

# Claroscuro N° 21 (Vol. 1) - 2022

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: [claroscuro.cedcu@gmail.com](mailto:claroscuro.cedcu@gmail.com)

---

Título: Palestinas en resistencia. La cuestión del honor en la (des)colonización del cuerpo-territorio

Title: Palestinians in Resistance. The Question of Honor in the (De)Colonization of the Body-Territory

Autor(es)/Author(s): Mayra Lucio

Fuente: Claroscuro, Año 21, N° 21 (Vol. 1) - Julio 2022, pp. 1-38.

DOI: 10.35305/cl.vi21.109

Publicado en: <https://claroscuro.unr.edu.ar/>

---



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.



Universidad  
Nacional  
de Rosario

# Palestinas en resistencia. La cuestión del honor en la (des)colonización del cuerpo-territorio

*Mayra Lucio\**

## Resumen

Desde una perspectiva feminista descolonial que recupera el cuerpo como episteme necesaria, el presente artículo busca problematizar la cuestión del honor para las mujeres palestinas en vinculación con el significado político para la causa nacional de la tierra ocupada por parte del Estado de Israel. Su propósito es poner en tensión los sentidos del honor en torno a la noción ‘cuerpo-territorio’, de manera de abordar la relación cuerpo femenino - territorio palestino como continuo simbólico. Se contempla el período de historia que comienza con la guerra del año 1948 que antecedió a la creación del Estado de Israel en territorio palestino. En la medida en que la historia palestina ha sido sistemáticamente invisibilizada por registros oficiales, resulta importante la dimensión de la memoria colectiva, como la recuperada de los testimonios de las mujeres sobrevivientes. De esta manera, se relevan las distintas violencias históricas y cotidianas que atraviesan a las palestinas, donde el honor aparece como un asunto permanentemente vinculado, en los últimos años atendido por el movimiento feminista de la región. Hacia el final se ofrece una reflexión en torno a diálogos posibles entre feministas palestinas y latinoamericanas, teniendo en cuenta los desafíos que se presentan ante los distintos procesos de descolonización de los cuerpos-territorios.

**Palabras clave:** Palestina; honor; mujeres; episteme corporal; descolonial.

---

\*Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina.

E-mail: mayra.lucio@gmail.com

Recibido: 12/02/2022, Aceptado: 12/05/2022

**Palestinians in resistance. The question of honor in the (de)colonization of the body-territory**

**Abstract**

From a decolonial feminist perspective that recovers the body as a necessary episteme, this article seeks to problematize the question of honor for Palestinian women in connection with the political meaning for the national cause of the land occupied by the State of Israel. Its purpose is to stress the senses of honor around the notion of 'body-territory', in order to address the relationship between the female body and the Palestinian territory as a symbolic continuum. The period of history that begins with the war of 1948 that preceded the creation of the State of Israel in Palestinian territory is contemplated. To the extent that Palestinian history has been systematically made invisible by official records, the dimension of collective memory is important, such as that recovered from the testimonies of surviving women. In this way, the different historical and daily violences that Palestinian women go through are relieved, where honor appears as a permanently linked issue, in recent years attended by the feminist movement of the region. Towards the end, a reflection is offered on possible dialogues between Palestinian and Latin American feminists, taking into account the challenges that arise before the different processes of decolonization of the body-territories.

**Key-words:** Palestine; honor; women; corporeal episteme; descolonial.

## 1 Introducción

Las distintas violencias que afectan a las mujeres palestinas en relación a la estructura patriarcal-colonial requieren de una revisión histórica cuya comprensión de los hechos pasados se pueda dimensionar en su complejidad actual. Ello nos lleva a una lectura crítica de la producción de conocimiento realizada desde los discursos dominantes, procurando atender a las formas de conocimiento contrahegemónicas vinculadas a lo testimonial, así como a las experiencias desde el cuerpo, recuperadas desde una perspectiva feminista descolonial. Este desarrollo se enmarca y vuelve posible dentro de las inquietudes abordadas por el Equipo de

Antropología del Cuerpo y la Performance de la Universidad de Buenos Aires, el cual estudia procesos socioculturales a partir de la investigación sobre la corporalidad desde abordajes interdisciplinarios e interculturales críticos de las epistemes occidentales. Ello implica un cambio atencional sobre la producción académica del Norte y un reconocimiento geolocalizado de las investigaciones del Sur global. Parte de esta ubicación nos lleva a una crítica necesaria al dualismo cuerpo/mente occidental, lo que implica una recuperación del cuerpo como fuente de conocimiento legítimo; ello nos permite reconocer y avalar formas alternativas de construir sentido, a partir de registros corporal-emotivos.

El título de este escrito se describe en términos de “(des)colonización del cuerpo y el territorio” para jugar con el sentido y dirección de los procesos involucrados. Aquí nos interesa observar que la descolonización va más allá de la situación colonial, ya que siguiendo a Grosfoguel (2006), la colonialidad excede al colonialismo clásico impartido por Europa a los pueblos no europeos cuyos Estados-nación se han independizado a lo largo del siglo XX. La situación de colonialidad económica, política y cultural de los pueblos no europeos resiste al “mito” de una poscolonialidad que la habría resuelto, lo que expone a la descolonialidad como un horizonte necesario (Grosfoguel 2006: 28-29). En este sentido, el presente trabajo se inscribe epistemológica y políticamente dentro de la perspectiva intercultural descolonial<sup>1</sup>. En línea con ello, propone una construcción del conocimiento situada y encarnada, donde lo “situado” y “encarnado” son constitutivos del proceso político-epistémico desde el cuerpo que rompe con los binarismos occidentales de naturaleza/cultura y cuerpo/mente (Citro 2010), así como también constituyen los fundamentos de las metodologías feministas (Haraway 1995; Harding, 1998)<sup>2</sup>. En esta línea, me interesa la

---

<sup>1</sup>Un comentario ampliado sobre la elección del término *descolonial*, en lugar de *decolonial*, me lleva a precisar que, si bien la distinción conlleva en algunos autores distintos énfasis conceptuales, esta diferenciación no parece resuelta y guarda cierto margen de discrecionalidad. En la medida en que la palabra decolonial no logra deshacerse políticamente de su asociación con su enunciación anglosajona, parece debilitar su sentido desde territorios no angloparlantes, por lo cual, siguiendo a Grosfoguel y Mignolo (2008), usaremos descolonial. Específicamente, como motivo principal encuentro que tanto descolonial como descolonialidad favorecen la aproximación a descolonización como proceso efectivo capaz de implementarse a distintos niveles (social e individual) y esferas (política, económica y cultural).

<sup>2</sup>El ejercicio descolonial invita a dar cuenta del lugar de enunciación situada, como sujeto que habla desde una determinada posición y no asume una universalidad ni transparencia de la misma. Mi escritura académica desde Argentina se entrecruza con el feminismo y la disidencia sexual. Considero que este situarme pone en tensión una

recuperación del silencio/lo silenciado de esos cuerpos-territorios que han sufrido el proceso de colonización y que la arrastran en su inscripción histórica desde su mirada situada. Hablamos del silencio como vector de contra-narrativas, memorias, registros, saberes, que han quedado ocultos por las historias oficiales de los Estados modernos y sus medios de comunicación. En este marco, plantear la descolonización de las epistemes occidentales europeístas implica un abordaje necesario del conocimiento de los pueblos que han sido conquistados y que continúan hoy bajo un capitalismo colonial moderno (Quijano 2000). Estas epistemes se expresan en formas de conocimiento, ofreciendo una perspectiva y orientación que transgrede los parámetros normalizados de la occidentalidad blanca<sup>3</sup>. Desde una perspectiva feminista descolonial, encontramos que los cuerpos de las mujeres se hallan en el centro de la intersección entre racismo, capitalismo y patriarcado, las diversas expresiones del “sistema sexo género colonial moderno” (Lugones 2011). Tomamos la noción de ‘cuerpo-territorio’ de feministas latinoamericanas: “cuando pensamos el cuerpo-territorio, éste nos ayuda a mirar cómo la violencia deja pasos en nuestros cuerpos, pero además se conecta con las invasiones más globales a nuestros territorios, y con los intereses económicos de los de arriba” (Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017: 14). En esta línea, este trabajo buscará un diálogo posible entre mujeres del pueblo palestino y aquellas que somos de la región latinoamericana: de cómo se imbrican la etnicidad-colonialidad, patriarcado y heteronorma, qué podemos decir acerca de los procesos de resistencia desde las corporalidades agenciadas en cada territorio. Ante este contrapunto posible, Palestina ha sido elegida para profundizar en el

---

genealogía propia de este territorio colonizado en que conviven descendencias tensionadas por el racismo y la colonialidad, como las afro-indígenas, sistemáticamente invisibilizadas en relación a las europeas, culturalmente destacadas. En mi caso, habito un origen étnico diverso marcado por lo libanés que, a juzgar por el fenotipo en contexto, queda estructuralmente inscrito dentro de la no-marca de privilegio blanco. A partir de estos procesos de hipervisibilización-invisibilización, presto atención hacia lo históricamente silenciado. Queda para otro trabajo profundizar en torno a la problematización de estas múltiples pertenencias étnicas opacadas por la occidentalización cultural en la que crecí, blanqueamiento propio de las políticas implementadas por el Estado-Nación argentino.

<sup>3</sup> Siguiendo a Quijano (2000), entendemos “blanco”, dentro del proceso histórico de expansión y colonización europea hacia el resto del mundo a partir del siglo XV, lo que impartió un proceso de racialización inspirado en rasgos fenotípicos que, desde un paradigma evolucionista biologicista; un sistema de clasificación que tuvo a lo europeo como modelo y marcó negativamente como “negro” o “de color” al resto de los pueblos colonizados, consolidando la relación de dominación. Lo blanco es entonces un implícito simbólico que se conforma como privilegio desde la no-marcación eurocéntrica.

entramado epistémico de la violencia colonial patriarcal, y resulta, por tanto, foco del presente desarrollo.

Con el objeto de presentar una reflexión posible sobre la situación palestino-israelí en relación a la cuestión del honor, resulta necesario recurrir a los estudios de distintas investigadoras de la región. En especial, resultan fundamentales los aportes de la investigadora feminista Nadera Shalhoub-Kevorkian (1999, 2003, 2004, 2010, 2014), quien ha relevado distintas formas de violencia de género en la sociedad palestina, donde los abusos sexuales y femicidios están fuertemente asociados al código de honor. Siguiendo a esta autora, ante la hipervisibilidad de las espistemes hegemónicas, nos detenemos a analizar lo invisibilizado, el saber de las mujeres palestinas, de sus vivencias cotidianas y de su historia reciente. Como se verá, el acontecimiento traumático de la Nakba o Catástrofe Palestina, tal como se nombra y significa la guerra de 1948 para el pueblo palestino, resulta un punto de partida clave para la construcción colectiva de sentido. Desde entonces, la cuestión del honor ha operado de distintas maneras que relacionan los cuerpos de las mujeres con los territorios palestinos, tanto desde el punto de vista nacionalista palestino (masculino) para su protección y defensa, como desde el punto de vista sionista (masculino) como estrategia de guerra psicológica para la expulsión y limpieza étnica (Shalhoub-Kevorkian 2010, 2014).

