos legítimos a los que asesinar sin sentir remordimiento. Pero como señalan Wadi (2012) y Sasson-Levy (2009), este tipo de imágenes tratan de deshumanizar al pueblo palestino, además de legitimar la violencia hacia ellos en general y hacia el cuerpo de las mujeres en particular, considerándolas peligrosas: “Las mujeres en diferentes conflictos suelen ser consideradas como objetos de guerra y, por lo tanto, consideradas como objetivos de guerra, no como «enemigas» sino como «propiedad» de los enemigos” (Wadi, 2012: 114).

¿Significa esto que los hombres son inherentemente violentos? No, la violencia masculina dirigida a otros hombres, a mujeres o a niñas y niños es un reflejo de las ‘expectativas masculinas’ impuestas por las sociedades y reforzadas por Estados dados a manipular tales expectativas para sus propios fines políticos (Cockburn y Zarkov, 2002; Dolan, 2002; Jacobs et al, 2000 en El Jack, 2003: 14).

Pero muchos de estos mensajes islamófobos que sobrevuelan la sociedad israelí podrían estar inspirados en el discurso racista anti-palestino de altos cargos políticos israelíes-judíos, como es el caso de la ex-Primera Ministra del Estado de Israel, Golda Meir. La que fuera líder del Partido Laborista israelí, considerado de centro-izquierda sionista, y Primera Ministra desde 1969 hasta 1974, confesó en sus memorias que su mayor temor era el nacimiento de los niños palestinos (Khalil, 2017). Señalaba la maternidad y el nacimiento de las criaturas como objetivos que obstaculizaban el proyecto sionista del Estado judío de Israel.

Podemos perdonar [a los árabes] por matar a nuestros hijos. No podemos perdonarlos por obligarnos a matar a sus hijos. Solo tendremos paz con [los árabes] cuando amen a sus hijos más de lo que nos odian a nosotros (Golda Meir, 1957)<sup>153</sup>.

---

153 Consultado en <https://temp.msudenver.edu/golda/goldameir/goldaquotes/>, el 27 de julio de 2021.

Ayelet Shaked, la que fuera ministra de justicia desde 2015 hasta 2019 y la actual Ministra de Interior en el gobierno de derecha-ultraderecha de Naftali Bennett creado el pasado junio de 2021, alentaba del mismo modo a “matar a las madres palestinas”. Durante la ofensiva israelí en Gaza de 2014 y solo un día antes de que el adolescente palestino Muhammad Abu Khudair fuera secuestrado y quemado vivo por seis jóvenes judíos israelíes, Shaked publicó en su cuenta de Facebook las siguientes palabras:

Detrás de cada terrorista hay decenas de hombres y mujeres, sin los cuales no podría participar en el terrorismo. Los actores de la guerra son los que incitan en las mezquitas, los que redactan los planes de estudio asesinos de las escuelas, los que dan cobijo, los que proporcionan vehículos y todos los que les honran y les dan su apoyo moral. Todos ellos son combatientes enemigos, y su sangre estará sobre todas sus cabezas. Ahora bien, esto también incluye a las madres de los mártires, que los envían al infierno con flores y besos. Deberían seguir a sus hijos, nada sería más justo. Ellas deben ir, al igual que los hogares físicos en los que criaron a las serpientes. De lo contrario, se criarán más pequeñas serpientes allí (Shaked, 2014).

Meir o Shaked son solo algunos de los ejemplos que refuerzan la construcción del imaginario colectivo de las mujeres palestinas como “las madres de futuros terroristas”. Ni siquiera son ellas mismas consideradas como el sujeto al que odiar sino como las que engendrarán a los “futuros enemigos del Estado de Israel”. La *otredad* se convierte, de este modo, en una *otredad doble*: una por el hecho de ser mujer y otra por el hecho de ser palestina.

#### **1.1.1.4 ¿Quién tiene la responsabilidad de proteger a las mujeres?**

Los países occidentales hablan mucho de derechos humanos pero muchas veces con los derechos de las mujeres cierran los ojos. Los derechos de las mujeres son como cualquier derecho humano, están incluidos dentro. Está la ley de 1925, la ley internacional de protección de la mujer, pero ¿y la protección de la mujer palestina dónde está? A nivel internacional, ¿quién está protegiendo a las mujeres en Gaza y en Cisjordania? ¿Quién las protege cuando entran los soldados de noche, las maltratan, las humillan? No tienen derecho a entrar en sus casas y molestarlas, y humillarlas y violar su intimidad. Hay veces que estamos en la ducha, en el baño... Es una humillación. ¿Quién nos protege de eso? A veces ponen una pequeña bomba cerca de la puerta para que explote cuando va a abrir la mujer. ¿Quién las protege? (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

La pregunta que se hacen las compañeras del UPWC se la hacen muchas otras mujeres palestinas. Según Amnistía Internacional (2005), aunque son los Estados los máximos responsables de garantizar la protección de las mujeres ciudadanas del mismo en los contextos de conflictos armados, existen también otros agentes que poseen diversos niveles y tipos de responsabilidad al respecto:

1. Estados (poder ejecutivo, judicial y legislativo; entidades encargadas de hacer cumplir la ley, fuerzas armadas)
  - el propio Estado;
  - segundos Estados que intervienen en el conflicto;
  - terceros Estados:
    - como Partes en los Convenios de Ginebra y en otros tratados multilaterales;
    - respecto de sus obligaciones para con la comunidad internacional (*erga omnes*);
    - como receptores de solicitantes de asilo y refugiados;
    - como donantes de ayuda humanitaria;
    - como partidarios de gobiernos o grupos armados implicados en el conflicto
  
2. Organizaciones internacionales
  - la ONU;
  - las instituciones financieras internacionales;
  - las organizaciones regionales
  
3. Grupos armados
  
4. Empresas privadas
  
5. Ciudadanos particulares

En el caso que aquí nos ocupa encontramos diferentes agentes que no están cumpliendo con su obligación y con su responsabilidad de proteger a las mujeres palestinas frente a las violencias específicas que reciben del Estado de Israel por su condición doble de *otredad*, por ser mujer y por ser palestina. Por un lado, el Estado palestino no es un Estado *de facto*, además de que sufre una ocupación y una colonización, por lo que resulta complicado que este pueda proteger a las mujeres

palestinas de la violencia del Estado israelí:

Es muy difícil conseguir ayuda de fuera porque muchos países se piensan que somos un país. En la alta esfera lo piensan, en la baja, las sociedades, no. Muchas veces denunciarnos que una de las víctimas de la ocupación es la mujer no lo consideran como tal, porque no lo consideran ocupación porque vivimos dentro de un país. La comunidad internacional se ve con muchas puertas cerradas para que les apoyen. Han pedido que se trabaje, tanto a la Autoridad Palestina como a Hamás, que identifiquen como un problema grave e importante la violencia de género y ninguno lo hace, entonces fuera tampoco. No consideran un grave problema la situación de la mujer palestina (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Pero si el débil Estado palestino no protege a las mujeres palestinas, ¿cómo va a hacerlo el Estado ocupante perpetrador de la desigual situación de violencia que se vive en la región? El papel de los terceros Estados y de las organizaciones internacionales y su falta de responsabilidad son temas complejos que serán tratados en profundidad en el siguiente apartado de este capítulo.

#### **1.1.1.5 Las mujeres palestinas del 48**

Si bien hemos puesto el foco hasta el momento en las violencias ejercidas sobre las mujeres palestinas de los territorios ocupados, me gustaría dedicar unas líneas para señalar algunas de las violencias específicas que sufren las mujeres palestinas del 48. La organización feminista Kayan (Haifa) señala la violencia económica como una de las más importantes que sufren las mujeres palestinas en el Estado de Israel:

En 2014 desde Kayan hicimos una encuesta a las mujeres palestinas (a unas 100 mujeres) para averiguar sus condiciones laborales (salarios, si recibían los beneficios que les correspondían, si tenían asistencia médica, si tenían los derechos que debían tener de acuerdo a la ley) y los resultados fueron muy alarmantes. El 80% de las mujeres encuestadas no recibían el salario mínimo, ni tenían seguro médico, cosas que debían tener de acuerdo a la ley. Muchas mujeres recibían incluso menos del 50% del salario mínimo, lo cual es casi nada porque el salario mínimo en Israel es muy bajo, unos 15 shekels a la hora [menos de 4 euros]. No puedes plantearte vivir en ningún sitio aceptable con este salario, cuando el salario oficialmente en Israel debería ser de unos 24 shekels la hora [unos 6 euros] (Rawia Lucia Shammass, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Rawia explica cómo son las mujeres palestinas en concreto las que sufren esta discriminación y cómo

esta es aún mayor en las zonas rurales que en las ciudades.

Si hablamos de temas laborales, ellas muchas veces aceptan trabajar por muy poco dinero porque no tienen otra opción. No hay lugares a los que puedan ir a trabajar, no pueden decirle al jefe que le está discriminando, a veces no tienen ni siquiera transporte desde los pueblos para ir a las ciudades a trabajar. No hay empleos entre los que elegir donde trabajar. Es muy difícil para ellas encontrar un trabajo y cuando lo consiguen tienen que aceptar lo que sea, con las condiciones que sean. Aparte de los hombres religiosos judíos que no tienen que trabajar y cobran dinero público del Estado por estudiar religión, la Torá (la mayoritaria del Estado), aparte de ellos, las mujeres palestinas son las que menos cobran en Israel (Rawia Lucia Shammas, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Las compañeras de Kayan denuncian que el Estado de Israel no proporciona herramientas para promover y garantizar que se cumplan los derechos laborales de las mujeres, pero es que ni siquiera facilita que las mujeres palestinas puedan tener acceso a trabajar de forma remunerada.

Es importante destacar la falta de recursos para las mujeres palestinas. El transporte público en Israel va a todos los pueblos judíos, pero no a todos los pueblos palestinos. Además, estos pueblos suelen estar en situaciones económicas complicadas, y si las mujeres quieren trabajar tienen que irse del pueblo porque no hay medios de transporte o no tienen un coche para llegar a otros lugares donde pueden conseguir un trabajo. Otro impedimento son las guarderías. Si no hay guarderías donde dejar a las criaturas las mujeres no pueden salir a trabajar. Creo que hay un 14% de guarderías en los pueblos palestinos a pesar de que la población palestina tenga un alto porcentaje de hijos en Israel. Y cuando vives en una sociedad patriarcal donde son las mujeres las que tienen que cuidar a sus criaturas, entonces tienen que tener alternativas para poder dejarlas e ir a trabajar (Rawia Lucia Shammas, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Como veíamos al hablar del lavado de cara de Israel, el Estado autodenominado democrático utiliza los estereotipos de género desde un enfoque islamófobo para poder achacar los bajos porcentajes de trabajo de las mujeres palestinas a aspectos propios de su cultura patriarcal árabo-palestina.

El Estado hizo una encuesta para saber por qué las mujeres árabes no trabajaban. Dijeron que era porque había obstáculos sociales y ellas no querían salir de casa e ir a trabajar. Y cuando Israel entró a formar parte de la OCDE tuvieron que explicar y lidiar con este alto porcentaje de mujeres árabes que no trabajaban y tuvieron que invertir un montón de dinero para que las mujeres árabes pudieran tener acceso al trabajo y pudieran salir y trabajar. Pero no invirtieron en los lugares adecuados para que esto ocurriera. Si realmente quieren que las mujeres árabes salgan y trabajen tienen que centrarse en el transporte, en las guarderías, en los colegios... ¡En todo! En las carreteras, en las zonas

industriales... Y no lo hicieron, y aún no lo hacen. Pero la cosa es que ahora están más cuestionados y les preguntan todo el rato por esos bajos porcentajes de mujeres árabes que trabajan. Ellos podrían arreglar muchas cosas para solucionar estos problemas pero no lo hacen, solo maquillan la situación (Rawia Lucia Shammas, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

### **1.1.2 El patriarcado palestino: violencia de género en las familias palestinas**

Uno de los prejuicios islamófobos más arraigado en las sociedades occidentales haría alusión a que las sociedades árabes y/o musulmanas son tremendamente machistas, mucho más en comparación con las nuestras. Como explicábamos al hablar de feminismo decolonial, el patriarcado afecta a todas las sociedades y a todas las personas, pero en cada contexto tendrá unos aspectos y características propias a la idiosincrasia de cada cultura concreta. Como veremos a continuación, muchas de las opresiones patriarcales que narran las mujeres palestinas nos pueden recordar a algunas de las que sufrimos nosotras aquí y otras, sin embargo, nos parecerán muy lejanas e incluso inconcebibles para una sociedad del siglo XXI. A la hora de adentrarse en la lectura del siguiente apartado considero importante tener precaución y advertir los posibles prejuicios islamófobos que puedan ir surgiendo a través de las siguientes páginas sin dejar de hacer, por supuesto, una crítica tajante y rotunda a cualquier forma de patriarcado que oprima y violente a cualquier persona de cualquier sociedad.

La violencia de género está muy conectada con la desigualdad que tenemos en nuestra sociedad, en la sociedad israelí en general. El 90% de la violencia en el mundo es contra mujeres, no es algo concreto de las sociedades árabes. Es un problema que no es solo de aquí (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

#### **1.1.2.1 Las mujeres, guardianas del honor**

Una de las cosas de las que ha hablado mi compañera Noor es del asesinato de mujeres bajo la excusa del honor. Esto significa que si una mujer ha tenido relaciones sexuales antes o fuera del matrimonio es asesinada. Ha habido 26 mujeres asesinadas durante este año [2016], así que es un fenómeno muy amplio. Y a veces, y no lo digo para justificarlo, ellos utilizan estas excusas incluso cuando hay otras razones. Pero esto es algo que la sociedad acepta. Cuando alguien dice que él la mató porque ella había tenido relaciones antes con un hombre, sobre todo cuando hablamos de relaciones sexuales, cuando alguien alega que estos eran los motivos para matarla, la sociedad te da excusas e incluso la policía las da. Hay hombres que no son juzgados por los *crímenes de honor*, este es el nombre que se le da a este

fenómeno (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa]).

Como ya señalábamos anteriormente, el patriarcado palestino ha asignado el rol de guardianas del honor a las mujeres palestinas. Esto significa que el honor de la familia radica en si las mujeres de la misma tienen o no relaciones sexuales con hombres fuera del matrimonio, sean estas relaciones consentidas o no.

Porque aquí la sociedad puede permitir matar a mujeres porque “ella ha hecho algo malo”. ¿Qué es eso malo que ella ha hecho? Si ella está enamorada de un hombre y no está de acuerdo con las maneras de pensar musulmanas, ¿qué es lo que hace mal? También, a veces, si una mujer ha sido abusada o violada por un miembro de la familia o por otro hombre, luego la familia la puede matar, la mata porque ya no es una niña, se ha convertido en una mujer, ha tenido relaciones sexuales, consentidas o no. Por supuesto estamos en contra de esto y estamos luchando contra esto. Tenemos millones de firmas de hombres y mujeres contra esta decisión, porque matar a una mujer significa ir a la cárcel solo 3 meses y luego salen. Un hombre que mata a su mujer porque ella ha pedido el divorcio sale después de un mes. Mucha gente está en contra de esto (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Lejos de querer comprender los aspectos culturales y/o religiosos que se encuentran detrás de esta asignación y de esta terrible práctica, me parece interesante entender cómo se organizan las mujeres palestinas para denunciar estos feminicidios y cómo el Estado de Israel los utiliza para perpetuar su discurso islamófobo contra la sociedad palestina<sup>154</sup>.

Thaqafet Al-‘ard o la cultura del honor, que está relacionada única y directamente con el cuerpo de la mujer, es a menudo utilizada por las fuerzas israelíes como arma contra los palestinos. Las prisioneras políticas palestinas fueron a menudo abusadas sexualmente o amenazadas con lo que su sociedad considera el “honor” para obtener sus confesiones y limitar su participación en la resistencia. Las prisioneras eran torturadas frente a sus padres o frente a otros presos políticos varones; los presos palestinos varones también fueron amenazados con el “honor”/cuerpo de sus mujeres. El “honor” de los hombres está directamente relacionado con los cuerpos de sus parientes femeninos, por lo que las

---

154 “Cada año unas 20 o 25 mujeres son asesinadas en Israel, mayormente a manos de sus parejas o familiares. En promedio, muere una mujer asesinada cada 17 días. El feminicidio no conoce diferencias raciales, económicas, o culturales, aun cuando existen aquellos que prefieren citar esta clase de razones. La triste y desesperante raíz del feminicidio sigue siendo solo una: la indignante suposición de que las mujeres son objetos de pertenencia de sus parejas o familias y como tales, toda expresión de independencia se considera como un enfrentamiento de rebeldía, una declaración de guerra a la autoridad masculina” (Rudman, 2020), consultado en:

<https://www.semanariohebreojai.com/articulo/3051/mujeres+asesinadas+israel+mayormente+manos+parejas+familiares>, el 20 de julio de 2021.

mujeres tienen la responsabilidad de proteger el “honor” de la familia, así como el “honor” nacional (Wadi, 2012: 116).

Como veíamos antes al hablar de violencia sexual contra las mujeres, observábamos que algunos de los motivos para no denunciar estas violaciones eran la vergüenza y el estigma que genera la exposición pública de estos hechos y cómo afectan a la propia mujer víctima de la violencia sexual, a la familia y al contexto, pero también el miedo a que esta violencia no sea leída en la forma correcta y se penalice aún así a la mujer por haber sido violada. Existe, además, según Wadi (2012), una fuerte incoherencia entre si la violencia es sufrida por un hombre o por una mujer: “si un hombre sufre violencia del Estado israelí es un héroe o un mártir si ha sido asesinado, pero si una mujer es violada por el ejército es una vergüenza, una deshonra”. Así, el patriarcado palestino construye un doble rasero desde el que entender a las víctimas de la violencia israelí, asignando el rol de héroe a los hombres y quedando las mujeres en un lugar ambiguo entre víctima y deshonra para la familia<sup>155</sup>. Por su parte, el Estado de Israel utiliza estos feminicidios para continuar con su estrategia de desprestigio, de deshumanización y de criminalización de los palestinos:

Lo que es muy interesante es observar cómo Israel manipula esto. Israel controla todos los aspectos de nuestra vida, pero cuando hablamos de este tipo de cosas, ellos dicen que es una singularidad de nuestra sociedad, y entonces nos pasan el poder a nosotros y nos dan el control, solo cuando es bueno para ellos, cuando es para su beneficio. Ellos dicen que es algo cultural de dentro de nuestra sociedad y que no son los que van a juzgar cómo debería funcionar esto, y no hacen nada. Otros aspectos los controlan todos, pero cuando algo les va a beneficiar, como el decir que esto es singular en nuestra sociedad, que es cultural, entonces sí pueden darnos el espacio y el control. Esto es parte también de la mente manipuladora del ocupante<sup>156</sup> (Nidaa Nassar, Baladna, Haifa [Palestina del 48]).

Desde Kayan (Haifa) sienten que a pesar del esfuerzo y del trabajo de las organizaciones feministas por visibilizar y denunciar estos feminicidios en los territorios del 48 aún queda mucho camino por

---

155 Esta reflexión me recuerda a un estudio muy interesante del que escuché hace algunos años durante la obra de teatro *Les solidàries*, de la compañía valenciana A tiro hecho. Una de las actrices explica una investigación que se ha llevado a cabo en la UAB (Universitat autònoma de Barcelona) sobre si las madres y padres prefieren tener un hijo violador o una hija violada. La actriz interpela al público para que pensemos qué preferiríamos, un hijo violador o una hija violada. Para mi sorpresa, la mayoría de las personas encuestadas admitieron que preferían tener una hija violada a la que poder consolar.

156 Otro fenómeno del que nos hablan las compañeras de Baladna es del *matrimonio temprano* (early marriage): “La ley no permite el matrimonio con niñas menores de 18 años pero son muchas las niñas que se casan menores de esta edad. Lógicamente y por ley, el Estado [israelí] y la policía deberían intervenir aquí y deberían hacer algo para parar eso, porque la ley dice que si estás involucrado en un matrimonio con una niña menor serás acusado, pero el Estado no hace nada. Muchas ceremonias son registradas en el registro religioso pero no en el civil, y el Estado sabe esto y no hace nada al respecto. También utilizan a veces esta frase de «esta es vuestra cultura», «esta es vuestra religión»” (Nidaa Nassar, Baladna, Haifa [Palestina del 48]).

recorrer.

La situación social es muy difícil, la regresión islámica es muy alta. Muchas veces sentimos que vamos hacia atrás, que no progresamos en este sentido, que no avanzamos socialmente en este ámbito. Políticamente y socialmente es muy difícil. Por ejemplo, la policía no hace su trabajo para prevenir estos sucesos. No hay consecuencias, hay total impunidad ante estos hechos. Si son mujeres árabes las que son asesinadas la policía israelí no investiga los hechos, dice: “Estos son asuntos culturales”. Y no hay consecuencias<sup>157</sup>. También las mujeres árabes que se plantean acudir a la policía a denunciar y a recibir protección al final no van porque se dan cuenta de que están más expuestas, más vulnerables si su familia se entera de que han ido a denunciar a su marido, a su novio o a un extraño. Si realmente quisieran prevenir sí que pondrían esfuerzo para hacer algo. Lo que pasa es que nos da la sensación de que realmente no quieren prevenirlo, no quieren que esos asesinatos paren. Así que tienes que pasar la amenaza social y la amenaza policial, así que las mujeres no eligen ir a quejarse y denunciar porque quedarán expuestas a un peligro muy grande (Rawia Lucia Shammass, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

### 1.1.2.2 La opresión patriarcal y la violencia de género

Quiero hablar de los problemas con los que tenemos que lidiar por el hecho de ser mujeres en nuestras vidas. Vivimos en una cultura *chauvinista*, la cultura árabe, donde hay un ídolo masculino con el que han crecido los hombres y al que, de hecho, admiramos también las mujeres a pesar de que nos controla y decide por nosotras en qué dirección podemos ir en la vida (Noor Korabi, Baladna, Haifa [Palestina del 48]).

Al hablar sobre la violencia patriarcal estructural en la que viven las mujeres palestinas, tanto las de los territorios del 48 como las de los territorios del 67 coinciden con el discurso de Noor. En la cultura árabe palestina existe una estructura machista que construye y asigna roles diferentes y desiguales a hombres y a mujeres, siendo los primeros claramente privilegiados en esta asignación frente a las segundas. Este sistema se conoce como patriarcado. El patriarcado está compuesto por multitud de

---

157 “El tema del feminicidio «por causa del honor» sigue siendo tabú, también hoy en día, y en muchos casos se escuchan voces dentro de la sociedad árabe que culpan a la policía israelí por adjudicar la causa de los feminicidios a razones de «honor» con demasiada facilidad y sin dedicar por ello los recursos necesarios para esclarecer los motivos del crimen. La documentalista Abir Zaibek Hadad, creadora y directora de películas como *Duma* (Muñecas), que trata acerca de los delitos sexuales dentro de la familia, y de la alabada película *Mujeres de libertad*, que explora el tema del feminicidio en la sociedad árabe, me dijo en un reportaje: «No hay honor en el asesinato de una mujer. No hay ninguna clase de relación entre el honor y el feminicidio» (Rudman, 2020), consultado en: <https://www.semanariohebreojai.com/articulo/3051/mujeres+asesinadas+israel+mayormente+manos+parejas+familiares>, el 20 de julio de 2021.

factores políticos, sociales, religiosos, culturales..., y afectará directa e indirectamente a todas las relaciones humanas que se establezcan en cualquier sociedad.

Los motivos por los que hay hombres que no dejan a sus mujeres trabajar o estar en estos proyectos no siempre son políticos. Es religión, es tradición. Las mujeres son discípulas, ¿entendéis? Los hombres dominan la situación. Para nosotras es muy importante empoderar a las mujeres, no solo económicamente sino también socialmente. (...) Las mujeres viven en una cultura en la que tienen que pedir permiso a sus maridos para hacer cualquier cosa. Si ella quiere dejar la casa tiene que pedir permiso a su marido. Incluso en el plano social es un reto porque las mujeres no suelen ser independientes, no están acostumbradas a tener su propia vida o a tomar sus propias decisiones, son seguidoras, discípulas (TAM, Belén, [Cisjordania]).

Las compañeras de la organización palestina TAM y del Physco-Social Counseling Center for Women (PSCCW) señalan además las diferencias que existen entre la violencia estructural patriarcal que se vive en los pueblos y la que se experimenta en las ciudades palestinas. Argumentan que las mujeres que viven en Área C (bajo total control israelí) padecen una mayor falta de trabajo y recursos, y esta vulnerabilidad expone a las mujeres a sufrir mucho más la dependencia hacia sus maridos y la violencia patriarcal que envuelve a la sociedad.

Sabemos que hay grandes y fuertes relaciones entre violencia y pobreza. Si una mujer sufre pobreza es más vulnerable a sufrir violencia, ella no puede parar la violencia, no puede ser independiente. Algunas de ellas no pueden salir de sus comunidades por motivos de la cultura tradicional, ¿entendéis? Hay muchas limitaciones contra las mujeres, especialmente en los pueblos. Ellas no pueden salir a las ciudades a trabajar así que realizamos proyectos de generación de ingresos para estas mujeres para que puedan ganar dinero y ser independientes. Este tipo de proyectos son muy importantes para las mujeres. Al principio no prestamos atención y esfuerzos en temas de empoderamiento económico, pero luego nos dimos cuenta de que no es suficiente con proveer de ayuda psicosocial a las mujeres si luego siguen viviendo en la pobreza. Cuando ellas son independientes y tienen sus propios recursos económicos pueden dejar a sus maridos y establecer su propia vida y tomar decisiones para su propia vida (Khawla Qaraque, PSCCW, Belén, Cisjordania).

Además de las condiciones económicas, la situación de violencia sistémica que se vive en los territorios palestinos ocupados agrava ferozmente la violencia de género en el seno de las familias palestinas. Detrás de esta violencia también encontramos la *cultura del honor*, y son muchas las mujeres que no se atreven a denunciar por miedo a las represalias dentro de sus propias familias.

Este año hemos empezado a trabajar la violencia de género por el aumento que ha habido dentro de las familias. Esto no lo sabemos porque denuncien directamente las mujeres sino por nuestras propias pacientes, que muchas veces confiesan o dicen tener problemas dentro de casa. Nosotros las apoyamos y las asesoramos dentro de los cánones que tienen que pasar para denunciar o negociar con la familia. A veces los problemas más graves para que la mujer logre resolver el conflicto son las familias. A veces la intervención de las familias dificulta más, entonces tenemos que paliar actuando como intermediarios (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Como explica Juani, muchas veces son las propias familias las que no solo no darán apoyo a las víctimas de violencia de género sino que acusarán a estas de deshonorar a la familia.

Aunque hemos logrado tener algunas leyes y alguna casa de protección, no hemos conseguido lo más importante, que las familias no cierren las puertas a resolver el problema y que apoyen a la víctima. Lo hacen por el *honor* de la familia (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Las mujeres palestinas que viven en el Estado de Israel sufren igualmente las consecuencias de esta *cultura del honor* y el rechazo de sus familias en los casos de violencia sexual contra ellas:

La mujer árabe cuando quiere ir y presentar una demanda y quejarse tiene a toda la sociedad encima de su espalda, tiene que pensar en sus hermanas, sus hermanos, su madre, su padre, sus hijos, sus vecinos... Porque tenemos la palabra en árabe de escándalo que es *fadija*, que es una palabra muy fuerte y está conectada con el *honor* de toda la familia, no el tuyo propio sino el de toda la familia. Así que, por ejemplo, si denuncias tu hermano no se podrá casar (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

En el caso de que una mujer logre superar estos obstáculos familiares y se atreva a denunciar, tendrá que enfrentarse también al juicio y a los prejuicios del policía ante el que presente la denuncia:

Cuando una mujer va a denunciar a un policía, este dice que no cree lo que está denunciando. No la ayuda, no la cree. Entonces se encuentra con dificultades para poder poner la denuncia. Este es otro de los retos. Por ejemplo, una vez hicieron una reunión con mujeres y con policías para concienciar y que se haga lo que la ley dice. Había dos policías jóvenes, cerca de los 40, y hablando de la situación de las mujeres decían: “Es que vosotras sois las culpables. Si vas a Ramallah y ves cómo visten las mujeres... Los hombres nos vemos obligados”. Y ella les dijo: “¿Nos estáis echando la culpa por cómo vamos vestidas?” O dicen que las pegan porque ellas quieren trabajar y ellos no quieren que trabajen. El propio policía pensaba que las mujeres no tenemos los mismos derechos que los hombres. Si tenemos a los que nos tienen que proteger con ese pensamiento, ¿qué podemos hacer? Si cuando estás

intentando mejorar una cosa y con las mismas personas con las que trabajas las tienes que obligar, o tienen que estar concienciadas y no lo están, ¿cómo vamos a trabajar con ellos? (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Las palabras de la compañera de los UPWC no suenan tan lejanas ni tan extrañas a nuestros oídos occidentales. Si bien ella habla de lo que ocurre en Cisjordania con la policía palestina, las compañeras de Haifa nos explican también sus experiencias y dificultades con la policía israelí y con la justicia en los territorios del 48:

Incluso si tú vas y te quejas es tu culpa, porque tú vas vestida de una manera. Esto está muy arraigado en nuestra sociedad, que tú has hecho algo por ir vestida de cierta manera. (...) Aquí ha habido casos en los que el juez le ha preguntado a la mujer: “Tú le has dicho que no, pero el no ¿cómo era?” Y empiezan a hacer una investigación que es como violar otra vez a la mujer (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Pese a que en el Estado de Israel existe la legislación pertinente para intentar proteger a las mujeres de la violencia de género, las compañeras palestinas de las organizaciones feministas de Haifa reconocen que el sistema legal y judicial israelí no hace lo suficiente para entenderlas, ampararlas y mitigar esta violencia en las comunidades árabo-israelíes.

Una de cada tres mujeres ha sufrido acoso en su vida y en el 98% de estos casos el acosador se encuentra en los círculos próximos a ellas, es un pariente. Muchas veces las mujeres no quieren denunciar estos abusos por las dificultades con la policía y las instituciones israelíes. Cuando las mujeres denuncian acoso sexual sienten una doble opresión: por un lado, la que sufren de la policía y de las instituciones israelíes, como *outsiders*, y, por otro... Os voy a explicar algo. Normalmente, cuando la gente está oprimida, violentada, agredida, dentro de su sociedad acude a la policía buscando protección, tratando de ser protegida por la policía y a través del Estado, con todas sus instituciones y leyes. Pero nosotras vivimos en una realidad en la que no confiamos en la policía, no podemos acudir a la policía o al Estado para que nos proteja porque no nos sentimos dentro de la sociedad. Porque si la policía es aquella que me está oprimiendo en una manifestación, cuando esta policía viene y es aquella que demuele mi casa en las áreas del Naqab, ¿cómo podría confiar en ellos e ir y hablar de mi marido, o de mis hijos? ¿Cómo voy a acudir a ellos y verlos como alguien en quien confiar, como los que supuestamente me van a proteger? (Nidaa Nassar, Baladna, Haifa [Palestina del 48]).

Una vez más el sistema de apartheid israelí evidencia la discriminación que sufren las mujeres palestinas que viven en él, además de la violencia derivada de la propia estructura patriarcal que le

da forma.

La policía [israelí] es muy racista, la policía en sí es machista. Ha habido muchos casos, y esto con los judíos también, que viene la mujer a poner una denuncia y el propio policía... Ayer mismo han detenido a dos policías que han acosado sexualmente a dos mujeres que habían ido a poner una denuncia de acoso sexual. Les han hecho desvestirse, les han hechos fotos... Llevamos como dos o tres años en Israel que están saliendo escándalos a lo bestia de acoso sexual, de violaciones, en el parlamento, en la policía, en el ejército... El expresidente [Moshé Katsav] está en la cárcel por violación. Es una figura diplomática que está en la cárcel, así que figúrate, por violar a dos mujeres, y no se arrepiente<sup>158</sup> (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Para tratar de paliar todas estas situaciones existen organizaciones de mujeres, tanto en Cisjordania (TAM, UPWC, PSCCW, Family Defense Society) como en los territorios del 48 (Kayan, Assiwar, Women to Women) que intentan ayudar y proteger a las mujeres víctimas de violencia de género desde diferentes enfoques y perspectivas.

Nuestra organización nace en 1994 y su objetivo principal es defender a las mujeres y a sus hijos de la violencia de género. Les damos apoyo legal, social y psicológico e intentamos protegerlas de sus maridos y de sus familias. (...) También tenemos desde el año 2000 un proyecto de albergue o refugio para amparar a las mujeres que reciben amenazas de muerte. Las recogemos y les damos apoyo legal, sanitario y psicológico (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Las compañeras de la organización Family Defense Society, en Nablus, tienen un albergue donde acogen a las mujeres palestinas víctimas de violencia de género que sufren amenazas por parte de sus familias. Intentan “enseñarlas y empoderarlas para que se hagan fuertes y puedan enfrentarse a sus familias. Porque no pueden estar en el refugio toda la vida. Les tenemos que apoyar y ayudar, también con sus familias, y cuando sintamos que ellas ya están lo suficientemente fuertes como para hacer frente a la familia y no corren peligro pueden salir del refugio. Nadie puede salir sin saber si va a estar protegida. Si no, no dejamos que se vaya”, explican las compañeras. El cambio, opinan, ha de ser en toda la sociedad, en las maneras de entender y pensar de toda la sociedad.

Vivimos en una sociedad que aún tiene muchas cosas que comprender. Ella es una víctima, no hace nada malo cuando está luchando por sus derechos, por sus derechos humanos, como ser humano, y ella es igual que un hombre. Así que estamos peleando y luchando por tener igualdad de derechos para

---

158 Al respecto de esta noticia: <https://www.lavanguardia.com/vida/20161221/412784288725/el-expresidente-israeli-moshe-katsav-sale-de-prision-en-libertad-condicional.html>

hombres y mujeres, y dignidad y justicia (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

A pesar de que admiten que hay organizaciones tratando de mejorar y fortalecer la legislación palestina para proteger a las mujeres, reconocen que no se está haciendo lo suficiente.

Hasta ahora seguimos trabajando, ya que nuestro parlamento no lo está haciendo por el conflicto que hay entre Fatah y Hamás. No firman decisiones ni acuerdos por ahora, pero a pesar de ello seguimos luchando por cambiar las reglas (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Por su parte, las compañeras de Haifa trabajan desde la educación y la sensibilización sobre este tipo de violencia patriarcal. Hacen campañas, talleres y conferencias en las que se habla del acoso y de la agresión sexual para ir poco a poco rompiendo el tabú que existe sobre estos temas en muchas de las comunidades palestinas de Israel. “Tratamos de crear una atmósfera en la que las mujeres se sientan seguras para denunciar y sepan cuáles son las leyes que regulan estos delitos”, explican las compañeras de Kayan.

Lo único que podemos hacer es seguir con nuestro trabajo diario, empoderando a las mujeres y hablando de ello con la sociedad para que se den cuenta de que no es un asunto personal sino que es un asunto social. Y que se den cuenta de que las mujeres tanto en la vida social como en la política han de ser igualmente libres (Rawia Lucia Shammas, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Las compañeras de Assiwar trabajan desde diferentes estrategias. Por un lado, tienen una línea de apoyo telefónico donde las mujeres víctimas de violencia de género pueden llamar.

Aquí hay chicas que están de voluntarias que han recibido cursos en los que las preparan para brindar ayuda telefónica, y las mujeres que han sufrido algún tipo de violencia sexual llaman y cuentan su historia. Cada mujer que llama puede tener necesidades diferentes. Pueden llamar, por ejemplo, porque necesitan realizar alguna consulta jurídica y hablan con las abogadas que están de voluntarias, o pueden necesitar a una persona que vaya con ellas a una consulta médica, o a veces es simplemente que necesitan hablar, necesitan alguien con quien compartir su historia. Muchas veces estas mujeres necesitan saber, escuchar que no están solas, que no son las únicas que han sido violadas, y necesitan saber que no es su culpa. Las voluntarias están preparadas para explicarles y ayudarles a entender que no es su culpa lo que les ha pasado, porque muchas viven con la culpa durante muchos años (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Al igual que Kayan, Assiwar tiene una línea educativa desde la que trabajan en los colegios árabes

ofreciendo charlas sobre educación sexual. Abarcan todas las edades, desde los más pequeños hasta estudiantes de bachillerato.

