

# Hamás y el concepto de resistencia como práctica cultural

## Hamas and the Concept of Resistance as a Cultural Practice

Samantha Leyva Cortés

Instituto Politécnico Nacional, México

samanthaleyva@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4793-4698>

Recibido: 05/ 12/ 2024

Aceptado: 23/ 12/ 2024

### Resumen

El contexto actual palestino ha inspirado investigaciones desde diversas perspectivas, incluyendo el internacionalismo, la política, los derechos humanos y los derechos de las infancias, por mencionar algunas. En particular, se ha destacado el análisis sobre el papel de Hamás y su relevancia dentro de la sociedad palestina. Este grupo islamista ha evolucionado de ser un movimiento social a consolidarse como una fuerza política influyente. El estudio presenta algunas de las estrategias empleadas por Hamás para lograr esta transformación, integrando al islam, la política y la acción social, desde 1987 hasta 2006. Asimismo, se examina cómo su conceptualización de la resistencia se construye históricamente, utilizando los marcos teóricos de Manuel Castells y Judith Butler como herramientas de interpretación crítica.

**Palabras clave:** Hamás, resistencia, Palestina, islam

### Abstract

The current Palestinian context has inspired research from diverse perspectives, including internationalism, politics, human rights, and children's rights. Particular emphasis has been placed on analyses of the role that Hamas has played and

its significance within Palestinian society. This Islamist organization has evolved from its origins as a social movement to become an influential political force. In this study, I analyze the strategies that Hamas employed from 1987 to 2006 to achieve this transformation by integrating religion, politics, and social action. In addition, it examines how this organization's conceptualization of resistance is historically constructed based on the theoretical frameworks for critical interpretation in texts by Manuel Castells and Judith Butler.

**Keywords:** Hamas, resistance, Palestine, Islam

## Introducción

Desde su aparición pública en 1987, Hamás ha sido clasificada como una organización terrorista<sup>1</sup> por diversos países y organismos internacionales, incluidos Estados Unidos, la Unión Europea, Canadá e Israel (Chomsky, 2001). Esta denominación, fundamentada en acciones dirigidas contra objetivos israelíes, tanto civiles como militares, puede ser analizada desde el marco de las “nuevas guerras” de Mary Kaldor (2001). En este contexto, las tácticas de “violencia controlada” y los discursos enfáticos contra Israel representan formas de resistencia cargadas de simbolismo. Estas estrategias no sólo responden a un enfrentamiento armado, sino que también reflejan dinámicas globales que combinan el colonialismo, las exacerbaciones nacionalistas, las creencias religioso espirituales, junto con disputas geopolíticas y el ejercicio del poder.

Por otra parte, para amplios sectores de la población palestina, Hamás es visto como un movimiento de resistencia legítima frente a la ocupación israelí. Su ascenso político culminó con su victoria en las elecciones legislativas palestinas de 2006, lo que marcó un cambio significativo en su estatus, ahora como una fuerza política y difusora de un proyecto alternativo de identificación y resistencia al interior de Palestina (Leyva, 2006).

El concepto de resistencia en este artículo se entiende como una práctica cultural que surge de la tensión entre grupos subordinados y estructuras de poder hegemónico, en su disputa por definir y establecer significados dentro del campo cultural (Scott, 2004). Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu (2007), este proceso se inscribe en el campo simbólico, un espacio donde las representaciones, prácticas y narrativas, además de configurar, también legitiman el poder y la dominación. En este marco, Hamás surgió inicialmente como un grupo que,

---

<sup>1</sup> De acuerdo con Bruce Hoffman (1999), «terrorismo» puede comprender distintos actos violentos, a través de estrategias que buscan crear poder donde no lo hay. Es importante resaltar que estas acciones pueden ser realizadas por instituciones estatales y no estatales.

a través de estrategias semiorganizadas, luego estructuradas, y finalmente deliberradas, desafió el poder hegemónico impuesto por Israel (Scott, 2004).

Desde los Estudios Subalternos,<sup>2</sup> que privilegian la historia de las sociedades “desde abajo” (Banerjee, 2010), es posible aproximarse a Hamás como un actor cuya ideología y visión emergen de la población palestina musulmana. En este sentido, Hamás no sólo se inserta en un contexto de dominación bajo la ocupación israelí, sino que también construye y difunde su discurso desde una perspectiva que se articula con las experiencias y necesidades de quienes viven esa subordinación. Así, las personas que forman parte del movimiento son agentes históricos cuyo agenciamiento y politización se construyen en función de estas condiciones estructurales, reconfigurando la resistencia y la organización social desde márgenes del poder hegemónico (Aguilar Silva, 2013).

Sin embargo, estas dinámicas de resistencia no están exentas de representaciones externas que buscan moldear su significado desde una perspectiva orientalista, que, de acuerdo con Edward Said, es una estructura de pensamiento que critica la manera en que Occidente —particularmente Europa y Estados Unidos— construye y percibe a las sociedades de Medio Oriente. En este marco, la persona oriental es representada desde Occidente como un objeto de estudio, definida a partir de categorías impuestas. A través del orientalismo, se ha consolidado la imagen de un “otro” islámico, caracterizado como irracional, violento y esencialmente incompatible con los valores occidentales (Said, 2002).

De tal forma, las estrategias adoptadas por Hamás suelen ser interpretadas desde un enfoque orientalista, es decir, mediante representaciones visuales, discursivas y simbólicas que los medios de comunicación o las academias emiten y que, lejos de fomentar marcos analíticos, reproducen estereotipos, discriminaciones y desigualdades. En este marco discursivo, el islam se asocia de manera persistente con el concepto de terrorismo. Sin embargo, eventos como la Revolución iraní y los acontecimientos en Líbano y Palestina han reforzado la construcción de una imagen del islam como una amenaza (Said, 2002).

Esta representación ha permeado los discursos políticos y mediáticos sobre Hamás, influyendo en la manera en que se interpretan sus acciones. En este sentido, analizar la cobertura de Hamás en el periódico español *El País* y en el diario mexicano *La Jornada*, permite evidenciar cómo estos marcos interpretativos orientalistas moldean la representación de los movimientos islámicos en los medios de comunicación.