La intención aquí es aproximarnos con cuidado a la problemática de un territorio ajeno y lejano como es una región de Medio Oriente desde un país sudamericano, procurando no reproducir la batería de prejuicios y estereotipos instalados que circulan con respecto a lo árabe y a lo musulmán. Occidente a través de su idea moderna de objetividad ha partido de una episteme de verdad sobre su propio discurso, que le ha permitido describir la realidad y dar cuenta tanto de sí mismo como de un Otro en sus propios términos, lo que ha implicado un proceso de silenciamiento e invisibilización de las voces subalternizadas, una forma de opresión que la teoría poscolonial se ha caracterizado como “violencia epistémica” (Spivak, 2003). En particular, existe una construcción histórico-cultural de las sociedades árabes realizada desde los países occidentales imperialistas (principalmente Inglaterra, Francia y Estados Unidos) a la que Edward Said (2002) ha referido como “orientalismo”: un conjunto teórico impartido desde distintas disciplinas occidentales que busca estudiar y caracterizar a los pueblos orientales según el esquema binario Nosotros/Otros y que tiene más que ver con la construcción de hegemonía del mismo Occidente que con un conocimiento de los territorios y culturas a los que refiere. Esta

perspectiva expone el patrón de construcción epistémica sobre el que se erige el pensamiento occidental: la diferencia colonial, frente a la que se conforman “los conocimientos subalternos” que la resisten, caracterizados en su hibridez y transculturalidad como “pensamiento fronterizo” (Grosfoguel, 2006). Al desmarcarnos del pensamiento dicotómico, surge el conocimiento contrahegemónico como posibilidad, desde las corporalidades que habitan las periferias atravesadas por la colonialidad y patriarcalización capitalistas.

Como han señalado distintas investigadoras, es necesario particularizar sociohistóricamente la violencia de género en pos de construir una mirada feminista crítica que deje de lado las lógicas invisibilizantes de exotización y esencialismo, (Kandiyoti, 1988; Abu-Lughod, 2011; al Ali, 2019). En particular, sabiendo que los discursos orientalistas tienen una alta carga de arabofobia e islamofobia, incluso dentro de los feminismos, intentamos dar cuenta de las violencias que viven las mujeres palestinas sin que ello implique contribuir a su estigmatización. Al atender críticamente al entrecruzamiento de las estructuras de opresión, la mirada interseccional forma parte del ejercicio descolonial de romper con la dicotomía Oriente-Occidente, porque al tiempo que particulariza en la historia social de una región, nos permite establecer conexiones reflexivas y políticas acerca de las formas de la violencia género colonial moderna a nivel interregional. Se intentará, entonces, particularizar histórica y culturalmente el entrecruzamiento de violencias en territorio palestino y, al mismo tiempo, abrirnos a la posibilidad de encontrar el reflejo común con las opresiones colonial-patriarcales en territorios latinoamericanos.

## **2 Contexto de una catástrofe: 1948, ocupación del territorio, racismo y colonialidad**

La constitución del Estado de Israel desde el año 1948 implicó la usurpación de tres cuartos de la tierra palestina y un desplazamiento poblacional forzado de alrededor de 700.000 palestines. Miles de personas pasaron a vivir en campamentos de refugiados en países vecinos (Líbano, Jordania, Siria, Egipto) y otros países que hoy conforman la diáspora testigo. Mientras, otras miles de personas desplazadas de sus poblados permanecieron en el recién establecido Estado de Israel. Estas últimas pasaron a ser “refugiadas internas” con ciudadanía legal bajo una llamativa clasificación, “ausentes

presentes” (Abu-Lughod y Saadi 2017: 55); valga la sola denotación de una categoría formal que asume el borramiento de parte de la población de un territorio. Como sostienen Abu-Lughod y Saadi (2017), la Nakba se desencadenó en un corto período y generó un nivel de destrucción y enajenación para el que nadie estaba preparado, y que llevó mucho tiempo comprender. Al desmembramiento social, la expulsión y el desconcierto, se contrapuso el relato oficial de un poderoso régimen de legitimación de los hechos: “Los palestinos, un pueblo disperso y sin Estado, se enfrentaron, después de la Nakba, a un Estado fuerte con apoyo del exterior, militarmente poderoso, y con archivos oficiales. En estas otras manos estaba el aparato de la producción histórica.” (Abu-Lughod y Saadi 2017: 48).

La guerra de 1967 iniciada por Israel para ocupar nuevos territorios implicó la conquista de Cisjordania, Jerusalén Este y la Franja de Gaza, la Península del Sinaí y los Altos del Golán, regiones pertenecientes a países vecinos (Egipto y Siria) y al pueblo palestino. Este hecho ha sido señalado como hito de la consolidación política del Estado de Israel (Brieger 2010), a partir del cual se ha impartido una política negacionista, considerando “tierra de Israel” a las tierras palestinas ocupadas (Haj 1992;). Desde entonces, y ante procesos de apropiación de zonas de mayores recursos naturales<sup>4</sup>, los poblados palestinos han sido desgajados, desconectados a causa de un nuevo trazado de rutas que los controlan y segregan al punto de dejarlos sin comunicación, destruyendo el tejido social y económico preexistente. Ello se ha visto agravado por la construcción de un muro, *The Israel Separation Wall*, que en español y según cómo se lo interprete, es conocido como “Valla de seguridad” o “Muro apartheid” (Slyomovics 2017). Se trata de una muralla de separación de ocho metros de altura que fue erigida en el año 2002 alrededor de poblados palestinos, cuyo acceso está controlado por más de 400 puntos de control militar israelí que registran y autorizan la circulación de las personas, lo que ha dado lugar a espacios guetizados marcados por el racismo (Shalhoub-Kevorkian 2010). Estas políticas flagrantemente segregacionistas encuentran similitud con el apartheid sudafricano (Brieger 2010; Martinelli 2021) y así han sido calificadas recientemente por organismos internacionales de derechos

---

<sup>4</sup>Los recursos naturales han sido desviados en gran parte del sistema agrario palestino a los intereses productivos del Estado de Israel, como el agua que ha sido acaparada en un 80% (Abu Awwad, 2016). Por otra parte, en las más de cuatrocientas aldeas palestinas destruidas se establecieron otras demarcaciones a partir del uso de nuevas denominaciones para señalar las regiones y de una intervención ambiental basada en la eliminación de la flora nativa y la plantación masiva de pinos (Slyomovics 2017).

humanos como Human Rights Watch (2021) y Amnistía Internacional (2022).

Hasta la actualidad, Israel regula distintas esferas de la vida palestina, desde la diagramación del espacio (administrando, restringiendo o eliminando las viviendas palestinas), el sistema educativo, el acceso a la salud, así como en la economía, con un marcado impacto negativo. Por un lado, los poblados palestinos concentrados en Gaza y Cisjordania resultan mercados cautivos para ubicar manufacturas producidas por Israel y conforman una fuerza de trabajo particularmente vulnerable a la explotación. Por otro lado, un sistema de impuestos que no ha sido acompañado de servicios básicos, estrangula a gran parte de la población palestina, llevándola a la situación de pobreza extrema. En este contexto, muchas mujeres quedaron a cargo de las tareas agrícolas de las que antes se encargaban los varones, una fuerza de trabajo expulsada de un mercado laboral que las devuelve a la agricultura como principal recurso de subsistencia (Abu Awwad, 2016)<sup>5</sup>. El desplazamiento forzado, el desempleo y subempleo, y las distintas formas de precarización de la vida se reflejan en la desnutrición crónica de un tercio de los niños palestinos de la Franja de Gaza y Cisjordania (Baxter 2007).

Siguiendo a algunas investigadoras vinculadas a la recuperación de la voz de las mujeres y la memoria palestina, podemos afirmar que las masacres de civiles, las violaciones y las necropolíticas sionistas de expulsión, segregación, control y negacionismo que sucedieron desde 1948 pueden ser leídas como estrategias de limpieza étnica (Shalhoub-Kevorkian, 2014; Slyomovics 2017). Como afirma Esmeir (2017), un “régimen de verdad” gobierna lo legítimo, lo que se puede recordar y denunciar y lo que no. Allí radica la importancia de la recuperación de un registro que no se encuentra en los archivos oficiales de la época, releva muchas masacres que permanecieron desconocidas por décadas, cuyos vestigios materiales se ven amenazados por su desaparición<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>Como fuerza de trabajo más barata, las palestinas son explotadas a través de la subcontratación, llegan a trabajar más de 14 horas diarias sin pagos por horas extra. En relación con las configuraciones tradicionales, el rango de edad para el trabajo se vincula con la etapa reproductiva, o son muy jóvenes o tienen más de cuarenta años; la mayoría tiene trabajo estacional en la cosecha de tabaco y cítricos, también en la industria textil y el procesamiento de comida (Haj 1992).

<sup>6</sup>Existen documentados distintos episodios de destrucción o confiscación de archivos palestinos de cultura y memoria histórica por parte del Estado de Israel, como el comunicado de la American Library Association del año 2002, donde se menciona el ataque a Ministerios de Salud, Asuntos sociales y Suministros, la Institución de Nosmas y el Centro cultural Khalil Sakakini (en Slyomovics 2017: 101). La limpieza étnica también

Podemos decir que la limpieza étnica se ha implementado a distintos niveles, material, simbólico, político, económico y legal, que sostienen el atentado contra la existencia palestina.

### 3 Código de honor y violencia de género: el silencio como forma de morir

Históricamente, la sociedad palestina se organiza a nivel familiar en forma patrilineal, algo que, aunque desdibujado en contextos urbanos, sobre todo de clase media profesional, se mantiene estructurante a nivel comunitario: la *hamula*, familia extendida o clan, guarda un sistema de jerarquías en que lo masculino y lo etario se entrecruzan y ubica a las niñas y mujeres jóvenes en un lugar de subordinación (Haj 1992; Shalhoub-Kevorkian 1999). Podemos entender el código de honor en este contexto como una ideología basada en el comportamiento sexual de las mujeres, piedra nodal de su control y sometimiento (Baxter 2007; Shalhoub-Kevorkian 2003); en términos de Haj, se les enseña una sexualidad que “no les pertenece” (1999:764).