Nadie en nuestra sociedad habla de sexualidad en casa. El gobierno tampoco lo hace. Los judíos sí que tienen programas estatales dentro de las escuelas, pero los árabes no tienen. Entonces Assiwar hace charlas sobre educación sexual empezando por un nivel muy básico, por las partes del cuerpo, y de ahí van a qué significa una cosa sexual, qué es la integridad física sexual, qué significa una violación... Todo el tema de la educación sexual es tabú en la sociedad árabe, no se habla de ello, está prohibido hablar. Aunque parece que ahora está cambiando un poco, parece que es un poco mejor que antes, pero no es un tema para hablar. Es muy difícil ir a una clase y explicarles qué significa el acoso sexual, a pesar de que ocurre muchísimo. Casi todas, todas, hemos sufrido acoso alguna vez (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Explican que muchas veces el acoso o la agresión sexual no son actos cometidos mediante la fuerza sino que son acciones más sutiles, alguien que te toca en un autobús, o en casa, una persona de confianza quizá. Entonces la respuesta no es la misma que si la agresión se realiza con fuerza, que te puedes defender gritando, o pegando, o tratando de escapar: “Quizá es más útil otra táctica, como el empoderamiento de las mujeres para poder afrontar una situación de acoso. No solo físicamente, sino saber lo que es el acoso, lo que está mal. Como hablábamos antes, muchas mujeres llaman porque sienten culpa. Nos han enseñado que somos débiles, desde pequeñas. Y esto me hace gracia porque tengo una hija de siete meses y todo el mundo me dice que las niñas van más rápido, que avanzan más, que somos más inteligentes y todo. Y debe ser que hay una edad en la que nos paran todo eso y nos dicen: “sed sumisas”. A los doce años quizá” (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Desde la organización de Haifa Isha L'isha (De mujer a mujer), donde trabajan conjuntamente mujeres árabe-israelíes y judío-israelíes, las compañeras palestinas explican también lo difícil que es hablar del acoso o de la agresión sexual, incluso con tus amigas o con los familiares más cercanos.

Hay mujeres de 40 o 50 años que han sido agredidas sexualmente hace 20 o 30 años, por primos, por sus padres, y ellas no pueden hablar con nadie de esto. Una de las razones por las que no pueden es porque la sociedad palestina es muy tribal, está muy basada y enfocada en la familia. La estructura es muy muy tribal. Tú tienes esta familia grande y si dices que has sido agredida sexualmente por tu primo, tú estás agitando la estructura entera de la sociedad, la estás alterando, y es una sociedad muy pequeña donde todo el mundo conoce a todo el mundo, así que es muy difícil (Isha L'isha, Haifa [Territorios del 48]).

Cuando las situaciones son muy peligrosas para las víctimas de violencia de género Assiwar trabaja también con refugios para mujeres que existen en Israel: “Hay 14 refugios de mujeres en Israel. Somos el 20% de la población y más del 50% son árabes, lo que significa que hay muchas mujeres árabes en los refugios. Hay solo cinco refugios para mujeres árabes, y en los refugios generales no siempre aceptan a las árabes. No es suficiente, hacen falta muchos más para poder combatir tanta violencia que tenemos dentro de la sociedad”, admiten las compañeras de Assiwar. A pesar de que estos refugios podrían ser una buena estrategia para los casos de emergencia, las compañeras de la organización se plantean la búsqueda de alternativas, ya que muchas veces cuando una mujer acude a uno de estos refugios es ella otra vez la que se aísla, la que se esconde, se encierra... Es ella la que tiene que cambiar su vida, la que sufre, la que encuentra limitada su libertad.

Escuché hace poco que quieren hacer un refugio para los hombres violentos. Es una iniciativa de unas mujeres feministas de aquí, para que se meta a los hombres violentos ahí (Diana Zreiq, Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

Pero ellas son optimistas y creen que hay que seguir luchando porque a pesar de todo, poco a poco va habiendo cada vez más casos de éxito.

Cada vez que una mujer denuncia o por lo menos una mujer se lo cuenta a su madre o a su hermana entonces se rompe un poco el silencio, se rompe el ciclo, y sí que ha habido casos de mujeres que se han casado, que las familias las han apoyado, que las cosas cambian aunque sean poco a poco, aunque no sea de forma general. Hay formas, hay maneras de sobrevivir a todas estas cosas de esta sociedad que nos limita. No siempre tenemos que pensar que no se puede porque a veces hablando con los padres se puede solucionar (Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]).

## **1.2 Los círculos viciosos de la violencia**

### **1.2.1 La violencia contra los hombres**

Como advertíamos en el marco teórico, la violencia basada en el género no solo afecta a las mujeres, sino que lo hace también al género masculino, como también lo hace el patriarcado. No es el propósito de este trabajo adentrarnos en las múltiples maneras en las que los hombres son víctimas específicas del patriarcado y de la violencia basada en el género en el contexto de Palestina, pero sí lo es observar cómo esta violencia ejercida sobre los hombres repercute también en las mujeres como consecuencia

de los círculos de violencia que se generan y por el propio patriarcado.

### **1.2.1.1 La violencia de las fuerzas de ocupación israelíes sobre los hombres palestinos**

La conexión entre ‘masculinidad’, militarización y conflicto armado es significativa. Los análisis feministas identifican las estructuras militares como patriarcales, instituciones militares dirigidas por y para hombres, basadas no en ‘las características biológicas de los hombres sino en las construcciones culturales de la hombría’ (Turshen y Twagiramariya, 1998: 5). En muchos contextos culturales, ser un ‘verdadero hombre’ también se define por la habilidad en el uso de un arma (Jacobs *et al.*, 2000: 11).

Como argumentan las autoras de *What Women Do in Wartime: Gender and Conflict in Africa*, las estructuras e instituciones militares se han creado y erigido desde un paradigma completamente patriarcal. Así, independientemente de si son soldados hombres o mujeres los que ejerzan su poder y violencia sobre las personas, el lugar y las maneras desde los que lo hagan será patriarcal. Recordemos aquí a Khalili (2010) y su teoría de las “mujeres-soldados-déspotas” capaces de someter a otras personas violando sus derechos humanos. Estas mujeres-soldados se unen a sus compañeros hombres-soldados en la tarea de “objetivar y aniquilar psicológicamente al enemigo, encontrando formas de «afeminarlo» en el caso de los hombres, ayudando por lo tanto a reproducir cierto dominio geopolítico en el que la aparente igualdad de género que existe en la metrópoli imperial refuerza las jerarquías raciales en las colonias y periferias conquistadas y ocupadas” (Khalili, 2010: 1484). Sin duda, podemos encontrar ciertas analogías entre las palabras de Khalili y las formas de operar de las fuerzas de ocupación israelíes. Como veíamos en el capítulo anterior, el Estado israelí se jacta de lo progresista e igualitario que es en materia de género por contar con mujeres-soldados en sus filas. Desde el feminismo neoliberal de las cuotas esto podría entenderse como un empoderamiento de las mujeres (mujeres-del-poder) que se *igualan* a las prácticas de sus compañeros hombres-soldado. Pero desde el feminismo decolonial podemos entenderlo como otra estrategia patriarcal desde la que las mujeres-soldados israelíes imitan las formas patriarcales de actuar de sus compañeros hombres. Por tanto, las fuerzas de ocupación israelíes estarían utilizando a sus mujeres-soldados, por un lado, como lavado de cara *feminista* y, por otro, como instrumentos con los que humillar a los hombres palestinos.

Esta focalización en los hombres también cumple convenientemente otra función. Permite a los soldados afeminar específicamente a los hombres de la población mediante la castración tanto simbólica como práctica. Tales tácticas incluyen desnudar a los hombres en los puestos de control y

en las cárceles y el uso de un lenguaje destinado a deshonrar a los hombres. Esto proviene en parte de una comprensión orientalista de lo que se considera honorable o vergonzoso en la «cultura musulmana» y que presenta las nociones de indignidad y abuso de esta cultura como excepcionales. Como relata un ex interrogador militar estadounidense, el entrenamiento cultural de los interrogadores, basado en la infame *La mente árabe* [*The Arab Mind*] de Rafael Patai, incluía advertencias como “Los hombres no deben tocar a las mujeres árabes; las mujeres soldados deben evitar tocar a los hombres árabes”, de esta manera, se presenta el abuso sexual como algo particularmente aborrecible para los árabes y, en cierto sentido, se reproducen los estereotipos de género orientalistas sobre los objetos de la contrainsurgencia (Khalili, 2010: 1480-1481).

Los hombres palestinos, por lo tanto, sufrirán físicamente las torturas y la represión de las fuerzas de ocupación pero también simbólicamente su masculinidad, su «hombría», será puesta en duda, subestimada, mermada y, por último, aniquilada tanto por los hombres-soldados israelíes como por las mujeres-soldados israelíes. Como señala Khalili, las humillaciones provenientes de las mujeres-soldados tendrán un efecto incluso mayor, más dañino e hiriente que las de sus homólogos hombres-soldados. Recordemos el caso de las mujeres soldado estadounidenses que trataban de humillar a los presos iraquíes a través de tácticas relacionadas con su sexualidad y la sexualización de sus cuerpos. Estas mujeres-con-poder utilizan estrategias de acoso y agresión sexual tradicionalmente asociadas a los hombres-con-poder que las utilizaban sobre las mujeres. Así, esta nueva imagen de mujeres-soldados-con-poder, capaces de violentar y humillar a los hombres palestinos (el enemigo por excelencia) intenta venderse como el empoderamiento y la emancipación de las mujeres israelíes. Los hombres palestinos se convierten, entonces, en aquellos hombres que no son capaces de hacer frente al opresor, incluso, desde su propia visión patriarcal del mundo, si este opresor es una mujer. “La masculinidad palestina está en crisis”, advierte Soraida. Y es que, además de sufrir estas humillaciones, los hombres palestinos que son detenidos, humillados, torturados, mutilados, devastados psicológicamente, no serán después capaces de mantener a sus familias a salvo. Muchas mujeres, como veíamos, serán las que tengan que trabajar fuera de casa para poder llevar el pan a su familia, subvirtiendo los roles de género tradicionalmente establecidos y asignados en la cultura palestina y sufriendo ambos géneros el estigma de esta alteración. Además, como sucede en tantas otras culturas patriarcales, los hombres palestinos *no podrán* mostrar su debilidad o vulnerabilidad ante la infinidad de violencias que sufren a diario por lo que el trabajo psicológico y emocional que necesitarían se convierte en algo casi imposible.

Los hombres que sienten no ser capaces de desempeñar sus roles ‘masculinos’ como protectores o agresores pueden descargar sus frustraciones sobre sus familias. Esto conduce a más violencia, así como a una falta de comprensión de las necesidades personales y las necesidades de las mujeres, y de

cómo estas cambian a la luz de un conflicto (El Jack, 2003: 14).

Las palabras de Amani El Jack nos acercan un poco más a entender cómo se crean y funcionan los círculos de la violencia en el contexto que estamos analizando. Y es que, como señalaba Galtung (1998), “las estructuras violentas solo pueden cambiarse mediante la violencia; pero esa violencia conduce a nuevas estructuras violentas, y además reforzará una cultura bélica”.

### **1.2.2 La violencia de género y su vínculo con la ocupación**

Hay una relación directa entre la ocupación y la violencia en la sociedad, en las familias. Por supuesto que lo podéis entender. Hay una ocupación continua que ves en la calle, en la televisión, en los *checkpoints*, en la cárcel... Esto refleja la vida social y las relaciones entre hombres y mujeres, que los hombres que están bajo la presión de la ocupación y que no tienen la sensación de dignidad no respetarán la dignidad en su casa. Esto es algo muy importante (Family defense society, Nablus [Cisjordania]).

Como ya señalábamos, las situaciones de conflicto y violencia empeoran gravemente los patrones existentes de violencia contra las mujeres. Como advertía El Jack (2003), por un lado, los actos de violencia «cotidiana», particularmente la doméstica, aumentan conforme las comunidades se desintegran durante los conflictos y después de estos y, por otro, esta violencia «cotidiana» se incrementa en el contexto de situaciones de conflicto masculino y militarizado. Es decir, el conflicto alimenta distintos tipos de relaciones y desequilibrios de poder y agrava la violencia basada en el género en el seno de las familias.

Aquí las mujeres están sufriendo de ambos lados, de la violencia social y de la violencia política. Las mujeres padecen más estas violencias que los hombres porque aquí en Palestina, por la cultura, las mujeres sufren más abusos y discriminación que los hombres. Y cuando los hombres sufren violencia y abusos de la ocupación ellos expresan todos estos sentimientos malos y negativos contra las mujeres. Se vuelven más agresivos contra las mujeres. Si un hombre es arrestado y torturado esto le afecta psicológicamente. Por el hecho de ser hombres se ven a sí mismos, se consideran como héroes, y sienten vergüenza al hablar de sus emociones. Así que expresan estas emociones de una muy mala manera contra los niños y las mujeres. Esto pasa muchas veces, no siempre (Khawla Qaraque, PSCCW, Belén, [Cisjordania]).

Así nos explican las psicólogas de Belén lo que ellas también denominan los círculos de la violencia.

Tras las situaciones de violencia sistemática y continuada a las que están expuestos los hombres palestinos, muchos revierten esta violencia sobre sus familias<sup>159</sup>, reproduciendo y alimentando estos círculos viciosos de la violencia.

**Gráfico 12.** Los círculos de la violencia



Fuente: elaboración propia a partir de la teoría del Psycho-Social Counseling Center for Women (PSCCW)

Pero hay que recordar que no es la estructura violenta de los conflictos armados o de la ocupación israelí la que genera de la nada violencia basada en el género, sino que esta aumenta y exagera las desigualdades de poder existentes previamente en las relaciones de género.

Cuando en 2014 se hizo la guerra en contra de Gaza muchas comunidades se destruyeron. No podíamos seguir con el trabajo de empoderamiento de mujeres que habíamos empezado en esas comunidades. Físicamente se había destruido algo pero emocionalmente se destruyó algo también. Y psicológicamente. Entonces empezamos con ellas desde el principio. (...) Cuando volvemos a las mismas comunidades después de un ataque encontramos que la violencia basada en el género ha

159 Tratando de entender estos círculos viciosos de la violencia no pretendo, ni mucho menos, justificar esta violencia machista de los hombres palestinos sobre las mujeres palestinas. Solo trato de comprender, junto a los testimonios y reflexiones de las mujeres palestinas entrevistadas, cómo funcionan estos círculos de la violencia.

aumentado, que las mujeres están más maltratadas y que toda la comunidad necesita ayuda psicológica para sacar lo que tienen dentro, apoyo emocional más que nada: hablar, bailar, cantar, ponernos locas y sacar todo el dolor, eso es lo que de verdad se necesita (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, [Cisjordania]).

Soraida nos explica cómo desde los comités en los que ella trabaja están intentando demostrar mediante estudios e investigaciones la relación directa que existe entre la violencia de la ocupación israelí y el aumento de la violencia basada en género en el seno de las comunidades palestinas víctimas de la ocupación y la colonización: “Todo lo que ellos [los israelíes] hacen tiene un impacto sobre los hombres y las mujeres palestinos, un impacto en las relaciones de género. Además, decimos que una bala cuando entra es una bala que entra para mujer y para hombre, pero cuando sale el impacto es diferente. ¿Cuál es el impacto de esa ocupación en las relaciones de género?”

Pero sí, la ocupación israelí es una de las razones más importantes en la violencia de género en Palestina. ¿Qué ocurre en las relaciones de género cuando destruyen una casa? ¿Qué pasa con esa familia? ¿Quién dice qué? ¿Quién llora? ¿Quién habla? ¿Qué pasa? ¿Cómo se cambian las relaciones de género en una familia a la que los israelíes les han destruido su casa? Ahí estamos aprendiendo a ver qué es lo que pasa y cuanto más hagamos esta clase de estudios más podremos probar que una ocupación militar como la israelí tiene un impacto estratégico y es un desafío a la humanidad. Porque estamos pagando el precio los palestinos, pero lo que los israelíes hacen es un desafío público a todo el mundo en materia de derechos humanos (Soraida Hussein, WATC, Ramallah, [Cisjordania]).

## **2. Resistencias contra la violencia: las luchas de las mujeres palestinas**

Cabe no caer aquí en la tentación, fruto de la costumbre, de considerar a las poblaciones que padecen las guerras como seres sin capacidades, dado que, como recuerda Carlos Martín Beristain (1999: 113) «las personas no son pasivas, afrontan las catástrofes sociales de distintas maneras y pueden poner en marcha recursos insospechados para enfrentar las situaciones difíciles» (Pozo, 2010: 166).

Frente a todas estas violencias específicas que acabamos de ver, las mujeres palestinas no se quedan impasibles aceptándolas sin más, sino que reaccionan ante ellas. En este apartado trataré de evidenciar las diferentes estrategias que llevan a cabo las organizaciones de mujeres palestinas para resistir y hacer frente a las violencias y opresiones derivadas tanto del patriarcado palestino como del sistema colonial de ocupación israelí. Comenzaré exponiendo algunos estereotipos islamófobos sobre ellas que se desbaratan a la luz de sus experiencias; continuaré con un breve recorrido sobre las luchas de

las mujeres palestinas a lo largo de la historia; y acabaré visibilizando las diferentes formas que adoptan sus luchas y sus resistencias en la actualidad. Me parece importante recordar que prácticamente todas las mujeres entrevistadas para esta investigación se consideran a sí mismas activistas, por lo que su implicación con la resistencia no es extrapolable al total de la sociedad palestina o de las mujeres palestinas.

## **2.1 Rompiendo estereotipos sobre las mujeres palestinas: aprendiendo con ellas**

### **2.1.1 Presentaciones y percepciones**

#### **2.1.1.1 “La mujer palestina es muy fuerte”**

La mujer palestina es muy fuerte. Siempre está con ganas de luchar y salir para adelante (Balata Women Center, Campo de refugiados de Balata, Nablus [Cisjordania]).

Las palabras de las compañeras de Balata se repitieron como un mantra prácticamente en todas las entrevistas. Refutando uno de los mayores y más fuertes estereotipos que podíamos tener desde Occidente sobre las mujeres palestinas (víctimas sumisas de la violencia patriarcal palestina y de la ocupación israelí), nos encontrábamos con mujeres fuertes, seguras de sí mismas y con una estructura que daba forma al movimiento de mujeres, ya fuera como organizaciones no-gubernamentales, como colectivos o comités de mujeres o a través de partidos políticos. Nosotras nos presentábamos como activistas feministas y ellas nos recibían como activistas también y abiertas a debatir sobre este segundo concepto con el que nos identificábamos.

En nuestra primera reunión en el Campo de refugiados de Shu'fat (Jerusalén Este) nos encontramos con Jihad Abu Zneid, residente del campo y diputada del parlamento palestino. Cuando nos presentamos le explicamos brevemente nuestro recorrido, nuestro activismo en el Estado español, y le contamos que ninguna de nosotras es madre, a lo que ella contestó: “Yo tampoco soy madre. Estoy casada pero no tengo hijos. No es fácil convertirse en una mujer parlamentaria. Arafat dijo en 1988 que los hombres y las mujeres deberían tener los mismos derechos” (Jihad Abu Zneid, Shu'fat Camp, Jerusalén Este). Estas primeras palabras de Jihad rompían abruptamente con la ficticia distancia que se había construido en nuestro imaginario.

Cuando viajé a España sentía en Sevilla que era como Palestina, que no era Europa. Creo que sois más mediterráneas que europeas y siento con España una mayor conexión que con ningún otro país europeo

(Jihad Abu Zneid, Shu'fat Camp, Jerusalén Este).

Nuestros estereotipos, pero también nuestros miedos a parecer unas mujeres blancas occidentales que poco o nada tenían que ver con aquellas mujeres del otro lado del Mediterráneo, comenzaban a diluirse. En seguida empezamos a sentir que nuestras preguntas y comentarios no estaban fuera de lugar, que las mujeres del otro lado del Mediterráneo también estaban hartas del patriarcado (entre otras cosas) y que necesitaban organizarse entre ellas para hacerle frente. Ahí fue cuando nos dimos cuenta de que nuestro viaje cobraba sentido y que no serían tan difícil encontrar esa manera horizontal desde la que relacionarnos. Advertimos que teníamos en común mucho más de lo que habíamos esperado.

En 2009 nos dimos cuenta de que también era importante trabajar con mujeres, no solo con niñas y niños. Las mujeres sufren soledad y aislamiento por razones culturales, para ser honesta, y también por razones políticas y de seguridad. Cuando creamos el grupo en 2009 vinieron 5 mujeres, a la semana siguiente 7, 8... Ahora somos como 100 mujeres y hacemos diferentes actividades: bordados, yoga, joyería, deportes, clases de idiomas, toma de consciencia en temas legales, de mujeres, de infancia... Yo soy la coordinadora del grupo de mujeres, de hecho. Las mujeres palestinas son mujeres muy fuertes. Ellas están sacando adelante a las familias. Cuando sus maridos están en la cárcel y tienen que trabajar 10 horas al día fuera de casa para sacar dinero, o cuando vienen los israelíes para demoler su casa. Son ellas las que tienen que lidiar con los israelíes para frenar las demoliciones mientras que cuidan también a sus hijos. Hemos descubierto a mujeres increíbles y ahora Maddaa [el centro de mujeres de Silwan] es su segunda casa (Sahar, Madaa Center, Silwan, Jerusalén Este).

Maddaa Center, en Silwan, fue el primer lugar palestino que nos acogió para dormir. Conocer a Sahar y escucharla explicar la creación del grupo de mujeres nos conmovió, emocionó y despertó nuestra máxima admiración. Esa misma tarde fuimos a conocer a una de las mujeres (una mujer mayor viuda) cuya casa estaba bajo orden de demolición. Aquella mujer y todas las que conocimos en nuestra estancia en Silwan solo reforzaban las palabras de Sahar: “Las mujeres palestinas son mujeres muy fuertes”.

Las mujeres mentalmente han sido más fuertes, yo siempre lo digo. Y no por el hecho de que se hayan enfrentado directamente al ocupante, sino porque han sido las que soportan... Es muy duro, primero que te traigan el cadáver de un niño que es tu hijo y que encima te digan, porque yo en Europa lo escuché, en mi cara, que nosotras éramos las que enviábamos a los niños a eso. Y eso lo he escuchado en mi cara. Tuve que pelearme más de una vez diciéndoles que una vez mi hijo con once años me vino a decir que se quería ir a tirar piedras a los israelíes con sus amigos del colegio. Y le dije: “No hijo,

esas cosas son de mayores. Eso no se puede hacer. Tú cuando oigas eso deja a los mayores”. Y ¿sabéis lo que me contestó mi hijo? “Eso no es cierto, no servís para nada. Mirad cómo estamos”. Que te digan eso es duro, pero es cierto. Él tenía razón, pero yo le convencí y al final no fue. Pero muchos niños de aquí no les dicen a sus padres dónde van y vienen, como en España. Y sin embargo yo lo oí en mi cara: “Os matan a los niños porque las madres no los cuidáis”. Eso lo he oído yo un montón de veces y eso a mi me ha dolido un montón. Cuando tú lo primero que haces es proteger a tu hijo. Y eso, esas heridas todas las han tenido que soportar las madres, las mujeres, hermanas, primas, lo que quieras, todo tipo de mujeres, abuelas... Y hemos seguido sobreviviendo. La crisis económica, ¿quién la está manteniendo en las familias? Las mujeres que se las están componiendo para cocinar esto y lo otro... como hago yo. Yo me estoy dando cuenta de que estoy como las mujeres de aquí. Quiero decir, que me traen un kilo de carne y uso un cuarto nada más, y guardo lo otro. (...) Pues todo eso, el trabajo, la familia, el cuidado de los niños, la situación económica... Todo eso, el sostén que tiene la sociedad palestina es la mujer (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Las durísimas palabras de Juani evidencian varios aspectos muy relevantes para este apartado. Por un lado, nos explica la fortaleza de las madres, hermanas y/o esposas palestinas que soportan las múltiples violencias de la ocupación israelí y del patriarcado palestino y cómo ellas cuidan sin descanso a toda la familia; pero también nos muestra con mucha tristeza otra violencia que han de afrontar las mujeres palestinas que viene de un poco más lejos, de Occidente, y que descansa sus fundamentos en la colonialidad del poder, del saber y del ser. Los estereotipos occidentales con trazas de islamofobia toman forma y construyen una imagen de “madre palestina que no cuida a sus hijos”, imagen que, por supuesto, supone violencia y opresión, como el resto a las que han de hacer frente. Echlas Al Azza supone, sin duda, otro ejemplo más de la fortaleza de la que hablamos. Ella vive en una silla de ruedas en un campo de refugiados en Cisjordania y es una persona completamente dependiente. Aún sumando estas circunstancias a las violencias sistemáticas que hemos descrito en las decenas de páginas anteriores, Echlas no pierde la sonrisa ni un momento cuando le preguntamos por lo que supone vivir en una silla de ruedas en un contexto de ocupación.

La ocupación es la ocupación, pero la silla de ruedas no es mi ocupación, es mi libertad. No sé cómo lo vivirá el resto de la gente, pero para mí la silla es mi libertad. En esta sociedad ocupada en la que vivo mi silla es mi libertad, me ha dado más apertura de miras. Vivir en una sociedad árabe o en una comunidad musulmana conservadora... Yo respeto mucho la religión y mi país, y estoy muy orgullosa de mi cultura también. Pero cuando veo a otras chicas, aunque estudien, aunque hagan muchas cosas, me siento que no pensamos igual, que tienen la mente abierta pero que no tanto. No digo con esto por supuesto que yo me sienta mejor que ellas. Es solo que hay chicas más jóvenes y mayores que yo que no me entienden y yo siento que esta experiencia me ha hecho abrir mucho la mente. Mi silla de ruedas no me ha dejado en una esquina sino que me ha hecho moverme, tener muchas experiencias, conocer

a mucha gente de fuera (Echlas Alazza, Campo de refugiados de Al-Azza, Belén).

Soraida Hussein, la directora de los Women's Affairs Technical Committee (WATC), comparte también con nosotras su historia de vida. Ella nació en Colombia pero su madre y su padre eran palestinos que emigraron de Palestina en los años 50 en busca de una vida mejor. Cuando Soraida tenía 13 o 14 años, nos cuenta, sus padres decidieron volver a Palestina, pero después de la ocupación en el 67 de Cisjordania y Gaza conseguir una tarjeta de identificación era casi imposible. Ella confiesa que al principio quería volver a Colombia puesto que no conocía la cultura ni el idioma, pero decidieron esperar a que les dieran sus tarjetas de identificación.

Después de diez años nos dieron las tarjetas, en diciembre de 1987, que fue cuando la Intifada empezó. Entonces yo y cuatro de mis hermanos, 5 de nosotros decidimos que ya no queríamos irnos, porque yo digo que nací en Colombia una vez y nací en la Intifada otra vez. Porque en la Intifada me metí y empecé a saber cosas, me formé como mujer palestina y colombiana, porque mi colombianismo no se fue, se cambió bastante. Una se cambia, una se adapta, y a veces yo digo que me estoy volviendo bastante árabe. Pero entonces, después de meterme en la Intifada me enamoré, me casé y me quedé aquí. Tengo una hija y un hijo y aquí estoy. (...) Pero entonces es una riqueza, esa mixtura de culturas, de religión. Yo me considero cristiana-musulmana colombiana/palestina, espiritual, laica... Me da fuerza, me da visión (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Como Soraida, son muchas las mujeres que han dedicado y dedican su vida a la lucha por el fin de la ocupación y la colonización israelíes, por la independencia de Palestina y por la construcción de un Estado plurinacional, laico y feminista.

¿De dónde nos viene esta fortaleza? Esto también viene de la ocupación. Y lo diré y seré muy honesta diciéndolo. La ocupación nos da esta especie de fuerza porque si metes a los hombres dentro de las casas y no les das la oportunidad de trabajar ni de generar ingresos... Yo seré entonces la próxima oportunidad, como mujer, porque seré responsable, tomaré mi lugar y es lo que tengo que hacer. También como palestinas tenemos un carácter especial. Somos muy fuertes, muy pacientes y como dije debemos creer en continuar, porque si no creemos, con esta situación en la que vivimos, nos mataríamos a nosotros mismos, creedme (Fátima, Beit al Karama, Nablus [Cisjordania]).

### **2.1.1.2 “La única arma que tenemos es estudiar”**

El porcentaje de mujeres que hay en la universidad es más alto que el de hombres. Aquí en Palestina

las mujeres están más educadas que los hombres. No estoy segura, pero es más del 50%. Especialmente en las ciudades, muchas de las mujeres van a la universidad (TAM, Belén [Cisjordania]).

Otro de los estereotipos con el que inmediatamente rompimos fue con el relativo a la educación de las mujeres palestinas. Sin que nosotras les preguntásemos al respecto, en seguida ellas daban datos de lo muy educadas que están las mujeres palestinas.

Hombres y mujeres, pero más la mujer, porque la única arma que tenemos es estudiar. La mayoría de la población palestina que ha podido ha ido a la universidad y tiene una carrera. Si la situación económica no es buena no puedes estudiar, y esto pasa, y más por ejemplo en un campo de refugiados donde las familias tienen menos recursos. Pero todos los padres intentan que sus hijas vayan a la universidad y estudien para tener algo en esta vida. Hay un alto porcentaje de mujeres palestinas que son universitarias. La mayoría, yo no sé de porcentajes. Pero en mi entorno, todas las chicas que conozco son universitarias. Ellas también<sup>160</sup> (Noor, Nablus [Cisjordania]).

Respecto a las mujeres del campo de refugiados que no han tenido la oportunidad de estudiar, las compañeras del Balata Women Center nos explican que en el centro ha surgido la idea de comenzar un curso de alfabetización: “Esta idea ha surgido de la gente del campo y se ha creado un grupo de mujeres que quieren aprender a leer y empezar a estudiar”.

“Sobre la educación de las mujeres palestinas del 48, no recuerdo los porcentajes, los números, pero las mujeres palestinas estudian primer, segundo y tercer grado. No recuerdo exactamente los números, pero alcanzan el 50%”, nos explica Rawia Lucia de Kayan (Haifa).

A pesar de las familias y de la situación patriarcal que padece la mujer en sí, ella es muy independiente dentro de todo. Va a la universidad, estudia, trabaja y además está bajo ocupación, por lo tanto, ella hace un doble papel y tiene un doble valor. Las mujeres se dedican a la familia, a la política, trabajan fuera y dentro de casa por lo que el desgaste es mucho más fuerte, y eso lo sé por propia experiencia, porque soy una de ellas (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya [Cisjordania]).

### **2.1.2 Deconstruyendo el estereotipo sobre la *mujer musulmana con hiyab***

Adlbi Sibai (2017) nos explicaba en el marco teórico cómo los discursos coloniales y orientalistas hegemónicos han construido una víctima por antonomasia, la máxima expresión de subordinación,

---

160 Noor, nuestra amiga palestina que vive en Valencia y que nos acompañó al Campo de Refugiados de Balata para ayudarnos con la traducción, se refiere a las compañeras del Balata Women Center.

sumisión, victimización y otredad, esta es la *mujer musulmana con hiyab*. Veíamos cómo los hombres blancos tratarán de salvarla del tirano hombre musulmán, “opresor y terrorista”, pero también las mujeres feministas blancas se verán en la tesitura de ayudar a aquellas *otras* mujeres que están expuestas a tales opresiones provenientes del *peor patriarcado posible*. Entre las herramientas discursivas coloniales que refuerzan la perpetuación de este enunciado, *mujeres musulmanas con hiyab*, destacábamos sobre todo dos binomios: tradición/modernidad y religión/secularismo. Veamos a continuación cómo operan estas herramientas y cómo las mujeres palestinas activistas y organizadas nos ayudan a deconstruir los estereotipos coloniales islamófobos sobre las *mujeres musulmanas con hiyab*.

### **2.1.2.1 Mujeres diversas: laicas, musulmanas y cristianas**

Mohanty (1984) nos explicaba cómo el universalismo metodológico favorecía la homogeneización de las mujeres del Tercer Mundo. Estamos acostumbradas a leer en informes, artículos, estudios e investigaciones feministas conceptos como «mujeres africanas», «mujeres árabes», «mujeres indias», “como si estos grupos de mujeres tuvieran algún tipo de coherencia cultural evidente, diferente de la de los hombres en estas sociedades” (Mohanty, 2008[1984]: 95). Las «mujeres árabes» y las «mujeres musulmanas» se han convertido en etiquetas monolíticas que, lejos de facilitar el conocimiento de aspectos relevantes sobre dichas mujeres, generan una visión reduccionista y simplista de las mismas. Asumir que todas las «mujeres árabes» son musulmanas o que todas las «mujeres musulmanas» son árabes resulta tremendamente erróneo, por supuesto, además de que contribuye a una visión colonial e islamófoba del mundo. Recordando las palabras de Ali (2012): “En general, se designa con el vocablo «mundo musulmán» a un conjunto de países, de lenguas y de culturas muy diferentes, que se extienden a varios continentes. Hablar del «mundo musulmán» y de «la mujer en el islam» parece mostrar una evidencia y tener una resonancia a la altura de las creencias y de los prejuicios sobre el islam y los musulmanes. Ignorando la diversidad y la complejidad sociológica de las sociedades mayoritariamente musulmanas, y también factores socioeconómicos e históricos, muchos consideran que el islam sería la causa fundamental del «subdesarrollo», del «arcaísmo» y del «retraso» del «mundo musulmán». La prueba más evidente sería la desigual «condición» de la mujer musulmana - en singular desde luego, porque todas las musulmanas se parecen entre sí-, testimonio del oscurantismo reinante en esas sociedades” (Ali, 2012).

Frente a este universalismo colonial que trata de construir un sujeto único, las mujeres palestinas que entrevistamos nos explican y muestran su diversidad y su respeto ante las diferencias.

Tenemos el reto de trabajar dentro de la comunidad, porque vivimos en estas comunidades patriarcales y conservadoras. Porque no somos una sola comunidad, y esto es algo en lo que quiero hacer énfasis. Los y las palestinas del 48 no somos un tipo de comunidad, somos comunidades. Tenemos diferentes *backgrounds*, algunas personas son más religiosas que otras, algunas son más conservadoras, las personas que vivimos en la ciudad tenemos diferentes realidades que la gente que vive en el Negev o en las zonas rurales. No somos una sola comunidad, somos comunidades diferentes con nuestras dinámicas propias (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms' [Haifa, Palestina del 48]).

Hanan hace referencia a las mujeres palestinas del 48 pero quizá pueda extrapolarse a los diferentes territorios de la Palestina histórica y de la diáspora. Las mujeres palestinas no son todas iguales, evidentemente, como tampoco lo somos las mujeres del Estado español. Si recordamos la diversidad de factores identitarios específicos que la ocupación y la colonización israelíes han construido, quizá forzosamente, entenderemos que la situación política y social de las mujeres de Gaza es muy diferente a la de las mujeres palestinas de la diáspora. Como advertía en el capítulo IV sobre el diseño metodológico, el hecho de que las mujeres palestinas a las que he entrevistado sean activistas en temas de género supone claramente un sesgo a la hora de entender esta investigación. Pero como también señalaba, esta no pretende ser una investigación que universalice el sujeto «mujeres palestinas» y lo categorice, sino que trato de entender desde la solidaridad feminista internacionalista las maneras de luchar de ellas y los aprendizajes que nos comparten para romper con ciertos estereotipos coloniales e islamófobos.



84. Ilustración de Ana Penyas al respecto del artículo de Serrano (2016) “Seguimos con el burkini”.

Fuente: <https://www.pikaramagazine.com>

Como he repetido en diferentes lugares de este trabajo, existen mujeres palestinas musulmanas, cristianas y laicas. A pesar de que muchas de las que yo he conocido no se consideran religiosas siempre he percibido en ellas un respeto absoluto por su cultura y por las religiones que la conforman. Lejos de la teofobia<sup>161</sup> omnipresente en los movimientos feministas de nuestra sociedad, las mujeres palestinas organizadas en un movimiento de y para las mujeres entienden y respetan sin mucho problema las decisiones individuales y libres que toman sus homólogas (otras mujeres palestinas) en cuanto a la vida espiritual que seguir. Aquí considero importante hacer dos apreciaciones. Por un lado, hablo de teofobia y no de islamofobia porque creo que la no-religión o el rechazo a la religión se ha establecido en algunas sociedades de Occidente como la opción *válida*, como la postura más progresista, más libre, en ciertos círculos académicos librepensadores y políticos de izquierda. Pareciera que no se puede ser feminista y ser católica, o judía, o musulmana, o hinduista. Desde mi ateísmo con antecedentes católicos observaba el respeto religioso y cultural en Palestina con muchísima admiración. Evidentemente, entiendo que una buena parte de ese rechazo al catolicismo existente en nuestra sociedad proviene de diversas causas relacionadas con imposiciones religiosas del pasado, pero una postura teófoba desde luego no creo que sea la mejor elección. Respecto a la otra apreciación, considero importante, como veremos más adelante, señalar siempre el concepto de «libertad» cuando hablemos de las decisiones que tomamos las mujeres del mundo y que podrían entenderse desde diferentes posturas, incluso leerse como posibles opresiones. Con esta reflexión de admiración acerca de la libertad de culto que he observado en la sociedad palestina no quiero dar a entender que cualquier postura o doctrina por el hecho de ser religiosa es aceptable. ¡Ni mucho menos! La radicalización y el fuerte fundamentalismo que están viviendo las principales religiones monoteístas podrían suponer muchas veces un riesgo y un retroceso en materia de derechos humanos.