---

<sup>2</sup> El Grupo de Estudios Subalternos, inspirado en los escritos de Antonio Gramsci, surgió con el objetivo de repensar la historia desde la perspectiva de los grupos subordinados, particularmente en el contexto de la sociedad india. Figuras clave como Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha y Partha Chatterjee, han contribuido a esta corriente. A diferencia de los enfoques tradicionales que privilegian las narrativas de las élites, esta corriente busca recuperar la agencia de grupos subordinados. Estas iniciativas se fundamentan en los propios lenguajes y culturas de los grupos subalternos, articulando categorías como comunidad, clase, casta y género (Dube, 2001).

En este sentido, abordar los comunicados de prensa de Hamás como práctica cultural permite comprender cómo estos textos han sido apropiados, reinterpretados y archivados en función de las narrativas de poder que configuran la producción del conocimiento sobre el islam. Roger Chartier (1992) destaca que la lectura no es una actividad pasiva, sino un acto social e histórico condicionado por el contexto en el que los textos circulan y las comunidades que los interpretan. Siguiendo esta línea, la recepción de los comunicados de Hamás no puede entenderse al margen de los discursos dominantes sobre el terrorismo y la resistencia en Palestina.

Asimismo, Robert Darnton (2002) sugiere que el análisis de la lectura implica no sólo atender al contenido del texto, sino a los modos en que los lectores —en este caso, periodistas, académicas o académicos y actores políticos— han construido significados a partir de él. Los comunicados de prensa de Hamás, leídos en clave orientalista, han sido presentados como evidencias de un islam violento *per se*, en lugar de ser analizados como dispositivos discursivos inscritos en una historia particular de resistencia y dominación. Al recuperar estos textos desde su propio marco discursivo y en diálogo con las condiciones históricas de la ocupación israelí, es posible desmontar las lecturas orientalistas y comprender cómo Hamás construye su propio relato de resistencia.

Por lo anterior, este texto presenta las estrategias empleadas por Hamás para lograr esta transformación, integrando el islam, la política y la acción social, desde 1987 hasta 2006, es decir, desde su aparición pública hasta la fecha en la cual ganó escaños en el Congreso Palestino. La relevancia de analizar este período radica en dos aspectos: primero, permite observar su proceso de formación y consolidación; segundo, ofrece una reflexión en torno a la construcción histórica del concepto de resistencia, utilizando los marcos teóricos de Manuel Castells y Judith Butler.

En este sentido, Érika Aguilar (2013) plantea que la resistencia no debe reducirse únicamente a acciones violentas, sino que puede manifestarse en diversas estrategias, como la educación, las artes, las manifestaciones pacíficas o la discursividad. En esta línea, Hamás opera en múltiples esferas de acción. Por un lado, impulsa la construcción de escuelas con el objetivo de impartir educación a las personas que habitan en los territorios ocupados; lo cual permite, al mismo tiempo, reproducir un modelo educativo islámico e islamista sustentado en la situación palestina de la ocupación. Por otro lado, desarrolla acciones armadas a través de su ala militar las Brigadas Izz Eddin al-Qassam, que implementa estrategias de lo que ha denominado como violencia controlada.

La metodología de este artículo se basa en la relectura de los comunicados de prensa del primer año de actividades de Hamás (1988), recopilados en *Les voix du soulèvement palestinien*, junto con un análisis de la prensa occidental, particularmente a través de la cobertura de los periódicos *El País* (España) y *La Jornada* (México) entre 2003 y 2006. Este período es analizado con mayor detalle, ya que representa el punto de inflexión en el seguimiento mediático de Hamás, marcando el inicio de una cobertura más intensiva y sistemática de sus

actividades y posicionamientos, como resultado de sus acciones en la década de los años noventa.

*El País* inició sus actividades en mayo de 1976, en el período postfranquista, y forma parte del Grupo PRISA. Actualmente, cuenta con ediciones en España, México, Colombia, Chile, Argentina y Estados Unidos, consolidándose como uno de los principales medios de comunicación de habla hispana. Con relación a la cobertura realizada sobre la cuestión palestina durante el período de análisis, muchas de sus notas fueron generadas por agencias de noticias; sin embargo, en algunas situaciones específicas se contó con especialistas como Ferran Sales y Miguel Ángel Bastenier. En el caso de Hamás, *El País* lo presentó como una organización integrista, radical o fundamentalista, haciendo referencia a sus acciones militares y especificando que estas fueron realizadas por su ala militar las Brigadas Izz Eddin al-Qassam. No obstante, si bien *El País* mencionó las acciones militares del grupo, su cobertura no abordó de la misma manera su papel social, contribuyendo así a una imagen reduccionista del movimiento.

Por otro lado, *La Jornada* surgió en 1984 como un proyecto periodístico en contra del régimen del partido en el poder. A pesar de estos desafíos, el periódico se inscribió en la tradición del periodismo crítico de izquierda en México. Desde su origen, ha priorizado la cobertura internacional, con un enfoque que visibiliza las dinámicas del Sur global (*La Jornada*, 2023). Con relación a la información de Hamás, las notas de este periódico son generadas a partir de distintas agencias y medios de comunicación, centrándose en las maniobras de su ala militar y atentados terroristas en la región.

De este modo, el análisis de las estrategias de resistencia de Hamás, a partir de comunicados de prensa y la información obtenida a partir de la revisión de *El País* y *La Jornada*, permite no sólo comprender la evolución discursiva del movimiento, sino también evidenciar las tensiones entre la producción de significado desde los actores subalternos y su reinterpretación en los medios hegemónicos.

La selección del diario español *El País* y del mexicano *La Jornada* responde a la necesidad de contrastar perspectivas geográficas y discursivas en la cobertura de un mismo tema. *El País*, con una perspectiva europea y occidental, ofrece un seguimiento más directo de los acontecimientos, acompañado de análisis profundos realizados por especialistas en la materia. En contraste, *La Jornada*, con una orientación de izquierda latinoamericana, prioriza su contexto regional; sin embargo, no mantiene una cobertura constante, sino que retoma información de agencias y diversos artículos.

Esta combinación de fuentes permite analizar cómo factores como la ubicación geográfica y los objetivos editoriales influyen en la manera en que los medios de comunicación presentan los acontecimientos. En este sentido, se retoma la perspectiva de la historia cultural de Robert Darnton y Roger Chartier, quienes enfatizan la importancia del lugar de producción del material periodístico, como objeto de estudio.

