

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 11-23.

## El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigilias de las Mujeres de Negro en Israel\*

*Women's body as a live political message: the individual and collective body in the vigils of Women in Black in Israel*

**Tova Benski\*\***

Depto. de Estudios del Comportamiento, Facultad de Administración - Estudios Académicos, Israel.  
[tbenski@colman.ac.il](mailto:tbenski@colman.ac.il)

### Resumen

Este documento aborda la cuestión de la centralidad del cuerpo en la protesta social. Combina ideas sobre la experiencia del cuerpo vivido tomadas de las teorías de los movimientos sociales, las teorías sociológicas clásicas y las perspectivas feministas. Utilizando datos recogidos a través de la observación etnográfica y de entrevistas, este trabajo explora las prácticas corporales de las vigilias de las "Mujeres de Negro" (WIB) de Israel en Haifa, que se realizan en el espacio público, en tiempo real. El análisis explora las formas en que las WIB dramatizan sus cuerpos individuales con el fin de comunicar un mensaje político opositor de desafío y estudia las formas en que las prácticas corporales de la vigilia dan lugar a un cuerpo colectivo que se convierte en mensaje. Además, se demuestra que el cuerpo colectivo que emerge en la vigilia tiene un doble significado. Es un mensaje metafórico del poder suministrado a la sociedad y, al mismo tiempo, es un cuerpo vívido vibrante, abrazador, cálido que es experimentado por las mujeres como una existencia liminal. Si bien el análisis se centra en un caso específico israelí, tiene relevancia general para el estudio del cuerpo en la protesta en otras sociedades, y constituye una contribución teórica a la comprensión de los procesos dinámicos de protesta en tiempo y espacio real.

**Palabras clave:** cuerpo; cuerpo colectivo; corporización; protesta; mujer; activismo pacífico; liminalidad

### Abstract

The paper addresses the issue of the centrality of the body to social protest. It combines insights from theories of social movements, classical sociological theories and feminist perspectives on the lived body experience. Using data collected through ethnographic observation and interviews the paper explores the bodily practices of the vigils of Women in Black in Haifa Israel as they are performed in the public space, in real time. The analysis explores the ways in which WIB dramatize their individual bodies in order to communicate an oppositional political message of defiance and the ways in which the bodily practices of the vigil give rise to a collective body which becomes the message. It further demonstrates that the collective body that emerges at the site of the vigil has a double meaning. It is both a metaphorical message of power delivered to society and at the same time it is a vibrant, embracing, warm living body which is experienced by the women as having a liminal existence. It is claimed that even though the analysis is focused on a specific Israeli case, it has general relevance to the study of the protesting body in other societies, and it has also a theoretical contribution towards the understanding of dynamic processes of protest in real time and space.

**Keywords:** body; collective body; embodiment; protest; women; peace activism; liminality

\* **Traducción del inglés:** Florencia Chahbenderian. **Revisión técnica:** Adrián Scribano.

\*\* La autora enseña y lleva a cabo investigaciones sobre los movimientos de Mujeres por la Paz en Israel en el "Departamento de Ciencias de la Conducta", en el College of Management-Academic Studies, Roshon Lezion, donde además se desempeñó como decana de asuntos estudiantiles y presidenta electa del departamento (2004 - 2009). También desarrolló actividades en la Universidad de Haifa, Universidad de Bar-Ilan, y Galgow University, Escocia, donde recibió su doctorado. Sus intereses de investigación incluyen métodos de investigación cualitativa, el origen étnico, el género, los movimientos sociales, estudios sobre la paz, la sociología de las emociones, y la dinámica transgénero. Su libro en coautoría, "Judíos iraquíes en Israel", fue galardonado con un prestigioso premio en Israel. Es miembro de la Asociación Internacional de Sociología, la Asociación Europea de Sociología y la Sociedad Sociológica Israelí.

## El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigilias de las Mujeres de Negro en Israel<sup>1</sup>

Las *Mujeres de Negro* (WIB) significaron la feminización del activismo pacífico en Israel (Benski, 2005). El movimiento fue fundado en Jerusalén en enero de 1988 y pronto se globalizó en una de las más importantes redes internacionales de mujeres en vigilias por la paz (Cockburn, 2007). Las vigilias son representaciones públicas de las creencias políticas de las mujeres que expresan su postura opositora como ciudadanas del Estado de Israel (no como madres), desafiando las estructuras de poder existentes y los valores culturales. En Israel estas vigilias discuten sobre la continua ocupación de territorios palestinos conquistados en la guerra de 1967 y sobre las cuestiones feministas, particularmente la exclusión de las mujeres del discurso público hegemónico sobre la seguridad en la sociedad israelí.

Durante los últimos 27 años, desde 1985, he participado en el estudio de las movilizaciones por la paz de mujeres en Israel. Entre 2002-2005 llevé a cabo observaciones participantes de las vigilias de las WIB en Haifa y, desde entonces, en la vigilia de Tel Aviv. Este artículo se basa en mis observaciones, entrevistas y participación en actividades y conferencias organizadas por WIB.

Al presenciar las vigilias desde febrero de 2002, quedé impresionada por el ambiente especial creado en el lugar. Me asombró sobre todo el uso extensivo de prácticas corporizadas altamente visibles tanto en la *performance* de la vigilia, como en las respuestas del público que pasaba por el lugar. Tratando de entender estos dos fenómenos, más allá de las obvias políticas de género y de izquierda/derecha en Israel, examiné mis notas y me topé

con la siguiente declaración que resalta la expresión de protesta política con y a través del cuerpo de las mujeres:

Nuestra protesta es muy particular. La característica especial de nuestra protesta es nuestra presencia corpórea aquí en esta rotonda. Estamos utilizando nuestro cuerpo y nuestros pequeños símbolos, y estamos totalmente, completamente aquí (Ella mueve sus manos a lo largo de los costados de su cuerpo mientras habla). Ellos, (el ala derecha de los manifestantes), no están realmente aquí en cuerpo presente. Ellos vienen y levantan sus grandes carteles y se van. No están presentes. Nosotras les mostramos cuán vacíos estaban cuando nos escabullimos por debajo de sus carteles y penetramos allí.... Traemos lo privado al espacio político. Esto es hermoso e interesante, pero entonces, ninguna de nosotras es, o nunca se limitó totalmente a la esfera privada. (Una mujer de la vigilia de Haifa WIB. 14/06/2002)

En esta declaración, la mujer sitúa al cuerpo individual manifestante en el centro de la práctica de la vigilia. Ella compara la protesta hecha cuerpo de las WIB con una de las prácticas adoptadas por los activistas de extrema derecha en el sitio de la vigilia, quienes solían llegar al lugar antes de que comience, lo cubrían con sus carteles y signos, y luego se iban, dejando sus carteles como una manifestación incorpórea de su política. Contrariamente a esta práctica, las vigilias de las WIB se describen como una presencia corpórea participante. Las mujeres se describen como poniendo sus cuerpos en la línea, que está muy relacionado con el concepto argentino de "poner el cuerpo", discutido por Bárbara Sutton (2007). La declaración acentúa el fuerte desafío que plantea la vigilia encarnada en la dicotomía público/privado, trayendo el cuerpo privado a la

