

Course study material for *Gender, Colonialism, and Modernity in the Arab World.*

Dra. Carolina Bracco

Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Cine y Género en el Mundo Árabe

<http://posgrado.filo.uba.ar/bracco-carolina>

MODERNIDAD Y GÉNERO EN LOS RELATOS ÁRABES DE LAS DERROTAS DE 1948 Y 1967

Frances S. Hasso

La victoria que han alcanzado los sionistas (...) no reside en la superioridad de un pueblo sobre otro, sino más bien en la superioridad de un sistema sobre otro. La razón de esta victoria es que las raíces del sionismo están ancladas en la vida moderna occidental, mientras que nosotros, en su mayor parte, seguimos alejados de esa vida y hostiles a ella. Ellos viven en el presente y para el futuro, mientras que nosotros continuamos soñando los sueños del pasado y embotándonos con su gloria marchita.

Constantine K. Zurayk¹

Las representaciones sionistas y británicas de Palestina a lo largo del siglo XX se apoyaron fuertemente en narrativas modernizadoras y “civilizatorias” para legitimar la colonización de Palestina.² De manera similar a los discursos habitualmente racistas y siempre etnocéntricos que han justificado estos proyectos, la colonización de Palestina fue presentada con frecuencia como la introducción del “progreso” social, político y científico, así como del desarrollo económico, en pueblos y territorios considerados “atrasados”.³

Este artículo se ocupa principalmente de las respuestas de numerosos intelectuales árabes “orgánicos” y “tradicionales”,⁴ en su mayoría nacionalistas, frente a las derrotas árabes en las guerras de 1948 y 1967. Tal como se desprende del relato de Constantine Zurayk citado más arriba, estos análisis intelectuales coincidieron en gran medida con los discursos coloniales sionistas y británicos al sostener que el “atraso” árabe -económico, cultural, político y militar- había contribuido a dichas derrotas. En consecuencia, estas contraélites políticas comenzaron a considerar la “modernización” ideológica, cultural y material de las sociedades árabes como un requisito indispensable para cualquier intento de recuperar Palestina.

Mi afirmación de que la autocritica social atraviesa los debates palestinos y árabes sobre la guerra de 1948 se opone al argumento de Rashid Khalidi, según el cual la narrativa nacional palestina habría incorporado escasa autocritica desde 1948 y habría tendido a “definir el fracaso como triunfo”.⁵ Si bien los relatos triunfalistas -en particular los producidos por líderes políticos palestinos y árabes- han sido omnipresentes, las críticas a la desorganización, la desunión, el interés personal y el “atraso”, así como a su papel en la derrota de 1948, han sido incluso más frecuentes, y se intensificaron especialmente tras la guerra de 1967.

Los movimientos anticoloniales y los Estados poscoloniales concibieron con frecuencia la “modernización” como la única respuesta eficaz frente a la dominación colonial y neocolonial.⁶ Dadas las bases tecnológicas, económicas y militares de la colonización europea, no resulta sorprendente que muchas élites y contraélites anticoloniales creyeran que la resistencia al colonialismo exigía la apropiación de esos mismos aspectos de la modernidad. Así, pese a las numerosas diferencias ideológicas que surgieron entre los movimientos nacionalistas árabes tras ambas guerras, la necesidad de transformar el atraso político, cultural, económico y militar en modernidad y progreso constituyó un tema omnipresente.

La mayoría de los nacionalistas palestinos asumió que dicha modernización requería la participación política de las mujeres, su movilización en los esfuerzos bélicos, su acceso a la educación, al empleo y a derechos de ciudadanía igualitarios en la llamada “esfera pública”. Sin embargo, este proyecto -especialmente cuando era formulado por hombres- dejaba la desigualdad de género en los ámbitos denominados privados sin cuestionar o apenas considerada.⁷ Asimismo, no problematizaba los supuestos de género implícitos en conceptos como *ciudadanía*, *autodeterminación* e incluso *empleo*. Sin desestabilizar el orden patriarcal existente, el potencial emancipador de estas propuestas para las mujeres resultaba limitado. De hecho, cuando eran concebidas por hombres, dichas ideas se asentaban casi siempre en la figura de un sujeto nacional colonizado -y potencialmente liberado- masculino.

Aunque la mayoría de los activistas nacionalistas no examinó de manera explícita estos supuestos de género, la preocupación por las normas de masculinidad -que exigían a los hombres proteger los cuerpos de las mujeres de otros hombres- parece haber contribuido al éxodo palestino durante las guerras de 1948 y 1967. Desde esta perspectiva, revisito los relatos sobre la masacre de Deir Yassin, un acontecimiento que continúa siendo simbólicamente central en los análisis de la guerra de 1948. Si bien esta masacre es ampliamente reconocida como un punto de inflexión que impulsó el éxodo de la población palestina, el impacto específico del género en dicho proceso ha sido en gran medida ignorado en los debates sobre “por qué se fueron los palestinos”. Sostengo que los activistas nacionalistas llegaron a concebir las normas de protección de las mujeres como manifestaciones del atraso, que funcionaban ideológicamente para legitimar (ante Europa) y, de manera práctica, para facilitar (al incentivar la huida palestina) la apropiación de Palestina por parte del movimiento sionista, presentado como ostensiblemente más moderno. Esto podría explicar por qué muchos de estos activistas

asumieron que, para recuperar su patria, debían reformular las normas de género vinculadas a la defensa del “honor”, entendido como la protección de los cuerpos femeninos frente a la violencia sexual y física. La existencia de esta preocupación nacionalista se expresa en el lema *al-ard qabl al-‘ird* (“la tierra antes que el honor”).

Tanto el lema “la tierra antes que el honor” como los llamados al “progreso” en relación con la incorporación de las mujeres a la esfera pública fueron, en gran medida, utilitarios (porque las normas de género conservadoras eran vistas como obstáculos para la liberación nacional). Además, sostengo que, lejos de ser tradicionales o antimodernas, las ideologías y prácticas de género de estos intelectuales orgánicos y tradicionales pueden explicarse, al menos en parte, por las ambivalencias, silencios y (re)presentaciones de género comunes a la mayoría de los discursos nacionalistas, marxistas y liberales.

Dado que en las narrativas nacionalistas sobre las derrotas de 1948 y 1967 se articula muy poco de manera explícita en torno al género, abordo aquí la significación tanto de lo ausente como de lo presente. Al hacerlo, espero contribuir a una producción feminista interdisciplinaria que subraya la importancia de situar a las mujeres, las relaciones de los hombres con las mujeres y el género como sistema simbólico en el centro de la investigación intelectual, incluso cuando el tema no parece referirse directamente a las mujeres. Tratar el género como categoría analítica permite hacer visibles, en el plano discursivo, supuestos que de otro modo se aceptarían como axiomáticos. Además, abre el camino a reconceptualizaciones a menudo necesarias de los acontecimientos históricos y de las categorías teóricas.⁸

MODERNIDAD Y GÉNERO EN LOS RELATOS POSTERIORES A 1948 DE LOS INTELECTUALES “TRADICIONALES”

Los contornos siempre cambiantes de la identidad nacional palestina han estado estrechamente ligados a los traumas colectivos experimentados por los palestinos.⁹ El más profundo de estos traumas fue el establecimiento del Estado de Israel el 15 de mayo de 1948, tras la captura por parte de las fuerzas sionistas de la mayor parte de la Palestina histórica y el vaciamiento de las zonas ocupadas de más de 700.000 palestinos. Al menos dos ejes pueden identificarse en la mayoría de los relatos intelectuales que siguieron a la derrota de 1948. El primero sostiene que la derrota era comprensible dada la abrumadora superioridad de los recursos económicos, políticos y militares del movimiento sionista y de sus aliados, en particular Gran Bretaña. El segundo es más autocrítico y atribuye, al menos en parte, la derrota árabe a la “modernidad” cultural y política del movimiento sionista, cuyos miembros se suponía poseían altos niveles de educación y desarrollo económico; orientaciones no tradicionales; organizaciones políticas racional-burocráticas (no semifeudales ni basadas en clanes); una ideología altamente coherente; y cuadros disciplinados.¹⁰ Lejos de negar responsabilidades por la derrota de 1948, los relatos de activistas e intelectuales árabes contenían con frecuencia críticas a sus propias sociedades; el “atraso” económico, político y social, no solo en Palestina, sino en el mundo árabe en general, fue señalado como causa de la derrota árabe.

Dos ejemplos clásicos de esta autocrítica posterior a 1948 son *The Meaning of the Disaster* (1956), de Constantine Zurayk, y *The Lesson of Palestine* (1949), de Musa al-'Alami.¹¹ Estos relatos pos-1948 son indulgentes con los errores del pasado y optimistas respecto del futuro, y delinean una agenda modernizadora que sus autores creían conduciría a la recuperación de Palestina. Dicha agenda era específica y abarcadora en relación con la esfera pública, pero mucho más vaga respecto de la esfera privada y de la desigualdad de género. Por ejemplo, estos modernizadores de izquierda y liberales parecen haber concebido la incorporación de las mujeres a las estructuras políticas, militares y económicas como un aspecto importante de un programa progresista, pero dicen poco acerca de cómo llevarla a cabo. Además, no ofrecen una crítica fundamental del sistema patriarcal que sostiene y legitima la desigualdad de género, lo que indica que este no constituía un aspecto central de sus proyectos modernizadores.