En síntesis, la conjunción de tres fuentes escritas —un medio occidental, un medio latinoamericano y la fuente directa, Hamás— permite un cruce de

visiones que evidencia cómo cada actor construye su narrativa. Mientras Hamás lleva a cabo acciones prácticas y discursivas, los diarios lo interpretan a partir de análisis especializados. La elección de *El País* responde a su amplia cobertura en Europa y América Latina, mientras que *La Jornada* resulta relevante debido a que este estudio se realiza en México. Por ello, es fundamental contrastar ambas visiones con los comunicados oficiales de Hamás para comprender las diferentes construcciones discursivas.

El texto se organiza en tres partes: la primera ofrece una revisión histórica de Hamás, desde su aparición pública en 1987 durante la intifada, hasta 2006. Con el triunfo en las elecciones palestinas, esta selección temporal es fundamental para observar cómo la resistencia es un proceso histórico que tiene una dimensión cultural y política como respuesta a la violencia ejercida por el colonizador (Fanon, 2009; Pappé, 2008). Dichas consideraciones permiten presentar la segunda sección, a partir de las propuestas teóricas de Judith Butler y Manuel Castells, para analizar las estrategias de resistencia de Hamás desde una perspectiva multifactorial para cerrar con algunas reflexiones.

Finalmente, este análisis resulta pertinente si consideramos que, como señala Said (2005), tanto América Latina como los países de mayoría musulmana han sido históricamente interpretados desde una óptica de inferioridad y estereotipo. En estos discursos, el islam no es el único enemigo; en el caso latinoamericano, la violencia ha sido asociada con grupos originarios, descritos como sociedades atrasadas, primitivas y vinculadas a formas ritualizadas de violencia. En este sentido, el estudio de Hamás desde los Estudios Subalternos y la resistencia epistémica permite establecer conexiones con otros movimientos del sur global que han sido representados de manera similar. Moisés Garduño (2016), en su análisis comparativo entre Palestina y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sostiene que ambos casos representan formas de opresión ejercidas desde los órganos estatales y, al mismo tiempo, encarnan expresiones de desobediencia epistémica. Como señala el autor,

el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha sido un objetivo claro, al menos desde 1994; en el caso palestino, la propia población, algunos activistas y líderes de organizaciones militares como Al Fatah, lo han sido prácticamente desde 1948 (y otros, como Hamás, desde 1987) (p. 129).

Así, este estudio busca contribuir a una comprensión más amplia de la resistencia en contextos de dominación, desafiando las lecturas reduccionistas y orientalistas que prevalecen en los discursos hegemónicos sobre estos movimientos.

## Hamás y la resistencia palestina

La *nakba*<sup>3</sup> o catástrofe palestina no sólo representó la ocupación y expulsión de la población palestina de su territorio en 1948, sino que marcó el inicio de 76 años de desplazamiento y conflicto. Durante este tiempo, palestinos y palestinas han enfrentado cuatro guerras árabe-israelíes,<sup>4</sup> que resultaron en la pérdida progresiva de territorio y el incremento de asentamientos judíos en la región. La ocupación trajo consigo desempleo masivo, aunado a condiciones laborales precarias para quienes lograron conservar sus trabajos. Además, la prohibición del retorno de la diáspora y las personas refugiadas agravó el problema del desplazamiento y la precariedad social (Pappé, 2008; Bastenier, 2000).

Estas circunstancias económicas y sociales generaron un terreno fértil para la aparición de movimientos que buscaran canalizar las demandas de la población palestina. Uno de los más influyentes fue el de los Hermanos Musulmanes,<sup>5</sup> quienes encontraron en la Franja de Gaza y Cisjordania espacios para consolidar su resistencia. Bajo el liderazgo de figuras como Ahmed Yassin,<sup>6</sup> este grupo comenzó estableciendo células organizadas de corte islamista<sup>7</sup> que combinaban actividades sociales, educativas y militares dirigidas contra la ocupación israelí. Yassin logró acercarse especialmente a las juventudes universitarias y a las comunidades de refugiados, creando un entorno propicio para expandir su influencia.

Según los autores Shaul Mishal y Abraham Sela (2000), el ascenso de los Hermanos Musulmanes puede entenderse a través de tres etapas. En el período 1967-1976, la organización fortaleció sus células en Gaza frente a la creciente opresión israelí. Entre 1976 y 1981, se expandió geográficamente y comenzó a involucrarse con asociaciones locales en Gaza y Cisjordania. Finalmente, entre 1981 y 1987, se prepararon para la lucha armada, lo que incluyó la difusión de

---

<sup>3</sup> Palabra en árabe que refiere a la catástrofe del pueblo palestino a partir de la oficialización de Israel en 1948.

<sup>4</sup> El cambio de enfoque del conflicto de ser árabe-israelí a palestino-israelí marcó un punto de inflexión en la lucha palestina. Este giro no fue meramente semántico, sino un reconocimiento crucial de la autonomía del pueblo palestino para abordar su problemática. Ante la percepción de que los países árabes intervenían buscando más su propio beneficio que el de Palestina, la población palestina comenzó a asumir un papel central en la definición y ejecución de su resistencia.

Este proceso de toma de conciencia implicó que Palestina identificara sus propias necesidades y estrategias, desvinculándose en parte de la agenda de los estados árabes que, con frecuencia, priorizaban sus intereses nacionales. Así, el conflicto adquirió una dimensión más específica y localizada, en la que la población palestina emergió como el actor principal en su lucha por la autodeterminación y la resistencia frente a la ocupación israelí.

<sup>5</sup> Organización de corte islamista fundada en Egipto en 1928 por Hassan Al-Banna.

<sup>6</sup> Clérigo musulmán, nació en 1936 en Majdel, cerca de Askhkelon y después de 1948 se refugió en la Franja de Gaza. En marzo de 2004 el ejército israelí lo asesinó.

<sup>7</sup> Modelo de organización social sustentado en el islam.

un pensamiento político islamista y la organización de células. Hroub (2000) describe este período como uno de “formación y movilización”, en el que los Hermanos Musulmanes sentaron las bases de una resistencia más estructurada.

En diciembre de 1987, una serie de protestas masivas marcó un punto de inflexión en la historia del conflicto palestino-israelí. Este levantamiento, conocido como la intifada o “sacudida”, fue un movimiento popular que incluyó a practicantes del cristianismo y el islam, además de otros sectores de la población palestina, en su mayoría no vinculados al activismo político organizado. Surgió como respuesta a las condiciones de vida bajo la ocupación, caracterizadas por la violencia, el desempleo y la opresión económica.

