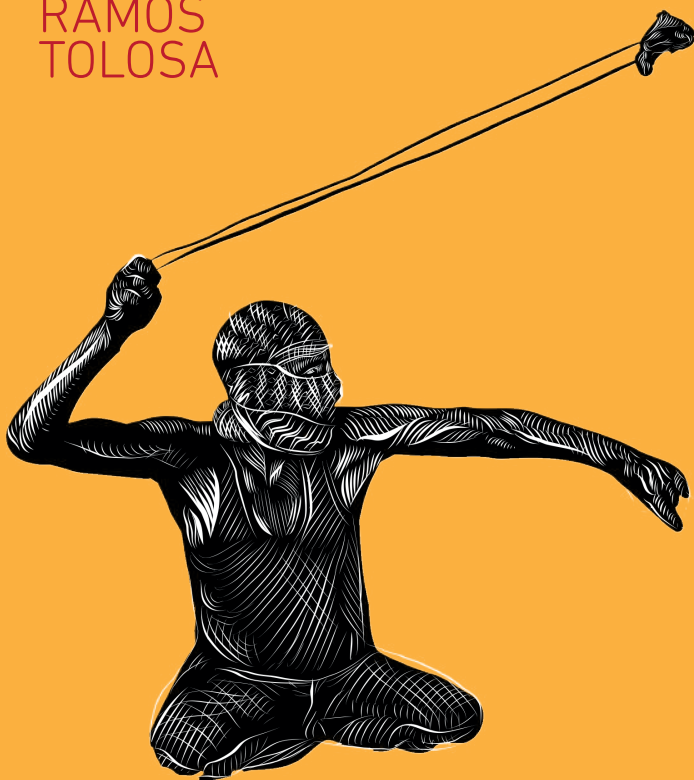


PALESTINA DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

JORGE
RAMOS
TOLOSA



Palestina desde las Epistemologías del Sur

Palestina desde las Epistemologías del Sur

Jorge Ramos Tolosa





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación

María Fernanda Pampín - Directora Editorial

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemanni - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo de la Red de Posgrados

Alejandro Gambina, Magdalena Rauch, María Inés Gómez, Camila Downar, Sofía Barbutto, Florencia Godoy, Natalia Krimker, Alejandro Cipolloni

Ramos Tolosa, Jorge

Palestina desde las Epistemologías del Sur / Jorge Ramos Tolosa. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Coimbra : Centro de Estudos Sociais - CES, 2022.

Libro digital, PDF. - (Epistemologías del Sur / Boaventura de Sousa Santos)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-210-5

1. Epistemología. 2. Colonialismo. I. Título.

CDD 306.42

Arte de tapa: Pablo Amadeo

Diseño y diagramación: María Clara Diez

Corrección de estilo: Rosario Sofía

Ilustración de tapa: Axel Rogel



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

El contenido de este libro expresa la posición de los autores y autoras y no necesariamente la de los centros e instituciones que componen la red internacional de CLACSO, su Comité Directivo o su Secretaría Ejecutiva.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Presentación de la colección Epistemologías del Sur

Las Epistemologías del Sur son el eje vertebrador y el denominador común en torno al cual –durante las últimas décadas– se ha consolidado un amplio programa de trabajo colectivo dirigido por Boaventura de Sousa Santos, integrado por intelectuales y militantes de primer orden radicados y radicadas a lo largo y ancho de todo el planeta.

Las reflexiones que ha producido esa extensa y prolífica comunidad intelectual reúnen un pluriverso de saberes que –tomando distancia del pensamiento eurocéntrico– ha consolidado nuevos y originales espacios analíticos para interpretar acontecimientos y situaciones que habían sido históricamente ignoradas o invisibilizadas, que fueron negadas o no fueron plenamente reconocidas y teorizadas por el pensamiento del Norte global.

Las Epistemologías del Sur hunden sus raíces en la producción y validación de conocimientos anclados en experiencias de resistencia de grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Para que lo impensado fuera incorporado, para que las

ausencias fueran reconocidas y visibilizadas, debió consolidarse un lugar de enunciación inscripto en una tradición del pensamiento a la que Boaventura de Sousa Santos denominó el Sur antiimperial. Un Sur epistemológico y –permítasenos una licencia– epistemofílico, por tratarse de trabajos contruidos sobre una trama de saberes y afectos, de convicciones y solidaridades, de reflexión crítica y cooperación, de luchas y amistad.

En ese marco se ha forjado la colección Epistemologías del Sur, una propuesta editorial surgida de nuestro programa de formación en alianza con FLACSO (Brasil) y el CES (Portugal) y que tiene como propósito iniciar en ese gran legado del pensamiento crítico a las generaciones de lectores y lectoras que toman contacto por primera vez con este vasto e inmensamente diverso campo de ideas y utopías concretas, de nuevas perspectivas metodológicas y experiencias ontológicas.

La colección Epistemologías del Sur fue concebida en un formato de libros pequeños y ágiles, que más que conformar un gran edificio del conocimiento al que accedan unos pocos, se presentan como pequeñas artesanías a descubrir y como potentes brújulas para cruzar la línea abisal que separa las formas de sociabilidad metropolitanas de las experiencias coloniales.

En un momento histórico signado por la desenfrenada expansión del capitalismo global y de sus formas satelitales de opresión y dominación (hasta el punto de poner en peligro la vida de todo el planeta) el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y el Centro de Estudios Sociales amplían sus lazos de cooperación y ponen en circulación –a través del acceso abierto y en formatos impresos– un conjunto de materiales para contrastar el pensamiento imperial con el de diversos pueblos, culturas, repertorios de la memoria y de la resistencia, con universos simbólicos, formas y estilos de vida, temporalidades y espacios que nacen de un proyecto comprometido con las olvidadas y los olvidados de la historia, con la lucha de las silenciadas y los silenciados de nuestro tiempo.

Karina Batthyány
Secretaria Ejecutiva
CLACSO

Nicolás Arata
Director de Formación
CLACSO

“En este mundo se puede arrebatarse y robar todo excepto una cosa: el amor que emana de un ser humano hacia el compromiso sólido con una convicción o una causa”.

Ghassan Kanafani, escritor y militante palestino del Frente Popular para la Liberación de Palestina asesinado por el Mossad en Beirut en 1972.

Primera parte: liberarse de la prisión
epistémica que encierra a Palestina

Este libro solo ha sido posible gracias al pueblo palestino. Solo ha sido posible gracias a los aprendizajes, durante quince años, de conversaciones, diálogos, escuchas profundas, lecturas, observaciones y viajes a y con Palestina. Unos viajes que no llegaron por ningún vínculo amistoso ni familiar, pero que comenzaron a repetirse incontrolablemente de oeste a este del Mediterráneo desde que conocí con profundidad el ayer y el hoy del pueblo palestino. Unos viajes que se sucedían de forma imparable, incluso antes de viajar físicamente allí por primera vez en 2008, y que todavía lo siguen haciendo a diario, con más intensidad, si cabe, tras aquel primer momento. Por entonces, en 2008, ni siquiera había acabado de estudiar la carrera en la universidad y hasta ese momento no había conocido a ninguna persona palestina ni israelí. Pero por entonces, ya presencialmente en la otra orilla de nuestro mar entre tierras, una mujer palestina del campo de refugiados y refugiadas de Jalazoun / Jalazone, niñas y niños en la ciudad-cárcel de Qalqilya, nuevas amistades en Birzeit, el funeral del poeta Mahmoud Darwish en Ramala, el Muro de *apartheid* en Belén, manifestaciones en Bil'in o Ni'lin, el infierno de al-Khalil-Hebrón, las marcas de balas en las casas del campo de Yenín, las miles de excavadoras que se alzaban altaneramente sobre la arena del recuerdo palestina, los hogares de mártires demolidos en el centro de Nablus o la

magia a la vez que el trauma de al-Quds-Jerusalén grabaron mi decisión de que debía dedicar mi vida a Palestina.

Existen innumerables injusticias. Pero Palestina es la mayor injusticia que he visto con mis propios ojos. Por eso me dedico a ella, para intentar contribuir a que deje de serlo. Para intentar contribuir a que todas y cada una de las personas palestinas, generación tras generación, dejen de tener que experimentar lo que es perder a alguien bajo las armas o los bombardeos de quienes les arrebataron y les siguen arrebatando su tierra. Para intentar contribuir a que “el mayor escándalo moral de nuestro tiempo” según Achille Mbembe (2015, p. 8), deje de serlo. Para intentar contribuir a que la vida abandone su “estado de sitio” (como escribió Darwish [2002]) con las “cadenas del absurdo tiempo” (en palabras de Fadwa Tuqan, [1994, p. 73]). Para intentar contribuir a desenmascarar todavía más la doble moral y la hipocresía de un norte global que —nos parezca mejor o peor— pone el grito en el cielo, desinvierte y sanciona a Rusia por la guerra en Ucrania de 2022, pero que compra y vende armas al *apartheid* israelí y le proporciona todo tipo de ayuda y complicidad académica, cultural, económica, política y tecnológica. Pero, también, para que, al igual que incontables olivos palestinos destruidos crecen después espontáneamente en las tierras colonizadas y robadas

por sionistas israelíes, este trabajo pueda significar plantar una pequeña semilla, que pueda ser sembrada en cualquier lugar.

Más allá de esta breve introducción personal, que considero imprescindible para trabajar desde la honestidad y desde las Epistemologías del Sur, cabe empezar destacando que Palestina es una cuestión histórica de gran relevancia, pero también es una problemática de actualidad que se renueva y se retuerce cada día. Esto le añade una extraordinaria complejidad, al menos para alguien que se dedica a la historia. Además, no puede olvidarse que Palestina estuvo y sigue estando periódicamente en el centro de la agenda mediática y política internacional y que sigue atravesada por las Epistemologías del Norte, en especial en las esferas del poder comunicativo, económico e institucional del Atlántico septentrional. De este modo, en general puede decirse que una prisión epistémica continúa marcando la comprensión de la Palestina contemporánea. Entre otros elementos, esto se debe a la distorsión generalizada del marco que utilizamos para aproximarnos y comprenderla, que incluye la invisibilización de la injusticia cotidiana que ejerce el *apartheid* israelí contra el pueblo palestino desde 1948; o al orientalismo, el racismo y la violencia epistémica que entraña el silenciamiento sistemático de las voces, saberes, luchas y

cosmovisiones palestinas. Por todo ello y por otras razones es todavía más necesario un acercamiento a Palestina desde las Epistemologías del Sur, uno de cuyos principios básicos es que los conocimientos y las interpretaciones del mundo superan los conocimientos y las interpretaciones eurocéntricas del mismo. (Re)conocer la infinita diversidad de maneras de comprender los cuerpos, pueblos y territorios y ser capaces de dar sentido a las existencias y r-existencias encuentran en Palestina un rincón del mundo idóneo.

Una historia de colonialismo de asentamiento sionista

Decolonizar relatos, deconstruir conceptos, desmontar mitos

Aunque su escenario sea la denominada Tierra Santa; a pesar de que el movimiento sionista se haya servido de la religión para sus fines políticos coloniales y de que diversos actores palestinos e israelíes tengan sus interpretaciones de diversas

religiones en el centro de su identidad y apuesta política, la problemática israelo-palestina no es de índole religiosa. A pesar de los relatos sionistas maximalistas, sionistas cristianos y de otros sectores, especialmente de culturas políticas de derechas del norte global, Palestina-Israel tampoco es la expresión, el puntal —o una parte de un supuesto— “choque de civilizaciones”. El origen de la cuestión palestina-israelí no es un enfrentamiento entre dos pueblos históricamente vecinos que pugnan por un territorio ni entre dos movimientos nacionalistas. Es, principalmente, un proceso de colonialismo de asentamiento sionista activo en la actualidad.

A pesar de que frecuentemente se utiliza el concepto “conflicto” y se ha considerado que Palestina-Israel es el “conflicto” contemporáneo por excelencia (Collins, 2011), emplear esta fórmula puede ser impreciso e inapropiado. Aunque el enorme discurso institucional y mediático en torno a esta categoría puede conducir a ello, explicar lo que ocurre en Palestina como un “conflicto” mueve a pensar que la relación histórica entre el colonialismo sionista-Estado de Israel y la población palestina colonizada es, de alguna manera, una relación entre dos partes simétricas que desarrollan roles similares. Esto es erróneo, puesto que no solo existe un gran desequilibrio en la manera en que cada parte

aplica violencia, sino que ensombrece que Israel-Palestina ha sido el lugar en el que se ha puesto en práctica un proyecto (en marcha) de colonialismo de asentamiento. De este modo, desde el rigor histórico, el lenguaje proporcional de “conflicto” no es compatible con las realidades del colonialismo de asentamiento.

El origen de la problemática colonial de Palestina-Israel cabe situarlo en las últimas décadas del siglo XIX. Fue entonces cuando surgió el movimiento sionista, un nacionalismo judío creado por una minoría de personas judías europeas asquenazíes en un contexto de efervescencia tanto del impulso imperial como de numerosos movimientos nacionalistas en Europa. Su razón de ser era que la única solución a lo que ellos consideraban el “problema judío”, es decir, la falta de asimilación y la persecución de comunidades judías europeas, era la creación de una patria exclusiva o mayoritariamente judía. Aunque se trataba de un movimiento europeo influido por otros nacionalismos de la época, el sionismo era un “nacionalismo sin territorio”, por lo que el colonialismo fue la vía para acceder a un territorio propio en el que establecer un Estado con una población única o abrumadoramente judía.

Mientras tanto, no puede olvidarse que la discriminación y la hostilidad, unidas a las

dificultades de clase y a dinámicas más generales de migración transatlántica, condujeron a varios millones de personas judías a migrar entre las décadas de 1880 y 1920 a distintas zonas del norte y del sur de Abya Yala. Así, Palestina no fue el principal lugar de destino en este período; de hecho, estuvo por detrás de Estados Unidos, el Reino Unido, Argentina y Canadá. Solo un tres por ciento, aproximadamente, de las personas judías que migraron desde Europa entre finales del siglo XIX y la década de 1920 lo hicieron a Palestina; más de cuatro quintas partes marcharon al otro lado del Atlántico (Izquierdo, 2006).

Hasta bien entrado el siglo XX, el sionismo fue un fenómeno minoritario entre las comunidades judías. Del mismo modo, numerosos individuos y grupos judíos no solo consideraban y consideran que el sionismo no representa al judaísmo, sino que incluso era y es antijudío (Rabkin, 2006). Desde finales del siglo XIX, diferentes personas y colectivos realizaron propuestas políticas específicamente judías distintas al sionismo. Lucharon contra la judeofobia, refutaron que la solución al “problema judío” tuviese que suponer la colonización de un territorio y defendieron poder seguir viviendo en sus respectivos países. De hecho, como idealizó retrospectivamente Stefan Zweig en su autobiografía *El Mundo de Ayer* (2002 [1942]) —publicada

póstumamente tras su suicidio con su mujer en la ciudad brasileña de Petrópolis debido a que pensaban que el nazismo iba a dominar todo el mundo—, algunas personas judías consideraban que imperios multinacionales como el austrohúngaro podrían haber integrado a las minorías y haber abrazado el cosmopolitismo, la movilidad o la textualidad históricamente vinculados a algunas personas judías europeas (Traverso, 2013, pp. 24-25). De esta forma, al margen del sionismo, en Europa se forjaron alternativas como el asimilacionismo, el autonomismo o el bundismo (Gitelman, 2003). Un caso particular fue el de figuras como Bernard Lazare que, a pesar de haber sido recibido con honores en el Segundo Congreso Sionista de 1898 y de haber compartido viajes con el padre del movimiento sionista, Theodor Herzl, se distanció del sionismo a través de una propuesta revolucionaria de emancipación proletaria judía (Jussem-Wilson, 1964, pp. 162-166). Paralelamente, en algunas ocasiones ligado a estos fenómenos, debe remarcarse que una parte muy importante de la flor y nata del mundo científico, cultural, intelectual y revolucionario de entre finales del siglo XIX y mediados del XX estaba compuesto por personas de identidad u origen judío —Theodor Adorno, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Marc Chagall, Albert Einstein, Sigmund Freud, Emma Goldman,

Franz Kafka, Rosa Luxemburg, Groucho Marx, Camille Pissarro o León Trotsky, entre otras— (Traverso, 2013, pp. 19-80).