Sostenía al-'Alami que los árabes perdieron finalmente la guerra de 1948 porque “procedieron según las líneas de las revoluciones anteriores, mientras que los judíos lo hicieron según las líneas de la guerra total; que nosotros actuamos de manera local, sin unidad, sin integralidad, sin un mando general; nuestra defensa fue disgregada y nuestros asuntos, desordenados; (...) mientras que los judíos condujeron la guerra con una organización unificada, un mando unificado y una conscripción total. Nuestras armas eran pobres y deficientes; las de los judíos, excelentes y poderosas. Era evidente que nuestros objetivos en la batalla eran diversos; el objetivo de los judíos era únicamente ganarla”.¹²

Revertir la suerte árabe exigía también una transformación de la cultura árabe. De hecho, según Zurayk, el nacionalismo no triunfó en Occidente hasta que se produjo una “desintegración del feudalismo (para no mencionar el tribalismo), del sectarismo, del fatalismo y del ocultismo”,¹³ síntomas por excelencia del atraso en los relatos nacionalistas árabes. El nacionalismo prevaleció únicamente “cuando apareció la máquina y un sistema económico y de vida primitivo, estático y desunido se transformó en un sistema dinámico, especializado e interdependiente; cuando se redujeron las poderosas barreras entre las distintas clases sociales; y cuando se difundió un conocimiento organizado y lógico”.¹⁴ El nacionalismo y el “desarrollo del pensamiento y de la acción” que lo acompaña son incompatibles “con las instituciones o la mentalidad de los tiempos antiguos o de la Edad Media”.¹⁵

Sostenía Zurayk: “Una mentalidad progresista y dinámica nunca será detenida por una mentalidad primitiva y estática”.¹⁶ La transformación requería, entre otras cosas, la adquisición de “la máquina”, que “garantizaría la destrucción del tribalismo, el feudalismo y otras características que se interponen en el camino del nacionalismo”. También exigía que “los esfuerzos culturales de la nación se orientaran hacia la realización del mayor grado posible de organización científica, manteniéndose lo más alejados posible de la fantasía adormecedora y del romanticismo inconsistente”.¹⁷

A pesar de la aparente inclusividad de estos relatos, el sujeto nacional moderno aparecía como masculino. Con la excepción de afirmaciones específicas según las cuales la movilización militar debía incluir plenamente a chicas y mujeres,¹⁸ como ocurría en el

movimiento sionista, al-‘Alami y Zurayk rara vez se refirieron o especificaron la transformación de un orden patriarcal de género. Por ejemplo, tras enumerar diversos “derechos” del pueblo, incluidos la libertad de expresión, de creencias y de organización política; la “libertad frente a la necesidad”; la igualdad social ante la ley y “en todos los aspectos de la vida”; el derecho al trabajo; la educación primaria obligatoria y financiada por el Estado, el acceso equitativo a la educación secundaria, técnica y universitaria “para todos los niños por igual”; la seguridad social y la atención sanitaria al-‘Alami afirma que “en todos estos derechos y deberes, la mujer debe ser igual al hombre, para que pueda participar en la formación de esta nueva sociedad árabe”.¹⁹ Esta referencia a chicas y mujeres se concentra en libertades y derechos políticos, económicos y educativos garantizados por el Estado en la esfera pública.

El silencio de estas críticas pos-1948 respecto del efecto que los códigos de “honor” de género pudieron haber tenido sobre el éxodo de refugiados y la derrota de 1948 resulta llamativo. La responsabilidad por la derrota se atribuyó a la “dirigencia”, o a las élites políticas árabes, más que a las “masas”. De hecho, el reemplazo, tras 1948, de la dirigencia notable urbana y adinerada del Movimiento Nacional Palestino por un grupo más joven, ideológicamente más radical y diverso (en términos de región, nacionalidad y clase, aunque no de género) respondió a la percepción de que aquella dirigencia “antiquada” había traicionado la causa nacional en favor de intereses de clase y de clan. No obstante, estas críticas no abordaron la posibilidad de que parte de las “masas” palestinas se hubiera marchado porque su compromiso con la defensa de los cuerpos de las mujeres había prevalecido sobre cualquier identidad nacionalista “moderna” o deber de permanecer en sus aldeas y ciudades.

EL HONOR Y EL IMPACTO DE LA MASACRE DE DEIR YASSIN EN EL ÉXODO DE REFUGIADOS

Habiendo oído -o, mejor dicho, no oído- la historia del exilio en mi familia, siempre me llamó la atención lo que no se decía. ¿Por qué los palestinos abandonaron sus hogares cuando hubo algunos que eligieron quedarse? ¿Por qué fue tan débil la resistencia? ¿Y por qué la mayoría se niega a enfrentar estas cuestiones fundamentales de supervivencia?

La pregunta “¿por qué se fueron los palestinos?” ha sido una preocupación central de las investigaciones sobre la Palestina del siglo XX. Sin embargo, estos estudios generalmente no han considerado el impacto de la ideología y de las normas de género (en particular las relacionadas con el honor) en el éxodo de refugiados palestinos de 1948; ni las ansiedades nacionalistas respecto del efecto de tales ideas y prácticas sobre el éxodo; ni las implicaciones de esas ansiedades para el nacionalismo palestino del siglo XX. Exploro estas cuestiones centrándome en cómo se ha representado la masacre de Deir Yassin y en cómo su ocurrencia y sus representaciones pudieron haber sido interpretadas y aplicadas por algunos refugiados palestinos.

Como la mayoría de los palestinos de la época, los campesinos varones activos en la revuelta palestina de 1936-1939 contra el dominio británico concebían el honor como íntimamente (aunque no exclusivamente) vinculado a la posesión de la tierra y al mantenimiento de la virginidad de las mujeres de la familia (cuando no estaban casadas) o de su disponibilidad sexual exclusiva (cuando lo estaban).²¹ Las violaciones de las normas de castidad femenina (por parte de mujeres u hombres) implicaban la pérdida del honor familiar y, de ser descubiertas, requerían alguna respuesta por parte de los parientes varones para restaurarlo. Las ansiedades populares en torno a las violaciones del honor relacionadas con el género se intensificaban particularmente durante las guerras con hombres no musulmanes, considerados no sujetos a los códigos de honor de la guerra musulmana que prohíben los ataques sexuales y físicos contra mujeres musulmanas, incluidas las mujeres “enemigas”.²²

Ted Swedenburg sostiene que tras 1948 “la pérdida colectiva de tierras a causa de la colonización sionista pasó a concebirse como una afrenta al honor *nacional*”.²³ Así, parece que, con la pérdida de la tierra palestina y la preocupación de que el éxodo de refugiados hubiera estado motivado en parte por el deseo de proteger los cuerpos de las mujeres frente a la violación, emergió una narrativa nacionalista que intentó redefinir el honor. En esta reformulación, las concepciones tradicionales del honor se vinculaban exclusivamente al control de los cuerpos de las mujeres; el honor “moderno” dependía de la autonomía nacional y del control de la tierra; y el control de la tierra y la dignidad nacional debían prevalecer sobre los códigos de honor centrados en la protección de las mujeres. De acuerdo con esta reelaboración discursiva nacionalista, los hombres podían “proteger” exitosamente a las mujeres (‘ird) a nivel individual y, aun así, carecer de honor (*sharaf*) si no protegían las reivindicaciones territoriales nacionales; de allí el desarrollo del lema “la tierra antes que el honor” (*al-ard qabl al-‘ird*).²⁴ El lema adquirió prominencia en el discurso nacionalista palestino especialmente después de la guerra de 1967.²⁵

Sostengo que este lema indica que la ansiedad respecto de las normas tradicionales que exigían la protección de los cuerpos de las mujeres era relevante entre los nacionalistas modernistas después de 1948, aunque se elaborara con menor frecuencia que las preocupaciones por la modernización económica y política. Los nacionalistas parecían temer que el conservadurismo sexual, articulado como preocupación por el honor familiar, hubiera sido en parte responsable del éxodo de refugiados y de la pérdida de Palestina.

Las élites nacionalistas no estaban equivocadas en este punto. Muchos refugiados palestinos parecen haber abandonado sus hogares para proteger el honor familiar depositado en la protección de los cuerpos de las mujeres de la familia. Investigaciones contemporáneas en el Líbano, Jordania y los Territorios Ocupados indican que esta cuestión fue discutida con frecuencia entre palestinos comunes. Escribe Julie Peteet:

Durante la década de 1940, el pensamiento popular palestino [en el Líbano de los años setenta] sostenía que las mujeres eran objetivo de la campaña destinada a vaciar

*Palestina de sus habitantes nativos. De hecho, afirmaba que los ataques contra mujeres se llevaron a cabo con pleno conocimiento y anticipación de que las nociones árabes de honor incitarían a los palestinos a retirar a sus familias del camino del peligro.*²⁶

Con base en su investigación en los Territorios Ocupados en la década de 1980, Kitty Warnock ofrece un relato similar:

*La supremacía de esta exigencia [la protección por parte de los hombres de las mujeres frente a todo peligro, pero en particular frente a la impureza sexual] sobre otros aspectos del honor se evidenció en 1948, cuando muchas de las familias palestinas que huyeron de sus hogares lo hicieron principalmente por temor a que sus mujeres fueran violadas por soldados sionistas. Este era un temor antiguo, pero uno que los sionistas, aparentemente mediante un cuidadoso estudio preparatorio de la sociedad palestina, habían comprendido que seguía siendo potente.*²⁷

De modo similar, un refugiado palestino en el Líbano que se había convertido en dirigente del Movimiento de Resistencia le relató a Rosemary Sayigh:

