



## **EL MARTIRIO DE PALESTINA TRASTORNA EL MUNDO DEL DERECHO**

### **EL MARTIRIO DE PALESTINA TRASTORNA EL MUNDO DEL DERECHO**

<https://ficcionalarazon.org/2024/02/05/bassem-saad-el-martirio-de-palestina-trastorna-el-mundo-del-derecho/#more-10959>

La noche del viernes 27 de octubre de 2023, me senté perplejo frente a la emisión en directo de Al Jazeera mientras Israel bombardeaba indiscriminadamente la Franja de Gaza. Las bombas cayeron bajo la oscuridad total, producida por un apagón eléctrico y de telecomunicaciones forzado por Israel. Una mitad de la pantalla dividida emitía imágenes en directo del paisaje urbano de Gaza, espasmódicamente iluminado por los bombardeos, mientras la otra mitad retransmitía los metódicos procedimientos de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Los delegados de la ONU en Nueva York votaron con una mayoría de más de dos tercios a favor de una resolución que exigía una tregua «inmediata» y «duradera». Los objetores se limitaron en la práctica al propio Israel y Estados Unidos, salvo algunos otros, como el puñado de Estados insulares que son clientes de Estados Unidos. Pero si hay un hecho que aún recuerdo de mi época de participante en el programa Modelo de Naciones Unidas -donde los estudiantes de secundaria juegan a la diplomacia internacional vestidos con trajes formales de negocios- es que las resoluciones de la Asamblea General de la ONU no son vinculantes.

En el momento de escribir estas líneas, se ha celebrado otra votación en la Asamblea General, en la que la mayoría ha vuelto a pedir un alto el fuego. Sin embargo, todavía no se ha conseguido un alto el fuego duradero. El establishment israelí propone diariamente transferencias de población. Algunas fuentes estiman que el número de muertos palestinos, (con algunas proyecciones que incluyen preventivamente a los miles de desaparecidos), se acerca a los 32.000. Pero ya aquella noche del primer apagón, los delegados ante la ONU parecían tan impotentes ante la guerra como yo me sentía viendo pasivamente el canal estatal qatari.

Tres meses después, Sudáfrica presentó ante el Tribunal Internacional de Justicia una demanda histórica por genocidio contra Israel. El caso sitúa notablemente la actual embestida dentro de la larga historia de desplazamiento y exterminio del pueblo palestino desde 1948, cuando 750.000 palestinos fueron expulsados de más de 400 aldeas, un acontecimiento acertadamente conocido como la Nakba. También ha sido elogiado por eludir los marcos cínicamente truncados que remontan la situación actual sólo hasta la ocupación de Cisjordania y la Franja de Gaza en 1967.

La delegación sudafricana montó un caso meticulosamente documentado y argumentado, adhiriéndose a la Convención de la ONU para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio. Israel respondió rebatiendo la base de la moción sudafricana con meros tecnicismos, sin admitir ni un solo día de historización antes del 7 de octubre y recurriendo a los mismos tropos desvencijados de conducta militar: escudos humanos del lado de Hamás y panfletos humanos de advertencia aérea del lado de las IDF. Para oír a la delegación israelí decirlo de nuevo: si Hamás ha utilizado al menos un edificio residencial u hospital para disparar cohetes, entonces Israel está autorizado a bombardear, en defensa propia, al menos todos los edificios residenciales y hospitales de Gaza.

El contraargumento de Israel contra la acusación de genocidio, citando las exigencias de la autodefensa militar contra el terrorismo, era de esperar. Dirk Moses, estudioso del genocidio, ha señalado la dificultad de hacer coincidir la definición de la Convención de las Naciones Unidas para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (UNGC) -basada en el Holocausto- con los tipos de muerte masiva infligidos incluso por las ofensivas militares modernas más deliberadamente exterminadoras.

En consecuencia, sigue siendo difícil demostrar que se puede llevar a cabo una campaña genocida mediante ataques aéreos contra objetivos civiles. Israel intentó aprovecharse de estas deficiencias, a pesar del creciente número de muertos. (En lo que respecta al número de muertos, Israel ha batido el récord del conflicto más mortífero del siglo XXI, con una media de 250 palestinos muertos al día en Gaza desde el comienzo de la guerra). De hecho, a menudo se califica a Palestina de «excepción» al consenso humanitario, pero quizá sea más constructivo considerarla un caso límite, que pone al descubierto las deficiencias intrínsecas del aparato jurídico internacional de derechos humanos.

La Convención contra el Genocidio fue establecida en 1948 por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial como componente central de un sistema jurídico internacional que, en última instancia, protegía su derecho a declarar la guerra en pos del mantenimiento de la seguridad y la hegemonía políticas y económicas. Esto tuvo lugar el mismo año en que se estableció el Estado de Israel, hecho posible por la Nakba original. También fue el año de la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por los 58 miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas, así como de la introducción del concepto de Hannah Arendt de «el derecho a tener derechos», que apareció por primera vez en inglés ese año en un ensayo titulado «The Rights of Man: ¿Qué son?»

