

LAS MUJERES DE HAMAS: ¿SILENCIO SUBALTERNO O VOZ PARTICIPATIVA?

ÉRIKA SUSANA AGUILAR SILVA

El Colegio de México

Fue durante la década de 1970 cuando los estudios sobre las mujeres de Medio Oriente comenzaron a producirse con mayor constancia; no obstante, en lo que concierne a las mujeres musulmanas, el reto de combatir los prejuicios negativos sobre el islam, sin minimizar o ignorar las problemáticas que ellas enfrentan en contextos determinados, no siempre ha sido superado. Indagar la historia y los roles de las mujeres exige desechar las narrativas orientalistas que permean la explicación del “otro” que, en este caso, también se trata de un género al que se le han otorgado una serie de características (obviando las físicas) que hacen de este grupo, uno con “fronteras”¹ bien definidas que facilitan el establecimiento de mecanismos de segregación, exclusión o subordinación en determinados escenarios.

Las narrativas a las que nos referimos comprenden, por ejemplo, la permanencia de la dualidad rechazo-atracción hacia la mujer “oriental” y las nociones estereotipadas que de ella pueden derivar, tales como la aceptación (como algo inequívoco) de que estas mujeres o están veladas, encerradas y privadas

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 20 de febrero de 2012 y aceptado para su publicación el 19 de abril de 2012.

¹En este sentido, hacemos una analogía con la propuesta del antropólogo F. Barth sobre la articulación de las relaciones sociales entre grupos. Él sugirió que “el material que se utiliza para establecer diferencias es el que proporciona la propia cultura, pero son las personas las que manipulan qué es lo que se va a utilizar para distinguir y qué no”. Así, se reafirma que “las diferencias” son creaciones sociales subjetivas destinadas a cumplir un fin determinado. Sugiero entonces que las “fronteras” entre hombres y mujeres sirven para el establecimiento de normas de conducta, cuyos “límites” no deben ser cruzados si no se quiere romper “el orden” o alterar “el equilibrio social”. Fredrik Barth, “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 9-49.

de todo derecho, o bien son la más perfecta encarnación del erotismo y desenfreno. Este tipo de imágenes se han convertido en símbolos de la otredad que el islam representa para las sociedades no musulmanas, y, sin duda, a ello han contribuido las omisiones respecto de las características particulares del entorno en el que las mujeres se desenvuelven.²

En la década siguiente (1980) surgió la innovadora propuesta del Grupo de Estudios Subalternos. Se trata de un conjunto de intelectuales (entre los que destacan Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee y Gayatri Chakravorty Spivak) que impulsaron el estudio de las sociedades poscoloniales a partir de una narrativa histórica que reconoce en la “gente común”, “las masas”, “los olvidados” o “subalternos”, los auténticos catalizadores del devenir histórico. Al privilegiar entonces el enfoque de la historia social y, por lo tanto, las estrategias con las cuales la gente ordinaria hace frente a los retos cotidianos, los estudios subalternos han ofrecido la alternativa de leer la historia de las sociedades “desde abajo”, a través del punto de vista del “subalterno”, que no es otro que el sujeto que, debido a su clase, religión o género (entre otros posibles aspectos), es relegado, excluido, subordinado.

El presente escrito tiene el objetivo de indagar y evaluar, con ayuda del enfoque de los estudios subalternos y de la propuesta

²Las siguientes son algunas referencias indispensables para ahondar en la problemática de la generalización respecto de la historia, estatus y roles de la mujer musulmana: Deniz Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East. Emerging Perspective*, Londres, I. B. Tauris, 1996; Lois Beck y Nikki R. Keddie, *Women in the Muslim World*, Cambridge, Harvard University, 1978; Nikki R. Keddie, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, Yale University Press, 1991, y *Women in the Middle East. Past and Present*, Princeton, Princeton University Press, 2007; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University, 1992; Lila Abu Lughod, *Remarking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 1998. Asimismo, Nikki R. Keddie ha discutido algunos de los trabajos que niegan la presencia y participación de las mujeres en movimientos religiosos; véase: “The New Religious Politics and Women Worldwide: A Comparative Study”, *Journal of Women's History*, vol. 10, núm. 4, invierno, 1999, pp. 11-34. Por su parte, Shemeem Burney Abbas (*The Female Voice in Sufi Ritual. Devotional Practices of Pakistan and India*, Austin, University of Texas Press, 2002) nos recuerda al menos dos de las dificultades que encuentra el investigador (varón) en su intento por contribuir al desarrollo de los estudios sobre la mujer en el mundo musulmán: por un lado, la incapacidad de acceder a los espacios de participación femenina y, por el otro, el desconocimiento (en algunas ocasiones) de las lenguas habladas en esas sociedades.

de la antropóloga sociocultural Saba Mahmood (referente a la *agencia* o *capacidad de acción* de las mujeres que participan en movimientos religiosos), el papel de los integrantes femeninos del Movimiento de Resistencia Islámica palestino “*Hamas*”, desde su surgimiento, en el año 1987, hasta el año 2006, cuando el partido político del Movimiento (como también se le denominará a *Hamas* a lo largo del texto) resultara triunfador en las elecciones del Consejo Legislativo.

Hablaremos de “*las mujeres*” como una minoría o grupo subalterno que se debate entre el “*silencio*” o la “*sin agencia*” y la “*voz*” participativa, creadora de estrategias de inserción y contestación al contexto concreto en que transcurre su existencia. Para tal efecto, el texto está dividido en tres partes. Primero se expondrán los argumentos teóricos que hemos seleccionado para enmarcar y justificar nuestro estudio de caso, los cuales se refieren a la búsqueda de lecturas alternativas a las tradicionales respecto de la *agencia* del subalterno; asimismo, se hará mención al proceso de construcción y definición de las múltiples identidades del sujeto, componentes fundamentales que constriñen o amplían su capacidad de acción en condiciones específicas. En segundo lugar, hablaremos del rol de las mujeres en los movimientos islamistas y en la escena palestina, en un intento por ofrecer una radiografía general del tema antes de abordar el estudio de caso elegido, de manera que la tercera parte del escrito la dediquemos al análisis concreto de las mujeres de *Hamas*.

Algunas de las interrogantes que guiarán nuestro estudio y que trataremos de responder en las conclusiones son las que presentamos a continuación: ¿será que los retratos mediáticos de las mujeres musulmanas (especialmente los divulgados por la prensa o el cine, en los que pervive la definición de lo oriental en contraposición a Occidente) son una muestra auténtica de la realidad palestina? ¿Podemos hablar de un empoderamiento femenino en el interior de *Hamas*? Si es así, ¿el empoderamiento se traslada a ámbitos tradicionalmente “*masculinos*” (política, liderazgo, economía, etcétera)?

La mujer como subalterno

Con el deseo de no caer en el peligroso juego de “la violencia epistémica” que ejerce el intelectual que habla “por ellas”, que intenta “representarlas” (puesto que “no pueden representarse a sí mismas”) y que acaba reproduciendo la retórica tradicional de los estudios orientales y sus protagonistas, en este breve análisis intentaré mostrar cómo la propuesta de los estudios subalternos ofrece una lectura alternativa a las visiones que continúan presentando a la mujer como un ser invariablemente segregado y recluso. Ciertamente el estatus, derechos y oportunidades de la mujer varían en cada una de las sociedades de Oriente Medio, y es precisamente por ello que debemos ahondar en las especificidades de los estudios de caso, pues sólo ello revelará las circunstancias (económicas, políticas, sociales, legales, etcétera) reales que constriñen o facilitan su capacidad de actuación en escenarios determinados. De este primer argumento se deduce entonces que “las mujeres”, como cualquier otro conjunto de subalternos, es un grupo invariablemente heterogéneo.

A “las mujeres” se les ha dotado de características de diferenciación específicas que, en un ámbito social tradicionalmente patriarcal, parecen haberle arrebatado todo valor histórico por el simple hecho de no pertenecer a la “élite masculina” que ha “creado” la historia. No obstante, resulta imposible aceptar una explicación de la historia social basada en este tipo de argumentos, de manera que es menester tener en consideración aquello que recomienda Pierre Macherey: “Lo que es importante en un trabajo es lo que no se dice. Esto no es lo mismo que la indiferente noción de *lo que se rehúsa a decir* [...] un método puede ser construido sobre esto con la tarea de *medir silencios*”.³

Es común que algunos estudios sobre la historia de las mujeres, en especial los referentes al ámbito del *household*, reflejen una división sexual del trabajo que ve a la mujer como mero soporte de la actividad masculina y no como portadora de conciencia, protagonista o generadora de cambio.⁴ Es en este tipo

³ Tomado de Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 2003, p. 326.