El detonante ocurrió en Gaza, cuando un camión israelí atropelló y mató a varios trabajadores palestinos. Este evento desató una ola de indignación que rápidamente se extendió a Cisjordania. Las protestas incluyeron huelgas, boicots a productos israelíes y manifestaciones multitudinarias, que paralizaron sectores económicos clave. La respuesta israelí se tradujo en una escalada de violencia, con la destrucción de casas, detenciones y el cierre de las escuelas, mientras que los palestinos se defendían con palos y piedras. Con esto, la intifada evidenció otras formas de organización y de resistencia (Bastienier, 2000; Musalem, 2000).

En este contexto, el 8 de diciembre de 1987, surgió públicamente el Movimiento de Resistencia Islámica (Hamás), acrónimo del árabe Harakat al-Muqawama al-Islamiyya. Fundado por figuras como Ahmed Yassin, Abdul Aziz al-Rantisi y Salah Shehadeh, entre otros, Hamás se presentó como una alternativa política para la población palestina. Durante su primer año de actividades, el grupo dejó clara su postura frente a Israel, destacando que el islam representa la única alternativa viable ante la ocupación israelí, tal como hace mención el comunicado del 14 de diciembre de 1987 (Legrain, 1991; Hroub, 2000).

La ideología de Hamás se encuentra profundamente influenciada por las enseñanzas de Sayyid Qutb, cuyo texto *Justicia social en el islam* (2007) establece los principios para una sociedad islámica basada en valores sociales, legales y económicos propios del islam. Según Qutb, estos valores proporcionan una estructura integral que no sólo responde a las necesidades individuales y colectivas, sino que también desafía los sistemas considerados opresores o ajenos a los ideales islámicos.

A partir de estas ideas, Hamás consolidó su trabajo a través de diversas acciones sociales que le permitieron ganar el apoyo de la población palestina, especialmente de los más desposeídos. La organización se destacó por ofrecer servicios médicos, establecer organizaciones de caridad y financiar a las familias de palestinos asesinados o arrestados por Israel. Asimismo, dio énfasis a la educación como otra forma de resistencia, promoviendo el estudio como herramienta contra la ocupación (Hamás, 1988). Estas acciones permitieron difundir los valores islámicos, además de posicionar la ideología de Hamás como una alternativa a la Organización para la Liberación de Palestina (OLP).

Por su parte, la OLP disminuía el financiamiento a instituciones civiles y trataba de reconstruir su estatus internacional mediante los acercamientos con



Israel en la Conferencia de Madrid de 1991, donde se discutieron los primeros pasos hacia la paz. Sin embargo, estos acuerdos fueron considerados insuficientes por muchos palestinos, ya que no se abordaron cuestiones clave, como el derecho al retorno de las personas refugiadas ni en el exilio o la creación de un Estado palestino independiente. La firma de los Acuerdos de Oslo en 1993 y la creación de la Autoridad Nacional Palestina (ANP) fortalecieron la posición de Yasser Arafat como líder reconocido, pero también consolidaron la división entre aquellos que favorecían la negociación con Israel y aquellos que, como Hamás, rechazaban cualquier acuerdo que no garantizara la liberación total de Palestina. (Mishal & Sela, 2000; Nüsse, 1998).

En consecuencia, mientras la OLP —recientemente nombrada ANP— buscaba legitimarse a través de acuerdos con Occidente e Israel, Hamás se consolidó como una alternativa política más radical, que rechazaba la negociación con los ocupantes y se centraba en la construcción de una identidad palestina basada en la resistencia islámica y el rechazo a la ocupación. En este sentido, se dice que Hamás dejó el terreno listo para convertirse en una alternativa genuina y como una opción política distinta a la OLP (Mishal & Sela, 2000, p. 67, traducción propia).

La reciente ANP y Hamás se colocaron en una dinámica con el control de la resistencia palestina, según Reuven Paz (2000, p. 6), Hamás se ha convertido en el grupo islámico más organizado de todos los territorios, recibiendo apoyo financiero de varios países, incluidos Irán, Arabia Saudita, Kuwait, y de la célula de Hamás en Estados Unidos, así como de organizaciones privadas y movimientos islámicos en el Medio Oriente y otros lugares. Para 1993, Hamás recibía entre 30 y 50 millones de dólares anuales, lo que le permitió expandir sus esfuerzos en áreas clave, como la asistencia social, los servicios médicos y la educación (Hroub, 2000; Nüsse, 1998). Para el 2003, de acuerdo con Van Natta Jr. y O'Brien (2003), al menos el 50 % del presupuesto llegaba desde Arabia Saudita a través de las caridades de asociaciones vinculadas con Hamás.

Cabe señalar que uno de los elementos clave en esta evolución fue la creación de su ala militar, las Brigadas Izz Eddin al-Qassam, que se establecieron primero en la Franja de Gaza y luego se expandieron a la Ribera Occidental, Hebrón y Nablus. En este contexto, Hamás adoptó la *yihad* como uno de sus principales instrumentos de lucha, tomando este concepto del islam, lo que le permitió conectar con una tradición de resistencia que se fue consolidando entre la población.

Hamás implementó acciones entendidas como «violencia controlada», vista no simplemente como una táctica, sino como una estrategia fundamental para lograr sus objetivos. Según sus propios principios, “la violencia es una estrategia y no una táctica” (Mishal & Sela, 2000), lo que indica que sus acciones armadas estaban perfectamente planificadas y eran vistas por sus seguidores como parte de la lucha legítima contra la ocupación israelí, no como terrorismo. Este giro hacia las acciones más organizadas y estratégicas se intensificó tras la firma de los Acuerdos de Oslo, ya que Hamás consideraba que ciertos grupos

habían traicionado a la causa palestina al comprometerse con Israel. Así, Hamás comenzó a llevar a cabo acciones violentas para generar pánico en la población israelí y sabotear los esfuerzos de paz, con el objetivo de impedir cualquier acuerdo que no implicara la creación de un Estado palestino en la Franja de Gaza y el Este de Jerusalén. Estos ataques contribuyeron a la parálisis de los acuerdos de paz y llevaron a un aumento de los enfrentamientos. Esta situación también resultó en la colaboración entre Israel, Estados Unidos y la ANP para combatir a las organizaciones consideradas terroristas, entre ellas, el Movimiento de Resistencia Islámica.