Daos cuenta de que la influencia religiosa cada vez es más fuerte. Cuando yo llegué aquí, hace 30 años, no había prácticamente nada de influencia religiosa. Sin embargo, ahora las tres religiones monoteístas se han vuelto ultrafundamentalistas, así que tenemos problemas en todos los ámbitos y de todos los colores. Entonces hemos retrasado muchos años todo el trabajo que habíamos adelantado (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya [Cisjordania]).

Es por ello que, desde el respeto religioso, las mujeres palestinas organizadas saben poner también sus líneas rojas a posturas religiosas que no respetan los derechos de las mujeres:

Teníamos una coalición de mujeres árabes de distintos países con las mismas ideas, como las de

---

161 Aprovecho para recordar de nuevo el artículo de José Luis Serrano (2016) sobre la teofobia que rezuma en ciertas sociedades occidentales: <https://www.pikaramagazine.com/2016/09/burkini-teofobia/>

nosotras aquí, y ahora se están haciendo cada vez más religiosas conservadoras o religiosas fanáticas. Mujeres que eran de izquierdas y que militaban en partidos de izquierdas tienen ahora un discurso religioso conservador y cercano a algo con lo que nosotras ya no nos identificamos. Esta división, esta separación política ya no nos permite como antes juntarnos a hablar de todas las cosas que tenemos en común a mujeres laicas y a mujeres religiosas (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Pero además de mencionar el respeto de las mujeres laicas hacia las mujeres religiosas es muy importante señalar también el respeto de las mujeres religiosas hacia las mujeres no religiosas, o de las musulmanas a las cristianas, o viceversa, o de las mujeres de una cultura hacia las mujeres de otra.

Tú vienes a una sociedad conservadora, yo me he introducido en ella y he estado en Gaza con una sociedad muy conservadora, y sin embargo me han admitido, me han respetado, incluso me han incluido dentro de su sociedad. Pero ¿por qué? Porque yo también he cedido en algunas cosas. No puedes ir como un toro, como un elefante, destrozando lo que hay dentro y diciendo: “Yo...”. No. Yo he venido a esta sociedad. Si ellos vienen a la mía intento cambiarlo, pero tampoco me pongo drástica (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya [Cisjordania]).

Muchas de las mujeres palestinas activistas que nos recibieron en sus casas, en sus despachos, o que conocimos en manifestaciones eran religiosas. Algunas de ellas encuentran en esta espiritualidad religiosa la fortaleza para seguir adelante con su lucha por la libertad.

Solo nuestra esperanza nos hace continuar, así que a veces pienso “ellos no deberían luchar contra el islam, deberían estar agradecidos al islam porque para nosotros es muy importante”. Cuando pierdes a tu hijo y vuelves a tu religión esta te da paciencia, te hace tener esta sensación de querer continuar (Fátima, Beit al Karama, Nablus [Cisjordania]).

### **2.1.2.2 Deconstruyendo a las *mujeres musulmanas con hiyab***

Asumir que las mujeres musulmanas que usan el velo están universalmente oprimidas por el hecho de llevar a cabo esta práctica, no solo es analíticamente reduccionista sino que, además, resulta bastante inútil en lo que se refiere a la elaboración de una estrategia política de oposición (Mohanty, 2008a).

Las *mujeres blancas salvadoras* han estado y están muy preocupadas por las *mujeres musulmanas con hiyab*. Goikolea (2012) nos advertía en el marco teórico sobre un aspecto crucial de los discursos coloniales occidentales: construir una imagen de las *mujeres musulmanas con hiyab* como víctimas,

sumisas y oprimidas nos devolverá otra imagen de las mujeres occidentales como libres, liberadas y liberales. Así, las mujeres blancas nos atreveremos a juzgar, opinar y valorar las opresiones de las mujeres *otras*, en este caso, *musulmanas con hiyab*.

Muchas veces que vienen aquí feministas y dicen “No, la mujer tiene que...” Ellas tienen otro modo. Entonces las maneras que tienen desde Occidente de venir con un caballo blanco y una armadura diciendo que son las libertadoras, no va con ellas. Ellas van de otra manera, un camino un poco más torcido, como por los que vinimos para llegar a Qalquilya dando vueltas, pero al final llegan a lo mismo. Poco a poco van consiguiendo sus derechos, poquito a poco y a su manera y a su modo (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya [Cisjordania]).

Juani nos habla de una situación que ella misma ha vivido y ha presenciado, esto es, mujeres blancas occidentales que tratan de *liberar* a las mujeres musulmanas de sus opresiones sin pararse a pensar cómo son ellas, cómo viven, qué cosas tienen en común con ellas y cuáles las diferencia, cómo luchan y cómo resisten estas mujeres palestinas a sus propias opresiones.

Yo no iba imponiendo. Primero te tienes que ganar su confianza y luego... Pero a mi me ha costado 30 años. Y ahora tienen total confianza conmigo, me cuentan sus cosas, saben que soy una de ellas. Entonces las entiendo y sus tabús también. Pero que venga una de fuera y contarles las cosas, no. Y me dicen: “Ah, es que están reprimidas”. No es cuestión de eso, es que no tienen esa confianza para contarte. Son personas tímidas y las cosas suyas las guardan entre ellas a no ser que tengan confianza contigo (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya [Cisjordania]).

Ante las reflexiones de muchas de ellas, quería pensar que no todas las mujeres blancas que llegábamos a Palestina o a cualquier otro territorio no-occidental adoptábamos este rol colonial de redentoras. Soraida arrojaba un poco de luz al respecto. Teníamos que ver nuestro viaje, nuestra experiencia como una oportunidad para deshacernos de nuestros prejuicios.

La idea de cuando uno va a un lugar, cuando vienen ustedes aquí, con la perspectiva colonizadora y así, yo creo si fuera yo, que es una oportunidad para doblechequear [comprobar] las ideas que se infiltran [los estereotipos] en uno sin darse cuenta. Porque la radio, la televisión, los libros, los amigos, las universidades, los textos oficiales, todo eso tienen ideas que se infiltran y a veces nos hacen ver a otros de una forma que no era la forma en la que... De pronto cada una de ustedes veían a la gente diferente. Cuando uno llega a un lugar así como este puede que sea una oportunidad para el doblechequeo [comprobación]. ¿Cuánto del colonialismo tengo y cuánto no tengo? Es una oportunidad. Porque hay a gente que se le nota. Cuando hablan, cuando hablamos, y hay otras que no.

Se les nota que ellas son más libres, que tienen una mentalidad más abierta. Eso es libertad para mí. Es ser libre de todas esas infiltraciones [estereotipos, prejuicios] que nos mandan. Se les nota cuando hablan, cuando tratamos, cuando hay un problema cómo se resuelve. Hay otras que lamentablemente están llenísimas de eso [prejuicios y estereotipos]. Nos miran de una forma mal, de una forma en la que, sobre todo si esa mujer es muy feminista en el sitio de donde viene, pero cuando llega aquí, si trabaja con una organización internacional donante y tienen dinero y vamos a hacer un proyecto juntas, se le nota a ella cómo habla, cómo pide las cosas, cómo analiza... Entonces para mí, personalmente, lo tengo bastante claro que siempre hay que poner la perspectiva palestina bajo ocupación, todo lo que yo hablé, yo lo pongo adelante. Pero entonces, sí hay muchas mujeres que lamentablemente tienen la perspectiva de norte y sur donde sur es no desarrollado, subdesarrollado, y norte es desarrollado, y eso es que no han leído lo suficiente (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Frente a los intentos *maternalistas* de las mujeres blancas occidentales de salvar a las *mujeres musulmanas con hiyab* de los *hombres musulmanes opresores y tiranos*, las mujeres musulmanas de muchas partes del mundo se re-velan y se identifican en su cultura como símbolo de rechazo a la colonialidad de estos discursos.

Yo tengo íntimas amigas aquí, musulmanas, que nunca han llevado el pañuelo y ahora se lo ponen y son mujeres mayores ya, y son mujeres doctoras, enfermeras... Y yo les he preguntado, porque tengo esa confianza porque son mis amigas: “¿Tú te lo pones porque quieres o te lo ha dicho la familia?” Y dicen: “No, me lo pongo porque quiero.” Pero sabes por qué es, rebelión. Rebelión de identidad. No es cuestión de religión. Es decir, “¿estos capullos de aquí me están diciendo que soy terrorista? Ahora lo voy a ser y voy a hacer lo contrario a todo lo que me dicen”. Eso lo sé yo porque las conozco y sé cómo piensan y siguen pensando como yo y siguen siendo feministas y siguen luchando por las mujeres y por sus derechos, pero ellas dicen: “¿No están en contra nuestra? Pues ahora yo me identifico porque me han metido el dedo en el ojo” (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya [Cisjordania]).

Las palabras de Juani fueron, una vez más, una fuente de claridad y aprendizaje. Las *mujeres musulmanas con hiyab* conocían perfectamente el estigma colonial-islamófobo que existe en Occidente respecto al uso del hiyab. Yo no podía parar de preguntarme a mí misma: “¿Cómo podemos tener tan claro en Occidente lo que simboliza ese hiyab si apenas conocemos la cultura islámica ni el islam?”

Y este es también un mensaje que nos gustaría enviar: como mujeres musulmanas nosotras nos ponemos el pañuelo en la cabeza, no lo ponemos en nuestra mente. Nosotras solo nos cubrimos nuestra cabeza pero no nuestra mente, no hacemos un lavado de nuestra mente. Tenemos mente y podemos liderar, y también podemos liderar a los hombres, no solo a las mujeres. Somos muy fuertes (Fátima,

Beit al Karama, Nablus [Cisjordania]).

A medida que avanzaba el viaje y las entrevistas, las reflexiones decoloniales no paraban de agitar nuestras mentes feministas blancas. Yo, personalmente, sentía el peso de siglos de colonialidad sobre mi espalda. Pero ellas nada de lo que nos decían era con enfado. Entendían la triple colonialidad de dónde procedíamos y solo trataban de que entendiéramos que nuestras luchas como mujeres no eran tan diferentes.

Espero que vuestra visita a Palestina cambie las visiones negativas que pudierais tener sobre las mujeres palestinas y árabes. Porque hay una idea en Europa, en América, que creen que los palestinos son agresivos contra las mujeres. Creo que la violencia contra las mujeres es una cosa global, no una cosa intrínseca al mundo árabe o a Palestina, sino que en todas partes las mujeres sufren violencia. Lo que es diferente de vuestras comunidades a mi comunidad es que vosotras tenéis una clara legislación, tenéis políticas nacionales que protegen a las mujeres. Aquí, en mi comunidad, hasta ahora no tenemos este tipo de legislación y estamos luchando para encontrarlas (Khawla Qaraque, PSCCW, Belén, [Cisjordania]).

Quizá las palabras de Nidaa (Baladna) fueron las que más impactaron en mí. ¿Podría alguna decisión ser tomada libremente sin condicionantes patriarcales o, por el contrario, estaban todas ellas embebidas de patriarcado?

Y quiero decir que estoy en contra de algunas de las cosas que habéis escuchado o que escucharéis de nosotros como sociedad árabe, que somos los que no tienen valores democráticos. Creo que en todas las partes del mundo las mujeres sufren discriminación y no solo en nuestra parte del mundo, pero esto se refleja de diferentes maneras. Dicen que en las sociedades árabes o en las musulmanas esto se refleja en cómo las mujeres van vestidas, a pesar de que es su derecho elegir cómo vas vestidas. Yo puedo elegir si quiero llevar bikini o me quiero poner el pañuelo, esta es mi elección. Nuestro argumento es: “¿Es realmente esta tu elección o es la única elección a la que estás expuesta y no tienes otra opción?” No estamos en contra de lo que lleves, si es esto o lo otro. No es una cuestión de llevar una u otra ropa. Es una tontería pensar que una ropa significa unas cosas y otra ropa otras, como si tuviera algo que ver esto con el feminismo. Es una cuestión de elección, de elección libre (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

¿Están todas las mujeres musulmanas *obligadas* a llevar el hiyab? Conocemos de sobra la respuesta: no<sup>162</sup>. Respecto a las mujeres musulmanas que lo llevan “libremente”, ¿acaso no existen aspectos

---

162 La artista fotógrafa iraní Shirin Neshat en su obra *Women of Allah* (1994) recoge una serie de fotografías de

patriarcales y/o culturales que pueden interferir en tales decisiones *libres*? Estas reflexiones me llevaron a pensar lo que ya apuntaba Mahmood (2008): ¿acaso somos nosotras, mujeres blancas occidentales *libérrimas*, libres de elegir los cánones de belleza establecidos por el patriarcado? Estamos cansadas de ver a nuestro alrededor niñas con trastornos alimenticios y depresión porque no encajan en la norma, un aumento desmedido de las operaciones de *estética* en las que las mujeres deciden modificar partes de su cuerpo para acercarse más a esta norma, depilaciones mensuales, cremas anti-edad porque no podemos envejecer con dignidad... Y todas estas atrocidades se justifican bajo el mismo lema: “lo hago porque quiero”.

En lo que quiero hacer énfasis es que nosotras realmente no consideramos nuestra parte del mundo como la parte que oprime a las mujeres y que la libertad está en los EEUU y en Europa, porque esto no es cierto, yo no creo que esto sea cierto. De hecho, creo que las mujeres que son utilizadas para las publicidades, muy guapas y con esta ropa moderna, también son oprimidas, porque sus cuerpos son utilizados como objetos. Por otro lado, en la sociedad árabe y en los países musulmanes hay otras formas de controlar a las mujeres. Así que podríamos hablar de maneras diferentes de controlar a las mujeres, pero unos parecen buenos y modernos, y otros parecen malos y de la Edad Media. Pero es lo mismo, no hay diferencia entre unos y otros. Esto es en lo que yo creo. Y creo que esto es parte de nuestro feminismo. Nuestro feminismo ha de estar liderado por valores y no por los intentos de ser otros y otras, tratando de ser como son los hombres o como son otras sociedades. Esto no es feminismo real. Y no estoy diciendo lo que es real y lo que no pero esta es mi perspectiva, que lo que debería liderarnos y guiarnos son nuestros valores, tanto si crees en esto como si no. Que la gente tenga las opciones para elegir lo que ellas/os quieren, y cómo quieren que sean sus vidas (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Nidaa acababa de explicar mejor que ningún artículo o manual lo que era descolonizar el feminismo. Occidente se había abanderado de la libertad y del feminismo sin darse cuenta (o quizá precisamente haciéndolo) de que sus culturas libres y liberadas oprimían desde otros lugares y con otras estrategias a las mujeres y a los hombres que habitaban sus sociedades. La colonialidad del saber permite precisamente que esto suceda, que un patriarcado pueda presentarse ante el mundo como revisado, teñido de *nuevas masculinidades* y de bondades mientras que en el otro lado se encuentra el

---

mujeres que comparten todas cuatro símbolos asociados con las representaciones occidentales del mundo musulmán: el velo, la pistola, el texto y la mirada. “El velo está destinado a proteger los cuerpos de las mujeres para que no se conviertan en el objeto sexualizado de la mirada masculina, pero también protege a las mujeres de ser vistas. La «mirada» en este contexto se convierte en un significante cargado de sexualidad, pecado, vergüenza y poder. Neshat es consciente de las teorías feministas que explican cómo la «mirada masculina» se normaliza en la cultura visual y popular: los cuerpos de las mujeres se exhiben comúnmente como objetos de deseo en publicidad y películas, disponibles para ser vistos sin consecuencias. (...) En las imágenes de Neshat, las mujeres devuelven la mirada, liberándose de siglos de subordinación al deseo masculino o europeo” (Young, 2015), consultado el 6 de agosto de 2021 en: <https://smarthistory.org/shirin-neshat-rebellious-silence-women-of-allah-series/>.

patriarcado *otro*, el de los hombres terroristas y malvados que someten a las mujeres. Pero Nidaa apunta también a otro aspecto crucial: “nuestro feminismo ha de estar liderado por valores y no por los intentos de ser otros y otras, tratando de ser como son los hombres o como son otras sociedades”. Acababa de dar en el clavo con su sutil crítica al feminismo neoliberal que trata de hacernos creer que ser libres y estar empoderadas es ser como son los hombres, fuertes, con poder, competitivos, resolutivos, sin mostrar emociones ni debilidades. El feminismo neoliberal, en definitiva, está intentando que las mujeres occidentales asumamos el rol masculino construido por el patriarcado occidental que tanto criticamos y contra el que tanto luchamos.

Los principales temas que afrontamos, lo primero de todo es que, como en otras sociedades, las chicas se supone que no pueden amenazar a los hombres, en todos los sentidos. Él siempre es mejor que ella, nada de lo que ella haga puede amenazarle a él. Tú puedes tener éxito pero siempre hasta un límite, porque él es mejor que tú. Él es el jefe, el que hace todo mejor. Tú puedes estar y existir en todos los ámbitos de la vida pero siempre serás inferior, y eso es algo que padecemos en todos los lugares. Tú puedes hacer tu vida pero siempre y cuando no se vea amenazado él y no se toquen las relaciones asimétricas de poder. Estoy hablando generalmente. Está claro que en algunas familias y áreas esto es diferente, y que puede cambiar de un lugar a otro, pero esta es la idea principal (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Se trata una vez más de invalidar nuestra construcción de género, la femenina, poniendo por el contrario en valor la masculina, la válida por antonomasia.

No hablo de un manual que diga lo que hay que hacer para ser libre, porque a veces en nuestra lucha por la libertad estamos siendo esclavas y esclavos. Porque no estamos guiadas realmente por estos valores y por ser nosotras mismas. Estamos lideradas y guiadas por querer ser otras. Y las tácticas, las maneras y las cosas que intentamos ser, son las cosas que nos convierten en otro tipo de esclavas. A veces miro a las chicas en los clubes... Si estás ahí tienes que vestirte de una manera, tienes que tener un corte de pelo determinado, tienes que tener un tipo determinado de maquillaje... Y a veces lo hacemos para ser libres, para sentirnos libres, pero eso no es ser libre, eso es estar bajo control, pero de otra manera. Se ven a sí mismas como libres porque visten como otras mujeres sin pañuelo, y creen que las mujeres que visten de manera conservadora son las que están oprimidas, pero si lo miras desde una perspectiva más amplia y ves el conjunto más amplio entonces tú realmente entiendes que las cosas no son como supuestamente deberían ser (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Al final, es el patriarcado el que no nos deja ser libres, siempre lo fue. Con hiyab, sin hiyab, con maquillaje, sin él, con tacones, con deportivas... Existen muchas formas de patriarcado y muchas

estrategias, y algunas las veremos claramente y otras no. El trabajo, sin duda, ha de ser colectivo, comunitario, entre todas las mujeres. Lo que nos divide es sentirnos *unas* más libres que las *otras*, menos oprimidas, menos sumisas, más activistas, más feministas.

Porque la cultura árabe es una cultura conservadora, así que podemos ver fuertes relaciones entre las tradiciones y las prácticas de estas tradiciones y la religión dominante en esta área. Nosotras sufrimos una doble opresión, y el reto es que las mujeres se den cuenta de estas opresiones en la esfera pública y política y no solo en la privada (Noor Korabi, Baladna, Haifa [Palestina del 48]).

Porque ellas, las *otras*, son conscientes de su patriarcado y de sus opresiones, y entienden perfectamente la relación que puede tener la religión con estos. “No podemos aceptar la Sharia como ley. Las mujeres son iguales a los hombres en el Corán”, alertaba Jihad Abu Zneid (Shu'fat Camp, Jerusalén Este). Pero también ven lo nuestro, nuestro patriarcado y nuestras opresiones.

Cuando critico la cultura me refiero a “la cultura de los hombres” (*men culture*) como una cultura que intenta menospreciar a las mujeres. Si comparamos a las mujeres palestinas con otras mujeres de países árabes, nosotras somos muy fuertes, sabemos cuáles son nuestros derechos y cómo luchar por ellos. A pesar de ello, vivimos en una cultura de hombres. No solo las mujeres debemos luchar por nuestros derechos, los hombres también deben luchar en otras partes del mundo. No se trata tanto de ser mujer u hombre, sino de luchar como personas por nuestros derechos. Hay gente que vive como víctima, y tú eres la única que puede salir de ese papel de víctima (Echlas Alazza, Campo de refugiados de Al-Azza, Belén).

En cambio, ellas no cuestionan nuestra capacidad de agencia para hacer frente a tales opresiones, o ¿acaso vienen las feministas de otros lugares del mundo (no-occidental) a analizar el discurso feminista blanco? Adlbi Sibai (2017) abogaba por solucionar el desencuentro colonial para poder encontrarnos todas juntas y aprender las unas de las otras, desde la solidaridad, el feminismo y el internacionalismo.

Yo estoy aquí bajo ocupación y tengo toda esta vida que les conté, pero muchas veces me siento libre, soy libre. Porque muchas veces el soldado está aquí, dentro de la mente, o están por aquí los soldaditos. Yo creo que todo el mundo tiene soldaditos, los norteamericanos, los franceses... Cada uno tiene su soldadito. Entonces hay que ver el soldadito de cada uno y cómo liberarse de él. Por eso muchas veces yo digo sobre los feminismos que si una mujer de cada país nos sentamos tres días en una habitación, sin hombres, y hablamos descalzas sentadas en el suelo, y hablamos de lo que queremos, salimos con 99% de causas en común y el resto, el 1%, son leyes que han puesto los hombres para proteger, son

las leyes, son una cultura que se hizo durante años en los que por desgracia muchas de esas culturas se hicieron sobre la sangre de otros, se hicieron sobre los dolores de otros, entonces no somos libres al final. Yo creo que tendríamos en común ese 99%, y entre esas mujeres tiene que haber mujeres con pañoletas [hiyabs], mujeres que van todos los domingos a la iglesia y mujeres que hacen el rezo 4 o 5 veces al día. Pero mujeres. Entonces todas esas infiltraciones [prejuicios] no pueden estar, eso es algo que tenemos que chequear (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

### **2.1.2.3 Los otros feminismos. Algunos aprendizajes**

No podemos decir que sea un movimiento feminista, todavía no lo es, pero sí es un movimiento de mujeres (Kayan, Haifa [Palestina del 48]).

El uso del término *feminismo* puede generar cierto recelo para activistas no-blancas que trabajen contra el patriarcado y por los derechos de las mujeres. Como señalaba Curiel (2009) en el marco teórico, desde la historia euronocéntrica se asume que el feminismo nace con la Revolución francesa, “como si antes de ese hecho en otros lugares que no son Europa las mujeres no se hubiesen opuesto al patriarcado”. Desde ese momento las feministas blancas nos hemos apropiado del término y el feminismo neoliberal ha hecho el resto. Hemos definido qué significa ser feminista y quién puede llegar a serlo. En nuestro *selecto y blanco club* pareciera que no caben todas las mujeres o personas que se sientan mujeres, o cuerpos disidentes que desafíen los estándares de género impuestos por el patriarcado. ¿Cómo podrían entonces las *mujeres musulmanas con hiyab* considerarse parte de nuestro *blanco club*?

El movimiento feminista árabe, si es que lo puedo llamar así, es un feminismo, y yo creo que tenemos más de un feminismo. El feminismo islámico es una manera. Quizá el feminismo árabe puede estar dentro del feminismo islámico y quizá también dentro del feminismo postmodernista. (...) Creo que las esferas más conservadoras no apoyan las actividades que nosotras hacemos como feministas. Esto es un proceso y va poco a poco (Noor Korabi, Baladna, Haifa [Palestina del 48]).

Quizá es por esto que no podemos aglutinar bajo un solo concepto, *feminismo*, las diferentes propuestas y perspectivas que, si bien descansarían todas sobre los mismos pilares feministas, poseen aspectos particulares y originales adaptados a cada contexto y a cada patriarcado.

Voy a tratar de contestar, pero no soy experta en este tema, ¿ok? Mi perspectiva es que hay mujeres que están intentando mejorar el estatus de las mujeres a través del islam y a través del Corán. Mi

opinión, e insisto que no sé mucho al respecto, pero desde mi perspectiva señalaré dos cosas... La primera, es que está el islam y el uso del islam. Creo que el islam como religión otorga más derechos a las mujeres de los que luego ellas tienen en la realidad, porque cuando hablas de religión hablas de tabú, algo de lo que realmente no puedes discutir. Y esta es una herramienta muy fuerte y poderosa que la gente utiliza en la sociedad y con la que manipulan. Con esta herramienta te manipulan, cogen una frase del Corán y tal cual la lanzan, y no es del todo correcta porque no está en su contexto, así que la gente está utilizando la religión como tabú para tener más poder y poder controlar a la sociedad y para decir lo que está bien y lo que está mal. Pero, por otro lado, según mi perspectiva, es que cualquier cambio, cualquier cambio feminista dentro del islam es algo que puede aportar cambios en tema de derechos y en términos de detalles de la vida. Quizá no para tener una igualdad real y relaciones de poder simétricas. Los cambios en la religión, desde el feminismo islámico, pueden cambiar detalles de nuestras vidas pero no cambiar las relaciones de poder de nuestra sociedad. Esta es solo mi opinión (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

Pese a estos aspectos culturales característicos de cada sociedad y de cada patriarcado que moldean luchas de mujeres y/o feministas adecuadas a ellos, encontramos en seguida otros aspectos y perspectivas que nuestras luchas como mujeres activistas *feministas* tenían en común.

Esto [Diana señala unos carteles que hay en la oficina] lo hicieron para un proyecto en la universidad. Son carteles que son frases de mujeres que han sido acosadas por *Whatsapp* o por *Facebook*, que es muy común, y son frases que les han dicho a través de estas redes, por ejemplo: “Eh, chica del barrio, te vi ayer que estabas de fiesta con un chico. Dime, ¿tus padres lo saben?” Y aquí empiezan las amenazas. “Él es el que tiene que tener miedo, no tú”. “Eres un buen trozo de pan. Ojalá fuera una silla para que te sentaras encima” [ver imagen más abajo]. ¿Qué habéis sentido vosotras al verlo? [Contestamos: “Violencia, asco”.] El objetivo era chocar, que impactara la idea. Querían hacer una crítica para que los hombres también se den cuenta de que cuando ellos hablan y dicen comentarios feos no son ellos sino que es su deseo sexual (Assiwar, Haifa [Palestina del 48]).



85. Cartel de sensibilización de Assiwar. En el bocadillo rojo aparece la frase que nos traducía Diana:

“Eres un buen trozo de pan. Ojalá fuera una silla para que te sentaras encima”.

Fuente: Assiwar.

Además de aprender que tenemos luchas comunes, como las campañas contra el acoso sexual o las reflexiones sobre la decolonialidad, las compañeras de TAM (Belén) nos enseñan también su manera de trabajar desde el feminismo con toda la sociedad.

Porque dejadme que os diga algo sobre esto. Cuando intentas empoderar a las mujeres, no tienes que trabajar solo con mujeres, tienes que trabajar con toda la sociedad. Porque si trabajas para empoderar a las mujeres y no trabajas para incrementar la consciencia de los hombres al respecto y de la sociedad, no habrá empoderamiento. El empoderamiento de la mujer es un proceso colectivo, así que tú no empoderas solo a las mujeres y luego las dejas, sino que tienes que empoderar a toda la sociedad, porque al final las mujeres tienen relaciones con toda la sociedad (TAM, Belén [Cisjordania]).

Y es que, trabajar desde una perspectiva feminista no es simplemente trabajar con las mujeres, o trabajar en temas de género. Se trata de adoptar un posicionamiento crítico y consciente desde el que entender el mundo, desde el que entender las relaciones en ese mundo.

Como Baladna, no somos una organización que trabaje directamente con temáticas de mujeres, tenemos otros focos. Pero adoptamos siempre una perspectiva feminista dentro de nuestros trabajos. Es decir, trabajamos desde una perspectiva feminista en todos nuestros proyectos, incluso en los que no están relacionados directa o exclusivamente con mujeres o con feminismo sino que trabajamos con jóvenes o con toda la sociedad. No lo vemos como un trabajo concreto sino como una perspectiva que tienes que adoptar en todos los campos (Nidaa Nassar, Baladna [Haifa, Palestina del 48]).

## **2.2 “Ellas encabezaron todo tipo de luchas”**

El movimiento de mujeres no ha empezado cuando ellos ocuparon nuestra tierra en 1948 sino antes, cuando los británicos estuvieron aquí y en Jordania. Muchas organizaciones de mujeres nacieron, y creo que el primer sindicato fue aquí en Palestina. Las mujeres palestinas eran asesinadas, encarceladas... Ellas encabezaron, dirigieron todo tipo de luchas contra la ocupación, igual que los hombres hacían. Y esto es un punto muy fuerte para las mujeres palestinas. Y ellas encabezaban partidos políticos. Y todo desde principios de siglo, desde el colonialismo británico (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Hasta ahora hemos visto cómo las mujeres palestinas son víctimas de múltiples violencias por el hecho de ser mujeres. Khitam Saafin, vicepresidenta de la UPWC, nos explicaba que, históricamente, las mujeres palestinas han sufrido una doble discriminación y violencia, por un lado, la derivada de la ocupación israelí y, por otro, el tradicionalismo del patriarcado conservador palestino al que están sometidas. Ella añade una triple discriminación: el peso de la visión estereotipada y reduccionista que tenemos en Occidente respecto al mundo árabe, esto es, el discurso islamófobo. Pero frente a todas estas opresiones Khitam nos recuerda que ellas no son solo víctimas sino que también son “parte de las luchadoras de todo el mundo, y estamos pidiendo todas las voces posibles para elevar la solidaridad con nuestra causa y también con el resto de pueblos oprimidos”. Para ello será imprescindible, como veremos más adelante, la coordinación entre todas las organizaciones y colectivos que conforman el movimiento de mujeres palestinas para formar un movimiento unificado y sólido: “sin la fortaleza de las mujeres palestinas, la sociedad palestina habría colapsado” (Khitam Saafin, UPWC [Ramallah]).

Frente al estereotipo islamófobo que presenta a las mujeres árabes musulmanas como víctimas

sumisas pasivas que no luchan contra los sistemas que las oprimen (colonial y patriarcal, entre otros), ellas nos descubrirán su propia historia, su propia narrativa donde sí son las protagonistas activas.

El movimiento de mujeres palestinas y las mujeres palestinas en concreto, desde principios del siglo XX hasta la actualidad van a ser actores activos y visibles de la lucha por la liberación de Palestina y no víctimas pasivas como muchas veces se nos hace creer (Muhar, 2016: 216).

### **2.2.1 La lucha de las mujeres palestinas, una larga trayectoria**

Mientras que en otros países árabes las reclamaciones de las mujeres eran demandas típicas sociopolíticas, como la abolición de la poligamia, el divorcio breve o el derecho al voto, en Palestina las mujeres demandaban que la Declaración Balfour fuera revocada, que se restringiera la inmigración judía a Palestina y que los prisioneros políticos palestinos recibiesen un trato mejor. La movilización de la mujer palestina resultaría de su determinación de llevar a cabo una acción política. Todos estos acontecimientos y la ansiedad producida por la incertidumbre sobre su futuro son los que van a dar lugar a la formación de una conciencia política entre las mujeres que les va a impulsar a actuar políticamente en el periodo que se abría (Muhar, 2016: 74).

Trabajos como el de Muhar (2016) o el de Gijón (2015) aportan una revisión magníficamente detallada de la historia del movimiento de mujeres en Palestina. Y es que, como nos explica también Khitam, las mujeres palestinas han estado presentes y organizadas desde principios del siglo XX confrontando, tanto el colonialismo británico como el sionista.

Desde el comienzo de la confrontación a este cuerpo colonial que es el movimiento sionista a principios del siglo XX, nuestras mujeres comenzaron a participar en la revolución y a ser lideresas, de alguna manera, de la misma. Después de la Nakba del 48 y de la ocupación de los territorios palestinos en el 67 nuestro pueblo comenzó a encontrar formas de luchar por el derecho al retorno y por acabar con el sistema colonial en Palestina. Se creó una iniciativa como parte del movimiento árabe nacional y se empezó a hablar sobre la causa palestina como parte de la causa del movimiento árabe. Después de 1960 las mujeres palestinas comenzaron también a estar afiliadas a partidos políticos como el FPLP, Fatah, y otros partidos. Comenzaron a participar en estos partidos como militantes, y algunas hicieron acciones militares contra la ocupación. Algunas de ellas fueron a la cárcel, algunas se convirtieron en mártires. Ellas comenzaron a ser parte del nuevo marco de la Organización por la liberación de Palestina (OLP) y establecieron el General Union of Palestinian Women (GUPW), que es un paraguas para todas las organizaciones de mujeres que están luchando contra la ocupación (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah [Cisjordania]).

Será tras la ocupación de los territorios palestinos en 1967 cuando las mujeres palestinas comenzarán a reivindicar más que nunca sus derechos como mujeres. Dará comienzo entonces la idea de que no se puede resistir y luchar por la autodeterminación de Palestina y por la construcción de un Estado palestino sin tener en cuenta a la mitad de la población. Como advierte Muhiar (2016: 373): “La situación del conjunto de su pueblo solo mejorará con la suma de los esfuerzos de la totalidad de la sociedad, incluidas las mujeres. Y para ello ciertas tradiciones y costumbres patriarcales deberán cambiar”.

Al principio, muchas mujeres del Palestinian Women Movement (PWM) estaban concentradas solo en la lucha nacional pero poco a poco empezaron a estarlo también en el aumento de la izquierda en el poder en Palestina. Entonces las mujeres palestinas comenzaron a luchar por sus derechos como mujeres y por la igualdad. Así, el tema de la igualdad comenzó a calar en la sociedad palestina y se mejoraron algunos aspectos. Muchos de los partidos de izquierdas comenzaron a hablar de igualdad real para las mujeres palestinas, de derechos iguales y reales para ellas y promovieron la creación de diferentes organizaciones para defender sus derechos y para participar en la lucha nacional como mujeres palestinas. Así que, las mujeres palestinas ahora, muchas de ellas, están tratando de hacer un balance entre la lucha nacional, una lucha política, y la lucha por sus derechos (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah [Cisjordania]).

Este mensaje ha sido quizá uno de los que más se ha repetido a lo largo de la elaboración del trabajo de campo: la lucha de las mujeres por la igualdad de derechos no puede separarse de la lucha nacional, es decir, no se puede desligar la lucha feminista de la lucha contra la ocupación, y en esta doble línea es en la que ellas trabajan.

Al principio del siglo XX la lucha de las mujeres era una lucha nacionalista, contra los británicos y contra los israelíes. Pero después de los 80 y 90 empezó a tener más elementos y factores sociales. A partir de los 90 nos damos cuenta de que tenemos que hablar, tenemos que trabajar por cambios en el contexto social: cultura, leyes, estructuras sociales patriarcales que sustentan la sociedad... Desde el 92 hasta 2003 o 2005, algo así, la agenda estaba llenísima de trabajo y activismo social, se llenó nuestra agenda con tareas nacionales. (...) Antes de la Primera Intifada había un movimiento de mujeres palestinas militantes en los partidos con bastante apoyo de base, de comités de base de mujeres. Esa militancia y esa clase de organización colectiva de base fueron las que hicieron la Primera Intifada bastante buena porque había una organización, había una estructura bastante buena en la que estábamos todas. Desde Oslo [1993] hasta 2003/2004 es una etapa en la que se edificó bastante, hicimos bastante trabajo y la agenda social de la mujer palestina estaba bastante alta. Y en una escala de 1 a 10, por ejemplo, puedo decir que en lo que concierne a la participación política de la mujer

habíamos llegado a 6 o 7; en lo que concierne a los derechos de la mujer, a su vida privada, a escoger con quién se va a casar y tener más movimiento en la calle de pronto era 4 o 5 (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Mientras que muchos países del mundo se adherían y firmaban la CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women) en 1979, incluido Israel en 1980, parecía que esto no aplicaba a las mujeres palestinas activistas que no solo luchaban por sus derechos sociales como mujeres sino que lo hacían también por su derecho a la autodeterminación y por su derecho a la soberanía nacional. Estas mujeres que consideraban (y aún hoy consideran) que estas dos luchas son inevitablemente inseparables sufren discriminación y represión por parte del Estado sionista<sup>163</sup>.