Siguiendo los trabajos de Pitt-Rivers (1999) sobre el honor, podemos decir que sus elementos fundamentales presentes en cada sociedad tienen que ver con la representación de un valor moral vinculado al poder, la autoridad y el prestigio: es tanto una aspiración individual como un reconocimiento grupal, estatus que pivotea entre lo público y lo privado, por el cual se responde. En muchas sociedades el honor se asocia fuertemente a un estatus masculino público de valoración y respetabilidad y a un estatus femenino, privado, basado en la idea de pureza sexual de las mujeres, vinculada a una sexualidad casta; en la tradición europea, Pitt-Rivers (1999) encuentra dos formas de construcción social del honor, el “honor precedencia” es el que se hereda a través del linaje masculino y el “honor virtud”, basado en una sexualidad femenina casta representada como pureza a ser resguardada de todo daño, protegida por los varones de la familia. De esta manera, la expectativa social puesta sobre la sexualidad de las mujeres según el código de honor va mucho más allá de estas y su individualidad. Dadas las características compartidas por distintas sociedades de raigambre

---

puede relevarse a partir del caso de la masacre en Tantura y la impugnación de toda información y testimonio que pudiera ratificarla, incluso sin una intencionalidad política, como fue la tesis de maestría de un estudiante judío israelí, Theodore Katz, acusado judicialmente por haber difamado a los militares sionistas, desmereciendo los testimonios presentados a meros “chismes” o “rumores” (en Esmeir 2017).

judeo-cristiana y musulmana<sup>7</sup>, el doble carácter del honor observado por este autor nos permite comprender mejor el código de honor en la sociedad palestina: la forma en que el honor individual de una mujer implica el honor de una grupalidad masculina. Según esta caracterización, la responsabilidad por la conducta y cuerpo de las mujeres cae bajo la esfera masculina, ya sea como protección, o como ofensa. Es decir que *el honor de las mujeres*<sup>8</sup> representa un estatus social que refiere más bien a un honor de grupo, familiar, y masculino. Serían los varones los que se ven públicamente dañados si el honor de las mujeres se compromete de alguna manera. Es decir que el código de honor se mueve o traspone entre lo que aparentemente representa (la sexualidad femenina) y lo que verdaderamente importa (el lugar de poder masculino dentro la comunidad).

Si atendemos a las prácticas, símbolos y costumbres concretas sobre las que se sostiene el código de honor, se encuentran en primer lugar el mandato al matrimonio y el valor de la virginidad, que regulan tanto para las palestinas musulmanas como para las cristianas, y en gran medida puede decirse que la construcción de sexualidad femenina es compartida por ambos credos (Sa'ar, 2004). El rito de pasaje de *mujer virgen a mujer casada* se sostiene sobre el himen como referencia física y simbólica, ya que conlleva una condición de pudor-inexperiencia-castidad sexual que hace al *honor de las mujeres*. Al momento de contraer matrimonio cobra suma importancia el ritual sexual en torno a la rotura del himen, el cual puede registrarse mediante la atención familiar puesta sobre ello, demandante de eventuales fluidos sanguinolentos que hagan las veces de prueba o de recuerdo (El Saadawi 1991; Sa'ar, 2004). “Esa fina membrana llamada honor”, como refiere al himen la feminista egipcia Nawal El Saadawi (1991:43), parece resultar la parte más importante del cuerpo femenino, lo que más hay que cuidar y preservar hasta el matrimonio. Al decir de Pitt-Rivers, “la sede del honor está en el cuerpo físico” (1999: 237), más precisamente, detalla: “el honor goza de un vínculo privilegiado con el cuerpo, utilizado para simbolizar sus diferentes facetas. La cabeza, el rostro, los órganos, los miembros, las ”vergüenzas” tienen todos un valor honorífico, además de lo que puede ser expresado por la lengua” (1999:242). Precisamente, siguiendo

---

<sup>7</sup>La división tajante Oriente-Occidente suele desdibujar las raíces comunes que históricamente vinculan a las tres grandes religiones monoteístas y sus derivas socioculturales.

<sup>8</sup>En adelante, usaremos las cursivas para referir al honor de las mujeres, con la intención de destacar su aspecto relacional, en tanto la construcción del honor se extiende a los varones de la comunidad.

a este autor, el honor encarnado como sentimiento de vergüenza se halla físicamente asociado a la zona genital, y ésta a la borrosa membrana que ocupa culturalmente el centro de atención, el himen.

Además de la importancia simbólica del himen intacto, el honor se lleva en el cuerpo a través de signos físicos y comportamentales: la castidad sexual prescrita para las mujeres suele promover una actitud pasiva y retraída de estar en el mundo, amparada bajo el concepto de *modestia* (El Saadawi 1991; Lazreg 2009). Como sostiene Baxter (2007), forma parte de la performance diaria, como la vestimenta modesta de blusas cerradas con mangas y largas polleras, por ejemplo. El cuerpo generizado según estos códigos, se condiciona también en su movimiento, en cómo se comporta la mujer frente a los varones: debe evitarse el contacto visual y los encuentros a solas, pero también refiere a acciones desvinculadas de lo sexual, como pasear o conducir autos, que pueden despertar un juicio negativo por parte de la comunidad (Baxter 2007). En este sentido, como explica Sa'ar (2004), la virginidad no refiere en última instancia al plano físico, sino que acusa una condición emocional psíquica de la mujer, que debe mostrarse inmaculada<sup>9</sup>. El honor se construye y legitima en parte por esa sexualidad contenida, inhibida para las mujeres; toda práctica o demostración que indique lo contrario, cualquier actitud o expresión que pueda interpretarse como referencia a una sexualidad activa, conlleva distintas formas de reprobación. Esta norma cultural que imparte a las mujeres una actitud de pasividad e inhibición se sostiene a través de prácticas culturales que hacen de castigo o advertencia, como el matrimonio arreglado, la segregación por género<sup>10</sup>, así como también prácticas de violencia extrema, entre las cuales se encuentran la clitoridectomía y los femicidios popularmente conocidos como “crímenes de honor” (El Saadawi 1991; Shalhoub-Kevorkian 1999).

En los años setenta El Saadawi (1977) publicó una obra fundamental sobre la subordinación de las mujeres árabes basada en su propia biografía y en la historia de muchas pacientes que tuvo la oportunidad de atender como médica. En su ensayo dio cuenta del carácter sistemático de las agresiones sexuales intrafamiliares y de cómo ello es negado por las niñas

---

<sup>9</sup>Las mujeres que no se casan permanecen en un estatus liminal mujeres-niñas, en los márgenes de la aceptación social de contextos urbanos, muchas se benefician económicamente al no tener a nadie a cargo, pueden profundizar su formación educativa y habitar un amplio margen en torno a su sexualidad, que va desde la castidad a las relaciones sexuales activas (Sa'ar, 2004).

<sup>10</sup>“Sex segregation” en el original. A la luz de una definición de la categoría de género como constructo sexogenérico en que no se puede discernir lo biológico de lo cultural, al momento de traducir lo interpreto como “segregación de género”.

que lo sufren, dado que la normativa en torno al honor opera como amenaza latente. Encontramos apuntes similares en investigaciones contemporáneas realizadas sobre víctimas de abuso sexual y femicidio en Palestina que están directamente relacionadas con el código de honor. Como sostiene Shalhoub-Kevorkian (1999), el honor es un núcleo de sentido estructurante de modos y costumbres que resulta sumamente desfavorable para las mujeres al perpetuar su estado de subordinación y silenciar las violencias que lo sostienen. Más precisamente, la construcción de la modestia, vergüenza e inhibición en torno a lo femenino, al dificultar que las víctimas se animen a hablar de sexualidad, contribuye a la impunidad y perpetuación de la violencia sexual, consolidando un entorno silencio. Ello se ve agravado en la medida en que se responsabiliza a las víctimas por las violencias que sufren. Si el comportamiento femenino se interpreta como una violación al código de honor (es decir, cuando se asume que una mujer ha perdido la virginidad por el motivo que fuere), se pueden despertar represalias y castigos contra la mujer, especialmente por parte de sus familiares masculinos directos, violencias que pueden terminar con su vida (Shalhoub-Kevorkian 1999). Según esta línea de investigación, los femicidios comportan un carácter sistemático, como medida preventiva o correctiva para salvaguardar el honor familiar.

El abuso sexual es un tipo de violencia sistemática contra niñas y jóvenes que de manera siniestra se produce y reproduce gracias al manto de silencio en relación a la sexualidad femenina y la normativa que resguarda el honor a cualquier costo. Investigaciones en la materia dan cuenta de que tanto en Palestina como las realizadas en otras regiones, la mayoría de los casos de abuso sexual infantil o juvenil son perpetrados a nivel intrafamiliar (Shalhoub-Kevorkian 1999; UNICEF, 2018). El abuso sexual implica una serie de consecuencias traumáticas a nivel psicofísico para la víctima, resulta algo que suele ser difícil de recordar y recuperar con la palabra para transmitirlo a otros (Alcoff 1999). En el contexto al que referimos, la problemática se agrava por su implicancia en relación al honor: el ser leídas por su entorno como responsables y el temor a que nuevas violencias surjan como respuesta hacen que las víctimas de abuso sexual se vean desalentadas para dar a conocer lo sucedido, algo que se ve reforzado por el silencio instalado a nivel familiar y comunitario sobre el tema (Shalhoub-Kevorkian 1999). El hablar de la violencia vivida parece poner en jaque a todo el sistema, por eso el silenciamiento tiende a ser la estrategia principal para mantener la armonía social: nulificar el abuso, neutralizarlo a partir de la negación. Aquellas mujeres que definen asistir a una consulta médica y

hablar del abuso suelen estar en una situación que las supera, cuando lo que les ocurrió es inocultable, ya sea por un embarazo no deseado o por la constatación de su no-virginidad en relación al estado de su himen. Ante esta puesta en palabra, una serie de medidas tienden a ir por la vía de la negación de la violencia, como el recurrir a técnicas quirúrgicas de reconstrucción del himen, la reclusión en las casas, el casamiento con un hombre mayor o casado, o con el violador mismo; es decir, entre las respuestas más comunes no parece haber ninguna alternativa de resiliencia para la víctima, sino que, como afirma Shalhoub-Kevorkian (1999), son formas de perpetuarlas en su no-humanidad.

El honor opera como ideología de poder en un mundo de sentido masculino que ha estructurado lo que es posible decir y lo que no, “el lenguaje del honor termina en el no lenguaje de la muerte” (Shalhoub-Kevorkian 2003: 591). Shalhoub-Kevorkian propone hablar de “muerte” en un sentido amplio, como un proceso de miedo y amenaza permanente, y por tanto, de imposibilidad de seguir viviendo, lo que la lleva a su vez a redefinir lo que es un “femicidio” (2003). Según la autora, esta definición amplia de femicidio reinscribe a las mujeres ya no como objeto de acusación/descarte, sino que las humaniza como sujeto, lo que permite pensar en un horizonte feminista con políticas capaces de asistir a sus necesidades y garantizar sus derechos. Este giro colabora con remover la noción ahistórica de “crímenes de honor” que solo refuerza el esencialismo cultural e impide ver las dinámicas de género que se particularizan en cada sociedad (Abu-Lughod 2011).

## **4 El honor en el contexto de la Nakba: las mujeres en el ojo de la tormenta**

Durante el siglo XX, y especialmente a partir de 1948, la idea tradicional del honor se ha reformulado ya no solamente en relación a la preservación de los cuerpos de las mujeres, del contacto sexual pre o para marital, sino en referencia a la soberanía nacional. Desde la organización frente al colonialismo inglés (1920-1948) y la inmigración sionista, surge un movimiento de resistencia palestina del que las mujeres fueron parte activa, en particular durante el levantamiento campesino de los años 1936-1939 (Hasso 2000; Bracco 2020). En este contexto, para el campesinado la tierra se representaba como cuerpo femenino, asociado al honor y su sentido de preservación (Hasso 2000). En los primeros documentos históricos de la resistencia palestina posteriores a 1948 encontramos la construcción

generizada del discurso nacionalista palestino: este pasó expresamente a simbolizar la tierra palestina como una mujer y al enemigo israelí como un varón que la ultraja (Massad 1995)<sup>11</sup>.