⁴ Sobre el tema de las estructuras tradicionales, véase por ejemplo: Juliette Minces, *The House of Obedience. Women in Arab Society*, Nueva Jersey, Zed Books, 1982;

de narrativas que la búsqueda de los *silencios* es indispensable para romper el cerco del desconocimiento de la construcción social, económica y política de las sociedades. Resulta increíble pensar, por ejemplo, que en la resistencia palestina contra la ocupación israelí de los territorios, las mujeres no hayan tenido iniciativas propias o no hayan buscado oportunidades de organización autónomas. Como sugiere Gayatri Chakravorty, es tiempo de “cuestionar la incuestionada mudez de la mujer subalterna” y para ello es necesario, por un lado, eliminar las nociones de “salvación” o “protección”,⁵ de las que, aparentemente, la mujer árabe-musulmana es objeto por parte de su “salvador” o “protector” masculino, y, por el otro, llevar a cabo una redefinición de roles, que ponga en entredicho los paradigmas normativos que establecen lo que “debe ser” una “buena sociedad” (y por extensión “una buena mujer”) y que mantienen oculto el poder de actuación que las mujeres, como seres sociales, pueden y han ejercido a lo largo de la historia.

Asimismo, es indispensable cuestionar el uso que se ha hecho de la oposición binaria tradición-modernidad⁶ para justificar la “imperiosa necesidad” de guiar los pasos de las féminas, para que no caigan en prácticas identificadas claramente con los vicios que Occidente ha infiltrado en las sociedades árabe-musulmanas y que, para el caso de las mujeres, tienen que ver con la permisividad sexual, la “desobediencia”, la ruptura de las

Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture and State*, Berkeley, University of California Press, 1993.

⁵ Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *op. cit.*, p. 340.

⁶ François Burgat (*El islamismo cara a cara*, trad. de Juan Vivanco, Barcelona, Bellaterra, 1996, p. 249) es oportuno al recordar que la “modernidad” es resultado de un largo proceso de acumulación en el que todas las civilizaciones, incluido el islam, han tenido su papel. No obstante, es pertinente mencionar que las críticas que determinados grupos de musulmanes han lanzado en contra de este proceso utilizan el argumento del rechazo a las “ideas nuevas o importadas”, calificadas como “intrínsecamente ajenas al islam” por socavar no sólo el rol fundamental de la religión en la vida cotidiana del creyente, sino también los valores tradicionales de la sociedad y, lo que es más, por no cumplir siquiera sus promesas materiales. En la región de Medio Oriente, el componente eurocéntrico de la modernidad es asociado con las heridas provocadas por el periodo colonial y poscolonial, durante los cuales las “vanguardias modernizadoras” fueron transmitidas o impuestas por una cultura extranjera que, por supuesto, carecía de toda legitimidad. Para ahondar en el tema, se recomienda también el texto de Emmanuel Sivan, *El islam radical. Teología medieval, política moderna*, trad. Isabel Merino, Barcelona, Bellaterra, 1997.

prácticas religiosas y el cuestionamiento de la base patriarcal, entre otras.

Sostenemos aquí que las mujeres, como cualquier otro grupo de subalternos, son agentes potenciales de cambio y transformación social, con la capacidad de impulsar a la movilización; ello demuestra que sus acciones no necesariamente están determinadas por consideraciones sectarias o religiosas, sino más bien por el objetivo de satisfacer sus necesidades y aspiraciones. Asimismo, lo ecléctico de sus discursos refleja una búsqueda constante de nuevos entendimientos de sí mismas en tanto que clase trabajadora, ciudadanas, líderes, etcétera; en este sentido va encaminado el argumento principal de Saba Mahmood, quien nos sugiere pensar en “*agencia* no como sinónimo de resistencia ante relaciones de dominación sino como una *capacidad de acción* que históricamente determinadas relaciones de subordinación crean y hacen posible”.⁷ Sin embargo, yo propondría un análisis que no excluya el factor de la resistencia, sobre todo para el caso de estudio elegido.⁸ La aplicación bidimensional de la propuesta de Mahmood iría entonces de la siguiente forma: por un lado, como *capacidad de acción*, la agencia de la mujer palestina estaría encaminada a incursionar en ámbitos tradicio-

⁷ Saba Mahmood, “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”, *Cultural Anthropology*, vol. 16, núm. 2, mayo, 2001, p. 203.

El término *agencia* no ha sido entendido exactamente de la misma manera por quienes han hecho uso de él. Fue Anthony Giddens quien a principios de la década de 1980 identificara en su Teoría de la Estructuración a la *agencia* y la *estructura* como los elementos que, sin predominar uno sobre otro, conforman la realidad social. Para el propio Giddens, “agencia no se refiere a la intención de hacer cosas sino principalmente a la capacidad que la gente tiene para hacerlas [...] La agencia tiene que ver con eventos en los cuales un individuo es el autor [...] La agencia se refiere a hacer”. Cf. Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984, pp. 9-10.

⁸ El propósito de Saba Mahmood al establecer una diferencia entre “resistencia” y “capacidad de acción” es hacer una crítica incisiva a los estudios feministas que se limitan al análisis de la agencia en términos de resistencia (moral o política) frente a discursos hegemónicos de género y sexualidad. Mahmood insiste en explorar otras formas de agencia, sobre todo aquellas que se refieren a la perfección y práctica de virtudes como la modestia. Los detalles de esta propuesta están plasmados en: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 5-39 y 153-167.

Por supuesto, nuestro análisis no sigue el debate iniciado por Mahmood sobre la resistencia, sino que la entiende como el conjunto de acciones que el pueblo palestino ha llevado a cabo a lo largo de su lucha de liberación nacional.

nalmente masculinos, tales como posiciones de liderazgo político en asociaciones, organizaciones, comités, partidos políticos e instituciones gubernamentales, por ejemplo. Como veremos más adelante, en el caso de Hamas es posible identificar los logros y obstáculos de este tipo de agencia. Por otro lado, la *resistencia* es inseparable de la llamada “cuestión palestina”, es decir, de la lucha nacionalista contra el programa sionista y la consecuente ocupación militar que el Estado de Israel ejerce sobre los territorios palestinos.⁹

Debo precisar que con “resistencia” no me refiero exclusivamente a la utilización del recurso de la violencia (actividades militares) sino también a las múltiples formas que puede adoptar, tales como la participación en huelgas, la organización de demostraciones, la educación de las nuevas generaciones o la resistencia cultural (poesía, música, pintura), ámbitos en los que las palestinas han estado envueltas incluso desde tiempos del mandato británico sobre Palestina. Así, queda claro que la pregunta de Foucault: ¿Son mudos quienes actúan y luchan?,¹⁰ es contestada en el caso de las mujeres palestinas con un rotundo no. Esto supone, sin duda, un desafío para quienes se han conformado con una imagen de la mujer palestina como un ser simple y llanamente pasivo, sumiso.

¿Cuál es el espacio donde la mujer palestina puede ejercer su *agencia*? Los análisis tradicionales suelen marcar una inflexible y hermética línea divisoria entre los ámbitos público y privado; empero, lo cierto es que dicha separación constriñe también la búsqueda de vínculos, continuidades y trazos de trayectorias en muy distintas direcciones que, de hecho, existen. Creo entonces que es posible pensar en la reapropiación del espacio público (o bien, en una extensión del espacio privado) por las mujeres palestinas. En él cultivan su “conciencia subalterna” y hacen un uso estratégico de los mecanismos que aparentemente están fabricados para segregarlas. La conducta de la famosa activista

⁹ Cisjordania y Gaza fueron ocupados en el año 1967. En agosto de 2005 el entonces primer ministro israelí, Ariel Sharon, anunció en televisión abierta su “Plan de desconexión unilateral de Gaza”, con lo cual colonos y tropas abandonaron un territorio que sin embargo sigue siendo duramente castigado por ataques militares, bloqueos económicos y una aguda crisis humanitaria.