Fue a partir de los 80 cuando se comienza a hablar de sociedad, de derechos sociales de mujeres y contra la ocupación. Israel no para de hablar de defender los derechos de las mujeres pero no los de las que tienen un posicionamiento político, esa es una línea roja. Las mujeres activistas que luchan por sus derechos y por la lucha nacional palestina son detenidas y metidas en la cárcel porque Israel considera que cruzan esa línea roja y no se quedan solo en los derechos de las mujeres<sup>164</sup> (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

### 2.2.2. Diversas maneras de luchar

Llevamos páginas hablando sobre las luchas de las mujeres palestinas pero como en todos los contextos de conflicto armado, guerra u ocupación militar las maneras de luchar pueden ser muy diversas y heterogéneas. Desde coger las armas y alistarse en milicias, a organizarse en colectivos de mujeres que cuiden a los combatientes, o que organicen comedores sociales para las familias con menos recursos, o que encabezen luchas y protestas no-violentas más cercanas a la desobediencia civil. Existen, como decía, muchas maneras de luchar, algunas mediante la violencia y otras sin el uso de esta. Lejos de querer criticar algunas de estas formas o de proponer “la manera más legítima de

---

163 En el momento en el que me encuentro escribiendo estas páginas, agosto de 2021, dos de las mujeres que han sido entrevistadas para este trabajo de investigación, Juani Rishmawi y Khitam Saafin, se encuentran detenidas precisamente por el hecho de ser mujeres activistas que luchan tanto por los derechos de las mujeres como por visibilizar el sistema de ocupación colonial del Estado de Israel y demandar una solución estable y soberana para el pueblo palestino.

164 Ella misma nos explica la represión y el control que tiene Israel sobre ella: “Al se de los UPWC los israelíes no me dejan casi ni salir de Qalquilya. He pedido varias veces permisos para reunirme con mujeres en Gaza o en Jerusalén y nunca me los conceden. Me tienen controlada. Y cuando pregunto por qué no me los dan me dicen: «Por razones de seguridad (*security reasons*). No podemos decirte por qué»” (UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

luchar”, me gustaría plantear ciertos aspectos al respecto, no tanto de estos modos de lucha de las mujeres palestinas, sino de la romantización de la violencia y de la exotización de las mujeres combatientes que en ciertas ocasiones se hace desde Occidente, así como profundizar en los aprendizajes de las formas de lucha no-violenta que he aprendido de las compañeras palestinas.

### **2.2.2.1. Las luchas de las mujeres del Tercer Mundo: desmontando estereotipos**

No podemos olvidar que frente a la violación de los derechos humanos indígenas en regímenes dictatoriales fueron las mujeres mayas de Guatemala quienes se organizaron inmediatamente para denunciar al mundo los abusos con el pueblo. Así también las mujeres quechuas del Perú empezaron a denunciar la desaparición de sus familiares en épocas de violencia en los Andes, teniendo también a las indígenas migrantes que se encuentran en los barrios populares las que inician las organizaciones de barrios y luego dan vida a organizaciones de sobrevivencia como son los comedores populares, haciendo frente a la pobreza extrema, ocasionada por la falta de atención del Estado y el desempleo reinante (Rivera Zea, 2008: 332).

La activista indígena peruana Tarcila Rivera Zea nos recuerda solo un par de los múltiples y numerosos ejemplos de luchas encabezadas por mujeres del Tercer Mundo. A estas se podrían sumar decenas de ejemplos de todos los rincones del colonialmente llamado Tercer Mundo donde las *mujeres pobres* se organizan y luchan, de diversas formas, como sujetos activos contra sus opresiones, rompiendo el estereotipo de mujeres pobres sumisas y pasivas, víctimas absolutas de la triple alianza colonial-capital-patriarcal.

Las revueltas árabes, entre 2011 y 2013, volvieron a poner de manifiesto que, lejos de la imagen de sumisión y pasividad con la que se las inviste a menudo en Occidente, las mujeres de Oriente Medio y Norte de África tienen mucho que decir en el ámbito público de sus respectivas sociedades (Vidal, 2017: 103).

Como siempre, el monstruo de tres cabezas trata de establecer cuál es la forma legítima de lucha, esto es, la violenta, e intentará que las sociedades y las mujeres encuentren en esta la única vía posible y reproduzcan así estas maneras de lucha no feministas, ya que no respetan la vidas de las personas; capitalistas, ya que fomentan los flujos de capital del armamento y los «señores de la guerra»; y coloniales, ya que establecen en muchas ocasiones una desigualdad basada en el «nosotros vs ellos». Como advertía en otra investigación anterior (de la Fuente, 2019), las mujeres empoderadas desde

esta lógica serían mujeres con poder masculino, es decir, una mujer empoderada económicamente ha de trabajar asalariadamente, como los hombres; ha de ejercer cierto poder, como los hombres; acceder al crédito y a fondos de financiamiento; tomar decisiones... Pero además tiene que seguir trabajando en casa y en el campo.

Ser una mujer empoderada se convierte en ser una mujer con carácter masculino. Las características y roles femeninos quedan relegados a un plano de subordinación: el ámbito doméstico y las tareas reproductivas y de cuidados no constituyen a una mujer empoderada (de la Fuente, 2019: 81-82).

Así, y siguiendo a Mohanty (2008a) si las relaciones de dominación y explotación se han definido en términos de divisiones binarias (grupos que dominan y grupos que son dominados) entonces se da a entender sin duda que el acceso al poder de las mujeres como grupo basta para dismantelar la organización existente de las relaciones.

Las mujeres son grupos unificados sin poder. Si la lucha por una sociedad justa se concibe en términos del paso de la falta de poder al poder para las mujeres como grupo, y esto es lo que da a entender el discurso feminista que estructura la diferencia sexual desde el punto de vista de la división entre los sexos, entonces, la nueva sociedad será estructuralmente idéntica a la organización existente de las relaciones de poder, constituyéndose como una simple inversión de lo que existe (Mohanty, 2008a: 96).

Pero por suerte, muchas mujeres son creativas y huyen de las formas masculinas y patriarcales de luchar, como veremos más adelante. Desde las milicianas kurdas que crean las Unidades Femeninas de Protección (YPJ), a madres refugiadas palestinas que se organizan desde la autogestión para crear una escuela para sus hijos con enfermedad mental.

Junto con los movimientos de liberación más machistas basados en la lucha armada, movimientos de liberación «patriarcal» decididos a hacerse con el aparato estatal colonial o autocrático, es posible encontrar también lo que cabría denominar movimientos de liberación matriarcales y generadores, que centraron sus esfuerzos en transformar el tejido político-social más amplio de la sociedad civil a través de nuevas formas de democracia participativa. (...) Por ejemplo en Palestina, cada vez más la lucha adopta formas de movimientos sociales del nuevo modelo (Young, 2008: 223).

### 2.2.2.2. La erotización de *algunas* mujeres guerrilleras

En “Pasamontañas, hiyabs y capitalismo baboso. La imagen de las mujeres en las guerras” Layla Martínez (2017) analiza precisamente la utilización de imágenes femeninas en la representación de las luchas armadas, así como nuestras miradas occidentales sobre las mujeres que luchan en las guerras a raíz del boom que hubo a finales de 2014 en redes sociales cuando estas se llenaron sorpresivamente de fotografías de milicianas kurdas.

Aquellas imágenes no decían nada de su lucha, pero hablaban elocuentemente de nuestras fantasías colonizadoras y patriarcales. Las fotografías de las mujeres kurdas en la guerra siria actuaban como un espejo: lo que reflejaban era nuestra propia mirada patriarcal, racista y colonizadora (Martínez, 2017: 10).

Lo que critica la autora no es, en absoluto, ninguna postura o actuación de tales milicianas, sino el tratamiento que desde los medios de comunicación occidentales se dio de aquello. Las mujeres kurdas que aparecían en aquellas fotografías eran mujeres jóvenes, guapas, sexys, alguna incluso fue bautizada como la “Angelina Jolie kurda” por el ABC, como fue el caso en 2016 a propósito de la muerte de Asia Ramazan Antar, combatiente de las Unidades Femeninas de Protección (YPJ). Estas, y otras mujeres guerrilleras, no son meras mujeres soldado (como lo son los hombres) sino que son convertidas a través de la mirada colonial-patriarcal-capitalista en cuerpos deseables y consumibles. Dejan de ser sujetos para convertirse en objetos por los códigos culturales del capitalismo racista y patriarcal.

En la creación de los códigos culturales que hacen deseables a los cuerpos de las guerrilleras han tenido una gran responsabilidad las ideologías de izquierda que han promovido una suerte de fetichismo de la mujer armada. Las mujeres armadas no eran unos soldados más, eran deseables en tanto que excepcionales, peligrosas y prohibidas. No es difícil ver lo patriarcal de este deseo, las armas pertenecen a los hombres así que las mujeres que las tocan están transgrediendo una norma social, excitan el deseo de los hombres porque usurpan algo que no les pertenece. De alguna manera sería similar al deseo que despiertan las lesbianas, que se adueñan de algo que es propiedad de los hombres (Martínez, 2017: 14-15).

Por supuesto, añade la autora, esta erotización solo ocurre cuando las mujeres adquieren este rol momentáneamente y siempre en función de la mirada masculina, sin politizarlo ni abandonar lo que socialmente se entiende como feminidad. Nos recuerda Martínez (2017) que las lesbianas reciben el machismo y la homofobia del patriarcado, lejos de las fantasías del porno lésbico para varones

heterosexuales; igual que las mujeres armadas politizadas y que no responden a lo que la norma social entiende como femenino despiertan miedos patriarcales y ningún deseo.

Pero no solo las miradas occidentales patriarcales y coloniales construyen este icono erótico de las mujeres guerrilleras. Muchas veces son las propias guerrillas las que han utilizado los cuerpos de las mujeres para publicitar y dar a conocer sus luchas y las causas que defienden. Las mujeres quedan, una vez más, atrapadas entre varios dispositivos patriarcales: el machismo de sus compañeros que utilizan sus cuerpos, la mirada del fotógrafo que las elige a ellas porque sabe que así será más fácil difundir esa lucha y la mirada del espectador y consumidor occidental que las sexualiza y cosifica. Además, la *utilización* de las mujeres generará ciertas empatías, como la de la izquierda, que mirará a las guerrillas con cierta benevolencia pensándolas más inclusivas y menos patriarcales; o la del feminismo hegemónico, que verá en esas imágenes un símbolo del progreso de pueblos considerados atrasados respecto a Occidente (Martínez, 2017).

Pero estos flujos libidinales, en términos de Martínez (2017), no funcionan siempre. Para entender esto pensemos en una imagen muy famosa de la lucha armada palestina, la fotografía que el estadounidense Eddie Adams hizo en 1969 a Leila Khaled, activista política palestina miembro del Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP). En esta imagen Khaled aparece sosteniendo un rifle AK-47 y con su cabello cubierto por un *kuffiyeh*. Leila fue la primera mujer en secuestrar un avión comercial a finales de la década de 1960 por lo que se convirtió en un símbolo de la resistencia palestina en la década de 1970 y ha pasado a la historia como una heroína de la resistencia armada.



86. Leila Khaled. Fuente: [www.publico.es](http://www.publico.es)

Lejos de cuestionar los medios con los que cada pueblo resiste ante una ocupación y una colonización ilegales, pretendo más bien preguntarme sobre los diferentes arquetipos de *mujeres que luchan* que se construyen a través de imágenes como esta y como las de más abajo. A pesar de que Leila Khaled se hizo también *viral* en su época, su imagen responde a la lógica de las imágenes de las guerrilleras kurdas que analiza Martínez (2017). La actitud de Khaled y la posición de su *kuffiyeh* no son las de las *mujeres musulmanas con hiyab* que se muestran cotidianamente en los medios occidentales. Y es que, las *mujeres que luchan* solo responderán al deseo patriarcal colonial cuando lo hagan desde los códigos occidentales, esto es, cuando utilicen ropa occidental y cuando no cubran su cabello con un hiyab de la manera en la que los discursos islamófobos racistas nos han dicho que las mujeres musulmanas lo llevan. Entonces sí podrán ser erotizadas y consumidas como objeto de deseo porque el consumidor occidental no las percibirá como parte de la construcción social que es el enemigo islámico.



87. Mujeres armadas. Fuente: [www.diariosur.es](http://www.diariosur.es)

88. Mujeres armadas. Fuente: [www.nairaland.com](http://www.nairaland.com)

Las mujeres de países de mayoría musulmana han dejado entonces de ser un objeto de deseo debido a los códigos racistas e islamófobos que se han antepuesto a los códigos patriarcales libidinosos. No se puede vender como objeto de deseo lo que antes se ha vendido como objeto de odio, no se puede desear a las mujeres que se han presentado previamente como «enemigas». Es decir, las *mujeres musulmanas con hiyab* no son dignas de ser erotizadas por el consumidor occidental. Las mujeres musulmanas de las imágenes, armadas y con hiyab, no corresponderían entonces a la lógica del deseo occidental. Ellas, sin embargo, serían catalogadas como enemigas, como terroristas, y en ningún caso como mujeres potencialmente deseables o como heroínas con las que hacer pósters los simpatizantes de la izquierda occidental. El hiyab se convierte, por lo tanto, en un elemento que quiebra con el deseo machista y racista del consumidor occidental.

### 2.2.2.3. Otras maneras de luchar

El zapatismo utilizó primero una violencia física. Sin embargo, posteriormente, el zapatismo se centró en generar presencia en la esfera pública y en el envío de mensajes, a través de los discursos y los cuerpos. Las mujeres al poner su cuerpo vulnerable y sin armas en frente de los tanques pudieron evidenciar el exceso de violencia del otro (Belasteguigoitia, 2001).

Tendemos a pensar que cuando hablamos de luchas nos referimos a personas armadas, a guerrillas, a luchas que utilizan armas y violencia. Insisto en que no es mi propósito deslegitimar, ni mucho menos, las luchas armadas del pueblo palestino o a la parte de la sociedad que apoye tales luchas ya que, como advertía en el marco teórico, la lucha armada ha sido reconocida como válida por las Naciones Unidas (Resolución 34/44, 23 de noviembre 1979) en los casos de la lucha por la independencia de un país, la integridad territorial, la unidad nacional y la liberación de una dominación extranjera y colonial y de una ocupación extranjera, como las que padece el pueblo palestino. Pero sí quisiera acercarme a otro concepto de lucha, a otro enfoque sobre la resistencia, y lo haré precisamente desde los aprendizajes que he adquirido a través de este trabajo de investigación y de las mujeres palestinas que he conocido.

Las luchas de las mujeres palestinas que he entrevistado y conocido durante mis estancias en Palestina poco o nada tienen que ver con la lucha armada sino con las luchas no-violentas feministas, con la resistencia popular no-violenta. Las mujeres palestinas, con cuyos testimonios se nutre este trabajo, son luchadoras, activistas comprometidas con los derechos de las mujeres y de la sociedad en general. Conforman un gran movimiento de mujeres que, como ya veíamos, mantienen una lucha nacional y una lucha por los derechos de las mujeres.

Volviendo a la construcción de arquetipos de mujeres palestinas a través de los medios de comunicación y de las imágenes, al igual que ocurría con la erotización de las mujeres musulmanas armadas sucederá con las mujeres musulmanas no armadas. Las que cubran sus cabellos con el hiyab y vistan los vestidos palestinos tradicionales ocuparán el papel de víctimas absolutas del patriarcado palestino y de la ocupación israelí, mujeres sin agencia y sin capacidad de luchar contra estos. Nada más lejos de la realidad. Las palabras de Fátima, de Beit al Karama, lo aclaraban a la perfección: “como mujeres musulmanas nosotras nos ponemos el pañuelo en la cabeza, no lo ponemos en nuestra mente. Nosotras solo nos cubrimos nuestra cabeza pero no nuestra mente, no hacemos un lavado de nuestra mente. Tenemos mente y podemos liderar, y también podemos liderar a los hombres, no solo a las mujeres. Somos muy fuertes”.

Por el contrario, las mujeres palestinas que no usen hiyab, que vistan ropa occidental y que sean

activistas serán identificadas como mujeres empoderadas y feministas que trasgreden las normas patriarcales de su sociedad. Nidaa, sin embargo, advierte del peligro que entraña la construcción de esta imagen de mujer empoderada ya que, tras la apariencia de privilegio, se oculta otra gran opresión.

Creo que solo lidiamos con la represión hacia las mujeres cuando ellas son consideradas como “víctimas”. Solo cuando tú estás sufriendo violencia eres vista como víctima y como alguien que sufre represión. Pero cuando eres una mujer activa, la sociedad realmente no te considera como mujer. Ser poderosa o estar empoderada algunas veces hace que sufras represión, ¿me entendéis lo que quiero decir? Hay algunos caminos, algunas imágenes, algunas prácticas de lo que es ser mujer, y esto hace que se construya una imagen de lo que se debe considerar una mujer, una “mujer víctima”. Si eres una “víctima” entonces tú eres la que se merece la ayuda, la que puede ser considerada como reprimida u oprimida, pero cuando eres una mujer activa, activista, cuando eres alguien que se moviliza y no se queda en el papel de “víctima” de acuerdo a esas imágenes, tú no les muestras realmente que tú eres una víctima, porque tú eres fuerte, estás activa, eres la que está intentando cambiar las cosas. Tú eres víctima pero en otro sentido que la sociedad no reconoce. La sociedad no admite como “mujer víctima” a aquella que tiene poder, que tiene fuerza. Cuando eres considerada como alguien especial no eres tratada de acuerdo a las normas sociales, eres tratada como algo aparte, no como el resto de la sociedad. Puedes hacer cosas especiales, tienes este trato especial y no te tratan como a un ser humano normal. Este privilegio de ser tratada diferente y no como un ser humano normal no es realmente un privilegio. Eres alguien a quien tratan de otra manera y entonces ese privilegio no es un beneficio. Soy considerada como una persona que sufre represión pero de otra manera, del otro lado. (...) Espero que se haya entendido porque yo misma intento cada día entender esto, porque a veces lo vivo como un privilegio, pero a medida que lo analizo y lo vivo entiendo que ese poder es algo por lo que acabas pagando, a pesar de que pienses que es un privilegio (Nidaa Nassar, Baladna, Haifa [Palestina del 48]).

Las mujeres palestinas luchadoras que nos han explicado para esta investigación sus maneras de resistir y hacer frente a toda la violencia que reciben son diversas: algunas son cristianas, algunas musulmanas, algunas llevan hiyab, otras no, y otras no profesan ninguna religión. Pero lo que tienen en común todas, como dice Fátima, es que se cubran o no el cabello lo que no se cubren es su mente. Tanto en los territorios del 48 como en los territorios palestinos ocupados, las mujeres palestinas se organizan y llevan a cabo todo tipo de luchas y resistencias desde la no-violencia para combatir al patriarcado palestino; a la ocupación, colonización y patriarcado israelíes y a la islamofobia de género patriarcal de los países occidentales.

## Algunas de sus luchas

Estoy orgullosa de ser palestina, de estar aquí. Para mí es más importante estar aquí con las mujeres de base que en el parlamento, porque puedo ver cuando hacemos que una mujer sonría, puedo sentir cuánta esperanza trae el proyecto a la comunidad. Continuamos con el proyecto para hacer frente a todo este sufrimiento. No tengo hijos pero siento que este sí es mi bebé (Jihad Abu Zneid, Shu'fat Camp, Jerusalén Este).

Jihad nos está hablando del proyecto del Centro de Mujeres del campo de refugiados de Shu'fat, en Jerusalén Este, que lleva en pie desde 1997. “Vivir en Palestina no es fácil. Vivir bajo ocupación va matándote poco a poco. Vivir en Jerusalén, es un sueño continuar vivas. Vivir en el campo de Shu'fat es muy muy duro. Ser una mujer en esta zona, tienes que estar luchando siempre contra la ocupación y contra tu comunidad. Tienes que ser fuerte”, admite Jihad. Nos cuenta que en Shu'fat le llaman “iron woman” (mujer de hierro) y cree que no llevar hiyab puede ser uno de los motivos por los que recibe muchas críticas del sector más conservador del campo. El Centro de Mujeres recibe también críticas de los hombres de su comunidad diariamente: “Los hombres dicen que el centro de mujeres debería estar en la mezquita y no aquí. Dicen que les robamos el dinero para hacer este Centro”. Pero pese a las dificultades ellas siguen adelante con el proyecto.

En el Centro tenemos un gimnasio y un baño turco para combatir toda la depresión, la tristeza, la tensión, para cuidarnos a nosotras, para tener esperanza (Jihad Abu Zneid, Shu'fat Camp, Jerusalén Este).

Además, organizan actividades y talleres para combatir la violencia de género: terapia individual, grupal, teatro, música, capacitaciones profesionales...



89. Las mujeres de Beit al Karama. Fuente: [www.baitalkarama.org](http://www.baitalkarama.org)

Fátima nos explica lo que significa el nombre de su proyecto, Beit al Karama, la casa de la dignidad: “Esta casa nos la encontramos totalmente destruida después de la Segunda Intifada. Comenzamos a trabajar como comité de ayuda de la ciudad vieja de Nablus y reconstruimos esta casa piedra a piedra hace 10 años. Comenzamos, no de cero, sino más abajo de cero. Nuestro objetivo era también reconstruir la comunidad, todos los vínculos, las relaciones que también estaban destruidas. Cuando las fuerzas ocupantes intervienen también destruyen las relaciones humanas y sociales”. Fátima recuerda emocionada cuando encontraron esta casa, una preciosa antigua casa tradicional otomana, y desde el primer momento en que la vio pensó: “necesitamos un espacio para nosotras. Como mujeres tenemos unas ideas especiales, unas necesidades especiales. Queremos compartir, queremos quitarnos el pañuelo, queremos reír... Queremos ser libres como grupo de mujeres”. Fue entonces cuando Fátima conoció a Beatrice, una chica italiana que llegó como voluntaria allí, y entre las dos comenzaron con el proyecto de la cocina.

En ese tiempo los extranjeros voluntarios vinieron a Nablus y una chica italiana vino a tomar café. Cuando hablamos de los temas de mujeres hablábamos desde el mismo lugar, desde el mismo enfoque. Pasamos toda la noche hablando y hablando y ella se fue al día siguiente y dijo que volvería. Nadie volvía, pero ella sí que volvió a los tres meses, a los seis meses, y estuvo conmigo durante seis años. Durante este tiempo estuvimos pensando qué hacer, y ella me dijo: “Fátima ¿por qué no abrimos una cocina?” Y yo le dije: “¿cómo hacemos eso?” Si tú vives en una vida pacífica no ves lo que hay alrededor, pero si tu estás pendiente de los soldados, de las armas, de la ocupación... Para mí esa propuesta era demasiado. Pero cuando hablé conmigo misma pensé: “esto será otra forma”. Pensamos que sería una buena manera para que la gente viniera a la ciudad vieja, y queríamos que la gente supiera que la ciudad vieja era un poco más segura. Podríamos hacer que la gente viniera y viera lo que estaba pasando realmente. Porque nosotras estábamos hablando y hablando y nadie nos estaba escuchando, y eso nos mataba por dentro. Ellos estaban haciendo su propaganda de lo que estaba pasando y a nadie le importaba lo que nosotras teníamos que decir (Fátima, Beit al Karama, Nablus [Cisjordania]).

Así fue como comenzaron el proyecto de Beit al Karama. Por un lado querían enseñar la ciudad de Nablus a los extranjeros que fuéramos allí y que pudiésemos vivir y ver Palestina como lo hacen ellas, a través de su mirada, una mirada palestina, “para que cuando volváis a vuestros países podáis tener vuestra propia idea de lo que pasa aquí, pero no que estéis sentados en vuestros países allí, lejos de nosotras, y nos digáis lo que podemos y lo que no podemos hacer”. Otra parte del proyecto era la cocina.

Comenzamos también otro proyecto: enseñar a los extranjeros a cocinar comida palestina. Pero necesitábamos algo historia, algo de información para contarles sobre la gastronomía palestina.

Abandonamos nuestra historia gastronómica con la ocupación mientras ellos nos roban esa historia y la convierten en su historia. Hasta ahora ha sido uno de nuestros problemas, el no haber tenido información básica sobre nuestra propia historia gastronómica. Especialmente en las ciudades, no en el campo, quizá porque la vida en la ciudad y en el campo es totalmente diferente. Si vas al campo y preguntas a cualquier mujer sobre la historia de los alimentos y de la comida ella te la contará en el momento. Pero aquí en la ciudad es muy difícil. Así que comenzamos a recopilar la historia y la pusimos en un libro en el que comenzamos a trabajar. Ahora tenemos este libro especial con toda la historia de las mujeres mayores y de la gente de aquí, con las recetas de la comida palestina, con canciones tradicionales... (Fátima, Beit al Karam, Nablus [Cisjordania]).

Ellas no venden comida sino que dan clases de cocina palestina y explican su historia gastronómica a los extranjeros. Es una manera de recuperar y poner en valor toda la historia y la memoria de una tradición cultural riquísima.

Todo el mundo cuando venía la primera cosa que nos preguntaban era: “¿de dónde viene toda esta comida? Tenéis un montón de verduras diferentes”. Y entonces lo que ves es solo una cosa: la ocupación. No veíamos más alternativas hasta que descubres que la ocupación te da hasta el aire que respiras (Fátima, Beit al Karam, Nablus [Cisjordania]).

Fue entonces cuando decidieron intentar comprar todos los productos locales a agricultores y agricultoras palestinas: “Trabajamos con una mujer en una granja, preferimos trabajar con mujeres. Vamos a veces con los voluntarios a esa granja y tomamos allí el almuerzo y así ellos pueden conocer el proyecto, los árboles frutales, el huerto. Es un pueblo cerca de Nablus”, nos explica Fátima. Este proyecto supone, como veíamos en el capítulo anterior, una lucha en dos direcciones: por un lado, contra el monopolio israelí de venta de productos frescos y, por otro, una reivindicación de la agroecología como sistema más justo y sostenible con el medio ambiente y con las personas y seres vivos que lo habitamos y de la soberanía alimentaria. De hecho, a raíz de este compromiso, ahora forman parte de la organización internacional *Slow Food*.

Nos ha ayudado un montón y hemos sido las primeras en el *Palestinian Slow Food Movement*, lo que quiere decir que ponemos a Palestina en la organización internacional, ya no está solo Israel sino que está también Palestina, escuchamos también a Palestina. Tendríais que haberme visto la primera vez que fui al congreso internacional en el día de la mujer en 2008 en Torino, cuando yo estaba ondeando la bandera. Para mí fue como estar en el cielo la primera vez que fui con la bandera palestina y toda la gente comenzó a gritar, para mí fue increíble. Éramos 160 países. Al principio llamaron a todos los países y yo era la persona, y fui muy afortunada, la mujer que ondeaba la bandera. Fue algo increíble.

*Slow Food* nos ha ayudado un montón (Fátima, Beit al Karam, Nablus [Cisjordania]).



90. Personal de Beit al Karama. Fuente: BFP

Desde que comenzaron el centro de mujeres comenzaron a trabajar también con la juventud de Nablus:

Tenemos una conexión muy fuerte entre nosotras. Todos los jóvenes que veis por aquí son estudiantes porque todos los años hacemos un campamento de verano, así que los hacemos desde hace 10 años. ¿Por qué nos gusta trabajar con ellos y ellas? No es solo para transmitir conocimiento de nosotras a ellos, y no es solo porque queramos que sean voluntarios, sino también para que sepan que tenemos otras oportunidades para defendernos de la ocupación. Que no solo tenemos un camino. Tenemos todas las opciones para hacer cosas bajo la ocupación, no solo tenemos una elección, tenemos un montón de elecciones. Y de poner a Palestina, la agricultura, la comida, y también usar la comida para poner la causa palestina encima de la mesa. Este es uno de nuestros caminos como mujeres y como juventud. Queremos transmitir el aprendizaje de la organización a toda la gente joven para que puedan ser autónomas y seguir con el trabajo de la organización todas, no depender de mi o de otras compañeras (Fátima, Beit al Karama, Nablus [Cisjordania]).

Fátima nos habla de algunos de los proyectos que tienen con la gente joven: “Por ejemplo, en Ramadán los chicos vienen, recogen toda la comida que sobra de los restaurantes, de los *buffets*, y preparan paquetes y se los llevan a familias que no tienen. Ayudamos a unas 100 familias. También lo hacen durante el Eid”. Otro proyecto que quieren poner en marcha es el de hacer una casa de campo en la ciudad vieja: “Empezaremos con un huerto urbano, quizá en los tejados o fuera para que la gente pueda aprender a cultivar sus propios alimentos”.

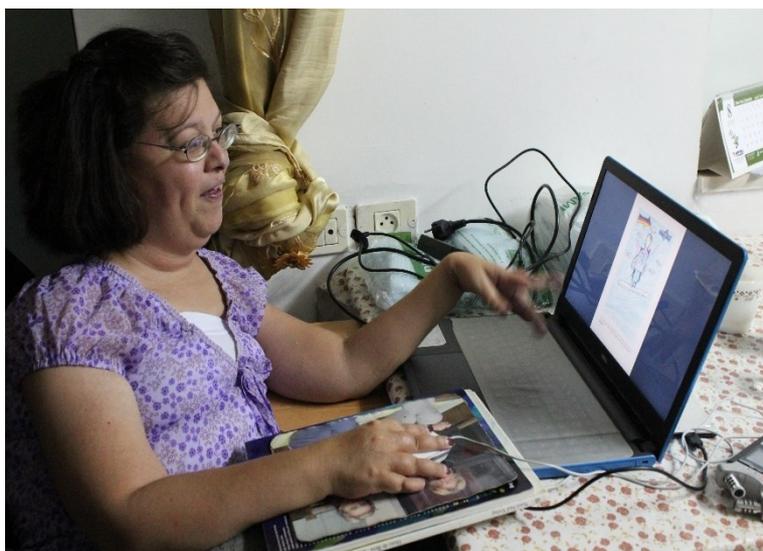
Por último, Fátima destaca un aspecto muy importante para ellas y es que se sienten libres a la hora

de trabajar porque lo hacen desde la autogestión.

Somos libres, también lo son nuestras ideas. Como centro de mujeres podríamos tener un montón de ingresos de la cooperación, pero preferimos alejarnos de esta manera de trabajar porque nos gustaría ser libres. Si estás limitada por la cooperación internacional estás condicionada por las ayudas internacionales, que te dicen lo que tienes que hacer. Para nosotras nuestra primera regla es que nadie que no conozca nuestra comunidad como nosotras la conocemos venga a traer nada de fuera y que nadie venga a decirnos: “Necesitáis esto”, si de hecho no lo necesitamos. Así que nos mantenemos lejos de esa manera de hacer y trabajar. Elegimos otra manera de tener ingresos: de las clases de cocina, del salón de belleza donde hacemos talleres para mujeres, y también damos clases a mujeres a través de Skype en Milán, en Roma... Son algunas de las maneras de generar ingresos y mantener el centro abierto porque no tenemos ingresos mensuales. Si trabajamos tenemos ingresos. También hacemos artesanía. Somos libres y esa es la idea (Fátima, Beit al Karama, Nablus [Cisjordania]).

Echlass nos enseña algunos de sus proyectos. Entre ellos nos muestra orgullosa un calendario que consta de 12 ilustraciones dibujadas por ella misma. Nos explica que las dibuja primero a lápiz, que intenta hacerlo con la mano pero si se cansa mucho lo hace con la boca.

Me encanta dibujar y los colores. Empecé a pintar como una manera de fisioterapia. Luego conocí a Silvia. Ella me propuso hacer un calendario. Ningún dibujo está relacionado con el otro, son cosas diferentes (Echlas Alazza, Campo de refugiados de Al-Azza, Belén [Cisjordania]).



91. Echlas enseñándonos sus ilustraciones. Fuente: BFP

Silvia, una voluntaria catalana que estuvo viviendo cinco meses con Echlas, le propuso que hiciera este calendario cada año y que lo vendieran en Barcelona. “Yo ayudaba a Silvia con sus deberes de árabe y ella me propuso que diera clases de árabe para extranjeros. Yo no sabía muy bien si estaba preparada porque yo no he ido a la escuela, no he tenido una educación formal. Pero Silvia me animó”, nos explica Echlas. “Al principio había pocos estudiantes, pero en el 2008 vino un chico y se puso a estudiar árabe conmigo y puso mis datos en la página *Goabroad*, y ahora si pones Al Azza Camp aparezco yo. Y fue a partir de ese momento cuando empezó a venir mucha gente. Al principio sobre todo eran alemanes, porque tienen un año sabático después del instituto, pero también vinieron catalanas, Silvia y Mireia, y luego un chico sueco, y luego mucha gente internacional”, recuerda con nostalgia y cariño.



92. Detalle del árbol que tiene dibujado Echlas en su habitación. Fuente: BFP

En la pequeña aldea de Al Ma'sera, al sur de Belén, Wijdan comparte con nosotras la historia y el funcionamiento del proyecto de escuelita que han creado ella y otras madres del pueblo.

Todas nosotras somos graduadas en la universidad y creemos que es muy importante la educación para nuestros hijos, por eso montamos esta guardería. En el centro tenemos proyectos de bordado y mientras traemos aquí a nuestros hijos y nostras estamos cosiendo y bordando. Hay dos grupos de niños, uno para niños de 5 años y otro para criaturas de 2 a 4 años. Los más pequeños solo juegan y aprenden a través del juego y los mayores se preparan para ir al colegio: aprenden el alfabeto, a contar, aprender otras lenguas como inglés o francés... Al principio había menos de diez niños en el proyecto pero cuando la gente del pueblo vio que los niños aprendían empezaron a traerles aquí y ahora hay unos 30 niños. Para nosotras es también una especie de resistencia (Wijdan, Guardería de Al Ma'sera, [Cisjordania]).



93. La BFP en Al'Masera. Fuente: BFP

En el campo de refugiados de Aida, en Belén, Islam nos explica el proyecto que lleva a cabo ella junto a otras madres que tienen criaturas que padecen algún tipo de enfermedad mental. En el campo no hay muchas opciones y las madres han tenido que juntarse para crear una escuela donde llevar a sus hijos e hijas. Se trata de un proyecto autogestionado y mediante clases de cocina palestina para extranjeros, la venta de libros de recetas y artesanías y la llegada de personas voluntarias a la escuela pueden sufragar el proyecto.



94. Rollitos con hojas de parra rellenos de arroz que cocinamos en la clase de cocina de Noor-WEG, en Aida Camp.  
Fuente: BFP

En el campo de refugiados de Balata, en Nablus, las mujeres del Balata Women Center nos explican lo que ha supuesto el proyecto para las mujeres del campo y comparten con nosotras sus ganas de luchar y seguir para adelante: “Venir al centro para las mujeres es una manera de desahogarse de la vida, de todo lo que ve y de todo lo que sufre. La fuerza viene de Dios. Dios nos da la fuerza a las mujeres para luchar y para seguir para adelante. Porque tenemos que luchar, liberar a Palestina. La ocupación es algo que tiene que acabar y un día llegará la justicia, no puede haber tanta injusticia. Las mujeres palestinas desde 1948 hasta ahora no hemos parado de luchar porque creemos que va a llegar el día. Nunca hemos perdido la esperanza, siempre creemos que saldremos de esta” (Balata Women Center, Campo de refugiados de Balata, Nablus [Cisjordania]).

La mujer palestina es especial en todo el mundo porque tiene dos luchas: una la propia como mujer y la otra contra la ocupación. Hay mucha gente que no lo entiende, pero estamos luchando contra las dos, nunca quita la una a la otra. Al no ser un país no tenemos los mismos derechos. Estamos desamparadas en todos los sentidos. Por eso el UPWC lucha contra la ocupación y por los derechos de la mujer, en las dos direcciones siempre (UPWC, Qalquilya [Cisjordania]).

En el plano político, las compañeras del WATC (Women Affairs Technical Committee) y del UPWC (Union of Palestinian Women Committee) trabajan sin descanso en esta doble lucha inseparable la una de la otra: luchan por una Palestina libre y luchan para que las mujeres tengan derechos, estén amparadas ante la ley y puedan participar libremente tanto en las esferas públicas como en las privadas.

Somos una coalición de 8 comités de base de mujeres, entonces somos miles de mujeres. Tenemos un periódico mensual, un programa semanal de radio y trabajamos en Cisjordania y Gaza. Tenemos un grupo de 200 voluntarias y voluntarios jóvenes que llevan 4 años con nosotras. Son lo que llamamos el liderazgo de la juventud. Son hombres y mujeres y les hablamos de derechos de la mujer, de participación, de decidir con quién quieren casarse, a qué edad quieren hacerlo... Todos estos temas los hablamos con ellos. Es un grupo muy abierto de mente. También ayudamos a que las mujeres puedan ganar las elecciones. Tenemos colaboraciones con más de 20 organizaciones internacionales y creamos materiales sobre liderazgo político, democracia y violencia basada en el género. En Gaza trabajamos bastante en las zonas en las que Israel puede atacar por tierra (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Khitam, del UPWC, nos explica cómo se establece el sindicato en 1980 y cómo comienzan a trabajar en paralelo por sus derechos como mujeres palestinas y por la liberación de su territorio colonizado y ocupado.