En las últimas décadas, numerosas investigaciones han relevado los acontecimientos de la Nakba con una metodología documental desmerecida por la historiografía clásica, siempre centrada en la validación de una narrativa a partir de registros de archivo; en su lugar, la recuperación de los testimonios como fuentes válidas de construcción de una memoria común ha permitido reconstruir la historia desde otra perspectiva (Hasso 2000; Slyomovics 2017; Humphries y Khalili 2017; Sayigh 2017). Una historia capaz de disputar el sentido de la historia oficial contada al mundo por Israel, una “contra historia” (Abu-Lughod y Saadi 2017). En la apuesta por una construcción contrahegemónica del conocimiento, las voces de las mujeres han cobrado relevancia. En algunas investigaciones que abordan sus testimonios en torno a la Nakba, a partir de relatos centrados en lo familiar, lo doméstico y lo comunitario, se ha podido dar cuenta de un gran bagaje de información histórica: aunque estructuralmente la configuración de género palestina ha otorgado el poder del habla a las voces masculinas como aquellas autorizadas para dar información, las palestinas han podido establecer sus propias narrativas y formas de expresión sobre los procesos ocurridos durante el siglo XX (Sayigh, 2017).

Reviste aquí particular interés que las configuraciones del cuerpo-territorio atravesado por el honor parecen haber incidido en los éxodos durante las guerras de 1948 y 1967. Más precisamente, las normas masculinas sobre la protección del cuerpo de las mujeres y el temor a los ataques sexuales por parte de las milicias sionistas contra las mujeres y niñas de los poblados palestinos conformaron un fundamento clave en la toma de decisión de escapar de las aldeas (Hasso 2000; Slyomovics 2017; Humphries y Khalili 2017; Sayigh 2017). Como se verá, esta apreciación de los hechos ha sido desarrollada en distintos trabajos que tomaron a los registros no oficiales y especialmente a los testimonios como materiales de investigación fundamental y contrasta con una historia oficial que exalta el miedo y la cobardía como principales motivaciones del éxodo, narrativa que lo explica en términos de un retiro voluntario (Hasso 2000). A partir de la recuperación de la memoria de sobrevivientes se ha podido relevar

---

<sup>11</sup>Llama la atención que esta simbolización concuerde en gran parte con el imaginario sionista de la tierra palestina como cuerpo-tierra de mujer virgen, diferenciándose de esta en cuanto a la acción que le sucede: algo más eclipsado su componente violento, no se la ultraja sexualmente, sino que se la fertiliza y fecunda (Massad 1995).

que las masacres de 1948 muestran un patrón de violencia vinculado al honor: el ataque a la población civil llevado a cabo por soldados israelíes involucraba actos de violencia sexual contra niñas palestinas, hechos que han sido excepcionalmente recordados y que jamás fueron juzgados (Slyomovics 2017). En especial, como sostiene Hasso (2000), una matanza ocurrida en abril de 1948 parece haber sido el siniestro hecho que condensó simbólicamente la amenaza al *honor de las mujeres*, la Masacre de *Deir Yassin*. Este poblado fue atacado una madrugada por militares sionistas que asesinaron a más de cien civiles, dinamitaron gran parte de las casas y violaron a muchas mujeres y niñas (en Saadi y Abu-Lughod 2017).

En relación a su impacto posterior, este hecho parece haberse difundido deliberadamente como campaña de rumores diagramada por las milicias sionistas con el fin de amedrentar a la población palestina: la Masacre de *Deir Yassin* se transformó en símbolo del ultraje (Brieger 2010; Humphries y Khalili 2017). Al haber tenido tanta incidencia en la huida de las aldeas y el desplazamiento afuera de Palestina, la particular difusión de este hecho puede entenderse como una política de expulsión, una estrategia de “guerra psicológica” (Hasso 2000; Slyomovics 2017). Como Hasso ha observado (2000), en su discurso nacionalista y en análisis reflexivos posteriores, el pueblo palestino asumió el abandono de la tierra como huida ante la amenaza principal que atentaba no solo contra la vida misma, sino particularmente, contra el *honor de las mujeres*. “El honor antes que la tierra” fue un lema palestino para explicar el éxodo, condensa hasta qué punto el cuerpo y el territorio convergieron simbólicamente (Bracco 2020). A la luz de los acontecimientos podemos decir que la estrategia sionista logró su objetivo.

Por décadas, hablar de la violación vivida era asumir la humillación, el despojo de honor, tanto personal como social y, en particular, nacional, por lo que fue un tema vedado del que poco podía reconstruirse para la memoria política, pero más adelante las investigaciones antes referidas han podido dar cuenta de estos hechos. La hipótesis del éxodo asociado al temor de la violencia sexual contra las palestinas y con esta, la pérdida del honor, aparece en numerosas entrevistas a sobrevivientes de la generación del 48, realizadas en campamentos de refugiadas, que reconocen la alarma despertada a partir de la toma de conocimiento de ataques sexuales en otras aldeas como *Deir Yassin*, el temor ante la pérdida del honor y la necesidad de protección (Slyomovics 2017). Mucho tiempo después, palestinas de la diáspora lo observan con arrepentimiento y con la tristeza de haber vivido las calamidades que se desencadenaron en el exilio; incluso han criticado el no haber sido siquiera protagonistas de la decisión (Humphries y Khalili 2017).

Es decir, el sionismo tuvo a las mujeres en el foco de sus estrategias de ataque, honor amenazado por el cual los varones de las familias decidieron abandonar la tierra, los cuerpos femeninos como objeto de violencia y de decisión de otros masculinos. A ello se suma que por años la retórica nacionalista interfirió negativamente en la construcción colectiva de la memoria, las atrocidades vividas en sus cuerpos fueron en su mayoría memorias que no podían relatarse, ya que la narrativa misma implicaba un atentado contra la causa nacional, la reiteración de la pérdida del honor y de la tierra (Humphries y Khalili 2017).

En relación al uso de las metáforas, encontramos un aspecto problemático cuando estas coinciden con y se superponen a los hechos que efectivamente ocurrieron, opacándolos en lugar de visibilizarlos, distorsionando su temporalidad y textura real, como sostiene Slyomovics (2017). Ello ocurre con la metáfora de la violación de la mujer-madre-tierra-nación, en superposición con las violaciones sistemáticas contra las mujeres palestinas en 1948. Sin embargo, a pesar de que las metáforas producen cierto despegue de su carácter fáctico, pueden ayudar en el plano simbólico a conservar una memoria emotiva de manera transfigurada en lo ficcional, capaz de resistir al paso del tiempo, “mantienen viva la memoria de la violación, dirigiendo entonces lo discursivo hacia lo verdadero” (Slyomovics 2017: 87). Esta lectura resulta afín al *giro afectivo* dentro de la historiografía, una perspectiva epistemológica afectante que plantea la historia atravesada por procesos de identificación y desidentificación posibles desde un presente conectados emocionalmente con sucesos del pasado, lo que nos permite reconocer “historias afectivas” (Macón y Solana 2015). Podemos pensar el giro afectivo conjuntamente desde la perspectiva descolonial, en la medida en que la relación pasado-presente, razón-emoción y subjetividad-objetividad van más allá de la lógica dicotómica en la construcción de conocimiento y de memoria, lo que da lugar al reconocimiento afectante con otras voces y sujetos que han permanecido, pasivos, narrados por otros, privados de toda conexión empática. De esta manera, podemos caracterizar estas memorias silenciadas como memorias subalternas, memorias que resisten a los regímenes de verdad (Esmeir 2017).

En suma, la asociación del *honor de las mujeres* con el honor nacional de la tierra palestina, a través de la condensación simbólica cuerpo-territorio, es sumamente fuerte y se ve correspondida por la memoria documentada, al tiempo que permite problematizar la violencia ejercida desde el sionismo como acto deliberado, como estrategia de guerra. No obstante, siguiendo a Hasso (2000) debemos atender al hecho de que, aunque la preocupación en

torno al honor constituye un dato relevante, hubo otros motivos para el éxodo de carácter objetivo, material y afectante, como el atentado imparables contra la población palestina, ante la gran desigualdad de fuerzas, el acorralamiento por hambre, los asesinatos y la destrucción masiva de casas. Ello no es menor, dice Hasso, ante la configuración internacional que le otorga excepcionalidad al conflicto palestino-israelí y que, en lugar de darle legitimidad al derecho de retornar a su tierra, se culpabiliza a sus habitantes por haberla dejado (2000: 497).

## 5 Sentidos del honor nacional, afirmación de la identidad palestina

En la medida en que el estigma y el desprecio por la pérdida del honor recaen sobre las mujeres violadas, la simbolización de la tierra palestina, que antes de 1948 mantenía el estatus honorable como “madre” de la nación, se traslada a lo masculino: con una madre ultrajada y desplazada, la narrativa nacionalista ubica a los varones como “padres” de la nación, sujetos de gloria y respeto (Massad 1995). En este corrimiento, las mujeres ocuparon el lugar simbólico de guardianas cuidadoras y madres de las nuevas generaciones de la resistencia, representación que no perdía un rol destacado: desde 1948, la cuestión demográfica ha sido central para la resistencia del pueblo palestino, y simultáneamente, conformó un foco de preocupación política para el Estado invasor (Bracco 2019). La búsqueda de preservación o restauración simbólica del honor, parece haber contribuido a que las mujeres tendieran a ser relegadas al espacio del hogar como lugar de protección y refugio frente al temerario espacio público; sobre todo, en los campamentos de refugiados donde surgió una actitud estricta en relación al *honor de las mujeres*, directamente relacionada con la pérdida de la tierra (Bracco 2020). Sin embargo, a pesar del recrudescimiento del código de honor en el ámbito comunitario, este comenzó a ser cuestionado y separado de la causa nacional.

En función de lo visto en el apartado anterior, al caracterizarlo en parte responsable del éxodo y su concomitante pérdida del territorio, existía una preocupación en torno a la incidencia del código familiar del honor en la lucha por la recuperación de la tierra (Hasso 2000: 495). En particular, ante la avanzada colonial de 1967, la resistencia palestina transforma la frase nacionalista que justificó el éxodo, “el honor antes que la tierra” para invertirla críticamente en “la tierra antes que el honor” (Bracco 2019). Como veremos, esta desvinculación entre el código moral y la causa nacional se vio

reflejada de distintas maneras, principalmente en la participación efectiva de las palestinas a la causa nacional, así como en los desplazamientos del honor masculino hacia las experiencias de resistencia frente al sinonismo.