¹⁰ Recogida en el texto de Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *op. cit.*, p. 308.

egipcia de principios del siglo XX, Zainab al-Ghazali, ofrece un ejemplo ilustrativo al respecto: utilizando los espacios de que disponía, llegó a fundar una asociación de mujeres que ha sido equiparada a menudo con la de los Hermanos Musulmanes de Hassan al-Banna, quien de hecho la invitó en repetidas ocasiones a unir ambos grupos. Recelosa de las consecuencias que ello podría traer aparejado para la Asociación de Mujeres Musulmanas y el protagonismo ganado dentro del activismo femenino egipcio, Al-Ghazali siempre declinó la oferta.¹¹ Al ubicar este tipo de situaciones dentro del análisis de los estudios subalternos, topamos con consideraciones como la de Janice Boody, quien sostiene que las mujeres “usan, quizá inconscientemente, quizá estratégicamente, lo que nosotros en Occidente preferiríamos considerar *instrumentos de su opresión* como medios para afirmar su valor colectiva [...] e individualmente [...] Esto es en sí mismo un medio para resistir y establecer límites a la dominación”.¹²

La *capacidad de acción* de la mujer palestina ha provocado un ensanchamiento aparentemente “inofensivo” del espacio público, capaz de albergar movimientos de resistencia o de desafío al *statu quo* social en el que está inmersa; en palabras de la misma Boody: “incluso en casos en los que una agencia femenina explícita es difícil de reconocer, hay una tendencia por buscar expresiones y momentos de resistencia que pueden sugerir un desafío ante todo tipo de dominación”.¹³

Al planteamiento anterior queda por agregar que la lectura de los acontecimientos ocurridos en la *esfera pública* tampoco debe hacerse desde la visión tradicionalista o habermasiana, puesto que nuestros actores son los subalternos, no la élite burguesa que para J. Habermas le da vida y sentido al espacio público. En otras palabras, este análisis está centrado no en lo institucional-oficial, sino en lo cotidiano-informal, ahí donde transcurre la historia de las masas.

Respecto al tema de la *agencia*, queda por agregar que debe ser entendida incluso como la capacidad de reconocer los deseos

¹¹ Para más detalles, véase Miriam Cooke, *Women claim Islam. Creating Islamic Feminism through Literature*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001, pp. 87-89.

¹² Citado en Mahmood, “Feminist Theory...”, *op. cit.*, p. 206.

¹³ *Idem.*

o aspiraciones y movilizarse hacia su consecución, desafiando los obstáculos que las condiciones específicas de cada caso supongan. La mujer, como subalterno, parece llevar consigo una etiqueta que la identifica como un ente “dócil”; no obstante, como expone Saba Mahmood, dócil es un término que literalmente “implica la maleabilidad que se requiere para que alguien pueda ser instruido en algún conocimiento o habilidad, un significado que lleva poco sentido de pasividad y mucho de lucha, esfuerzo, realización”.¹⁴

Gayatri Chakravorty, en “Puede hablar el subalterno”, recoge de Foucault la noción de que “la persona que habla y actúa [...] es siempre una multiplicidad”,¹⁵ noción que ya había esbozado cuando mencioné la heterogeneidad del subalterno. He dicho que se le ha caracterizado como “el sin voz”, pero también expresé la urgencia por interpretar los silencios y, sobre todo, observar el curso de sus acciones, la materialización quizá del sonido de la voz que en ocasiones no pueden hacer escuchar.

Ahora corresponde hablar un poco más acerca de esa multiplicidad que es el subalterno y que sugiero, podemos orientar hacia la construcción de sus identidades. Entiendo la *identidad* como la autorrepresentación que un individuo o grupo construye de sí mismo y que, por consecuencia, lo hace diferente de otros. Su función es entonces integrar o excluir, ello a través de la asignación de roles específicos para quienes pertenecen al grupo, así como de la creación de una imagen de todos aquellos que se han quedado fuera de él.

La construcción de las identidades no es un proceso independiente de las circunstancias, por el contrario, son éstas las que determinan los rasgos últimos de su configuración, las que frecuentemente ponen a prueba su solidez y, más aún, las que finalmente ayudan a explicar las razones por las cuales un grupo se autodefine de determinada manera, sobre todo si así conviene para la consecución de sus intereses o la realización de sus aspiraciones.

En las sociedades de Medio Oriente, por ejemplo, la década de 1980 estuvo caracterizada por un “resurgimiento islámico”

¹⁴ *Ibid.*, p. 210.

¹⁵ Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *op. cit.*, p. 308.

que nada tiene que ver con un incremento de la religiosidad entre la población sino con el auge y proliferación de movimientos políticos respaldados en un discurso religioso, algunos de ellos en contra de los regímenes establecidos. Se trató de un periodo de múltiples crisis: económica, política e incluso de *identidad*, provocadas por un proceso de modernización (léase occidentalización) de las sociedades musulmanas ante el que había que responder con una alternativa propia, una acorde a su desarrollo histórico. Traigo esto a colación debido a que al individuo poscolonial, en diferentes grados y niveles, se le ha insertado en alguno de los grupos subalternos, excluidos, subordinados, razón por la cual se ha hablado incluso de la posibilidad de hacer de la condición de *subalternidad* una *identidad* en sí misma.¹⁶ Probablemente el subalterno no se autodesigne como tal, pero no hay duda de que tiene conciencia de pertenecer a un grupo en condiciones poco favorables, sea de explotación, segregación, exclusión, que hacen posible o motivan una *capacidad de acción*.

El estudio de caso elegido nos sitúa entonces frente a una combinación de por lo menos tres tipos de identidad: de *género*, *religiosa* y *política*. Algunas cuestiones de la primera de ellas ya han sido abordadas someramente en las líneas precedentes, sólo queda por agregar que el tema del *feminismo árabe* ha sido objeto de acalorados debates, uno de ellos enfocado a determinar si este movimiento nació en Medio Oriente por el contacto con Occidente.¹⁷ Por fortuna, estudios como los de Margot Badran ayudan a esclarecer el tema al indicar que dicho movimiento forma parte “de los efectos del movimiento modernista en la zona durante la última parte del siglo XIX [de modo que t]am-

¹⁶ Los detalles de este planteamiento están expuestos en el texto de Gayatri Chakravorty Spivak, “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía”, en *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, trad. Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, Bolivia, Editorial Historias, s.f., p. 5.

¹⁷ Quizá el primer problema sea la definición misma del término. Yo me inclino por la propuesta de Miriam Cooke, quien propone una acepción sencilla (que no simplista). Cooke utiliza *feminismo* para referirse a cualquier grupo de mujeres que ofrece una crítica ante los estándares de sus respectivas sociedades, específicamente a aquellos que limitan su desenvolvimiento personal y profesional, de manera que emprenden acciones para desafiar el *statu quo* imperante con la intención de mejorar sus condiciones de inserción y participación social. Véase Miriam Cooke, *Women claim Islam*, op. cit., p. IX.

poco se debe al desarrollo del discurso masculino de coadyuvar al ‘nacimiento de una mujer nacionalista y emancipada’¹⁸. Asimismo, continúan siendo enfrentadas “dos alternativas” del feminismo árabe: la secular y la islamista; empero, lo verdaderamente relevante del asunto es que ambas corrientes no son más que dos formas de expresión de las demandas y activismo de la mujer árabe, que ha irrumpido en la escena política y social de sus respectivas sociedades exigiendo una mayor participación en los procesos que repercuten de manera directa sobre su vida diaria.

La identidad *religiosa*, debe recalcarse, suele ser sobreestimada en los estudios que se hacen sobre el islamismo contemporáneo, razón por la cual siempre es recomendable comenzar preguntándose si verdaderamente existe entre las prácticas políticas y religiosas del mundo musulmán un vínculo mucho más estrecho que en otras religiones o sociedades. Un estudio formal sobre el tema debe insistir en el hecho de que la verdadera relación entre lo político y lo religioso sólo podrá descubrirse si se indaga a través de la propia historicidad y experiencia concreta de las sociedades, pues revelará el significado real de la utilización de las creencias religiosas en sus procesos políticos y sociales. Entonces, para realizar una investigación seria sobre el islamismo, primero debemos tener un sólido conocimiento del islam, de sus experiencias y su alcance. Uno de los argumentos que forzosamente derivan del estudio del islam es que éste no solamente puede ser entendido como una religión, sino también como una forma de organización y hasta como una fuerza ideológica con la capacidad suficiente para movilizar a las masas. Un lenguaje que utilice términos islámicos puede convertirse fácilmente en un medio de expresión política que legitime o deslegitime determinadas causas o regímenes, ello en virtud de que se basa en elementos altamente aglutinantes entre los musulmanes, tales como identidad, solidaridad, bienestar, justicia, legitimidad, autoridad.

Dicho lo anterior, para “las mujeres de Hamas” el islam, en tanto religión, ha servido para respaldar su discurso de resis-

¹⁸ Margot Badran, “Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences”, *Middle East Journal*, vol. 64, núm. 2, primavera, 2010, p. 323.

tencia ante la ocupación israelí de los territorios palestinos y como parámetro de diferenciación con otras mujeres que forman parte de los grupos seculares de la resistencia. Ciertamente, los musulmanes constituyen 90% de la población palestina; no obstante, si bien el apego a los valores religiosos está presente en la vida cotidiana de los palestinos, ello no parece ser un elemento determinante de sus actitudes o pretensiones políticas, es decir, que pasa a segundo, tercero o décimo plano cuando se trata de elegir la mejor alternativa de gobierno. Entonces, aunque se suele identificar a todas “las mujeres de Hamas” como musulmanas piadosas, tampoco debe descartarse que probablemente muchas de ellas han engrosado las filas del Movimiento a causa de los beneficios que supone insertarse en ese grupo. En resumen, lo que se persigue es ampliar la *agencia*, sea del lado secular, o bien del lado islamista.