De manera similar a otros proyectos coloniales, el movimiento sionista también intentó ocultar, reducir o rehusar su índole colonial (Veracini, 2011, p. 3). Representándose históricamente como un movimiento nacional de liberación de un pueblo oprimido, sobre todo en sus primeros períodos, se esforzó en difundir la conocida frase “un pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo” (Ramos Tolosa, 2014). Entre otros elementos y según se avanzaba en el tiempo, se iba legitimando por medio de elementos providencialistas y de la instrumentalización de pasajes de la Biblia (Masalha, 2008), a partir de 1917 por la Declaración Balfour, posteriormente por la persecución y el genocidio que perpetró el III Reich en Europa. Más tarde, a partir de 1947-1948, por sus victorias en las “guerras de supervivencia” contra los “árabes” y, después, también y entre otros elementos, por su pertenencia a la supuesta esfera occidental o judeocristiana en el “choque de civilizaciones”.

Sin embargo, no puede eludirse que desde la década de 1880 se habían empezado a fundar colonias agrícolas en Palestina. Tampoco puede olvidarse que el proyecto colonizador sionista surgió al calor de la última etapa de la mayor expansión

colonial europea (Said, 2013 [1979], pp. 109-138), en el mismo período que el del gran imperialismo europeo representado en la Conferencia de Berlín de 1884-1885. Así pues, en aquel período, conocido también como el de la primera *aliya* (1882-1903), se inició la “exocolonización” sionista en Palestina.¹ Tras 1948-1949, en el territorio en el que se estableció el Estado de Israel (el setenta y ocho por ciento de la Palestina histórica) y a partir de 1967 (en el veintidós por ciento restante ocupado militarmente) la dinámica imperante fue de “endocolonización”, ya que se realizaba sobre un territorio controlado por Israel y en el que ha sido fundamental el carácter intensivo de la colonización, que se encuentra activo y en continua transformación hasta la actualidad.

En las últimas décadas del siglo XIX, lo que en la actualidad conforma Palestina, Israel o Palestina-Israel, formaba parte del Sultanato Otomano. A pesar de que generalmente se ha denominado

1 Mientras que el concepto de “exocolonización” destaca el carácter prioritariamente extensivo de estos procesos, la “endocolonización” se centra en lo intensivo y, con frecuencia, en espacios ya controlados. Aun así, suelen ser dinámicas entrecruzadas e incluso inseparables, como en este último caso demuestra el devenir histórico de Palestina a partir de 1948 y 1967 (Collins, 2011).

“Imperio Otomano”, esta última fórmula puede considerarse poco rigurosa y eurocéntrica, puesto que la máxima autoridad otomana no era ni un emperador ni un rey, sino un sultán. El Sultanato Otomano era un Estado regido por la dinastía osmanlí desde el siglo XIII, con capital en Constantinopla-Estambul desde 1453 y que a finales del siglo XIX se encontraba en su etapa de decadencia final. Aunque el islam y el turco otomano eran la religión y el idioma oficial del Sultanato, respectivamente, el carácter de su población era multiétnico, multilingüe y multirreligioso. En Palestina, prácticamente la totalidad de la población era árabe, según el criterio identitario lingüístico-cultural. El territorio se caracterizaba por la pluralidad y la tolerancia en la esfera religiosa. No había problemas destacables en el acceso a los Santos Lugares de las tres grandes religiones mono-teístas abrahámicas. Respecto a la población, entre 1850 y 1880, alrededor de medio millón de personas vivían en Palestina, un territorio de unos 27.000 kilómetros cuadrados, muy similar a la extensión de Haití. En torno a un tres por ciento de la población era judía (conocida más tarde como el “Viejo Yishuv”), aproximadamente un once por ciento cristiana y un ochenta y seis por ciento musulmana (Qumziyeh, 2007, p. 54), la inmensa mayoría sunní. También existían exiguas minorías drusas, gitanas y de personas musulmanas chiíes. En este escenario

multiétnico y multirreligioso, sin conflictos intercomunitarios relevantes entre personas musulmanas, cristianas y judías, cabe preguntarse: ¿cómo conseguir que un territorio con un noventa y siete por ciento de población no judía se convirtiese, como pretendía el movimiento sionista, en un Estado exclusiva o mayoritariamente “judío”?

En los asentamientos de la primera *aliya* predominó el modelo colonial de asentamiento de “plantación étnica” con mano de obra nativa, que se asemejaba a la relación entre bóeres y población no blanca sudafricana. En este modelo de colonialismo de asentamiento, la minoría colonizadora busca el control de la tierra y los recursos mientras desposee, discrimina, excluye, explota y segrega a la mayoría no blanca, pero no puede, no quiere o no se encuentra en su agenda inmediata expulsar de los límites que considera nacionales al mayor número de personas no blancas posible. Es decir, se necesita la tierra, pero de algún modo también a la población autóctona. En el otro modelo de colonialismo de asentamiento, conocido como de asentamiento puro, la sociedad colonial necesita la tierra, pero no a la población nativa.

Aunque, en los primeros años, un número considerable de personas nativas de Palestina no se opuso a la llegada de colonos europeos e incluso su tradicional hospitalidad les hizo recibirlos “con los

brazos abiertos” (Pappé, 2017, p. 9), pronto la colonización sionista empezó a generar una creciente y mayoritaria hostilidad (Shafir, 1989, pp. 40-41). Entre otros elementos, su proyecto colonial restringió la puesta en cultivo de nuevas tierras que se buscaban por el crecimiento demográfico palestino y obstaculizó la expansión de la comercialización agrícola. A partir de la segunda *aliya* (1904-1914), la construcción del “Nuevo Yishuv” estaría cada vez más basada en el modelo de colonialismo de colonos de asentamiento puro (Piterberg, 2010). En el caso de Palestina, esto significaba la búsqueda de una nueva sociedad judía colonial y un desarrollo segregado a través de la “conquista de la tierra” (*kibbush ha-adama*) y la “conquista del trabajo” (*kibbush ha-avoda*) o “trabajo judío” (*avoda ivrit*). Todo ello significaba excluir del trabajo agrícola y del mercado laboral a personas que no fuesen judías (Izquierdo, 2006). De hecho, en sus numerosos testimonios escritos, era habitual que los colonos de esta segunda oleada colonizadora despreciaran a los de la primera por haber utilizado a trabajadores “árabes” (palestinos) en sus colonias (Pappé, pp. 48-53).

De esta forma, una de las vías para conseguir el objetivo último del sionismo, la segregación o separación (*apartheid*) de la sociedad colonizadora respecto de la mayoría nativa, empezó a desarrollarse durante los últimos años de la Palestina otomana,

continuando con posterioridad. Esto iba de la mano de la consolidación de la premisa de que Palestina debía ser “tan judía como inglesa era Inglaterra”, como afirmaría en 1919 Chaim Weizmann, el químico británico sionista que más tarde se convertiría en el primer presidente del Estado de Israel (Makdisi, 2010, p. 242). En el contexto de Palestina y de la reivindicación sionista mayoritaria, esta pauta colonial empezó a imponerse. Esto se tradujo en la edificación de una nueva comunidad y de un nuevo sujeto judío “resultado de la colonización” a través del “arado y la espada” (Mayer, 2010). En este sentido, Patrick Wolfe identificó al sionismo como “simple y llanamente colonialismo de asentamiento” (2013, p. 9), mientras que Lorenzo Veracini afirmó que el “asentamiento, nada más, [es] el núcleo absoluto de la práctica sionista” (2015, p. 269).

La Declaración Balfour de 1917 supuso un gran salto hacia delante para el movimiento sionista, no solo porque obtenía el apoyo de una gran potencia, el Reino Unido, sino porque este iba a ser el agente colonial, desde una variante del colonialismo de metrópoli, encargado de Palestina hasta 1948. En un proceso complejo, el Reino Unido permitió o apoyó la excolonización de asentamiento sionista en Palestina, cuyos agentes se fueron preparando para la creación de un Estado exclusiva o mayoritariamente judío en el mayor territorio posible.

El pueblo nativo palestino resistió de innumerables maneras a la colonización de asentamiento sionista, y desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta 1948, también al colonialismo de metrópoli británico. A partir de la misma década de 1880, la población nativa palestina puso en marcha diversas formas de protesta ante la colonización sionista, que contaron con la participación o el protagonismo de mujeres palestinas. A modo de ejemplo, ya en 1884, un grupo de personas agricultoras palestinas, en el que se incluían mujeres, protestó contra una colonia sionista de reciente creación próxima a la localidad palestina de Afula. Posteriormente vinieron numerosas peticiones a las autoridades otomanas, artículos en prensa, huelgas y manifestaciones. También, la creación de organizaciones de mujeres como la Sociedad Ortodoxa de Ayuda (establecida en Yafa en 1903) o, posteriormente, en 1929, la todavía más relevante Asociación de Mujeres Árabes (Gijón, 2015, pp. 33-67). Asimismo, no puede olvidarse la fundación de periódicos como *Al-Karmil* o *Filastin*, campañas no violentas de boicot desde 1910, establecimiento de instituciones como el Congreso Árabe Palestino después de la Primera Guerra Mundial... Entre 1936 y 1939 tuvo lugar la Gran Insurrección Palestina. Este episodio histórico de resistencia palestina, impulsado, entre otros, por el Comité

Superior Árabe, incluyó una huelga general de seis meses —considerada la de mayor duración hasta entonces en un territorio colonizado— y fue reprimida por las fuerzas británicas y las organizaciones paramilitares sionistas. Aun así, el pueblo palestino había iniciado su resistencia y r-existencia contra el colonialismo de manera irreversible.

La Nakba palestina: comprender los años clave de 1947 y 1948

Tras la Segunda Guerra Mundial, el momento culminante llegó en 1947-1948. En febrero de 1947, el Reino Unido traspasó a las Naciones Unidas la decisión sobre el futuro de Palestina. La Asamblea General de la ONU violó su propia Carta negando la consulta y el derecho de autodeterminación de la mayoría de la población palestina (Ramos Tolosa, 2016, pp. 248-255). Además, con presiones a Estados como Filipinas, Haití y Liberia —especialmente por parte de Washington— aprobó la partición de Palestina el 29 de noviembre del mismo año. Tras ello se desencadenó una guerra civil en la que las fuerzas sionistas iniciaron la limpieza étnica de Palestina (Pappé, 2008), que continuó después del establecimiento del Estado de Israel el 14 de mayo

de 1948, de que pocas horas más tarde finalizase el Mandato Británico de Palestina y de que se desencadenase la Primera Guerra Árabe-Israelí el 15 de mayo de aquel año (Basallote et al., 2017, pp. 30-46). De este modo, a las políticas de colonización de asentamiento y *apartheid de facto* se sumó la vía del desplazamiento, transferencia, traslado o expulsión masiva de la población nativa no judía para conseguir el objetivo último sionista. Entre 1947 y 1949, año este último en que se firmaron los armisticios que pusieron fin a la Primera Guerra Árabe-Israelí con la victoria del nuevo Estado sionista, Palestina cambió completamente. La mayor parte de la Palestina árabe fue destruida, unas 750.000-800.000 personas no judías se convirtieron en refugiadas (casi dos tercios de la población palestina) y al-Quds-Jerusalén fue dividida entre una parte oeste, anexionada por el nuevo Estado israelí, y una parte este, que quedaría en manos (trans)jordanas hasta junio de 1967. El país fue desmembrado. Israel se edificó sobre el setenta y ocho por ciento de Palestina, mientras que (Trans)Jordania se anexionó Cisjordania —incluyendo al-Quds-Jerusalén Oriental— y Egipto pasó a administrar la recientemente definida como Franja de Gaza. Para la escritora italo-palestina Rula Jebreal, la Nakba fue “la catástrofe, el desastre, el apocalipsis [...]. Es difícil de explicar, pero es algo que cada palestino siente

en su interior, como una herida irreparable, como un cortocircuito en nuestra historia” (Jebreal, 2005, p. 142). Para Darwish, la llegada de las metáforas, que siempre quiso impugnar, de “mi patria es una maleta” y de un “mapa de ausencia” (Darwish, 2011). De este modo, después de más de medio siglo de esfuerzos del colonialismo de asentamiento sionista, había llegado su gran victoria: construir un nuevo Estado sobre un territorio, como ordenó el gran líder sionista David Ben Gurión en 1948, “limpio y vacío de árabes” (Morris, 2004, p. 463).

Es importante tener en cuenta que, desde el marco explicativo del colonialismo de asentamiento, la Nakba palestina no solo fue un acontecimiento, sino que formaba parte de una dinámica colonial y una estructura tanto anterior como posterior a 1948. Así, al contrario de lo que se ha argumentado desde distintas perspectivas historiográficas, la guerra civil no oficial en Palestina (entre diciembre de 1947 y mayo de 1948), así como la guerra interestatal (Primera Guerra Árabe-Israelí, desde el 15 de mayo de 1948 hasta la firma de los armisticios), no fue la causa principal de la limpieza étnica de Palestina. Simplemente fue su contexto, su medio o su vía. En otras palabras, aunque nada estaba predeterminado y la coyuntura de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial permitió la Nakba, su causa primordial no fue la contingencia

de las dos guerras desarrolladas en Palestina antes mencionadas, sino la dinámica de colonialismo de asentamiento sionista. Una dinámica que no acabó en 1948, ni en 1967, ni hasta ahora.²

Entre otros fenómenos, a partir del año de la creación del Estado de Israel / Nakba, se pondrían en marcha mecanismos legales para impedir a la población nativa palestina refugiada volver a sus casas, a pesar de que la Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU en diciembre de 1948 reconoció su derecho al retorno. Esto significaba que se excluyó y se separó de su tierra a la mayoría de las personas autóctonas solo por no ser judías. Paralelamente, a través de las leyes de retorno (1950) y ciudadanía (1952), cualquier persona judía del mundo podía obtener la ciudadanía plena israelí solo por su condición judía, mientras que, solo por su condición no judía, a la mayor parte de

2 De hecho, en distintos períodos, diferentes dirigentes israelíes han defendido públicamente esta idea o una versión de ella. Por ejemplo, Ariel Sharón, primer ministro entre 2001 y 2006, que afirmó el mismo año en el que asumió la jefatura del ejecutivo israelí: “La guerra de independencia no ha terminado todavía. No: 1948 fue tan solo uno de sus capítulos. [...] Es imposible pensar que hayamos concluido nuestra tarea y que nos podamos dormir en los laureles” (Álvarez-Ossorio e Izquierdo, 2007, p. 23).

la población palestina se le negaba este derecho. Además, a la minoría de personas palestinas que no habían sido expulsadas durante la Nakba y que quedaron dentro de las líneas de armisticio israelíes, se les impuso la ley marcial hasta 1966. En resumen, en ambos casos, se establecieron diferentes mecanismos legales de desposesión, segregación, separación o represión entre la población que vivía bajo un mismo Estado solo por su condición de judía o no judía, por lo que Israel también fue y es un régimen de *apartheid* (Barreñada, 2005; Pappé, 2015). El apelativo de *apartheid* para referirse a Israel ya lo utilizó el propio Ben Gurión (Molavi, 2013, p. 99), los sudafricanos Hendrik Verwoerd —ex primer ministro— (Clarno, 2009, pp. 66-67) y Desmond Tutu —arzobispo y premio nobel de la paz— (Jacobs y Soske, 2015, p. 81), el expresidente estadounidense Jimmy Carter (2006) o el escritor israelí Amos Oz (Álvarez-Ossorio e Izquierdo, 2007, p. 13). En el siglo XXI, diferentes organismos y altos representantes de la ONU también han afirmado que Israel es un régimen de *apartheid*, así como ONG palestinas de Derechos Humanos como al-Haq, israelíes como Yesh Din y B'Tselem y, entre 2021 y 2022, las dos Organizaciones No Gubernamentales dedicadas a Derechos Humanos más conocidas del mundo, Human Rights Watch y Amnistía Internacional.

Por tanto, en la búsqueda del objetivo último sionista —máximo territorio con el mínimo de población no judía— la limpieza étnica y el *apartheid*, dentro del marco de proyecto sionista de colonialismo de asentamiento, fueron y han sido claves en la creación y la consolidación del Estado de Israel. En términos del Estatuto de Roma del Tribunal Penal Internacional, esto significa que Israel se creó a través de crímenes de guerra (como la “destrucción y la apropiación de bienes [...] a gran escala, ilícita y arbitrariamente” o la “deportación”) y crímenes contra la humanidad (como el “traslado forzoso de población”, es decir, la limpieza étnica) y que se construyó, se ha sostenido y se sostiene gracias al mantenimiento de más crímenes contra la humanidad contra la población palestina como el *apartheid* y la persecución (Estatuto de Roma del Tribunal Penal Internacional, 1998).