*Uno de los errores políticos de nuestra dirigencia fue que no impidieron la evacuación. Deberíamos habernos quedado. Yo tenía un fusil y una Sten. Mi padre me dijo: “Los sionistas vienen, ya sabes lo que les hacen a las chicas; toma a tus dos hermanas y vete al Líbano”. Yo le dije: “Prefiero dispararles a mis hermanas, y dispararles a todos ustedes [para asegurar no perder el honor familiar], y guardar la última bala para mí. Eso sería mejor que irnos”. Después tomaron nuestro pueblo y me arrestaron.*²⁸

Sayigh deja en claro que “la masa de campesinos estaba aterrorizada no solo por el ataque militar, sino también por la violación. (...) La obligación de los hermanos de proteger a sus hermanas se convirtió en causa de conflicto en muchas familias, en particular cuando esa obligación chocaba con el patriotismo del hombre joven”.²⁹ Existen otras indicaciones de una brecha generacional entre algunos hombres jóvenes y mayores respecto de las definiciones de honor. Una refugiada, que había sido adolescente durante el desarraigo, informó que, cuando su hermano insistió ante su padre en que no abandonaría Palestina, “mi padre le habló del honor y de sus hermanas -no había conciencia política en la vieja generación”.³⁰ Varios refugiados de la guerra de 1948 entrevistados por Nafez Nazzal a comienzos de los años setenta aludieron de manera implícita o directa a agresiones sexuales, o al temor de agresiones sexuales, como un incentivo para abandonar Palestina.³¹ Estos relatos también indican que, como todas las identidades,³² las identidades palestinas no eran ni son homogéneas, unitarias o particularmente estables, y a menudo se hallan imbricadas con otras identidades, ubicaciones y creencias.

En un estudio de refugiados de la guerra de 1967 que se encontraban en Jordania en el período inmediatamente posterior a esa guerra, casi un tercio de una muestra aleatoria de 100 familias “mencionó el temor a la deshonra como una de las razones principales para marcharse”,³³ lo que sugiere que estas cuestiones siguieron siendo relevantes para muchos

palestinos casi veinte años después de 1948. No resulta sorprendente, entonces, que muchos nacionalistas probablemente hayan considerado que las concepciones del honor vinculadas a la protección de los cuerpos de las mujeres fueron al menos parcialmente responsables de la derrota de 1948.

El acontecimiento que simbolizó con mayor fuerza la violación del honor y que resulta más evocador de la guerra de 1948 para muchos palestinos es la masacre en la aldea jerusalenita de Deir Yassin. En la madrugada del 9 de abril de 1948, fuerzas judías invadieron Deir Yassin -que había firmado un pacto de no agresión con un asentamiento judío cercano- y mataron a muchos de sus habitantes.³⁴ Las mujeres que permanecieron con vida fueron violadas, y las casas fueron saqueadas y dinamitadas, ametralladas y atacadas con granadas.³⁵

Me interesan varias cuestiones relacionadas con esta masacre, tales como: ¿hasta qué punto la respuesta civil, presa del pánico, ante la masacre estuvo vinculada al temor a la posibilidad de agresiones sexuales por parte de las fuerzas sionistas? ¿Cómo han abordado los debates intelectuales sobre la guerra de 1948 el impacto de los códigos existentes de protección de las mujeres en el éxodo de refugiados? ¿Por qué los activistas nacionalistas palestinos del período posterior a 1948 evitan tratar esta cuestión?

Al incorporarnos a la discusión prolífica y persistente sobre “por qué se fueron los palestinos” durante la guerra de 1948, deben considerarse una serie de cuestiones metodológicas y éticas importantes. En primer lugar, resulta muy difícil separar lo ocurrido durante la guerra en general, y durante la masacre de Deir Yassin en particular -especialmente en lo relativo a la existencia y prevalencia de agresiones sexuales- de las exigencias de las narrativas políticas y de las incertidumbres de la memoria.

En segundo lugar, aunque existe evidencia significativa de que la masacre de Deir Yassin tuvo un impacto enorme más allá de la aldea, no podemos saber sin investigación sistemática entre refugiados inmediatamente posteriores al éxodo (investigación que no existe), si la preocupación por el honor familiar fue una inquietud significativa para la mayoría, algunos, pocos o ninguno de los civiles que se marcharon. El último escenario -ninguno- parece ser el menos probable, dadas las preocupaciones generales de los refugiados (discutidas antes) y la naturaleza de las respuestas populares a la masacre de Deir Yassin en particular (discutidas más adelante). A pesar de estas limitaciones, un examen de las implicaciones de género de la masacre de Deir Yassin es crucial, especialmente dada la importancia simbólica del acontecimiento en los relatos sobre la guerra de 1948. Sorprendentemente, el debate continuo sobre “por qué se fueron los palestinos” en 1948 ha ignorado en gran medida las implicaciones de género para el éxodo en general, y para las respuestas a la masacre de Deir Yassin en particular.

Por último, si bien la evidencia existente indica preocupación por el honor familiar entre al menos algunos refugiados de 1948, también sugiere que marcharse fue probablemente la respuesta más racional de los civiles, dadas las agresiones físicas, bombardeos, tiroteos y la inanición provocada por el asedio sistemático, así como el dramático desequilibrio de poder entre la población palestina (armada y civil) y las fuerzas judías. Es irónicamente

consistente con el tratamiento excepcionalista, a menudo, del conflicto palestino-israelí en el plano internacional que las discusiones sobre el problema de los refugiados palestinos no asuman el derecho de retorno de estos refugiados e incluyan con frecuencia un subtexto que culpa a los civiles por abandonar una zona de guerra.

Diversos relatos han discutido la ocurrencia de agresiones sexuales durante la masacre de Deir Yassin. El inspector asistente Richard Catling, investigador británico de la masacre, describió la dificultad de obtener declaraciones de mujeres “histéricas” que permanecieron con vida. Estas mujeres, escribió,

a menudo se derrumban (...) mientras se registra la declaración. No hay duda, sin embargo, de que muchas atrocidades sexuales fueron cometidas por los judíos atacantes. Muchas jóvenes escolares fueron violadas y luego masacradas. Mujeres ancianas también fueron manoseadas [molested].³⁶

Estas mujeres y niñas que sobrevivieron a la masacre fueron entrevistadas en la aldea de Silwan por Catling y por “un médico, una enfermera y una representante de la Unión de Mujeres [Árabes]”.³⁷ Otros informes sobre agresiones sexuales durante la masacre de Deir Yassin aparecen en la versión francesa de *O Jerusalem*:

*Safiyeh Attiyeh, una mujer de 41 años, vio a un hombre bajarse los pantalones y lanzarse sobre ella. “Grité”, dijo, “pero a mi alrededor otras mujeres también estaban siendo violadas. Luego nos arrancaron la ropa y jugaron con nuestros pechos mientras hacían gestos obscenos”.*³⁸

La posibilidad de ataques contra niñas y mujeres palestinas similares a los que se informó que ocurrieron en Deir Yassin preocupó a muchos refugiados y afectó sus decisiones de huir durante la guerra, según numerosos relatos. Estas narrativas indican que parte del impacto de la masacre de Deir Yassin no fue *solo* que una “aldea pacífica” hubiera sido tan brutalizada por fuerzas sionistas, sino que los cuerpos de niñas y mujeres fueron violados mediante violencia física “no sexual”¹ además de sufrir agresiones sexuales y desnudamiento, transgrediendo las normas del honor y generando un gran temor entre las familias. Salma Khadra Jayyusi, que vivía en Jerusalén en ese momento, informó en un ensayo reciente sobre la masacre de Deir Yassin que “rápidamente circularon rumores sobre violaciones y carnicería a sangre fría”.³⁹ De modo similar, Hala Sakakini escribió en su diario:

*Últimamente, desde la masacre de Deir Yasin, hemos estado pensando seriamente en dejar Jerusalén. Han llegado las historias más terribles de testigos que han escapado de esta masacre increíble. Nunca pensé que los judíos pudieran ser tan crueles, tan bárbaros, tan brutales. Mujeres embarazadas y niños fueron torturados hasta la muerte; jóvenes mujeres fueron desnudadas, humilladas y obligadas a pasar por los barrios judíos para que las multitudes les escupieran.*⁴⁰

¹ Los cuerpos de las mujeres fueron violentados mediante formas de violencia física que no eran necesariamente sexuales en sentido estricto, pero que igualmente constituyen violaciones profundas del cuerpo y de la dignidad. *N de la T.*

Muchos refugiados palestinos de 1948 entrevistados por Nazzal en los años setenta también mencionaron la masacre de Deir Yassin como un fuerte impulso para el éxodo; informaron haberse enterado por las radios de las aldeas y por periódicos que traían quienes habían viajado a la ciudad.⁴¹ Para estos refugiados, parte del impacto de la masacre estuvo claramente vinculado a la amenaza de agresión sexual.⁴² El espectro de la masacre de Deir Yassin, en particular como ejemplo de la posibilidad de violación de los cuerpos de las mujeres, también apareció en entrevistas con refugiados de 1967 en Jordania, la mayoría provenientes de las zonas de Jerusalén y Jericó en Cisjordania. Más de un tercio eran “viejos refugiados”, desplazados tanto en 1948 como en 1967.⁴³