De lo anterior se entiende entonces que se le otorgue mayor peso a la *identidad política*, y se sugiera además que la mutabilidad que la caracteriza se debe a que está construida mediante una lógica de estímulo-respuesta, de manera que si un grupo ve satisfechas sus demandas y necesidades primordiales en un determinado movimiento u organización política, no dudará en brindarle su respaldo y lealtad, multiplicando así el número de sus simpatizantes. Desde el punto de vista de los estudios subalternos es nuevamente Gayatri Chakravorty quien ofrece argumentos para respaldar la idea expuesta, mediante su formulación respecto al *efecto-de-sujeto de la subalternidad*, que es esbozado como sigue:

Aquello que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc. [...] Los diferentes anudamientos y configuraciones de estas hebras, definidos a través de determinaciones heterogéneas —que a su vez dependen de una miríada de circunstancias—, producen el efecto de un sujeto actuante [... Así que] una “voluntad” [es] un efecto del efecto-de-sujeto subalterno, que se produce como tal por obra de coyunturas particulares, las que a su vez salen a la luz en [momentos de] crisis.¹⁹

¹⁹ Chakravorty Spivak, “Estudios de la subalternidad...”, *op. cit.*, p. 6.

En el caso palestino, la situación de crisis está dada por un conjunto de condiciones *sui géneris*, entre las que destacan: la ocupación militar que Israel ejerce sobre los territorios palestinos; los devastadores efectos humanos (violación flagrante a los derechos humanos, crisis alimentaria, pobreza, agravamiento del problema de refugiados y desplazados) y materiales (destrucción de infraestructura) que han dejado las cuatro guerras árabe-israelí (1948, 1956, 1967, 1973, así como la larga serie de ofensivas militares perpetradas por el gobierno israelí sobre territorio palestino); el incremento de la frustración ante el *impasse* de los procesos de paz; la corrupción administrativa y la ausencia de legitimidad popular de las instituciones.

Los movimientos islamistas y las mujeres

En este escrito se entiende como *islamistas* a los movimientos políticos y sociales de masas que configuran al islam como paradigma de legitimación, combinando el discurso religioso con un activismo político, social y, en ocasiones, militante, con el objetivo de transformar las condiciones de vida de las sociedades musulmanas, desafiar al poder establecido y legitimar su lucha por acceder a él. Puesto que las causas que dan cabida a su surgimiento son distintas en cada contexto, sus estrategias de lucha y objetivos últimos también lo son.

Loren Lybarger sugiere que los movimientos islamistas son una expresión del tipo de identidad que él denomina *contracultural*,²⁰ que no se refiere sino al carácter de protesta o contestación que un grupo de individuos construye a partir de la inconformidad que sienten por sus respectivos regímenes. También se ha dicho que los individuos que forman parte de estos movimientos constituyen una especie de *contrasociedad*²¹ en la que ya ponen en práctica su programa alternativo de gobierno o administración del poder.

²⁰ Loren D. Lybarger, *Identity and Religion in Palestine. The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 7.

²¹ Entre los especialistas que han defendido esta idea destaca Oliver Roy, *Genealogía del islamismo*, trad. Juan Vivanco, Barcelona, Bellaterra, 1996, p. 29.

En cuanto a la estructura de los movimientos islamistas, se reconocen al menos tres esferas de acción que pueden operar de manera simultánea si así conviene a los intereses que persiguen. Las militantes de estos grupos han tenido una actuación digna de mencionarse, especialmente en el ámbito social, aunque no exclusivamente. A continuación expondré, de manera breve, las características de dichos ámbitos de acción, así como algunos de los argumentos con los que las mujeres han legitimado su derecho a participar en cada una de ellos. Después, entraremos de lleno al estudio de caso.

1. Esfera social. Los islamistas insertan en su esquema organizativo un amplio aparato de asistencia social, que comprende proyectos destinados a la creación de guarderías, escuelas, hospitales, centros deportivos, culturales y de recreación; otorga amplios apoyos a estudiantes universitarios, guía a sindicatos de trabajadores, da asistencia en casos de desastres naturales, etcétera. Estas medidas son consideradas por algunos como actividades populistas destinadas a afianzar su presencia en el campo político. Lo cierto es, sea como sea, que los servicios prestados por los movimientos islamistas sustituyen a los que debieran prestar las instancias oficiales, por lo que reafirman su capacidad de respaldo a las sociedades y éstas a su vez responden otorgando un amplio apoyo popular. Ahora bien, tanto las bases de los movimientos islamistas como las masas que los siguen pertenecen a todos los estratos sociales; sin embargo, están mayoritariamente conformadas por miembros provenientes de sectores populares de reciente urbanización, es decir, por aquellos individuos que han sufrido el desencanto de la modernidad, resentido los efectos de los planes de ajuste económico, que han sido excluidos del espacio político y que están inconformes asimismo con el islam oficial que sus respectivos gobiernos pretenden seguir inyectándoles.

Cabe concluir, entonces, que es precisamente la composición heterogénea de los cuadros islamistas lo que comprueba el grado de identificación que su mensaje provoca en toda la sociedad, y que su acción es coherente con la realidad que contestan. Así, encontramos a jóvenes pertenecientes a los estratos más pauperizados de la población, a campesinos, jóvenes universitarios, a miembros de sindicatos, intelectuales, comer-

ciantes, profesionistas, doctores, jueces, mujeres con educación moderna, científicos y técnicos.

2. Esfera política. En este ámbito, los foros, la propaganda, manifestaciones, huelgas, etcétera, sirven como eficaces instrumentos para acaparar la atención de los círculos políticos estatales, con el objeto de hacer evidente que el islamismo reúne a un número considerable de activistas dispuestos a entrar en el juego político e incluso llegar a constituirse como el principal movimiento de oposición; es decir, esta esfera sirve como medio de interlocución con la contraparte, que son generalmente los gobiernos con los que tarde o temprano hay que establecer el diálogo. Organizadas de esta manera, los islamistas son reconocidos (en ocasiones) como un grupo autónomo y con capacidad de participar en la escena política interna y externa de sus respectivos países, gozando, además, de una imagen totalmente confiable y libre de corrupción (puesto que su ideología está empapada de un mensaje religioso y debido también a que se han mantenido alejados del clientelismo estatal).

En los últimos años, el triunfo electoral islamista en varios países árabes ha puesto en evidencia el doble discurso de Occidente: mientras, por un lado, promueve un mundo libre y democrático, por el otro se muestra reacio a aceptar la victoria cuando le pertenece a los islamistas.

3. Esfera militar. Este ámbito de actuación puede entrar en acción de forma simultánea a las demás o no hacerlo; dependerá del estado de cosas que prevalezca en un momento dado. El brazo armado de los islamistas, lejos de inaugurar una estrategia de lucha, adopta este instrumento estatal para utilizarlo mayoritariamente contra autoridades locales, pero en ocasiones también contra representaciones de Occidente en suelo árabe (embajadas, enclaves militares, instituciones, representaciones oficiales) en un intento por evidenciar su descontento ante la influencia e injerencia exógena que continúa irrumpiendo en las sociedades árabe-musulmanas. Además, no cabe calificar esta expresión como propia de un fanatismo intransigente, sino como la más desesperada respuesta del débil que se hace explotar, al fuerte que utiliza las más innovadoras armas "inteligentes".

Finalmente, para justificar la lucha armada, algunos islamistas hacen constantes referencias a la azora nueve de El Corán,

aunque se guardan mucho de situar la revelación de estos versículos en su contexto histórico, que concierne al momento en el cual el profeta Muhammad se preparaba para reconquistar La Meca, cuando su “ímpetu” se dirigía contra quienes le habían expulsado y se habían negado a oír el mensaje de la revelación.²² Asimismo, la inmolación y este tipo de sacrificios son “pagados” con la más alta recompensa que el musulmán puede recibir en esta vida (ser considerado un mártir y asegurar el prestigio de su familia) y en la otra (el paraíso).