<sup>1</sup> Me gustaría agradecer a mis colegas del Departamento de Ciencias del Comportamiento de la Facultad de Administración, los profesores Zeev Klein y Amir Ben-Porat, el Dr. Amichai Zilberman, y a mis fieles ayudantes, Oded Levy, Keren Friedamn y Anat Lieber por su valiosa asistencia. Agradezco profundamente a los Prof. Suzanne Vromen, Prof. Bronislaw Misztal y Dr. Hila Haelyon quienes leyeron versiones anteriores de este texto, por sus consejos y su fructífero apoyo.

esfera pública, cruzando los dualismos de mente/cuerpo y privado/público, señalando su fluidez y penetrabilidad. Esto expresa la negativa de estas mujeres a aceptar su confinamiento a la esfera privada, donde la sociedad patriarcal las ha situado, tanto en sus actividades cotidianas como políticas. De hecho, lo que la mujer dice realmente es que la agencia y el cuerpo están interrelacionados, son una sola entidad. El contraste entre las prácticas corporales de las WIB y las prácticas sin cuerpo del contra movimiento del ala derecha se ve acentuado por mostrar cómo este tipo de protesta que separa el cuerpo de la agencia es “vacío” y es fácilmente penetrable y subvertido por los actos corporizados de las WIB. Las manifestaciones “reales” son eventos encarnados. Uno no puede participar en una marcha o manifestación y dejar el cuerpo en casa. Uno tiene que poner su cuerpo en la línea con el fin de participar en las protestas públicas, de sentir y actuar como un agente autónomo. Esto está en consonancia con las reivindicaciones hechas por Chelín (1993), Parkins (2000) y otros acerca de que son nuestros cuerpos los que nos permiten actuar, expresar nuestras opiniones y sentimientos, pensar y ser activos en la conformación de nuestra sociedad.

Ciertos académicos israelíes han reconocido el aspecto corporal del activismo por la paz de las mujeres, como por ejemplo Lemish y Barzel (2000), que mencionan imágenes corporales en el título de su artículo: “Cuatro Madres: el vientre materno en la esfera pública”, sin embargo, el artículo se centró en el discurso periodístico sobre el movimiento. Kotef y Amir (2007) discuten la presencia corporal de las mujeres en los puestos de control militares como un “exceso corporal de género”, y Sasson-Levy y Rapoport (2003) examinaron las prácticas corporales de la vigilia de las WIB en Jerusalén durante el primer semestre de la década de 1990. Sin embargo, ambos análisis se mantuvieron en el nivel del cuerpo individual. De hecho, los pocos análisis del cuerpo en la protesta social se limitan al cuerpo actuando individualmente. Y efectivamente, el cuerpo individual es la unidad básica de acción. Sin embargo, las manifestaciones, marchas, vigiliadas, etc. están corporizadas colectivamente en actuaciones públicas y sus efectos, más allá de los de un cuerpo individual, como Peterson (2001) señala en su análisis de los cuerpos militantes, indican que el recuento de cuerpos es también importante. “Los cuerpos masivos”, constituyen fuentes tangibles de energía durante la protesta (Sutton 2007). Sin embargo, esta dirección no ha sido más explorada.

En este artículo me gustaría explorar las formas en que las WIB construyen sus cuerpos individuales con el fin de comunicar un mensaje político opositor y, al mismo tiempo, ampliar el análisis más allá del nivel del cuerpo individual protestando por el cuerpo colectivo, en la terminología de Peterson: el aspecto de “los cuerpos masivos”. Se mostrará que las prácticas corporales de la vigilia dan lugar a un cuerpo colectivo que se convierte en el mensaje y que es un mensaje poderoso de ruptura.

### El cuerpo en la protesta:

La historia de la protesta en Occidente está llena de ejemplos que muestran la centralidad del cuerpo en las manifestaciones públicas. Las demostraciones, marchas, concentraciones, vigiliadas, etc. son expresiones colectivas públicas de protesta corporizadas, que representan visualmente los sentimientos de indignación y descontento, dando a su mensaje visibilidad pública. Su objetivo es ejercer una influencia política, social y/o cultural sobre las autoridades y el público, de modo de expresar una opinión o una demanda de manera disciplinada (Casquete, 2006). Así, las primeras feministas del Siglo XX solían amordazar sus bocas en protesta por su silenciamiento, las sufragistas ataban sus cuerpos a edificios públicos, bloqueaban físicamente las rutas con su cuerpo y realizaban huelgas de hambre; los estudiantes de la Nueva Izquierda de Estados Unidos en la década de 1960 practicaban sentadas, se arrodillaban y oponían pasivas resistencias corporales a los arrestos, etc. Sin embargo, a pesar de esta amplia evidencia, el papel del cuerpo no ha recibido suficiente atención en las teorizaciones sobre los movimientos sociales.

Es posible que la ausencia del cuerpo en estos análisis esté relacionada con otro vacío en nuestros estudios. Al parecer, mientras que los estudios de los movimientos sociales exploraron ampliamente cómo la gente se organiza y trabaja en conjunto para el cambio social, los recursos necesarios, el problema de los marcos, etc. (Della Porta y Diani, 2006; Klandermans y Roggeband, 2007) aunque con algunas excepciones (Benski, 2005, 2011 ; Yang, 2000; Gould, 2002) hay muy pocos estudios que miraron lo que sucedió en las manifestaciones, marchas y vigiliadas en tiempo real y proporcionaron una experiencia vívida de la participación en la protesta. Este punto ciego permitió borrar al cuerpo de la investigación sobre movimientos sociales y, en consecuencia, mirando la literatura de los movimientos sociales, con algunas excepciones (Peterson, 2001;

Parkins, 2000, Sutton, 2007, 2007a, por ejemplo), se puede obtener la impresión de que la mayoría de los actos de protesta son realizados por individuos y grupos sin cuerpo. El presente trabajo pretende abordar estas dos lagunas.

Por otra parte, los escritos feministas han tenido una larga relación con el estudio de lo corporal. El concepto de "género" adoptado por las feministas en la década de 1970 ejemplifica el intento de evitar el reduccionismo biológico y el esencialismo. Según Somerville (2004:48) "Esto hizo del cuerpo un territorio a la vez convincente y peligroso". De hecho, el cuerpo en los escritos feministas (des)apareció y fue conceptualizado ya sea como una metáfora o como un texto. Durante la década de 1990, sin embargo, estudiosas feministas comenzaron a repensar su actitud ambivalente hacia el cuerpo. Esto ha llevado a la proliferación de escritos teóricos, empíricos y metodológicos del "por qué", "cómo" y el "qué" del cuerpo (Bakare-Yusuf, 1999; Marshall, 1996; Somerville, 2004). Dos de estos intentos son extremadamente importantes para nuestro análisis. En primer lugar, estos investigadores trataron de reemplazar el enfoque del "cuerpo incorpóreo" con un enfoque más holístico y dinámico, el enfoque del "cuerpo vivido", como una forma de sustituir el dualismo cuerpo-mente cartesiano (Somerville, 2004). De hecho, Elizabet Grosz (1995) ha identificado dos abordajes teóricos para el cuerpo. El enfoque "inscriptivo"<sup>2</sup> y el del "cuerpo vivido". El primer enfoque se basa en Foucault y Deleuze y tiene que ver con los procesos por los cuales el cuerpo es construido, "escrito desde" los poderes institucionales y diseñados para ser un tipo particular de cuerpo (Grosz, 1995: 33; Somerville, 2004). El enfoque del "cuerpo vivido", por otra parte, reconoce que al igual que el discurso puede intervenir y ser inscrito en los cuerpos, nuestro cuerpo también puede intervenir en el discurso (Sutton, 2004). El análisis de Grosz sigue el enfoque de "cuerpo vivido" y ella eligió acentuar la presencia del cuerpo en su capacidad para resistir el poder ejercido sobre él. Grosz (1994 y 1995) considera que el enfoque "inscriptivo" y el del "cuerpo vivido" son incompatibles. Sutton (2004), por su parte, sostiene que esta división presenta una dialéctica entre lo corpóreo y la cultura y que ambos aspectos deben abordarse, que es lo que me propongo hacer en este trabajo.