Somos parte del movimiento nacional y también comenzamos a trabajar por la igualdad así que nos preocupábamos por los derechos de las mujeres y por buscar la igualdad, confrontando al sistema patriarcal tradicional en Palestina. Formamos parte del movimiento de mujeres palestinas, del General Union of Palestinian Women (GUPW), somos parte de WATC, y también formamos parte de diferentes campañas por cuestiones nacionales. Damos apoyo a BDS, yo misma soy parte del secretariado del movimiento BDS, formamos parte del movimiento de solidaridad con presos y presas y de otras campañas a nivel nacional. Por supuesto tenemos nuestro propio programa: tenemos un programa de concienciación, un programa de participación política para mujeres palestinas, un programa de infancia donde tratamos temas de salud, de guarderías, etc., un programa de empoderamiento económico para mujeres basado en trabajo cooperativo y, como veis, tenemos varias oficinas y centros en las diferentes gobernaciones en Cisjordania y Gaza. Proveemos servicios y también funcionamos como centro para reuniones de mujeres para que hablen y organicen planes y diferentes actividades (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah [Cisjordania]).

Khitam recuerda el papel tan importante que tuvieron las mujeres que comenzaron a militar en los partidos palestinos de izquierdas en 1980 (FPLP, FDLP...) y que establecieron los comités de mujeres de base de esos partidos. Pero también advierte sobre la importancia de todas las luchas que llevan a cabo las mujeres palestinas por el hecho de resistir y hacer frente a la ocupación con su vida y trabajo diarios.

Podríamos decir que las mujeres han participado en la lucha directa e indirectamente, porque quizá muchas no están afiliadas a ningún partido político pero son familiares de prisioneros, o con el trabajo cultural, trabajando en la educación, etc. Así que las mujeres están participando en todas las luchas, de maneras diferentes, tanto en partidos políticos, como en movimientos de base, como con su trabajo y vida diarios. Por ejemplo, si el marido está en la cárcel por 20 años su esposa está llevando a la familia y criando a los niños, y cuidando la casa, y haciendo todos los trabajos de la vida diaria. Esto es una especie de lucha. Así que las mujeres palestinas están trabajando en muchas direcciones, como luchadoras directamente o como mujeres que están guardando y cuidando su casa para que la sociedad esté fuerte (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah [Cisjordania]).

Khitam señala también el papel imprescindible que tienen las mujeres palestinas dentro de la sociedad palestina manteniendo la herencia y el patrimonio culturales frente a los intentos de apropiación de Israel: “Las mujeres han intentando preservar la cultura palestina y el legado histórico palestino. Hay mujeres que han hecho exposiciones, otras que han preservado libros, bailes, canciones, etc. Es una manera de guardar nuestra herencia y presentarla al mundo como parte de nuestra identidad”, apunta orgullosa Khitam.

Tenemos diferentes frentes desde los que luchar y las mujeres estamos luchando en todos estos frentes diferentes. También hay mujeres en el liderazgo de la OLP, en el Central Council, y también trabajamos para aumentar la participación política de las mujeres en las elecciones. Hasta ahora teníamos un 20% de participación de mujeres en las elecciones y seguimos trabajando para aumentar este porcentaje en las siguientes elecciones. Muchas mujeres están trabajando en organizaciones y asociaciones de mujeres, algunas en organizaciones nacionales, y algunas combinan organizaciones de mujeres y organizaciones por la liberación nacional (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah [Cisjordania]).

Las compañeras de la organización Family Defense Society, en Nablus, vuelven a hacer hincapié en esta doble lucha que libran las mujeres palestinas.

El movimiento de mujeres palestinas es muy activo y fuerte porque desde que estamos bajo ocupación, desde 1967, tenemos problemas y desde 1948 el movimiento de mujeres es una parte del movimiento nacional. Somos muy fuertes y trabajamos en diferentes sectores, y somos parte del movimiento nacional palestino que está luchando contra la ocupación y luchando por los derechos de los palestinos, y por la libertad, y por el derecho de los refugiados de volver a sus casas, y contra los asentamientos, contra la sociedad de ocupación, contra las cárceles israelíes, y por nuestro derecho a la autodeterminación, y tener nuestro Estado independiente en los límites de antes de la ocupación de 1967. Estos son los derechos principales para los palestinos y por los que luchamos (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Por un lado, están realizando estudios e investigaciones que demuestran la estrecha relación que existe entre la violencia que sufren las mujeres y la ocupación y, además de esto, como organización trabajan para conseguir derechos sociales para las mujeres, para proteger sobre todo a mujeres que han sido víctimas de violencia.

Trabajamos en las leyes para que las mujeres mejoren sus derechos sociales, económicos, políticos... Y en temas de la familia, especialmente. Hasta ahora estamos bajo las leyes de familia jordanas, adoptadas en 1966, y Gaza está bajo la ley de familia de Egipto. No tenemos una ley de familia en Palestina que sea palestina. Las mujeres en Jerusalén están bajo la ley militar israelí. Este es uno de los retos para el movimiento de mujeres palestinas y para los partidos, sobre todo para los partidos de izquierda. Queremos una ley moderna que nos trate como iguales ciudadanas. Ahora peleamos con Abu Mazen [Mahmud Abbas], el presidente de Palestina. Él firmó varios acuerdos internacionales cuando nos adherimos como Estado a la ONU, sobre todo en tema de mujeres, porque debemos ser todos seres humanos con igualdad de derechos. Tenemos que comenzar desde el movimiento de mujeres como lucha política y luego lucha social, pero sobre todo lucha política contra la ocupación,

porque necesitamos libertad, ser libres. Después de que fuéramos un Estado reconocido en la ONU, Palestina firmó la CEDAW sin reservas. Fuimos con Túnez, ellos con reservas, los únicos países árabes que firmaron esta convención. Pero necesitamos leyes palestinas, tenemos que hacer estos cambios en las leyes de familia en Palestina de acuerdo a la CEDAW y a las leyes internacionales. Ahora estamos trabajando en una ley de familia y la hemos presentado al gobierno. Esto es muy importante para nosotras. Pero el consejo legislativo no funciona por las discrepancias entre Fatah y Hamás. Necesitamos que la división termine porque tenemos que unir nuestra fuerza contra la ocupación. Y los necesitamos como mujeres para luchar por nuestros derechos (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Ellas lo tienen claro: “Nuestra lucha social y política no pueden ir una sin la otra, van totalmente unidas. Luchamos por la autodeterminación de las mujeres y por la de Palestina, una es parte de la otra, no pueden ir separadas”.

Las compañeras psicólogas del Phsyco-Social Counseling Center for Women (PSCCW) están trabajando para incrementar el rol de las mujeres en la participación política: “Hemos logrado tener una cuota. Por ejemplo, en los ayuntamientos y en los consejos locales hemos conseguido que haya un 20% de mujeres”. Khawla nos explica lo importante que ha sido este sistema de cuotas y cómo les permite a las mujeres acceder a las posiciones de toma de decisiones.

Ahora en todos los ayuntamientos y consejos locales hay mujeres, y muchas veces es más del 20% y en ocasiones son incluso las responsables de los ayuntamientos. Por ejemplo, en Belén [Vera George Ghattas Baboun fue alcaldesa de Belén entre 2012 y 2017 por Fatah] o en Ramallah hay mujeres en los puestos de liderazgo de los ayuntamientos. Este sistema de cuotas ayuda mucho a las mujeres para ser parte de estas posiciones de poder, y también en el parlamento. Un 17% del parlamento son mujeres. A pesar de que seamos un gobierno nuevo, de que no seamos un Estado, porque este no es un Estado real, las mujeres somos muy fuerte y logramos un montón de cosas (Khawla, PSCCW, Belén [Cisjordania]).

Khawla admite que en Palestina existen organizaciones civiles de mujeres muy fuertes y activas y que desarrollan un rol muy importante defendiendo los derechos de las mujeres. Este es el caso de organizaciones como TAM, una ONG que trabaja el empoderamiento económico y social de las mujeres, sobre todo en zonas rurales, a través de herramientas audiovisuales.

Las mujeres comenzaron a ser DJs, a organizar bodas, a tomar fotos, a grabarlas... Antes en las bodas de mujeres nadie grababa así que ahora con las mujeres que graban pueden hacerlo y ha sido todo un éxito. Al principio los hombres les decían que iban a fallar pero no ha sido así, ha sido un éxito (TAM,

Belén [Cisjordania]).

Reconocen que siempre es difícil al principio, cuando llegan a una comunidad, que los hombres acepten la participación de las mujeres en proyectos, pero poco a poco lo van consiguiendo.

Muchas mujeres en Área C no pueden salir ni hacer nada. Ellas querían montar un negocio que funcionara y querían un gimnasio solo para mujeres, y funcionó. Fue muy buena idea tener un lugar donde las mujeres pudieran hacer cosas que ellas querían juntas. Al principio fue muy difícil que obtuvieran permisos de sus maridos para participar en los proyectos, pero cuando ven que sus esposas, sus hijas, sus compañeras triunfan y son capaces de hacer proyectos, de generar ingresos, ellos ya no dicen que no. Ellos están contentos de que participen las mujeres. Al principio teníamos miedo de decir que éramos mujeres las que íbamos a hacer la formación, pero al final ellas lograban todo lo que querían (TAM, Belén [Cisjordania]).

Por último, en los territorios del 48, las luchas de las mujeres palestinas difieren un poco de las luchas de las mujeres de Cisjordania. Ellas no viven en un territorio que se encuentra bajo una ocupación militar, ni tienen como vecinos a los colonos israelíes. La situación es diferente. Ellas están fagocitadas por el sistema de apartheid israelí que manipula y violenta, como veíamos en el capítulo anterior, todos los aspectos de sus vidas. Como mujeres también han de hacer frente a los dos sistemas patriarcales que las oprimen, el palestino y el israelí, pero además han de luchar para ser consideradas ciudadanas de derecho como palestinas en el Estado de Israel.

Desde la organización feminista Kayan trabajan para visibilizar y denunciar las múltiples violencias que sufren las mujeres: “Hablamos de los feminicidios. Hubo diez en un año, son muchísimos. Asesinaron a diez mujeres por el hecho de ser mujeres. Diez familias que son destruidas, diez padres, diez madres... Es un montón”. Rawia Lucia nos explica cómo las mujeres de las bases, de las comunidades, también se organizan y protestan contra estos feminicidios:

En el foro se decidió hacer una protesta y esto vino de las bases, no de las activistas feministas como nosotras, sino de la gente de los pueblos. Hicieron una protesta en el triángulo, cerca de Umm al Fahm, que es una ciudad muy grande [de mayoría árabe], y fue muy exitosa. Mucha gente participó porque vino impulsada de la gente de las bases, no de las activistas o de las trabajadoras de las organizaciones feministas, y esto tuvo un gran impacto en la sociedad y en las mujeres mismas (Kayan, Haifa [Palestina del 48]).

Aswat, la organización que trabaja por los derechos de las personas LGTBIQ+ en Haifa, centran más su trabajo en sensibilizar a la sociedad palestina sobre las múltiples identidades sexuales y/o de género

y en la educación sobre estos temas, tanto en los colegios como en las comunidades.

Uno de nuestros objetivos principales es producir conocimiento en árabe sobre el movimiento LGTBI, sobre género, sobre sexualidad en general. Si ibas diez años atrás a internet y buscabas *mithli*, que significa gay en árabe, solo encontrarías las interpretaciones islámicas con imágenes negativas, con información errónea. Imagínate si eres una persona gay en cualquier lugar del mundo árabe y solo te llegan imágenes negativas en internet al buscar *mithli*... Decidimos que era una necesidad real crear conocimiento positivo, profesional y correcto sobre identidades sexuales y sobre género en árabe. Así que tenemos publicaciones online, os lo podéis descargar, el 90% está en árabe. Tenemos un diccionario, como Al Qaws, sobre terminología al respecto. También compartimos historias de mujeres LGTBI en Palestina, historias personales. Lo bueno es que la gente puede consultar nuestro material en todo el mundo. Toda la gente árabe-hablante se puede descargar nuestro material. Este es uno de los mayores proyectos en los que seguimos trabajando: producir conocimiento, material en árabe que sea accesible a todos los hablantes de árabe del mundo (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms<sup>165</sup>, Haifa [Palestina del 48]).

Aswat publica además una revista clandestina, *Ashtar*, que está escrita de manera anónima por chicas palestinas que van al colegio y comparten sus experiencias sobre diferentes identidades, sobre ser mujer en este mundo. “Ellas escriben y nosotras lo publicamos. Ha tenido mucho éxito”, explica Hanan<sup>166</sup>. En la misma línea, la organización tiene un proyecto sobre educación y cultura.

Hacemos talleres sobre sexualidad y orientación sexual. Tratamos de llegar a la máxima población joven posible y colaboramos con organizaciones de jóvenes que ya existen. Trabajamos con profesores, psicólogos... Y es que hay un gran vacío, ni siquiera los trabajadores sociales saben cómo trabajar estos temas, no tienen las herramientas si una chica en un cole dice que se siente diferente, por ejemplo. Creo que es un trabajo que no solo tenemos que hacer con la población palestina sino también con la israelí. Es algo sobre lo que no tenemos herramientas. En la sociedad palestina es incluso peor porque es más cerrada. Intentamos trabajar con ellos para que la comunidad sea más abierta, para que entienda más las diferencias. Hacemos unos diez talleres al año, creo que es un buen número. Hacemos también eventos culturales, charlas, debates sobre películas, tanto para las chicas de la comunidad como para la audiencia amplia de Haifa (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and

---

165 Para consultar las publicaciones de la organización: <https://www.aswatgroup.org/publications>.

166 Un proyecto similar es el que nos explica una de las compañeras palestinas que trabaja en Women to Women (organización israelí donde mujeres palestinas e israelíes trabajan juntas). Una amiga y ella han creado una página de Facebook con la que también están teniendo mucho éxito. Se llama «Tuskuteesh», «no te mantengas callada», en árabe. “Abrimos hace seis meses y ya tenemos 11.000 seguidores/as. La idea de la página es publicar historias de violencia sexual que las mujeres nos mandan anónimamente por mensaje. Hemos recibido 48 historias, que es un montón, sobre todo en una sociedad en la que no se puede hablar de esto. Y la gente no lo entiende y se pregunta: «¿Qué estáis haciendo?» Y no entienden lo importante que es simplemente decirlo, contar la historia. (...) Quizá es solo una página de Facebook pero es algo enorme” (Women to women, [Haifa, Palestina del 48]).

Sexual Freedoms', Haifa [Palestina del 48]).

Hanan nos cuenta que han comenzado también a organizar el *Queer film festival* y el reto que supone esto para ellas, ya que no existen aún muchas producciones cinematográficas *queer* palestinas.

Esta es una de las cosas que queremos fortalecer, que las/os directoras/es aborden estos temas. Claro, está la ocupación y muchas de nuestras películas van sobre la ocupación. Solo queremos pedir a la gente que vaya un poco más allá y hable sobre la sexualidad y sobre las identidades sexuales, y todo esto conectado con la situación política. Porque tenemos una fuerte creencia de que todo está conectado y estamos en esta situación, no porque somos así, sino porque tenemos una realidad política que nos pone en este punto (Hanan Wakeem, Aswat - Palestinian Feminist Center for Gender and Sexual Freedoms', Haifa [Palestina del 48]).

Consideran imprescindible abrir un diálogo sobre todos estos temas con la comunidad, con la sociedad palestina en general porque, como señala Hanan “al final son nuestros padres, madres, hermanos, vecinos y vecinas... Sabemos cómo lidiar, como hablar con ellos y ellas y lo hacemos además en nuestra lengua. Vamos poco a poco. El reto está abierto y vamos hacia algún lugar con esta lucha por la igualdad de género en general y también de las identidades sexuales”.

### **2.2.3 Algunos retos del movimiento de mujeres palestinas**

#### **2.2.3.1 “El militarismo silencia al feminismo”**

Soraida Hussein destaca algo muy importante sobre la agenda del movimiento de mujeres palestinas en los últimos 15 años, y es que la vida de toda la sociedad palestina es la que está en peligro, no solo la de las mujeres. Así, su lucha feminista no es libre, “las agendas están siempre ocupadas y siempre son robadas por las circunstancias que pasan. Es una agenda en la que las prioridades no podemos decidir las nosotras sin el contexto en el que estamos”.

Entonces, la agenda de las mujeres se pone a hablar de una masculinidad en crisis, empezamos a criticar a una sociedad patriarcal en la que los hombres están sentados sin trabajo, rotos por la ocupación. Entonces estas voces feministas no son libres. Es un feminismo que está ocupado por lo interno, el patriarcado palestino, y por la ocupación. Entonces nuestros trabajos últimamente son para sobrevivir y para no hundirnos. Son tareas que hacemos todos para quedarnos luchando por una dignidad y una humanidad. Entonces cuando hablamos de derechos de las mujeres tenemos que tener

en cuenta todo este contexto (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Soraida siente que no son ellas, las mujeres activistas feministas palestinas, las dueñas de sus propias agendas y que no pueden siquiera establecer las prioridades de dichas agendas. El contexto de la ocupación militar colonial está siempre presente y condiciona, como ya analizábamos, todos y cada uno de los aspectos de las vidas palestinas. La población ha de sobrevivir, al igual que el debilitadísimo proyecto nacional, y las luchas de las mujeres quedan en un segundo plano, “tenemos que cambiar el programa, dejamos de hablar de temas que tienen que ver con nuestra vida personal y con nuestra dignidad como mujeres. Ponemos atrás ese trabajo y empezamos a hablar, a trabajar y a tener un discurso más nacional, de toda la sociedad”.

Si pudiéramos poner nosotras libremente nuestras agendas, nuestras prioridades, yo creo que el escenario ahora sería otro. Pero nosotras no tenemos siempre esa libertad. Por ejemplo, cuando nosotras teníamos el discurso feminista palestino alto en el que hablábamos en contra de la sociedad patriarcal, hablábamos en contra de la Autoridad Palestina y hablábamos en contra del machismo palestino, en ese tiempo fue cuando la ocupación israelí bombardeó a Gaza. Entonces es ahí cuando se silencia la voz feminista, es ahí cuando no podemos seguir hablando como si nada estuviera pasando y como si la matanza en Gaza no tiene que ver con nosotras. Entonces es una autocensura voluntaria que nos hacemos cuando dejamos de hablar de temas sociales y continuamos y alzamos más la voz y el discurso de lo nacional. Entonces aquí es cuando una tiene que poner una raya y decir que la ocupación israelí, los contextos militares, las crisis violentas, el militarismo silencian al feminismo. Eso es segurísimo (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Soraida reconoce que muchas de las metas que habían logrado en la Primera Intifada como movimiento de mujeres palestinas ahora no están y tienen que recuperarlas otra vez: “Estamos luchando por cosas que teníamos, que se nos perdieron como, por ejemplo, estar en la esfera pública y tener visibilidad, que nos vean en las calles y que estemos con voz alta. Tenemos que recordar todo lo que hemos perdido para intentar conseguirlo de nuevo”.

### **2.2.3.2 La división entre las mujeres**

Yo creo que en todos los países y aquí también estamos divididas, porque hay mujeres ahora que no ven que tengamos que empezar con una lucha social. Creen que es no más la nacional y después viene lo social, y que tenemos que liberarnos de la ocupación y tener un Estado para después luchar por una agenda socialista o feminista o de derechos humanos. Estamos divididas porque hay organizaciones

en las que tienen esta idea, otras que estamos tratando de ponerlo todo junto, y otras que nada más trabajan en la agenda social y consideran que el trabajo en la agenda nacional es una decisión individual y no de la organización, que como organización ellas no hablan nada de la agenda nacional pero como individualidades cada una tiene el derecho de hacer activismo nacional, por el nacionalismo, pero que ellas en la organización trabajan nada más la agenda social. En donde estoy yo tratamos de hacerlo junto, que es más difícil (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Soraida encuentra este como uno de los grandes retos que afrontan. Reconoce que el movimiento de mujeres recibe muchas críticas porque hay sectores de la sociedad palestina que consideran egoísta anteponer la lucha social de la mujer a la nacional. Para Soraida, como para muchas otras activistas, una lucha no es más importante que la otra sino que deben ir siempre juntas, son un pack indivisible. Para ella es muy importante encontrar la manera en la que la lucha por los derechos de las mujeres conviva junto a la lucha nacional por la autodeterminación de su pueblo, “y que no pase que porque haya una lucha nacional la lucha social se debilite o sea menos importante. Es siempre tener la lucha social frente a nosotras, usar un discurso en el que no nos alejemos de la sociedad, criticar el patriarcado palestino de una forma en la que sigamos teniendo credibilidad y seguir formando parte del movimiento nacional”.

Pese a estas discrepancias, admite que también existen muchos lugares comunes y cree que sí que es posible encontrar una agenda común para el movimiento de mujeres palestinas: “Va a ser difícil cuando empecemos pero tenemos que hacerlo, y tenemos que saber cómo coger lo común y trabajarlo todas, lo común. En lo que no nos pongamos de acuerdo cada una que haga su trabajo”.

### 2.2.3.3. Relevo generacional



95. Pintura de unas mujeres palestinas en una de las paredes de Silwan, en Jerusalén Este. Fuente: BFP

Algunas de las mujeres advierten sobre la importancia de que exista un relevo, un cambio generacional en el movimiento de mujeres. Reconocen que habitualmente los puestos de poder están ocupados por activistas con mayor trayectoria y bagaje en la lucha nacional y social y esto, de alguna manera, podría frenar la participación de mujeres jóvenes en los movimientos de mujeres y su posicionamiento en los puestos de poder y de toma de decisiones.

Cada vez más se está invitando a mujeres jóvenes a participar. Las jóvenes sí que quieren venir pero es una asamblea de 65 personas y algunas no quieren que sea más grande. Y las que están ahí no quieren salir y dejar sus puestos porque se trata de preservar una historia de una guerrillera que se metió en la lucha cuando tenía 13, 14 o 15 años. Y ahora ¿le va a dejar el espacio a una jovencita? Yo creo que tiene que llegar el día, y estamos haciendo lo posible, estamos empezando a apoyar a las mujeres jóvenes para que empiecen a luchar y para que estén en los puestos de decisión. (...) Son activas, están bien organizadas, trabajan bastante, tienen apoyo pero aún no están en puestos de decisión. Y ya que nosotras no pudimos acceder a grandes puestos de decisión tenemos que apoyar a las jóvenes para que los cojan. Y todavía no tenemos una estrategia para eso (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Khitam señala también lo importante que es la participación de las mujeres jóvenes en el movimiento: “Tenemos un comité de mujeres jóvenes que trabaja concienciación y construcción de capacidades especialmente para las mujeres jóvenes. Ellas son parte de nuestro liderazgo, pero tratamos de incrementar su participación en el movimiento de mujeres, especialmente en nuestro sindicato”. Del mismo modo, las compañeras de Nablus reconocen el mismo reto generacional:

Para nuestra lucha política el liderazgo de la juventud, tanto de hombres como de mujeres, es uno de nuestros objetivos más importantes. Tenemos muchas organizaciones que trabajan con los y las jóvenes porque necesitamos que los jóvenes se involucren. Nosotras éramos muy jóvenes cuando empezamos en la lucha e íbamos a las manifestaciones y nos poníamos delante de los tanques (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

#### **2.2.3.4 Visiones para el futuro**

Ahora, al menos, se escuchan más alto los retos y los logros del movimiento feminista diciendo que para ser libres debemos ser primero libres nosotras mismas, para ser una sociedad que crea en los derechos de las mujeres. Por eso estamos tratando de concienciar a la sociedad de que es un crimen lo que se está haciendo en contra de las mujeres. Porque no es solo la responsabilidad de quien comete

el crimen sino de toda la sociedad que calla y cierra la boca ante este tipo de crímenes [feminicidios]. Tenemos que exigir responsabilidades a través de manifestaciones y de peticiones a los líderes políticos árabes. No solo que dejen esas responsabilidades a las organizaciones de mujeres sino que también recaiga la responsabilidad en toda la sociedad. Este es uno de los grandes retos de Kayan, trabajar con toda la sociedad y que los partidos políticos tengan estos temas en las agendas de los ayuntamientos locales y municipales. No soy muy optimista, pero tenemos que seguir trabajando en la vida diaria. Hablamos de ello con las mujeres con las que trabajamos, con los grupos con los que trabajamos, en todas las coaliciones que tenemos, pero nuestra influencia es aún pequeña (Rawia Lucia Shammas, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Las compañeras de Assiwar comparten también esta preocupación ante la violencia y los feminicidios que se cometen contra las mujeres palestinas: “Lo que necesitamos en el futuro es no trabajar solas, como una sola organización, sino trabajar juntas, construir un movimiento feminista. Porque este es un trabajo enorme, el fenómeno es muy peligroso, y está en toda la sociedad” (Assiwar Feminist Arab Movement [Haifa, Palestina del 48]). Sienten que, al menos, ahora sí que se está hablando de ello, en artículos, algunos partidos árabes, en el gobierno, el ministerio de género e igualdad... “Hay una mujer árabe que es CEO del comité de mujeres, Aida Touma-Suleiman<sup>167</sup>, y que formó parte de Jadash<sup>168</sup>. Ella lo está intentando”, explica Diana.

En Cisjordania, a pesar de que aún queda mucho trabajo por hacer, las compañeras de TAM sí creen que la sociedad palestina está yendo hacia adelante en materia de género: “Estamos dejando de lado nuestros temas patriarcales y culturales, y algunas tradiciones. O eso espero. Al menos en las ciudades, porque en los pueblos la situación es un poco más dura, más difícil. Ahí se necesita más trabajo y más intervención, pero en las ciudades muchas mujeres están ahora educadas como ya os he dicho, muchas mujeres tienen trabajo y la situación es mucho mejor. Espero que en el futuro los esfuerzos colectivos permitan el empoderamiento de todas las mujeres” (TAM, Belén, [Cisjordania]). En cuanto a la situación general y las posibles vías y caminos para el futuro, quiero cerrar este apartado con las palabras de aliento y esperanza de Khawla:

Todo el tiempo tengo la esperanza de que lo que venga sea mejor que la situación actual. ¿Qué es lo que nos hace a los palestinos que sigamos vivos? Simplemente la esperanza. Que todo el tiempo tengamos este sueño, que merecemos una vida mejor. ¿Cómo puedo decirlo? Como mujer palestina siempre tengo este sueño de que podemos construir una comunidad en Palestina que acepte a las mujeres en igualdad con los hombres. Que yo pueda vivir y mis hijas también en una sociedad donde

---

167 Fundó, desde los movimientos sociales, el Arab Feminist Group Women Against Violence en 1992.

168 Jadash, Democratic Front for Peace and Equality, es un partido político de izquierda de Israel. Surgió en 1977 como una unión del Partido Comunista de Israel (Rakah) con el movimiento Panteras Negras y otros grupos de izquierda. El partido se define como judío-árabe.

estemos seguras y que nadie pueda amenazarnos ni hacernos daño, y que podamos llevar y vestir lo que nosotras queramos, y que podamos tomar decisiones en nuestras vidas. Sé que nuestra situación es muy complicada pero creo mucho en nuestra fuerza como palestinas. Somos inteligentes, estamos educadas, tenemos fuerza, poder y no nos frustramos. Tenemos el poder para continuar durante muchos muchos años, y creemos que al final ganaremos. Este es un pensamiento fuerte, al menos para mí, como Khawla, yo creo en esto (Khawla, PSCCW, Belén [Cisjordania]).

### 3. La no-violencia y la solidaridad internacionalista: las armas contra la violencia

Hoy, mi cuerpo fue una masacre televisiva.

Hoy, mi cuerpo fue una masacre televisiva que tenía que encajar en titulares y límites de palabras.

Hoy, mi cuerpo fue una masacre televisiva que tenía que encajar en titulares y límites de palabras lo suficientemente llenas de estadísticas para contrarrestar la respuesta medida.

Y perfeccioné mi inglés y aprendí mis resoluciones de la ONU.

Pero aún así, me preguntó, Sra. Ziadah,

¿no cree que todo se resolvería si dejaran de enseñar tanto odio a sus hijos?

Pausa.

Miro dentro de mí en busca de fuerzas para ser paciente, pero la paciencia no está en la punta de mi lengua mientras las bombas caen sobre Gaza.

La paciencia se me acaba de escapar.

Pausa. Sonrío.

Nosotras/os enseñamos vida, señor.

Rafeef, recuerda sonreír.

Pausa.

Nosotras/os enseñamos vida, señor.

Nosotras, palestinxs, enseñamos vida después de que ellos hayan ocupado el último cielo.

Nosotras enseñamos vida después de que hayan construido sus asentamientos y muros del apartheid, después de los últimos cielos.

Nosotras enseñamos vida, señor.

Pero hoy, mi cuerpo fue una masacre televisiva hecha para encajar en titulares y límites de palabras.

Y solo danos una historia, una historia humana.

Verá, esto no es político.

Solo queremos contarle a la gente sobre usted y su pueblo, así que cuéntenos una historia humana.

No menciones la palabra “apartheid” ni “ocupación”.

Esto no es político.

Tienes que ayudarme como periodista para ayudarte a contar tu historia  
que no es una historia política.

Hoy, mi cuerpo fue una masacre televisada.

¿Qué tal si nos cuentas la historia de una mujer en Gaza que necesita medicamentos?

¿Qué hay de ti?

¿Tiene suficientes huesos rotos para cubrir a tu hijo?

Entrégame a tus muertos y dame la lista de sus nombres en un límite de mil doscientas palabras.

Hoy, mi cuerpo fue una masacre televisiva que tenía que encajar en titulares y límites de palabras y  
trasladar a aquellos que están insensibles a la sangre terrorista.

Pero sintieron pena.

Sintieron pena por el asedio sobre Gaza.

Entonces, les doy resoluciones y estadísticas de la ONU y condenamos y deploramos y rechazamos.

Y estos no son dos lados iguales: ocupante y ocupado.

Y cien muertos, doscientos muertos, un millar de muertos.

Y en medio de este crimen de guerra y masacre, he construido palabras y una sonrisa no exótica,  
una sonrisa no terrorista.

Y recuento, recuento cien muertos, doscientos muertos, un millar de muertos.

¿Hay alguien ahí fuera?

¿Alguien escuchará?

Ojalá pudiera llorar sobre sus cuerpos.

Ojalá pudiera correr descalza en todos los campos de refugiados y abrazar a todos los niños,  
taparles los oídos para que no tuvieran que escuchar el sonido de los bombardeos durante el resto de  
su vida como yo.

Hoy, mi cuerpo fue una masacre televisada.

Y déjeme decirle que no hay nada que sus resoluciones de la ONU hayan hecho al respecto.

Y no se me ocurre ningún titular, ningún titular se me ocurre, no importa lo bueno que sea mi  
inglés, ningún titular, ningún titular, ningún titular, ningún titular los devolverá a la vida.

Ningún titular arreglará esto.

Nosotrxs enseñamos vida, señor.

Nosotrxs enseñamos vida, señor.

Los palestinos nos levantamos cada mañana para enseñar al resto del mundo vida, señor.

Las palabras de esta periodista, poeta y activista palestina ilustran maravillosamente bien el núcleo de este último apartado. Quizá el mayor aprendizaje, tanto de la brigada como de este trabajo de investigación, ha sido precisamente el que se condensa en el último verso de Ziadah: los palestinos están enseñando vida al mundo, están demostrando que la solidaridad es la única vía efectiva para combatir la violencia. A continuación, veremos cómo este mensaje se transmite una y otra vez, veremos cómo las luchas de las mujeres palestinas se enmarcan en la resistencia popular no-violenta y cómo la solidaridad internacionalista se convierte en la única vía frente a los intentos de paz neoliberal y las injerencias de la comunidad internacional en Palestina.

A nivel internacional hay diferentes decisiones en las Naciones Unidas y en el Consejo Internacional por los Derechos Humanos de los Pueblos, pero no hay ninguna implementación porque los gobiernos occidentales apoyan la ocupación. Esta es nuestra situación. (...) Si hablamos de cooperación gubernamental y de gobiernos occidentales tenemos que decir que no estamos satisfechas con su rol de apoyo a Israel y por cómo presionan a Palestina. Las organizaciones de NNUU, sí, ellos lo intentan, pero realmente en el alto nivel creemos que no están preparados para confrontar el rol de Israel en la ONU y en diferentes áreas. Porque cuando vienen aquí, dicen: “Sí, nosotros vemos”. Y ellos tienen informes. Por ejemplo, cada semana hay un informe de la OCHA sobre las violaciones de derechos humanos en Palestina y números, y fotos y todo. Pero ellos no están haciendo nada, solo están haciendo informes. Algunas veces Banki Moon dice “Lo siento por las víctimas en Palestina” y algunas veces no dice nada. Esto no es suficiente. Si de verdad creen en los Derechos Humanos, tienen que implementar sus resoluciones. Ellos tienen buenas resoluciones en la historia, ¿dónde están? (Khitam, UPWC, Ramallah, [Cisjordania]).

Khitam, al igual que la mayoría de las mujeres entrevistadas, es muy crítica con la comunidad internacional. Existen numerosas resoluciones de la ONU, informes, libros, artículos, etc., en los que se denuncian constantemente las violaciones de derechos humanos que comete el Estado de Israel pero más allá de nombrarlas, visibilizarlas e, incluso, denunciarlas, la comunidad internacional no ejerce ningún tipo de presión real y/o efectiva sobre este Estado para que ponga fin a estos crímenes de guerra. Mientras, los acuerdos y procesos de paz para Palestina-Israel promovidos por la comunidad internacional descansan en las lógicas de la paz neoliberal que veíamos en el marco teórico. Jaime-Salas (2019) nos recordaba que el liberalismo ha construido un correlato de paz centrada en el Estado y el mercado y el caso de Palestina ejemplifica a la perfección esta hipótesis.

---

169 Versión en castellano que he traducido yo misma del poema original en inglés *We teach life, sir* de Rafeef Ziadah. Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=aKucPh9xHtM>

Se trata de una paz sin garantías, sin atender a las necesidades de la población y sin un recorrido que la asiente como proyecto, ni tan siquiera a medio plazo.

Es muy difícil porque las negociaciones de paz van y vienen, van y vienen. Generalmente hablando, la sociedad palestina no sabe realmente qué futuro le espera. No sabemos qué viene, si habrá acuerdos o no. También hay un problema de confianza, de no sentirse representados por los referentes, por los líderes políticos. Así que no sabemos qué vendrá, qué podemos esperar. Es muy difícil decir esto, pero realmente esperamos que venga una situación mejor, con derechos completos e iguales para todos los palestinos (Addameer, Ramallah, [Cisjordania]).



96. Dibujo de una paloma de la paz en el área de Belén. Fuente: BFP

La desconfianza de la que hablan las compañeras de Addameer no es únicamente de los líderes políticos palestinos y, por supuesto, de los israelíes, sino también de la comunidad internacional, como señalaba Khitam. Fátima, de Beit al karama, narra con decepción cómo esa desconfianza se ha convertido en un sentimiento de abandono.

Y os contaré una historia sobre Kofi Annan. Estaban mis siete hermanos y mi marido en la ciudad vieja, todos los hombres de mi familia estaban aquí y todo estaba destruido. Y yo en el único hombre que pensaba era en Kofi Annan, eso es la esperanza. Él dijo que vendría, que haría algo. Yo tenía 23 o 24 años y estaba poniendo toda mi esperanza en él, porque en la televisión decían que iba a venir. Y de repente vino y se fue. Solo vino a Jerusalén y se fue y nada cambió. No pararon las bombas, ni las

destrucciones. Y después descubres que realmente estás sola en esta vida. Y no quiero que América hable de libertad, no quiero que nadie me diga nada porque no hay justicia en esta vida. Si ellos saben de verdad que eres el último pueblo bajo ocupación en este mundo entonces ¿por qué vienen aquí y hablan de libertad? ¿Por qué vienen de sus países aquí y me dicen: “No, es tu marido quien te obliga a ponerte el chall, el pañuelo”? Esto no es sobre nuestra libertad, es que tengo algo mucho más difícil por lo que luchar que es mi país, mi libertad bajo la ocupación. Por tanto, si queréis que sea libre liberadme de algo más peligroso para mí. Dejad que mis hijos sean libres, dejad que mi familia sea libre. Así que desde aquí comenzamos con la idea de dignidad, con el nombre de dignidad [*karama*], del sentimiento de la soledad, de que no hay justicia en este mundo (Fátima, Beit al karama, Nablus [Cisjordania]).