Desde su surgimiento, Hamás fue ganando terreno y, para 1996, se consolidó como una de las principales fuerzas políticas y sociales en Palestina, en este sentido, “Israel, al actuar con la ANP, legitimó a Hamás” (Meyer, 1996). La organización se alineó con los intereses de una parte significativa de la población palestina, logrando el apoyo de numerosos simpatizantes, especialmente de las juventudes que vivieron la primera intifada o que recibieron educación en las escuelas fundadas por el movimiento.

Jamal Abu Alhija, miembro de Hamás, explicó en una entrevista con Andrew Kennis que la organización combina acciones de resistencia armada con iniciativas sociales, una estrategia que les ha permitido consolidar su legitimidad entre la población palestina. Este enfoque no solo tiene como objetivo contrarrestar la ocupación israelí, sino también construir un modelo de vida basado en los principios islámicos. Según Abu Alhija, el sufrimiento colectivo ha fortalecido la cohesión comunitaria y ha impulsado la lucha por la autodeterminación (Kennis, 2003).

La relevancia de esta estrategia quedó demostrada en las elecciones legislativas palestinas en enero de 2006, donde Hamás se presentó como una organización de resistencia y una alternativa política viable. Al obtener 76 de los 132 escaños y alcanzar un respaldo del 77.69% en Gaza, la organización capitalizó el descontento de la población frente a años de corrupción, ineficacia y el estancamiento en el proceso de paz con Israel (Muñoz, 2006a). Este triunfo reflejó cómo la combinación de resistencia armada y trabajo social logró posicionar a Hamás como una fuerza capaz de representar las aspiraciones del pueblo palestino.

A partir del triunfo de Hamás en el Congreso Palestino, se presenta una comparación de la misma nota, lo que permite observar cómo los medios de comunicación presentan un evento político que influye directamente en la percepción pública y académica sobre el mismo. La cobertura de *La Jornada* y *El País* sobre las elecciones palestinas evidencia diferencias en el enfoque, la selección de fuentes y la construcción del discurso informativo.

*La Jornada* aborda el evento desde una perspectiva centrada en las elecciones como un ejercicio democrático, destacando la derrota de Al Fatah sin enfatizar la victoria de Hamás. Su cobertura se basa en una nota de *The Independent* y recoge testimonios de votantes de diferentes edades, resaltando el buen comportamiento de la población durante el proceso (*La Jornada*, 2006a). En

contraste, *El País* titula su nota “Hamás rompe la hegemonía de Fatah”; aunque similar a *La Jornada* en términos de reconocer la derrota de Al Fatah, introduce de manera explícita a Hamás como un grupo islamista y lo posiciona como el claro ganador. A diferencia de *La Jornada*, este medio cuenta con un corresponsal en la región, lo que le permite presentar una narrativa más estructurada sobre el impacto político de los resultados (Muñoz, 2006a).

El contraste en los enfoques refleja diferencias en la construcción de la noticia. *La Jornada* reproduce un análisis externo y evita profundizar en la dimensión política del resultado, mientras que *El País* enfatiza la identidad de Hamás como un grupo islamista, una precisión importante que busca alejarse del concepto terrorista. Aunque ambos medios reconocen el cambio en la hegemonía política palestina. (*La Jornada*, 2006a; Muñoz, 2006b).

A manera de cierre, desde su surgimiento en 1987, Hamás ha logrado consolidarse como una alternativa de identificación y resistencia frente a la ocupación israelí, articulando tanto un proyecto político como estrategias concretas de oposición. En este contexto, la violencia ha sido considerada un medio central para la liberación y una respuesta directa a la presencia del colonizador, en este caso el establecimiento de Israel (Fanon, 2009). Sin embargo, como señala Pappé (2008), la resistencia palestina no se limita a las acciones violentas, sino que, además de ser un constructo histórico, se manifiesta a través de múltiples formas, como la permanencia en el territorio, los discursos, las expresiones artísticas y prácticas culturales, que desafían los intentos de borrar la memoria histórica y la causa palestina (Leyva, 2012).

Lo anterior ha posicionado a la organización como un agente clave frente a la ocupación israelí, además de una opción viable y distinta a otras organizaciones, redefiniendo las dinámicas políticas y sociales en el contexto palestino.

## Hamás y su proyecto de resistencia: un análisis desde Castells y Butler

La resistencia está estrechamente vinculada al ejercicio del poder, entendido como el resultado de prácticas relacionales. Estas dinámicas, por un lado, buscan oponerse al régimen hegemónico a través de estructuras, discursos y acciones específicas. Sin embargo, todos los grupos aspiran a alcanzar una posición que les permita legitimar una construcción particular de la realidad basada en situaciones concretas. De este modo, las resistencias revelan cómo operan las distintas formas de dominación y control. (Foucault, 1980; Abu-Lughod, 2011).

En este tenor, Manuel Castells propone dos modelos para analizar estas dinámicas: la identidad de resistencia y la identidad de proyecto. Estos conceptos ofrecen una perspectiva para entender cómo los actores sociales no sólo se oponen a las estructuras de poder existentes, sino que también construyen alternativas que transforman su realidad y plantean otras dinámicas de acción.

- Identidad de resistencia: este modelo de identidad refiere a la respuesta de actores sociales que han sido relegados o posicionados en desventaja por las estructuras dominantes. Estos grupos desarrollan estrategias que les permiten construir espacios de resistencia, basándose en valores que desafían o contradicen las normas impuestas. (Castells, 1997)
- Identidad-proyecto: es un proceso en el que los actores sociales toman los elementos culturales a su alcance para crear, en palabras de Castells, una “nueva identidad” que redefine su lugar dentro de la sociedad, además de transformar de manera profunda las estructuras sociales existentes. Este tipo de identidad no se limita a responder a condiciones impuestas, sino que plantea una visión alternativa con el objetivo de reconfigurar el orden social establecido. (Castells, 1997, p. 30)

A partir de estos modelos, Hamás se encuentra en el proceso de construcción de una “nueva identidad”, que más bien considero que es un discurso identitario alternativo, el cual ha pasado por diferentes etapas.