<sup>2</sup> "Inscriptive" en el original en inglés, referido al cuerpo como una superficie posible de ser escrita/inscripta en el sentido material del término: *The Body as Inscriptive Surface* (Nota del editor).

Segundo. La re-examinación y re-hacer de los cuerpos alentó a las feministas a volver a explorar las convenciones aceptadas, como la imagen canónica del "cuerpo político". En el pensamiento occidental, la metáfora del "cuerpo político" se promueve regularmente desde los tiempos de los griegos. Esta metáfora imagina la gobernabilidad de la sociedad (el Estado) como un cuerpo humano. Las feministas occidentales, al analizar y criticar esta metáfora, han señalado las formas en que este cuerpo es invariablemente masculino, y las voces que salen de este cuerpo artificial son también masculinas (Gatens, 1997; Rose, 1999). La metáfora del "Cuerpo político" hobbesiano representa un pacto hecho por los hombres para protegerse de la naturaleza y de las mujeres, ya que se basa en la dicotomía entre naturaleza/cultura (Gatens, 1997). En ausencia de un pacto femenino paralelo, la "mujer natural" está desprotegida, una plegaria fácil para el hombre "Leviathan". En efecto, el cuerpo de la mujer está construido de una manera que se reduce a un impotente "cuerpo dócil" (Foucault, 1979). Al escribir su salida de la vida política institucional, mientras que al mismo tiempo se incorpora a través de la servidumbre en su nivel más básico y material (Gatens, 1997: 83), ella y sus contribuciones se vuelven transparentes, se borran.

Siguiendo esta línea de argumentación, Rose (1999) sostiene que la masculinización del cuerpo político implica también la masculinización de los espacios públicos. Como esta afirmación del espacio público fue fundada en "cierta vigilancia de los cuerpos" (Rose, 1999: 365), y puesto que se pone en duda constantemente y están en peligro de ser invadidos por los excluidos (Outram, 1989; Rose, 1999), es necesario estar protegidos contra tales invasiones, a través de la constante disciplina del cuerpo de los excluidos. Dentro de este marco, las mujeres reciben mensajes claros de que no tienen ningún lugar legítimo en el espacio público y de que "sus cuerpos no están destinados a estar en ciertos espacios" (Rose, 1999: 362) en ciertos momentos del día.

Otro punto enfatizado tanto por Gatens (1999) y por Rose (1999) es el silenciamiento de las voces de las mujeres, a través de la restricción del discurso político y del lenguaje a la voz masculina. Este es uno de los puntos más fuertemente cuestionado por los movimientos de mujeres desde 1980. Melucci (1996) sostiene que: "La acción colectiva de las mujeres no sólo se estructura en torno a la campaña por la igualdad de derechos, sino por el derecho a ser diferente también... Al reclamar la di-

ferencia, el movimiento se dirige no sólo a las mujeres sino a la sociedad en su conjunto... [Éste] es un esfuerzo para romper el vínculo necesario entre el poder y la diferencia que la cultura masculina siempre contiene” (Melucci, 1996: 140-141).

Al parecer, la masculinización del “cuerpo político” y de los espacios públicos se ha vuelto tan profundamente arraigada en las sociedades patriarcales, que cualquier intento por parte de las mujeres de hablar con una voz diferente del espacio público constituye un conflicto antagónico que “golpea el corazón de los cimientos culturales de la sociedad” (Melucci, 1996: 38). Cada vez se está haciendo más evidente a las mujeres que, a fin de tener una voz en el espacio público, es necesario presentar un tipo de política diferente. Además, puesto que la aparente unidad del “cuerpo político” y su voz masculina y los espacios se constituyen bajo el estricto control y regulación de los cuerpos de las mujeres, muchas feministas han reconocido en múltiples formas que “...es también allí donde la resistencia es promulgada por primera vez –hablando de nuevo, marchando y luchando de nuevo” (Kolmar y Barlowski, 1999: 36), y también a través de la re-escritura y la re-estructuración de sus cuerpos. Por lo tanto, un nuevo reclamo en los espacios públicos también implica una nueva forma social, y los poderes de resistencia se pueden encontrar en la presentación del cuerpo en esa nueva forma (Jones, 1990). En términos de Judith Butler, “la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma para desovar rearticulaciones que ponen en tela de juicio la fuerza hegemónica de esa misma ley reglamentaria” (Butler, 1997: 236). Esto significa que las mujeres necesitan hacer que sus cuerpos importen y que se oiga su voz a través de la realización de actos que estén deliberadamente dirigidos a romper o desafiar los límites socialmente aceptados, y las formas que se consideran “normativas” o apropiadas para las mujeres dentro de un determinado espacio-tiempo. Estos son actos que violan los límites de lo aceptable en la sociedad. Sólo cuando el cuerpo aparece en la forma y el contexto que está en completa oposición a los dictados sociales, la centralidad del cuerpo normativo socialmente construido y el orden social hegemónico y las jerarquías sociales pueden ser apreciados.

En este trabajo sugiero analizar las prácticas corporales de las vigilias de las WIB centrándome en la experiencia de la protesta vivida en el cuerpo femenino, en dos niveles. El cuerpo individual, en línea con Sasson-Levy y Rapoport (2003), y el cuerpo colectivo, un cuerpo metafórico de significado

político simbólico, pero que al mismo tiempo tiene una presencia encarnada que está estrechamente relacionada con lo simbólico.

Sugiero que hay un proceso de dramatización del cuerpo-manifestante individual con fines políticos; que esta dramatización conduce a la materialización simbólica de una presencia colectiva encarnada en el espacio público, y que ambas prácticas pueden colocarse en la intersección de tres prácticas socialmente construidas: las prácticas apropiadas asignadas al cuerpo de la mujer “normalizada/dócil” en la sociedad patriarcal, el espacio-tiempo en el que este cuerpo está construido para moverse y funcionar, y el significado del “cuerpo político” y de los espacios públicos. Por último, sugiero que la vigilia infringe todas estas definiciones aceptadas del cuerpo, del espacio-tiempo, y la política, formando un espacio colectivo encarnado, que construye un “evento de ruptura” (Benski 2005). Sería interesante aplicar el enfoque de cuerpo vivido, hablando desde dentro de este cuerpo colectivo, examinando el efecto que tiene sobre los que participan en él.