### 3.1 La no-violencia

Porque la vida diaria aquí es bastante, bastante, bastante difícil. Es bastante fuerte. Y las mujeres lo sabemos. Hablamos entre nosotras de cómo mantener un equilibrio emocional y de cuáles son los mecanismos que tenemos que usar diariamente para no hundirnos. Y cuando uno se deja, me relajo y me dejo, empiezo a darme cuenta de que me quiero menos, me odio más, la gente toda es una mierda, todo está mal. Es una brújula interna que siempre tienes que mantener alerta para que no te hundas, para que no te vayas. Porque hay mucha pobreza, hay muchos cambios, hay luchas en las que estábamos adelantadas y nos fuimos... Pero una guerra mundial, yo no creo... Personalmente no creo que arregle nada. No, porque cuando uno mira las películas de la II Guerra Mundial, cuando veo las películas del holocausto, cuando veo esas películas ahora es horrible. ¡Es malísimo! No. Yo creo que no, espero que nunca, nunca, nunca haya otra guerra. Y creo que toda la humanidad aprendió a hacer cosas, y pactos y negociaciones y paz y todo para que no pase otra vez. Pero a veces hay tal desesperación, en lo micro, que mucha gente dice “Ya está, hay que echar a la Autoridad Palestina y volver a Oslo, y otra vez hacer una confrontación directa con los israelíes”. Hay mucha gente que piensa eso. Y que sería una guerra chiquita, y puede que sea, pero yo creo que no. Yo creo que ahora hay más experiencias, información y sabiduría en la humanidad presente que tenemos que usar para que no haya más guerras, yo creo (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Butler (2010) nos daba algo de esperanza al sostener que pese a estar construidas en un entramado de dominación-violencia no tenemos por qué reproducir dicha violencia. Ella defiende la no-violencia como postura y posición activa de lucha social, pues recordemos que “La no-violencia no es un estado pacífico, sino una lucha social y política para hacer que la rabia sea algo articulado y eficaz; eso tan esmeradamente condensado en «iros a la mierda». En efecto, hay que enfrentarse a la violencia para practicar la no-violencia (ambas cosas están íntimamente unidas, y de una manera muy tensa); pero,

vale la pena repetirlo, la violencia a la que uno se enfrenta no viene exclusivamente del exterior. Lo que nosotros denominamos «agresión» y «rabia» puede moverse en la dirección de anular al otro; pero si quienes «somos» nosotros es precisamente una precariedad compartida, entonces corremos el riesgo de nuestra propia anulación” (Butler, 2010: 249-250).

Frente a todas las formas de violencia que detallábamos en el capítulo anterior, una gran parte de la sociedad palestina se aferra a este posicionamiento no-violento que, como indica Butler, supone precisamente enfrentarse a la violencia, tanto exterior como interior.

Y somos una generación que está diciendo a los jóvenes que no queremos botar más sangre, no queremos más mártires. Queremos una reflexión larga, patriótica, nacionalista, feminista, socialista, pensar bien qué queremos hacer, coger un suspiro y volver a levantarnos. A los jóvenes les decimos eso siempre. Lo que está pasando son incitaciones: matan a alguien aquí y no se aguantan, derriban una casa aquí, están haciendo una Jerusalén judía, a los colonos les están dando bastante fuerza, se paran en las calles a matar a la gente... Todo eso le impide al guerrero descansar, reflexionar, hacer un plan, porque si lo hace va a ser malo para ellos, un movimiento popular palestino fuerte y organizado de jóvenes que aún no entienden lo que nosotros entendimos (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

Las palabras de Soraida apuntan de nuevo a los círculos de la violencia. Y es que, como señalábamos en el marco teórico, el objetivo de la violencia consiste en generar más violencia. ¿Cómo no plantearse una respuesta violenta si el ejército detiene a los niños, derriba las casas, humilla diariamente a las personas en los checkpoints? ¿Cómo no considerar legítima la respuesta violenta si *ellos* no paran de utilizar la violencia contra el pueblo palestino? Pero la generación de Soraida, después de la Segunda Intifada, ha entendido que esa respuesta violenta no conlleva una solución, sino más sangre, más mártires. Las incitaciones violentas, en palabras de Soraida, del Estado de Israel son constantes, y requieren de la respuesta violenta palestina para seguir construyendo un discurso del «nosotros vs ellos», de la «defensa frente al terrorismo». Soraida alude al descanso del guerrero para poder construir otra respuesta, para deslegitimar el discurso maniqueo de Israel. El pueblo palestino necesita no responder violentamente a estas incitaciones, necesita construir un plan desde la no-violencia que evidencie la violencia desmedida del Estado de Israel. Así lo explica Manal:

Nuestra protesta es sobre todo no-violenta. Queremos una resistencia popular no-violenta. El mundo entero nos llama terroristas, y hemos adoptado una resistencia no-violenta porque de este modo ellos nos pueden apoyar y nosotras queremos mostrar que bajo ocupación no importa si eres pacifista, no-violento o estás en la lucha armada. Ellos lucharán contra ti porque eres palestino no por el tipo de lucha que tú decidas llevar a cabo. Incluso aunque no hagamos nada en nuestras casas ellos vendrán y

nos dispararán, nos arrestarán, confiscarán nuestras tierras... Solo porque somos palestinos. Así que nosotros hemos adoptado la resistencia popular no-violenta y nuestra protesta principalmente comienza con un encuentro en el centro del pueblo e intentamos ir hasta el manantial, trabajando en los campos, cuidando los campos o plantando nuevos árboles. Todas estas actividades no-violentas o actividades pacíficas son las que tratamos e intentamos hacer. Al principio, los primeros viernes conseguíamos llegar al manantial pero los colonos nos atacaban todo el rato. Disparaban munición, nos tiraban piedras, y por supuesto el ejército estaba en el medio protegiendo a los colonos, a pesar de que eran ellos los que nos atacaban a nosotros. Después el ejército comenzó a venir aquí, cerca de nuestras casas, cerca del pueblo, los viernes, a veces desde las seis de la mañana hasta las once de la noche. No permitían a nadie entrar o salir del pueblo. Nabi Saleh es la entrada para otros cinco pueblos de alrededor, sobre unos 25.000 habitantes, así que si ellos cierran es una especie de castigo colectivo para toda el área, no solo para nosotros como pueblo. Y ellos querían hacer esto para que la gente de los pueblos cercanos nos presionara para detener las protestas (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh, [Cisjordania]).

Las mujeres palestinas organizadas, y la sociedad palestina en general, saben que la construcción islamófoba que el discurso sionista ha elaborado del «enemigo-palestino-terrorista» ha calado en las sociedades occidentales, y más después del 11S. En muchas entrevistas, en muchísimas conversaciones informales, andando por la calle, escuchaba el desesperado alegato palestino defendiéndose de tan contundentes y graves acusaciones: “Nosotros no somos terroristas, son ellos los terroristas. Contadle al mundo lo que está pasando aquí, lo que veis con vuestros propios ojos”. Esta investigación es, de alguna manera, un intento de contarle al mundo lo que he visto con mis propios ojos.

Muchas veces me encontré con europeos y americanos que vienen aquí a Palestina a hablar de democracia y de derechos humanos y yo les digo: “Vosotros necesitáis enseñaros a vosotros mismos. Nosotros tenemos nuestras propias ideas humanas y creemos en democracia y en derechos humanos más que vosotros. Vosotros creasteis discriminación contra los africanos, matasteis a muchas personas indígenas en vuestras comunidades, habéis cometido un montón de crímenes en todas partes, incluso en vuestras propias comunidades así que dejad de hablar de derechos humanos y de democracia. Nosotros lo conocemos perfectamente y vosotros necesitáis cambiar vuestra actitud y vuestra mentalidad al respecto de la población palestina y ser honestos con vosotros mismos para lidiar con la realidad. Porque la realidad es que tenemos que parar esta ocupación para tener nuestro propio derecho a construir nuestro propio Estado. Y no necesitamos vuestra ayuda”. En mi organización no aceptamos nada de dinero de Estados Unidos. No podemos firmar esta declaración. Ellos nos forzaron a firmar una declaración antiterrorista y ¿qué entienden ellos por terrorismo? Que nuestra lucha es una manera de terrorismo (Khawla, PSCCW, Belén [Cisjordania]).

Los compañeros del movimiento antimilitarista de Valencia MOC (Movimiento de Objeción de Conciencia) me enseñaron a entender que si un Estado, como el israelí, se construye a través de la violencia y de las armas siempre tendrá que defenderse por los mismos medios violentos para seguir legitimando su poder. Esto es precisamente lo que no quieren, según Soraida, el movimiento de mujeres palestinas:

Nosotras no estamos luchando por una tierra libre, estamos luchando por un pueblo libre y un pueblo que tenga su tierra. Pero apenas cuando este pueblo tenga la tierra no queremos una tierra con gente mala, con gente cerrada, con gente encarcelada, con gente con soldados en la mente y en el corazón. Queremos un pueblo libre que viva en una tierra libre. Por eso, esos diálogos se tienen que hacer, porque no es la tierra la que da la libertad (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

### **3.2 La vía principal: la solidaridad internacionalista y el apoyo de la comunidad internacional**

Necesitamos vuestra ayuda porque a veces la presión internacional o los activistas en Europa están manifestándose paralelamente mientras hay aquí pasa algo. Por ejemplo, mientras había un juicio en Jerusalén había una manifestación en Francia al respecto y esto le daba al juez una visión más global de lo que pasaba, que es un tema internacional. Los israelíes tienen que ver que no es una cuestión meramente palestina sino que es internacional, que hay más gente que se mueve por esto. La opinión pública es muy importante, y esto puede dar el éxito o ayudar en algunos aspectos legales. Hay casos concretos en los que se pide apoyo internacional. En otro caso consiguieron salvar 30 edificios de la ciudad vieja de Hebrón gracias a la presión internacional, no solo manifestándose sino que enviaron cartas de denuncia hacia los tribunales, al primer ministro israelí y al de defensa. También podéis coordinar visitas, hacer charlas y debates con otros activistas en la universidad, en lugares de Valencia para poder crear espacios donde hablar de Palestina y generar más solidaridad (Hebron Rehabilitation Committee, Hebrón, [Cisjordania]).

El pueblo palestino sabe lo importante que es el apoyo de la comunidad internacional para desmentir el discurso islamófobo construido por el sionismo que define al pueblo palestino como terrorista.

Tener aquí a personas internacionales es parte de la resistencia porque el cerebro del mundo entero está siendo lavado con los fuertes medios de comunicación israelíes, con su influencia... Cuando tú no sabes lo que está pasando es fácil creer lo que ellos quieren transmitir en la televisión, en la prensa,

esto es, que los palestinos somos terroristas. Y dices: “Ok, ellos son terroristas”. Así que parte de la resistencia es invitar a internacionales para que vengan aquí porque si ellos quieren entender el significado del muro de separación hasta que no estén en frente de él, a su lado, y vean lo grande que es, no lo entenderán. Si ellos quieren entender qué significan los *checkpoints*, hasta que ellos no estén en Qalandia viendo las humillaciones, estando allí por horas solo porque los soldados quieren, porque no es por ninguna otra razón, no lo entenderán. Si queréis entender el significado de los asentamientos, hasta que no ves cómo de bonito es el asentamiento que parece una parte de Europa y cómo al otro lado hay un pueblo palestino que no tiene agua, que tiene las calles sucias porque no tenemos nada, de hecho. Solo viendo estas cosas y viniendo aquí y experimentando todo esto podrán entonces darse cuenta de quiénes son los terroristas y quiénes son las víctimas. (...) Nosotras también vamos a Europa para explicar lo que está pasando aquí, así podemos completar la imagen de lo que realmente está sucediendo. Nos completamos los unos a los otros de alguna manera, a través de la solidaridad internacionalista de gente normal, de organizaciones de derechos humanos, de parlamentarios y de toda esta gente activista (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh, [Cisjordania]).

Pese a que Manal admite la importancia de la presencia de estas personas internacionales en los TPO para que puedan ver y entender lo que significan la ocupación y la colonización, reconoce también que su mera presencia no va a frenar la violencia del Estado israelí.

Sí, para nosotras es muy importante tener el apoyo de internacionales, pero hay algunas personas que piensan que tener apoyo de internacionales va a decrecer la violencia de Israel, lo cual no es verdad. Porque para ellos simplemente estar en una protesta ilegal o en ciertas actividades te convierte en enemigo. Y nosotros vimos esto a través de nuestra experiencia. Incluso si activistas israelíes estaban con nosotros, ellos también eran objetivos: les disparaban con munición ligera, con gas lacrimógeno, uno de ellos estuvo en coma durante 6 meses, también un abogado que fue arrestado y humillado de la misma manera que lo somos nosotros. Así que tener internacionales en las protestas no tiene un impacto en la violencia que usarán los israelíes pero al menos ellos pueden ver con sus propios ojos qué es lo que realmente está pasando y cómo los israelíes nos tratan por las protestas pacíficas y no-violentas que estamos tratando de hacer (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh, [Cisjordania]).

La llegada de estos *internacionales* (como comúnmente se llama a las personas expatriadas que visitan y/o viven en los TPO desde un posicionamiento político y no como meros turistas) para que observen lo que está sucediendo allí es sumamente importante. Pero, como argumenta Manal, no todos estos internacionales comparten la misma visión sobre lo que significa la solidaridad internacionalista:

El movimiento de solidaridad es muy importante para nosotros, nos da fuerza para seguir adelante porque podemos ver que hay más gente que nos sigue y nos apoya, nos visita y quiere ver realmente qué es lo que está pasando. Así que tenemos que seguir todo el tiempo trabajando porque al final estamos compartiendo humanidad todos juntos. ¡Dignidad! Pero al mismo tiempo hay personas que hacen turismo de guerra, y no se trata de eso. Hay gente que viene aquí y te da 100 euros y se piensa que está todo bien y piensan: “Sí, Palestina libre”. La última cosa que necesitamos es dinero o ayudas. No queremos eso. Ok, 100.000 euros, ¿y qué? Mi casa, mi tierra están todavía bajo ocupación. Mis familiares están aún en la cárcel o incluso asesinados. Mis niños están bajo amenazas... Así que, ¿cuál es el sentido del dinero? No es nada. Y al mismo tiempo ellos entienden el significado de solidaridad de una manera diferente. Por ejemplo, una vez estábamos haciendo una protesta durante el viernes, en agosto, como estos días, y fuimos abajo del valle. Era Ramadán y hacía mucho calor. Los soldados estaban arrojándonos, tirando gas lacrimógeno, y nosotros corríamos arriba de la colina. En esos momentos sientes que estás muriendo, corriendo con el gas que no puedes respirar, corriendo hacia la colina y ayunando, que no puedes beber agua ni nada. Era muy difícil. Cuando llegamos a la colina llegamos a un árbol grande donde solemos sentarnos a descansar y había un grupo de holandeses sentados allí con sus bocadillos, sus bebidas y agua frías, con todo, y estaban incluso haciendo bromas: “Mira ese soldado corriendo detrás de ese niño y no le puede atrapar”, “Mira a esa mujer cómo corre del soldado y no puede subir a la colina”. Estaban incluso haciendo bromas de nosotros y yo pensaba: “¡Qué demonios! ¿Qué estáis haciendo?” Y al final no pude callarme y les dije: “Por favor, iros del pueblo. No necesitamos vuestra solidaridad, no queremos que estéis aquí porque somos seres humanos intentando sobrevivir cuando los israelíes nos disparan y estamos arriesgando nuestra vida y vosotros nos consideraréis... Estáis como en un zoo viendo animales corriendo por su vida sin ninguna consideración por nuestra humanidad. Esta es la última cosa que yo quiero ver mientras me estoy muriendo y corriendo para salvar mi vida: ver a personas riéndose y haciendo bromas mientras yo estoy corriendo. Así que por favor abandonad el pueblo y será mejor si nunca volvéis al pueblo a menos que entendáis el significado de la solidaridad o que entendáis el significado de la lucha por la vida”. Entonces uno comenzó: “Ok, no pretendíamos... pero no queremos ir abajo porque tenemos miedo.” Y le dije: “Ok, gracias por el mensaje. Crees que tu vida de internacional o de holandés es muy valiosa y mi vida de palestina no vale nada. Nosotras podemos arriesgar nuestra vida, pero vosotros no. Esto no es lo que nosotros necesitamos. Necesitamos a personas que estén con nosotros, que nos apoyen. Cuando veo a alguien a mi lado me siento segura. No me importa quién es él o ella. Pero me siento segura porque creo que nada me puede pasar porque habrá alguien para ayudarme. Pero yo no quiero a alguien que bebe coca-cola y se come su bocadillo y vuelve a su país y dice: «Estuve en Palestina, y estuve en la protesta de Nabi Saleh». No queremos eso, así que, por favor, iros del pueblo” (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh, [Cisjordania]).

Manal nos explica con tristeza y decepción estos hechos que acontecieron en Nabi Saleh algún año antes de nuestra visita. Acto seguido comparte con nosotras lo que ella entiende por solidaridad y, quizá, uno de los mayores aprendizajes con los que nos volvimos:

Solidaridad... A veces algunas personas piensan que si vienen aquí pueden darnos órdenes y que tienen el poder para decirnos qué hacer o qué no hacer. Algunas personas llegan aquí y dicen: “Ok Manal, pero vosotros lanzáis piedras a los soldados. ¿Qué hace una piedra en la mano de un niño?” Piedras que se lanzan contra soldados completamente armados con la tecnología más puntera del mundo, preparados para la guerra. Y ellos dispararán munición mientras estos niños lanzan una piedra que es nada... Y al mismo tiempo si tú estás aquí tú tienes que aceptar lo que nosotros estamos haciendo. Nosotros no tenemos armas o tanques... Es solo una piedra y ellos tienen todo y lo usan durante la guerra. Yo solo quiero decir que el significado de solidaridad para nosotros es totalmente diferente al significado de solidaridad para esa gente, o cómo ellos entienden la solidaridad. Solidaridad para nosotros es que nos acepten, que acepten lo que estamos haciendo porque nosotros somos los que estamos viviendo bajo ocupación, y nosotros aprendemos a hacer lo que estamos haciendo a través de la experiencia. Llevamos en esto 70 años. Así que aprendemos a lidiar con esta ocupación. Así que tú tienes que entender lo que nosotros estamos haciendo porque al final vosotros venís aquí por 2 o 3 días, 1 semana, 1 mes máximo, y después volvéis a vuestra lujosa vida, a vuestra libertad, a las cosas que hagáis, y quizá al final olvidéis lo que está pasando en Palestina. Quizá os acordéis de Palestina una vez al día, a la semana, al mes... Pero seguiréis disfrutando vuestra vida, así que no podéis criticar lo que yo estoy haciendo si vosotros volvéis a vuestras vidas y yo me quedo aquí viviendo esta vida llena de sufrimiento y de dolor. Yo no estoy diciendo que la gente que venga aquí tenga que poner en peligro su vida, no. Lo que digo es que nosotros hacemos lo que hacemos porque nosotros queremos vida, no queremos muerte. Al mismo tiempo ellos deben respetarnos, simplemente estar a nuestro lado, apoyarnos. No como ese grupo que hace bromas de cómo corren los niños delante de los soldados (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh, [Cisjordania]).

### **3.2.1 La Solidaridad Feminista Internacionalista (SFI)**

Como mujeres somos una unión, debemos estar juntas. Da igual si hablamos español, catalán o árabe. Siempre nos entenderemos las unas a las otras porque somos mujeres (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Como ya señalábamos en el capítulo IV, tanto este trabajo de investigación como yo misma nos posicionamos desde la solidaridad feminista internacionalista y esto se debe, precisamente, al aprendizaje que sobre ella hemos hecho. Las mujeres palestinas que hemos entrevistado, las que he

conocido durante mis estancias allí, todas ellas me han enseñado el valor de la solidaridad entre mujeres: están conectadas con las mujeres palestinas de los TPO, con las mujeres palestinas del Estado de Israel, con las que están en la diáspora, con las israelíes que se posicionen contra la ocupación... Pero también a nivel internacional. Para ellas es muy importante estar en red con todas las mujeres del mundo que luchemos por los derechos humanos, por la libertad, por la autodeterminación de los pueblos...

En el plano internacional somos parte de la Marcha Mundial de las Mujeres y participamos en diferentes congresos. Somos parte del Foro social mundial. Nosotras establecimos también, junto con otras organizaciones, el Foro Social Palestino. También tenemos diferentes relaciones con América Latina, con diferentes organizaciones que apoyan la causa palestina y comparten con nosotras muchos de los trabajos que hacemos en solidaridad con nosotras. Por supuesto estamos en solidaridad con ellas. Estamos en solidaridad con todos los pueblos que luchan por la autodeterminación en Cataluña, en Euskal Herria, en Galiza, con el pueblo kurdo... Estamos en solidaridad con todas estas causas. Por ejemplo, hace un mes mandamos una carta a las mujeres kurdas en solidaridad con ellas contra la opresión porque ellas también son ejecutadas en el acto, a sangre fría. A la vez que fue asesinada una mujer palestina en un checkpoint, una mujer kurda fue asesinada por el ejército turco. Así que nosotras estamos en solidaridad y compartimos la lucha con todos los pueblos que buscan una libertad real y una igualdad real en el mundo (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah, [Cisjordania]).

Así lo reafirma otra compañera de los UPWC en Qalquilya:

Estamos en solidaridad con otras mujeres, con las kurdas, con las saharauis... Estamos en solidaridad con todas las luchas de todas las mujeres en el mundo, de todos los países, especialmente con los países que están ocupados o que tienen problemas más graves. Igual que estamos a favor de todas las mujeres de base que luchan, estamos en contra de las mujeres que apoyan la ocupación, que también las hay, como de las capitalistas, mujeres que tienen su vida y que no miran más que para ellas mismas. Nuestro mensaje principal es la lucha contra la ocupación. Sin la ocupación, poco a poco, podremos luchar para conseguir nuestros derechos, pero antes necesitamos no tener ocupación (Margaret, UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Las palabras de Margaret son muy reveladoras: las mujeres palestinas sin el contexto de ocupación y colonización en el que viven serían como el resto de mujeres del mundo que luchamos contra el patriarcado y contra el capitalismo, pero necesitan para ello librarse del lastre de la ocupación.

### 3.2.2 “Solamente contad la verdad”

La resistencia popular no-violenta palestina necesita entonces, por un lado, de la llegada de internacionales para que podamos presenciar con nuestros propios ojos lo que la ocupación y la colonización significan y suponen para el pueblo palestino, pero también que de vuelta a nuestras casas podamos desmentir esos discursos islamófobos y antipalestinos que construye afanosamente el sionismo y que distan tantísimo de la realidad.

Pero no es suficiente con estar aquí, con venir aquí. Lo más importante para nosotros es cuando volvéis, lo que vosotras estáis haciendo en vuestros países. Otra forma de resistencia no-violenta es cambiar la concepción, es un trabajo de mentalidad, cambiar la mentalidad, el imaginario de que los palestinos son terroristas por la de que son luchadores por la libertad. Esto nos ayudaría un montón. Si cada una de vosotras habláis con vuestras familias, con vuestros amigos... Sé que vosotras ya estáis involucradas en la lucha por Palestina y que estáis en solidaridad con Palestina pero seguro que tenéis mucha gente que no sabe nada de Palestina. Si vosotras habláis con estas personas ganaremos a una persona pro-Palestina e Israel perderá una seguidora. Al final la gente podría cambiar las políticas de sus gobiernos porque ellos tienen el poder de votar, el poder de cambiar las políticas, a las personas que están en política. Es un proceso muy lento y llevará mucho tiempo pero al menos si nos mantenemos trabajando en esto veremos cambios, y de hecho en Europa podemos empezar a ver cambios. Hace diez años no había parlamentarios hablando de Palestina pero ahora sí los hay. BDS es muy importante, el BDS es una de las herramientas que la gente debe apoyar. Creo que es muy importante para nosotros si comenzamos a entender todos la palabra “solidaridad”, lo que significa para nosotros, y que no sea solo un *cliché* que la gente usa (Manal Tamimi, Popular Struggle Coordination Committee [PSCC], Nabi Saleh, [Cisjordania]).

Khitam, del UPWC, nos hace llegar también su gratitud por nuestra visita y nos recuerda la importantísima misión que tenemos que afrontar cuando volvamos a casa: “Solamente queremos que contéis la verdad”.

Vuestra presencia aquí es muy importante porque vosotras podéis verlo todo con vuestro trabajo de campo, y muchas cosas de las que no se hablan vosotras podréis explicarlas con vuestras palabras porque la situación es muy dura. Por eso creo que es muy importante vuestra presencia aquí y quiero volver a agradecer de nuevo estar en solidaridad con nosotras. Porque os toma vuestro tiempo, vuestro dinero y vuestro esfuerzo, y lo consideramos muy importante. Lo que os pedimos es que contéis alrededor del mundo, que contéis simplemente la verdad. No necesitáis mentir porque vosotras podéis ver la verdad: veis los asentamientos, veis las cárceles, veis a los presos, a las familias de los presos, las huelgas de hambre, la crisis del agua... Podéis preguntar a cualquier persona que tenemos

una crisis de agua porque ellos nos roban nuestra agua. Tenemos una crisis de electricidad porque ellos la controlan, no solo en Gaza. Ellos comenzaron a controlar y a producir la crisis de la electricidad en cada ciudad de Palestina. La pobreza de nuestro pueblo... Sí, vosotras veis grandes edificios en Ramallah, lo sabemos. Este es el sistema en el que el Banco Mundial y mucha gente tiene apartamentos y etc., pero todo esto está controlado por la ocupación israelí también. Si hubiera presión a nivel internacional para que el dinero internacional no pudiera venir aquí nadie podría cumplir su rol y después de eso tendrían que vender sus coches, sus casas, sus edificios... Así que esta es la situación de Palestina. No sé si en vuestro programa vais a visitar algún campo de refugiados. [Sí, estamos durmiendo en Aida Camp]. Bien, así que ya habéis visto la realidad en la que viven miles de personas desde hace 70 años, desde el 48. Ellos todavía están viviendo en estas pésimas condiciones. Aunque hagan reformas en algunos edificios y etc, pero ¿sabéis? Calles estrechas, muy mala situación, sitios y lugares llenos de gente, y esta no es nuestra tierra. Como refugiados tenemos nuestra tierra y nuestras casas allí, y lo que plantábamos allí... Teníamos nuestra vida allí. ¿Por qué tienen que estar las personas refugiadas 70 años viviendo apartadas de su tierra? Esta es la pregunta. Así que lo que nosotras os pedimos es simplemente que contéis la verdad, con vuestras palabras. Y yo creo que confiamos en vosotras porque lo real y la realidad están muy claras (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah, [Cisjordania]).

Su compañera Margaret del UPWC de Qalquilya nos pide por favor que seamos capaces, como grupo de mujeres, de concienciar a otros colectivos feministas sobre lo que está sucediendo en Palestina.

Israel basa su propaganda en que ellos son una democracia y nosotros no, que no tenemos leyes ni sabemos goberarnos. Os pedimos que expliquéis que eso no es verdad, que eso es mentira. Hay mucha propaganda, mucha publicidad sobre la “democracia de Israel” pero ellos no cuentan lo que realmente está pasando de cara a la comunidad internacional. Vosotras sois como los ojos para esa comunidad internacional. Eso es lo más importante que quiero transmitir. Gracias por estar aquí (Margaret, UPWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Cuando preguntamos a las compañeras del Centro de Mujeres de Balata si tienen algún mensaje que quieran que transmitamos cuando volvamos a casa, escuchamos de nuevo las palabras que se repiten una y otra vez: que contemos lo que hemos visto con nuestros propios ojos y que hablemos de lo que sucede en Palestina.

Contad lo que habéis visto. Mira qué fácil. Intentad trabajar desde fuera para que los palestinos vuelvan a sus casas. Porque el cambio no solo viene de dentro sino que viene también de fuera. Yo creo que hay más fuerza para venir de fuera que por aquí dentro. También intentad hacer proyectos enfocados en las mujeres palestinas, hablad de las mujeres palestinas (Balata Women Center, Campo de

refugiados de Balata, Nablus, [Cisjordania]).

Juani, las compañeras de Kayan, las psicólogas de Belén, las de Nablus, las de Haifa... Todas nos hacen llegar este mensaje:

La vida aquí es muy muy dura, por lo tanto, que hayáis venido es para ellos una fuente de alegría. Simplemente ver que sois solidarias con ellos, que estáis con ellos... Y solo vuestra presencia es muy muy valorada, eso tenerlo en cuenta. Porque sabemos que vosotros tendréis un papel primordial fuera y fuera es lo más importante. La presión de todos vosotros es importante para que aquí mejore un poco (Juani Rishmawi, HWC, Qalquilya, [Cisjordania]).

Os quiero decir algo. Muchas gracias por vuestra visita a Palestina. Realmente necesitamos este tipo de solidaridad, necesitamos amigos por todos los lados del mundo para que hablen de nuestra situación como palestinos y palestinas bajo ocupación. Sé que desempeñáis un rol muy importante hablando en vuestras comunidades y cambiando la actitud desde la que considerar a los palestinos en vuestra comunidad. Porque mucha gente fuera de Palestina no conoce la realidad. Miran a los palestinos como terroristas, como asesinos, pero ellos no saben que nosotros somos víctimas de esta ocupación, y que estamos luchando por nuestra libertad, por nuestros derechos. Esta es la verdad. (...) Nos gusta mucho tener este tipo de relaciones con otras mujeres en otras partes del mundo. Queremos estar en contacto con vosotras si estáis en organizaciones de mujeres, queremos compartir nuestras experiencias con vosotras. Es muy importante para nosotras vuestra visita, así como recibirnos si queréis hacer voluntariado aquí, si queréis hacer cualquier tipo de trabajo juntas, de cooperación, nos encantará hacer cosas con vosotras. (...) Gracias de verdad a todas vosotras por vuestra visita. La apreciamos mucho (Khawla Qaraque, PSCCW, Belén, [Cisjordania]).

Muchas gracias por venir aquí, por reuniros con nosotras, por poner atención al pueblo palestino y a los colectivos. Esto es muy importante para nosotras. Siempre damos la bienvenida a todas las personas que quieren venir a visitarnos, a todas las personas que están en el movimiento de apoyo y solidaridad. Sois parte de la solidaridad internacionalista y eso es muy importante para nosotras. Nos encanta que vengáis aquí a visitarnos y a entender lo que realmente pasa porque los medios de comunicación están del lado de Israel y nos gusta que vengáis porque es una manera de apoyarnos y de contar lo que aquí sucede (Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Muchas gracias por habernos visitado, ha sido un placer conoceros a todas y espero que volváis. Espero que continuéis con vuestro trabajo y que llevéis todas estas voces a España (Rawia Lucia Shammam, Kayan, [Haifa, Palestina del 48]).

Es muy importante para nosotros que vengáis las personas internacionales aquí y escuchéis nuestro mensaje (Wijdan, Guardería de Al Ma'sera, [Cisjordania]).

Os diré algo, la más profunda verdad que está dentro de todos los palestinos, ya sean mayores, jóvenes, hombres, mujeres, políticos, no políticos. Esta tierra es para Palestina y es para los palestinos, y será siempre tierra palestina, digan lo que digan ellos, contacten con quien contacten, hagan lo que hagan. Esta tierra siempre estará aquí. Y nosotros estamos aquí, continuamos en esta tierra, no nos vamos, no cambiamos de opinión, nos mantenemos aquí. Y mantenemos nuestro derecho, nos cuidamos a nosotros mismos, pase lo que pase, porque sabemos que todo el mundo en todos los países tiene muchos problemas, pero estaremos bien. Lo que hemos aprendido de la ocupación es cómo continuar hacia adelante, cómo mantenernos fuertes. Por supuesto necesitamos que todo el mundo vaya a sus países y diga: “¿Qué está diciendo Israel? Lo que yo he visto con mis ojos es totalmente diferente a lo que ellos dicen.” Necesitamos este tipo de mirada, vuestra mirada y la de todo el mundo. Así que solo decir la verdad, simplemente decid lo que habéis visto aquí (Fátima, Beit al Karama, Nablus [Cisjordania]).

Gracias a todos estos mensajes pudimos entender un poco mejor nuestro papel allí, nuestro rol como activistas blancas que habían decidido unilateralmente cruzar el Mediterráneo para conocer mejor las luchas de las mujeres activistas palestinas. De alguna manera, nuestros miedos a ser esas “mujeres-blancas-feministas-coloniales” se disipaban un poco, que no del todo, porque ese viaje nos había servido para conocer Palestina pero también para conocerlas a ellas. De vuelta a casa podríamos desmentir, no solo el mensaje islamófobo de que “palestinos = terroristas” sino también el que asegura que “las mujeres palestinas = mujeres sumisas, víctimas de todo”. Estos mensajes nos daban, y lo siguen haciendo, fuerza para denunciar la violencia sistemática del Estado israelí sobre la sociedad palestina en general y sobre las mujeres en particular; y además para continuar visibilizando las luchas no-violentas de las mujeres palestinas, su fortaleza y sus maneras de enseñar vida, en palabras de Rafeef Ziadah.

### **3.2.3 La campaña internacional de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS)**

El movimiento BDS es la coalición más grande en la sociedad palestina de diferentes organizaciones. Yo represento a la General Union of Palestinian Women en el BDS. Fui elegida, no solo de la UPWC sino del General Union, para estar en el secretariado del BNC<sup>170</sup> (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah,

---

170 El BNC es el Comité Nacional del BDS (BDS National Committee). El amplio consenso entre la sociedad civil palestina sobre la necesidad de una Campaña de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) amplia y sostenida dio como

[Cisjordania]).

Como señala Khitam, el BDS es un movimiento de solidaridad y denuncia muy importante.

No es la única herramienta para nuestra lucha, pero es una de ellas. Es una buena herramienta para aislar a la ocupación en ella misma, para que se aisle a ella misma y aislar a Israel como un cuerpo racista en el mundo. La campaña BDS está basada en los derechos humanos y en la no-violencia. Si hablamos desde un punto de vista que se base en principios éticos, si estás en contra de crímenes contra la humanidad entonces no deberías dar apoyo a la ocupación y a los crímenes contra la humanidad que esta lleva a cabo. BDS significa no participar en los eventos culturales que organiza y financia Israel, no trabajar con las empresas que son cómplices con el Estado israelí, ni limpiar ni lavar la cara a la ocupación [los *x-washing*], porque Israel se presenta a sí mismo como un Estado moderno en el mundo árabe y a nosotros nos presenta como los salvajes, el pueblo que no tiene cultura. Y ellos piden que les den apoyo con esta visión. Pero la realidad no es esa, la realidad es que cometen crímenes día a día contra nuestro pueblo así que la gente debe ser consciente de no apoyar este tipo de ocupación. Así que los objetivos del BDS son las compañías que apoyan a la ocupación; los productos israelíes, dentro y fuera de Palestina; el embargo militar, comprando y vendiendo armas; y en el Derecho Internacional, por ejemplo, en el CEDAW, hay un punto que habla de la no venta de armas a ningún partido o Estado que cometa crímenes contra las mujeres, es decir, como Israel, no venderle armas a Israel. No tratar con los israelíes. En el Derecho Internacional Israel está cometiendo crímenes pero nadie le pide rendición de cuentas. BDS es una especie de rendición de cuentas popular (*popular accountability*) por estos crímenes (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah, [Cisjordania]).

Maji, del Family Defense Society, es también miembro del BNC. Ella también considera la campaña no-violenta BDS como una de las herramientas más potentes que tienen como pueblo y a nivel internacional desde la solidaridad internacionalista.