En junio de 1967 llegó la euforia israelí por la victoria en la Guerra de Junio o de los Seis Días. La preparada y rápida ocupación militar de los Altos del Golán, Cisjordania, al-Quds-Jerusalén Este, la Franja de Gaza y la península del Sinaí —declarada ilegal por la Resolución 242 del Consejo de Seguridad de la ONU— también supuso un dilema para las autoridades políticas y militares israelíes. El contexto no era el mismo que en 1947-1948, a pesar de que entre 200.000 y 300.000 personas

palestinas fueron expulsadas de sus casas —algunas de ellas por segunda vez desde 1948— en la conocida como *Naksa* de 1967. Si el Estado de Israel anexionaba los territorios de la Palestina histórica que acababa de conquistar, dejaría de tener una mayoría judía permanente, un axioma fundamental del sionismo. Por tanto, entre otros factores y con diversos matices, se optó por la endocolonización (tanto por su carácter intensivo como por tratarse de un territorio bajo control total israelí) y una ocupación militar *sine die*.³ Al contrario de lo que establecen numerosos análisis que consideran que la “colonización” de territorios como Cisjordania y al-Quds-Jerusalén Este (que aquí se considera endocolonización de asentamiento) siguió a la ocupación militar de 1967, en este estudio se está demostrando que la ocupación militar vino después de un largo proceso histórico de colonización (exocolonización y endocolonización de asentamiento) y *apartheid* y que todas ellas han sido inseparables hasta la actualidad.

3 Con varias diferencias e interpretaciones, la ocupación militar en un contexto de colonización o endocolonización ya fue desarrollado, por ejemplo, por Estados Unidos a partir de su guerra con México (Veracini, 2015, p. 269).

Orientalismo y negación ontológica palestina

La modernidad y su otra cara, la colonialidad, operan a través de líneas abismales. Como explica Boaventura de Sousa Santos, la realidad social está dividida entre “el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’”. Esta es la distinción entre las sociedades metropolitanas o del norte global y los territorios colonizados o excolonizados. Esta separación supone la invisibilización del otro lado de la línea abismal o su producción como no-existente, sin presencia de “ninguna forma relevante o comprensible de ser”, excluyendo o negando su existencia de manera ontológica. En este sentido, este lado de la línea conforma la zona del ser y el otro lado la del no-ser. Así, no es posible la existencia de ambos lados de la línea abismal. La zona del ser implica la existencia y distinción entre sujeto y objeto, mientras que ontológicamente la zona del no-ser no puede ser sujeto. A este lado de la línea abismal, en la zona del ser, existe el derecho, pero al otro lado de la línea es inexistente (Santos, 2010, pp. 11-12).

Para ilustrar esta idea puede mencionarse un ejemplo histórico paradigmático, el del “Estado Libre del Congo” (1885-1908), colonia privada del rey Leopoldo II de Bélgica tras el reparto

colonial de África entre las potencias europeas en la Conferencia de Berlín de 1884-1885. Por un lado, a este lado de la línea abismal, en Bélgica, existía el “Estado de derecho”, el país era una monarquía constitucional liberal desde 1831 y operaba una pugna entre los principios de emancipación y regulación. Mientras tanto, al otro lado de la línea, en el territorio colonial del “Estado Libre del Congo”, ese mismo monarca constitucional imponía una zona del no-ser, negando ontológicamente que las personas congoleñas fuesen sujetos y que pudiesen estar regidas por el derecho. El Congo belga era un espacio de no-ser, de subhumanidad, de destrucción e impedimento de todo derecho enmarcado en el binomio sociopolítico y epistémico apropiación-violencia. De esta manera, Leopoldo II fue el principal responsable de la esclavización masiva y el genocidio (Vanthemsche, 2012, p. 24) de entre cinco y diez millones de personas nativas que fueron explotadas, mutiladas y asesinadas para la obtención de recursos como el marfil y el caucho (Renton et al., 2007, p. 28). La difusión de la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas* (1899) —aunque a su vez también catalogada de racista (Achebe, 2016)— y la publicación de fotografías de niñas, niños y adultos con miembros de sus cuerpos mutilados provocaron un escándalo y contribuyeron a crear una opinión pública contraria al monarca.

Por todo ello, Leopoldo II, que siempre sostuvo el discurso de que estaba “civilizando” el Congo, se vio obligado en 1908 a transferir la propiedad del Congo al Estado belga. El rey, que había conseguido amasar una de las mayores fortunas de Europa de su época por la explotación y el saqueo del Congo, recibió una indemnización del Estado belga de 50 millones de francos por este traspaso (Nault, 2020, pp. 33-34).

Palestina, como territorio colonizado, también ha estado marcada por estas líneas abismales y por su presentación y representación como una zona del no-ser. A esta cuestión ya se dedicó de manera magistral el intelectual palestino-estadounidense Edward Said (1935-2003), considerado el iniciador de los estudios poscoloniales con su obra *Orientalismo* (1978) y un referente para las Epistemologías del Sur. Para Said, como movimiento colonial de asentamiento europeo, “todas las energías constitutivas del sionismo se basaban en la presencia excluida, esto es, la ausencia funcional de ‘población nativa’ palestina” (2013 [1979], p. 137).

Una de las justificaciones principales que esgrimió movimiento sionista, de manera análoga a otros discursos colonizadores, se resumía en el conocido eslogan “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”. A pesar de que la autoría de la frase cabe atribuirla al inglés Anthony Ashley-Cooper (Lord Shaftesbury) en el contexto de la

Guerra de Crimea de la década de 1850, el escritor sionista londinense Israel Zangwill fue su mayor difusor y quien lo unió definitivamente al sionismo y a Palestina a partir de 1901. Obviamente, con este lema Zangwill no solo pretendía reforzar la idea nacionalista de “pueblo judío” (un “invento” reciente tal y como explicó el historiador judío israelí Shlomo Sand) y victimizar este sujeto por su supuesta carencia de patria, sino que arrancaba la humanidad al sujeto nativo palestino. Años antes, Theodor Herzl, nacido en Budapest y padre del movimiento sionista, había escrito en 1896 en su obra canónica, *Der Judenstaat*, que el Estado de los judíos sería “una parte del muro defensivo europeo en Asia, un puesto avanzado de la civilización contra la barbarie” (Herzl, 2009 [1896], p. 29).

Sin embargo, Palestina era un territorio arabo-mediterráneo abierto, dinámico y diverso. Conforme avanzaba la segunda mitad del siglo XIX, Palestina se insertaba cada vez más en los circuitos comerciales transnacionales y conseguía una notable interacción económica con el extranjero. Solo por mencionar algunos datos, en aquel período aumentó significativamente la exportación de productos como aceite de oliva, algodón, cereales, sésamo, tabaco y algunas manufacturas. Pero fue especialmente la exportación de cítricos, y más específicamente la de las naranjas de la zona

de Yafa, la que más se expandió, como puede observarse en el documental de 2010 *Yafa, the Orange's Clockwork*. Cuando el movimiento sionista empezó su colonización, Palestina también contaba con otros centros industriales y económicos significativos: la manufactura de madera de olivo de Belén, la industria textil de Gaza y de vidrio de Al-Khalil-Hebrón, el núcleo ferroviario, industrial y portuario de Haifa, todo lo relacionado con el mundo de la cultura y la comunicación en Yafa o las industrias de mármol y jabón de Nablus. En este contexto, las nuevas redes de comunicación y transporte fueron fundamentales. Desde las décadas de 1860 y 1870 se empezó a contar con compañías que cubrían tanto el servicio postal como rutas navales regulares que unían Palestina con Europa. En 1868 se inauguró la primera carretera entre Yafa y Al-Quds-Jerusalén. Veinticuatro años más tarde empezó a funcionar la línea de ferrocarril entre estas dos mismas ciudades, mientras que durante la primera década del siglo XX llegó también a otros municipios palestinos. En Yafa, la vía del tren se adentraba en el mar diversas decenas de metros para conectar mejor el transporte marítimo con el ferroviario. Así pues, al contrario de lo que difundía el movimiento colonial sionista, Palestina no era una tierra vacía, ni una tierra virgen, ni “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra” (Ramos Tolosa, 2014).

El *apartheid* israelí hoy: de las líneas abismales del Muro de *apartheid* y los *checkpoints* israelíes al infanticidio contra las niñas y los niños de Palestina

En los proyectos históricos de colonialismo de asentamiento, sea en Australia y Nueva Zelanda, en Canadá y Estados Unidos, en Sudáfrica o en cualquier otro territorio, en los que la “invasión es una estructura, no un acontecimiento” (Wolfe, 1999, pp. 1-3) y en los que la eliminación o la sustitución de la población nativa se halla en el núcleo del proceso, la separación del sujeto colonizador respecto al autóctono es un mecanismo clave. En el idioma colonial bóer de Sudáfrica, a esto se le conoció con el nombre de *apartheid* (“separación” o “segregación”). Como se ha explicado, en Palestina-Israel también se utiliza este concepto y tanto históricamente como en la actualidad es básico para comprender las realidades sobre el terreno, la diferenciación jurídica israelí o sus consecuencias en el marco del derecho internacional. Además, en el contexto palestino-israelí también existe otro término en hebreo, *hafrada*, que, aunque es más desconocido, se viene empleando en las últimas décadas con un significado similar (Jacobs y Soske,

2015, pp. 10-18). Para comprender el día a día de la población palestina de al-Quds-Jerusalén Este y de Cisjordania en general, puede ser útil utilizar *apartheid* o *hafrada*, además de líneas abismales, en el sentido de que una prioridad sionista-israelí es dividir y separar física y simbólicamente a la población palestina para asegurar su proyecto de conseguir el máximo de territorio posible con el mínimo —y con la mínima unión— de población no judía.

Las décadas posteriores a la Naksa de 1967 estuvieron marcadas por varias dinámicas. Por un lado, por el avance de la alianza israelo-estadounidense y del endocolonialismo de asentamiento (con la construcción continua de colonias solo para judíos en territorio palestino ocupado en 1967 —especialmente en al-Quds-Jerusalén Este—, unas colonias en las que han pasado de habitar menos de cien mil personas en 1990 a más de medio millón en 2020). Asimismo, también por la sofisticación de la ocupación militar israelí y del *apartheid* dentro y fuera de la Palestina del 48. Pero, por otro lado, también por un crecimiento enorme de la resistencia palestina —sobre todo a través de la Organización para la Liberación de Palestina [OLP], pero no únicamente a través de ella— y por un aumento exponencial del (re)conocimiento de la causa palestina y de sus apoyos internacionales, que no hizo sino crecer con la primera intifada (1987-1991). La

trampa israelo-estadounidense de los Acuerdos de Oslo de 1993-1995 y el colapso del falso “proceso de paz” de la década de 1990 condujeron a la segunda intifada palestina (2000-2005). Y en ese contexto se levantó uno de los mayores símbolos de ese “mayor escándalo moral de nuestro tiempo” que definió Mbembe (2015), el Muro de *apartheid*.

El también conocido como “Muro de la vergüenza” israelí llega a alcanzar una altura tres veces superior a la del Muro de Berlín (1961-1989). Está proyectado a lo largo de más de 700 kilómetros, lo que aproximadamente equivale a la distancia en línea recta entre Bogotá y Quito. Su construcción se inició en 2002 bajo el gobierno de Ariel Sharón, que veinte años antes había sido señalado personalmente como responsable de la masacre de Sabra y Chatila, condenada por la Asamblea General de la ONU como un acto de “genocidio”. El 9 de julio de 2004, la Corte Internacional de Justicia declaró ilegal el Muro de *apartheid* israelí y afirmó que debía desmantelarse con la participación de la comunidad internacional. Solo es uno más de los centenares de artículos, dictámenes, normativas, opiniones consultivas y resoluciones de organismos internacionales que el régimen israelí y la comunidad internacional no han aplicado.

Este muro también contiene secciones de valla y otros tipos de barreras y estructuras militares de

control y vigilancia como torres armadas. El discurso oficial israelí para justificar el muro —denominado precisamente en hebreo *Geder Ha'hafrada*, “barrera” o “valla de separación”—, es decir, la prisión epistémica que ha conseguido amurallar y protegerlo simbólicamente en algunos ámbitos del mundo, se basaba y se basa en lo que podría denominarse la doctrina de la seguridad nacional. Algo que podría aplicarse a otros dispositivos de control y represión y a otras políticas del *apartheid* israelí contra el pueblo palestino. Pero lo cierto es que las autoridades israelíes planificaron un trazo tortuoso del muro para anexionar ilegalmente a Israel colonias pos 1967, zonas fértiles de cultivos palestinos y áreas con recursos hídricos. Todas ellas han quedado al oeste de la denominada Línea Verde, que definió Cisjordania desde 1949 y que marca el territorio ocupado y colonizado por el régimen israelí desde junio de 1967. A principios de 2005, ya se habían construido más de 200 kilómetros que dejaban a unas 50.000 personas palestinas en el lado israelí, que separaban familias y pueblos, que rodeaban completamente casas en municipios como Belén y que cerraban ciudades —o ciudades-cárcel— como Qalqilya. Las historias cotidianas palestinas que narran los intentos de agujerear, de colarse o de saltar el muro, como las que pueden verse en la película palestina de 2013 nominada al

Oscar, *Omar*, son incalculables (Suárez, 2019). De este modo, el Muro de *Apartheid* israelí, que en algunos tramos consiste en grandes bloques de hormigón grises de ocho metros de alto en medio de ciudades y a pocos metros de viviendas palestinas, no necesita ninguna explicación ni metáfora para mostrar que es una de las expresiones más brutales del siglo XXI de las líneas abismales entre, por un lado, el poder colonial y, por otro, los cuerpos, pueblos y territorios colonizados. O en palabras de Frantz Fanon, el “mundo cortado en dos” (1983 [1961], pp. 21-23).

En poco de tiempo, este Muro de *apartheid* se convirtió en un símbolo de la injusticia ejercida contra el pueblo palestino y numerosas personas —artistas y no artistas, conocidas y desconocidas, palestinas y no palestinas, hombres y mujeres— (Blázquez, 2016) han pintado sus bloques como forma de protesta. Quizá, el más conocido o que mayor repercusión ha tenido ha sido el artista urbano inglés Banksy (Parry, 2011). De hecho, el propio Banksy diseñó un hotel situado en Belén, cerca del Muro de *apartheid*, que es a su vez un proyecto artístico crítico. Se trata de The Walled Off Hotel, abierto en 2017, en el año del centenario de la Declaración Balfour y del inicio del control británico de Palestina al final de la Primera Guerra Mundial. Banksy, que colabora con comercios

palestinos locales, afirmó satíricamente que su hotel tiene “las peores vistas de cualquier hotel del mundo” (Black, 2017, p. 419). Sin embargo, tanto la práctica de pintar el muro como la propia existencia del hotel han recibido críticas palestinas —como las relacionadas con contribuir a embellecerlo o a perpetuarlo o con eclipsar a artistas locales—, mientras que se ha analizado cómo artistas “aman odiar” el muro (Eidelman, 2010).

Por su lado, los *checkpoints* israelíes, puestos militares de control para la población palestina en el territorio palestino de Cisjordania, son uno de los dispositivos en los que más claramente se manifiestan las líneas abismales entre el agente colonizador y el colonizado. Sin embargo, tan solo constituyen uno de los numerosos mecanismos que el régimen israelí utiliza para asegurar y avanzar en la endocolonización de asentamiento, para restringir el movimiento y para fragmentar y segregar a la población palestina. Otros dispositivos son: las torres de vigilancia armada; las barreras anti-vehículo, las barreras en carreteras y las *barrier gates*; las bases y zonas militares cerradas; los bloques gigantes; las carreteras solo para israelíes; o las reservas naturales (Peteet, 2017 y Samman, 2012).

Desde la década de 1990, el régimen de *apartheid* israelí instala entre decenas y centenares de *checkpoints* fijos y móviles para controlar y

limitar el movimiento de la población palestina de Cisjordania. La mayoría están situados a la entrada / salida de las localidades palestinas y en las carreteras. Suelen estar formados por alambres de espino, barreras, bloques de hormigón o piedra, garitas para el personal militar israelí y elementos de videovigilancia. En el caso de tener un tránsito peatonal considerable, también pueden incluir pasillos cerrados con bloques y vallas, tornos y tecnología punta para la detección, identificación y registro sensorial, en algunos casos proporcionada por empresas transnacionales como G4S, HP (Hewlett-Packard) o Motorola (Movimiento BDS América Latina, 2018, pp. 59-64). Cada día, personas palestinas de toda índole deben esperar entre decenas de minutos y varias horas para ir a estudiar o a trabajar, para acudir al hospital, para hacer la compra o para realizar una visita a un ser querido. Además, con frecuencia, familias que acuden juntas para atravesar un *checkpoint* son separadas de forma arbitraria —por ejemplo, permitiendo a alguna o algunas personas pasar, y a otras no— bajo el único criterio de la voluntad del personal militar israelí, asiduamente jóvenes judíos y judías israelíes cumpliendo el servicio militar obligatorio. Las consecuencias psicológicas de este intento de humillación y deshumanización cotidiana son inmensas a la par que incuantificables, como puede

observarse en el cortometraje palestino de 2020 nominado al Oscar, *The present*.