El enfoque adoptado en este trabajo se diferencia del de los pocos estudios anteriores sobre el cuerpo en los movimientos sociales en una serie de maneras. En primer lugar, se examina la experiencia de vida encarnada en las vigilias públicas, en tiempo real, mientras la vigilia se está realizando. En segundo lugar, se centra tanto en el “cuerpo como texto” y en la perspectiva de la “experiencia del cuerpo vivido” (Grosz, 1995; Somerville, 2004). En tercer lugar, el análisis combina ideas de las teorías sociológicas clásicas, de teorías de movimientos sociales y escritos feministas sobre el cuerpo en su capacidad de resistencia. El análisis se focaliza en las vigilias de género de las Mujeres de Negro (WIB) en Haifa Israel, como un campo prolífico que demuestra la complejidad y la importancia de estudiar y analizar el cuerpo en protesta en un tiempo y espacio real, durante la realización de la vigilia. En este sentido, sostengo que, a pesar de que el análisis se centra en un caso específico israelí, tiene relevancia general para el estudio del cuerpo protestando en otras sociedades, y también es una contribución teórica a la comprensión de los procesos dinámicos de protesta en tiempo y espacio real.

Por último, la opción de analizar los comportamientos corporales de las mujeres en protesta y sus efectos son el resultado de mis proyectos de investigación de hace tiempo y mi participación en el activismo de mujeres por la paz en Israel, y no

debe ser interpretado como una sugerencia de que el cuerpo es importante sólo en los casos de protestas de las mujeres. Al contrario. En la sociedad israelí la ciudadanía activa de los hombres y las mujeres es moldeada a través de su contribución corporal al Estado. Berkovitch (1999), en su análisis de la cultura política militarista israelí, establece una serie de criterios de género que miden una buena ciudadanía de acuerdo a la contribución del individuo a la seguridad nacional de Israel. El servicio militar, preferentemente en unidades de combate, define la ciudadanía del buen macho a través del servicio militar, mientras que la buena ciudadanía femenina se define por la maternidad. Estas son claramente contribuciones corporales vividas y significa que todos los cuerpos están sujetos a una regulación (Sasson-Levy y Rapoport, 2003) y, por lo tanto, a formas opositoras.

### Datos y metodología

El siguiente análisis se basa en datos que he recogido a través de entrevistas etnográficas de observación participante. En este documento se utilizan dos conjuntos principales de datos cualitativos: observaciones etnográficas en vigilias de WIB en Haifa (2002-2005), y tres estudios cortos de WIB en Jerusalén, Tel Aviv y Haifa, realizadas en 1991, 1993 y 1998.

El análisis se basa principalmente en los datos recogidos en la vigilia de Haifa entre los años 2002 y 2005. También se hizo un uso extensivo de las entrevistas publicadas en Isachar (2003). Para obtener más información se recurrió a los sitios web de WIB. El análisis de los datos siguió la lógica de la metodología de la teoría fundamentada (Strauss, 1987), con temas y patrones extraídos de los datos con la mínima estructura previa impuesta sobre el análisis. El estudio fue guiado por las directrices ofrecidas por Spradley (1980).

Al igual que muchos académicos que han estudiado los movimientos de la década de 1960, me sentí atraída por el activismo por la paz de las mujeres debido a mi compromiso ideológico con el feminismo y la paz. Al presenciar las vigilias de WIB aumentó mi comprensión del fenómeno y su desempeño y me ayudó a construir una visión privilegiada. Sin embargo, esto lleva consigo el peligro de la sobre-identificación. Por lo tanto, presenté mi análisis a 7 de 8 verificaciones y a los procedimientos de confiabilidad indicados por Creswell (1998, pp 201-203). Los más importantes de éstos fueron la revisión exhaustiva de las diferentes etapas del

análisis y los chequeos de los miembros que se llevaron a cabo en forma regular, incluyendo dos auditorías externas.

### Las WIB – Un relato descriptivo:

Las Mujeres de Negro (WIB) es un Movimiento Internacional Feminista por la Paz organizado como una red de vigilias. Comenzó en Jerusalén en enero de 1988. Pronto se extendió a lugares de todo el país y en todo el mundo. Estuvo activo durante unos 6 años, entre 1988-1994, cuando se firmó el Acuerdo de Paz de Oslo, la mayoría de las vigilias se detuvieron. Las mujeres reanudaron las vigilias en 1998, cuando se hizo evidente que el proceso de paz se estaba desmoronando. En el pico de su movilización, las WIB contaron con unas 30 vigilias realizadas en todo el país. Hoy en día hay alrededor de 5 vigilias en varios lugares de Israel.

Las WIB realizan una vigilia semanal en silencio en lugares céntricos en Jerusalén, Haifa, Tel Aviv y otras esquinas transitadas en diferentes lugares. La vigilia se lleva a cabo en forma regular, todos los viernes por la tarde de 13:00 a 14:00, independientemente de las condiciones meteorológicas y de la situación política. Las mujeres se visten de negro y sostienen pancartas en forma de una mano que imita la señal de tráfico de "Pare". La mano es de color negro y sobre ella, con tinta blanca, está escrito el lema "Paren la Ocupación" en tres idiomas: hebreo, inglés y árabe. Este se ha convertido en el lema identificador del movimiento. En Haifa y Tel Aviv también sostienen carteles con diferentes mensajes adicionales encaminados a protestar por la continua opresión del pueblo palestino y el círculo vicioso de violencia en el conflicto palestino-israelí, con sus consecuencias para la sociedad israelí<sup>3</sup>. En efecto, las vigilias representan la promulgación viviente de la ciudadanía.

La vigilia de Haifa se lleva a cabo en una rotonda situada en la parte inferior del Monte Carmel, al lado de barrios densamente poblados por palestinos israelíes. Se compone tanto de hombres como de mujeres (este es un cambio introducido desde octubre del 2000), pero las mujeres superan en número a los hombres. El tamaño del trabajo de campo en el momento de la vigilia varió entre 20 a 39 mujeres y 2 a 7 hombres. Las mujeres activistas tienen una amplia gama de actitudes feministas y

<sup>3</sup> Para información adicional de las vigilias de WIB en Israel ver: Emmett Ayala (1996); Helman and Rapoport (1997) y Shadmi (2000)

políticas. Muchos de ellos también son activos en otros grupos pacifistas. Aproximadamente la mitad de las mujeres son menores de 35 años y más de la mitad mayores. Al igual que muchos otros nuevos movimientos sociales en Occidente, el nivel educativo y ocupacional de las mujeres es inusualmente alto. La mayoría tiene al menos un título de maestría en diversas ciencias sociales y tienen ocupaciones profesionales, incluyendo 8 profesoras universitarias. La composición étnica de la vigilia es una mezcla entre los ciudadanos israelíes judíos y palestinos de pie juntos, pero la mayoría son mujeres judías de origen europeo. En este sentido, son muy similares a la composición de la vigilia de Jerusalén según lo informado por tanto Shadmi (2000) y Helman y Rapoport (1997). Todas estas características colocan a las mujeres en el centro del orden social hegemónico pero, como veremos, se sitúan fuera del discurso hegemónico.

### **Análisis**

Con sus cuerpos, las mujeres transmiten una doble señal. En primer lugar, sus cuerpos simbolizan protesta; en segundo lugar, sus cuerpos marcan el espacio de la rotonda, convirtiéndola en un espacio encarnado de protesta política femenina. La primera práctica construye el cuerpo individual de protesta y, si bien esto puede no haber sido intencional, el efecto más importante de la segunda práctica es la construcción de un cuerpo colectivo/un espacio encarnado, lo que constituye lo que he llamado en otro lugar un *evento de ruptura* (Benski 2005).