Ahora bien, entre los argumentos que las mujeres han utilizado para legitimar su participación en cada una de estas tres esferas de actuación encontramos referencias a diversos pasajes de la historia, muchos de los cuales hacen mención a momentos particulares en los que las mujeres estuvieron cerca del profeta Muhammad. De hecho, muchas señalan que El Corán se expresa favorablemente de una mujer con responsabilidad política, refiriéndose sin duda a la reina de Saba. En *Islam: el poder de las mujeres*, Aisha Bewley²³ hace un recuento de la elección selectiva de acontecimientos históricos frecuentemente utilizados para los fines que ya hemos mencionado, entre los que figuran, por ejemplo: la presencia de testigos femeninos en el “Acto de acatamiento de Aqaba” (donde los habitantes de Medina acordaron proteger y apoyar al profeta); alusiones a Umm Dahhak bint Mas’ud, merecedora de parte del botín de la batalla de Jaybar; la influencia de Aisha en los asuntos políticos de la comunidad; el precedente sentado por Ash-Shifa bint ‘Abdullah, quien ocupara un puesto en la administración del califa Umar; el mandato de la sultana mameluca Shajar ad-Durrc.

La serie de reivindicaciones femeninas van siendo elaboradas dependiendo del contexto que cada grupo de mujeres enfrenta en sus respectivas sociedades; sin embargo, es posible encontrar temas comunes, como la exigencia de una mayor participación en la política y en la dirigencia de cargos públicos

²² Bruno Étienne, *¿Qué inquieta del islam?*, trad. José Miguel Marcén, Barcelona, Bellaterra, 2005, p. 92.

²³ Aisha Bewley, *Islam: el poder de las mujeres*, trad. Olatz de Andrés Zubillaga, Palma de Mallorca, Kutubia Mayurqa, 2001, pp. 38-57.

o el respeto a los derechos humanos. Conviene insistir en que aspiraciones más específicas dependerán de las diversas situaciones que den origen a grupos donde las mujeres se insertan en búsqueda de mayor *capacidad de acción* o *agencia*.

Con su activismo, grupos de mujeres están tratando de *deconstruir* los discursos que han servido para construir los paradigmas normativos que las han excluido de los procesos político-sociales en que se encuentran inmersas. Es cierto que las condiciones locales y la tradición patriarcal también pueden llegar a significar un obstáculo para ejercer plenamente su *capacidad de acción*; no obstante, la mujer islamista, percibida como *subalterno*, está apropiándose de espacios comunes, que aprovecha para hacer escuchar su voz y participar en la construcción de su propia historia. En Egipto, “el movimiento de las mujeres de la mezquita” es el más claro ejemplo de dicha apropiación. Surgido a mediados de la década de 1970, el movimiento supuso un enorme desafío para los círculos feministas, que encuentran incomprensible la adhesión de mujeres a grupos que parecen “hostiles hacia sus propios intereses y agendas, especialmente en un momento histórico en el que esas mujeres tienen un mayor número de oportunidades para emanciparse”.²⁴ No obstante este tipo de consideraciones, el movimiento (heterogéneo en cuanto a niveles de educación y posibilidades económicas) ha alterado el carácter históricamente masculino de las mezquitas al utilizar este espacio como sitio de encuentros en los que se instruye a otras musulmanas sobre el modo de organizar su conducta diaria en todos los aspectos de la vida social, incluido el ámbito de la política.

Llegados a este punto, conviene subrayar que las mujeres palestinas han sido parte integral de la resistencia ante la ocupación militar que ejerce el Estado de Israel sobre sus territorios desde 1967, e incluso desde épocas anteriores, ya sea combatiendo las migraciones sionistas de finales del siglo XIX, el régimen de Mandatos (en este caso británico) impuesto sobre Palestina en el año 1920 o bien participando en la resistencia campesina de la década de 1930. Bajo estas condiciones ¿cómo pensar que la mujer permaneció silenciosa, pasiva, dócil, inactiva? Se suele

²⁴ Mahmood, *Politics of Piety*, op. cit., p. 2.

menospreciar el papel de la mujer palestina rural frente a la urbana;²⁵ no obstante, ambos “tipos” de mujeres participaron codo a codo en demostraciones y en la fundación de la Unión de Mujeres Palestinas en el año 1921 (y luego de la Unión General de Mujeres Palestinas, alojada dentro de la Organización para la Liberación de Palestina, OLP),²⁶ con lo cual evidenciaban su capacidad de cruzar los límites tradicionales impuestos a su género, de cuestionar la segregación del espacio público, así como dejaban en claro que eran parte esencial de la resistencia popular. Más tarde, siguiendo el ejemplo sudafricano, redactaron la Carta de Mujeres Palestinas, en la que establecieron el principio de equidad, tanto en lo social como en lo económico y político, e incluso formaron una especie de parlamento en el que se redactaron proyectos de leyes relacionados con los derechos de las mujeres.²⁷ El talón de Aquiles de proyectos de este tipo es que no parecen seguir un plan de acción que implique cambios significativos sobre el terreno.

Las mujeres de Hamas

A lo largo de su trayectoria, Hamas ha ido consolidando su posición en la sociedad palestina, al grado de ser reconocido por su pueblo como el representante legítimo de sus necesidades y aspiraciones, y, sin duda, a ello contribuyó la criticable actuación de la OLP en los procesos de paz (durante la década de 1990), así como el desprestigio de la administración de su principal rival político, el Movimiento de Liberación Nacional Palestino (Fatah).

Este movimiento islamista de liberación nacional surgió oficialmente en 1987, año en el que estalló el movimiento popular

²⁵ Con lo cual es posible pensar en la construcción de una especie de *sub-subalternidad*, entendida como la segregación o ataques que un grupo de mujeres ejerce sobre otro (siendo todas subalternas) a partir, por ejemplo, de diferentes identidades políticas, estratos sociales, educación, etcétera.

²⁶ Sherna Berger Gluck, “Palestinian Women: Gender, Politics and Nationalism”, *Journal of Palestine Studies*, vol. 24, núm. 3, primavera, 1995, p. 6.

²⁷ Wilda Western, “Mujeres en conflicto: Gaza”, en Manuel Ferez Gil (coord.), *El conflicto en Gaza e Israel 2008-2009. Una visión desde América Latina*, México, Senado de la República, 2009.

denominado *Intifada* (levantamiento), y a partir de entonces Hamas pasó a formar parte de las organizaciones palestinas de la resistencia, distinguiéndose del resto por basar su ideología en preceptos puramente islámicos. Bajo el contexto de la *intifada*, las mujeres participaron en la formación de diversos tipos de comités y se sumaron a las actividades políticas, con lo cual comenzaron a imaginar un futuro en el que tendrían cada vez mayor injerencia en los procesos de construcción nacional. Sin duda, en este periodo las mujeres tuvieron un nivel de “visibilidad y sonoridad” sin precedentes.

En cuanto a su objetivo original, fue a través de sus primeros comunicados y documentos que el movimiento dejó claro que pretendía expulsar de Palestina a la entidad ocupante, es decir, al sionismo encarnado en el Estado de Israel. Una vez que esto sucediera, y que el territorio de la Palestina histórica fuera recuperado, se establecería en él un Estado palestino. Resulta evidente que este objetivo fue elaborado a partir de un conflicto político, cuya esencia radica en la recuperación de un territorio para el cual existen proyectos divergentes; sin embargo, los constantes cambios coyunturales exigen un replanteamiento de metas, matizaciones de lenguaje, adopción de nuevas estrategias y, en resumen, flexibilidad ideológica y pragmatismo político. Por ello, Hamas ha dado muestras de su disposición, bajo ciertas condiciones, para entablar negociaciones con el gobierno israelí (a pesar de seguir sin reconocer el “derecho de existencia del Estado de Israel”) y alcanzar progresivamente la solución del conflicto. No deben sorprender entonces las declaraciones de Khaled Meshaal, líder ideológico del movimiento: “la creación de un Estado limitado a las fronteras de 1967 es la opinión mayoritaria palestina y también la opinión del resto del mundo, por lo que tenemos que respetarla”, y agrega: “la opinión norteamericana y europea no quiere entender que hemos cambiado”.²⁸

A través de sus actividades políticas dentro y fuera de los territorios ocupados, así como mediante su amplia red de asis-

²⁸ Europa Press, “Abbas y Meshaal acuerdan en Meca un Gobierno de unidad en el que Haniyeh continúa como primer ministro”, *WebIslam*, 9 de febrero de 2007, y EFE, “Hamas cambia su línea política y acepta un Estado palestino con las fronteras de 1967”, *WebIslam*, 3 de abril de 2008.

tencia social, Hamas ha establecido un poderoso vínculo con la población que desde hace por lo menos diez años lo considera como una alternativa política viable para representar y conducir los asuntos palestinos. Ciertamente, no es el único movimiento de la resistencia, sin embargo sí fue el primero en organizarse y constituirse sobre bases ideológicas totalmente islámicas, por lo que lograría convertirse rápidamente en un movimiento popular sumamente confiable que amenazaría constantemente con arrebatarse el liderazgo palestino a los dirigentes seculares de la resistencia.