En *checkpoints* como el denominado “300” o “Gilo”, ubicado en el Muro de *Apartheid* entre al-Quds-Jerusalén y Belén, unas 15.000 personas palestinas deben esperar diariamente durante horas a que se abra el puesto militar de control para ir a trabajar (Bollens, 2021, p. 99). Generalmente empiezan a hacer cola desde las tres de la madrugada en una situación de hacinamiento en un estrecho y largo pasadizo vallado repleto de cámaras de videovigilancia que graban todos los ángulos, detectores de metales y máquinas de rayos X (Ryan, 2016, p. 3). Son habituales los episodios de golpes de calor, sofoco e incluso asfixia por la aglomeración y la ansiedad. Obviamente, las y los judíos de Israel no pasan por *checkpoints* como este. Sin embargo, algunos puestos militares de control están tan bien definidos, se sitúan tan próximos y son tan visibles desde las carreteras solo para israelíes —en las que a su vez circulan vehículos con matrículas diferenciadas solo para ciudadanos de Israel—, que es imposible no recordar la línea abismal que marca que a un lado están los derechos y el poder al otro los no-derechos y el no-poder. Según se tenga un carné u otro, un pasaporte u otro, una matrícula u otra... la cola, la fila o, en el fondo, la línea (abismal) del *checkpoint* es diferente.

Por su parte, en el caso de al-Khalil-Hebrón, dado que más allá de al-Quds-Jerusalén es la única ciudad palestina con colonias israelíes posteriores a 1967 dentro de la propia urbe, los *checkpoints* se hallan en los edificios y vías de tránsito del propio municipio. Dividida desde la firma del “Protocolo de Hebrón” de 1997 en el contexto del falso “proceso de paz” en las áreas H1 —bajo supuesto control palestino— y H2 —bajo control militar israelí—, el engaño general de los Acuerdos de Oslo y de todas estas negociaciones también se expresa claramente aquí, ya que en realidad toda la ciudad está bajo control del *apartheid* israelí y sus tropas asaltan escuelas, comercios o viviendas palestinas en cualquier momento. Así, en al-Khalil-Hebrón pueden encontrarse áreas *Jewish-only* y calles por las que no pueden circular personas palestinas simplemente por no ser judías (Basallote, 2009). Todo ello ha dado lugar a que palestinos y palestinas deban dar vueltas muy largas para acceder a determinadas zonas de la ciudad e incluso subir por las terrazas para acortar trayectos, lo que a su vez ha supuesto situaciones tragicómicas como que el régimen de *apartheid* israelí instale *checkpoints* en azoteas. Más allá de las anécdotas, esto evidencia todavía más claramente el *apartheid* o *hafrada* israelí y las líneas abismales entre la población colona judía israelí, ajena a los controles militares y

protegida por su ejército para cometer todo tipo de actos violentos contra las y los palestinos, y la población palestina nativa.

En los *checkpoints* israelíes existen tasas de natalidad y de mortalidad. De natalidad porque mujeres palestinas que están a punto de dar a luz son retenidas sin poder pasar al otro lado para acceder a un hospital y deben dar a luz en lamentables condiciones en *checkpoints*. Y también tasas de mortalidad porque, aparte de los asesinatos de personas palestinas a manos de soldados israelíes como en cualquier otro ámbito palestino, algunas mujeres y sus bebés no pueden sobrevivir a las penosas condiciones higiénico-sanitarias de los *checkpoints*. Como informó el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, solo entre el año 2000 y el 2006, 69 mujeres palestinas tuvieron que dar a luz en estos puestos militares de control, con el resultado de que cuatro madres y treinta y cuatro neonatos fallecieron (Wick, 2010, p. 7). Uno de estos últimos casos en los que el bebé murió tuvo lugar en agosto de 2003 en un *checkpoint* del norte de Cisjordania, cuando militares israelíes impidieron el paso a una mujer palestina que estaba a punto de parir y a quien le esperaba una ambulancia justo al otro lado. Al tener que dar a luz en el *checkpoint*, solo pudieron cortarle el cordón umbilical con una piedra y el bebé no pudo sobrevivir. Como recogió en

2010 el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, el Comité contra la Tortura de la ONU denunció que estaba “seriamente preocupado” por las “demoras indebidas y la denegación de entrada” en los *checkpoints* israelíes a las y los palestinos que requieren atención médica urgente (ONU, 2010). El armario de la esperanza del pueblo palestino está repleto de declaraciones de preocupación, de palabras y de resoluciones... pero vacío de hechos.

Otro elemento terriblemente real del *apartheid* israelí actual es el infanticidio contra las niñas y los niños de Palestina. El régimen colonial israelí tiene una especial inquina contra los menores de edad palestinos. Según Save the Children, “la infancia palestina es la única en el mundo que es enjuiciada sistemáticamente a través de un procedimiento militar en lugar de civil y sostiene que el cargo más común que se les atribuye es tirar una piedra, delito por el que la pena máxima es de veinte años de prisión” (Save the Children, 2020). A modo de ejemplo, en julio de 2013, fuerzas israelíes detuvieron en al-Khalil-Hebrón a un niño palestino de cinco años por supuestamente “lanzar piedras” (Zonszein, 2013). Años más tarde, en la misma ciudad palestina, y tal y como recogió el medio de comunicación israelí *Haaretz* el 28 de marzo de 2018, agentes armados de Israel detuvieron a un niño palestino

de tres años también acusado de lanzamiento de piedras (Berger y Khoury, 2018). En especial en al-Khalil-Hebrón, numerosos niños y niñas son gaseados con armas lacrimógenas cuando se dirigen al colegio o cuando acaban su jornada de clase. También, como muestran videos de ONG israelíes como B'Tselem (2011), de manera habitual soldados de Israel irrumpen en casas palestinas por la noche para fotografiar —o, en caso de no haber cámaras, detener— a niñas y a niños palestinos.

Por su lado, en lo que probablemente supone la cifra del horror más impactante y la muestra más clara del infanticidio israelí es que las fuerzas de Israel y sus colonos han asesinado a más de 2.000 niñas y niños palestinos entre los años 2000 y 2018 (Abu Samra, 2018). A más de medio millar de estos menores el ejército israelí les arrebató la vida durante los bombardeos masivos de verano de 2014 en la Franja de Gaza. No puede olvidarse que este territorio palestino de 365 kilómetros cuadrados, ocupado perimetralmente desde junio de 1967, es una de las zonas más densamente pobladas del mundo. La mayoría de sus más de dos millones de habitantes no solo son refugiadas y refugiados, sino que dependen de la ayuda humanitaria exterior. Además, desde 2006, año de la victoria de Hamás en las elecciones palestinas —en gran medida porque una parte importante de la población

palestina percibía que esta organización islamista no había claudicado ante el *apartheid* israelí con el “proceso de negociaciones”, no se había corrompido tanto como Fatah y además proporcionaba una extensa red de servicios sociales— Israel impone un bloqueo por tierra, mar y aire que impide la entrada y salida de personas y bienes de todo tipo. Esto incluye negar la entrada a la Franja de Gaza de ayuda humanitaria, de material médico y de productos como folios de papel o garbanzos (Finkelstein, 2018, p. 49). El argumento que numerosas veces han esgrimido las autoridades israelíes ha sido “cuestiones de seguridad”.

Tras los bombardeos masivos israelíes de julio y agosto de 2014, UNICEF declaró que unos 400.000 menores de edad palestinos necesitaban ayuda psicológica urgente (Lera y Abu-Tawahina, 2019). Una ayuda que las autoridades israelíes impidieron que entrara para ayudar unas niñas y unos niños que mayoritariamente tienen uno o varios traumas psicológicos sin atender, situaciones que pueden observarse en los documentales *Nacido en Gaza* (2014) y *Gaza* (2018), este último ganador del Premio Goya al mejor corto documental del año 2019. Nuevamente, y otra vez con total impunidad, en los bombardeos masivos israelíes contra la población gazatí de mayo de 2021 fueron asesinados más de 60 menores de edad palestinos. En este contexto

podemos recordar casos como los de Raja Abulouf, psicóloga palestina de Gaza dedicada a atender a personas que sufrían traumas por los bombardeos masivos israelíes de julio y agosto de 2014, que fue asesinada junto a sus cuatro hijas e hijos en los bombardeos masivos israelíes de mayo de 2021. O el de la familia al-Qawlaq, a la que el *apartheid* israelí dejó sin diecisiete de sus miembros en aquellos mismos días. La persona más mayor de la familia tenía 84 años. La más joven, 6 meses (Ramos Tolosa, 2021a y 2021b).

Segunda parte: escucha profunda y
práctica de las Epistemologías del
Sur con y desde Palestina

Si el diagnóstico principal es el colonialismo, la respuesta o la receta es la decolonización epistémica y la descolonización física y política. En primer lugar, decolonizar Palestina-Israel, o utilizar una perspectiva decolonial, puede tener múltiples significados e incluir numerosas propuestas. De hecho, uno de los pilares del pensamiento decolonial y de las Epistemologías del Sur es el diálogo, la diversidad, la pluriversalidad y los conocimientos rizomáticos, circulares o en espiral frente al tótem monologuista, homogeneizador, universal, dual y basado en líneas abismales del pensamiento hegemónico eurocentrado. Decolonizar significa escuchar profundamente, conocer y practicar el Sur a partir de perspectivas y experiencias pluriversas que cuestionen el monopolio epistémico del norte global; en términos de Chandra Talpade Mohanty, a través de puntos de vista distintos a *los ojos de Occidente* (1984).

Dejada atrás la perspectiva teórica cartesiana que desvinculaba al sujeto cognoscente de todo contexto espacio-temporal y que construía un binomio entre sujeto y objeto, un análisis decolonial debe situarse y posicionarse epistemológicamente (Haraway, 1995). Del mismo modo, cabe deconstruir tanto la separación dominante sujeto-objeto como la de teoría-práctica. El conocimiento siempre es situado, ilimitado y no acabado, enmarcándose en

una inmensa pluriversidad epistémica, de voces y de perspectivas. Mi situación está marcada por diversos privilegios: hombre, blanco y académico. Soy consciente de “poder hablar” y de “tener el permiso de narrar” (Said, 1984), al tiempo que (re)conozco mi lugar e índole privilegiada en la “geopolítica del conocimiento” (Dussel, 1995). En este sentido, es interesante reflexionar en torno a las preguntas realizadas por Grada Kilomba: “¿Qué conocimiento se reconoce como tal y qué conocimiento no? [...] ¿De quién es este conocimiento? ¿A quién se le reconoce tener el conocimiento y a quién no? ¿Quién puede enseñar el conocimiento y quién no? ¿Quién habita la academia? ¿Y quién permanece fuera, en los márgenes? y, en definitiva, ¿quién puede hablar?” (2010, p. 27).

Pretendo deconstruir esta condición y establecer un diálogo abierto, continuo, contrastado y con rigor, pero rechazando hablar en nombre de una supuesta, vana y presuntuosa objetividad. Intento plantear, dentro de lo posible, un análisis desde las Epistemologías del Sur que reclame no tanto estudiar *sobre, para o por* sino más bien estudiar, trabajar y compartir *con y a partir de* (Santos, 1995 y 2010) las epistemologías, las experiencias y las luchas del Sur Global, en este caso palestinas. Igualmente, considero que acercarse a Palestina desde las Epistemologías del Sur no solo debería

analizar, estudiar o investigar *per se*, sino también posicionarse y comprometerse. En este sentido, mi propuesta incluye trabajar desde la “investigación” para contribuir humildemente a la decolonización epistémica y a la descolonización física y política de Palestina o Palestina-Israel en los términos en línea con el derecho internacional que establece la campaña palestina de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) a Israel, que se explicará más adelante (Gómez, 2014). Rechazando el paternalismo y cualquier intento renovado de retener el protagonismo y la centralidad del Norte respecto al Sur, considero que la de(s)colonización de Palestina y del resto de territorios y cuerpos marcados por las líneas abismales no es un tema ni una responsabilidad exclusiva de los sujetos del Sur Global. De hecho, precisamente iniciativas surgidas desde Palestina como el BDS proponen la implicación de numerosas personas, organizaciones e instituciones, tanto del Norte como del Sur Global, para colaborar en objetivos de(s)colonizadores y emancipadores para el pueblo palestino y para el conjunto de los pueblos en una estrategia de ecología de saberes (Santos, 2010, pp. 33-44).

Esta propuesta de análisis decolonial intenta trabajar tanto desde la diversidad epistémica como *desde abajo y desde la horizontalidad*. Considero que esto implica que no solo se puede investigar *de* o *sobre*

arriba (de las personas líderes, las instituciones y los grandes hechos y organizaciones políticas, sobre los que se han realizado y se realizan importantes estudios con distintas perspectivas), sino también, y especialmente, *desde abajo*, es decir, desde los sujetos anónimos —especialmente mujeres (Fuente, 2022; Gijón, 2015; Humphries y Khalidi, 2018 [2007]; Kassem, 2011 y Sayigh, 2005) y personas no privilegiadas por el dominio cisheteropatriarcal— y desde las vidas anónimas y cotidianas o desde las experiencias y resistencias simbólicas. Al mismo tiempo, supone cuestionar los análisis *desde arriba* atravesados por la verticalidad del conocimiento y la colonialidad del poder y del saber (Lander, 2000), por lo que debe evitarse el determinismo, el esencialismo, el paternalismo y el romanticismo. De este modo, tiene que explicitarse que, por supuesto, el trabajo con la pluriversalidad, el pensamiento decolonial y las Epistemologías del Sur no significa que no existan conflictos, contradicciones y opresiones internas en las sociedades del Sur Global. En el Norte hay “sures” de la misma manera que en el Sur hay “nortes”, aunque una línea abismal divide a ambos y operen numerosos marcadores.

Estos últimos factores nos llevan a destacar la importancia del análisis interseccional y de la visibilización de las distintas exclusiones existentes dentro y fuera de Palestina. El sistema-mundo

capitalista, cisheteropatriarcal, ecocida y racista-colonial otorga privilegios y crea ejes de dominación-opresión de clase, de raza, cultura o religión, y de sexo-género y orientación sexual. De manera más extendida, el sistema-mundo moderno-contemporáneo capitalista, cisheteropatriarcal, ecocida y racista-colonial puede definirse, asimismo, como capacitista, cristianocéntrico, estado-nacióncéntrico, edadista, estéticocéntrico y urbanocéntrico, entre otras características. Estos elementos también otorgan o pueden otorgar privilegios y ejes de dominación-opresión. Y, además, estos factores operan entrelazados, en constante cambio y adaptación y construyéndose y reforzándose recíprocamente. De modo que no podemos comprender cada uno de estos marcadores de manera aislada ni podemos caer en una competición u “olimpiadas de privilegios”, sino más bien entender el todo como un solo monstruo de varias cabezas (Santos, 2020, pp. 130-144). En la mitología griega, este monstruo podría representarse como Hidra o como Cerbero/Cancerbero, este último el perro y guardián de la puerta del reino de Hades, el dios griego del inframundo.

Así, comprendiendo el marco o paradigma del colonialismo de asentamiento para explicar Palestina históricamente y en la actualidad y habiendo indicado algunos elementos que pueden acompañar al

pueblo palestino desde las Epistemologías del Sur, se van a compartir de manera breve ciertos elementos y experiencias del pueblo palestino para intentar aprender con y a partir de algunas resistencias palestinas. Se pretende, tras y a través de una escucha profunda, ofrecer perspectivas para que puedan emerger diálogos y propuestas que visibilicen las ausencias, reivindiquen las emergencias y puedan co-construir una ecología de saberes (Santos y Meneses, 2014, pp. 40-52). Igualmente, se puede mostrar cómo desde espacios del Sur Global como este se ha venido y se está “r-existiendo” o “(re)existiendo” (Walsh, 2013) y colaborando a pesar del proceso activo de colonialismo de asentamiento, *apartheid*, limpieza étnica y ocupación militar.

Los campos de personas refugiadas palestinas como espacios de r-existencia y la memoria de la Nakba

Desde 1948, la cuestión de las personas refugiadas palestinas es el núcleo del proceso colonial sionista-israelí, es decir, de la denominada cuestión palestina. En los años posteriores a la limpieza étnica de Palestina, la mayoría de estas personas se

encontraba en unos cuarenta campos de refugiados y refugiadas establecidos en Cisjordania, Gaza, Siria, Líbano y Jordania. Según la UNRWA (la agencia de la ONU dedicada a las personas refugiadas palestinas), a la altura de 1952 los y las desplazadas continuaban siendo personas apartadas dentro de los países de destino, donde las faltaban las mínimas condiciones de “estatus, vivienda, acceso a la tierra, bienes amuebles, ropa y otros medios de supervivencia” (ONU, 1952). Su situación legal en los países de mayoría árabe del entorno era muy difícil y heterogénea. El Estado jordano combinó asimilación, intento de domesticación y represión. En el Líbano, por su parte, se impidió a la gran mayoría de personas refugiadas ejercer más de medio centenar de oficios y se les prohibió modernizar o ampliar sus casas y campos. Además, posteriormente, entre 1975 y 1990 tuvo lugar la Guerra Civil Libanesa, que tuvo un enorme impacto en el pueblo palestino, supuso la muerte de unas 20.000 personas palestinas e incluyó masacres como las de Karantina, Tel al-Zaatar o Sabra y Chatita, en este último caso siendo calificada en 1982 por la Asamblea General de la como “genocidio” en su Resolución 37/123. Finalmente, aunque teóricamente en Siria las y los palestinos refugiados disfrutaban de igualdad con la población siria, en la práctica no podían adquirir los derechos que otorgaba la nacionalidad.