### **La construcción del cuerpo activista individual de la mujer y su significado simbólico:**

El cuerpo correctamente feminizado se limita al papel de madre/esposa/trabajadora doméstica/sexualidad (Gatens, 1999: 228) y tiene formas particulares de apariencia normativa (Gatens, 1999; Bordo, 1999). La red de relaciones dialécticas entre los diferentes dualismos de cuerpo/mente, naturaleza/cultura, y público/privado hace que sea muy difícil para las mujeres hacer oír su voz, “hablar” de la política desde su lugar asignado por la sociedad. Según Fogiel-Bijaoui (1996) y Elior (2001), la sociedad israelí contemporánea se presenta como una moderna sociedad secular Occidental comprometida con la democracia y la igualdad, pero en realidad se constituye en el marco de concepciones del mundo judías tradicionales y patriarcales. Durante

siglos, las mujeres en la cultura judía eran invisibles. Ellas estaban confinadas a la esfera privada, donde su existencia se definía por su cuerpo. Su identificación con la corporeidad era considerada como la fuente de su reniego e impureza. Todo esto ha relegado a las mujeres a un estatus de inferioridad moral y a la marginalidad social, y negó a la feminidad con lo sagrado, la cultura, el servicio público y la voz, borrando a las mujeres de la memoria colectiva judía (Elior, 2001).

Los peligros míticos que entraña la mujer “natural” al orden sagrado, tradicional, llevó a la subyugación histórica de las mujeres a la regla “orientación” y “protección” del hombre “cultural”. Por ello, desde los tiempos bíblicos, las mujeres se han incorporado a la comunidad, no como seres humanos autónomos, sino más bien a través de su contribución en el ámbito privado y, muy especialmente, a través de la maternidad (Elior, 2001). En este sentido, parece que la modernidad no tuvo un impacto significativo. Berkovitch (1997, 1999), por ejemplo, afirma que el discurso sobre la participación/inclusión de las mujeres en la sociedad israelí condiciona la ciudadanía plena de las mujeres judías israelíes en su contribución a la colectividad nacional a través de la maternidad. Además, Elior (2001) afirma que, históricamente, desde el siglo XIX, la mayoría de las mujeres judías que querían participar en la esfera pública del conocimiento, tuvieron que escapar de la regulación patriarcal y la sexualidad. Ella cita muchos ejemplos, desde las sociedades contemporáneas, tanto judías y Occidentales, que demuestran que esto se logró a través de la negativa de estas mujeres a someter sus cuerpos a la dominación masculina, recuperando el control de sus cuerpos a través de la abstención a la maternidad, sea a través de la soltería por elección, el matrimonio sin niños, el divorcio, la enfermedad, el aislamiento e incluso la locura. Teniendo en cuenta este registro histórico, no es de extrañar la demanda de WIB para expresar su opinión acerca de la ciudadanía de las mujeres, en igual condición que los hombres, y que no deseen sacar provecho de la función materna que, en el contexto israelí ha sido aceptada como, tal vez, la única voz política legítima de protesta femenina (Zuckerman-Bareli y Benski, 1989; Lemish y Barzel, 2000).

Con el fin de superar su silenciamiento y la invisibilidad, las mujeres eligieron tres estrategias corporales: el silencio, la remodelación de sus cuerpos en la forma de su mensaje y los símbolos.

## Silencio

Gatens se une a otros análisis feministas de los silencios argumentando que el predominio de los hombres en la vida pública significa que las voces de las mujeres no pueden ser oídas: “¿Quién puede descifrar el lenguaje de la histeria, los lamentos de hiena, la algarabía de los salvajes, aparte de otras histéricas, hienas y salvajes?” (Gatens, 1996: 26). Aparentemente, estas son las WIB, que eligen el silencio y la visualidad para presentar su mensaje. Obligan a sus cuerpos a abrirse, y paradójicamente utilizan técnicas silenciadoras con el fin de dar silencio a su sonido estruendoso. Debido a que no tienen una voz política, conscientemente eligieron la misma práctica de silenciamiento, con el fin de criticar y cuestionar los mecanismos que las silencian, silenciándose ellas mismas. Otra mujer plantea otra razón para elegir el silenciamiento:

La opresión de las mujeres por los hombres tiene su origen en el hecho de que no somos parte de la misma cultura. Usted no come del mismo *Mesting*<sup>4</sup>, usted no es parte de la toma de decisiones y del aparato... No hablamos el mismo idioma, no tenemos el mismo vocabulario (Entrevista con el ID 1998)

Basándose en la descripción de la “mujer” de Luce Irigaray (1997) como lo literalmente indecible, Gatens argumenta “nuestro vocabulario político es tan limitado que no es posible plantear dentro de sus parámetros el tipo de preguntas que permitan la articulación de la diferencia corporal, y no tolerará un discurso encarnado” (1996: 26). Y, en efecto, aquí el silencio se explica como la incapacidad de hablar como los hombres. El auto-silenciamiento tiene por objeto crear una isla femenina de alienación política y resistencia. Esto puede estar vinculado también al argumento de Melucci (1985: 812) de que las palabras que no sean las de la cultura o el grupo dominante, no se encuentran cuando las mujeres sienten cuando quieren expresar sus opiniones. La elección del silencio en esta formulación significa negarse a utilizar un lenguaje androcéntrico. Ambas explicaciones comparten la misma percepción, que las mujeres deben hacerlo de una manera diferente. Con el fin de ser tomado en serio, el cuerpo “normativo” tuvo que ser convertido en político, lo que significa que el cuerpo tuvo que ser remodelado de un modo que se desvincule con las tradicionales funciones femeninas, al

<sup>4</sup> Mesting es un kit utilizado en los campamentos de entrenamiento del ejército y en las unidades de combate. Esta declaración hecha por esta mujer señala al servicio combate como la clave para entrar en la cultura masculina en la sociedad israelí.

igual que lo hicieron sus predecesores históricos (Elior, 2001). Las WIB eligieron un camino diferente, el de dramatizar el cuerpo.

## El Vestido Negro

Gourdine (2004: 500) afirma que “la ropa ha sido siempre políticamente significativa, creando una representación visual de la relación de una persona con el Estado, y la moda siempre ha desafiado semióticamente, reforzado, y/o reconfigurado los significados de la ciudadanía. Como es socialmente necesario que se cubra el cuerpo, la ropa se convierte en una segunda piel, o como Charlotte Perkins Gilman estableció, ‘una piel social’ a través del cual los seres humanos pueden expresar toda una gama de emociones desde la vanidad personal a la conciencia de clase”.

Las mujeres han comprendido la función diaria de la ropa como una segunda piel que da textura y significado a la primera y esto ha llevado a la comprensión de que la ropa puede ser utilizada. Decidieron hacerlo a través de la elección de un color que tiene un significado político tanto abierto como encubierto. Como una de las mujeres dijo:

Las mujeres que se manifestaron vestidas de blanco desaparecieron de la escena muy rápidamente. Para mí es evidente: si no llevas contigo algo muy poderoso... desapareces. Te conviertes en parte del paisaje. (L.T. entrevistados por Isachar, 2002: 58).