Sin lugar a dudas, el año 2006 fue un parteaguas en la historia del Movimiento puesto que, tras un cambio de estrategia, Hamas decidió participar por primera vez en el proceso electoral del Consejo Legislativo de la Autoridad Nacional Palestina, institución creada en 1994 para gestionar la administración de los territorios a modo de un gobierno autónomo. Dicho cambio se plasmó en la plataforma electoral de su partido Cambio y Reforma, en el que el tema de “las mujeres” ocupó un lugar relevante, no sólo como “productoras y educadoras” de nuevos mártires (que era el papel que la carta fundacional del Movimiento les confería), sino además ampliando el espectro de su participación en la vida política y social palestina; por ejemplo, el artículo 11 de la Plataforma menciona diversos aspectos que Cambio y Reforma respalda o con los cuales se compromete:

1. La mujer palestina es una compañera en el *yihad* y en la resistencia, así como en la construcción y el desarrollo.
2. Garantizar los derechos de la mujer y establecer el marco legislativo para apoyarla, así como esforzarnos para permitir que contribuya al desarrollo económico, político y social.
3. Proteger a la mujer con una educación islámica.
4. Revitalizar el papel de voluntarias, así como la construcción de instituciones de mujeres puesto que son una parte significativa de la sociedad civil.
5. Establecer unidades en el campo para enseñar a las mujeres [algunas labores] y proveer a la mujer rural de oportunidades de trabajo.

6. Fortalecer la utilización de los recursos de las mujeres en la esfera pública y resaltar su rol en la construcción de la sociedad.²⁹

El tercero de los puntos ha sido motivo suficiente para que los detractores del Movimiento comenzaran a hablar de los peligros de una “talibanización” de la sociedad palestina; al respecto conviene hacer dos anotaciones. Por un lado, si bien es cierto que las referencias religiosas no predominan en los nuevos documentos de Hamas, también resultaría prácticamente imposible que dejasen de estar incluidos, puesto que el Movimiento continúa manifestando su apego a los valores islámicos. Además, no hay que olvidar que los discursos de quienes detentan el poder en diversos regímenes árabes o musulmanes también utilizan fórmulas religiosas, referencias coránicas y un sinnfín de elementos discursivos de carácter islámico.

Por otro lado, tampoco debemos negar que, desde sus inicios, algunos sectores del Movimiento han estado muy comprometidos con la labor de *darwa*³⁰ pidiendo a todos los musulmanes que renuncien a la cultura y los estilos de vida laicos y que recuperen la observancia religiosa: la oración, el ayuno, la vestimenta islámica (el *hiyab* en el caso de las mujeres) y los valores morales sociales islámicos. Pese a esto, los dirigentes del ala política de Hamas han sido precavidos en sus declaraciones, y niegan en todo momento cualquier pretensión de imponer normas de conducta social que equivalgan a excluir a los miembros femeninos de su sociedad del ámbito público. A inicios de 2012, seis años después del triunfo electoral de Cambio y Reforma y cuatro desde la toma del control de Gaza por Hamas, parece haber descontento entre los hombres y las mujeres que han sido orillados a adoptar un modo de vestir específico, así como ante las sanciones que son impuestas a quienes exhiban en sus comercios ropa interior femenina, entre otras cuestiones.

²⁹ Documento consultado en Azam Tamimi, *Hamas. Unwritten Chapters*, Londres, Hurst & Company, 2007, p. 286.

³⁰ Llamamiento, invitación a los no musulmanes a convertirse al islam y a los que ya lo son, a reforzar su fe y ser mejores creyentes.

El programa presentado por Cambio y Reforma fue igualmente atractivo para hombres y mujeres, aunque al considerar la pregunta sugerida en el título de este escrito (¿silencio subalterno o voz participativa?), ¿cómo determinar si las mujeres de Hamas son vistas tan sólo como un *instrumento* de legitimidad social (con lo cual se estaría reforzando su papel como subalterno) o si la reconceptualización de la construcción de la *agencia* humana expuesta aquí sirve de base teórica para explicar su *empoderamiento* y la formulación de estrategias para ensanchar y consolidar su *capacidad de acción*? Un buen comienzo para proponer una respuesta es indagar en cada uno de los campos de acción donde, dentro del Movimiento, han incursionado las mujeres.

Ámbito social

Desde antes del nacimiento de Hamas, la Hermandad Musulmana palestina había establecido una red importante de asociaciones de asistencia social dentro de las que destacaron la Asociación Islámica de Mujeres Jóvenes, antecedente directo de las posteriores organizaciones encabezadas por las militantes de Hamas, tales como el Centro Cultural Islámico para Mujeres.

Ciertamente, este tipo de labores, junto con la administración de orfanatos, hospitales, organizaciones caritativas, círculos de estudio y escuelas en general, han sido esferas tradicionales de actuación de las militantes. Ellas se han hecho cargo de sus propios comités y asumido responsabilidades que parecían ser mayores, sobre todo a medida que el periodo de campaña electoral para las legislativas de 2006 se acercaba. No obstante, ya desde 1999, Hamas había reconocido que la mujer enfrentaba graves problemas de discriminación y sexismo y que era su derecho legítimo emprender las acciones necesarias para combatir dicha situación.³¹

Las mujeres de Hamas resultaron particularmente activas en la labor de atraer a *más* mujeres, por lo que cabe pensar que su campo de acción no es particularmente abierto, pues, como

³¹ Fatin Farhat, "Palestine : les femmes, le Hamas et les élections de janvier 2006", *Association France Palestine Solidarité*, 22 de enero de 2007.

dice Khaled Hroub, todavía no “alcanza los niveles de libertad y realización que tienen las mujeres en muchas naciones árabes y musulmanas”.³²

Asimismo, las mujeres palestinas se han esforzado por inaugurar nuevos espacios de expresión. Un buen ejemplo de ello fue la apertura de la radiodifusora “Nisaa FM: música, cambio, éxito”, en cuyos programas pretenden hablar no sólo de “comida y niños”, tal como lo han venido haciendo las emisiones dirigidas a la población femenina de Cisjordania (que constituye al menos 50% de la población, de aproximadamente 2.5 millones de habitantes).

Como se hizo notar, si bien las agendas de las mujeres palestinas en general, y de Hamas en particular, han estado enfocadas a actividades asistenciales, así como de participación y protesta, todo ello ha estado casi siempre enmarcado en el contexto de una lucha nacionalista; sin embargo, se puede hablar de una agenda feminista desarrollada a partir de la década de 1950 en la que poco a poco las mujeres fueron apropiándose del espacio público para hacer escuchar sus demandas. Muestra de un empoderamiento y agencia sin precedentes fue la participación de las palestinas durante la primera *intifada*, con la creación, por ejemplo, del Alto Consejo de las Mujeres, encargado de coordinar amplios trabajos de asistencia social (pero también de activismo político).

En la política

Sin duda, las mujeres que han formado parte de movimientos de la resistencia palestina están en la búsqueda no sólo de la consolidación de su identidad política, sino también, y más concretamente, de la alternativa que les ofrezca el mayor número de oportunidades para insertarse en las esferas de toma de decisiones y de formulación de alternativas viables para mejorar las condiciones de vida de su género y de la población en general.

³² Khaled Hroub, *Hamas, una guía introductoria*, trad. Miguel Sautié, Madrid, Editorial Popular, 2006, p. 120.

Nos parece que hasta hace por lo menos tres décadas, la identidad política del grueso de la población palestina tenía un carácter secular, cuyo liderazgo recaía en la OLP y en el partido Fatah, aunque la emergencia del islamismo palestino con grupos como Yihad Islámica o Hamas y la creciente pérdida de legitimidad del liderazgo secular de la resistencia marcaron un cambio político que se reflejó en el voto de confianza otorgado a Cambio y Reforma en 2006.

Las mujeres jugaron un papel central en el triunfo electoral de Hamas. En el “voto de castigo” que los palestinos le propinaron a Fatah, el grupo poblacional con el segundo porcentaje más alto de votos para la lista electoral del Movimiento fueron las comúnmente denominadas “amas de casa”, quienes le otorgaron, según los registros, 47%.³³ De esta manera, parece haber surtido el efecto deseado el discurso de Cambio y Reforma que invitaba a todas las palestinas a escribir una nueva página en la historia de los territorios.

Asimismo, como candidatas en procesos de elección popular, las mujeres de Hamas han sido particularmente activas ya sea en asociaciones estudiantiles (que, dicho sea de paso, son independientes de sus símiles masculinos), en las elecciones municipales e incluso en las legislativas.