Una de las primeras manifestaciones de resistencia o r-existencia simbólica a la Nakba llevadas a cabo por las y los refugiados palestinos fue la designación de nombres de los nuevos barrios, calles o secciones de los campos de personas refugiadas. A modo de ejemplo, este fue el caso, entre otros, del campo de Chatila, en el Líbano, donde diversos nombres relativos a su ordenación interna remitían a las localidades palestinas de donde provenían las personas desplazadas. Igualmente, a partir de 1948 se extendió la costumbre de denominar a niñas palestinas con el nombre de municipios palestinos como Baysan, Haifa, Safad, Yafa, Yenín o como la misma Palestina (en árabe *Falastin* o *Filastin*). De hecho, en el siglo XXI millones de personas refugiadas palestinas continúan respondiendo de la misma manera a la pregunta de “de dónde son”. No contestan mencionando el campo en el que habitan. Responden nombrando su lugar de origen, el sitio de donde fueron expulsadas ellas o sus antepasados durante la Nakba, aunque esa localidad haya sido reducida a escombros o borrada del mapa por Israel. En todo este contexto, inicialmente las y los refugiados vivían “esperando” el retorno. Este período, esta espera, se consideraba un “tiempo suspendido”, pero conforme pasaba el tiempo empezó a convertirse en una provisionalidad interminable, en un “presente eterno”

(Caballero y Segarra, 2021). La Nakba no solo estaba presente, sino que era y es “el presente”. Y en este sentido, la cosmovisión palestina es que la propia existencia es una resistencia, es decir, que “existir es resistir” (Basallote et al., 2017).

Mientras, miles de personas palestinas fueron internadas en campos de concentración o de trabajos forzados israelíes entre 1948 y mediados de la década de 1950 (uno de ellos, el de Qatra, fue calificado por el diplomático británico Alex Kirkbride como “un campo de concentración [...] en línea con los nazis”) (Morris, 1993, p. 170). Mientras, una minoría de unas 158.000 personas palestinas no pudieron ser expulsadas y permanecieron dentro de las líneas del nuevo Estado de Israel. Hasta el año 1966 vivieron bajo jurisdicción militar y sujetas a la ley marcial. Recibieron la ciudadanía israelí que las permitía votar en las elecciones, pero no obtuvieron la nacionalidad que disfrutaban sus convecinas y convecinos judíos. En el Estado israelí, no existe la nacionalidad israelí, sino la nacionalidad judía. Esta última otorga más derechos que la ciudadanía israelí. La —siempre— minoría de personas palestinas que habitaban y habitan la “Palestina del 48” (el Estado de Israel) podían y pueden tener la ciudadanía israelí, pero nunca la nacionalidad judía que contiene todos los derechos. Y esto solo por su condición de no judías. Contrariamente, cualquier persona judía

del mundo podía y puede acceder a la nacionalidad (plenitud de derechos) a través de las leyes del retorno y de ciudadanía de 1950 y 1952, respectivamente. En cambio, hay que reiterar, en una clara manifestación de las líneas abismales del régimen de *apartheid* israelí, las personas no judías nacidas en la Palestina anterior al 1948 o en el Estado de Israel no podían ni pueden obtener la nacionalidad ni volver a sus hogares, un derecho, este último, reconocido por la Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU en diciembre de 1948. Una clara línea abismal: plenitud de derechos para las personas judías —solo por ser judías— y negación de derechos para las personas palestinas —solo por no ser judías—.

Como respuesta a esta situación, se sucedieron numerosas huelgas palestinas en contra de estas leyes de retorno y de ciudadanía. También hay que tener en cuenta que en torno al cuarenta por ciento de las tierras de las personas palestinas con ciudadanía israelí fueron confiscadas. Además, estaban sujetas a políticas de contención demográfica y no podían servir en el ejército, vivir en determinadas zonas, adquirir tierras o remodelar y construir viviendas. Este tipo de políticas, referidas tanto al período anterior como posterior a 1967, son nuevamente otra muestra del *apartheid* israelí.

La comunidad judía de Palestina, propietaria de menos de 2 millones de dunams a finales de 1947,

pasó a controlar en torno a 20 millones de dunams en poco más de un año. Según cifras de la Comisión de Conciliación de Palestina de la ONU, más del ochenta por ciento del área total de Israel era tierra de “propietarios ausentes”. Las tierras de las localidades palestinas desalojadas también fueron declaradas por el ejército israelí zonas cerradas para impedir el retorno de las personas refugiadas palestinas. Sobre todo, desde el verano de 1948, las excavadoras israelíes trabajaron para arrasar localidades y todo tipo de construcciones palestinas (UKNA, 1950). De los centenares de pueblos desalojados, aproximadamente el setenta por ciento fueron totalmente destruidos, mientras que un veintidós por ciento quedaron parcialmente destruidos. Solo siete sobrevivieron y fueron ocupados, en su mayoría, por judías y judíos israelíes. Uno de los trabajos forzados que ejercieron las y los prisioneros palestinos de los campos de concentración israelíes era transportar los escombros de las casas palestinas demolidas y las propiedades muebles de las personas refugiadas. Además de los bienes inmuebles, libros, fotografías, diarios, cartas, archivos, mobiliario, joyas y otros objetos personales de las personas refugiadas palestinas fueron requisados por las autoridades israelíes (ADF-AAE, 1950). Como recoge Nur Masalha para el caso bibliográfico, solo en 1958, unos 27.000 libros palestinos

fueron destruidos por el Estado de Israel debido a su “inutilidad” o porque suponían una “amenaza para el Estado” (Masalha, 2012, pp. 135-147). En poco de tiempo, las tierras de las y los “ausentes” palestinos se convirtieron en zonas cultivables, en nuevos asentamientos para judías y judíos israelíes (incluyendo los “utópicos” y “socialistas” *kibbutzim* [Ramos Tolosa, 2022]), en aparcamientos, en parques arqueológicos, en zonas de ocio o en bosques de nueva plantación.

Para obstaculizar el retorno de las personas refugiadas, intentar destruir el vínculo palestino con su tierra y cambiar el paisaje del país (a través de un espaciocidio [Hanafi, 2012]), en el verano de 1949 se creó un comité gubernamental de nombres para hebraizar el territorio y sustituir los topónimos árabes por otros de nuevos basados en la terminología bíblica. Desde aquellos momentos, en las esferas gubernamentales, en los medios de comunicación, en las escuelas y sobre el terreno se evitó mencionar que en aquellos lugares había habido pueblos árabes o que esas tierras habían sido de propiedad palestina. Fue uno de los elementos fundamentales del que se ha denominado el memoricidio de la Nakba palestina (Ramos Tolosa, 2015).

De esta manera, para numerosas personas palestinas, la memoria de la Nakba se convirtió en un

profundo sentimiento multidireccional. Suponía una relación doliente entre el pasado y el presente y una tensión hiriente entre temporalidades. Al mismo tiempo, ha funcionado como el pilar central de su identidad colectiva y como una forma de resistencia en una vida vivida en el exilio. Igualmente, la memoria de la Nakba también ha sido indisociable al derecho al retorno de la población palestina refugiada. La Nakba instaló en la conciencia de la población palestina una huella imborrable de derrota y pérdida, pero, por otro lado, también tuvo una enorme importancia en la configuración de la identidad nacional palestina, convirtiéndose en una potente fuente de valores compartidos y de cohesión comunitaria por y para las generaciones venideras.

Asimismo, en este ambiente posterior a la Nakba empezaron a formarse las y los fedayines palestinos en la década de 1950. Se trataba de guerrilleras y guerrilleros mayoritariamente socialistas o comunistas, que solían proceder de campos de personas refugiadas y que tenían como objetivo “derrotar al sionismo” y establecer en Palestina un Estado secular y democrático. Aunque se considera que su primera operación clandestina se realizó en 1951 desde Siria, la mayor parte de la actividad provino de Jordania (Almog, 2003, p. 20). Cabe mencionar que, a raíz de la Nakba, aquí fue

esencial la formación de organizaciones de personas refugiadas de diverso origen, cultura política y composición como el Comité de Refugiados de Haifa y Galilea, el Ejecutivo de Pueblos de Al Quds-Jerusalén Este o el Comité de Desplazados de Lydda. Las comunidades de refugiadas y refugiados fueron las que más se movilizaron políticamente, entre otros factores porque las penosas condiciones de los campos orientaron la desesperación de su población hacia la actividad política organizada, centrada muchas veces en torno a la figura de la o del fedayín o guerrillero palestino. En este contexto, se formó gran parte del sustrato que daría lugar al movimiento anticolonial y nacional palestino a finales de la década de 1950 y en la de 1960 con organizaciones como Fatah (acrónimo inverso en árabe del “Movimiento de Liberación Nacional de Palestina”). En 1964, con el patrocinio de la Liga Árabe, se estableció la OLP, en la que se integró Fatah (Martinelli, 2016, pp. 27-31). En el seno de la OLP también se creó la Unión General de Mujeres Palestinas y posteriormente se unieron otras facciones como el Frente Popular para la Liberación de Palestina y el Frente Democrático para la Liberación de Palestina, todas ellas claves en las r-existencias palestinas desde la década de 1960 hasta la actualidad.

***Sumud*, protagonismo femenino y olivos**

Un elemento importante para tener en cuenta a la hora de acercarnos a las Epistemologías del Sur es que numerosos conceptos y prácticas del Sur no pueden traducirse a las cosmovisiones y lenguas del Norte. Por ello, es difícil ofrecer, desde los idiomas originados en el norte global, una comprensión o una explicación adecuada, auténtica o suficiente. Europa y el norte global deben aprender, después de más de cinco siglos de colonialismo y de colonialidad del saber, que sus categorías y filosofías no son válidas ni aplicables en todo el mundo —es decir, no son universales— (Chakrabarty, 2000). Además, sus lenguas e instrumentos metalingüísticos no pueden ofrecer una explicación ni una traducción a numerosas categorías y filosofías del sur global. A pesar de todo, con la conciencia de estas limitaciones y entre innumerables discursos y prácticas, podemos intentar aproximarnos a las resistencias populares palestinas a través del concepto de “*أدومص*”, generalmente transcrito del árabe como *sumud*.

Según nos enseñan desde Palestina, *sumud* es un elemento clave en sus r-existencias y un prisma de su narrativa nativa. Aunque cabe reiterar

la dificultad en su traducción y explicación, este concepto o esta cosmovisión, que forma parte de la educación y la conciencia colectiva palestina, se ha asociado a la constancia, firmeza y tenacidad del pueblo palestino para mantenerse en su tierra y continuar enraizado a ella (Checa, 2017, p. 100; Khalili, 2007 y Meari, 2011). *Sumud*, que pretende fomentar la perseverancia a través de la dialéctica de la opresión-resistencia, también se ha vinculado especialmente a la resiliencia y a la capacidad de superación de las adversidades. Para algunas personas palestinas, es una especie de fuerza o espíritu de impenetrable solidez que permite resistir ante todas las dificultades. En numerosas ocasiones, también se ha relacionado con las resistencias no violentas y la desobediencia civil palestina (Checa, 2017, pp. 115-126 y 229-239).

Aunque al menos desde el período del Mandato Británico de Palestina existe un uso y autoconciencia de *sumud*, fue sobre todo a partir de la década de 1960 cuando empezó a convertirse en un símbolo palestino. A numerosas personas refugiadas palestinas se les denominaba *samidin*, cuyas formas en singular femenino eran *samida* y en singular masculino *samid*. Conforme crecían y se empoderaban las organizaciones del movimiento nacional-anticolonial palestino en las décadas de 1970 y 1980, paralelamente al avance de la endocolonización,

el *apartheid* y la ocupación militar en Cisjordania, al-Quds-Jerusalén Este y la Franja de Gaza, los significados de *sumud* se multiplicaron.

En este contexto de resistencias o r-existencias culturales, psicológicas y sociales, y vinculado a la filosofía vital de *sumud*, también ha sido fundamental la conservación y promoción del dialecto palestino de la lengua árabe. Igualmente, el arte a través de la caligrafía o movimientos estéticos panárabes como el Hurufiyya. Este último, aunque hunde sus raíces en los siglos posteriores al surgimiento del islam, ha combinado desde mediados del siglo XX tradición arabo-islámica y arte contemporáneo, siendo considerado por intelectuales árabes como el libanés Charbel Dagher (2016) uno de los movimientos artísticos árabes más importantes del pasado siglo. El arte o movimiento Hurufiyya ha tenido en Palestina a uno de sus grandes representantes, Kamal Boullata, que hasta su muerte en 2019 dedicó gran parte de su obra a vehicular a través del Hurufiyya crítica social y pensamientos por la fragmentación de Palestina, la división del pueblo palestino y el exilio interminable (Boullata, 2009). A estas expresiones culturales cabe sumar otras como el dabke o dabka (baile en grupo tradicional palestino, similar a otros mediterráneos como la jota o la sardana en la península ibérica o la kalamatianos griega y que también fomenta la

cohesión comunitaria y el ocio); la música palestina, incluyendo estilos urbanos actuales como el rap o hip hop (Carvajal, 2021); o la riquísima gastronomía palestina, que ha sufrido innumerables intentos de apropiación por parte del capitalismo y las instituciones israelíes, que venden *hummus* y *falafel* en todo el mundo como si fuesen platos exclusivamente de Israel.

En todos estos ámbitos, las mujeres palestinas tuvieron y tienen un gran protagonismo. La Nakba obligó a las mujeres palestinas a continuar, en numerosos casos desde los campos de refugiados y refugiadas, con sus actividades diarias y cotidianas de subsistencia, trabajo, producción y reproducción, pero esta vez con una mayor necesidad de solidaridad y de autosuficiencia comunitaria. El papel de las mujeres palestinas fue el más importante e imprescindible en todos los ámbitos vitales. Además, muchas mujeres, comités y grupos femeninos palestinos, más organizados o más espontáneos, establecieron numerosos mecanismos de apoyo mutuo y tejidos comunitarios de cohesión y solidaridad, además de convertirse en las más destacadas “guardianas de la memoria” palestina (Kassem, 2011). Entre otros elementos, y ante la colonización y ocupación de su territorio y el intento de colonización y ocupación de sus cuerpos en y desde 1967, algunas fueron sujetos activos y

símbolos de la lucha armada, como Shadia Abu Ghazali o Leila Khaled, mientras que otras tuvieron un papel clave en las organizaciones, comités y resistencias no violentas, como Tahani Abu Dakka, Siham Barghouti, Rabiha Diab, Zahira Kamal, Amal Khriesheh, Maha Nassar o Ayshe Odeh (Gijón, 2015, pp. 115-129). Asimismo, y en numerosos contextos, eran consideradas reproductoras de la nación biológica y quienes encarnaban la “lucha demográfica”. En este sentido, se establecía que la reproducción física, cultural e identitaria era y es una forma fundamental de resistencia (Abdulhadi, 1998, pp. 654-655; Fonseca, 2017 y Mohan, 1998, p. 68) y, más que nunca, de r-existencia palestina. Todo ello, por supuesto, no significaba que, como en cualquier otro territorio del norte y del sur global, las mujeres palestinas no sufriesen el patriarcado interno y no experimentasen distintos conflictos dentro de su sociedad.

Por otro lado, el olivo fue, ha sido y es una expresión metafórica de *sumud*. Este árbol mediterráneo por excelencia es un símbolo de la paz, pero también de Palestina y del enraizamiento del pueblo palestino con su tierra. El olivo representa *sumud* de la misma manera que *sumud* representa al olivo, un árbol que se cultiva en el territorio de la Palestina histórica desde hace seis mil u ocho mil años, dependiendo de las investigaciones

(Kaniewski et al., 2012, pp. 885-889). Características como su crecimiento lento y en condiciones de suelos pobres, su resistencia a las sequías y su longevidad han contribuido a este vínculo metafórico *sumud*-olivo. Además, en el caso de Palestina, tradicionalmente la recogida del olivo ha sido un elemento de unidad de comunidades y familias, que generalmente se han reunido y se reúnen unos dos meses desde mediados del mes de septiembre para este fin, incluyendo frecuentemente diversas celebraciones con música y baile (Darweish, 2012, pp. 175-188). Asimismo, el olivo tiene una gran importancia económica para el pueblo palestino, ya que, según un informe de las Naciones Unidas del año 2015, el cincuenta y siete por ciento de las tierras cultivadas en Cisjordania (y entre un cuarenta y cinco y un cuarenta y ocho si se tiene en cuenta la Franja de Gaza) estaban dedicadas al olivo, produciendo anualmente de media más de cien mil toneladas de aceitunas u olivas en la Palestina ocupada en 1967 (UNCTAD, 2015).