Muchos relatos han abordado la masacre de Deir Yassin como un punto de inflexión en la guerra árabe-israelí de 1948. La masacre pasó a epitomizar la disposición de los sionistas a cometer atrocidades para establecer un Estado. La circulación de noticias y propaganda sobre esta masacre contribuyó sustancialmente al colapso de la moral y al aumento del pánico entre los palestinos. Según Simha Flapan, la masacre “es considerada por la mayoría de los historiadores como la causa directa de la huida de los árabes de Haifa el 21 de abril y de Jaffa el 4 de mayo, y del colapso final de las fuerzas de combate palestinas”.⁴⁴ Jacques de Reynier, jefe de la delegación en Palestina del Comité Internacional de la Cruz Roja durante las hostilidades de 1948, llegó a la escena un día después de ocurrida la masacre:

*El asunto de Deir Yassin tuvo repercusiones inmensas. La prensa y la radio difundieron la noticia por todas partes entre árabes y también entre los judíos. De este modo se construyó un terror general entre los árabes, un terror hábilmente fomentado por los judíos. En ambos bandos, se convirtió en un argumento político, y los resultados fueron trágicos. Impulsados por el miedo, los árabes abandonaron sus hogares para encontrar refugio entre sus parientes. (...) Finalmente, cerca de 700.000 árabes se convirtieron en refugiados, dejando todo atrás en su prisa, con la única esperanza de evitar el destino de la gente de Deir Yassin.*⁴⁵

Musa al-‘Alami escribió en su biografía:

*Al principio, la huida árabe de Palestina fue apenas un goteo, compuesto en su mayoría ya sea por habitantes de asentamientos aislados (...) o por algunas de las familias más acomodadas que, presintiendo problemas, siguieron la inmemorial costumbre arraigada en la vida del desierto de trasladarse a otro lugar hasta que todo pasara. Pero en abril se difundió la noticia -y no perdió nada en el camino- de que el Irgun Zvai Leumi había perpetrado una espantosa masacre en la gente de Deir Yasin, una pequeña aldea al oeste de Jerusalén, arrojando 250 cuerpos, todos de ancianos, mujeres o niños, al pozo del pueblo, y conduciendo a los pocos sobrevivientes desnudos en camiones hasta las afueras de Jerusalén; y a esto le siguió, pocos días después, la noticia de una masacre similar en Nasir-ed-Deir [sic],⁴⁶ cerca de Tiberíades. Entonces el miedo se apoderó del campo, y el goteo de refugiados se convirtió en una inundación.*⁴⁷

Menachem Begin, miembro del Irgun Zvai Leumi, una de las organizaciones militares sionistas radicales involucradas en la masacre, sostuvo que, aunque en Deir Yassin no se cometieron “atrocidades judías”, la difusión pública de tales hechos por parte de propagandistas “nos ayudó” al crear “pánico” entre los palestinos:

*El pueblo de Kolonia, que anteriormente había rechazado cada ataque de la Haganah [el ejército sionista formal], fue evacuado de la noche a la mañana y cayó sin más combate. Beit-Iksa también fue evacuado. (...) No fue lo que ocurrió en Dir Yassin, sino lo que se inventó sobre Dir Yassin lo que ayudó a abrir el camino a nuestras victorias decisivas en el campo de batalla. (...) Todas las fuerzas judías procedieron a avanzar por Haifa como un cuchillo atravesando manteca. Los árabes comenzaron a huir en pánico, gritando: “¡Dir Yassin!”.*⁴⁸

El relato de Begin forma parte de un debate persistente acerca de si existió un plan sionista deliberado para vaciar las aldeas de sus residentes palestinos. Las definiciones operativas de “coerción” han sido cruciales en este debate. ¿A cuántos palestinos se expulsó literalmente a punta de pistola? ¿Cuántos se fueron porque “simplemente” tenían miedo? ¿Sus temores estaban justificados o eran imaginarios? ¿Se vació el país de más de 700.000 personas como resultado de una operación sistemática y planificada, o fue el resultado de facto de la guerra?⁴⁹

Benny Morris, por ejemplo, sostiene que “el problema de los refugiados palestinos nació de la guerra, no por designio, judío o árabe. Fue en gran medida un subproducto de los temores árabes y judíos ante los combates prolongados y amargos que caracterizaron la primera guerra israelo-árabe; en menor medida, fue una creación deliberada de comandantes militares y políticos judíos y árabes”.⁵⁰ Insiste, en una respuesta posterior a críticas de Norman Finkelstein y Nur Masalha, en que el “Yishuv” no tuvo una política de expulsión planificada y sistemática.⁵¹

Finkelstein, en cambio, argumenta que “la política sionista fue siempre una política de expulsión”, y que la documentación histórica de Morris respalda tal conclusión, aun si Morris no llegó a formularla.⁵² Nur Masalha sostiene que la documentación de Morris, así como el propio análisis de Masalha de documentos en hebreo, indica con fuerza la existencia de una “política de transferencia” sionista respecto de la población palestina durante la guerra de 1948. Además, Masalha pregunta: “¿Importa al final si esa política fue efectivamente formulada, o si fue simplemente de facto y claramente comprendida en todos los niveles de toma de decisiones militares y políticas?”.⁵³ Simha Flapan sostiene de manera similar que el “Plan Dalet” del ejército sionista delineó sistemáticamente un plan para destruir y vaciar aldeas de sus poblaciones palestinas:

El aspecto psicológico de la guerra tampoco fue descuidado. Al día siguiente de que el plan entró en vigor, el periódico libanés al-Hayat citó un volante lanzado desde el aire y firmado por el comando de la Haganah en Galilea: “No deseamos combatir a la gente común que quiere vivir en paz, sino solo al ejército y a las fuerzas que se están preparando para invadir Palestina. Por lo tanto (...) todas las personas que no quieran esta guerra deben marcharse junto con sus mujeres y sus niños para estar a

*salvo. Esta va a ser una guerra cruel, sin misericordia ni compasión. No hay razón para que se pongan en peligro". Qué tan cruel e implacable era aquello ya quedaba claro a partir del ejemplo de la masacre de Dir Yassin.*⁵⁴

Como ya se mostró, a pesar de los desacuerdos respecto de la intención y la política sionistas, existe amplio consenso, en estos y otros relatos, en que la *respuesta pública* a la masacre de Deir Yassin fue sumamente importante para producir un pánico que condujo al éxodo.⁵⁵ Sin embargo, de manera significativa, la mayoría de las discusiones sobre la masacre y los debates sobre “por qué se fueron los palestinos” evitan abordar la posibilidad de que el temor a la agresión sexual haya sido un objetivo de esta “guerra psicológica” y que haya afectado de forma considerable el éxodo de refugiados pese a que múltiples indicios provenientes de refugiados palestinos señalan que la significación e impacto de la masacre se vinculó en parte con reportes y temores de agresiones sexuales.

Las implicancias de la respuesta a la pregunta “¿por qué se fueron los palestinos?” van más allá de la repatriación y la compensación, y han sido importantes para definir el nacionalismo palestino del siglo XX. Sostener que los palestinos se fueron “voluntariamente” en 1948 implicaba que no estaban significativamente ligados a la tierra, reforzando un argumento sionista tradicional según el cual los palestinos no existían como una comunidad nacional moderna y podían asentarse sin dificultad en otras partes del Mundo Árabe. La ausencia de una identidad nacional de ese tipo, evidenciada por un éxodo voluntario, también implicaba que no existía una base legítima para un Estado palestino independiente.

La adhesión a bases de honor vinculadas a la protección de las mujeres encajaba perfectamente en el relato sionista sobre el atraso palestino, y un punto de vista similar fue adoptado por la mayoría de los nacionalistas palestinos seculares. Una posible explicación para el silencio en torno al género en los análisis árabes y palestinos de la derrota de 1948 puede ser la incongruencia percibida entre preocupaciones “tradicionales” sobre la protección de los cuerpos de las mujeres (y, por ende, del honor familiar) y reivindicaciones modernistas de la condición de nación. Los nacionalistas entendían tales concepciones del honor como obstáculos para la autodeterminación nacional en el contexto palestino, y este punto de vista se volvió particularmente estremo con la intensificación de la actividad política hacia fines de la década de 1960, cuando crecientes números de jóvenes palestinas se involucraron en la actividad nacionalista, incluida la militar.

RESPUESTAS DE INTELECTUALES “TRADICIONALES” Y “ORGÁNICOS” A LA DERROTA DE 1967

Como ocurrió en 1948, los relatos autocríticos árabes y palestinos explicaron la guerra de 1967 en términos de una victoria de la modernidad occidental y sionista -organización, ideología unificada, poder militar y desarrollo económico- sobre el “atraso” árabe y palestino; feudalismo, corrupción, desunión y competencia nacional, desorganización

militar y subdesarrollo económico. En esta sección, utilizo el trabajo de dos intelectuales árabes y las ideologías y prácticas de los partidos palestinos de izquierda nacionalista posteriores a 1967 como evidencia de esta adopción continuada y acrítica del marco modernidad–atraso para explicar crisis políticas en el Mundo Árabe. También discuto las implicancias y contradicciones de estos discursos modernistas respecto del género.