Es super importante boicotear a Israel, con los productos, académicamente... Es uno de nuestros objetivos estratégicos, aislar a Israel como ocupante militar y colonial y que viola el Derecho Internacional. El rol del BDS en el mundo es muy muy importante, como las campañas de boicot de Sudáfrica que fueron un punto estratégico de la lucha y un punto de partida para llegar al boicot

---

resultado el Llamamiento Palestino al Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) contra Israel, que fue lanzado en julio de 2005 con el respaldo inicial de más de 170 organizaciones palestinas. Los objetivos principales del BNC son: fortalecer y difundir la cultura del boicot como forma central de resistencia civil a la ocupación, el colonialismo y el apartheid israelíes; formular estrategias y programas de acción de conformidad con el llamamiento de la sociedad civil palestina del 9 de julio de 2005; servir como el punto de referencia palestino para las campañas de BDS en la región y en todo el mundo; servir de punto de referencia nacional para las campañas de lucha contra la normalización en Palestina; y facilitar la coordinación y proporcionar apoyo y aliento a los diversos esfuerzos de las campañas de BDS en todas partes. El BNC tiene oficinas en varias partes de Palestina, una pequeña plantilla repartida en cinco países y una red de aliados internacionales (<https://bdsmovement.net/es/bnc>, consultado el 15 de septiembre de 2021.)

diplomático y llegar a abolir el apartheid. Nosotras intentamos trabajar gradualmente para llegar a ese escenario político, boicoteando a Israel políticamente, aislándolo. Porque está ocupando y colonizando, violando el Derecho Internacional. Como Estado palestino estamos ocupados militarmente, no hay otro Estado ocupado, solo aquí. Hay otros tipos de ocupación ahora en Iraq y en Siria, pero es una nueva manera de ocupación, o en Libia, es un nuevo tipo de colonialismo. Nosotros estamos directamente ocupados militarmente y hay políticas de ocupación que se ven reflejadas en la vida diaria. Tú no puedes construir otro piso en tu casa, no puedes circular libremente, no puedes hacer muchas cosas porque las prohíbe la ocupación, como ir de Cisjordania a Jordania. Todo está lleno de políticas de ocupación. Esto nos hace sentir que el BDS es el mayor movimiento apoyando a los palestinos en el mundo (Maji, Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Khawla reitera la importancia y el poder de este movimiento a nivel internacional. Además, señala el papel crucial que juega en el desmantelamiento de la propaganda discursiva sionista.

El BDS es muy importante, este movimiento es muy importante, especialmente fuera de Palestina. Porque cuando se difunde este tipo de pensamiento a la gente europea y a otra gente, puedes también conseguir que ellos crean en nuestros derechos. Creo que muchas cosas han cambiado en la Comisión Europea gracias al movimiento BDS. Ahora mucha gente alrededor del mundo cree que es importante boicotear a la ocupación y que la ocupación es la responsable de lo que les está pasando a los palestinos. Ellos hacen boicot a todo lo que viene de los asentamientos, especialmente de los asentamientos, a los académicos, a las instituciones académicas israelíes que son las que están apoyando la ocupación y son parte de la misma. Creo mucho en este movimiento, creo que es una de nuestras herramientas estratégicas de lucha política para cambiar la actitud de la comunidad internacional (Khawla Qaraque, PSCCW, Belén, [Cisjordania]).

Muchas son las voces que señalan el poder a nivel internacional que está teniendo esta campaña.

El boicot internacional está ganando también. El BDS está siendo tan fuerte que ellos tienen miedo (Soraida Hussein, WATC, Ramallah [Cisjordania]).

El BDS es muy fuerte e Israel está muy asustado del rol del BDS en el mundo. Ellos lo consideran un trabajo muy estratégico contra la fundación del Estado de Israel (Maji, Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Por un lado, el Estado de Israel se siente amenazado de cara a la comunidad internacional y es por ello que intenta construir un relato, como explicábamos en el primer capítulo de este trabajo, donde equipare la postura antisionista del BDS con la judeofobia. Como consecuencia de esto, Israel ha

ilegalizado el movimiento y lo considera como una amenaza contra su sociedad.

La academia israelí dice que el BDS está usando estratégicamente el terror en contra de la fundación de Israel. Y la academia y la universidad lo dicen. Ellos tienen miedo porque es muy peligroso el BDS para ellos. Por eso, Israel está trabajando alrededor del mundo con sus amigos para sacar leyes contra el BDS en todos los países. No es fácil, con los parlamentos, con los gobiernos, ellos pagan abogados muy fuertes, muy buenos en estos países y les pagan muy bien, y hay presupuestos muy altos para que trabajen contra BDS. Y ahora están trabajando contra las actividades del BDS aquí en Palestina. Especialmente contra Omar Barghouti<sup>171</sup>, no sé si habéis oído hablar de él. Están trabajando contra el BDS aquí y en todo el mundo. En Canadá a unas 200 personas las van a llevar a juicio por delitos de odio, intentando criminalizar al BDS<sup>172</sup>. Pero creo que esto nos hace más fuertes porque yo creo que en el mundo, especialmente en vuestros países, Europa, Canadá, EEUU, el BDS es muy fuerte. Ellos harán cosas fuera de la ley. ¿Es tu derecho, fuera de la ley, prohibirme luchar por mis derechos? Esto hará que haya mucha más presión en la discusión sobre BDS / anti-BDS. Y creo que esto nos ayudará a expandir nuestros propósitos. ¿Por qué están ellos en contra del BDS? Y contestaremos: “Porque estamos luchando pacíficamente por los derechos de los palestinos que siguen bajo ocupación y a los que Israel deniega sus derechos como pueblo, como seres humanos”. Creo que esto nos hará mucho más fuertes y encontraremos a muchos otros que nos apoyen como BDS (Maji, Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Existen muchos artistas, académicos, gobiernos, universidades y empresas en todo el mundo que han decidido adherirse a esta campaña internacional.

Porque cuando tú no quieres ser cómplice de sus políticas entonces tienes que pedirle responsabilidades desde los movimientos sociales, desde el activismo, desde el trabajo académico, desde diferentes lugares. Así, hay movimientos de estudiantes y algunos académicos que cortan relaciones con las universidades israelíes; también artistas, cantantes que rechazan tocar o actuar en Israel. Conoceréis la historia de la empresa francesa Veolia que construyó el tren en Jerusalén y después de 10 años de trabajo por fin paró de trabajar en Palestina. Pero solo después de que perdieran billones de dólares alrededor del mundo. Ahora hay una campaña muy fuerte para dejar de trabajar con G4S<sup>173</sup>

---

171 Omar Barghouti es un defensor de los derechos humanos palestino, cofundador del movimiento de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) por los derechos de los palestinos, y co-receptor del Gandhi Peace Award en 2017.

172 Compañeras y compañeros del BDS País Valencià también fueron víctimas de los intentos del Estado de Israel de criminalizar al BDS. Trataron de llevarles a juicio investigados por amenazas, coacciones e incitación al odio, juicio que más tarde fue archivado: <https://www.elsaltodiario.com/bds-israel/activistas-del-bds-la-denuncia-era-una-forma-de-presion-de-que-ser-militante-tiene-un-coste>, consultado el 14 de agosto de 2021.

173 G4S es una compañía de seguridad británica que colabora con Israel gestionando las prisiones donde las y los presos políticos palestinos son mantenidos sin cargos ni juicio y sujetos a torturas y malos tratos. La corporación también proporciona equipamiento y servicios a los puestos de control militar, las colonias ilegales y las instalaciones militares y policiales israelíes. La campaña internacional Stop G4S le ha costado a la compañía la pérdida de contratos por millones de dólares, y ha persuadido a la Fundación Bill Gates de vender sus acciones en G4S. En respuesta a la

que es una empresa que produce elementos electrónicos de la seguridad israelí para las cárceles israelíes y para los checkpoints. Después de la campaña que hubo la empresa tomó la decisión de que en tres años deberían estar fuera de Israel. Estos logros están bien pero no son suficiente, ellos deberían cortar la relación inmediatamente. Por ejemplo, *Orange Company*, una empresa de telefonía móvil, después de una fuerte campaña en Egipto dejaron de trabajar con empresas israelíes. Tenemos diferentes éxitos alrededor del mundo pero necesitamos tener más. El gobierno israelí considera a este movimiento como uno muy peligroso y dañino y han comenzado planes a alto nivel y en diferentes ministerios en contra de BDS y de los activistas de BDS. Pero creemos que ellos no tendrán éxito con el desmantelamiento de este movimiento porque este comienza a ser muy grande con gente muy fuerte que está trabajando para el BDS (Khitam Saafin, UPWC, Ramallah, [Cisjordania]).

Pese a los intentos de Israel por criminalizar el BDS Maji adopta también una posición optimista al pensar sobre el futuro del BDS y de la solidaridad internacionalista:

Porque es un movimiento de los pueblos, de la gente, de nuestros amigos, aquellos que apoyáis los derechos humanos en el mundo. Sin vosotros nos sentiríamos solas, solos. Los países árabes están en una situación muy mala. La política de Estados Unidos afecta mucho a la situación política y económica de Europa y a la de todo el mundo. Pero los pueblos, la gente, las sociedades que apoyan los derechos de las mujeres, como vosotras, sois el mayor soporte, el mayor apoyo para conseguir nuestros derechos y nos genera sentimientos de que el futuro está con nosotras. Y estamos seguras de que conseguiremos nuestros derechos. *Inshalla*. Estamos seguras, con vosotras, con vuestro apoyo, y por supuesto con todas las luchas de nuestro pueblo por la libertad. Continuaremos luchando por nuestra libertad (Maji, Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).

Al respecto del futuro de Palestina, pese a todas las dificultades e injusticias Maji también prefiere seguir siendo optimista y confiar en la solidaridad internacionalista y en la lucha del BDS como las principales herramientas no-violentas desde las bases para poner fin a la colonización y ocupación del Estado de Israel.

Si veis en el mapa, la situación en el área local, en los países árabes, es muy mala. Yo, como persona demócrata, como marxista, creo que más tarde o más temprano la gente conseguirá sus derechos. Mirad lo que está pasando en la zona árabe, las primaveras de los pueblos, porque realmente fueron de la gente que estaba en las calles pidiendo dignidad y por sus derechos. Esto ha pasado en Egipto, en Túnez, en Libia... Pero lo que pasa con las intervenciones de algunas potencias como Estados Unidos, también Francia y Reino Unido es que ellos apoyan a los que cargan las armas, entrenándolos,

---

presión internacional, G4S anunció que podría no renovar su contrato con el Sistema de Prisiones de Israel a partir de 2017 (<https://bdsmovement.net/es/stop-g4s>, consultado el 22 de septiembre de 2021).

apoyándolos, especialmente a Arabia Saudí, Qatar, Turquía, Irán. Todo eso interfiere en lo que está pasando aquí. Están tratando de crear conflictos étnicos, entre religiones, con los kurdos, los suníes, los chiíes... Las llamadas *guerras étnicas* son las más peligrosas y largas en el mundo, separan a la gente de los mismos territorios. Esto ha pasado en Europa y en todas partes, y está pasando ahora aquí en los países árabes y nos llevará mucho tiempo. Israel no está fuera de todo este plan porque ellos quieren su Estado judío en medio de toda la región para dividir a los países. Si se dividen los Estados por cuestiones étnicas, eso mantendrá la permanencia fuerte de un Estado judío en la región, y se convertirá en el que toma las decisiones en la región. Así es el mapa. Pero también está el rol de las personas y los partidos políticos que debemos interferir en esto e impedir que siga para adelante. Dentro de todo esto, nosotras como palestinas, como vemos, no tenemos nada más que nuestra lucha, una lucha pública, con nuestro pueblo, con la gente que nos apoya en contra de las políticas de Israel y en contra de la ocupación israelí, nuestra lucha por nuestra tierra, por nuestros derechos fundamentales y principales que os decía antes, y nuestra lucha por la dignidad y por permanecer en nuestra tierra. A pesar de todo, seguimos para adelante y seguimos con la decisión que ha tomado el consejo de la OLP para internacionalizar nuestra lucha en el mundo, ir a la Corte Penal Internacional (CPI), ir a las sociedades de la ONU y hablar de los derechos de los pueblos y de lo que Israel está haciendo aquí: los asentamientos, las guerras contra los ciudadanos, derribando las casas sobre sus cabezas en Gaza, y todas las cosas que Israel está haciendo con nuestro pueblo. Tenemos que ir a la CPI. Lo que yo digo es que tenemos que luchar desde las bases, no tenemos más que eso, no tenemos otra elección, seguir luchando contra la ocupación israelí, la cual es una lucha muy difícil, internacionalizar nuestra lucha en el mundo con la gente y también con el BDS. Porque el BDS es uno de los puntos más estratégicos en nuestra lucha contra Israel, con la gente que nos apoya en nuestra lucha. Como vosotras, que venís aquí para saber más sobre Palestina, sobre nuestra lucha, como mujeres, como mujeres politizadas, con vuestras preguntas... Y apoyar a nuestro pueblo en la lucha por nuestra dignidad, nuestras necesidades, nuestros derechos... Esta es nuestra visión para el futuro (Maji, Family Defense Society, Nablus [Cisjordania]).



# CONCLUSIONS

Next, I will present the conclusions of this research work. I will return to the objectives and the questions exposed in the introduction in order to understand how these objectives have or have not been solved and answered or not the research questions.

Regarding GO1. *Knowing the situation that exists in Palestine from a feminist, activist and decolonial perspective*, I will address each of the specific objectives in which this objective is shelled. Responding to SO1.1 *Understanding the concept of armed conflict and discerning whether this situation would fit into that concept or not*, we have been able to observe in chapter V that, despite the fact that the situation that occurs in the territory of historical Palestine would be considered an armed conflict according to the definitions of important research institutes on conflict and peace [(SIPRI, 2007); (IISS, 2007); Escola de Cultura de Pau (2020)], it is not experienced and perceived in that way by the interviewed Palestinian society. After having carried out a brief review of the key actors involved in this confrontation in said chapter, the sovereign, military and tactical imbalance that exists between them is revealed. But beyond this, we have been able to observe that there is a practically unanimous feeling that understands this situation as an unbalanced conflict, so the use of this concept would be “inaccurate and misleading”, following Ramos (2018). As Saafin (2016) argues, what happens is “a struggle between a people that is under occupation and the occupier”. Using the terminology of armed conflict, religious or ethnic conflict, would somehow dissipate the authentic events that are occurring in this territory, that is, the existence of a military occupation and a settlement colonialism project carried out by the State of Israel.

Responding to SO1.2 *To explore and analyze the various types of violence exercised on Palestinian society in general, taking into account Galtung's theory of violence (direct, structural and cultural)*, we have been able to explore in detail in chapter V the multiple and diverse types of violence taking place in Palestine. Through Galtung's proposal, we have analyzed the visible effects of direct violence (from the Nakba to the consequences of living under occupation and colonization), and the invisible ones (collective trauma); but we have also unraveled structural violence according to the life cycles of human beings (birth, feeding, growth, relationships, reproduction and death), in this case of Palestinian society, analyzing how this violence affects each of these cycles up to the point of being able to ask whether Palestinian lives would be worth living; and, finally, expressions of cultural violence, which is also composed of expressions of identity and epistemic violence. As stated in an extensive section in Chapter V, cultural violence exercised by the State of Israel is that which is used to justify or legitimize direct or structural violence, as well as to inhibit or repress the response of those who suffer it. This violence would respond to Islamophobic logics (discussed in detail in chapter I and II), and it would be composed of identity violence (being coloniality) and epistemic violence

(knowledge coloniality). Using the MCD Group decolonial theory to better understand how Galtung's cultural violence operates, provides precisely these nuances that lead us to understand the construction, by the State of Israel, of the Palestinian subject as the *other*, as the *enemy*. These racist-colonial tools used by the Israeli State, on the one hand, erase the Palestinian identity (identity violence), so that the *others* are-not (being coloniality); and, on the other, they consolidate apartheid (epistemic violence), because the *others* do-not-think (knowledge coloniality). Thus, apart from direct (visible) and structural (not visible) violence, cultural violence (not visible) lays, precisely, the ideological-cultural bases on which the Israeli apartheid State is based: the Palestinians are the *others*, the *enemies*, those who are-not and do-not-think. Therefore, and following Butler (2010), if the Palestinians are-not, their lives will not be worth mourning, grief or being mourned.

This reflection will connect us with SO1.3 *Reflect, from Butler's theory of lives that deserve to be mourned, if Palestinian lives would fit into this theory and why*. As has been extensively discussed during Chapter V, the Israeli racist-colonial apparatus has laid the foundations to build a Palestinian subject *other-enemy* that is-not, so his/her life becomes a precarious life (more precarious than those of the rest of human beings that they-are), damageable and annihilable. Responding to Butler's hypotheses, Palestinian lives would fit perfectly into what she calls precarious lives that are-not, as we saw, worthy of mourning or grief, that are not worthy of being mourned. Understanding Palestinian lives from this perspective, Mbembe's theory of necropolitics makes its way to perfectly describe the policies of the State of Israel: necropolitics has the power to decide the lives that deserve to live and those that deserve to die. Thus, the process of the genocide of the Palestinian people continues its course, orchestrated by Israel, who decides which lives deserve to live and which to die, and under the complicit and passive gaze of the international community, who decides which ones deserve to be mourned and which ones are not.

Regarding GO2. *Exploring and analyzing the various types of violence exerted on Palestinian women in particular*, I will again address the specific objectives that made it up. If the first general objective tried to understand how the violence of the State of Israel operates on Palestinian society in general, this second objective will try to understand how this violence operates on Palestinian women in particular, and how the gender component affects in the violence expressions. Responding to SO2.1 *Analyzing the expressions of violence against women by the Israeli State*, we have been able to see in the first part of Chapter VI the different strategies and tools used by the occupying State to violate Palestinian women's bodies and lives. On the one hand, Palestinian women become *forced heads* of households. The fact that Palestinian men are killed, massively detained, tortured and/or mutilated forces women to adopt a productive and reproductive role in their lives. This will generate, on the

one hand, great stress and responsibility for the excessive workload; a feeling of loneliness and sadness due to the situation of violence suffered by members of her family, murdered or imprisoned; but they also suffer social stigma for becoming the main breadwinner of the family and reversing culturally assigned gender roles. In addition, due to the lack of labor supply, many of women living in rural areas will be forced to work in the illegal settlements, with the violence and social stigma that this entails. Also noteworthy is the sexual violence suffered by Palestinian women's bodies. The fact that women are considered the guardians of honor in the patriarchal culture in which they live exposes them to practices that the State of Israel uses to violate them: rape, intimidation with sexual content in interrogations, touching, threats...

As Saafin and Soraida suggest, Israel's practice of sexual harassment and violence specifically targets gender as a tool to destabilize and destroy the entire Palestinian society. Finally, point out how the State of Israel has put Palestinian women in the spotlight. In addition to the sexual crimes and the abuses and threats suffered by women by the Israeli army and other security forces, a sexist, racist and Islamophobic discourse also flies over Israeli society that places Palestinian women at the target of their contempt. We have seen how their role as mothers and pregnant women of future babies turns them into what politicians, soldiers and citizens envision as “the mothers of future terrorists”, relegating them to a double otherness, one for being a woman and the other for being Palestinian.

Regarding SO2.2 *Analyze the expressions of violence exercised against women by the Palestinian patriarchy*, as discussed in chapter VI, the Palestinian patriarchal system exerts, like the rest of patriarchal systems, oppressions and violence against the Palestinian women's bodies and lives. In the first place, and under the premise that women are the guardians of honor, there are in Palestinian society what is known as *honor crimes*, that is, femicides, murders of women who have had sexual relations before or outside of marriage. More than trying to understand (from my western perspective) and denounce the motives or causes of these femicides (murders that occur in many countries derived from the world patriarchal system that we live in), I wanted to show the cohesion of Palestinian women to denounce and to confront this violence, as well as to make visible the way in which the State of Israel uses these femicides to continue with its strategy of discrediting, dehumanizing and criminalizing the Palestinians: “the Palestinians are barbarians”.

But also, I point out how the gender component plays a decisive role in understanding the violence perpetuated by the State of Israel. That is, if a man suffers violence from the Israeli State he is a hero, or a martyr if he has been assassinated. But if a woman is raped by the army it is a shame, a disgrace. Thus, the Palestinian patriarchy builds a double standard from which to understand the victims of Israeli violence, assigning the role of hero to men and leaving women in an ambiguous place between victim and dishonor for the family. And it is that, in Palestinian Arab culture (as in ours) there is a

sexist structure that constructs and assigns different and unequal roles to men and women, the former being clearly privileged in this assignment compared to the latter.

We have also been able to observe the relationships that exist between gender-based violence and poverty, as well as the differences that exist between patriarchal structural violence that is experienced in towns and that experienced in Palestinian cities. Palestinian colleagues from organizations who are working in the rural world argue that women living in Area C (under full Israeli control) suffer from a greater lack of work and resources, and this vulnerability exposes them to suffer much more dependence on their husbands and the patriarchal violence that engulfs society. In addition to these economic conditions, the situation of systemic violence in the Occupied Palestinian Territories fiercely aggravates gender-based violence within Palestinian families. Behind this violence we also find the so-called *culture of honor*, and there are many women who do not dare to report for fear of reprisals within their own families. But even when there are women who dare to denounce, in the case of Palestinian women from the 48 territories, they are faced with another barrier: the Israeli police. The lack of confidence in a system that should offer protection and security but does not grant any of them to the 21% Palestinian living in the State of Israel is presented as one of the greatest challenges for Palestinian women to dare to denounce. Thus, the Israeli apartheid system once again shows the discrimination suffered by Palestinian women living in it, in addition to the violence derived from the very patriarchal structure that shapes it.

Faced with all these difficulties and violence, the comrades, both from the West Bank and the 48 Palestine, organize and consolidate proposals and strategies with which to mitigate and confront all these violence based on the gender issue: a shelter / refuge for women victims of abuse; legal, social and psychological support; training and workshops to empower women; education and awareness in society in general about this type of patriarchal violence; a telephone support line where women victims of gender violence can call; or an educational line from which they work in Arab schools offering talks on sex education.

Responding to SO2.3 *Understanding how circles of violence operate and their relationship with the occupation and colonization carried out by the State of Israel*, we have been able to verify that there is a direct relationship between the occupation and colonization of the Israeli State and gender violence that occurs in Palestinian society. As El Jack (2003) warned, acts of “daily” violence, particularly domestic violence, increase as communities disintegrate during and after conflicts and, on the other hand, this “daily” violence increases in the context of situations of male and militarized conflict. In other words, the conflict fuels different types of relationships and power imbalances and exacerbates gender-based violence within families. As we have noted throughout Chapters V and VI, Palestinian society suffers multiple forms of violence (direct, structural, and cultural) but women in

particular suffer from double, even triple, oppression. On the one hand, there is the violence that the occupying, patriarchal and racist State itself exerts on Palestinian women; on the other, the violence derived from the Palestinian patriarchal system in which they live; but in addition, the violence that the State of Israel exerts on Palestinian men will also affect them. A part of the direct violence exercised by the State of Israel falls mainly on Palestinian men, trying to destroy them physically: through torture, arrest, imprisonment, murder, mutilation... But also psychologically and emotionally, trying to destroy their protective masculinity, their manhood. All that violence does not stop there but is transformed into more violence that they will exert on Palestinian women. As Khawla points out, “When men suffer violence and abuse from the occupation they express all these bad and negative feelings against women. They become more aggressive against them”.

In order to respond to GO3. *Knowing the different forms of struggle and resistance of Palestinian women facing the violence against them*, we will now address each of the specific objectives that define it. Responding to SO3.1 *Explore the images and representations built on Muslim women wearing hijab in general, and Palestinian women in particular*, as well as associated research questions Q3.1 *What kinds of representations and images have been built on Muslim women with hijab? What about Palestinian women? Would these images respond to certain Eurocentric and Islamophobic stereotypes?*, we have been able to show that there are indeed certain Eurocentric and Islamophobic stereotypes from which a certain image of a *Muslim woman with hijab* (submissive and passive, absolute victim of the Muslim patriarchy) has been built, but also of Palestinian woman. Through their stories and their experiences, I present in this second part of Chapter VI some evidences that dismantles precisely these stereotypes. As approached in the theoretical framework, labels such as “Arab women” and “Muslim women” have become monolithic structures that, far from facilitating the knowledge of relevant aspects about these women, generate a reductionist and simplistic vision of them. Assuming that all “Arab women” are Muslims or that all “Muslim women” are Arabs is grossly wrong, of course, and contributes to a colonial and Islamophobic view of the world. Precisely, Palestinian women organized in a movement of and for women understand and respect without much problem the individual and free decisions that their counterparts (other Palestinian women) make regarding the spiritual life to follow. They explain to us how diverse and tolerant their struggle is, but also the challenges that exist when they are working for a plural and secular women's movement. The Eurocentric representation that has been built on *Muslim women with hijab* as victims, submissive and oppressed will give us, as Goikolea (2012) argues, another image of Western women as free, liberated and liberal. Only in this way, white women will dare to judge, express opinions and value the oppressions of other women, in this case, *Muslims wearing hijab*, without questioning the oppressions that we ourselves suffer. From this logic, and recovering the words of Spivak (2009), a

redemptive discourse has been created in which western white women will try to save *Muslim women with hijab* from *oppressive and tyrant Muslim men*. Faced with this position, Muslim women from many parts of the world re-veal themselves and identify themselves in their culture as a symbol of rejection of the coloniality of these discourses. In addition, the Palestinian comrades invite us to reflect on the double standards of freedom, that is, the fact that we consider free our decisions about our way of being women and of being as such in the world, but not those of *other* women. As I myself posed in this regard: Are we, free western white women, free to choose the canons of beauty established by the patriarchy? Again, the knowledge coloniality makes its way allowing precisely this to happen, that a patriarchy can present itself to the world as revised, tinged with new masculinities and goodness, while on the other side is the other patriarchy, terrorists and evildoers' men who subdue women. Because they, *other women*, are perfectly aware of their patriarchy and their oppressions, and they perfectly understand the relationship that religion, coloniality and occupation can have with them. Making this agency invisible would reinforce precisely the colonial and Islamophobic representations that we pointed out earlier.

But we also extract another great lesson in this regard, and that is that many of them do not feel precisely included in this term with global pretensions, such as feminism, because they want to fight for a women's movement "led by values and not by attempts to be others, trying to be what men are like or what other societies are like". There is, on the one hand, a critique of the coloniality of feminism that tries to universalize the subject of feminism, the "woman", and, on the other, of the claims of neoliberal feminism that tries to make us believe that being free and empowered is be like men are: strong, powerful, competitive, decisive, without showing emotions or weaknesses.

After all, it is patriarchy that does not let us be free, it always was. With hijab, without hijab, with makeup, without it, with heels, with sports shoes... There are many forms of patriarchy and many strategies, and we will see clearly some of them and not others. Work, without a doubt, must be collective, community, among all women. We have to put aside what divides us, that is, feeling some freer than others, less oppressed, less submissive, more activist, more feminist, to collectively fight against this system of world oppression.

Regarding SO3.2 *Learn about the diversity of ways of fighting and resisting that exist in Palestine*, as well as the sub-questions Q3.2 *Are there stereotypes regarding their struggles? And of the women who fight?*, we have been able to verify in the same chapter VI the long journey and the diversity of the Palestinian women struggles. We have learned that, after the occupation and colonization of the Palestinian territories in 1967, Palestinian women began to claim more than ever their rights as women, giving rise to the idea that it is not possible to resist and fight for the self-determination of Palestine and for the construction of a Palestinian State without taking into account half of the

population, that is, the struggle of women for equal rights cannot be separated from the national struggle.

Regarding the diversity of struggles, there are, on the one hand, violent struggles and non-violent struggles. I argued in Chapter VI how the three-headed monster tries to establish what is the legitimate form of struggle, this is the violent one, and how it will try to make societies and women find in this the only possible way to reproduce these forms of struggle, not feminists, as they do not respect people's lives; capitalists, as they encourage capital flows from armaments and “warlords”; and colonial, since they often establish an inequality based on “us vs. Them”. As has been seen throughout the second part of this last chapter and as I will detail below, the Palestinian women that I have interviewed and met during my stays in Palestine have little or nothing to do with the armed struggle but rather with non-violent popular resistance and struggles. The Palestinian women fighters, who have explained to us for this research their ways of resisting and dealing with all the violence they receive, are diverse: some are Christian, some Muslim, some wear a hijab, some do not, and others do not profess any religion. But what they all have in common, as Fatima says, is whether or not their hair is covered, what is not covered is their mind. Both in the 48 Territories and in the Occupied Palestinian Territories, Palestinian women organize and carry out all kinds of non-violence struggles and resistance from to combat the Palestinian patriarchy; the Israeli occupation, colonization and patriarchy; and the patriarchal gendered Islamophobia of Western countries. A Women's Center in the Shu'fat Refugee Camp in East Jerusalem; Palestinian cooking workshops from which to vindicate the culture and memory of its people; a school for children with mental illness in Aida Camp; projects from which to strengthen the economic empowerment of women living in rural areas; shelters for women who have been victims of gender violence; awareness workshops on sexual and gender diversity... There are many and varied strategies and projects that they carry out to deal with all violence.

Finally, and responding to *SO3.3 To find out which are, from the experiences of Palestinian women, the most effective ways to combat violence*, we have learned in the last part of this chapter VI that, as the last verse of the *Ziadah* poem, Palestinians teach life to the world, they are showing that solidarity and non-violent struggles are the only effective ways to combat violence. We have been able to see how this message is transmitted over and over again, how the struggles of Palestinian women are framed in non-violent popular resistance and how internationalist solidarity becomes the only way to face neoliberal peace attempts and interferences from the international community in Palestine. Despite the United Nations observers visiting Palestine and writing reports on how human rights are violated in this territory, the international community does not exert any type of real or effective pressure on the State of Israel to put an end to the crimes of war that they commits day after day.

Meanwhile, the peace agreements and processes for Palestine-Israel promoted by this international community rest on the logic of neoliberal peace that we saw in the theoretical framework. All this has generated a general feeling of frustration and hopelessness in Palestinian society that is looking for other avenues and other allies to elevate and internationalize their struggle.

As Butler (2010) pointed out, “you have to face violence in order to practice non-violence (both are intimately linked, and in a very tense way)”. We have been able to observe how Palestinian women fighters position themselves against all the violence that we pointed out in chapter V from a non-violent position. They know the Islamophobic construction that the Zionist discourse has elaborated on the “enemy-Palestinian-terrorist” and how this has permeated Western societies. That is why they need to dismantle this construction and show that it is not true: “We are not terrorists, they are the terrorists. Tell the world what is happening here, what you see with your own eyes”.

In front of the abandonment of the international community as a possible actor that could pressure the State of Israel to account for its crimes against humanity, the Palestinian people have resorted to international solidarity as a tool to make visible their struggle and to denounce the violations of human rights that the Israeli State commits daily. The visit and support of international activists becomes very important in order to refute the Zionist speeches about Palestinian people: “Having international people here is part of the resistance because the brain of the whole world is being washed with the strong Israeli media, with their influence”. We have been able to see how this movement of international solidarity provides support, strength and hope to the Palestinian people since it implies, in some way, an international position of criticism and denouncement of the violence of the Israeli State. But in addition to seeing what happens and taking a position against the colonization and occupation of Palestine, it is important to denounce it to the world. Their message was clear: “Tell what you see with your own eyes”. Back home, international activists could deny, not only the Islamophobic message that “Palestinians = terrorists” but also the one that ensures that “Palestinian women = submissive women, victims of everything”; we could denounce the systematic violence of the Israeli State on Palestinian society in general and on women in particular; and also, continue to make visible the non-violent struggles of Palestinian women, their strength and their ways of teaching life, in the words of Ziadah.

Finally, we have been able to learn that one of the most important and effective tools to make visible and denounce the violent and unjust situation in Palestine is the international non-violent campaign of BDS (Boycott, divestments and sanctions). Inspired by the Boycott campaign that was promoted in South Africa in order to overthrow the apartheid system that existed there, the BDS calls for “isolating Israel as a military and colonial occupier and that violates International Law”. Despite the desperate attempts of the Israeli State to criminalize BDS, many voices adopt an optimistic position when thinking about the future of BDS and international solidarity: “it is a movement of the peoples,

of our friends, those who support human rights in the world. Without you we would feel alone, alone". From Palestinian society in general, and from Palestinian women's movements in particular, they invite us to continue fighting from the grassroots against Israeli occupation and colonization, as well as to internationalize the Palestinian struggle in the world through international solidarity and through BDS. What happens in Palestine is everyone's responsibility, and only through solidarity and mutual support it will be possible to face this very violent and unjust situation suffered by the Palestinian people.

## **POSSIBLE FUTURE LINES**

After all this process and all this work, we could point out some lines of research for the future.

In the first place, and due to the existing bias in the profile of the women interviewed, it would be interesting to interview and learn the opinion and experiences of other key actors in the Palestinian territory. On the one hand, one of the limitations of this research has been not being able to know first-hand the experiences and struggles of Gaza women. It would be very enriching for this research to have their testimonies, since they could greatly complete this analysis. On the other hand, and since Palestinian identities are so diverse, it would also be interesting to know the experiences of refugee women outside of Palestinian territory, to know their hopes, their memories and their aspirations from this complex place that they are not inhabiting the territory which, in some way, you feel part.

Secondly, I also consider important to be able to count on the experience and background of more NGOs, both local and international, as well as other political actors working in the Occupied Palestinian Territories. They can perhaps provide a more institutional position that opens avenues for the advocacy work required to try to end the occupation and colonization of Palestine.

In addition to this, I believe that it would be necessary to have a greater approach than what has been possible for this research work to Israeli society, especially to the people who with their activism try to confront this neocolonial system of apartheid and violence. Although it is not an easy task I consider, as I have pointed out throughout this document, that Israeli society is also a victim of the (necro) policies of its government. Its involvement in the fight for the end of the occupation and colonization suffered by the Palestinian people, as well as the self-determination of the Palestinian people, will be decisive.

Finally, I think it would be interesting to be able to carry out comparative research work in which to

put the struggles of Palestinian women in dialogue with the struggles and resistance of other women from other parts of the world, always taking into account the different contexts and starting from a feminist position of internationalist solidarity.



# BIBLIOGRAFÍA

- Aatar, Fátima (2018). Islamofobia de género: de la superioridad intelectual y moral al paternalismo y viceversa. En *Islamofobia y género* (pp. 46-51). SOS Racismo.
- Abu Ramadán, Saud (23 de marzo de 2017). *La crítica situación en Gaza empuja a las drogas a un tercio de su población*. PALESTINALIBRE.ORG  
<https://www.palestinalibre.org/articulo.php?a=63870%20o>
- Abugattas, Juan (1982). El nacionalismo en el Tercer Mundo. *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, 12, 47-60. <https://doi.org/10.21678/apuntes.12.179>
- Abukhayran, Ashraf Mohammed Hasan (2011). El plan de estudios palestino desde una perspectiva israelí. *Profesorado, revista de currículum y formación del profesorado*, 15(1), 175-185.  
<http://www.ugr.es/local/recfpro/rev143COL4.pdf>
- Abu-Lughod, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790
- Abu-Lughod, Lila (2017). Retorno a medias ruinas: Memoria, pos memoria e historia viviente de Palestina. En Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod (Eds.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria* (pp. 141-182). Canaán.
- Adlbi Sibai, Sirin (2017). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Adorno, Theodor W. (1998). *Educación para la emancipación*. Ediciones Morata S.L.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
- Ahmed, Leila (2011). *Quiet Revolution: The Veil's Resurg*. Yale University.
- Albawaba (6 de noviembre de 2017). "Techwashing": Countries are Using Technology to Gloss Over Rights Abuses. <https://www.albawaba.com/news/techwashing-countries-are-using-technology-to-gloss-over-rights-abuses-1044028>
- Albuquerque, Germán (2011). *La Trinchera Letrada: Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*. Ariadna Ediciones. <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/230>

- Alfarache, Angela G. (2003). *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*. Plaza y Valdés Editores.
- Ali, Tariq (2002). *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, yihads y modernidad*. Alianza Editorial.
- Ali, Zahra (14 de agosto de 2012). Descolonizar, liberalizar y liberar el feminismo. *Viento Sur*. <https://vientosur.info/descolonizar-liberalizar-y-liberar-el-feminismo/>
- Ali, Zahra (2014). Feminismos islámicos. *Tabula Rasa*, 21, 123-137. <https://doi.org/10.25058/20112742.7>
- Alloun, Esther (2020). Veganwashing Israel's Dirty Laundry? Animal Politics and Nationalism in Palestine-Israel. *Journal of Intercultural Studie*, 41(1), 24-41. <https://doi.org/10.1080/07256868.2019.1617254>
- Al-Sharmani, Mulki (2014). Islamic Feminism. Transnational and national reflections. *Approaching Religion*, 4(2), 83-94. <https://doi.org/10.30664/ar.67552>
- Anderson, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. <https://teoriadelacomunicacion2013.files.wordpress.com/2013/03/comunidades-imaginadas-benedict-anderson11.pdf>
- Anzaldúa, Gloria (2007). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. *Race/Ethnicity Multidisciplinary Global Contexts*, 4(1), 1-7. [DOI:10.1353/rac.2010.0024](https://doi.org/10.1353/rac.2010.0024)
- Arendt, Hannah (2005). *Sobre la Violencia*. Alianza Editorial.
- Arias, Alan (2015). Tesis sobre una teoría crítica de los Derechos Humanos. *Revista de Filosofía Open Insight*, 6(9), 11-33.
- Bhabha, Homi (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. *October*, 28, 125-133.
- Badran, Margot (2010). Feminismo islámico en marcha. *Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 9, 69-84.