Sin embargo, desde la creación del Estado de Israel, diversas instituciones sionistas e israelíes se unieron para sustituir distintos árboles autóctonos palestinos por especies alóctonas. En aras de intentar eliminar el vínculo palestino con la tierra y la naturaleza, en especial el Fondo Nacional Judío sustituyó especies autóctonas como olivos,

almendros, higueras, chumberas o algarrobos por árboles europeos, sobre todo por el pino (Ramos Tolosa, 2020, pp. 101-102). Así, como escribe Karina Bidaseca (2017), “los árboles [fueron] activados como sitios de la memoria. El cuerpo encarnando en el paisaje de la aldea, mimetizado con los árboles, corporeizado en la memoria colectiva”. Las coníferas en general y el pino en particular se convirtieron en uno de los símbolos del nuevo Estado, que buscaba elementos que lo vinculasen a Europa. Israel utilizó la estrategia de crear nuevos bosques —algunos de los cuales dedicados a personas víctimas del genocidio nazi— para ocultar los restos de localidades palestinas destruidas durante la Nakba y así impedir el derecho al retorno de las personas refugiadas. De esta manera, los árboles europeos fueron protagonistas de múltiples carteles de la época y se reflejaron incluso en nombres de personas judías (*Ilan*, cuyo significado en hebreo es “árbol”, *Alon* o *Elon* (“roble”), u *Oren*, cuya traducción es “pino”). Además, desde 1967, se ha calculado que las fuerzas y colonos israelíes han arrancado, destruido, quemado o talado en torno a un millón de olivos palestinos. La construcción del Muro de *apartheid* desde el año 2002, por el que se han destruido numerosos olivos, también ha supuesto un avance en este ecocidio y memoricidio contra el pueblo palestino. Así, aquí resuenan palabras

como las de Mahmoud Darwish: “Si los olivos conocieran las manos que los plantaron, su aceite se convertiría en lágrimas”.

Pero a pesar de estas políticas israelíes, el pueblo palestino ha seguido expresando su vínculo a la tierra a través del olivo y continuó plantándolo y recogiendo sus frutos. En numerosas ocasiones, la respuesta palestina ante la muerte de una persona o el asesinato a manos del colonialismo sionista-israelí ha sido plantar un olivo. También cuando una prisionera o un prisionero palestino consigue salir de la cárcel. Entre innumerables ejemplos, este fue el caso de Nedal Za'tari, que nada más abandonar la prisión israelí que le privó de libertad durante veinte años, plantó un olivo con sus propias manos en marzo de 2022. Por su lado, una de las imágenes más conocidas de las últimas décadas en Palestina es la de una mujer, Mahfouza Odeh, agarrada a las partes restantes de un olivo que había sido talado por fuerzas israelíes en Salim, cerca de Nablus. Era el año 2005 y Mahfouza tenía en ese momento 75 años. Impertérritamente, por su lado, a veces la propia naturaleza ha sabido posicionarse en medio de estas dinámicas históricas. Se han registrado casos en Palestina en que pequeños olivos han brotado de manera espontánea y han crecido dentro de árboles alóctonos plantados por israelíes. El olivo es una metáfora de la dialéctica entre el proyecto

colonial sionista, que desarraigó personas y árboles, y el pueblo palestino, su derecho al retorno, su tierra y su *sumud*. Por otra parte, entre incalculables ejemplos, mujeres “anónimas” de Gaza, como la tía de la activista Lena Abdelhamid, Hanan, consideran que “plantar olivos es mi forma de resistencia” (USCPR, 2017). Por último, Leila Khaled, expulsada junto a su familia y decenas de miles de personas palestinas en abril de 1948 de su Haifa natal, y a la que le han impedido volver, expresó la importancia y el simbolismo del olivo palestino en 2017 al declarar: “Cuando vuelva a Palestina dormiré tres noches bajo un olivo para oler su tierra” (Pato, 2017).

Sumud, y en el fondo, la propia lucha palestina y las Epistemologías del Sur, también se sintetizan en lugares como Gaza o al-Araqib. En el primer caso, y en un contexto de indecible horror como el de la Franja de Gaza en los meses posteriores a los bombardeos masivos israelíes del verano de 2014, tuvo lugar la iniciativa cultural del Red Carpet Human Rights Film Festival. En medio de las ruinas del barrio gazatí de Shujaiya —uno de los más devastados por el ejército del *apartheid* israelí entre julio y agosto de 2014— y de la mano del Festival de Derechos Humanos *Karama* (“dignidad”, en árabe), en mayo de 2015 se extendió una alfombra roja de sesenta metros de largo para inaugurar el festival.

Su director, Khalil al-Mozayen, declaró: “Quiero que el festival envíe un mensaje a todo el mundo de que la gente de Gaza merece la vida, que ama la vida y busca la paz” (HRFF, 2015).

Por su lado, al-Araqib es una aldea beduina palestina de al-Naqab (generalmente traducido en español como Néguev). Se trata de un territorio del sur de la Palestina histórica incorporado por Israel desde el otoño de 1948, cuando el ejército israelí lo ocupó violando una tregua de la Primera Guerra Árabe-Israelí y la mayor parte de la población nativa palestina, incluyendo la beduina, sufrió la limpieza étnica. Fue entonces cuando los soldados israelíes perpetraron la masacre del pueblo de Dawayma, uno de los episodios más atroces de la Nakba y lugar del que procedía uno de los protagonistas de la película palestina de 2008, *La Sal de este Mar*. Pero volviendo a las comunidades beduinas, estas se extienden por numerosos territorios de mayoría árabe, desde el norte de África hasta el levante mediterráneo y la península arábiga. Tradicionalmente, su forma de vida es nómada o semi-nómada y está asociada al pastoreo y a la agricultura, aunque paulatinamente una parte de esta población ha abandonado estas maneras de vivir para habitar en ciudades. En el caso de las y los beduinos de Palestina, su organización social histórica se ha basado en clanes, su lengua es el árabe y

su religión mayoritaria el islam. Tradiciones como la danza *saas*, o la música propia y los recitales de poesía son solo algunas de sus expresiones culturales más apreciadas por las comunidades beduinas. Pero comprender qué es *sumud* y las Epistemologías del Sur palestinas es compartir la experiencia de la aldea beduina de al-Araqib, a varios kilómetros al norte de Bi'r as-Sab' / Beerseba, la mayor ciudad de la región de al-Naqab / Néguev. En el momento que se escriben estas líneas, al-Araqib ha sido destruida por las excavadoras y fuerzas represivas israelíes en 199 ocasiones (Fatima, 2022). El régimen de *apartheid* israelí considera estos pueblos de la población nativa beduina como “no reconocidos”, es decir, “ilegales”. Pero lo más interesante es que, si al-Araqib ha sido arrasada 199 ocasiones por agentes armados y excavadoras israelíes de tecnología punta es porque también ha sido reconstruida 199 ocasiones por las manos de personas beduinas palestinas a las cuales ninguna máquina ha podido arrebatarles su dignidad, su enraizamiento a la tierra, su perseverancia y su resiliencia. Es decir, su *sumud*.

La apuesta por la educación y el carácter emancipatorio del conocimiento

Desde los años posteriores a la Nakba, con la dispersión territorial del pueblo palestino, la fragmentación espacial que no ha hecho sino aumentar década tras década (Domínguez de Olazábal, 2022) y los enormes obstáculos para que pudiesen crear sus propias infraestructuras, la mayor parte de la educación primaria y secundaria de la población palestina refugiada, dentro y fuera de Cisjordania y Gaza, ha sido gestionada por la UNRWA. En la actualidad, además de proporcionar otros servicios sociales y humanitarios, esta agencia de la ONU trabaja en más de setecientas escuelas e institutos y es un pilar fundamental de los campos de refugiadas y refugiados palestinos.

Pero más allá de la UNRWA, cabe destacar la extraordinaria apuesta del pueblo palestino por la educación. Vivan dentro o fuera de la Palestina histórica, dentro o fuera de campos de refugiados y refugiadas, un aspecto clave para entender Palestina desde las Epistemologías del Sur es el carácter emancipatorio que las personas palestinas otorgan al conocimiento, a la formación y a la investigación. En la actualidad, solo en los territorios colonizados

y ocupados en 1967, existen 16 universidades palestinas (10 en Cisjordania y 6 en la Franja de Gaza) y 33 *colleges* universitarios y comunitarios. En el curso 2019 / 2020, 15.228 hombres y 25.909 mujeres se graduaron en las instituciones palestinas de enseñanza superior. Estas últimas son solo dos cifras que no niegan la existencia del patriarcado ni de las múltiples formas de violencia machista contra las mujeres palestinas. Sin embargo, datos como estos desmienten una vez más la representación orientalista de que las mujeres árabes o de territorios de mayoría islámica son pasivas y sumisas y su único destino es dejar de estudiar en la infancia o en la adolescencia para ser esposas y madres. De hecho, casi dos de cada tres personas que estudian en las universidades palestinas son mujeres.

Una parte muy importante de estas instituciones de enseñanza superior fue fundada durante la década de 1970. Todo ello entre las enormes dificultades que imponía el régimen colonial israelí, pero siendo conscientes de que, en aquellas circunstancias, dedicar grandes esfuerzos a la educación era fundamental para el presente y para el futuro de la sociedad palestina. Entre las universidades establecidas aquellos años, se encuentra la Universidad de Al-Khalil-Hebrón (1971), de Belén (1973), de Birzeit (1975), An-Najah de Nablus (1977), así como la Islámica de Gaza y la Politécnica de Palestina

de Al-Khalil-Hebrón, fundadas ambas en 1978 (Johnson, 1986). Estas universidades han servido para organizar comités de trabajo comunitario de carácter voluntario en campos de refugiados y refugiadas y en zonas rurales, así como para iniciar o vehicular numerosas acciones de protesta y de resistencia no violenta. Además, el estudiantado palestino ha sido un colectivo fundamental en la lucha popular contra la colonización sionista-israelí. Los movimientos de estudiantes universitarios nutrieron y nutren numerosas redes de movilización política y de resistencia civil palestina. Algo similar puede decirse del profesorado palestino, cuyos sindicatos protagonizaron algunas de las primeras protestas contra las consecuencias socioeducativas de la ocupación militar israelí de junio de 1967 (Checa, 2017, p. 116).

El 29 de noviembre fue designado por la Asamblea General de la ONU como “Día Internacional de Solidaridad con el Pueblo Palestino” en 1977. Justo diez años después, el 29 de noviembre de 1987, tuvieron lugar manifestaciones contra el colonialismo y la ocupación militar israelí en el campus universitario de Birzeit, cerca de Ramala, las cuales se prolongaron en el tiempo. Después de detener a Salah Jawad, un profesor de Historia de la universidad, dos estudiantes palestinos fueron asesinados por fuerzas israelíes. El Consejo de Seguridad de

la ONU condenó enérgicamente el uso de armas de fuego contra el estudiantado desarmado en su Resolución 592. Incluso Estados Unidos, que casi siempre solía —y suele— oponerse y utilizar el veto en las resoluciones críticas con el Estado de Israel, se abstuvo en esta resolución. Los disturbios se intensificaron y el 8 de diciembre de aquel 1987, un camión militar israelí embistió a un vehículo que transportaba personas palestinas que volvían a sus casas después de trabajar. Cuatro trabajadores del campo de refugiadas y refugiados de Yabalia, en el norte de Gaza, murieron. Las protestas crecieron y cuando soldados israelíes acabaron con la vida de otro palestino de 17 años, estalló la primera intifada palestina en Al-Quds-Jerusalén Este, Cisjordania y la Franja de Gaza.

Una experiencia muy ilustrativa y representativa del pueblo palestino es el de la luchadora de Gaza Naila Ayesh. Vigilada, perseguida, detenida (incluyendo la detención administrativa, un mecanismo que utilizaba y utiliza sistemáticamente el Estado de Israel para detener prisioneras y prisioneros palestinos de manera indefinida sin cargos ni juicio) y torturada, Naila simbolizó el papel de muchas mujeres palestinas durante la insurrección popular de la primera intifada. Estuvo entre las mujeres palestinas que organizaron marchas y huelgas, enseñaron a niñas y niños palestinos en

aulas clandestinas e incluso subterráneas después de que las fuerzas israelíes cerrasen centros educativos, ayudaron en clínicas improvisadas y contribuyeron a la producción local de alimentos. El documental de 2017, *Naila and the Uprising*, cuenta su historia.

Durante la primera intifada, el régimen de *apartheid* israelí cerró seis universidades palestinas (Al-Quds, An Najah de Nablus, Belén, Al-Khalil-Hebrón, Islámica de Gaza y, sobre todo, la Universidad de Birzeit, que permaneció clausurada entre 1988 y 1992). Con posterioridad y de manera periódica, una gran cantidad de estudiantes de universidad son detenidos y detenidas por fuerzas israelíes, que en ocasiones también han asaltado estas instituciones educativas palestinas y han disparado gases lacrimógenos en su interior. En diciembre de 2008, en agosto de 2014 y en mayo de 2021, el ejército israelí bombardeó edificios de la Universidad Islámica de Gaza.

Otro caso que nos enseñan las Epistemologías del Sur palestinas es el de las experiencias y prácticas comunitarias de pequeños pueblos como el de Jubbet ad-Dib. Se trata de una localidad palestina de origen beduino próxima a Belén y a la colonia israelí Kfar Eldad. Con restricciones israelíes para los usos de la tierra y la construcción de viviendas e infraestructuras, este pueblo de menos de 200

habitantes carecía en 2015 de acceso a la electricidad. Además, la tienda de comestibles más cercana se situaba a tres kilómetros y las niñas y los niños debían caminar casi una hora para llegar a la escuela. Pero en octubre de aquel año se estableció un consejo de mujeres encabezado por Fadia al-Wahsh, una mujer palestina con trabajo en casa, en la reproducción y en los cuidados de sus seis hijas e hijos. Las mujeres cambiaron y cambian día a día —no sin problemas internos con algunos hombres del pueblo y de la Autoridad Palestina— la situación de Jubbet ad-Dib a través de empoderamiento y *sumud*. El consejo de mujeres consiguió abrir una tienda de alimentos, reparar pozos o instalar energía solar financiada e instalada por ONG y el gobierno holandés (Hass, 2017). Aunque el ejército israelí secuestró los paneles por supuestos problemas de permisos, el consejo de mujeres llevó el caso a los tribunales y consiguió que los paneles fueran devueltos a Jubbet ad-Dib.

No obstante, el caso más conocido de Jubbet ad-Dib estaba por venir. Tras los hechos que se acaban de explicar, el consejo de mujeres logró construir una nueva escuela. Sin embargo, la noche anterior al primer día de clase, fuerzas israelíes la demolieron. Después, la estructura fue reconstruida y denominada “al-Tahadi” (“desafío”, en árabe). Fotografías de una maestra, un grupo

de niñas y niños asistiendo a clase y una bandera palestina sobre una tierra que mostraba haber sufrido recientemente el arrasamiento y delante de una colonia israelí se difundieron entonces en varios medios de comunicación (Middle East Monitor, 2017). De hecho, no es el único caso así. Para no perder ni un día de clase, en otras localidades palestinas también se ha estudiado provisionalmente al aire libre o cerca de las ruinas de escuelas o edificios educativos destruidos por el *apartheid* israelí. A situaciones como esta cabe sumar las continuas e innovadoras propuestas para trabajar en Palestina con niñas, niños y estudiantes en general que han tenido que sufrir situaciones traumáticas o de violencia. Es el caso de los planteamientos y trabajos, especialmente con refugiadas y refugiados, de la refugiada palestina Hanan Al Hroub, que ganó en 2016 el Global Teacher Prize, es decir, el premio a la mejor maestra del mundo. Para ella, el aprendizaje y la diversión son inseparables (de ahí que el título de su libro traducido del árabe sería *Jugamos, aprendemos*) y la educación posee una fuerza liberadora única. O en palabras de la activista, poetisa y profesora palestina Rafeef Ziadah, “nosotros enseñamos vida, señor” (Ziadah y Bhandar, 2022).