Sadiq Jalal al-‘Azm, profesor de filosofía europea moderna en la Universidad de Damasco y autor de numerosas obras influyentes en árabe,⁵⁶ ha sido uno de los modernistas más conocidos del Mundo Árabe desde 1967. En su ampliamente celebrado *Autocrítica tras la derrota* (1968), al-‘Azm comparó la guerra árabe-israelí de 1967 con la guerra ruso-japonesa de 1904, argumentando que Japón ganó su ataque militar sorpresivo contra el Imperio ruso porque había aprendido y copiado los modos de librarse de las “civilizaciones modernas” y, en consecuencia, desarrolló “industria, tecnología, investigación científica organizada y formación de habilidades”.⁵⁷ En contraste con los rusos en el período posterior a 1904, que aprendieron de sus errores, los árabes, sostiene al-‘Azm, han intentado “eludir las responsabilidades por la derrota [de 1967] (...) y atribuirla a fuerzas externas sobre las que no tenemos control, lo cual nos ha permitido justificarnos frente a la vergüenza y frente a nuestro incumplimiento de responsabilidades hacia la causa árabe principal y hacia (...) la civilización moderna en general”.⁵⁸ De manera similar a las críticas de Zurayk y al-‘Alami veinte años antes, la *Crítica del pensamiento religioso* (1969) de al-‘Azm llamaba a un “análisis crítico y científico” que reconociera que “el cadáver de la sociedad feudal tradicional ha sido despedazado por la máquina, y sus huesos se han desmoronado bajo el peso de la organización económica y social moderna, y con ello ha pasado la actitud fatal, positiva, hacia la religión”.⁵⁹ Sostenía que uno de los problemas más importantes que debían abordar directamente los intelectuales y activistas árabes era la “lucha entre la ciencia y la religión (el islam, en nuestro caso)”.⁶⁰

En una entrevista conmemorativa del trigésimo aniversario de la guerra de 1967, al-‘Azm recordó cómo él y otros intelectuales árabes creían que el ala radical del movimiento de liberación árabe debía desafiar las tendencias nacionalistas más conservadoras y las ideologías islamistas debido a “la capacidad de ese cuerpo de pensamiento para reproducir continuamente valores de ignorancia, fabricación de mitos, atraso, dependencia y fatalismo, e impedir la propagación de valores científicos, secularismo, Ilustración, democracia y humanismo”.⁶¹ Al-‘Azm entendía la “modernización” de la sociedad árabe como un “proyecto cultural” necesario para completar el renacimiento árabe iniciado a fines del siglo XIX.⁶²

De modo similar, Hisham Sharabi ha sostenido que, en lugar de la ruptura limpia con la “tradición” que ocurrió durante el Renacimiento europeo, el “despertar árabe” (*nahda*) de fines del siglo XIX “no logró una trascendencia genuina de las estructuras heredadas de pensamiento y de organización social (incluida la económica y política), y (...) no alcanzó a comprender la verdadera naturaleza de la modernidad”.⁶³ “Que una sociedad no sea moderna en el mundo contemporáneo”, argumenta, “exige un precio paralizante. (...) La modernidad, en uno de sus aspectos más vitales, debería ayudar tanto al individuo como

a la sociedad a realizar su mayor potencial”.⁶⁴ Sharabi sostiene que el Mundo Árabe es una “sociedad neopatriarcal”, que define como

*una estructura socioeconómica dependiente y no moderna [que] representa la sociedad esencialmente subdesarrollada. Su característica más extendida es una suerte de impotencia generalizada, persistente y aparentemente insuperable: es incapaz de funcionar como un sistema social o político integrado, como una economía o como una estructura militar. Posee todos los rasgos externos de la modernidad y, sin embargo, carece de la fuerza interna, la organización y la conciencia que caracterizan a las formaciones verdaderamente modernas.*⁶⁵

Sharabi difiere de al-‘Azm (y de la mayoría de los modernistas árabes varones) por su atención explícita al género. Asocia directamente las estructuras patriarcales con la tradición y considera que una reestructuración más igualitaria de la familia y de las relaciones de género y sexuales forma parte de la búsqueda modernista. Citando a la feminista egipcia Nawal El Saadawi, sostiene que el cambio en el orden de género requiere “nuevos modos de crianza, basados en la completa igualdad entre hombres y mujeres en todas las etapas de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte; una igualdad en derechos y deberes dentro y fuera del hogar, y en la educación de los niños”.⁶⁶ Sharabi concibe un movimiento de liberación de las mujeres árabes como un “detonador” potencial que, si “se le permite crecer y afirmarse, (...) se convertirá en el escudo permanente contra la regresión patriarcal, la piedra angular de la modernidad futura”.⁶⁷

Los tres principales partidos de izquierda nacionalista que actuaron en el escenario palestino en el período posterior a 1967 -el Partido Comunista (PC), el Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP) y el Frente Democrático para la Liberación de Palestina (FDLP)- compartían esta creencia en el “atraso” árabe, indicando que la evaluación de los conquistadores había sido interiorizada por muchos de los conquistados (o al menos por sus contraélites). Esta visión incluía la convicción de que identidades “tradicionalistas” (familiares, aldeanas y religiosas) debían ser superadas por una identidad nacionalista unitaria que permitiera la movilización y condujera eventualmente a un Estado socialista racional-burocrático.⁶⁸ Por ejemplo, Leila Khaled observó en 1971:

Como miembro del Movimiento Nacionalista Árabe, fui entrenada para ser consciente del pasado, el presente y el futuro. Los pueblos y sociedades subdesarrollados típicamente carecen de conciencia del presente y del futuro, pero esa conciencia es imprescindible si hemos de ser dueños de nuestras vidas y nuestro entorno. No podemos superar el pasado y sus ideologías paralizantes si no adquirimos una conciencia libre. Los pueblos subdesarrollados viven por el destino; miran con nostalgia a un “pasado dorado”. Mi pueblo y yo sufrimos estas debilidades, pero también estamos viviendo en el proceso continuo de la historia e intentamos determinar nuestro futuro en lugar de atarnos a un pasado muerto. El valor de la conquista de Palestina por el imperialismo y el sionismo obligó a algunos de nosotros a reexaminar por nosotros mismos los fundamentos de nuestra sociedad. Descubrimos

*que nuestra sociedad estaba podrida, era tradicional, no progresista. Nuestra derrota fue, efectivamente, nuestra salvación, nuestro medio de regeneración y renovación.*⁶⁹

Con el incremento de la actividad nacionalista (incluida la militar) de las mujeres y las necesidades de movilización intensificadas tras 1967 en Jordania y el Líbano, estos partidos abordaron cuestiones de género de manera ad hoc.⁷⁰ Por ejemplo, la mayor exposición de las mujeres a la posibilidad de agresiones sexuales en el marco de la actividad política intensificó consignas como “la tierra antes que el honor”.⁷¹ Sin embargo, esa consigna “simplemente priorizaba el nacionalismo por sobre el ‘honor’ [depositado en el control de los cuerpos de las mujeres y su actividad sexual]”.⁷² Tampoco abordaba la subordinación estructural de las mujeres respecto de los hombres en el matrimonio, la custodia de los hijos, la herencia, la movilidad, la dependencia económica y una división sexual del trabajo. Como observa Peteet:

*Las mujeres palestinas fueron movilizadas menos con la intención de instaurar una nueva división del trabajo y más con la intención de que sirvieran en una capacidad de apoyo para hacer funcionar la institución social de la Resistencia, y como parte de un plan concertado para reforzar, aunque no alterar radicalmente, los estándares sociales de la comunidad palestina. Su participación en la política formal se convirtió en un indicador de modernización, radicalismo, progresismo y desarrollo social, y en una señal de rechazo del “pasado atrasado”, al que palestinos, intelectuales y gente común por igual, suelen atribuir un papel decisivo en facilitar el control sionista sobre Palestina.*⁷³

La transformación de las relaciones de género no fue un aspecto claramente articulado de la agenda modernizadora de ninguno de estos partidos hasta que mujeres de izquierda nacionalista plantearon desafíos a partir de fines de la década de 1970. Incluso entonces, los partidos permanecieron inconsistentes en cuanto a sus ideologías y prácticas respecto del género. En particular cuando eran confrontados por activistas, los partidos de izquierda nacionalista interpretaron un orden de género inequitativo como un aspecto de “las viejas costumbres” que debía cambiar; las mujeres debían poder trabajar en la esfera “productiva” del trabajo asalariado y participar en la actividad nacionalista. Sin embargo, una transformación completa del orden de género no coincidía con los intereses de la mayoría de los hombres, especialmente por sus implicancias para una división sexual del trabajo en la que las mujeres seguirían siendo principalmente responsables del trabajo doméstico y el cuidado infantil, incluso si además están empleadas formalmente o activas políticamente en movimientos sociales.

Esta ambivalencia respecto del género también puede explicarse, en parte, por las tradiciones liberales y marxistas que la izquierda palestina combinó con el nacionalismo. Como han demostrado académicas feministas, la teorización de tradición y modernidad por parte de teóricos sociales varones, liberales y marxistas, se ha basado a menudo en supuestos de género sobre el mundo social.⁷⁴ Teóricos liberales, por ejemplo, crearon categorías “modernas” universalizadas de ciudadano y trabajador que por definición existían en la esfera pública y estaban compuestas exclusivamente por hombres.⁷⁵ La

reificación de la distinción entre esfera pública y privada facilitó este proceso.⁷⁶ Estas ideologías han relegado tradicionalmente lo que ocurre en la esfera privada al ámbito de lo “natural” y, por lo tanto, de lo inmutable, dejando relativamente intactas las relaciones patriarcales dentro del hogar e ignorando los modos en que el género estructura y se reproduce en ambas “esferas”.