## 5.1 La participación de las mujeres en la causa nacional

Las mujeres han tenido un rol central en condensar el vínculo social y emocional con la tierra perdida a través de la transmisión oral y del sostenimiento de los lazos comunitarios de solidaridad y resistencia (Bracco 2020). Pero, además, tuvieron un rol activo en la lucha contra la ocupación israelí. Con posterioridad a la guerra de 1948 el movimiento nacionalista palestino se enmarcó a nivel regional, como parte de los movimientos nacionalistas árabes, inspirados en la revolución egipcia y en la lucha armada argelina, cuyo horizonte albergaba la independencia de todas las naciones árabes: en un principio significó la esperanza real de terminar con la ocupación israelí (Brieger 2010). En este marco, en 1964 se convocó a una conferencia en Jerusalén Este donde surgió la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), una suerte de paraguas de organizaciones cuyo dirigente máximo fue Yasser Arafat. Como parte del movimiento nacional, numerosas asociaciones de mujeres formaron parte de la OLP, en particular su rol tuvo que ver con el lobby político para sensibilizar y difundir la causa palestina. En el año 1975 las palestinas expusieron al sionismo como una forma de racismo en una declaración oficial<sup>12</sup> de una conferencia mundial celebrada en México, organizada por la ONU en el marco del Año Internacional de la Mujer (Bracco 2020). Pero el plano declamativo no fue la única manera de participar de la resistencia, también fueron mujeres de armas tomar. Como parte de la facción marxista que componía la OLP, el Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), las palestinas se incorporaron a la lucha armada y se organizaron campos de entrenamiento militar para constituir milicias (Bracco 2020). En el marco de esta participación activa, a partir de la nueva ocupación de 1967 sufrieron persecuciones constantes al igual que los varones, con arrestos, interrogatorios, torturas y prisiones de años.

---

<sup>12</sup>Resolución 3379 de la Asamblea General de las ONU, adoptada el 10 de noviembre de 1975. Como antecedente, en 1974 Arafat logró el reconocimiento mundial (a excepción de EE. UU. e Israel) de la lucha palestina frente a la ONU (Massad 1995).

Más adelante, esta agencia militante se complejizaría en el contexto de la primera Intifada <sup>13</sup>, cuando las palestinas quedaron eclipsadas en su rol de madres. En especial, su participación activa en la intifada tirando piedras, armando barricadas y frenando la detención y golpizas de sus hijos les dio un reconocimiento social de “madres de todos los palestinos” (Peteet 1994). En sucesivos documentos de la época, este levantamiento entendido como la culminación del proyecto nacionalista, se metaforizó como un embarazo o como un matrimonio heterosexual (Massad 1995). A pesar de la vuelta al lugar de madres, organizadas en los Comités de Mujeres cobraron gran protagonismo, fomentaron el trabajo colectivo de la actividad agrícola a través de cooperativas (Abu Awwad 2016), organizaron el trabajo comunitario y dieron cuenta junto a activistas de Derechos Humanos de la violencia sexual perpetrada por los soldados israelíes (Haj 1992). Al igual que en otros países árabes, las mujeres palestinas fueron conscientes de la tensión entre la lucha nacional y aquella propia de los movimientos de mujeres. La Federación de Comités de Mujeres Trabajadoras Palestinas (UWWC por sus siglas en inglés) destacaba la necesidad de organizarse enfrentando su triple opresión, en su calidad de esposas, de trabajadoras y de mujeres de territorios ocupados, palestinas (Haj 1992). Podemos decir que su lucha tenía sus límites en el contexto de la Intifada, al plantearse subsumida a la causa palestina, pero aun así, la experiencia de la Intifada desde los comités de mujeres permitió abrir una conciencia política y brecha de sentido donde reconfigurar la concepción dominante masculinista del nacionalismo palestino (Massad 1995).

A comienzos de los años noventa, nuevas asociaciones de mujeres palestinas conformaron un movimiento autónomo como resultado del avance del fundamentalismo religioso y la escalada de violencia militar impartida desde Israel, así como también de la violencia de género dentro de la comunidad palestina (Bracco 2020). Con posterioridad a la primera Intifada y a espaldas de su espíritu popular insurgente, en el año 1993 fue firmado un acuerdo de paz entre Arafat (por la OLP) y Rabin (por Israel), conocido como Acuerdos de Oslo<sup>14</sup>. Ello debilitó el movimiento autónomo de mujeres,

---

<sup>13</sup>Intifada, o levantamiento, movimiento de base descentralizado de liberación nacional palestino, tuvo dos picos de insurgencia, en 1987 (hasta dic de 1990) y en el 2000 (hasta el 2002). La Intifada de 1987 surge en la Franja de Gaza, a causa de la indignación que causó la muerte de cuatro palestinos arrollados por un camión israelí (Brieger 2010; Bracco 2020). Desde un punto de vista nativo, se ha afirmado que la Intifada como resistencia viene ininterrumpida desde el año 1948 (Peteet 1994).

<sup>14</sup>En el marco de la caída del Muro de Berlín y el debilitamiento del apoyo político de Rusia a la OLP, se firman estos acuerdos de reconocimiento mutuo, aunque como

para darle paso a un proceso de institucionalización requerido por la Autoridad Nacional Palestina recién creada. En este marco, los reclamos de las mujeres pasaron a un segundo plano: con posterioridad a los Acuerdos de Oslo se afianzaron sectores gubernamentales más atentos a las agendas de financiamiento internacional que a los reclamos surgidos de las bases (Bracco 2020).

## 5.2 La vulneración del honor como política de Estado

En función de lo visto, la idea de “guerra psicológica” (Hasso 2000; Slyomovics 2017) en el proceso de colonización y afirmación del Estado de Israel nos ayuda a comprender las distintas formas de vulneración de los sentidos del honor en términos de estrategia política. La violencia sexual contra las palestinas ha venido siendo instrumentada por militares y policías: ante el significado que tiene la pérdida del honor para una palestina y su familia, esta práctica se ha implementado deliberadamente incluso como forma extorsiva, para forzar “colaboraciones” con el servicio de inteligencia israelí a cambio de que la violencia sexual cometida (y el honor estropeado) no se dé a conocer (Haj 1992). Rasmiya Odeh, una reconocida militante del movimiento nacionalista que fue encarcelada por diez años, relató cómo su himen fue perforado con un palillo por los militares y luego fue puesto frente a los ojos de su padre y hermano, lo que da cuenta de que el dispositivo de tortura israelí involucraba no sólo el dolor físico, sino también la violencia simbólica (Bracco 2020). Del mismo modo, aunque relevado de manera marginal en las investigaciones revisadas, el ejército israelí ha abusado sexualmente también a varones con el objetivo de quebrantar la construcción ritualizada del honor masculino, a partir de la circulación de registros fotográficos que perpetúan la humillación y buscan socavar el empoderamiento palestino (Peteet 1994). En otro sentido, podemos decir que los llamados “crímenes de honor” han resultado funcionales a la necropolítica sionista en la medida en que estos femicidios contribuyen a la reducción demográfica de la *población-amenaza* palestina (Bracco 2017).

---

afirma Brieger (2010), la interpretación de lo que significaba no resolvería la fricción, en la medida en que el acuerdo no pudo garantizar la constitución del Estado Palestino.

### 5.3 El honor nacionalista masculino: la violencia como rito de pasaje

En el proceso histórico posterior a 1967, que como mencionamos, dio lugar a la reformulación del lema de “el honor antes que la tierra” por “la tierra antes que el honor”, encontramos también que el honor masculino dejó de depender del honor femenino y se desplazó a la relación de resistencia con el Estado de Israel. Previo a la primera Intifada, la violencia se ejercía de una manera más solapada, mediante procedimientos de arresto e interrogatorio, y a partir de este hecho la paliza pública resultó una práctica extendida, buscando reinstalar la falta de autonomía, la afirmación de la ocupación imperante; en particular, Julie Peteet (1994) ha investigado cómo las golpizas y las detenciones que desde entonces sufren la mayoría de los jóvenes palestinos resulta una violencia sobre el cuerpo que se configura como rito de pasaje a una masculinidad valorada como parte de la resistencia palestina. Una masculinidad nacionalista cuyo honor se construye a partir del coraje y la defensa de la propia comunidad.

Siguiendo a Peteet (1994), estas experiencias de violencia configuradas socialmente como ritual surgen en contraposición a un sentido hegemónico, de triunfo a través del terror impartido por el Estado de Israel sobre el pueblo palestino. Un terror que busca producir docilidad y aceptación del sentido sionista de la historia: probar que se trataba de un territorio vacío, “un pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo” (Brieger 2010; Abu Awwad 2016)<sup>15</sup>. En un sentido opuesto al de la disciplina que silencia con su lógica de castigo y humillación impartida por la política israelí, surge otra interpretación desde los cuerpos que reciben los golpes: una experiencia empoderante a partir de la violencia sufrida, como pueblo que atestigua la injusticia, la denuncia con el cuerpo y se valora a sí mismo (Peteet 1994). Planteada como rito de pasaje, la violencia aparece como habilitante para un reconocimiento social y liderazgo político dentro de la resistencia palestina. En su sentido invertido, del lado de la humillación queda el brazo militar israelí que de manera cobarde reprime y violenta a jóvenes y niños (Peteet 1994). Tomando la idea de Taussig de “espejo colonial”, Peteet encuentra que la ficción racista de un pueblo palestino primitivo, salvaje, incivilizado que debe ser domesticado, sometido y al cual se le pueden aplicar todo

---

<sup>15</sup>La consideración de un espacio vacío resulta la legitimación perfecta para la ocupación de un territorio, la citada frase resuena con el nombre que llevó la campaña militar en la Patagonia argentina de finales del siglo XIX, nombrada como “Campana del desierto” donde habitaban distintos pueblos originarios (Bayer y Lenton 2010).

tipo de violencias extra o para judiciales para lograrlo, encuentra su reflejo en la violencia misma impartida por el Estado de Israel (Peteet 1994). El cuerpo abatido por la violencia constituye una marca visible para enrostrarle a Occidente aquello que niega.

## 6 Violencias cotidianas patriarcal-coloniales y movilización del feminismo palestino

Distintas formas de violencia cotidiana patriarcal-colonial vulneran cotidianamente los derechos de mujeres y niñas palestinas. Algunas surgen de la disposición segregacionista del espacio y de los atentados concretos derivados del discurso de seguridad, como ha relevado Shalhoub-Kevorkian (2010). El muro construido y sus puntos de control militar socaban la libertad de circulación y, en particular, el derecho a la educación de las niñas, quienes con frecuencia son acosadas por parte de los militares israelíes y obligadas a buscar caminos alternativos para regresar a sus casas, por ejemplo, a través de las tuberías de las alcantarillas, motivo por el cual muchas terminan abandonando la escuela. La autora también señala cómo el control del espacio vulnera sus cuerpos y la vida entera a partir del ataque a sus casas: las demoliciones con topadoras imprevistas a la mitad de la noche, realizadas por militares israelíes, una práctica frecuente que deja a las familias sin hogar.