La hikaye de las mujeres palestinas y el arte del bordado

Fue Eduardo Galeano (2014) quien escribió que “el ejército israelí, el más moderno y sofisticado del mundo, sabe a quién mata. No mata por error. Mata por horror. Las víctimas civiles se llaman daños colaterales, según el diccionario de otras guerras imperiales. En Gaza, de cada diez daños colaterales, tres son niños”. Por otro lado, el escritor uruguayo incluyó en *El libro de los abrazos* (2000) uno de sus textos más conocidos, “Los nadies”. Esta poesía nos ayuda a entender algunas de las líneas abismales que las Epistemologías del Norte han impuesto al Sur y sobre las que han construido su dominio capitalista, cisheteropatriarcal, ecocida y racista-colonial: “[...] Que no hacen arte, sino artesanía. / Que no practican cultura, sino folklore. / Que no son seres humanos, sino recursos humanos. / Que no tienen cara, sino brazos. / Que no tienen nombre, sino número. / Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. [...]”. En este contexto, me interesa destacar la cuestión artística, cultural y epistemológica y relacionarla con Palestina.

Palestina desde las Epistemologías del Sur debe *atender a, arrancar desde y articularse a partir de* las cosmovisiones, los discursos, las palabras o las voces, pero también las acciones, las emociones, las experiencias o las prácticas de los sujetos colonizados, en este caso, palestinos. Aquí no puede dejar de tenerse en cuenta que, en numerosas ocasiones todas estas no se expresan ni a través de la cultura escrita ni, por supuesto, mediante formatos académicos. Al contrario que lo que tradicionalmente han sostenido las Epistemologías del Norte, sea explícita o implícitamente, es necesario subrayar que los saberes que no han sido escritos ni grabados tienen el mismo valor que los que sí lo han sido. De igual modo, la ecología de saberes de los pueblos del sur global también está repleta de arte, y no solo de artesanía, y también de cultura, y no solo de folklore.

Aunque escapen de los cánones y las jerarquías epistémicas eurocentradas, en Palestina, la cultura oral tradicional femenina, la *hiyake*, y el arte del bordado —también mayoritariamente femenino— son expresiones formidables de sus Epistemologías del Sur. En el caso de la *hikaye*, se trata de cuentos, fábulas y relatos orales populares con diferentes énfasis y ritmos narrativos, frecuentemente enhebrados con elementos fantásticos y de ficción, en las que mujeres palestinas —y en ocasiones niños y niñas— son a la vez las narradoras

y quienes escuchan (Slyomovics, 1998, pp. 28-29). Algunas narraciones o fragmentos de ellas se transmiten de abuelas y madres a hijas y relatan críticas sociales, formas de vida o preocupaciones desde puntos de vista femeninos, incluyendo las tribulaciones de mujeres atrapadas entre la moral y la libertad. Es habitual que la hikaye se narre entre mujeres o entre mujeres, niñas y niños —con un propósito educativo hacia la infancia— durante acontecimientos comunitarios o bien en casas durante el invierno. Las mujeres palestinas de avanzada edad tienen un gran protagonismo como narradoras y puede considerarse que gran parte de ellas son las mayores representantes de la hikaye. En ocasiones, también se utilizaba para apaciguar y resolver conflictos. Igualmente, en Palestina también existe la tradición masculina oral del hakawati. Extendida entre algunos hombres, especialmente beduinos, se basaba en la narración de historias heroicas de guerreros como Antar Ebn Shaddad o al Zinati Khalifa, generalmente acompañándose con instrumentos de cuerda (rabbah) o flautas.

Por su lado, con similitudes a otros pueblos nativos de Abya Yala, como el aymara, quechua o maya (AFEDES, 2020), el arte tradicional de bordar es una forma de expresión y de identidad colectiva muy característica de Palestina. Originalmente vinculado a los contextos rurales del territorio

entre el río Jordán y el mar Mediterráneo, el bordado se ha extendido paulatinamente a otros ámbitos. Se trata de una práctica antropológica y cultural intergeneracional, interclasista y que puede constituir un oficio profesional o únicamente una afición. Son especialmente representativos los bordados plasmados en vestidos largos de mujeres denominados *thob* o *thobe*, elaborados con hilo de seda sobre tejidos de algodón, lana o lino. En cada zona de Palestina, estos poseen adornos, colores y detalles específicos, de tipo generalmente geométrico o relacionado con la naturaleza, que los diferencian de otras regiones del país. También pueden hacer referencia a cuestiones de clase y a la situación matrimonial. En numerosas ocasiones, cabe recalcar que el arte del bordado sirve para que mujeres puedan reunirse y reforzar sus lazos amistosos, familiares o sociales, sea cual sea el lugar en el que se desarrolle la actividad, mayoritariamente en un centro comunitario o en una vivienda.

La importancia de la hikaye de las mujeres palestinas y del arte del bordado es tal que, en 2008 y en 2021, respectivamente, fueron declaradas por la UNESCO Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

BDS

El boicot es una forma de lucha fundamental en la época contemporánea. En numerosos episodios históricos, esta herramienta política no violenta ha sido utilizada por diferentes comunidades, personas y pueblos para acabar con el colonialismo, con el racismo y con diferentes regímenes dictatoriales o de opresión. Entre las primeras campañas de boicot se encuentra la que organizó el National Negro Convention Movement en la década de 1830 en los EE. UU contra los productos derivados de la esclavitud. Posteriormente, puede destacarse el boicot en Irlanda contra la política de tierras británica en la década de 1880 —contexto del cual proviene la palabra *boycott*— o, entre 1890 y 1891, contra el monopolio británico del tabaco en Irán. Ya en el siglo XX, en 1911 tuvo lugar el boicot de las sufragistas británicas contra el censo electoral y un año más tarde en los tranvías de Túnez contra el poder colonial italiano. Asimismo, a partir de la segunda década del siglo XX, el Congreso Nacional Indio y el movimiento anticolonial de la India organizó el boicot contra los productos británicos, mientras que desde 1933 se boicoteó al nazismo por su llegada al poder. Tras la Segunda Guerra Mundial

llegó el boicot a los autobuses de Montgomery después de la acción de Rosa Parks en 1955 (Robinson, 1987) o el realizado contra las últimas dictaduras de Argentina y Chile. Por supuesto, la iniciativa de boicot, desinversiones y sanciones contra la Sudáfrica del *apartheid*, que se alargó durante tres décadas, también fue uno de los capítulos históricos más importantes de esta estrategia de lucha, en especial porque contribuyó exitosamente a la caída del régimen racista sudafricano.

Uno de los elementos más importantes de Palestina después de la segunda intifada fue el inmenso crecimiento y diversificación de las resistencias populares no violentas. La lucha no violenta volvió, como en la mayor parte de la historia contemporánea palestina, al centro de la estrategia política de resistencia (Checa, 2021). Aquí cabe insertar la iniciativa palestina de BDS, lanzada en 2005 por más de 170 organizaciones palestinas. Inspirándose en la propia experiencia palestina en estrategias de boicot y en la campaña similar que fue fundamental para la caída del régimen de *apartheid* sudafricano, constituye la mayor coalición de la sociedad civil palestina. Su objetivo es el cumplimiento del derecho internacional a través de tres puntos básicos: el fin de la colonización y la ocupación militar de todas las tierras palestinas conquistadas en 1967 y el desmantelamiento del muro;

el fin del *apartheid* dentro y fuera del Estado de Israel; y el respecto, la protección y la promoción del derecho de las personas refugiadas palestinas a retornar a sus casas y propiedades (Barghouti, 2011). Es importante destacar que, para no incurrir como tantas otras ocasiones en dinámicas de intervencionismo y paternalismo eurocéntrico, campañas globales como esta deben ser puestas en marcha y lideradas por las propias comunidades o grupos afectados. Este es el caso de la campaña de BDS, originada en Palestina y coordinada desde Palestina por el Comité Nacional de Boicot (BNC, en sus siglas en inglés). Por su lado, aunque ni la justicia ni la liberación han llegado todavía para el pueblo palestino, cabe tener en cuenta que Palestina ha sido un centro de la solidaridad internacionalista mundial, en especial a partir de 1967 y de la primera intifada palestina (1987-1991), cuando las imágenes de niños palestinos tirando piedras contra tanques israelíes dieron la vuelta al mundo. Pocas causas han recibido en las últimas décadas más apoyo popular, de organizaciones socialistas y de movimientos sociales.

En este contexto y en esta dinámica histórica cabe situar la campaña de Boicot, Desinversiones y Sanciones. Pero, ¿por qué llegó el BDS a mediados de la primera década del siglo XXI? En primer lugar, por el fin de la segunda intifada y la necesidad

de una nueva o renovada estrategia de lucha global no violenta. En segundo lugar, porque el denominado “proceso de paz” entre el liderazgo político israelí y el palestino había colapsado hacía tiempo y solo dominaban los resultados negativos para el pueblo palestino. Y no solo eso, sino que se había confirmado que las “negociaciones” habían sido una farsa y una trampa para que Israel mejorase su imagen internacional, para que se neoliberalizase la economía y la organización social palestina (López, 2018) o para que se sustituyese el consenso internacional por jergas y marcos que reducían todo a “territorios en disputa”, “conflictos”, “enfrentamientos” o “tensiones” que debían “reducirse” y a “elementos sujetos a negociación” que, como dijo Ghassan Kanafani, eran más bien la “negociación” que puede haber entre la espada que posee un verdugo y el cuello de su víctima.

De hecho, numerosos movimientos sociales y organizaciones palestinas llevaban tiempo dándose cuenta que el proceso de negociaciones solo era una cortina de humo que utilizaba el gobierno israelí para no cumplir con el derecho internacional, eludir los asuntos clave —al-Quds-Jerusalén, colonias, derecho al retorno de las personas refugiadas, “fronteras”, recursos...— y continuar profundizando en el proyecto de colonialismo de asentamiento sionista. Todo ello, a su vez, proporcionaba

enormes beneficios a empresas transnacionales que se lucraban de la violación de los derechos del pueblo palestino. Y precisamente, se detectó que estas colaboraciones y complicidades internacionales con el Estado de Israel eran claves para el *apartheid* israelí cometiese los crímenes que comete contra la población palestina, y por ello el BDS se centra en acabar con estos acuerdos y colaboraciones (Abunimah, 2014, pp. 14-15). Entre algunos datos que pueden ofrecerse, hay que destacar que el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, creado el año 2006, ha condenado de manera oficial a Israel en más ocasiones que a cualquier otro Estado del mundo.

El BDS ha obtenido el apoyo de innumerables organizaciones de todo el mundo (entre ellas múltiples asociaciones judías, afrodescendientes, anti-racistas o anticoloniales); administraciones públicas (solo en el Estado español casi 100, incluyendo la ciudad de Valencia y el parlamento valenciano gracias al trabajo del grupo BDS País Valencià); personalidades (como el científico Stephen Hawking, la filósofa de origen judío Judith Butler, el arzobispo y premio nobel de la paz Desmond Tutu, la activista Angela Davis, el músico Roger Waters, el cineasta Ken Loach o más de 500 artistas de Abya Yala en 2018); además de conseguir éxitos semanalmente en todo el mundo. Conjuntamente, su

impacto también ha llegado a la cultura de masas: solo en 2018, la cantante colombiana Shakira canceló una actuación en Israel y la selección argentina de fútbol anuló también un partido amistoso contra la selección israelí, en gran parte gracias al trabajo del grupo BDS Catalunya y de la coalición Prou Complicitat amb Israel. En 2019, la campaña global de BDS contra el lavado de cara y contra el intento de ocultar sus crímenes a través del *artwashing* y el *pinkwashing* que supuso la celebración de Eurovisión en Tel Aviv, consiguió grandes cotas de popularidad y de concienciación social. Solo por citar dos ejemplos recientes más del crecimiento del BDS, en 2021, la emblemática empresa estadounidense de helados Ben & Jerry's dejó de comercializar sus productos en las colonias de Cisjordania y la escritora irlandesa Sally Rooney, *best-seller* mundial, se negó ceder los derechos de su última novela a una editorial israelí en protesta por el *apartheid* contra el pueblo palestino.

Por todo ello, el régimen de *apartheid* de Israel aumenta progresivamente sus fondos para combatir al BDS (Silhi, 2022). De hecho, creó una especie de ministerio o unidad ministerial anti-BDS y reconoció que es su principal amenaza estratégica. Tanto que, en marzo de 2016, en el marco del congreso "Stop BDS", el por entonces ministro de Inteligencia Israel Katz emplazó a la "eliminación

civil selectiva” de líderes y activistas del BDS, mencionado expresamente a uno de sus cofundadores, Omar Barghouti. Curiosamente, organizaciones judías que han respaldado el BDS como Jewish Voice for Peace fueron incluidas en una lista que publicó el Estado de Israel en 2018. A las y los miembros de estas organizaciones se les impide la entrada a Israel-Palestina. En esta lista también figuraba la American Friends Service Committee, grupo cristiano cuáquero que recibió el Premio Nobel de la Paz en 1947 por su trabajo rescatando a víctimas del nazismo.

El BDS es una expresión de r-existencia rizomática, de ecología de saberes y de Epistemología del Sur. Es lo que reclama el pueblo colonizado y ocupado palestino y supone su máxima esperanza internacional. Así, uniéndose a otros movimientos históricos de boicot, de igualdad, justicia y libertad, en el fondo el BDS solo solicita que el pueblo palestino tenga derecho a tener derechos. Y es que, para la epistemología palestina, expresada en palabras de Mahmoud Darwish, “sobre esta tierra hay algo que merece la pena la vida [...]. Se llamaba Palestina. Se sigue llamando Palestina”.

Bibliografía, documentación diplomática y fuentes de archivo

- Abdulhadi, Rabab (1998). The Palestinian Women's Autonomous Movement: Emergence, dynamics, and challenges. *Gender & Society*, XII (6), 649-673.
- Abu Samra, Qais (19 de noviembre de 2018). 52 Palestinian children killed by Israel this year: NGO. *Anadolu Agency*. <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/52-palestinian-children-killed-by-israel-this-year-ngo/1315798>
- Abunimah, Ali (2014). *The Battle for Justice in Palestine*. Haymarket: Chicago.
- Achebe, Chinua (2016). An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*. *The Massachusetts Review*, 57 (1), 14-27.
- ADF-AAE (Archivos Diplomáticos de Francia-Archivos de Asuntos Exteriores, 1950). 373QONT/407.
- AFEDES (Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez) (2020). *Nuestros tejidos son los libros que la colonia no pudo quemar: el camino del Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Tujaal Ediciones.
- Almog, Orna (2003). *Britain, Israel and the United States, 1955-1958: Beyond Suez*. Londres: Frank Cass Publishers.

- Álvarez-Ossorio, Ignacio e Izquierdo, Ferran (2007). ¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí. Madrid: Catarata.
- B'Tselem (2011). B'Tselem 2011 Video Summary [Video]. <https://www.btselem.org/video/2012/01/btselem-2011-video-summary>
- Barghouti, Omar (2011). *BDS: Boycott, Divestment, Sanctions: the Global Struggle for Palestinian Rights*. Chicago: Haymarket Books.
- Barreñada, Isaías (2005). *Identidad y ciudadanía en el conflicto israelo-palestino: los palestinos con ciudadanía israelí, parte del conflicto y excluidos del proceso de paz* [Tesis de doctorado]. Universidad Complutense de Madrid.
- Basallote, Antonio (2009). Hebrón, La otra Jerusalén. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, (8). <https://revistas.uam.es/reim/article/view/816/804>
- Basallote, Antonio; Checa, Diego; López, Lucía y Ramos Tolosa, Jorge (2017). *Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel*. Granada: Comares.
- BDS, Movimiento en América Latina (2018). *El militarismo israelí en América Latina*. bdscolumbia.org/wp-content/uploads/2018/11/El-militarismo-israel-en-Am%C3%A9rica-Latina.pdf
- Berger, Yotam y Khoury, Jack (28 de marzo de 2018). Israeli Border Police Briefly Detain Three-year-old Palestinian in Hebron for Allegedly

Throwing Stones. *Haaretz*. <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-border-police-briefly-detain-three-year-old-palestinian-in-hebron-1.5957776>

Bidaseca, Karina (2017). Palestina y sus mujeres bajo ocupación: los muros del *apartheid* y el ancho mar de las estrellas. *Al Zeytun. Revista Iberoamericana de Investigación, análisis y cultura palestina*, (2). <http://alzeytun.org/palestina-mujeres-ocupacion-los-muros-del-apartheid-ancho-mar-las-estrellas/>

Black, Ian (2017). *Enemies and neighbours: Arabs and Jews in Palestine and Israel, 1917-2017*. Londres: Penguin Books.

Bollens, Scott A. (2021). *Bordered Cities and Divided Societies. Humanistic Essays of Conflict, Violence, and Healing*. Abingdon-Nueva York: Routledge.