Hay diversas versiones sobre la elección del color negro. Las dos explicaciones más comunes son el dominio y el hecho de que es el color del duelo y el lamento. El predominio del color estaba destinado a contrarrestar la invisibilidad histórica de las mujeres en la esfera pública, para convertir la ausencia en presencia. La siguiente explicación es la más elaborada de la elección del color negro:

Una vez que el color fue elegido, empezamos a pensar retrospectivamente sobre los diversos significados del color. Según la mayoría de las mujeres era el color más saliente, el más dominante que se les ocurrió. Además, encontramos que en la literatura y el folclore, el color negro simboliza el poder y nos identificamos con esta parte también. Estuvimos muy contentas por la interpretación del color como significando fuerzas oscuras. Brujas. Somos brujas. Históricamente, ¿quiénes eran las brujas? Eran mujeres muy fuertes. Así que nos alegramos de adoptar todas estas connotaciones. Lo usamos para simbolizar el duelo pero también el poder, y sin duda también porque el color es muy dominante. (Entrevista con D.Z. 2003)



Así, el color negro se adoptó originalmente para significar el dolor y el duelo causados por la ocupación a ambos pueblos. Al significar el dolor de los israelíes y los palestinos, y expresar empatía con las pérdidas causadas a ambos pueblos, desdibuja las distinciones nacionales y líneas de cruces de las definiciones aceptadas de las lealtades nacionales de una manera específicamente femenina. Introduce los sentimientos femeninos de duelo y compasión en el conflicto violento, y se copia un antiguo rol femenino<sup>5</sup>. También se vincula a otra histórica protesta y actividades de las mujeres como la de las Madres de Plaza de Mayo. Además, acentuando el poder oscuro, sobrenatural femenino a través de la metáfora de la “bruja”<sup>6</sup>, el desafío a las diferencias de poder entre los géneros en las sociedades patriarcales se vincula con los desafíos históricos que fueron silenciados en los relatos históricos de la sociedad occidental, dando a la vigilia una perspectiva histórica profunda y un significado. Así, la pintura del cuerpo en negro es un acto dirigido a desafiar la división de las fronteras nacionales y las lealtades, el poder político y masculino. Al ser el color del poder (Sawer, 2007), está dirigido a empoderar los dóciles cuerpos de las mujeres, desafiando los modos dominantes de la “normalización” social del cuerpo de la mujer, legando esta práctica desde una perspectiva histórica de la cultura femenina de protesta y desafío unificado a través del color negro.

### **Los símbolos con mensajes políticos**

La segunda práctica visual consiste en los diversos signos negros en poder de las mujeres como una extensión de sus manos y su cuerpo, que incluyen la palabra “Ocupación”. El lema principal: “Paren la ocupación”, y otros carteles como: “Ocupación = Terrorismo”, “Detener el círculo vicioso de la matanza, detener la ocupación”, “Sí a la paz, no a la ocupación”, “Paren de Morir por la ocupación”, etc. Todos estos letreros marcan y definen el actual conflicto palestino-israelí en términos de “Ocupación”, y plantean un desafío directo a la elaboración hegemónica de la situación en términos de una gue-

rra defensiva contra el terrorismo palestino y los actos terroristas<sup>7</sup>. Una de las mujeres señaló que:

La señal que estamos sosteniendo durante la vigilia, declarando “Paren la ocupación” es una declaración muy fuerte. Esta es la subversión de las Mujeres de Negro. No explicamos, declaramos “¡No a la ocupación!” No más. El color negro del signo también simboliza algo muy fuerte. No es sólo cualquier color. (Entrevista con LT, en Isachar, 2003: 58)

La palabra “Ocupación”, con sus connotaciones históricas negativas, socava la legitimidad de la presencia de las IDF<sup>8</sup> y de las acciones militares en los territorios de la Autoridad Palestina. Más que eso, este marco menoscaba la concepción hegemónica de la superioridad moral de Israel en el conflicto.

Ambos medios dramatizan y politizan el “cuerpo dócil”. Esta dramatización está impregnada de elementos míticos, simbólicos y contradictorios, por “mitemas” (Claude Lévi-Strauss, 1981). Al comunicar poder, el color negro simboliza la vida. Al ser un signo de duelo, simboliza la muerte y el poder de la muerte. Al mismo tiempo, las señales que añaden el mensaje político, desmitifican el poder de la muerte y de los muertos que, en el contexto del conflicto entre israelíes y palestinos, se han convertido en símbolos glorificados de actos heroicos y patrióticos de máximo sacrificio por la comunidad (Almog, 1991). Añado que se trata de un símbolo de heroísmo masculino y el sacrificio que según Gatens (1997) excluye a las mujeres de la ciudadanía activa ya que se construyen como incapaces de defender el cuerpo político a través de ese sacrificio. Carteles como: “Deja de morir por la ocupación” y otros lemas antes citados, socavan la “cultura del duelo” que se ha convertido en un elemento integral de la religión civil, al servicio del “culto del nacionalismo” en la sociedad israelí (Almog, 1991). Los carteles hacen una inversión completa del significado simbólico cultural de la muerte de los soldados en batalla, haciendo hincapié en la inutilidad del sacrificio. Esto

<sup>7</sup> El discurso hegemónico enmarca el conflicto israelo-palestino en términos de seguridad y defensa nacional, y no en términos de ocupación. El primer ministro Sharon, por ejemplo, en su programa de televisión transmitido a la nación en el inicio de las operaciones militares contra la Autoridad Palestina, que comenzó en abril de 2002, se refirió a la operación en términos de “una lucha por nuestra casa”. “Pared de Protección”, que es el nombre dado a esta ofensiva militar israelí es un ejemplo más de la trama del discurso hegemónico. Otro ejemplo reciente es la protesta pública tras el uso de la “ocupación” del término por Sharon después de firmar los documentos de hoja de ruta.

<sup>8</sup> IDF significa: Fuerzas de Defensa Israelíes

<sup>5</sup> Helman y Rapoport (1997) utilizaron la metáfora del coro de los lamentos de un antiguo teatro griego en su análisis de la vigilia de Jerusalén

<sup>6</sup> Sin embargo, Shadmi, por ejemplo, lo interpreta como ridiculizando el “misterioso retrato de la mujer como una fuerza oscura fatal” (2000: 25)

es evidente en la definición de la caída de los soldados en términos de “morir por la ocupación” más que un acto patriótico del sacrificio para la existencia de la Nación. Simbólicamente, la vigilia es un monumento del dolor pero también de la inutilidad del sacrificio de la vida. Constituye una declaración femenina de guerra a la guerra.

### La materialización del *cuerpo* colectivo femenino en el espacio público

Con la masculinización del cuerpo político y de los espacios públicos, la mera presencia del cuerpo femenino en estos espacios masculinos constituye un acto que viola sus limitaciones espaciales. Cuando el cuerpo es también dramatizado, esto forma una brecha aún mayor de poder patriarcal para definir tanto el espacio público como el cuerpo femenino. Además, el lugar y el momento elegidos para la vigilia dramatizan los efectos del mensaje y acrecientan la violación de los discursos socialmente construidos y de las definiciones de las lealtades nacionales, los espacios públicos, y el orden social de género. La elección de un espacio público central, que simboliza el “centro” del que las mujeres han sido tradicionalmente excluidas y eligiendo el día y hora específicas, viernes por la tarde, cuando se espera tradicionalmente que la mayoría de las mujeres en Israel estén confinadas a su casa preparándose para el día de reposo, desafía el tiempo-espacio asignado al cuerpo femenino en la sociedad patriarcal. Cuando 20-30 cuerpos individuales dramatizados se están fusionando, a través del efecto unificador del color negro, se materializa un cuerpo colectivo en el espacio público masculino, formando un “evento de ruptura” con un potente efecto visual (Benski, 2005). A través de esta elección de tiempo-lugar, forjan “una habitación propia” (Virginia Woolf), “una isla en sí mismas” (como una de las mujeres entrevistadas declaró), y a través de esta nueva forma social presentan la femineidad en un nuevo contexto social, que está muy lejos de la docilidad que fue construido el cuerpo femenino por la sociedad.