- Bartolomé, Marcos (29 de diciembre de 2016). Israel y la estrategia del “pinkwashing”. *El orden mundial*. <https://elordenmundial.com/pinkwashing-israel/>
- Bartra, Roger (1996). *El salvaje en el espejo*. Editorial Destino.
- Bataille, Georges (1997). *Las lágrimas de Eros*, Tusquets Editores S.A.
- Bataille, Georges (2008). *Henker und Opfer*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Batalla, Xavier (2006). *Afganistán, la guerra del siglo XXI*. Debolsillo.
- Bautista, Sandra (2017). Contribuciones a la fundamentación conceptual de paz territorial. *Ciudad Paz-ando*, 10(1), 100-110. <https://doi.org/10.14483/2422278X.11639>
- BBC News (23 de marzo de 2009). Israel army rides out T-shirt row. *BBC*. [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle\\_east/7960071.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7960071.stm)
- Belasteguigoitia, Marisa (1995). Máscaras y posdatas: estrategias femeninas en la rebelión indígena de Chiapas. *Debate Feminista*, 12, 299-317. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1995.12.264>
- Belasteguigoitia, Marisa (2001). Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista*, 24, 230-252. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.668>
- Beltrán, Yilson (2017). Violencia epistémica en la protección de los conocimientos “tradicionales”. *Ciencia Política*, 12(24), 115-136. <https://doi.org/10.15446/cp.v12n24.65253>
- Bennet, Olivia et al. (1995). *Arms to Fight: Arms to Protect: Women Speak Out About Conflict*. Panos Publications
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós
- CADTM (28 de febrero de 2011). Discurso de Thomas Sankara sobre la deuda externa de África (1987). *CADTM*, [http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id\\_article=6509](http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id_article=6509)
- Cagni, Horacio (2012). Literatura, colonialismo y genocidio en África. *Contra relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, 9, 67-97. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/contra->

[relatos/article/view/20504/20171](#)

Calderón, Percy (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos*, 2, 60-81.

Canadians for Justice and Peace in the Middle East [CJPME]. (Agosto 2018). *Israeli greenwashing*. [https://www.cjpme.org/fs\\_210](https://www.cjpme.org/fs_210)

Carbonell, Neus (2006). Spivak o la voz del subalterno. *Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria*, 59, 8-11.

Castellanos, Gabriela et al. (2001). Mujeres y conflicto armado en Castellanos y Accorsi (Ed.), *Sujetos femeninos y masculinos*. Manzana de la Discordia.

Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problemas de la “invención del otro”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (88-98). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045330/8\\_castro.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045330/8_castro.pdf)

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. <https://doi.org/10.23924/oi.v6n9a2015.pp11-33.123>

Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal. [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Filosofia\\_liberacion/Discurso\\_colonialismo-Aime\\_Cesaire.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf)

Chehata, Hanan. (30 de octubre de 2011). *Una cosecha de lágrimas: La agricultura palestina sigue deteriorándose como consecuencia de las implacables políticas de Israel*. Palestinalibre. <https://www.palestinalibre.org/articulo.php?a=35856>

Chouati, Yassine y Muñoz-del-Amo, Aurea (2017). Partir para contar: Mona Hatoum, arte y denuncia sociopolítica. *Revista Estúdio, artistas sobre outras obras*, 8(19), 88-95. <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/107116/Partir%20para%20contar.pdf?sequence=1&i>

[sAllowed=y](#)

- Cifuentes Patiño, María Rocío (2009). La investigación sobre género y conflicto armado. *Revista Eleuthera*, 3, 127-164. <https://www.redalyc.org/pdf/5859/585961832006.pdf>
- Clark, Jeanne Ellen (2012). *Engagin the Apartheid Analogy in Israel/Palestine*. Athens Institute for Education and Research, ATINER.
- Coalition of Women for Peace (2014). *Proven Effective: Crowd Control Weapons in the Occupied Palestinian Territories*. Informe de Who Profits Research Center. [https://whoprofits.org/wp-content/uploads/2018/06/old/weapons\\_report-8.pdf](https://whoprofits.org/wp-content/uploads/2018/06/old/weapons_report-8.pdf)
- Cockburn, Cynthia. (1999). *Género, conflicto armado y violencia política*. Banco Mundial.
- Colomer, Álvaro (8 de junio de 2010). Judith Butler: “Sólo reconocemos ciertas vidas como humanas y reales”. *El mundo*. <https://www.elmundo.es/yodona/2010/06/08/actualidad/1276002169.html>
- Conrad, Joseph (1899). *El corazón en las tinieblas*. Editorial Juventud.
- Contexto Ganadero (13 de enero de 2021). *¿Cuáles son los países que más consumen carne en el mundo?* <https://www.contextoganadero.com/internacional/cuales-son-los-paises-que-mas-consumen-carne-en-el-mundo>
- Criado, Miguel Ángel (8 de diciembre de 2012). La enfermedad se ceba con los palestinos. *Materia*. <http://esmateria.com/2012/10/08/la-enfermedad-se-ceba-con-los-palestinos/>
- Curiel, Ochy (25-27 de junio de 2009). *Descolonizando el Feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, Argentina.
- Davis, Angela (2004). *Mujeres, raza y clase*. Editorial Akal.
- Davis, Rochelle (2017). Trazar el mapa del pasado, recrear la patria. Recuerdos de lugares de aldeas en Palestina antes de 1948. En Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod (Eds.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria* (pp. 107-139). Canaán.
- De Currea, Vigo. (2005). *Palestina: entre la trampa del muro y el fracaso del derecho* (Vol. 233).

Icaria Editorial.

de Vitoria, Francisco (1975). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Espasa-Calpe S.A.

Del Rosario Ayala Carrillo, María et al. (2017). Extractivismo: expresión del sistema capitalista-colonial-patriarcal. *Ecología Política*, 60-64. <https://www.jstor.org/stable/44645637>

Di Nicola, Vincenzo (2020). The Global South: An emergent epistemology for social psychiatry. *World Soc Psychiatry*, 2, 20-26. <https://www.worldsocpsychiatry.org/article.asp?issn=2667-1077;year=2020;volume=2;issue=1;spage=20;epage=26;aulast=Di>

Drullard, Waquel Javier (10 de septiembre de 2020). Capitalismo mutante: pinkwashing y purplewashing. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/mapas/capitalismo-mutante-pinkwashing-y-purplewashing>

Dube, Saurabh (2007). Introducción. Cuestiones acerca de las modernidades coloniales. En Walter Mignolo, Saurabh Dube y Ishita Banerjee Dube (Eds.). *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes* (pp. 13-48). El Colegio de México.

Dussel, Enrique (1996). Modernity, Eurocentrism and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor. En Eduardo Mendieta (Ed.), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation* (129-159) Atlantic Highlands: Humanities.

Dylann, N (3 de agosto de 2018). *Sexual Hassment and Violence against Palestinian Women in Israeli Prisons*. The Jeruslaem Fund. <https://thejerusalemfund.org/22639/sexual-harassment-and-violence>

Ebba, Augustin (1993). *Palestinian Women, Identity and Experience*. Zed Books.

Effarah, Jamil E. (2007). *Think Palestine to unlock US-Israelis & arabs conflicts*. AuthorHouse.

El Awawdeh, Samira (2008). Darfur: ¿primer genocidio del siglo XXI? *África América Latina, cuadernos. Revista de análisis sur-norte para una cooperación solidaria*, 44, 121-130.

El Jack, Amani y Asturias, Laura. (2003). *Género y conflictos armados: Informe general*. Institute of Development Studies, BRIDGE.

- Equipo editorial, Etecé. (05 de Agosto 2021). "Violencia física" <https://concepto.de/violencia-fisica/>
- Escobar, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86. <https://doi.org/10.25058/20112742.188>
- Escobar, Arturo (2013). Desarme, desmovilización y reintegración en Camboya. *Colombia Internacional*, 77, 73-105. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/colombiaint77.2013.04>
- Escola de Cultura de Pau (2005). *Alerta! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*. Editorial Icaria.
- Fanon, Franz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Federici, Silvia (2014). "Es un engaño que el trabajo asalariado sea la clave para liberar a las mujeres" / Entrevistada por Ana Requena Aguilar. Eldiario.es [https://www.eldiario.es/economia/engano-trabajo-asalariado-liberar-mujeres\\_1\\_5856057.html](https://www.eldiario.es/economia/engano-trabajo-asalariado-liberar-mujeres_1_5856057.html)
- Feierstein, Daniel (2016). El concepto de genocidio y la "destrucción parcial de los grupos nacionales". Algunas reflexiones sobre las consecuencias del derecho penal en la política internacional y en los procesos de memoria. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 228, 247-266. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30048-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30048-4)
- Fernández, Roberto (2016). *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw24b>
- Fontan, Victoria (2012). Replanteando la epistemología de la Paz: El caso de la descolonización de paz. *Perspectivas Internacionales*, 8, 41-71. <https://revistas.javerianacali.edu.co/index.php/perspectivasinternacionales/article/view/839>
- Foucault, Michel (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.
- Fox, Nina (23 de junio de 2021). Polémica en puerta: la Ley de Ciudadanía en Isreal. *ynetespañol*. <https://www.ynetespanol.com/actualidad/sociedad-informacion-general/article/ry51B7W2O>
- Fuente, María Jesús (2006). *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*.

La Esfera de los Libros.

Fukuyama Francis (21 de octubre de 2001). Seguimos en el fin de la historia. *El País*.

[https://elpais.com/diario/2001/10/21/opinion/1003615207\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2001/10/21/opinion/1003615207_850215.html)

Galtung, Johan (1998) *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz.

Galtung, Johan (2003a) *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bakeaz.

Galtung, Johan (2003b). *Violencia cultural*. Gernika Gogoratuz

Galtung, Johan (2003c) *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*, Quimera.

Galtung, Johan (2007). Toward a Conflictology: the quest for trans-disciplinarity en J. Dennis et al. (Eds.), *Handbook of Conflict Analysis and Resolution*. Routledge.

García Arán, Mercedes, et al., (1998). Contra la Impunidad. Informe de la Federación de Asociaciones de Juristas Progresistas de España (FAP). *América Latina, Hoy*, (20), 69-85.

Garrido-Ramos, Beatriz (2015). Colonialismo, colonialidad y modernidad. *ArtyHum. Revista Digital de Artes y Humanidades*, 8, 68-80.

[https://www.researchgate.net/publication/296077719\\_COLONIALISMO\\_COLONIALIDAD\\_Y\\_MODERNIDAD\\_ArtyHum\\_Revista\\_Digital\\_de\\_Artes\\_y\\_Humanidades\\_seccion\\_de\\_Cultura\\_ISSN\\_2341-4898\\_n\\_8\\_Vigo\\_2015\\_pp\\_68-80](https://www.researchgate.net/publication/296077719_COLONIALISMO_COLONIALIDAD_Y_MODERNIDAD_ArtyHum_Revista_Digital_de_Artes_y_Humanidades_seccion_de_Cultura_ISSN_2341-4898_n_8_Vigo_2015_pp_68-80)

Gartor, M. (2015). Apuntes para un diálogo entre economía ecológica y economía feminista. *Ecología Política*, (50), 39-44. <https://www.jstor.org/stable/24894097>

Gerez Majo. (9 de marzo de 2021). “*Estamos ante una cuarta ola feminista que es la más internacional de todas*”. El Salto Diario. <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/majo-gerez-niunamenos-cuarta-ola-feminista-internacional>

Gijón Mendigutia, Mar (2007). ¿Quién es un refugiado palestino? *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3. <https://revistas.uam.es/reim/article/view/753>

- Gijón Mendigutia, Mar (2015). *Historia del movimiento de mujeres en Palestina*. Txalaparta.
- Goikolea, Itzea (2012). *Feminismo y piedad: un análisis de género en torno a las conversas al islam*. [Trabajo Fin de Master, Universidad del País Vasco]. [https://www.researchgate.net/publication/259842714\\_Feminismo\\_y\\_piedad\\_un\\_analisis\\_de\\_genero\\_en\\_torno\\_a\\_las\\_conversas\\_al\\_islam](https://www.researchgate.net/publication/259842714_Feminismo_y_piedad_un_analisis_de_genero_en_torno_a_las_conversas_al_islam)
- González Morales, Alfredo (2003). Los paradigmas de investigación en las ciencias sociales. *Islas*, 45(138), 125-135. <http://biblioteca.esucomex.cl/RCA/Los%20paradigmas%20de%20investigaci%C3%B3n%20en%20las%20ciencias%20sociales.pdf>
- Grassrootsalquds (2012). *Silwan*. <https://www.grassrootsalquds.net/post/silwan>
- Grosfoguel, Ramón (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, 97-108. [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Ramon%20Grosfoguel%20CIDOB\\_2011.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Ramon%20Grosfoguel%20CIDOB_2011.PDF)
- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios a lo largo del siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Haj, Samira (1992). Palestinian Women and Patriarchal Relations. *Journal of Women in Culture and Society*, 17(4), 761-778.
- Hall, Stuart (2008). ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite. En Sandro Mezzadra et al. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Traficantes de sueños.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Universitat de València.
- Harman, Danna (20 de enero de 2016). Poll: More Than a Third of Jewish Israelis See Arab Citizens as “Enemies”. *Haaretz*. <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-poll-one-third-of-jewish-israelis-see-arabs-as-enemies-1.5392848>

- Hilal, Jamil (2007). *Where Now for Palestine?: The Demise of the Two-State Solution*. Zed Books Ltd.
- hooks, bell (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños.
- Horkheimer, Max (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu Editores.
- İbicioğlu Said (14 de mayo de 2020). La población palestina creció más de nueve veces desde el Nakba del 1948. *Agencia Anadolu*. <https://www.aa.com.tr/es/mundo/población-palestina-creció-más-de-nueve-veces-desde-el-nakba-del-1948-/1840119>
- Iglesias, Ana Isabel (2018). Sentipensar la paz. Apuntes para la construcción de paz en Colombia. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales*, 10, 83-99. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6494207&orden=0&info=link>
- Jaime-Salas, Julio (2019). Descolonizar los Estudios de Paz un desafío vigente en las Ciencias Sociales en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. *Revista de Paz y Conflictos*, 12(1), 133-157. <https://doi.org/10.30827/revpaz.v12i1.8307>
- Jayyusi, Lena (2017). Repetición, acumulación y presencia. Las figuras relacionales de la memoria palestina. En Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod (Eds.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria* (pp. 185-224). Canaán.
- Jerez, Andreu (8 de abril de 2019). Europa: ¿nueva ola de antisemitismo? *Esglobal*. <https://www.esglobal.org/europa-nueva-ola-de-antisemitismo/>
- Jiménez Bautista, Francisco y Muñoz Muñoz, Francisco Adolfo (2004). Violencia cultural. En: Mario López Martínez (dir.) et al. *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z* (pp. 1161-1163). Universidad de Granada.
- Johnson, Chalmers (2003). The Looting of Asia. *London Review of Books*, 25(22). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v25/n22/chalmers-johnson/the-looting-of-asia>
- Kamin, Debra (14 de marzo de 2019). Jaffa Is Tel Aviv's Unexpected Luxury Hspot. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2019/03/14/travel/jaffa-tel-aviv.html>
- Khalil, Susana (10 de enero de 2017). No al Estado-Nación ateo, gay, blanco, negro, cristiano,

- musulmán, judío. *Aporrea*. <https://www.aporrea.org/internacionales/a239724.html>
- Khalili, Laleh (2011). Gendered practices of counterinsurgency. *Review of International Studies*, 37, 1471–1491. <https://doi.org/10.1017/S026021051000121X>
- Krell, Yehuda (2014). *Páginas de odio. Historia del antisemitismo*. Editorial Dunken.
- La Barbera, MariaCaterina (2007). Una reflexión crítica a través del pensamiento de Susan Okin sobre género y justicia. *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, 16, 1-15.
- La Parra, Daniel y Tortosa, José María (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación Social*, 131, 57-72. <http://hdl.handle.net/10045/23375>
- Lagarde, Marcela (1990). Identidad femenina. *Secretaría Nacional de Equidad y Género*, 25-32. <https://www.mep.go.cr/sites/default/files/Identidad%20femenina.pdf>
- Lander, Edgardo (Ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Lazreg, Marnia. (1988). Feminism and difference: The perils of writing as a woman on women in Algeria. *Feminist studies*, 14(1), 81-107. <https://doi.org/10.2307/3178000>
- Lenore, Víctor (3 de abril de 2016). Entrevista a Brigitte Vasallo: Del pornoburka al purplewashing, los trucos más sucios contra el feminismo. *El confidencial*. [https://www.elconfidencial.com/cultura/2016-04-03/del-pornoburka-al-purplewashing-los-trucos-mas-sucios-contra-el-feminismo\\_1170764/](https://www.elconfidencial.com/cultura/2016-04-03/del-pornoburka-al-purplewashing-los-trucos-mas-sucios-contra-el-feminismo_1170764/)
- López, Carmen (2003). Holocausto y genocidios ¿Basta con conocer? La acción, la omisión y las interpretaciones históricas. *Historia y Política*, 10, 11-64. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/33367/1/Carmen.López.Alonso.Estudio.HyP10.pdf>
- López-Tomás, Andrea (19 de noviembre de 2020). Olivos en llamas en la Cisjordania ocupada. *El periódico*. <https://www.elperiodico.com/es/internacional/20201119/olivos-llamas-cisjordania-ocupada-violencia-colonos-recolecta-palestina-8212286>
- Lugones, María (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.

<https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>

- Mahmood, Saba (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 165-222). Cátedra.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.  
<https://doi.org/10.23924/oi.v6n9a2015.pp11-33.123>
- Maldonado-Torres, Nelson (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600905>
- Martinelli, Martín (2016). La construcción de la identidad nacional palestina. *Revista Páginas*, 8(18), 25-48. <https://doi.org/10.35305/rp.v8i18.234>
- Martínez, Layla (2017). *Pasamontañas, hiyabs y capitalismo baboso. La imagen de las mujeres en las guerras*. Antipersona.
- Martínez, Luis (2013). Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Metapolítica*, 83, 38-47.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.3829392>
- Maturana, Humberto, et al. (1995). *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Dolmen Ediciones.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Medina, Rocío (2016). *Mujeres saharauis. Experiencias de resistencias y agencias en un devenir feminista decolonial*. [Tesis Doctoral, Universidad Pablo de Olavide].  
<https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=oFqGIjuU0MA%3D>
- Melvern, Linda (2007). *Un pueblo traicionado. El papel de Occidente en el genocidio de Ruanda*. Intermón Oxfam Editorial.

- Mernissi, Fátima (2001). *El harén en Occidente*. Espasa Calpe.
- Mezzadra, Sandro y Rahola, Federico (2008). La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. En Sandro Mezzadra et al. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 261-278). Traficantes de sueños.
- Mi Cabra Vegana (27 de septiembre de 2020). *¿Qué es el Veganwashing?* <https://blog.micabravegana.es/que-es-el-veganwashing/>
- Middle East Monitor (29 de febrero de 2020). PA: Israel “armed settler militias’ should be blacklisted. *Middle East Monitor* <https://www.middleeastmonitor.com/20200229-pa-israel-armed-settler-militias-should-be-blacklisted/>
- Mignolo, Walter (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52). CLACSO. [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5\\_mignolo.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf)
- Mignolo, Walter (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, culture & society*, 26(7-8), 159-181. <https://doi.org/10.1177/0263276409349275>
- Miller, David (Ed.). (2003). *Tell me lies: propaganda and media distortion in the attack on Iraq*. Pluto Press.
- Miralles, Rafael (1999). Islam y Mundo Árabe en la Escuela y en los Medios de Comunicación. *Verde Islam: Revista de Información y Análisis*, 12, 6-19.
- Mohamed, Mohamed (6 de septiembre de 2016). Right of return is the heart of Palestine’s struggle. *The electronic Intifada*. [https://electronicintifada.net/content/right-return-heart-palestines-struggle/17856?utm\\_source=EI+readers&utm\\_campaign=b66dedbf7e-RSS\\_EMAIL\\_CAMPAIGN&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_e802a7602d-b66dedbf7e-290670097](https://electronicintifada.net/content/right-return-heart-palestines-struggle/17856?utm_source=EI+readers&utm_campaign=b66dedbf7e-RSS_EMAIL_CAMPAIGN&utm_medium=email&utm_term=0_e802a7602d-b66dedbf7e-290670097)
- Mohanty, Chandra (2008a). Bajo los ojos de Occidente. En Sandro Mezzadra et al. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 69-102). Traficantes de sueños.

- Mohanty, Chandra (2008b). De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 407-464). Cátedra.
- Montes, Angélica y Busso, Hugo (2007). Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Polis*, 18, 1-13.  
<http://journals.openedition.org/polis/4040>
- Morton, Stephen (2010). Las mujeres del «tercer mundo» y el pensamiento feminista occidental. *La manzana de la discordia*, 5(1), 115-125.  
<http://dx.doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v5i1.1535>
- Mottier, Verónica (2008). Eugenics, politics and the state: social democracy and the Swiss ‘gardening state’. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 39(2), 263-269.  
<https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2008.03.010>
- Moualhi, Djaouida (2000). Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social. *Papers: revista de sociología*. (60), 291-304.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=45696&orden=24023&info=link>
- Muhar, Hanady Awni (2016). *El papel de la mujer en la construcción del Estado palestino*. [Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid].  
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/37632/1/T37168.pdf>
- Munayyer, Yousef (20 de marzo de 2015). What It Feels Like to Be a “Demographic Threat” to Israel. *The nation*. <https://www.thenation.com/article/archive/what-it-feels-be-demographic-threat-israel/>
- Nahoum-Grappe, Véronique (2002). Cultura de la guerra y contemporaneidad: ¿la “purificación étnica” es una práctica “de otros tiempos”? *Nómadas*, (16), 64-74.  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3990991.pdf>
- Nasi, Carlo y Rettberg, Angelika (2005). Los estudios sobre conflicto armado y paz: un campo en evolución permanente. *Colombia internacional*, (62), 64-85.  
<https://doi.org/10.7440/colombiaint62.2005.04>

- Nòs diarió (28 de diciembre de 2019). A droga, unha arma máis contra Palestina. *Nòs diarió*.  
<https://www.nosdiario.gal/articulo/internacional/droga-arma-mais-palestina/20191226150354088845.html>
- Odeh, Aysheh (2007). *Ahlam Bel Horia (Dreams of Freedom)*. The Palestinian Institute of the Study of Democracy, Birzeit University.  
[http://www.muwatin.birzeit.edu/sites/default/files/publications/attachments/aysheh\\_odeh\\_.pdf](http://www.muwatin.birzeit.edu/sites/default/files/publications/attachments/aysheh_odeh_.pdf)
- Olesen, Virginia (1994). Feminisms and models of qualitative research. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 158–174). Sage Publications, Inc.
- ONU: Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos (ACNUDH) (Julio 2008), *Folleto informativo N° 32 : Los derechos humanos, el terrorismo y la Lucha contra el terrorismo*.  
<https://www.refworld.org/es/docid/5289d2214.html>
- Palestinian Animal League (28 de marzo de 2018). *Israel, the first world country with vegan washing?*  
<https://pal.ps/en/2018/03/28/israel-the-first-world-country-with-vegan-washing/>
- Pappé, Ilan (2006). Llamando las cosas por su nombre: La Limpieza Étnica de Palestina de 1948. Jornadas Internacionales “Quien no tiene memoria no tiene futuro”, Observatori de Solidaritat, Barcelona. [http://www.observatori.org/paises/pais\\_53/documentos/E\\_PAPPE.pdf](http://www.observatori.org/paises/pais_53/documentos/E_PAPPE.pdf)
- Pappé, Ilan (2008). *La limpieza étnica de Palestina*. Editorial Crítica.
- Paruzzo, Daniela y Engert, Valeria (2010). Diferencia colonial: lugar de encuentro. *Revista Borradores*, X/XI, 1851-4383, 1-6. <https://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol10-11/pdf/Diferencia%20Colonial,%20Lugar%20de%20encuentro.pdf>
- Pascerini, María Cristina (1997). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. (Benedict Anderson). *Revista de Antropología Social*, 6, 246-248.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO9797110246B>
- Patterson, Orlando (1982). *Slavery and social death: a comparative study*. Harvard University Press.
- Peled-Elhanan, Nurit (2012). *Palestine in Israeli School Books: Ideology and Propaganda in Education*. I.B. Tauris.

- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños.
- Pintos, Margarita María (2008). La mujer y las religiones. *Encuentros multidisciplinares*, 10(30), 31-35.
- Power, Susan (2 de abril de 2021). The Legal Architecture of Apartheid. *Against Apartheid & Racial Discrimination*. <https://aardi.org/2021/04/02/the-legal-architecture-of-apartheid-by-dr-susan-powers-al-haq>
- Pozo, Alejandro (2010). *Las guerras globales: un enfoque crítico a la supuesta novedad de las guerras contemporáneas y una revisión de los factores globales de los conflictos armados* (Tesis doctoral, Universitat Jaume I [Departamento de Filosofía y Sociología]). <https://www.tdx.cat/handle/10803/10445>
- Qawasma, Mussa (26 de julio). Cerca del 25% de los niños palestinos de 15 años no acuden a la escuela, según UNICEF. *europapress*. <https://www.europapress.es/internacional/noticia-cerca-25-ninos-palestinos-15-anos-no-acuden-escuela-unicef-20180726204304.html>
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-245). CLACSO.
- Quintero, Pablo y Petz, Ivanna (2009). Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. *Gazeta de Antropología*, 25(2). <https://doi.org/10.30827/Digibug.6892>
- Rabinow, Lara (6 de noviembre de 2015). Falafel Nation. *Tablet*. <https://www.tabletmag.com/sections/food/articles/falafel-nation>
- Rabinow, Paul (1986). Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology. En James Clifford y George E. Marcus (Eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 234-261). University of California. <https://doi.org/10.1525/9780520946286-012>

- Ramos, Jorge (2006). *¿Las Naciones Unidas no son nada? Pablo de Azcárate y el fracaso de la ONU en Palestina (1947-1952)*. [Tesis Doctoral, Universitat de València].  
<http://hdl.handle.net/10550/51957>
- Ramos, Jorge (2018). Propuestas para decolonizar Palestina-Israel. En M. Menese y K. Bidasexa (Eds.). *Epistemologías del Sur: Empistemologias do Sul* (pp. 273-298). CLASCO.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0k5d.14>
- Restrepo, Eduardo (2007). Antropología y colonialidad. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-305). Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.  
<https://doi.org/10.23924/oi.v6n9a2015.pp11-33.12>
- Rico, Mariona (2003). El conflicto por el agua en el contexto palestino-israelí. *Cuestiones Internacionales*, 82, 117-124.  
<https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/PDF%20Papeles/82-86/RICO,%20Mariona,%20El%20conflicto%20por%20el%20agua%20en%20el%20contexto%20palestino-israelí,%20Papeles%2082.pdf>
- Riekenberg, Michael (2014). La teoría de la violencia de Georges Bataille y la actual sociología de la violencia. *Pilquen-Sección Ciencias Sociales*, 17(1), 1-11.  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5277324.pdf>
- Rivera, Vanessa (14 de agosto de 2018). Inventar a la Otra: ¿dónde están estas Mujeres Musulmanas? *Huffington Post*. [https://www.huffingtonpost.es/vrdelafuente/inventar-a-la-otra-donde-estanas-mujeres-musulmanas\\_a\\_22489179/](https://www.huffingtonpost.es/vrdelafuente/inventar-a-la-otra-donde-estanas-mujeres-musulmanas_a_22489179/)
- Rivera, Vanessa (7 de enero de 2016). La islamofobia es violencia de género y un problema feminista. *Mezquita de Mujeres*. <https://mezquitademujeres.org/2016/01/07/islamofobia/>
- Rivera Zea, Tarcila (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 331-350). Cátedra.

- Rodríguez Quiroga, Laure M. (13 de abril de 2012). *Mujer y revoluciones árabes*. Jornadas “Ideas para cambiar el mundo”, Sevilla.
- Romero-Castillo, Evan (20 de septiembre de 2010). *Johan Galtung: “Me impresiona la idea de unos Estados Unidos de Latinoamérica”*. Deutsche Welle. <https://www.dw.com/es/johan-galtung-me-impresiona-la-idea-de-unos-estados-unidos-de-latinoamérica/a-6021716>
- Ron, James (2003). *Frontiers and Ghettos: State Violence in Serbia and Israel*. University of California Press. <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=kt2k401947;brand=ucpress>
- Rosenberg, Sheri P. (2016). El genocidio es un proceso, no un acontecimiento. *Revista de Estudios sobre Genocidio*, 11, 27-36. <http://revistas.untref.edu.ar/index.php/reg/article/view/4>
- Rosenfel, Maya (2004). *Confrontin the Occupation. Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*. Stanford University Press.
- Ruiz, Marisa Gisele y Betemps, Caroline (2015) Epistemologías y prácticas feministas cruzadas: las posibilidades de la traducción y la importancia decolonial. *Relaciones Internacionales*, 27, 169–179. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5243>
- Rygiel, Kim y Hunt, Krista (2008). *(En)Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315564371>
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Debolsillo
- Salem, Sara (2014). Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, 21, 111-122. <https://doi.org/10.25058/20112742.6>
- Sales, Ferran (10 de noviembre de 2000). Los colonos judíos, acusados de hacer una guerra “sucia” contra los palestinos. *El País*. [https://elpais.com/diario/2000/11/10/internacional/973810815\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2000/11/10/internacional/973810815_850215.html)
- Sayigh, Rosemary (2017). Las mujeres y las historias de la Nakba. Entre ser y conocer. En Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod (Eds.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria* (pp. 225-260). Canaán.

- Schulman, José (10 de enero de 2017). El Genocidio Palestino por parte de Israel: el más prolongado y velado de la historia. *Resumen Latinoamericano*.  
<https://www.resumenlatinoamericano.org/2017/01/10/el-genocidio-palestino-por-parte-de-israel-el-mas-prolongado-y-velado-de-la-historia/>
- Segato, Rita (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, 29, 341-371. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200003>
- Segato, Rita (10 de febrero de 2014). Mujer y cuerpo bajo control. *Revista Ñ, Clarín*.  
[https://www.clarin.com/ideas/rita-segato-mujer-cuerpo-control\\_0\\_S1cTT1iDQg.html](https://www.clarin.com/ideas/rita-segato-mujer-cuerpo-control_0_S1cTT1iDQg.html)
- Sen, Amartya (1999). *Libertad y desarrollo*. Editorial Planeta.
- Serrano, José Luis (16 de septiembre de 2016). Seguimos con el burkini. *Pikara Magazine*.  
<https://www.pikaramagazine.com/2016/09/burkini-teofobia/>
- Shohat, Ella (2008). Notas sobre lo «postcolonial». En Sandro Mezzadra et al. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 103-120). Traficantes de sueños.
- Slyomovics, Susan (2017). La violación de Qula, una aldea palestina destruida. En Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod (Eds.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria* (pp. 69-105). Canaán.
- Snyder, Timothy J. (2017). *Tierras de sangre. Europa entre Hitler y Stalin*. Galaxia Gutenberg.
- Spivak, Gayatri Chakravorty y Giraldo, Santiago (2003). ¿Puede hablar un subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.  
[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-6525200300010001](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-6525200300010001)
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008). Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. En Sandro Mezzadra et al. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 33-67). Traficantes de sueños.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* MACBA.
- Sprinzak, Ehud (2003). From Messianic Pioneering to Vigilance Terrorism: The Case of the Gush Emunim Underground en D.C. Rapoport (Ed.), *Inside Terrorist Organizations* (pp. 194-215).

Routledge.

Sputnik (1 de mayo de 2019). Colonos judíos cortan más de 150 olivos en un pueblo palestino de Cisjordania. *El País.cr*. <https://www.elpais.cr/2019/05/01/colonos-judios-cortan-mas-de-150-olivos-en-un-pueblo-palestino-de-cisjordania/>

Staff Toi (19 de febrero de 2021). Poll shows large swaths of Israeli youth hate Arabs, back revoking citizenship. *The Times of Israel*. <https://www.timesofisrael.com/poll-shows-large-swaths-of-israeli-youth-hate-arabs-back-revoking-citizenship/>

Stavenhagen, Rodolfo (2010). Limpieza étnica. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. UNAM [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/445trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/445trabajo.pdf)

Stephens, Joshua (octubre-noviembre de 2013). Podemos explotar en cualquier momento. Recalibrar el anarquismo en un país colonizado. *Tierra y Libertad*. [http://acracia.org/historico/Acracia/Podemos\\_explotar\\_en\\_cualquier\\_momento.html](http://acracia.org/historico/Acracia/Podemos_explotar_en_cualquier_momento.html)

Sternchenproductions (2012). *Rafeef Ziadah - "We teach life, sir", London, 12.11.11* [Vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=aKucPh9xHtM>

Taibo, Carlos (2018). *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismos, descolonización*. Los Libros de La Catarata.

Tamayo, Juan José (2009). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Editorial Trotta.

Tatour, Lana (18 de enero de 2021). Why calling Israel an apartheid state is not enough. *Middle east eye*. <https://www.middleeasteye.net/opinion/why-calling-israel-apartheid-state-not-enough>

Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo editorial Norma.

Theorin, Maj Britt (2000). Informe sobre la participación de las mujeres en la resolución pacífica de conflictos (2000/2025 (INI), Parlamento Europeo. <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+REPORT+A5-2000-0308+0+DOC+PDF+V0//ES>

Tirado, Genara (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*,

24(1), 173-201. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4637301>

Tohidi, Nayereh (2008). "Feminismo islámico": negociando el patriarcado y la modernidad en Irán. En Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 245-284). Cátedra.

Tripp, Aili Mari (2008). La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda. En Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 285-330). Cátedra.

Turshen, Meredith y Twagiramariya, Clotilde (1998). *What Women Do in Wartime: Gender and Conflict in Africa*. Zed Books.

Tutu, Desmond (25 de mayo de 2011). Divesting From Injustice. *Huffpost*. [https://www.huffpost.com/entry/divesting-from-injustice\\_b\\_534994](https://www.huffpost.com/entry/divesting-from-injustice_b_534994)

Vadillo, Santiago (22 de enero de 2021). Activistas del BDS: "El objetivo de la denuncia era ir a por activistas y defensores de los derechos humanos". *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/bds-israel/activistas-del-bds-la-denuncia-era-una-forma-de-presion-de-que-ser-militante-tiene-un-coste>

Valles, Miguel (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*, Editorial Síntesis.

Vasallo, Brigitte (25 de abril de 2017). Por las grietas homófobas del homonacionalismo. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2017/04/homonacionalismo/>

Vasallo, Brigitte (4 de diciembre de 2014). Burkas en el ojo ajeno: el feminismo como exclusión. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2014/12/velo-integral-el-feminismo-como-exclusion/>

Vasallo, Brigitte (8 de marzo de 2016). La islamofobia de género como violencia machista. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2016/03/la-islamofobia-de-genero-como-violencia-machista/>

Vega, María José (2009). Homi Bhabha. Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política "Lucio Anneo Séneca".

[http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst\\_lucio\\_anneo\\_seneca/educacion/proy\\_apolo/galer%EDa\\_filologos/homi\\_bhabha](http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/inst_lucio_anneo_seneca/educacion/proy_apolo/galer%EDa_filologos/homi_bhabha)

Vidal, Carmen (2017). Musulmanas y feministas: ¿una ecuación imposible? *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 12, 101-109. <http://dx.doi.org/10.18002/cg.v0i12.4832>

Von Clausewitz, Carl (2005). *De la guerra*. La Esfera de los libros.

Vuola, Elna (2001). God and the government: Women, religion, and reproduction in Nicaragua. En *Meeting of the Latin American Studies Association (LASA)*, Washington DC. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.556.4867&rep=rep1&type=pdf>

Wadi, Shahd (2012). Palestinian Women's Bodies as a Battlefield. En Isabel Capeloa Gil y Adriana Martins (Eds.). *Plots of War. Modern Narratives of Conflict* (114-126). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110283037.114>

Walsh, Catherine (2004). Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín icci-ary Rimay*, 6(60), 1-3. <https://docplayer.es/62513001-Geopoliticas-del-conocimiento-interculturalidad-y-descolonizacion-1.html>

Young, Allison (9 de agosto de 2015). Shirin Neshat, *Rebellious Silence*, Women of Allah series. *Smarthistory*. <https://smarthistory.org/shirin-neshat-rebellious-silence-women-of-allah-series/>

Young, Robert (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Blackwell.

Young, Robert J.C. (2008). Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas. En Sandro Mezzadra et al. *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 197-236). Traficantes de sueños.