Los favorables resultados de las elecciones municipales celebradas en los territorios palestinos en 2005, dieron a Hamas y a sus mujeres un estímulo importante para enlistarse en las legislativas del año siguiente. Por ejemplo, en el distrito Gaza Norte, específicamente en la villa Beit Lahiya, Aziza Abu Ghabin obtuvo 5 000 votos, lo que le valió un lugar en el consejo municipal. Aziza nunca perdió la oportunidad para expresar su deseo y capacidad para ocuparse “no solamente de asuntos de mujeres”.³⁴ Conviene agregar que en algunas municipalidades las mujeres se negaron a participar ajustándose a las reglas de cuota y propusieron presentarse en igual número que sus símiles masculinos, aunque al parecer esta iniciativa no registró progreso alguno.

³³ Citado en Jeroen Gunning, *Hamas in Politics. Democracy, Religion, Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2009, p. 100.

³⁴ Citado en Beverley Milton-Edwards y Stephen Farrell, *Hamas*, Cambridge, Polity, 2010, p. 201.

La historia estaría incompleta si omitiéramos un hecho que, sin duda, pone en entredicho la aparente situación de igualdad que las candidatas de Hamas mantienen con sus símiles masculinos, y es que, por edicto del Movimiento, los rostros de las candidatas no aparecieron en los carteles de las campañas y sus nombres fueron reemplazados por la imagen de una rosa. Con esto, resulta lógico que los votantes que decidían apoyar a determinada candidata, debían conocer el número exacto que ella ocupaba en la lista electoral; de otra manera, no podrían identificarla el día de la elección.

Asimismo, Hamas se ha preocupado por demostrar que incluso en sus estructuras internas el proceso de toma de decisiones se lleva a cabo de manera democrática o consensuada; no obstante, nunca ha habido mujeres participando en el Bureau Político (el órgano más importante del Movimiento), al menos “no hasta ahora”, como la candidata Jamila Abdullah al-Shanti se apresura a declarar, quien agrega además: “nosotras tenemos nuestras propias organizaciones en el interior de Hamas”, en lo que parece un intento por justificar esta situación.³⁵

Uno de los requisitos para enlistar a Cambio y Reforma en las legislativas de 2006 fue sin duda cumplir con la cuota de mujeres establecida en la ley electoral, que, junto a los cristianos, trata a las mujeres como una minoría, dedicándoles el capítulo 4 a las reglas de representación femenina. Con estas especificaciones de la ley electoral se pretendió asegurar que al menos 20% del Consejo Legislativo estuviera formado por mujeres, hecho que constituía en sí mismo un progreso respecto al parlamento de 1996, donde sólo nueve mujeres formaron parte de dicho órgano. Hamas cumplió con el requisito al enlistar a 13 mujeres frente a las 12 de Fatah, de las cuales sólo seis resultaron electas, a saber: Jamila Abdullah al-Shanty, Huda Naeem Mohammad al-Qrinawi, Meryam Mahmoud Yousif Farhat, Mona Saleem Saleh Mansour, Meryam Mohammad Yousif Farhat y Samira Abdullah Abdel Rahim Halayqa.³⁶

³⁵ *Ibid.*, p. 182.

³⁶ Central Elections Commission Palestine, “Summary of the Nominated and Winning Women Candidates in the PLC Elections”, *Central Elections Commission-Palestine*, 29 de enero de 2006.

Como se sabe, la victoria de Cambio y Reforma fue inesperada, incluso para el Movimiento; la comunidad internacional castigó duramente la decisión del pueblo palestino levantando un embargo e imponiendo sanciones financieras que sólo un efímero gobierno de unidad nacional logró mermar. Precisamente en ese gobierno de unidad una mujer de Hamas, Miriam Saleh, fue nombrada ministra de Asuntos Femeninos, una vez más un puesto típicamente “de mujeres”. Saleh declaraba: “En Hamas, nosotros consideramos que la mujer palestina es el elemento más fuerte y más valiente de toda la sociedad [...] las mujeres juegan un rol activo contra la ocupación y en la construcción y progreso de la sociedad”.³⁷ Sin duda, este discurso retórico repite el patrón que ya conocemos: aunque ciertamente se le ha otorgado a la mujer palestina un lugar importante en el proceso de resistencia ante la ocupación y en los esfuerzos de liberación y construcción nacional, ello no necesariamente equivale al empoderamiento femenino en el ámbito político.

Respecto a las militantes de otras facciones palestinas, queda clara la descalificación de que son objeto por parte de los más destacados líderes del ala política de Hamas, quienes lanzan sus ataques sobre todo contra las mujeres que abiertamente han manifestado su apoyo a las negociaciones de paz. La siguiente es una declaración de Mahmoud az-Zahar: “Es mujer, cristiana y fuma”.³⁸

Las mártires

Explicar no es justificar. Las condiciones que la ocupación israelí ha impuesto sobre la vida diaria de los palestinos han llevado a cientos de ellos a cometer actos suicidas en los últimos años. El hacerse estallar ciertamente es una acción desesperada, pero también, cabe sugerir, una estrategia que se vale de “los instrumentos” disponibles para alcanzar objetivos militares y políticos israelíes bien definidos.

³⁷ Fragmentos tomados del texto de Fatin Farhat, “Palestine : les femmes...”, *op. cit.*

³⁸ Citado en Milton-Edwards y Farrell, *Hamas, op. cit.*, p. 189.

Con el argumento de que “el *yihad* está abierto para todos” o de que “nadie puede retener a un hombre o mujer destinado al *yihad*”, se evidencia que las mujeres de Hamas, como madres, esposas, hermanas, hijas, e incluso ellas mismas como mártires, poseen un alto grado de convencimiento respecto a lo “benéfico” de este tipo de actos, calificado por muchos, de manera inevitable, como incomprensible. Lo cierto es que no se puede negar que esta nueva “estrategia de lucha”, como le ha denominado el Movimiento, no parece tener objeción por incluir a las mujeres que estén dispuestas a utilizar el único recurso que les queda para resistir la ocupación: su propia vida.

De hecho, si se habla de inmolación femenina, conviene señalar que Hamas no fue el grupo que inauguró esta práctica en los territorios ocupados. En junio de 2002 una enfermera militante de las Brigadas de los Mártires de al-Aqsa de Fatah se inmoló en la zona comercial de Jerusalén, donde mató a un israelí y dejó heridos a por lo menos otros 150.³⁹ La primera reacción de los líderes político-religiosos de Hamas (como la del sheij Ahmad Yassin) fue de descontento ante tal acción, puesto que la participación de la mujer palestina se entendía como necesariamente circunscrita al espacio privado en el que la educación que daban a sus hijos formaba (y sigue formando) parte del *yihad*. Tan sólo dos años más tarde, la inmolación femenina perpetrada por mujeres de Hamas fue calificada por el mismo Yassin como una “nueva estrategia” de la lucha, siendo Reem Rayashi la primera militante en causar la muerte de cuatro soldados en Gaza. El sector más conservador de la sociedad palestina sigue cuestionando la legalidad de estas acciones en el marco de la *sharia*.

Hay que señalar que la narrativa de “las mártires” también se ha utilizado con fines electorales, y es que al menos una de las mujeres de Hamas ganó popularidad al presentar en su campaña el video donde mostraba cómo ayudó a su hijo a preparar los explosivos con que llevó a cabo el atentado que le costó la vida. Se trata de Miryam Farhat, mejor conocida como “madre de mártires”.⁴⁰

³⁹ Jonathan Schanzer, *Hamas vs. Fatah. The Struggle for Palestine*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2008, p. 75.

⁴⁰ Citado en Western, “Mujeres en conflicto: Gaza”, *op. cit.*

Entre septiembre del año 2000 y diciembre de 2005 se realizaron 147 ataques suicidas (algunos con más de una persona) en los que participaron 156 hombres y ocho mujeres de Hamas, grupo que aparentemente aprovechó los reflectores para anunciar, precisamente en 2005, la creación de su ala militar femenina.⁴¹ Pese a datos de este tipo, es oportuno mencionar que esta actividad, “típicamente masculina”, ha seguido el modus operandi impuesto por los varones, lo que no deja de alimentar los comentarios de quienes califican este proceder como una mera “imitación” de la conducta de un hombre.

Finalmente, queda por agregar que la mayoría de las mujeres presas en cárceles israelíes forman parte de los brazos militares de organizaciones de resistencia, Hamas y Yihad Islámica principalmente. Tal es el caso de Ahmal Tamimi, una palestina de 32 años que fue liberada junto con otras 27 mujeres el día 18 de octubre de 2011 como parte del acuerdo alcanzado entre Hamas e Israel.

Conclusiones

A lo largo de este escrito se ha intentado ofrecer una alternativa para aplicar los temas de *subalternidad* y *agencia* a cuestiones que no han sido ampliamente analizadas bajo esta perspectiva.