En una primera etapa, podemos ubicar a este grupo dentro de “identidad de resistencia”, al surgir en respuesta a condiciones de opresión. Este enfoque permitió al grupo establecer su propuesta identitaria mediante acciones orientadas a la resistencia por diferentes vías, tanto violentas como pacíficas, como el boicot a productos israelíes y la negativa a trabajar en sectores judíos dentro de los territorios ocupados. Estas medidas buscaban unir a la población palestina bajo principios compartidos, ofreciendo una alternativa frente a la lógica de dominación.

Desde sus primeros años de actividad, Hamás se destacó por su intención de ser una opción para la población palestina a través de iniciativas comunitarias. A partir de sus propios materiales culturales —como el islam y la idea del retorno a la Palestina histórica—, construyó instituciones como escuelas, mezquitas y organizaciones de caridad, donde promovió valores islámicos y consolidó su visión del mundo. Estas instituciones se convirtieron en espacios de resistencia que, además de proporcionar servicios a la población más vulnerable, sirvieron para difundir su cosmovisión y fortalecer la cohesión social. De igual forma, el grupo también planteó acciones concretas para aliviar las condiciones de vida de la población, ofreciendo servicios médicos, apoyando a las familias de prisioneros y mártires, además de la educación.

En la segunda etapa, Hamás se ubica en “identidad proyecto”, un momento en el que los actores sociales seleccionan elementos históricos y culturales significativos para redefinir su posición en la sociedad, de tal forma las personas dominadas usan un lenguaje propio de la vida cotidiana (Scott, 2004). En este contexto, el grupo no sólo continúa resistiendo, sino que también busca transformar toda la estructura social palestina a través de un proyecto político y cultural basado en sus principios islámicos. Este enfoque combina referencias históricas e islámicas para dotar de legitimidad a su propuesta, integrando el pasado palestino en un modelo que pretende reestructurar la sociedad bajo su influencia.

Ahora bien, el concepto de resistencia en el pensamiento de Judith Butler (2017) está ligado a la performatividad, clave para entender cómo se construyen y mantienen las identidades opuestas a las estructuras de poder. Butler sostiene que la resistencia no es sólo oposición o confrontación, sino una práctica dinámica que involucra la repetición de actos que desafían el orden establecido, con la intención de generar otras formas de ser, así como de organización.

La performatividad, según Judith Butler, consiste en la repetición de actos y gestos que reflejan y producen efectos en los cuerpos, generando relaciones dinámicas entre las personas. Esta repetición, en un contexto social y cultural, da lugar a una acción política; es decir, la repetición de actos performativos —ya sea a través de manifestaciones, discursos o actos simbólicos— son formas de resistencia que proponen reivindicaciones en la esfera pública. (Butler, 2017; Saxe, 2015; Briones, 2007).

Así también, las luchas por el derecho a existir en el espacio público —como actos, movilizaciones y reuniones—, no sólo buscan desestabilizar el orden hegemónico, sino también hacerse visibles en un espacio ocupado por otros (Butler, 2017). La resistencia, entendida como “la manera en que las comunidades afrontan la precariedad” (p. 72), se convierte en una forma de agencia. Por lo cual, la resistencia, además de ser un acto reactivo, también es una práctica que construye nuevas formas de agencia, a través de la repetición de actos orientados a desafiar las estructuras de poder opresivas.

Siguiendo estas ideas, para Sherry Ortner (2016) la agencia se refiere a cómo los sujetos, con o sin poder, participan en los “juegos culturales” de su contexto, lo que les permite transformar las estructuras ideológicas. En este sentido, la precariedad, al despertar una conciencia colectiva, se convierte en el motor de la repetición performativa que impulsa la búsqueda de reivindicaciones políticas y sociales. Así, la agencia no sólo surge como respuesta a las condiciones de opresión, sino que se construye a través de la repetición de gestos políticos que transforman las bases culturales y políticas de la sociedad.

De esta manera, si Butler entiende la agencia como acciones corporales y emocionales, podemos abordar una lectura emocional de la resistencia palestina a través de las propuestas de Sara Ahmed (2015). En este marco, la población palestina es construida como “la extraña”, una figura sin derecho legítimo sobre la tierra y percibida como una amenaza. Según dicha autora, esta figura se genera mediante afectos, como el odio, que no es un fenómeno individual, sino un producto histórico y colectivo. El odio, señala Ahmed, emerge de “narrativas que construyen un sujeto a quienes otros imaginados ponen en peligro y cuya proximidad amenaza no solo con quitar algo (empleo, seguridad, riqueza), sino con ocupar el lugar del sujeto” (p. 78).

Desde la perspectiva de Butler, las acciones de resistencia de Hamás pueden interpretarse como actos performativos que se despliegan en el espacio público ocupado, articulándose a través de dos modelos: discursivo y práctico.

El modelo discursivo, basado en la idea de que el lenguaje —en tanto acto performativo— produce efectos sociales (Saxe, 2015), permite analizar los

comunicados de prensa de Hamás. Estos textos, además de legitimar su presencia en el territorio, resaltan el papel del islam como fundamento ideológico. Un ejemplo clave es el comunicado emitido el 14 de diciembre de 1987, donde se refuerza la centralidad del islam en su lucha (Hamás, 1988).

Además, sitúan a la población palestina en una posición de precariedad frente a la opresión del Estado de Israel, a partir del sufrimiento, los asesinatos, las humillaciones y los boicots. El discurso de Hamás le permite posicionarse como el movimiento que reivindicará y devolverá a Palestina el lugar histórico que le corresponde, otorgando además el valor y el coraje necesarios para revelar su identidad, tal como se menciona en el comunicado de prensa del 18 de agosto de 1988 (Hamás, 1988).

Por su parte, el modelo práctico de Hamás se manifiesta en acciones concretas que integran la construcción simbólica del territorio, el trabajo social y elementos esenciales del islam. Para comprender lo que Hamás define como «territorio palestino», es fundamental analizar el concepto de territorio desde sus dimensiones culturales, históricas, simbólicas y emocionales (Tuan, 1974). En este contexto, Gilberto Giménez describe el territorio como “el espacio apropiado y valorizado —simbólica e instrumentalmente— por los grupos humanos” (2000, p. 192). Este enfoque cultural permite considerar al territorio palestino no sólo como un espacio físico, sino como un lugar de significaciones que conecta a las comunidades con sus tradiciones, historias y valores. Así, Hamás interpreta el territorio como un constructo cultural central en su narrativa. La “Palestina histórica”, como denomina su territorio, es un constructo imaginado (Harvey, 2008), abarca desde el Mediterráneo hasta el Jordán, incluyendo a Jerusalén, conocida como Al-Quds en el islam, donde convergen múltiples narrativas y significados (Leyva, 2018).