Boullata, Kamal (2009). *Palestinian Art: From 1850 to the Present*. Londres: Saqi Press.

Caballero, Germán y Segarra, David [David X] (2021). El tiempo suspendido [Video]. YouTube. [Corto documental de la exposición de Germán Caballero y Jorge Ramos Tolosa, *El Temps Suspès. Els camps per a persones refugiades palestines al Líban*]. <https://www.youtube.com/watch?v=XFPHQHBqE9k>

Carter, Jimmy (2006). *Palestine: Peace Not Apartheid*. Londres: Simon & Schuster.

- Carvajal, José (2021). La música popular urbana palestina como forma de resistencia anticolonial en la actualidad (1998-2020). *Historia Actual Online*, (56), 7-20. <https://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/hao/article/view/2021>
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press (trad. esp. [2008]. *Al margen de Europa: ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets).
- Checa, Diego (2017). El Movimiento Nacional Palestino después de la Nakba (1950-1987). En Antonio Basallote et al., *Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel*. Granada: Comares.
- Checa, Diego (2021). Una historia en construcción. Resistencias no violentas al colonialismo en Palestina durante el siglo XX. *Ayer*, (124), 163-189. <http://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/article/view/717>
- Collins, John (2011). Más allá del “conflicto”: Palestina y las estructuras profundas de la colonización global. *Política y Sociedad*, XLVIII, (1), 139-154.
- Conrad, Joseph (2010 [1899]). *El corazón de las tinieblas*. Madrid: Castalia.
- Dagher, Charles (2016). *Arabic Hurufiyya: Art and Identity*. Milán: Skira Editore.

- Darweish, Marwan (2012). Olive Trees: Livelihoods and Resistance. En Alpaslan Özerdem y Rebecca Roberts (eds.), *Challenging post-conflict environments: sustainable agriculture*. Farnham: Ashgate.
- Darwish, Mahmoud (2002). *Estado de sitio* [traducción y prólogo de Luz Gómez]. Madrid: Cátedra.
- Darwish, Mahmoud (2011). *En presencia de la ausencia* [traducción de Luz Gómez], València: Pre-textos.
- Domínguez de Olazábal, Ixaso (2022). *Palestina. Ocupación, colonización, segregación*. Madrid: Catarata.
- Dussel, Enrique (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Eidelman, Ronen (2010). The Separation Wall in Palestine: Artists Love to Hate It. *Thamyris/Intersecting*, (21), 95-114.
- Estatuto de Roma del Tribunal Penal Internacional. Parte II, artículo 7. 17 de julio de 1998.
- Fanon, Frantz (1983 [1961]). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fatima, Sakina (2022). Israel demolishes Al-Araqib village for 199th time. *The Siasat Daily*. Publicación electrónica. www.siasat.com/israel-demolishes-al-araqib-village-for-199th-time-2295937/
- Finkelstein, Norman (2018). *Gaza: An Inquest into Its Martyrdom*. University of California Press: Oakland.

- Fonseca, Clarisa Danae (2017). Dando a luz a la nación: la patria palestina. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, (6), 33-45.
- Fuente, María Teresa de la (2022). Ellas “enseñan vida”: experiencias de lucha y resistencia de las mujeres palestinas. Un análisis desde la solidaridad feminista internacionalista [Tesis de doctorado]. Universitat Politècnica de València. <https://aplicat.upv.es/exploraupv/ficha-tesis/tesis/10859>
- Galeano, Eduardo (2000). *El libro de los abrazos*. Buenos Aires / Madrid / Ciudad de México: Siglo XXI.
- Galeano, Eduardo (2014). Gaza. *Archipiélago. Revista cultural de nuestra América*, 22 (85), 15.
- Gijón, Mar (2015). *Historia del movimiento de mujeres en Palestina*. Tafalla: Txalaparta.
- Gitelman, Zvi (ed., 2003). *The Emergence of Modern Jewish Politics. Bund and Zionism in Eastern Europe*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Gómez, Luz (ed., 2014). *BDS por Palestina. El boicot a la ocupación y el apartheid israelíes*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Hanafi, Sari (2012). Explaining spacio-cide in the Palestinian territory: Colonization, separation, and state of exception. *Current Sociology*, LXI (2), 190-205.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Hass, Amira (1 de julio de 2017). Dutch Protest Israeli Seizure of Palestinian Solar Panels They Funded in West Bank. *Haaretz*. <https://www.haaretz.com/middle-east-news/palestinians/.premium-dutch-protest-israeli-seizure-of-palestinian-solar-panels-they-funded-1.5490769>
- Herzl, Theodor (2009 [1896]). *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Grin Verlag: Norderstedt (trad. esp.: [2005]. *El Estado judío*. Barcelona: Riopiedras).
- HRFF (Human Rights Film Festival) (2015). Red Carpet Human Rights Film Festival. Publicación electrónica. www.humanrightsfilmnetwork.org/filmfestival/red-carpet-human-rights-film-festival
- Humphries, Isabelle y Khalidi, Laleh (2018 [2007]). El género de la memoria de la Nakba. En Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod (eds.), *Nakba. Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria* (pp. 325-356). Buenos Aires: Editorial Canaán-CLACSO.
- Izquierdo, Ferran (2006). Sionismo y separación étnica en Palestina durante el Mandato británico: la defensa del trabajo judío. *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, (10), 205-228. www.ub.edu/geocrit/sn/sn-227.htm
- Jacobs, Sean y Soske, Jon (eds., 2015). *Apartheid Israel: The Politics of an Analogy*. Chicago: Haymarket.
- Jebreal, Rula (2005). *La strada dei fiori di Miral*. Milán: Bur.

- Johnson, Penny. (1986). Palestinian Universities under Occupation. *Journal of Palestine Studies*, 15 (4), 127-133.
- Jussem-Wilson, Nelly (1964). Bernard Lazare's Jewish Journey: From Being an Israelite to Being a Jew. *Jewish Social Studies*, 26 (3), 146-168.
- Kaniewski, David et al. (2012). Primary domestication and early uses of the emblematic olive tree: palaeobotanical, historical and molecular evidence from the Middle East. *Biological Reviews*, LXXXVII (4), 885-899.
- Kassem, Fatma (2011). *Palestinian Women: Narrative Histories and Gendered Memory*. Londres-Nueva York: Zed Books.
- Khalili, Laleh (2007). *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kilomba, Grada (2010). *Plantation Memories: Episodes from Everyday Racism*. Münster: Unrast-Verlag.
- Lander, Edgardo (comp., 2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lera, María José y Abu-Tawahina, Ahmed (2019). Situaciones traumáticas en Gaza y su impacto en la adolescencia: propuestas psicoeducativas para fortalecer la resiliencia. En Jorge Ramos Tolosa y Diego Checa (coords.), *Comprender Palestina-Israel: Estudios pluridisciplinares y decoloniales*

- (pp. 107-124). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- López, Lucía (2018). Repensando Palestina: Una crítica a la paz liberal de Oslo desde un marco analítico del colonialismo. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, (24), 151-172.
- Makdisi, Saree (2010). *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Martinelli, Martín A. (2016). La construcción de la identidad nacional palestina. *Páginas (Rosario): Revista Digital de la Escuela de Historia*, 8 (18), 25-48.
- Masalha, Nur (2008). *La Biblia y el sionismo: Invención de una tradición y discurso poscolonial*. Barcelona: Bellaterra.
- Masalha, Nur (2012). *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern and Reclaiming Memory*. Londres-Nueva York: Zed Books.
- Mayer, Arno J. (2010). *El arado y la espada: del sionismo al estado de Israel*. Barcelona: Ediciones Península.
- Mbembe, Achille (2015). On Palestine. En Sean Jacobs y Jon Soske (eds.), *Apartheid Israel: The Politics of an Analogy* (pp. 8-9). Chicago: Haymarket.
- Meari, Lena Mhammad (2011). *Sumud: A Philosophy of Confronting Interrogation* [Tesis de doctorado]. University of California.
- MEMO (Middle East Monitor) (10 de septiembre de 2017). Bethlehem: Activists rebuild Jubbet Ad-Dib School after Israel demolished it. *Middle*

- East Monitor*. <https://www.middleeastmonitor.com/20170910-bethlehem-activists-rebuild-jubbet-ad-dib-school-after-israel-demolished-it/>
- Mohanty, Chandra Talpade (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Boundary*, 2 (12-13), 333-358.
- Molavi, Shourideh C. (2013). *Stateless Citizenship: The Palestinian-Arab Citizens of Israel*. Leiden-Boston: Brill.
- Morris, Benny (1993). *Israel's Border Wars, 1949-1956. Arab Infiltration, Israeli Retaliation, and the Countdown to the Suez War*. Oxford: Clarendon Press.
- Morris, Benny (2004). *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nault, Derrick (2020). *Africa and the Shaping of International Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- ONU (1952). A/2171. 30 de junio de 1952. <https://digital-library.un.org/record/708480?ln=es>
- ONU (2010). A/HRC/13/68. 21 de enero de 2010. <https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-185994/>
- Pappé, Ilan (2008). *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Crítica.
- Pappé, Ilan (2012). Shtetl Colonialism: First and Last Impressions of Indigeneity by Colonised Colonisers, *Settler Colonial Studies*, 2 (1), 39-58.

- Pappé, Ilan (ed., 2015). *Israel and South Africa: The Many Faces of Apartheid*. Londres: Zed Books.
- Pappé, (2017). Los palestinos olvidados. Historia de los palestinos de Israel. Madrid: Akal.
- Pato, Ignacio (2017) “Cuando vuelva a Palestina, dormiré tres noches bajo un olivo para oler su tierra” (entrevista a Leila Khaled). *Playground*. https://www.playgroundmag.net/now/Cuando-vuelva-Palestina-dormire-tres-noches-olivo-oler-tierra-Leila-Khaled_22592060.html
- Peteet, Julie (2017). *Space and Mobility in Palestine*. Bloomington: Indiana University Press.
- Piterberg, Gabriel (2010). Colonos y sus Estados. *New Left Review*, (62), 108-117.
- Qumziyeh, Mazim B. (2007): *Compartir la tierra de Canaán*. Buenos Aires: Editorial Canaán.
- Rabkin, Yakov M. (2006). *La amenaza interior: Historia de la oposición judía al sionismo*. Hondarribia: Hiru.
- Ramos Tolosa, Jorge (2014). “Un país de desolación, sílices y cenizas”. El mito de Palestina como tierra virgen en el discurso sionista. *Historia social*, (78), 117-134.
- Ramos Tolosa, Jorge (2015). ¿“No hay eco en el eco”? El memoricidio de la Nakba y sus resistencias. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, (18), 164-186.
- Ramos Tolosa, Jorge (2016). ¿“Las Naciones Unidas no son nada”? Pablo de Azcárate y el fracaso de

- la ONU en Palestina (1947-1952) [Tesis de doctorado]. Universitat de València. <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/51957/Tesis%20doctoral%20de%20Jorge%20Ramos%20Tolosa.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ramos Tolosa, Jorge (2020). *Una historia contemporánea de Palestina-Israel*. Madrid: Catarata.
- Ramos Tolosa, Jorge [@JorgeRTolosa] (17 de mayo de 2021a). Raja Abulouf, psicóloga #palestina... [Twit]. *Twitter*. <https://twitter.com/JorgeRTolosa/status/1394398443892887554>
- Ramos Tolosa, Jorge [@JorgeRTolosa] (17 de mayo de 2021b). Els bombardejos de l'Estat d'#apartheid d'#Israel contra #Gaza... [Twit]. *Twitter*. <https://twitter.com/JorgeRTolosa/status/1394175968173043713>
- Ramos Tolosa, Jorge (2022). Socialismo europeo, colonialismo y el caso de los kibbutzim. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (24), 116-139. <https://pasadoymemoria.ua.es/article/view/19084>
- Robinson, Jo Ann Gibson (1987). *The Montgomery Bus Boycott and the Women Who Started It: The Memoir of Jo Ann Gibson Robinson*. University of Tennessee Press: Knoxville.
- Ryan, Caitlin (2016). *Bodies, Power and Resistance in the Middle East. Experiences of Subjectification in the Occupied Palestinian Territories*. Abingdon-Nueva York: Routledge.

- Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon (trad. esp.: [2003]. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo).
- Said, Edward W. (2013 [1979]). *La cuestión palestina*. Barcelona: Debate.
- Said, Edward W. (1984). Permission to Narrate. *The London Review of Books*, 6 (3), 13-16. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v06/n03/edward-said/permission-to-narrate>
- Samman, Maha (2012). *Colonial Israel and trans-colonial Palestine: the politics and development of urban space*. Abingdon-Nueva York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2983.dir/boaventura2.pdf>
- Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, Maria Paula (eds., 2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid: Akal.
- Santos, Boaventura de Sousa (2020). *En el taller del sociólogo artesano. Lecciones (2011-2016)* [Selección, revisión y edición de Maria Paula Meneses y Carolina Peixoto, traducción de Àlex Tarradellas

- y revisión de Antoni Aguiló]. San Sebastián de los Reyes: Morata.
- Save the Children (2020). Save the Children denuncia el trato inhumano que recibe la infancia palestina en las cárceles israelíes. www.savethechildren.es/notasprensa/save-children-denuncia-el-trato-inhumano-que-recibe-la-infancia-palestina-en-las
- Sayigh, Rosemary (2005). *Voices: Palestinian Women Narrate Displacement*. Al Mashriq. <http://almas-hriq.hiof.no/palestine/300/301/voices/index.html>
- Shafir, Gershon (1989). *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict. 1882-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silhi, Nadia (2022). El derecho a defender los derechos de libertad de expresión y solidaridad con el pueblo palestino. En Itxaso Domínguez de Olazábal, *Palestina. Ocupación, colonización, segregación* (epílogo). Madrid: Catarata.
- Slyomovics, Susan (1998). *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Suárez, Thomas (ed., 2019). *Writings on the wall: Palestinian oral histories collected by the Arab Educational Institute in Bethlehem for the Israeli Apartheid Wall*. Bloxham: Skyscraper Publications.
- Traverso, Enzo (2013). *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

- Ṭuqan, Fadwa (1994). *Selected Poems of Fadwa Tuqan*. Irbid: Yarmouk University.
- UKNA (Archivos Nacionales Británicos, por sus siglas en inglés, 1950). FO 371/82512.
- UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development) (2015). The Besieged Palestinian Agricultural Sector. http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/gdsapp2015d1_en.pdf
- USCPR (United States Campaign for Palestinian Rights) (2017). Planting Olive Trees Is My Form of Resistance. <https://uscpr.org/planting-olive-trees-form-resistance/>
- Veracini, Lorenzo (2011). Introducing Settler Colonial Studies. *Settler Colonial Studies*, 1 (1), 1-12.
- Veracini, Lorenzo (2015). What can settler colonial studies offer to an interpretation of the conflict in Israel-Palestine? *Settler Colonial Studies*, 5 (3), 268-271.
- Walsh, Catherine (ed., 2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wick, Laura (2010). Checkpoints on the long road to Palestinian women's health. Publicación electrónica del Institute of Community and Public Health, Birzeit University. <https://fada.birzeit.edu/handle/20.500.11889/959>

- Wolfe, Patrick (1999). *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Londres: Cassell.
- Wolfe, Patrick (2013). The Settler Complex: An Introduction. *American Indian Culture and Research Journal*, 37 (2), 1-22.
- Ziadah, Rafeef y Bhandar, Brenna (2022). *Feminismes revolucionaris*. Valencia: Sembra Llibres.
- Zonszein, Mairav (11 de julio de 2013). IDF detains 5-year-old Palestinian in Hebron, blindfolds and handcuffs father. *972 Magazine*. www.972mag.com/watch-idf-detains-5-year-old-in-hebron-blindfolds-and-handcuffs-father/
- Zweig, Stefan (2002 [1942]). *El mundo de ayer: memorias de un europeo*. Barcelona: Acantilado.

Palestina es una cuestión histórica de gran relevancia pero también una problemática de actualidad, que se renueva y se retuerce día a día. Estuvo y sigue estando en el centro de la agenda mediática internacional, agenda marcada mayoritariamente por una visión epistémica del Norte global. Por eso es necesario, más que nunca, un acercamiento desde el enfoque de las Epistemologías del Sur, para superar las interpretaciones eurocéntricas y contribuir a una visión diversa de la existencia y resistencia del pueblo palestino.

La colección **Epistemologías del Sur** fue concebida en un formato de libros pequeños y ágiles, que más que conformar un gran edificio del conocimiento al que accedan unos pocos, se presentan como pequeñas artesanías a descubrir y como potentes brújulas para cruzar la línea abisal que separa las formas de sociabilidad metropolitanas de las experiencias coloniales.

ISBN 978-987-813-210-5