### 6.1 La colonialidad del honor

Después de la primera Intifada, se sedimentó un orden sumamente restrictivo para las mujeres<sup>16</sup> a la par de un recrudecimiento de la violencia de género como consecuencia de la violencia institucional colonialista: muchos varones que han sido violentados y abusados de diferentes formas por los militares israelíes regresan a sus hogares más violentos y controladores que antes (Peteet 1994; Holt en Baxter 2007). Si atendemos a las posibles formas de atención de la violencia de género, una serie de prejuicios y estereotipos juegan en contra de las palestinas, al considerar que los abusos y violencias de género son parte de la cultura árabe, percibida como primitiva y estática, con una mentalidad calificada como inferior, lo que da lugar a percibir la

---

<sup>16</sup>Entre otras medidas conservadoras, sectores islamistas con poder dentro del movimiento nacionalista, en pos de preservar el honor, presionaron por imponer a las mujeres el uso del hiyab en el espacio público (Bracco 2020).

violencia de género como parte de una esencia étnica contra la cual no hay nada que hacer (Shalhoub-Kevorkian 2004)<sup>17</sup>. Ello reproduce la misma fórmula del discurso colonial basado en el paradigma evolucionista que justificó el sometimiento de los pueblos indígenas en el continente americano, el sionismo parece erigirse como civilización frente al retraso salvaje del pueblo árabe. Estos estereotipos racistas inciden en los comportamientos, como afirma Shalhoub-Kevorkian (2004) traen como consecuencia que ante una situación de emergencia por violencia de género, las fuerzas de seguridad israelí no acuden a asistir de la misma manera a las mujeres judías que a las ciudadanas palestinas de Israel.

Por su parte, la cuestión del honor ha permeado la esfera económica al producir un rechazo a que las mujeres tengan que salir a trabajar en la esfera pública, ya que con el empleo formal se transgrede el principio de segregación de género, de no contacto con varones que no son de la familia, algo que el contexto histórico de la ocupación israelí, en que la necesidad de supervivencia se ha vuelto central en la vida palestina, ha removido al menos parcialmente y muchas mujeres se han incorporado al mercado laboral (Baxter 2007). Esta situación lleva a las mujeres a aceptar servicios de control y transporte específicos para ellas a cargo de sus empleadores, quienes a través de lazos informales con sus familias asumen la autoridad de supervisarlas en todo sentido (Haj 1992). Otro efecto indirecto de la ocupación israelí en cruce con la violencia de género se funda en el negocio clandestino de la trata, cuya ruta de explotación sexual de niñas palestinas se establece entre la Franja de Gaza y los campamentos de refugiadas a ciudades israelíes, como sostiene la periodista mexicana Lydia Cacho (2010). A la luz de lo problematizado aquí, encontramos una dificultad política y cultural para visibilizar estos casos e ir en búsqueda de estas niñas y mujeres desaparecidas, al imaginarlas en las antípodas de lo que se considera honorable para sus comunidades.

## 6.2 Feminismo palestino: el honor en la mira

En los últimos años, miles de mujeres palestinas han alzado su voz en contra de la retórica del honor en la insurgencia de un movimiento feminista llamado

---

<sup>17</sup>En tanto fenómeno contemporáneo, podemos comprender el racismo como una forma de discriminación a distintos niveles: mental, a través de prejuicios y estereotipos asociados a un grupo históricamente vulnerado, emocional, a través de sentimientos negativos o inferiorizantes hacia ese grupo; actitudinal, en su manifestación de rechazo y al nivel de las prácticas, en discursos de odio y violencia física (INADI 2013).

*Tal'at*, traducido al español como “estamos saliendo” (Hassan en UIT-CI 2021). Como el Ni una menos del 2015 argentino, el movimiento emergió en el año 2019 ante un caso de femicidio vinculado a la cuestión del honor que despertó protestas en todas las regiones palestinas<sup>18</sup>. En particular, hay feministas palestinas que encuentran al código de honor como un resultado de la tradición y lo denuncian como parte de la cultura patriarcal. En uno de sus videos activistas, la feminista palestina Sara Qadura destaca lo fácil que es realizar una acusación de honor perdido, mientras que es muy difícil cuando no imposible demostrar la denuncia por acoso o violencia sexual, donde se exigen pruebas y testigos que respalden la voz de la denunciante (Qadura en spot). En su apuesta política la activista menciona la necesidad de desnaturalizar el gran valor simbólico puesto sobre el himen, exigiendo la soberanía del propio cuerpo y, con este, de la propia vida. Ella sostiene la importancia de poder animarse a hablar de estas violencias, a pesar del rechazo y la marginación social que suelen causar.

Es interesante mencionar que varias activistas reconocen que esta generación del movimiento feminista no nace de cero, sino que al igual que en nuestro territorio, es fruto de un largo proceso de lucha que lleva décadas<sup>19</sup>. Como es de esperar, cada contexto guarda una encarnación particular, y esta generación se distancia de las anteriores de diversas formas, principalmente en la negativa a poner la causa nacionalista por delante de la causa feminista. No están dispuestas a esperar la emancipación nacional para luego atender a la emancipación de las mujeres: “No habrá una Palestina libre sin la liberación de sus mujeres” afirma la activista Buddur Hassan (Hassan en UIT-CI, 2021). *Tal'at* está conformado principalmente por mujeres jóvenes que apuestan a una lucha que atienda tanto a las demandas feministas como a las nacionalistas, buscando visibilizar el apartheid en el que viven, como sostiene la activista e investigadora Marwa Fatafta (en Braco 2021). Lejos de buscar que el gobierno de la Autoridad Nacional Palestina las apoye con políticas de género, denuncian su profundo carácter antidemocrático, al ser víctimas de la censura de opinión en las redes sociales y de la represión policial en las manifestaciones; persecución que se suma a los femicidios y la

---

<sup>18</sup>En el año 2019 Israa Grhayeb fue asesinada por haber mantenido una relación con un varón que su familia no aprobaba, femicidio que calificó socialmente como “crimen de honor”.

<sup>19</sup>Como fuente, se han relevado las entrevistas realizadas en el marco del “Curso Mujeres y resistencia en Medio Oriente” en el Museo de la mujer argentina, a cargo de la dra. Carolina Bracco (2020).

criminalización por parte de la política de Estado israelí (Fatafta en Braco 2021).

## 7 Cuerpos-territorios en descolonización: episteme corporal y diálogo posible interregional

Según hemos encuadrado el presente desarrollo, adoptamos aquí un enfoque descolonial en la medida que este significa echar luz y crítica al proceso caracterizado como *colonialidad del poder* (Quijano 2000), una clasificación racializante de cuerpos y poblaciones a partir del afianzamiento del capitalismo durante el proceso de conquista de territorios por parte de países europeos, el cual organizó una distribución del trabajo a distintas escalas, pero también de las sociedades y sus culturas en términos jerarquizantes y binarios a partir de la Europa blanca judeocristiana como centro y *norte* de sentido. Ello instauró una construcción de verdad según un único punto de vista legitimado como universal, ubicuo y transparente, particularmente logocéntrico (Grosfoguel, 2006), que aquí destacamos como una *episteme del discurso oficial*. En contraste, siguiendo a Grosfoguel (2006), el pensamiento descolonial “fronterizo” se abre a otros puntos de vista por fuera de esta lógica, al ser gestados desde la subalternidad. Ello ha llevado a una crítica de las epistemologías poscoloniales que, según el autor, persisten en recurrir a teorías occidentales como referencia exclusiva, una suerte de fundamentalismo que termina sustantivizando los lugares de hegemonía y marginalidad: “el postmodernismo y el post-estructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento.” (Grosfoguel 2006: 21).

Desde la perspectiva descolonial partimos de concebir los feminismos y el sujeto mujeres en plural, en la medida en que las voces negras, mestizas, indígenas y tercermundistas han descentrado el feminismo blanco burgués (Espinosa Miñoso, 2016), contemplando incluso que hay identidades no heteronormadas que quedan por fuera del locus de inteligibilidad occidental de “mujeres” (Lugones 2011). En gran parte, esta conciencia propia de los feminismos descoloniales se inspira en las cosmovisiones indígenas que entienden a la naturaleza y a la cultura como aspectos integrados dentro de un sistema de vida que el capitalismo extractivista viene destruyendo.

El sistema capitalista hoy en su avance depredador impone una “pedagogía de la crueldad” (Segato 2018) que busca reafirmar el disciplinamiento y la resignación. Atravesadas por este hecho colonial, las mujeres de las zonas rurales y las comunidades indígenas en particular son parte del cuerpo de ocupación, parte del deterioro de los sistemas socioculturales preexistentes, en contextos de pobreza, contaminación y relaciones de explotación laboral y sexual (Segato 2018; Korol 2019; Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

En este marco, promovemos la atención puesta sobre el conocimiento encarnado, o *episteme corporal*: una construcción de conocimiento que implementa lo descolonial como ejercicio de reubicación desde el propio cuerpo-territorio<sup>20</sup>. Ello implica una revisión del orden epistémico tradicional que, llevado a una representación corporal, podemos pensarlo como una cabeza-Norte parlante que cede a la dominación del resto del cuerpo para dar lugar a la territorialidad corporal afectiva y cognoscente. Nos aproximamos, entonces, a las teorías provenientes de la antropología del cuerpo (Citro 2009, 2010) y de la filosofía feminista fenomenológica (Alcoff 1999), que plantean un conocimiento experiencial codificado en el cuerpo, no necesariamente pasible de ser traducido en palabras. De esta manera, intentamos abordar esos procesos poco visibles, transmitidos de formas no lineales, como puede ser lo gestual, lo artístico, o lo paralingüístico, que tienen que ver con procesos psicológicos, pero que también entendemos aquí como efectos políticos de una colonialidad a nivel inter-subjetivo. Ello da lugar a una indagación posible sobre los silencios y omisiones individuales y colectivas, todo aquello que no se dice o no ha podido decirse hasta el momento y que forma parte de las epistemes corporales. En particular, desde la omisión el silencio configura un conocimiento transmitido a través de generaciones, muchas veces encarnado en el cuerpo de manera traumática<sup>21</sup>, se transmite

---

<sup>20</sup>La idea de reubicación se inspira en la noción de orientación de Sara Ahmed (2018), que desde una fenomenología queer plantea una remoción de los ejes occidentales y heteronormados de construcción de sentido, espacio y tiempo, lo que nos lleva a plantearnos otras orientaciones posibles.

<sup>21</sup>Con trauma me refiero a una forma particular de codificación psicofísica del estrés, vinculada desde la psicología a un complejo de síntomas conocido como TEPT (Trastorno de Estrés Post Traumático), los cuales incluyen depresión, ansiedad, falta de autoestima, estados disociativos, comportamientos autodestructivos, entre otros; hechos sociales violentos padecidos a nivel colectivo como las guerras, las masacres, conllevan este complejo de síntomas a nivel individual, de la misma manera que aquellos que se sufren a nivel individual ante ataques físicos, abuso, o violencia sexual (Farley 1998). Lo traumático aquí parte del campo de la psicología, pero puede entenderse como proceso

a través de modos afectivos e indirectos de narrar una vivencia individual, moldeando otras formas de hacer memoria colectiva. Hablamos, por tanto, de una *episteme territorial*, ya que al plantearse *con cuerpo*, en su gravedad, situación y relacionalidad con otros, resulta una episteme con los pies en la tierra, ubicada geopolíticamente.