El modo de realización material de la vigilia en un cuerpo colectivo protestante da lugar a un cuerpo político poderoso, socialmente construido, un monumento viviente de pena, de desafío y de poder femenino. Se presenta a la sociedad como un espejo invertido de sus propias prácticas, en al menos dos maneras. En primer lugar, la feminización del espacio público pone a las mujeres y a la femineidad en el centro del escenario. Por el lapso de una

hora, que ocupan el centro, están a cargo de la situación, su voz es escuchada y sus definiciones y códigos de conducta son los dominantes en esta situación. En segundo lugar, este cuerpo político colectivo transmite el mensaje de un pacto entre las mujeres, un pacto inverso al “cuerpo político” de los hombres.

Para las mujeres, la participación en este cuerpo colectivo es una experiencia enriquecedora y se sienten protegidas por ella<sup>9</sup>.

Estar de pie en la vigilia con otras mujeres me da una sensación de poder. (Entrevista con T.Y. 2003)

Debo decirles que estar aquí junto con otras mujeres me hace sentir protegida. (Declaración hecha por E durante la vigilia. 2003)

Antes de comenzar a participar en la vigilia, no entendía lo importante que es para las mujeres actuar en un grupo compuesto sólo por mujeres... En primer lugar, la unión y la intimidad que se creó entre nosotras. WIB es también un grupo de apoyo, un grupo que lleva al crecimiento y al empoderamiento, más particularmente es muy eficaz para las mujeres que viven en la periferia... (Entrevista con LT, en Isachar, 2003: 57)

La última cita es, de hecho, algo parecido a la teoría durkheimiana de la solidaridad que emerge en los rituales. Como describe Collins (1990, 2001) la energía formada por un grupo de personas como la dinámica emocional de los movimientos sociales derivadas de las interacciones rituales. En este sentido, está claro que la materialización de la vigilia también involucra el surgimiento de un sentido de comunidad, sentimientos de comunidad y protección, una “*communitas*” en terminología de Victor Turner (1969). Cuando hablan de las vigiliadas y de otras mujeres a menudo usan la palabra “casa” y “familia”.

El surgimiento de una “*communitas*” es un elemento de la liminalidad (Turner, 1969). De hecho, la situación en su conjunto presenta algunos elementos adicionales de liminalidad. Más particularmente del orden social invertido, que es una de las expresiones del “igualitarismo” característico de situaciones liminales, y el elemento de separación de tiempo y espacio real, entrando en un “tiempo/espacio” liminal (Turner, 1979). Esto es evidente en las siguientes declaraciones:

una de las cosas que me pasan cuando vengo a la vigilia es un sentimiento de alejamiento de todo. No importa si estoy enojada o feliz antes de llegar allí, una

<sup>9</sup> Más información sobre este punto en Isachar (2003)

vez que estoy ahí, me siento completamente desconectada de todo. Es como si, en esta rotonda, hubiéramos creado una isla en la que en cierto modo me olvido de todo el mundo y por qué he llegado a esta manifestación en primer lugar. Estoy de pie allí con mi cartel, y de repente, alguien maldiciendo y gritando, y me toma un minuto recomponerme, y yo me pregunto: ¿qué es? ¿Por qué está enojado? ¿Qué he hecho? Quiero decir, hemos creado en esta rotonda una situación especial que está completamente separada de la dura realidad de la vida y me hace sentir emocionalmente desconectada de esta realidad. (Entrevista con D.Z. 2003)

Esta cita es un claro ejemplo de hablar desde el cuerpo vivido colectivamente que describe la sensación de albergarse dentro de este cuerpo.

### Observaciones Finales

En este trabajo centré la atención en el cuerpo de las mujeres en protesta en las vigias de WIB en Haifa. El análisis demuestra que como Chelín (1993), y Parkins (2000) han señalado, las personas actuantes son, de hecho, cuerpos actuando y también denota la centralidad del cuerpo en la protesta social y los fuertes significados simbólicos que potencialmente se pueden establecer con el cuerpo. Además, se va más allá del cuerpo individual para examinar el espacio encarnado lleno de cuerpos de mujeres vestidas de negro y se hacen algunas observaciones respecto al cuerpo colectivo que se materializa en el espacio público.

Podemos deducir una serie de conclusiones que pueden tener una relevancia general. Hemos mostrado que el cuerpo de cada mujer es aquí dramatizado para transmitir un mensaje político. Es un órgano que dirige su actividad desde adentro hacia fuera, un cuerpo que se resiste a la inscripción de la ideología del gobierno, del ejército y de la ideología militarista. Este cuerpo está dejando lo privado, entrando en la esfera pública en una protesta estruendosa y perforadora de silencio. A través de la "masificación" de los cuerpos (Peterson, 2001), o en Collins (1990, 2001) la descripción de la teoría de Durkheim como la presencia de los cuerpos, el cuerpo colectivo se materializa en el espacio público como un lugar encarnado del poder de las mujeres y de protesta.

En este sentido, el cuerpo colectivo se acopla a la cultura en oposición directa a los códigos hegemónicos aceptados y a las inscripciones. Tal vez esto explica el hallazgo de que este cuerpo es experimentado como portador de una existencia liminal a veces fuera del tiempo-espacio ordinario. Las prácticas corporales desafían las distinciones binarias y las maneras de definir y percibir la realidad. Se desafían las definiciones de la política y los espacios públicos y las definiciones patriarcales de las mujeres y la feminidad. Desafía el encuadre del discurso hegemónico sobre temas de seguridad en Israel y las nociones aceptadas de las lealtades nacionales y los límites de la colectividad nacional, llamando a la fanfarronada de la construcción social del poder y el mundo social se da por sentado.

Este cuerpo colectivo tiene un doble significado. Es a la vez un mensaje metafórico de la potencia entregada a la sociedad y al mismo tiempo es un cuerpo vivo vibrante, abrazador, de abrigo para las mujeres. Un cuerpo que es experimentado por las mujeres como empoderamiento, protección y el establecimiento de una isla de sanidad en esta sociedad asediada, que se dedica a la lucha armada mientras estas palabras se están escribiendo. Estos hallazgos son un importante aporte teórico para el estudio del cuerpo en protesta, y muy especialmente el aspecto del cuerpo colectivo, que es la representación más adecuada de los procesos colectivos que se producen en la protesta recurrente. Además, a pesar de que el estudio se centra en las prácticas corporales de las mujeres, tiene relevancia general para el estudio del cuerpo protestando en otras sociedades, y es también una contribución teórica a la comprensión de los procesos dinámicos de protesta en tiempo y espacio real.