Resulta evidente que para la mayoría de las mujeres palestinas la tarea de proteger y ampliar su *capacidad de acción* tiene como fin último garantizar su emancipación; no obstante, sus aspiraciones y agenda han estado subordinadas a la lucha de liberación nacional, ámbito en el que sus contribuciones no son siempre visibles.

El deseo de participar en la resistencia y construcción nacional es uno de los catalizadores que han impulsado a las mujeres a reafirmar su posición en los ámbitos tradicionalmente femeninos, así como a incursionar en otros en los que no han tenido la suficiente representatividad.

Al parecer, como *subalternas*, las mujeres de Hamas están jugando hábilmente con los que Janice Boody denomina *instru-*

⁴¹ Milton-Edwards y Farrell, *Hamas*, *op. cit.*, pp. 195 y 200.

mentos de su opresión, aunque es necesario reconocer que las expectativas creadas por la plataforma electoral de Cambio y Reforma tampoco pudieron satisfacer las demandas de la población femenina. Ciertamente, en ello influyó la serie de obstáculos impuestos al gobierno de Hamas, de modo que por falta de tiempo no se pudo atestiguar si las promesas hechas a las palestinas serían cumplidas en su totalidad por el gobierno palestino democráticamente electo en 2006.

Conviene mencionar que no fue posible enriquecer el estudio de caso con datos obtenidos de manera directa a través del trabajo de campo realizado en Ramallah durante la primera semana de enero de 2011, fundamentalmente por dos cuestiones. En primer lugar, en el breve encuentro sostenido con Shereen Abu Rubbe, directora de Relaciones Internacionales del Ministerio de Asuntos de la Mujer, la funcionaria se limitó a subrayar el papel fundamental de las mujeres palestinas en la lucha de liberación nacional. Los escasos datos proporcionados correspondían a estadísticas y encuestas realizadas hacía más de 15 años o, en el mejor de los casos, a información ya consultada en el portal electrónico del Central Elections Commission que ha sido citada en su momento.⁴² En segundo lugar, establecer un contacto directo con las palestinas “de a pie” requiere un periodo razonable, del que desafortunadamente no se disponía. A pesar de las consideraciones anteriores, la información aquí recopilada sigue siendo sumamente representativa y útil para llevar a cabo la evaluación propuesta para el periodo de análisis elegido.

Finalmente, no es posible ofrecer una respuesta contundente a la pregunta planteada en el título de este escrito. No se trata de lanzar a la ligera una serie de oposiciones binarias

⁴² Pese a la existencia de informes como el del Comité Español de la UNRWA, “Las mujeres de Palestina. Situación humanitaria en el territorio palestino ocupado y el papel de la mujer en la construcción de la paz” (Madrid, 7 de marzo de 2012), en el que se dedica un apartado al tema del empoderamiento y participación política de las mujeres en Palestina, este tipo de publicaciones no contienen datos, de la especificidad requerida, para sustentar este escrito, por lo que se privilegiaron las fuentes enlistadas a lo largo del documento. Por otro lado, tampoco debe descartarse la posibilidad de que el Ministerio de Asuntos de la Mujer, ubicado en una ciudad controlada por Fatah desde 2007, se muestre renuente a proporcionar cualquier información relacionada con el triunfo de Hamas en las elecciones legislativas de 2006.

donde el argumento A suponga la desaparición inmediata del argumento B, puesto que la realidad es mucho más compleja y depende de una serie de factores que muchas veces no resultan evidentes a primera vista, pero que sin duda complejizan la explicación de los temas como el que aquí se ha tratado. ❖

Dirección institucional de la autora:

El Colegio de México

Camino al Ajusco, 20

Pedregal de Sta. Teresa, 10740

México, D.F.

✉ *esaguilar@colmex.mx*

Bibliografía

- ABBAS, SHEMEEM BURNEY, *The Female Voice in Sufi Ritual. Devotional Practices of Pakistan and India*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- ABU LUGHOD, LILA, *Remarking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- AHMED, LEILA, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University, 1992.
- BADRAN, MARGOT, "Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences", *Middle East Journal*, vol. 64, núm. 2, primavera, 2010.
- BARAKAT, HALIM, *The Arab World: Society, Culture and State*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- BARTH, FREDRIK, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BECK, LOIS Y NIKKI R. KEDDIE, *Women in the Muslim World*, Cambridge, Harvard University, 1978.
- BERGER GLUCK, SHERNA, "Palestinian Women: Gender, Politics and Nationalism", *Journal of Palestine Studies*, vol. 24, núm. 3, primavera, 1995, pp. 5-15.
- BEWLEY, AISHA, *Islam: el poder de las mujeres*, trad. Olatz de Andrés Zubillaga, Palma de Mallorca, Kutubia Mayurqa, 2001.
- BURGAT, FRANÇOIS, *El islamismo cara a cara*, trad. Juan Vivanco, Barcelona, Bellaterra, 1996.
- Central Elections Commission Palestine*, "Summary of the Nominated

- and Winning Women Candidates in the PLC Elections”, *Central Elections Commission-Palestine*, 29 de enero de 2006. [www.elections.ps/template.aspx?id=291, consultado el 20 de febrero, 2010.]
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía”, en *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, trad. Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, Bolivia, Editorial Historias, s.f.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.
- COOKE, Miriam, *Women claim Islam. Creating Islamic Feminism through Literature*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001.
- EFE, “Hamás cambia su línea política y acepta un Estado palestino con las fronteras de 1967”, *WebIslam*, 3 de abril de 2008. [www.webislam.com/?idn=11978, consultado el 4 de mayo, 2011.]
- ÉTIENE, Bruno, *¿Qué inquieta del islam?*, trad. José Miguel Marcén, Barcelona, Bellaterra, 2005.
- Europa Press, “Abbas y Meshaal acuerdan en Meca un Gobierno de unidad en el que Haniyeh continúa como primer ministro”, *WebIslam*, 9 de febrero de 2007. [www.webislam.com/?idn=8513, consultado el 28 de septiembre, 2010.]
- FARHAT, Fatin, “Palestine : les femmes, le Hamas et les élections de janvier 2006”, *Association France Palestine Solidarité*, 22 de enero de 2007. [www.france-palestine.org/Palestine-les-femmes-le-Hamas-et, consultado el 11 de abril, 2012.]
- GIDDENS, Anthony, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- GUNNING, Jeroen, *Hamas in Politics. Democracy, Religion, Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2009.
- HROUB, Khaled, *Hamas, una guía introductoria*, trad. Miguel Sautié, Madrid, Editorial Popular, 2006.
- KANDIYOTI, Deniz (ed.), *Gendering the Middle East. Emerging Perspective*, Londres, I. B. Tauris, 1996.
- KEDDIE, Nikki R., “The New Religious Politics and Women Worldwide: A Comparative Study”, *Journal of Women’s History*, vol. 10, núm. 4, invierno, 1999, pp. 11-34.
- KEDDIE, Nikki R., *Women in the Middle East. Past and Present*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- KEDDIE, Nikki R., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- LYBARGER, Loren D., *Identity and Religion in Palestine. The Struggle*

- between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- MAHMOOD, Saba, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*, vol. 16, núm. 2, mayo, 2001, pp. 202-236.
- MAHMOOD, Saba, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- MILTON-EDWARDS, Beverley y Stephen Farrel, *Hamas*, Cambridge, Polity, 2010.
- MINCES, Juliette, *The House of Obedience. Women in Arab Society*, Nueva Jersey, Zed Books, 1982.
- ROY, Oliver, *Genealogía del islamismo*, trad. Juan Vivanco, Barcelona, Bellaterra, 1996.
- SCHANZER, Jonathan, *Hamas vs. Fatah. The Struggle for Palestine*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2008.
- SIVAN, Emmanuel, *El islam radical. Teología medieval, política moderna*, trad. Isabel Merino, Barcelona, Bellaterra, 1997.
- TAMIMI, Azam, *Hamas. Unwritten Chapters*, Londres, Hurst & Company, 2007.
- UNRWA-Comité Español, "Las mujeres de Palestina. Situación humanitaria en el territorio palestino ocupado y el papel de la mujer en la construcción de la paz", Madrid, 7 de marzo de 2012. [www.unrwace.org/images/pdf/Informe_de_Situacion_080312.pdf, consultado el 2 de mayo, 2012.]
- WESTERN, Wilda, "Mujeres en conflicto: Gaza", en Manuel Ferez Gil (coord.), *El conflicto en Gaza e Israel 2008-2009. Una visión desde América Latina*, México, Senado de la República, 2009. [www.cidam-librogazaisrael2008-2009.blogspot.com/2010/12/mujeres-en-conflictos-gaza-por-wilda.html, consultado el 1 de mayo, 2012.]