Por lo tanto, el trabajo social desempeña un papel esencial en la estrategia de Hamás, fortaleciendo sus lazos con la población a través de la reconstrucción de viviendas, el establecimiento de escuelas, hospitales y mezquitas, además del apoyo a las familias de personas asesinadas. Estas acciones refuerzan la identidad colectiva palestina y consolidan el papel de Hamás como defensor del pueblo. Paralelamente, las iniciativas de resistencia incluyen manifestaciones, enfrentamientos locales, el boicot a productos israelíes y la negativa a trabajar en empresas israelíes dentro de los territorios ocupados.

Sin embargo, la continuidad de la ocupación y las dificultades socioeconómicas llevaron a Hamás a integrar la *yihad* como un elemento central de su estrategia de resistencia. Según su comunicado del 18 de agosto de 1988, no habrá solución a la causa palestina más que a través de la *yihad* (Hamás, 1988, traducción propia). Este concepto, profundamente arraigado en la cultura islámica, ofreció a la comunidad palestina un marco de referencia cultural para su lucha, destacando una resistencia basada en principios religiosos y culturales ampliamente reconocidos.

Manuel Castells complementa este análisis al argumentar que las comunidades, al aprovechar materiales culturales disponibles, pueden construir nuevas identidades o discursos alternativos de identidad. En el caso de Hamás, esta estrategia fortaleció su presencia en la Franja de Gaza y Cisjordania, consolidando una narrativa de resistencia y reconstrucción que articula lo simbólico, lo práctico y lo islámico en su lucha por la Palestina histórica.

Por lo anterior, es posible establecer que las prácticas de resistencia emprendidas por el Movimiento de Resistencia Islámica son emocionales y performativas. Estas prácticas, entendidas como fenómenos colectivos, tienen su origen en la precariedad y están atravesadas por emociones como el dolor y el odio (Ahmed, 2015). Recuperando las palabras de Abu Alhija, el sufrimiento colectivo provocado por las acciones del colonizador, ha fortalecido la cohesión comunitaria palestina (Kennis, 2003).

Así como las emociones y las corporalidades han emergido como dimensiones clave en el análisis de la resistencia, el papel de las mujeres islamistas representa una veta de estudio aún en construcción. Por ejemplo, está el caso de Fátima Omar Najar, mujer palestina de 68 años y miembro del ala militar de Hamás, las Brigadas Izz Eddin al-Qassam, que en 2006 se inmoló frente a tropas israelíes (*La Jornada*, 2006b). Esta acción coloca al cuerpo como un medio de resistencia contra la ocupación. Siguiendo a Érika Aguilar (2013), desde la perspectiva de los Estudios Subalternos, la participación de las mujeres en Hamás son prácticas de resistencia que desafían tanto las nociones convencionales de acción política como las formas tradicionales de resistencia, no sólo en términos de género, sino también con relación en las categorías establecidas sobre lo que constituye la oposición a un régimen colonial. Esto sugiere la necesidad de ampliar los marcos analíticos para comprender cómo la resistencia se manifiesta de manera diversa y situada, más allá de las expresiones más visibles o normativamente aceptadas.

Esta interpretación de los actos de resistencia analiza la interacción de elementos corporales y emocionales, además de fundamentarse en la historia islámica y en materiales simbólicos propios. Así, a lo largo del período analizado, Hamás transita de una identidad basada en la resistencia a la construcción de un discurso alterno de identidad o, como menciona Castells, una “nueva identidad”. Este tránsito no sólo reafirma su presencia en el territorio, sino que también redefine los significados históricos y simbólicos que sostienen su lucha, consolidando así un discurso que integra lo emocional, lo corporal y lo ideológico en la búsqueda de reivindicaciones colectivas.

## Reflexiones finales

A manera de cierre, este texto tuvo como objetivo presentar algunas de las estrategias empleadas por Hamás para lograr una transformación significativa en la sociedad palestina, integrando religión, política y acción social desde su surgimiento en 1987 hasta 2006. El análisis permitió observar cómo las acciones de resistencia del movimiento están profundamente sustentadas en el islam y ciertos conceptos fundamentales, como la lucha y la liberación palestina. A través de los comunicados de prensa del movimiento, se evidenció que su discurso posiciona el islam no sólo como un elemento religioso, sino también como un marco ideológico para estructurar su resistencia y consolidar su identidad colectiva.

El surgimiento de Hamás se da en un momento coyuntural, derivado de la desposesión, las humillaciones, la falta de empleo y los actos violentos cotidianos, por lo cual es fundamental el acercamiento a los procesos históricos que lo han posicionado. Su labor entre la población palestina, a partir de un proyecto que combina elementos históricos, religiosos y sociales, enfatizando la significación del territorio y la lógica de dominación impuesta por Israel desde la *nakba*, la construcción de Palestina en el imaginario de Hamás se sustenta en una visión cultural, histórica e islámica. En conjunto, estos discursos buscan sustentar y legitimar la lucha de Hamás mediante una conexión emocional y simbólica que ha cimentado su resistencia. Según los modelos analizados por Manuel Castells y Judith Butler, esta resistencia se entiende como un fenómeno complejo que integra dimensiones sociales, corporales y emocionales. A estas se suman prácticas de “violencia controlada”, diseñadas para posicionarse estratégicamente en la esfera pública, tanto local como internacional.

El análisis de los comunicados de prensa de Hamás y la cobertura del país, evidencian una divergencia en la construcción discursiva de la organización. Mientras que jamás buscaba legitimarse como alternativa política o religiosa frente a la OLP, la prensa internacional lo representó de manera reduccionista, enfocándose en su carácter violento. Estos hallazgos sugieren la necesidad de revisar críticamente las narrativas mediáticas sobre los movimientos islamistas, reconociendo la complejidad de las dinámicas de resistencia. Por tal motivo, es relevante el acercamiento a los Estudios Subalternos, como alternativa analítica para conocer otras historias que, como resultado de circunstancias como la clase, la religión, el género o la posición geográfica, por mencionar algunas situaciones que les atraviesan, se han convertido en sociedades subordinadas.