## . Bibliografía

- ALMOG, O. (1991) "Monuments for war casualties in Israel: semiological analysis", in: *Megamot* 34(2), 179-210.
- BARTKY, S. L. (1997) "Foucault, femininity, and the modernization of patriarchal power", in: K. Conoby, N. Medina and S. Stanbury (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- BENSKI, T. (2005) "Breaching Events and the Emotional Reactions of the Public: The case of Women in Black in Israel", in: Debora King and Helena Flam (eds.), *Emotions in Social Movements*, London: Routledge. Reviewed in *Mobilization* Vol 12 (1), pp. 95-96, March 2007.
- \_\_\_\_\_ (2010) "The Coalition of Women for Peace and the Civilian Alternative in Israeli Society", in: Debal K. Singhroy (ed.) *Dissenting Voices and Transformative Actions: Social Movements in a Globalized World*. New Delhi: Manohar publications.
- \_\_\_\_\_ (2011) "Emotion Maps of Participation in Protest: The Case of Women in Black against the occupation, in Israel", in: *Research in Social Movements' conflict and change*, vol. 31, 2011
- BAKARE-YUSUF, B. (1999) *Feminist theory and the body: A reader*. Routledge.
- BERKOVITCH, N. (1997) "Mothering as a national mission: the construction of womanhood in the legal discourse in Israel", in: *Women's Studies International Forum* 20(5/6): 605-620.
- BORDO, S. (1999) "Feminism, Foucault and the Politics of the Body", in: J. Price and M. Shildrick (eds.) *Feminist Theory and the body, A Reader*. Cambridge: The University Press, Edinburgh University press.
- BUTLER, J. (1997) "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", in: Conoby Katie, Nadia Medina and Sarah Stanbury (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- CASQUETE, J. (2006) *The power of demonstrations. Social Movement Studies*, 5 (1), 45-60.
- COCKBURN, C. (2007) *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*. London: Zed Books.
- COLLINS, R. (1990) "Stratification, emotional energy, and the transient emotions", in: T. D. Kemper (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions* (pp. 27-57). Albany: SUNY Press.
- CRESWELL, J. W. (1998) *Qualitative inquiry and research design choosing among five traditions*. California: Sage Publications.
- DELLA PORTA D., DIANI M. (2006) *Social Movements*, 2nd edition [1999], Oxford/Malden, MA: Blackwell.
- ELIOR, R. (2001) "'Present absent', 'still nature' and 'a beautiful maiden that has no eyes': the question of the presence and absence of women in the sacred language, in Jewish religion and in the Israeli reality", in: Atzmon, Y. (ed.) *Will you listen to my Voice?. Representations of women in Israeli culture*. Israel: the Van Leer Jerusalem Institute / Hakibbutz Hameuchad Publishing House.
- EMMETT, A. (1996) *Our Sister's Promised Land – Women, Politics, and Israeli-Palestinian Coexistence*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- GATENS, M. (1997) "Corporeal representation in/and the Body Politic", in: Conoby, K., Medina, N. & Stanbury, S. (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999) "Power, bodies and difference", in: J. Price and M. Shildrick (eds.) *Feminist Theory and the body, A Reader*. Cambridge: The university Press, Edinburgh University press.
- GOULD, D.B. (2002) "Life During Wartime: Emotions and The Development of Act Up", in: *Mobilization* 7(2): 177-200.
- GOURDINE, A. K, M. (2004) "Fashioning the body [as] Politic in Julie Dashe's Daughters of the Dust", in: *African American Review* 38(3):499-512.
- GROSZ, E. (1995) *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- HELMAN S. and RAPOPORT T. (1997) "'These are ashkenazi women, alone, arab's whores, do not believe in god, and do not love israel': Women In Black and the challenge to the social order", in: *Theory and Critique* 10:175-192. (In Hebrew)
- IRIGARAY, L. (1997) "This Sex Which Is Not One", in: Conoby Katie, Nadia Medina and Sarah Stanbury (eds.) *Writing on the Body*. New York: Columbia University Press.
- ISACHAR, H. (2003) *Sisters in Peace: Feminist Voices of the Left*. Tel-Aviv: Resling Publishing.
- JONES, K. B., (1990) "Citizenship in a woman-friendly polity", in: *Signs*, 15:781-812.

- KLANDERMANS, B. and ROGGE BAND, C. (eds.) (2007) *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. New York: Springer.
- KOLMAR, Wendy K., & BARTOWSKI, Frances (1999) "Lexicon of the Debate", in: Kolmar, W. & Bartowski, F. (Eds.), *Feminist Theory: A Reader*. Blacklick, Ohio: McGraw Hill.
- KOTEF, M. and AMIR, M. (2007) "(En)Gendering checkpoints: Checkpoint Watch and the Repression of Intervention", in: *Signs* 32(4): 973-996.
- LEMISH, D. & BARZEL, I. (2000) "'Four Mothers', the womb in the public sphere", in: *European Journal of Communication* 15(2):147-170.
- LEVI-STRAUSS, C. (1981) *The naked man: introduction to the science of mythology*. London: Jonathan Cape.
- MARSHALL, H. (1996) "Our bodies ourselves: Why we should add old fashioned empirical phenomenology to the new theories of the body", in: *Women's Studies International Forum*, 19 (3): 253-265.
- MELUCCI, Alberto (1985) "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", in: *Social Research*, 52(4): 199-226.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge: University Press.
- OUTRAM, O. (1989) *The body in the french Revolution: sex, class, and political culture*. New Haven: Yale University Press.
- PARKINS, W. (2000) "Protesting Like a Girl: Embodiment, Dissent and Feminist Agency", in: *Feminist Theory* 1 (1): 59-78.
- PETERSON, A. (2001) "The Militant Body and Political Communication: The Medialization of Violence", in: *Contemporary Political Protest: Essays on Political Militancy*, Aldershot: Ashgate. 69-101.
- ROSE, G. (1999) "Women and Everyday Spaces", in: J. Price & M. Shildrick (eds.) *Feminist Theory and the body, A Reader*. Cambridge: The University Press, Edinburgh University press.
- SASSON-LEVY, O. & RAPOPORT, T. (2003) "Body, Gender and Knowledge in Protest Movements: The Israeli Case", in: *Gender and Society* 17(3): 379-403.
- SAWER, M. (2007) "Wearing your Politics on your Sleeve: The Role of Political Colours in Social Movements", in: *Social Movement Studies* 6(1): 39-56.
- SHADMI, E. (2000) "Between Resistance and Compliance, Feminism and Nationalism: Women In Black in Israel", in: *Women's Studies International Forum* 23(1):23-34.
- SOMERVILLE, M. (2004) "Tracing bodylines: the body in Feminist poststructural research", in: *International Journal of Qualitative Studies in Education*. 17(1): 47-63.
- SPRADLEY, J. P. (1980) *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- STRAUSS, A. (1987) *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUTTON, B. (2007) "Poner el Cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina", in: *Latin American Politics and Society*. 49(3): 129-162.
- \_\_\_\_\_ (2007a) "Naked Protest: Memories of Bodies and Resistance at the World Social Forum", in: *Journal of International Women's Studies* 8 (3): 139-148.
- TURNER, V. (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*. New York: Aldine.
- YANG, G. (2000) "Achieving emotions in collective action: Emotional processes and movement mobilization in the 1989 Chinese student movement", in: *The Sociological Quarterly*, 41 (4), 593-614.
- ZUCKERMAN-BARELI, C. and BENSKI, T. (1989) "Micromobilization processes and preconditions for the emergence of protest movements: the case of Parents Against Silence", in: *Megamot* 32(1):27-45. (Hebrew).

**Citado.**

BENSKI, Tova (2012) "El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigiliias de las Mujeres de Negro en Israel" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES*, Nº10, Año 4. Diciembre 2012 - Marzo 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 11-23. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/221>

**Plazos.**

Recibido: 21/11/2012. Aceptado: 28/11/2012.