Marx y Engels también presuponían esta división, sosteniendo que los procesos históricos, económicos y políticos importantes existían en la esfera pública.⁷⁷ En lugar de abordar el género como otro eje de desigualdad, Marx y Engels redujeron la opresión de las mujeres en la familia al surgimiento de la propiedad privada, convirtiéndola en un epifenómeno del capitalismo que se transformaría con la incorporación de las mujeres a la esfera pública.⁷⁸ De hecho, Marx parece haber conservado “una noción idealizada de las relaciones familiares [que estaban] (...) contaminadas por relaciones económicas capitalistas”.⁷⁹

Esta división generizada entre lo público y lo privado es relevante en los discursos modernistas árabes en general,⁸⁰ incluidos los discursos feministas. Cuando los izquierdistas palestinos varones abordan la desigualdad de género, a menudo la ven como un epifenómeno de la opresión nacional o de clase.⁸¹ La liberación de las mujeres, a su vez, se entiende como ampliamente dependiente de la participación de las mujeres en el trabajo asalariado en la esfera pública y suele distinguirse de la libertad sexual o de una transformación de la división sexual del trabajo; estas dos últimas se asocian con discursos feministas occidentales.⁸²

CONCLUSIÓN

En respuesta a las derrotas árabes en las guerras de 1948 y 1967, los modernistas comenzaron a preocuparse por superar lo que percibían como una causa importante de esas derrotas: el “atraso” económico, político y social. Estos relatos árabes llamaban a la “modernización”: la transformación de economías dependientes en economías avanzadas, y de políticas basadas en la aldea y el clan en órdenes políticos sustentados en una identidad nacionalista moderna y unitaria (a veces panárabe). Si bien con frecuencia se trataba de estrategias defensivas frente a un orden económico y político internacional terriblemente desigual, así como frente a crisis en el Mundo Árabe, los modernistas árabes por lo general no lograron reconocer que existen posibilidades emancipatorias y represivas tanto en los proyectos “modernistas” como en los “tradicionales”. En estos relatos, la modernidad significa emancipación, libertad, agencia y dinamismo, en contraste con la tradición, que significa opresión, servidumbre, pasividad y estancamiento, reproduciendo así distorsiones orientalistas.⁸³

Aunque los modernistas analizados en este artículo se han opuesto con firmeza al proyecto colonizador europeo, por lo general no han examinado la naturaleza compleja del marco discursivo modernidad-tradición. La crítica de Aziz al-Azmeh a las

representaciones europeas del “islam” en Europa resulta aplicable a muchos relatos modernistas árabes sobre sus propias sociedades:

Entre las adquisiciones permanentes de las ciencias sociales y humanas está la constatación de que las formas ideológicas y otras formas de representación colectiva son impensables sin cambio interno y anclaje estructural. (...) Esta adquisición se utiliza casi invariablemente en el estudio de ideologías contemporáneas, movimientos de masas y otros fenómenos de las historias y realidades europeas. Pero no suele utilizarse respecto de phenomena islámica, que se consideran genéricamente cerrados, completamente exóticos, repelentemente misteriosos y radicalmente excepcionalistas.⁸⁴

En lugar de estar “profundamente enraizadas”, las ideas y los fenómenos considerados “tradicionales” o “modernos” a menudo son construcciones sociales y se rearticulan de manera continua. Como sostuvo Eric Hobsbawm, las “tradiciones” con frecuencia son inventadas con fines modernos.⁸⁵ Más aún: incluso cuando derivan de prácticas indígenas o precoloniales, las tradiciones se rearticulan continuamente dentro de contextos históricos y culturales específicos.

Del mismo modo que los proyectos “tradicionales” y “modernistas” pueden tomar múltiples direcciones, también es problemático equiparar modernidad con emancipación de las mujeres y tradición con opresión de las mujeres. Por un lado, se asume que la modernidad requiere la reestructuración de relaciones e instituciones sociales y políticas, y en su formulación ilustrada se basa en cuestionar la “autoridad de la tradición, la costumbre y el statu quo”.⁸⁶ En ese sentido, tiene potencialidades emancipatorias para cualquier grupo cuya opresión sea legitimada por la tradición, la costumbre o el orden vigente, porque pone en cuestión esos fundamentos.

Por otro lado, aquello que se construye discursivamente como moderno a menudo ha reproducido, rearticulado y legitimado la desigualdad de género. Los proyectos modernistas también crean sus propias mitologías, que se naturalizan y se presentan como verdades, como la idea de identidades esenciales y unitarias basadas en la pertenencia a un grupo (nacional, de género, sexual, lingüística, racial–étnica o de clase) y la idea de que la identidad apropiada solo necesita ser despertada. Esto desconoce los modos en que las identidades, al igual que las tradiciones, son articulaciones “modernas” al servicio de propósitos contemporáneos (y a veces válidos). Además, las construcciones formales de estas identidades -por lo general llevadas a cabo por élites intelectuales o líderes autoproclamados- suelen requerir un disciplinamiento que intenta reprimir, subsumir o reconstruir cosmovisiones preexistentes, así como otras ubicaciones e identidades, que a menudo se consideran amenazantes para la supervivencia del grupo. Un cuerpo de literatura ya sustantivo demuestra, por ejemplo, que la desigualdad de género parece ser un ingrediente constitutivo de las ideologías y prácticas nacionalistas, aunque este aspecto del nacionalismo es frecuentemente disputado por mujeres nacionalistas.⁸⁷

Por último, parece fundamental que una revisión académica de las guerras de 1948 y 1967 reconozca que la consideración del género y una interrogación de la identidad nacional

pueden transformar y complejizar las historias narradas sobre estos acontecimientos. Siguen faltando las voces y preocupaciones de las niñas y mujeres que se convirtieron en refugiadas en 1948 y 1967. Como han señalado Ritu Menon y Kamla Bhasin a propósito de las narraciones históricas de la Partición de India de 1947, el uso de narrativas de mujeres hindúes, musulmanas y sijs:

*permite que las mujeres, hablando por sí mismas, sean escuchadas -en ocasiones desafiando, en ocasiones coincidiendo, en ocasiones interrogando los ‘hechos’ históricos, insinuándose en el texto y, con ello, obligando a una lectura diferente. La yuxtaposición de la historia documentada y la historia personal fuerza una reexaminación de lo que James Young llama la ‘actividad misma de narrar la historia’, y del reconocimiento de que la ‘legitimidad de las fuentes históricas no puede descansar únicamente en su elemento factual’. Este tipo de conocimiento (...) está impregnado (...) de la profunda comprensión de que el significado de los acontecimientos históricos nunca puede quedar definitivamente fijado.*⁸⁸

¿Por qué se fueron las mujeres palestinas en 1948 y 1967? ¿Cómo experimentaron de manera diversa esa partida en tanto mujeres, en tanto palestinas, en tanto aldeanas, en tanto nacionalistas, en tanto campesinas, en tanto burguesía urbana, en tanto musulmanas o cristianas, en tanto estudiantes, hermanas, esposas, madres o hijas? ¿Qué piensan sobre el “honor”, el “desarraigo” y “la tierra antes que el honor”? Estas preguntas deben abordarse, no como historias marginales frente a los “hechos más importantes” sobre 1948 y 1967, sino como parte del modo en que esos períodos se reconstituyen y se reconsideran.

NOTAS

Nota de la autora: Una versión anterior de este artículo puede encontrarse en mi tesis doctoral (1997), cuya investigación y redacción fueron financiadas por un premio de tesis 1995 del *Joint Committee on the Near and Middle East* del *Social Science Research Council* y del *American Council of Learned Societies*, una *Dissertation Grant in Women’s Studies* de 1996 de la *Woodrow Wilson National Fellowship Foundation*, una *Robin I. Thevenet Summer Research Grant* de 1996 del *University of Michigan Women’s Studies Program*, y una beca de tesis por un cuatrimestre de la *Horace H. Rackham School of Graduate Studies* de la *University of Michigan*. Presenté algunas de las ideas discutidas en este artículo en una ponencia en la reunión anual de 1998 de la *Middle East Studies Association* en Chicago. Agradezco las sugerencias muy útiles de las/los evaluadores de *IJMES*. También agradezco a Suparna Bhaskaran, Rochelle Davis, Jeannie Dillman, Ellen Fleischmann, Jean Gregorek, Janet Hart, Jim House, Mary Layoun, Sonya Rose y Salim Tamari por leer y comentar borradores anteriores.

1. Constantine K. Zurayk, *The Meaning of the Disaster*, trans. R. Bayly Winder (Beirut: Khayat’s College Book Cooperative, 1956), 34.
2. Edward Said, *The Question of Palestine* (New York: Vintage Books, 1979); Maxime Rodinson, *Israel and the Arabs*, trans. Michael Perl (New York: Pantheon Books, 1968).
3. Norman Bentwich and Helen Bentwich, *Mandate Memories, 1918–1948* (London: Hogarth Press, 1965), 68–69; Chaim Weizmann, “Zionism Needs a Living Content [1914],” in

The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader, ed. Arthur Hertzberg (Garden City, N.J.: Doubleday & Company and Herzl Press, 1959), 576; Theodor Herzl, “The Solution of the Jewish Question [1896],” in *Zionist Writings: Essays and Addresses*, Theodor Herzl, trans. Harry Zohn, vol. 1 (January 1896–June 1898) (New York: Herzl Press, 1973), 31; idem, “Zionism [1899],” in *Zionist Writings: Essays and Addresses*, Theodor Herzl, trans. Harry Zohn, vol. 2 (August 1898–May 1904) (New York: Herzl Press, 1975), 121; Peretz Smolenskin “Let Us Search Our Ways [1881],” in *The Zionist Idea*, 153; Theodor Herzl, “The Basel Congress [1897],” in *Zionist Writings*, 1:155; idem, “The Jews as a Pioneer People [1899],” 71; idem, “The Zionist Deputation in Palestine: A Travel Report [1898],” in *Zionist Writings*, 2:33–34; Louis Dembitz Brandeis, “The Jewish Problem and How to Solve It [1915],” in *The Zionist Idea*, 519; Max Nordeau, “Zionism [1902],” in *The Zionist Idea*, 245; Herbert Sidebotham, “British Interests in Palestine [1917],” in *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948*, ed. Walid Khalidi (Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies, 1971), 133; Edward Keith-Roach, *Pasha of Jerusalem: Memoirs of a District Commissioner under the British Mandate*, ed. Paul Eedle (New York: St. Martin’s Press, 1994). See also Ylana N. Miller, *Government and Society in Rural Palestine, 1920–1948* (Austin: University of Texas Press, 1985); and Mark LeVine, “The Discourses of Development in Mandate Palestine,” in *Arab Studies Quarterly* 17 (1995): 95–124.

4. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. y trad. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), 5–23. Gramsci usa el término *organic intellectuals* en sentido amplio para indicar personas que cumplen roles ideológico-culturales en la sociedad. Los/las “traditional” intellectuals son quienes, por su función formal en la sociedad, se dedican a pensar y razonar.

5. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997), 195.

6. Véase, por ejemplo, Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993).

7. Esta desigualdad de género en la esfera privada se evidencia mejor en las leyes de estatuto personal vigentes en la mayoría de los países árabes, que codifican la ciudadanía subordinada de las mujeres al permitir que autoridades religiosas locales de distintas denominaciones regulen deberes y derechos relativos a matrimonio, herencia, movilidad y custodia infantil de niñas y mujeres. Aunque muchas feministas nacionalistas impugnaron estos códigos (Argelia es uno de los ejemplos tempranos), tales impugnaciones generalmente no formaron parte de las agendas modernizadoras de movimientos nacionalistas liderados por varones.

8. Judith Stacey y Barrie Thorne, “The Missing Feminist Revolution in Sociology,” en *Social Problems* 32 (1985): 301–16; Joan Scott, “On Language, Gender, and Working-Class History,” *International Labor and Working-Class History* 31 (1987): 1–13.

9. Khalidi, *Palestinian Identity*, 19.

10. Que estas atribuciones árabes sobre el sionismo sean verdaderas—y existe mucha bibliografía que indica la naturaleza polimorfa del movimiento y de las comunidades judías—es menos importante para los fines de este trabajo que las consecuencias de tales conceptualizaciones en el mundo árabe en general y en Palestina en particular.

11. Musa al-’Alami, *Ibrat Filastin (The Lesson of Palestine)* (Beirut: Dar al-Kishaaf, 1949). Todas las referencias a este trabajo se basan en una traducción abreviada, “The Lesson of Palestine,” *Middle East Journal* 3 (1949): 373–405.

12. Al-’Alami, “Lesson of Palestine,” 374.

13. Zurayk, *Meaning*, 38.

14. Ibid.

15. Ibid.
16. Ibid., 36.
17. Ibid., 39–40.
18. Al-‘Alami, “Lesson of Palestine,” 380; Zurayk, *Meaning*, 25–26.
19. Al-‘Alami, “Lesson of Palestine,” 397–99.
20. Salim Tamari, “Treacherous Memories,” mimeo en línea para presentación en el *University of Chicago Symposium on Palestine*, 21 February 1999.
21. Ted Swedenburg, *Memories of Revolt: The 1936–1939 Rebellion and the Palestinian National Past* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 78–79.
22. Julie Peteet, *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement* (New York: Columbia University Press, 1991), 224, n. 18.
23. Swedenburg, *Memories of Revolt*, 79.
24. Aunque no he podido rastrear de manera definitiva el origen de este eslogan, parece ser una rearticulación, por parte de activistas nacionalistas pos-1948, de modismos anticoloniales sobre tierra, mujeres y honor que emergieron durante la revuelta campesina palestina de 1936–39: *ibid.*, 78–79.
25. Rosemary Sayigh y Julie Peteet, “Between Two Fires: Palestinian Women in Lebanon,” en *Caught Up in Conflict: Women’s Response to Political Strife*, ed. Rosemary Ridd y Helen Callaway (London: Macmillan Education and Oxford University Women’s Studies Committee, 1986), 118.
26. Peteet, *Gender in Crisis*, 59.
27. Kitty Warnock, *Land Before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories* (New York: Monthly Review Press, 1990), 23.
28. Rosemary Sayigh, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (London: Zed Books, 1979), 86.
29. Ibid., 86–87.
30. Ibid., 87.
31. Nafez Nazzal, *The Palestinian Exodus from Galilee 1948* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1978), 44, 74, 95.
32. Stuart Hall, *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, ed. Stuart Hall (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 613–19, 626–28.
33. Peter Dodd y Halim Barakat, *River Without Bridges: A Study of the Exodus of the 1967 Palestinian Arab Refugees* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969), 45–49, 52.
34. El número de palestinos asesinados oscila entre 120 y 254, según la fuente. David Hirst, en *The Gun and the Olive Branch: The Roots of Violence in the Middle East*, reed. (London: Futura Mcdonald and Co., 1983), 124, 125, informó 254 palestinos asesinados (basado en “Haganah Occupies Deir Yassin,” *The New York Times*, 13 April 1948, p. 7, col. 1). *History of the Haganah*, citado en *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, ed. Walid Khalidi (Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies, 1992), informó que 245 aldeanos fueron asesinados. Según un reporte de *The New York Times* de abril de 1948, “la mitad de las víctimas eran mujeres y niños; otras 70 mujeres y niños de la aldea fueron trasladados y luego entregados al ejército británico en Jerusalén” (*All That Remains*, 290–91). Los investigadores de *Bir Zeit University* Sharif Kanani y Nihad Zitawi documentaron solo 120 palestinos asesinados y sostienen que el número de muertes fue inflado por fuentes palestinas e israelíes: citado en Baruch Kimmerling y Joel S. Migdal, *Palestinians: The Making of a People* (New York: Free Press, 1993), 151, 346, n. 62. Para información histórica y demográfica sobre Deir Yassin y la masacre, véase *All That Remains*, 289–92.

35. Hirst, *Gun and the Olive Branch*, 126–27.
36. Citado en Larry Collins y Dominique LaPierre, *O Jerusalem* (en inglés) (New York: Simon & Schuster, 1972), nota al pie, 276.
37. *Ibid.*, 275.
38. Dominique LaPierre y Larry Collins, *O Jerusalem* (en francés) (Paris: Editions Robert Laffont, 1971), 289. Traducido para la autora por Tricia DeBorde.
39. Salma Jayyusi, “The End of Innocence,” en *Remembering Deir Yassin: The Future of Israel and Palestine*, ed. Daniel M. McGowan y Marc H. Ellis (New York: Olive Branch Press, 1998), 31.
40. Hala Sakakini, *Jerusalem and I: A Personal Record*, 2.^a ed. (Amman: Economic Press, 1990), 118, citado en Nathan Krystall, “The Fall of the New City, 1947–1950,” en *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and their Fate in the War*, ed. Salim Tamari (Jerusalem and Bethlehem: Institute of Jerusalem Studies and the Badil Resource Center, 1999), 108.
41. Distintos refugiados hacen referencias específicas a la masacre de Deir Yassin en sus entrevistas en Nazzal, *Palestinian Exodus*, 30; 34; 52; 53, n. 96; 55, n. 104.
42. *Ibid.*, 44.
43. Dodd y Barakat, *River Without Bridges*, 45, 10–11.
44. Simha Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities* (New York: Pantheon Books, 1987), 94–95.
45. Jacques de Reynier, “Deir Yasin [1950],” en *From Haven to Conquest*, 765–66.
46. Este es un error en el texto original. La referencia es en realidad a la masacre en la aldea de Nasir al-Din, cerca de Tiberias.
47. Sir Geoffrey Furlonge, *Palestine Is My Country: The Story of Musa 'Alami* (New York: Praeger Publishers, 1969), 154–55.
48. Menachem Begin, *The Revolt: Story of the Irgun* (New York: Henry Schuman, 1951), 164–65.
49. Para un panorama de este debate, véase Simha Flapan, *Zionism and the Palestinians* (London: Croom Helm, 1979), esp. cap. 8; idem, *Birth of Israel*; Walid Khalidi, *Why Did the Palestinians Leave? An Examination of the Zionist Version of the Exodus of 1948* (s.l., s.f., c. 1960); idem, “Benny Morris and Before Their Diaspora,” en *Journal of Palestine Studies* 22 (1993): 106–19; Benny Morris, “The Causes and Character of the Arab Exodus from Palestine: The Israel Defence Forces Intelligence Branch Analysis of June 1948,” *Middle East Studies* 22 (January 1986); idem, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949* (New York: Cambridge University Press, 1988); e idem, *1948 and After* (Oxford: Oxford University Press, 1990). Véase también el debate entre Norman Finkelstein, “Myths, Old and New” (pp. 66–89); Nur Masalha, “A Critique of Benny Morris” (pp. 90–97); y Benny Morris, “Response to Finkelstein and Masalha” (pp. 98–114), todos en *Journal of Palestine Studies* 21 (1991). Otros que han sostenido que existió un foco deliberado en vaciar Palestina de su población árabe mediante guerra psicológica o convencional incluyen Sayigh, *Palestinians*, 64–92; Nazzal, *Palestinian Exodus*, 102–10; Alfred M. Lilienthal, *The Zionist Connection: What Price Peace?* (New York: Dodd, Mead & Co., 1978), 158; Furlonge, *Palestine Is My Country*, 157; Edgar O’Ballance, *The Arab–Israeli War 1948* (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1956), 64; y Michael Palumbo, *The Palestinian Catastrophe: The 1948 Expulsion of a People from Their Homeland* (London: Faber and Faber, 1987), 48, 64. Para una discusión acrítica del uso sionista de la guerra psicológica, la cuestión del “honor” y el impacto de Deir Yassin en el éxodo, además de una discusión bastante racista sobre “la inclinación árabe a exagerar los hechos”, véase Rony Gabbay,