Dado este enfoque, resulta pertinente generar un análisis sobre Hamás desde una perspectiva latinoamericana para observar las lógicas particulares de dominación y resistencia en el contexto palestino, vinculándolas con el histórico interés de México hacia la esta situación. Aunado a los puntos de encuentro para pensar otras formas de resistencia desde el Sur Global.

Es importante mencionar que la resistencia palestina tiene múltiples aristas, y las artes han sido posicionadas como un discurso alternativo para demostrar



que son herramientas significativas para transmitir que la lucha no se limita al conflicto armado, sino que busca diversas manifestaciones (Leyva, 2012), expresando discursos de resistencia y continuidad histórica.

Finalmente, es posible establecer cómo la resistencia se arraiga a la tierra y a la historia, evocando las palabras de Mahmoud Darwish (2001), sobre esa tierra, Palestina, merece vivir.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2011). La resistencia idealizada: Trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas. En M. Cañerdo Rodríguez y A. Marquina Espinosa (eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra, pp. 179-207.
- Aguilar Silva, E. S. (2013). Las mujeres de Hamás: ¿silencio subalterno o voz participativa? *Estudios de Asia y África*, 48(3), 657-688.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Programa de Estudios de Género.
- Banerjee, I. (2010). Historia, historiografía y estudios subalternos. *Istor: Revista de Historia Internacional*, 11(41), 99-118.
- Bastienier, M. A. (2000). *Israel-Palestina. La casa de la guerra*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad en las teorías. *Tabula Rasa* 6, 55-83. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y la lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Colombia: Editorial Planeta Colombiana S.A.
- Castells, M. (1997). *Paraisos comunales: Identidad y sentido en la sociedad red. La era de la información, economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Gedisa.
- Chomsky, N. (2001). 11/09/2001. México: Océano.
- Darnton, R. (2002). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Darwish, M. (2001). *Menos Rosas*. España: Hiperión.
- Dube, S. (2001). *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México.
- Fanon, F. (2009). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1980). *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Garduño García, M. (2016). Resonancias del zapatismo mexicano y la resistencia palestina: dos ejemplos de autonomía en el Sur Global. *Espiral. Estudios*

- sobre Estado y Sociedad*, 23(65), 125-163. <https://doi.org/10.32870/espinal.v23i65.4457>.
- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. En R. Rosales Ortega. (coord.), *Globalización y regiones en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa. pp. 19-52.
- Harvey, D. (2008). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hoffman, B. (1999). *A mano armada. Historia del terrorismo*. España: Espasa.
- Hroub, K. (2000). *Hamas. Political thought and practice*. Washington, DC: Institute for Palestinian Studies.
- Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Barcelona: Tusquets.
- Karmon, E. (2000). Hamas' terrorism strategy: Operational limitations and political constraints. *Middle East Review of International Affairs Journal*, 4(1), 66-79. [https://www.researchgate.net/publication/262003969\\_Hamas'\\_terrorism\\_strategy\\_operational\\_limitations\\_and\\_political\\_constraints](https://www.researchgate.net/publication/262003969_Hamas'_terrorism_strategy_operational_limitations_and_political_constraints)
- Kennis, C. A. (2003). Hamas, interview with Jamal Abu Alhija. *Synthesis/Regeneration*, 30. <http://www.greens.org/s-r/30/30-06.html>
- La Jornada*. (26 de enero de 2006a). Pierde Fatah mayoría, pero es primera fuerza política en Palestina. *La Jornada*.
- La Jornada*. (24 de noviembre de 2006b). Palestina de 68 años se hace estallar ante soldados israelíes; tres heridos. *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2006/11/24/index.php?section=mundo&article=038n-1mun>.
- La Jornada*. (19 de septiembre 2022). “*La Jornada*”, 38 largos años. *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/09/19/politica/la-jornada-38-largos-anos/>
- Legrain, J.C. (1991). *Les voix du soulèvement palestinien*, Centre d'Etudes et Documentation Economique, Juridique et Sociales: Le Caire.
- Leyva Cortés, S. (2006). *Hamas y la búsqueda de una identidad palestina: resistencia o terrorismo*. [Tesis de Licenciatura en Historia]. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Leyva Cortés S. (2012). *En México crecen los olivos. Estudio de las representaciones de palestinidad entre la diáspora cristiano-palestina de la Ciudad de México*. [Tesis de Maestría en Antropología]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leyva Cortés, S. (2018). Las comunidades diaspóricas palestinas en un contexto global. El caso de la Ciudad de México. En D. Ramírez Plascencia. (coord.), *Apropiación y uso de las tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 138-148.

- Meyer, J. (26 de abril de 1996). Salmo Rojo. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/1996/04/26/ROJO0000-063.html>
- Mishal, S., & Sela, A. (2000). *The Palestinian Hamas: Vision, violence and coexistence*. Nueva York: Columbia University Press.
- Muñoz, J.M. (26 de enero de 2006a). Hamás rompe la hegemonía de Fatah. *El País*.
- Muñoz, J.M. (27 de enero de 2006b). Los palestinos eligen a Hamás. *El País*.
- Musalem, D. (2000). La intifada. Lucha de resistencia popular palestina. *Poder y Cultura de la violencia*, 289-300. <https://doi.org/10.2307/j.ctv512rk7.12>
- Nüsse, A. (1998). *Muslim Palestine. The ideology of Hamas*. Delhi: Harwood Academic Publishers.
- Ortner, S. (2016). *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Pappé, I. (2008). *La Limpieza étnica palestina*. Barcelona: Crítica.
- Paz, R. (2000). Higher education and the development of palestinian islamic groups, *Middle East Review of Internationals Affairs*, 4, (2) 81-95. [https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/meria/meria00\\_par01.html](https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/meria/meria00_par01.html)
- Qutb, S. (2007). *Justicia social en el islam*. Córdoba: Almuzara.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Said, E. (2005). *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. Madrid: Debate.
- Saxe, F. (2015). La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones. *Estudios avanzados*, (24), 1-14. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.10265/pr.10265.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10265/pr.10265.pdf)
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Tuan, Y.F. (1974). *Topophilia. A Study of Enviorement Perception, Attitudes and Values*. Minnesota: Prentice-Hall, INC.
- Van Natta Jr., D., y O'Brien, T. L. (18 de septiembre de 2003). Hamás recibe la mitad de su presupuesto de Arabia Saudí pese a la presión de EEUU. *El País*.