Esta reorientación atencional como metodología comprende procesos de construcción de verdad y conocimiento de aquello que ha sido históricamente dejado de lado: el cuerpo como fundamento epistémico y poblaciones en territorio (cuerpo social) cuyas vivencias, historia y memorias se han guardado por décadas en los cuerpos silenciados al margen de las epistemes del discurso oficial. Hemos podido dar cuenta del manto de silencio que rodea las violencias en relación al código de honor dentro de la sociedad palestina, como son las violaciones y los abusos sexuales, y las hemos pensado junto a la producción de otro silencio, el de la memoria palestina sobre la Nakba, cómo este también se ve articulado por el código de honor. Si ponemos el foco en la cuestión del honor en nuestra región, encontramos que en Latinoamérica la tradición judeocristiana también juzga a las mujeres desde la hegemonía binaria, blanca y heteronormada, responsabilizándolas por la violencia sufrida: en Argentina, por ejemplo, como en muchos territorios occidentalizados, persiste el sentido común que culpabiliza a las víctimas de violación, como la expresión “algo habrá hecho”, o la pseudo explicación “usaba pollera demasiado corta”, revisado críticamente desde los feminismos (Giménez 2018). En relación a los femicidios, estos suelen quedar disimulados en distintas formas de nombrar la violencia: en las sociedades árabes se nombran como “crímenes de honor”, mientras que por estos territorios se los suele entender como “crímenes pasionales” (Bracco 2017). Como afirma Abu-Lughod, “las culturas del honor [asociadas a lo árabe-oriental desde una mirada blanca occidental] no tienen el monopolio sobre las violencias contra las mujeres” (2011: 34), es decir, numerosas sociedades aparentemente lejanas y diferentes se ven atravesadas por lógicas de violencia sexual en relación a parámetros socialmente establecidos del honor, los cuales suelen recaer sobre el comportamiento y cuerpo de las mujeres. Como hemos sugerido más arriba, estas similitudes en torno a la construcción del honor, lejos de ser arbitrarias responden a una raíz histórica que vincula las culturas judeocristianas y las musulmanas. En este sentido, la oposición categorial Oriente/Occidente queda diluida.

---

social-emotivo, en la medida en que las violencias individuales se codifican emocionalmente en las corporalidades y producen códigos emergentes a nivel colectivo, algo que podemos entender como procesos de construcción de memoria y conocimiento.

A la luz de lo expuesto en este análisis, podemos decir que la construcción del honor y la violencia sexual parecen estar estrechamente asociados, y con frecuencia se relacionan con cuestiones de conformación de defensa y ataque territorial. Puede reconocerse la violencia sexual y la prostitución de las mujeres del grupo conquistado como parte de las estrategias de dominación en contextos militarizados (Slyomovics 2017; Jeffreys 2011). En Latinoamérica, la violencia sexual colonial ha continuado vinculada a políticas dictatoriales, por ejemplo, las violaciones masivas a mujeres mayas, perpetradas por los gobiernos militares en Guatemala durante los años 1978-1983. Estos crímenes sexuales han sido encuadrados como genocidio por Amandine Fulchiron (2016), quien ha podido dar cuenta de las voces de numerosas mujeres mayas sobrevivientes que gracias a encuentros y construcciones feministas se han animado a hablar por primera vez después de varias décadas de silencio. Encontramos gran resonancia con la violencia de género en Palestina, a pesar de la distancia histórica y cultural, ya que la violencia sexual contra las mujeres mayas se ha vivido como vergüenza colectiva, como algo que debía silenciarse porque implicaba la pérdida del honor (Fulchiron 2016). Asimismo, el ultraje sexual a las mujeres palestinas por parte de los militares israelíes, detallado en apartados anteriores, resuena en nuestro territorio con la tortura sexual padecida por las detenidas políticas en los centros clandestinos de detención durante la última dictadura militar argentina (Aucía, Berterame y Zurutuza 2011).

Si hilamos fino en relación a la experiencia psicofísica de violencia sexual, podemos decir que ponerle palabra y voz a lo vivido conlleva largos períodos de tiempo: a las víctimas les puede tomar años o décadas el recordar y el animarse a poder hablar, porque la memoria traumática tiene otra temporalidad y otra forma de codificación (Alcoff 1999; Farley 1998), algo que no se ve favorecido por sociedades en que el estigma y la responsabilidad de la violencia sexual recaen sobre quienes la sufrieron. En concordancia con Shalhoub-Kevorkian para las investigaciones comprometidas desde los feminismos latinoamericanos resulta vital la recuperación de la propia voz: “Nombrar lo que les pasó a las mujeres mayas durante la guerra es, por lo tanto, un acto fundamental para afirmar su humanidad, un acto profundamente transgresor en tanto revierte las estrategias de silenciamiento sobre las que se sustenta la perpetuación de su opresión en un sistema patriarcal colonial.” (Fulchiron 2016: 394). Con este mismo compromiso, dentro de la esfera del activismo feminista argentino he podido relevar distintas voces de sobrevivientes de prostitución que forman parte del movimiento local de mujeres y disidencias sexuales, quienes después de

procesos individuales y colectivos, han podido expresar memorias de violencia en situación de prostitución y explotación sexual guardadas por años, como la violencia física, los contextos coercitivos de abuso y la represión policial (Lucio, 2021)<sup>22</sup>. Las coordenadas del tiempo y espacio son otros cuando queremos relevar experiencias de violencia vivida, tanto a nivel individual como colectivo, en el paso de su codificación corporal a la verbal.

A la luz de lo visto, podemos sostener que el cuerpo es un territorio individual y social que codifica la memoria emocional y requiere de procesos políticos como aquellos posibilitados por los feminismos para crear sus propias “contra-historias” y afianzar el cauce de procesos transformadores. Frente al arrinconamiento, expulsión y etnocidio actuales, herencia de los procesos de conquista instauró al extractivismo capitalista en los territorios colonizados, distintos feminismos a lo largo y ancho de Latinoamérica se organizan para resistir y pensar otra economía social más respetuosa de la naturaleza; desde la educación popular y los encuentros a nivel regional, se han establecido lazos desde hace más de una década que ponen al cuerpo-territorio como concepto central (Gargallo 2013; Korol 2019; Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

A partir de estos breves trazos de formulaciones feministas desde este territorio podemos ver que los diálogos entre geografías sumamente lejanas son posibles porque tienen mucho en común. Los procesos de descolonización son diferentes, pero encuentran vivencias traumáticas similares y recursos desde la recuperación de la propia voz que resultan herramientas emancipadoras fundamentales. Como expresa la feminista palestina y analista política Marwa Fatafta, “El movimiento feminista latinoamericano es una gran inspiración y definitivamente necesitamos construir alianzas, compartir estrategias de solidaridad para luchar contra los flagelos cotidianos de la violencia sexual y los femicidios en Palestina y América Latina.” (en Bracco 2021). A propósito de estos reflejos posibles, la hiphopera palestina Shadia Mansour produjo una canción de resistencia junto a la cantante chilena Ana Tijoux, cuya letra destaca explícitamente esta unión de las regiones atravesadas por el racismo y la colonialidad patriarcal resumida en su título: *Somos Sur*.

---

<sup>22</sup>El carácter traumático de las distintas violencias resulta comparable porque, como fue referido, el Trastorno de Estrés Post Traumático ha sido relevado como característico de estas distintas experiencias de violencia física y sexual (Farley 1998).

## 8 Reflexiones finales

Como han señalado investigadoras de la región, es importante remover la concepción colonialista de las mujeres árabes como víctimas pasivas y, en este sentido, hemos procurado abordar las distintas violencias teniendo en cuenta los prejuicios esencialistas occidentales, incapaces de atender a los procesos de resistencia y transformación. En relación al tema específico aquí propuesto, podemos observar que en la historia reciente palestina el género y el nacionalismo se han imbricado de distintas maneras en relación al código de honor. El desafío ha sido poder problematizar la cuestión del honor evitando estereotipos orientalistas que lo exaltan, así como relativismos posmodernos que diluyen su carácter opresivo. Las investigaciones tomadas en consideración recuperan testimonios fundamentales para la construcción de la memoria colectiva en torno a la Nakba: un cuerpo de memoria con voz propia que ha expuesto cómo las estrategias de ocupación acudieron a la violencia simbólica a partir de la violencia física, especialmente centrada en la vulneración del código de honor resultante de las violaciones sistemáticas a mujeres palestinas. Las relaciones de género atraviesan la catástrofe acontecida en 1948, sus formas de persecución y expulsión que instituyeron un Estado colonial-moderno, sobre el cual se alzan testimonios que lo relatan y resisten.

Tanto por acción como por omisión, las violencias perpetradas por el Estado de Israel hacen uso del plano simbólico y normativo en relación a la construcción de género palestina para afianzar su poder de limpieza étnica y legitimación colonialista. Siguiendo a Abu-Lughod y Saadi (2017), podemos decir que la Nakba no es un hecho que ocurrió en el pasado, al cual podemos referirnos como un objeto histórico que se desempolva para mirarlo con distancia, sino que es un hecho vigente en los acontecimientos posteriores que se han sucedido hasta el día de hoy: para el pueblo palestino la catástrofe continúa como estado permanente. Hasta el presente, el derecho al retorno permanece vedado y se vincula con la vulneración del derecho a la autodeterminación del pueblo palestino. Ante la negación impartida desde las hegemonías, alivia saber que cada vez son más las organizaciones dentro y fuera de las comunidades palestina y judía, y los organismos de derechos humanos que reconocen la cadena de violencias ejercida desde los inicios de la ocupación.

Por último, hemos procurado establecer puentes interregionales desde los cuerpos-territorios en descolonización, los cuales confluyen ante la necesidad de visibilizar las violencias calladas por generaciones. Tal como afirma

la feminista palestina Yara Hawari, “la descolonización no es una idea abstracta, es una práctica” (archivo entrevista Bracco 2020), y esa práctica se construye colectivamente y propone lógicas de transformación, desde una episteme corporal, en la afirmación de la propia voz y la escucha de las demás voces. La organización colectiva hace carne los movimientos sociales y desde el feminismo reclama soberanía territorial y sexual. Persiste el desafío de visibilizar las violencias patriarcales sin que ello implique debilitar los colectivos en resistencia, es decir, sin que se subsuman ciertas causas y problemáticas a costa de otras. En este sentido, los activismos feministas regionales plantean tensiones, alianzas, solidaridades, cuando los niveles y direcciones de la violencia son múltiples y a distintas escalas, desde los países imperialistas hacia nuestros contextos nacionales, pero también desde los Estados nación hacia las diferentes etnias que habitan nuestros territorios, e incluso persisten en nuestros mismos colectivos, organizaciones y familias por parte de varones heterocissexuales. Como afirma Al-Ali (2019), frente a las hegemonías imperialistas se organizan focos de resistencia a las políticas neoliberales que dan cuenta de las texturas territoriales nacionales, latinas, afro, indígenas, árabes, migrantes en las que se inserta la crítica feminista, dentro y (sobre todo) fuera de la academia.

En lo mucho que el movimiento de mujeres palestinas tiene en común con los feminismos latinoamericanos, la interpelación desde los feminismos descoloniales invita a promover procesos emancipatorios para los cuerpos individuales y colectivos, los cuerpos-territorios.

*\*Agradezco a la Dra. Carolina Bracco, por su generoso apoyo durante la redacción de este artículo, el cual se ha visto favorecido por sus comentarios y sugerencias.*

## Bibliografía

ABU AWWAD, Nida (2016) “Gender and Settler Colonialism in Palestinian Agriculture: Structural Transformations”, *Arab Studies Quarterly* 38 (3): 540-561.

ABU-LUGHOD, Lila (ed.) (2002) *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Cátedra.