- A Political Study of the Arab–Jewish Conflict: The Arab Refugee Problem (A Case Study)* (Geneva: Librarie E. Droz, 1959), 82–92.
50. Morris, *Palestinian Refugee Problem*, 286.
 51. Morris, “Response to Finkelstein and Masalha,” 99.
 52. Finkelstein, “Myths, Old and New,” 70.
 53. Masalha, “Critique of Benny Morris,” 95–96.
 54. Flapan, *Birth of Israel*, 93–94.
 55. Otras fuentes que discuten el impacto de Deir Yassin en particular incluyen Begin, *The Revolt*, 162–65; Tom Segev, 1949: *The First Israelis*, ed. Arlen Neil Weinstein (New York: Free Press, 1986), 88–91; Lilienthal, *Zionist Connection*, 153–57, 298–99, 349; Harry Levin, *Jerusalem Embattled: A Diary of the City Under Siege, March 25th, 1948 to July 18th, 1948* (London: Cassell, 1997), 57–61; Flapan, *Birth of Israel*, 94–96; y Mark Tessler, *A History of the Israeli–Palestinian Conflict* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 291–94.
 56. Estas obras incluyen Sadiq Jalal al-‘Azm, *Al-Naqd al-Dhati Ba‘d al-Hazimah (Self-Criticism After the Defeat)* (Beirut: Dar al-Tali‘ah, 1968); idem, *Naqd al-Fikr al-Dini (A Criticism of Religious Thought)* (Beirut: Dar al-Tali‘ah, 1969), extractado como “A Criticism of Religious Thought,” en *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John Donohue y John Esposito (New York: Oxford University Press, 1982); e idem, *Dhikriyat al-Tahrim: Salman Rushdie wa-Haqiqat al-Adab (The Taboo Mentality: Salman Rushdie and Literary Truth)* (London: Riyad al-Rayyis, 1992).
 57. Al-‘Azm, *Al-Naqd al-Dhati*, 15–16.
 58. Ibid., 17.
 59. Al-‘Azm, “A Criticism of Religious Thought,” 114.
 60. Ibid., 115.
 61. Sadiq Jalal al-‘Azm, “An Interview with Sadik al-Azm,” trad. Ghada Talhami, *Arab Studies Quarterly* 19 (1997): 114.
 62. Ibid., 115, 117; véase también Saqr Abu Fakhr, “An Interview with Sadek Jalal al-Azm: Trends in Arab Thought,” *Journal of Palestine Studies* 27 (1998): 68–69, 71. Para una discusión de estas tensiones culturales en la literatura árabe del siglo XX, véase Roger Allen, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, 2.^a ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1995), 7–8, 59–60.
 63. Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988), 6.
 64. Ibid., x–xi.
 65. Ibid., 6–7.
 66. Ibid., 34.
 67. Ibid., 154.
 68. Véase Samir Franjieh, “How Revolutionary Is the Palestinian Resistance? A Marxist Interpretation,” *Journal of Palestine Studies* 1 (1972): 76; Sameer Y. Abraham, “The Development and Transformation of the Palestinian National Movement,” en *Occupation: Israel over Palestine*, ed. Naseer Aruri (London: Zed Books, 1984), 401; *The Popular Front for the Liberation of Palestine, Al-Jabha al-Sha‘biyya li-Tahrir Filastin wa Qathiyat al-Inshiqaq (The Popular Front for the Liberation of Palestine and the Issue of the Split)* (Beirut: PFLP Central Communications Committee, 1970), 9–10; Leila S. Kadi, trad. y ed., *Basic Political Documents of the Armed Palestinian Resistance Movement* (Beirut: Palestine Liberation Organization, 1969),

- 169–70; y Gerard Chaliand, *The Palestinian Resistance*, trad. Michael Perl (Baltimore: Penguin, 1972), 91, 112.
69. Leila Khaled con George Hajjar, *My People Shall Live: The Autobiography of a Revolutionary* (London: Hodder and Stoughton, 1973), 41. Khaled, miembro del *Arab Nationalist Movement* y luego del *Popular Front for the Liberation of Palestine*, se volvió famosa por secuestrar dos aviones (August 1969 y September 1970) y hacer explotar uno luego de evacuar a los pasajeros.
70. Peteet, *Gender in Crisis*, 159–60.
71. Sayigh y Peteet, “Between Two Fires,” 118.
72. Rabab Abdulhadi, “The Limitations of Nationalism: Gender Dynamics and the Emergent Palestinian Feminist Discourses” (tesina de honor, Hunter College of the City University of New York, 1994), 42.
73. Peteet, *Gender in Crisis*, 103.
74. Barbara L. Marshall, *Engendering Modernity: Feminism, Social Theory and Social Change* (Boston: Northeastern University Press, 1994), 9; Rita Felski, *The Gender of Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 14.
75. Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield Publishers, 1983), 33–34; Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), 77–115.
76. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981); Jaggar, *Feminist Politics*; Laura L. Frader y Sonya O. Rose, “Introduction: Gender and the Reconstruction of European Working-Class History,” en *Gender and Class in Modern Europe*, ed. Laura L. Frader y Sonya O. Rose (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996), 4, 8, 11; Marshall, *Engendering Modernity*, 17; Pateman, *Sexual Contract*; Leonore Davidoff, “‘Adam Spoke First and Named the Orders of the World’: Masculine and Feminine Domains in History and Sociology,” en *Politics of Everyday Life: Continuity and Change in Work and the Family*, ed. Helen Corr y Lynn Jamieson (London: MacMillan Press, 1990), 232; Linda K. Kerber, “Separate Spheres, Female Worlds, Woman’s Place: The Rhetoric of Women’s History,” *Journal of American History* 75 (1988): 13; Joan B. Landes, *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988); Sonya O. Rose, “Gender and Labor History: The Nineteenth-Century Legacy,” *International Review of Social History* 38, suplemento (1993): 145.
77. Harold Benenson, “Victorian Sexual Ideology and Marx’s Theory of the Working Class,” *International Labor and Working Class History* 25 (spring 1984): 10–11; Frader y Rose, “Introduction,” en *Gender and Class*, 12; Rose, “Gender and Labor History,” 150.
78. Friedrich Engels, “Origin of the Family,” en *The Woman Question: Selections from the Writings of Karl Marx, Frederick Engels, V. I. Lenin, and Joseph Stalin* (New York: International Publishers, 1951), 11; Karl Marx, en Robert C. Tucker, ed., *The Marx–Engels Reader*, 2.^a ed. (New York: W. W. Norton & Company, 1978), 479–80.
79. Marshall, *Engendering Modernity*, 12–13. Benenson, en “Victorian Sexual Ideology,” sostiene que, por deferencia a sesgos de normas de género y de ideología sexual de la clase media victoriana, Marx en realidad se alejó de un compromiso socialista utópico previo con transformar arreglos familiares y desigualdad de género.
80. Ghazi al-Khalili, *Al-Mar'a al-Filastiniyah wa al-Thawra: Dirasah Ijtima'iyah Maydaniyah Tahliliyah* (The Palestinian Woman and the Revolution: A Field and Analytic Social Study), 2.^a ed. (‘Akka: Dar al-Aswaar, 1981), 28–33.

81. Frances Hasso, “The ‘Women’s Front’: Nationalism, Feminism, and Modernity in Contemporary Palestine,” *Gender and Society* 12 (1998): 449; Peteet, *Gender in Crisis*, 164.
82. Frances S. Hasso, “Paradoxes of Gender/Politics: Nationalism, Feminism, and Modernity in Contemporary Palestine” (tesis doctoral, University of Michigan, Ann Arbor, 1997), 111–15.
83. Agradezco a Suparna Bhaskaran por destacar este punto.
84. Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993), 1.
85. Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions,” en *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
86. Rita Felski, *The Gender of Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 14.
87. Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1990); Abdulhadi, “Limitations of Nationalism”; Janet Hart, *New Voices in the Nation: Women and the Greek Resistance, 1941–1964* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996); Rada Ivezkovic, “Women, Nationalism and War: ‘Make Love Not War’,” *Hypatia* 8 (1993): 113–26; Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, 2.^a ed. (New Delhi: Kali for Women, 1986); Deniz Kandiyoti, “Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?,” en *Woman–Nation–State*, ed. Nira Yuval-Davis y Floya Anthias (New York: St. Martin’s Press, 1989); Ketu Katrak, “Indian Nationalism, Gandhian ‘Satyagraha,’ and Representations of Female Sexuality,” en *Nationalisms and Sexualities*, ed. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer y Patricia Yaeger (New York: Routledge, 1992); Marilyn Lake, “Mission Impossible: How Men Gave Birth to the Australian Nation—Nationalism, Gender and Other Seminal Acts,” *Gender and History* 4 (1992): 305–21; Mary Layoun, “Telling Spaces: Palestinian Woman and the Engendering of National Narratives,” en *Nationalisms and Sexualities*; Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (New York: Routledge, 1995); Nira Yuval-Davis y Floya Anthias, “Introduction,” en *Woman–Nation–State*; y Kumari Jayawardena y Malathi De Alwis, eds., *Embodied Violence: Communalising Women’s Sexuality in South Asia* (London: Zed Books, 1996).
88. Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India’s Partition* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1998), 17–18.