ABU-LUGHOD, Lila (2011) "Seductions of the 'Honor Crime'", *Brown University and differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 22 (1): 17-63.

ABU-LUGHOD, Lila y SAADI, Ahmad (2017) "Introducción. Los reclamos de la memoria" en: Saadi, A. y Abu-Lughod, L. (ed.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Canaán Editorial, pp. 33-66.

AHMED, Sara (2019) *Fenomenología queer*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

AL-ALI, Nadje (2019) "Dilemas feministas: ¿Cómo hablar de violencia de género en relación a Medio Oriente?", *Feminist Review* 122: 16-31.

ALCOFF, Linda Martin (1999) "Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia", *Mora* 5: 122-138.

AUCÍA, Analía, BERTERAME, María Celina y ZURUTUZA, Cristina (2011) "Te volvieron a Violar: Terrorismo violencia sexual y justicia". *IV Seminario internacional políticas de la memoria, Ampliación del campo de los Derechos Humanos. Memoria y perspectivas*. 29, 30 de septiembre y 1 de Octubre del 2011, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.

BAXTER, Diane (2007) "Honor Thy Sister: Selfhood, Gender, and Agency in Palestinian Culture", *Anthropological Quarterly* 80 (3): 737-775.

BAYER, Osvaldo y LENTON, Diana (coords.) (2010) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: El turgurio ediciones.

BRACCO, Carolina (2017) "Mujeres palestinas en Israel. Construcción feminista bajo el colonialismo biopolítico y la opresión socio-patriarcal", *Jornadas de Sociología*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

BRACCO, Carolina (2018) "Movimientos de mujeres y feminismos del mundo árabe", *Descentrada* 2 (1): 1-10.

BRACCO, Carolina (2019) "El debate sobre el aborto en el mundo árabe-musulmán", en: Jaime, M. y Valdivia, F. (eds.) *Mujeres, aborto y*

*religión: debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*. Lima: CMP Flora Tristán, UNMSM, pp.51-76.

BRACCO, Carolina (2020) “Entre la tierra y el honor: estrategias de resistencia de las mujeres palestinas”, *Estudios de Asia y África* 55 (1): 113-142.

BRIEGER, Pedro (2010) *El conflicto palestino-israelí*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

CACHO, Lydia (2010) *Esclavas del poder*. Barcelona: Debate.

CITRO, Silvia (2009) *Cuerpos significantes*. Buenos Aires: Biblos.

CITRO, Silvia (2010) “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”, en: Citro, S. (ed.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, pp.17-58.

COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO (2017) *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo – CLACSO - Críticas territorio y Feminismo - Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos sociales y ambientales.

EL SAADAWI, Nawal (1991 [1977]) *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid: Las Femineras.

ESMEIR, Samera (2017) “Memorias de conquista: presenciar la muerte en Tantura”, en: Saadi, A. y Abu-Lughod, L. (ed.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Canaán Editorial, pp. 357-389.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis (2016) “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”, *Solar* 1 (12): 141-171.

FARLEY, Melissa, BARAL, Isin, KIREMIRE, Merab y SEZGIN, Ufuk (1998) “Prostitution in Five Countries: Violence and Post-Traumatic Stress Disorder”, *Feminism Psycology* 8: 405-426.

FULCHIRON, Amandine (2016) “La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 41(228): 391-422.

GARGALLO, Francesca (2013) *Feminismos desde abya yala*. Buenos Aires: América Libre-Chichimora.

GROSFUGUEL, Ramón (2006) “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa* 4: 17-48.

GROSFUGUEL, Ramón y MIGNOLO, Walter (2008). “Intervenciones descoloniales: una breve introducción”, *Tabula Rasa* (9): 29-37.

HAIJ, Samira (1992) “Palestinian Women and Patriarchal Relations”, *Signs* 17 (4): 761-778.

HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Madrid: Cátedra.

HARDING, Sandra (1998) “¿Existe un método feminista?”, en: Bartra, E. (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma de Xochimilco, pp. 9-34.

HASSO, Frances (2000) “Modernity and gender in arab accounts of the 1948 and 1967 defeats”, *International Journal of Middle East Studies* 32 (4): 491-510.

HUMPHRIES, Isabelle y KHALILI, Laleh (2017) “El género de la memoria de la Nakba”, en: Saadi, A. y Abu-Lughod, L. (ed.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Canaán Editorial, pp. 325-355.

JEFFREYS, Sheila (2011) *La industria de la vagina*. Buenos Aires: Paidós.

KANDIYOTI, Deniz (1988) “Bargaining with Patriarchy”, *Gender and Society* 2 (3): 274-290.

KOROL, Claudia (ed.) (2019) *Feminismos plurinacionales: defendiendo el buen vivir*. Buenos Aires: América Libre.

LAZREG, Marnia (2009) *Questioning the veil. Open letters to muslim women*. New Jersey: Princeton University Press.

LUCIO, Mayra (2021) *Desobedientes. Aportes al debate feminista sobre prostitución / trabajo sexual*. Buenos Aires: Editorial Marat.

LUCIO, Mayra (2022) “De proyecciones somáticas a proyecciones políticas. Modelos corporal-cognitivos y la perspectiva de género: algunas exploraciones”, en: Cardona Rodas, H. y Vargas Zuluaga N. M. (eds.) *Experiencias performáticas: cuerpo, género y subjetividad*. Medellín: Sello Editorial de la Universidad de Medellín.

LUGONES, María (2011) “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia* 6 (2): 105-119.

MACÓN, Cecilia y SOLANA, Mariela (2015) “Introducción”, en: Macón, C. y Solana, M. (eds.) *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Recursos Editoriales, pp.11-40.

MARTINELLI, Martín (2021) “El apartheid en Palestina e Israel, una analogía con Sudáfrica”, *Claroscuro* 20(1): 1-20. DOI: <https://doi.org/10.35305/cl.vi20.15>

MASSAD, Joseph (1995) “Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism”, *Middle East Journal* 49 (3): 467-483.

PETEET, Julie (1994) “Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian ‘Intifada’”: A Cultural Politics of Violence”, *American Ethnologist* 21 (1): 31-49.

PITT-RIVERS, Julian (1999 [1970]) “La enfermedad del honor”, *Anuario IEHS* 14: 235-245.

QUIJANO, Aníbal (2000) “La colonialidad del poder”, en: Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 201-246.

SA’AR, Amalia (2004) “Many Ways of Becoming a Woman: The Case of Unmarried Israeli-Palestinian ‘Girls’”, *Ethnology* 43 (1): 1-18.

SAADI, Ahmad y ABU-LUGHOD, Lila (eds.) (2017) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Canaán Editorial.

SAID, Edward (2002 [1978]) *Orientalismo*. Barcelona: Random House.

SAYIGH, Rosemary (2017) “Las mujeres y las historias de la Nakba. Entre ser y conocer”, en: Saadi, A. y Abu-Lughod, L. (eds.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Canaán Editorial, pp. 225-260.

SEGATO, Rita (2010) *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

SEGATO, Rita (2018) *Contra-Pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

SHALHOUB-KEVORKIAN, Nadera (1999) “The politics of disclosing female sexual abuse: a case study of Palestinian society”, *Child Abuse and Neglect* 23 (12): 1275-1293.

SHALHOUB-KEVORKIAN, Nadera (2003) “Reexamining Femicide: Breaking the Silence and Crossing ‘Scientific’ Borders”, *Signs* 28 (2): 581-608.

SHALHOUB-KEVORKIAN, Nadera (2004) “Racism, Militarisation and Policing: Police Reactions to Violence against Palestinian Women in Israel”, *Social Identities* 10 (2): 171-193.

SHALHOUB-KEVORKIAN, Nadera (2010) “Palestinian Women and the Politics of Invisibility: Towards a Feminist Methodology”, *Peace Prints: South Asian Journal of Peacebuilding* 3 (1): 1-21.

SHALHOUB-KEVORKIAN, Nadera (2014) “Palestinian feminist critique and the physics of power: feminist between thought and practice”, *Feminists@Law* 4 (1): 1-18.

SLYOMOVICS, Susan (2017) “La violación de Qula, una aldea palestina destruida”, en: Saadi, A. y Abu-Lughod, L. (eds.) *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Canaán Editorial, pp. 69-103.

SPIVAK, Gayatri (2003) “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.

## Informes

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2022) *El apartheid israelí contra la población palestina. Cruel Sistema de dominación y crimen de lesa humanidad*.

Recuperado de: [https://doc.es.amnesty.org/ms-opac/doc?q=%3A\\*&start=0&rows=1&sort=fecha%20desc&fq=norm&fv=\\*&fo=and&fq=mssearch\\_fld13&fv=MDE15514122&fo=and&fq=mssearch\\_mlt98&fv=gseg01&fo=and](https://doc.es.amnesty.org/ms-opac/doc?q=%3A*&start=0&rows=1&sort=fecha%20desc&fq=norm&fv=*&fo=and&fq=mssearch_fld13&fv=MDE15514122&fo=and&fq=mssearch_mlt98&fv=gseg01&fo=and)

HUMAN RIGHTS WATCH (HRW) (2021) *Un umbral cruzado. Las autoridades israelíes y los crímenes de apartheid y persecución*. Recuperado de: <https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution>

INSTITUTO NACIONAL CONTRA LA DISCRIMINACIÓN, LA XENOFobia Y EL RACISMO (INADI) (2013) *Racismo: hacia una Argentina intercultural*.

FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA (UNICEF) (2018) *Abuso sexual contra niños, niñas y adolescentes. Una guía para tomar acciones y proteger sus derechos*. Recuperado de: <https://www.unicef.org/argentina/informes/abuso-sexual-contrani%C3%B1os-ni%C3%B1as-y-adolescentes>

## Fuentes periodísticas y audiovisuales

GIMÉNEZ, Paula. “Qué hay detrás de ‘tenía la pollerita demasiado corta’”. *La Nación*, 21/03/2018. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/que-hay-detras-de-tenia-la-pollerita-demasiado-corta-nid2118947/>

Spot Sara Qadura en: “Palabras feministas” Sarah Qadura - Campamentos de Refugiadxs en Líbano.” [traducción]. Recuperado de: <https://youtu.be/mBx1xTjnBpA>

Entrevista a Yara Hawari en: Carolina Bracco (2020) “Tema 2: Palestina - Entrevista con Yara Hawari, Palestina ocupada en 1967”. Material del curso “Mujeres y Resistencia en Medio Oriente”. Buenos Aires: Museo de la Mujer Argentina”. Acceso a archivo.

Entrevista a Marwa Fatafta en: Bracco, Carolina. “El sistema político palestino es antidemocrático y patriarcal”, *La tinta*, 6/05/2021. Recuperado

de: <https://latinta.com.ar/2021/05/el-sistema-politico-palestino-es-antidemocratico-y-patriarcal/>

Prensa UIT-CI, “Budour Hassan, activista palestina: «No habrá una Palestina libre sin la liberación de sus mujeres»”, Unidad Internacional de Trabajadoras y Trabajadores-Cuarta Internacional 9/06/2021. Recuperado de: <https://uit-ci.org/index.php/2021/06/04/budour-hassan-activista-palestina-no-habra-una-palestina-libre-sin-la-liberacion-de-sus-mujeres/>