Al examinar el concepto de derechos humanos tal y como había cristalizado junto con la Declaración tras la Segunda Guerra Mundial, Arendt escribe que el hombre del siglo XX se había liberado de la «naturaleza» como otorgadora de derechos tras la Revolución Francesa, al igual que el hombre (francés) del siglo XVIII se había liberado de la contingencia de la «historia» como otorgadora de derechos. Ahora se entendía que la «humanidad» era la originadora universal. Esto señalaba la contradicción en el corazón de la Declaración: instalar una noción tan amplia como la de «humanidad en sí» como garante de los derechos no hacía nada por los pueblos

sin estado a los que se les negaba la agencia y la participación en esta «humanidad» porque carecían de una comunidad política coherente y soberana.

Antes de que los nazis pudieran despojar a los judíos europeos de su derecho a vivir, tuvieron que despojarlos de su condición jurídica, cortar sus vínculos con el resto de la humanidad confinándolos en campos y guetos, y asegurarse de que no pertenecieran a ningún otro lugar del mundo organizado. Primero había que anular su derecho a tener derechos, es decir, su derecho a pertenecer a una comunidad política que pudiera empezar a intentar hacer valer sus derechos humanos. A continuación, Arendt señala el límite de los intentos de los «humanitarios mejor intencionados» de instituir nuevos marcos universalizadores de derechos humanos: afirma que sólo después de la restauración de los derechos jurídicos nacionales de los judíos en el Estado de Israel podrían restaurarse también sus derechos humanos.

En los años intermedios del siglo XX, a medida que Estados Unidos ascendía a la categoría de hegemonía mundial, se demostró que había otros casos en los que el derecho internacional se convertía en «no justiciable», casos que no se basaban en la apatridia de una población sujeta. La indeterminación constitutiva del derecho internacional, su cualidad de no ser aplicable de manera uniforme, queda ejemplificada por el carácter no vinculante de las resoluciones de la Asamblea General de la ONU, así como por la estructura jerárquica y abiertamente imperial del Consejo de Seguridad de la ONU, el único órgano de la ONU capaz de emitir resoluciones explícitamente vinculantes.

Perry Anderson, en un ensayo de la *New Left Review* titulado «The Standard of Civilization», ofrece un conciso ejemplo histórico de esta indeterminación: Estados Unidos utilizó a la OTAN para lanzar una guerra contra Yugoslavia en 1998-1999, instigando el conflicto. La intervención se llevó a cabo incluso después de que no consiguieran elaborar una resolución del Consejo de Seguridad que autorizara dicha guerra, y en violación explícita de la carta de la ONU, que prohíbe las guerras de agresión. El Secretario General de la ONU, Kofi Anan, declaró que aunque las acciones de la OTAN no fueran «legales», eran «legítimas».

Anderson continúa explicando que el uso de los derechos humanos como nuevo «estándar de civilización» es retóricamente coherente con la instrumentalización geoestratégica del derecho internacional por parte de las potencias mundiales hegemónicas. El presunto y/o supuesto respeto de los derechos humanos por parte de un determinado país o comunidad política -su nivel de «civilización»- se convierte en la norma para determinar a su vez si la comunidad internacional tiene la responsabilidad de defender los derechos humanos de su población. Si se considera que Gaza está gobernada por una organización islamista terrorista, en la práctica sus habitantes habrán salido del ámbito de los derechos universales.

Este «estándar global de civilización» se manifiesta en sus registros más belicosos en los discursos de guerra de innumerables jefes de Estado, que reiteran que los palestinos masacrados en Gaza votaron a Hamás, o los que desestiman las cifras de muertos citando como fuente el «Ministerio de Sanidad dirigido por Hamás». El anverso es, por supuesto, el argumento de que «no todos los palestinos son de

Hamás», como si el hecho de que sean o no partidarios de Hamás tuviera alguna relación con el hecho de que vayan a ser exterminados de forma inminente.

Pero fuera de tiempos de guerra, la «norma» se promulga de forma más calmada y sistemática en innumerables documentos de diplomacia y política internacional. La jurista marxista Ntina Tzouvala ha argumentado que la noción de «civilización» en el derecho internacional no es un concepto preciso y definido, sino más bien un patrón de argumentación que establece las condiciones para la inclusión de determinadas comunidades políticas racializadas en el ámbito del derecho internacional. En la mayoría de los casos, su estatus depende de su aceptación del desarrollo capitalista. Sin embargo, es precisamente esta imposición forzada del desarrollo capitalista en el mundo periférico, siempre apuntalada por la extracción neocolonial y el intercambio desigual, lo que fomenta la proliferación de innumerables tiranos locales, paramilitares de derechas, economías clientelistas y de amiguetes, y otros síntomas similares, que se consideran descalificadores del estándar global de la civilización humana.

Además de los relatos que describen el régimen de los derechos humanos como una norma civilizatoria que opera a través de divisiones espaciales globales, hay otros que cuestionan su uso generalizado como marcador temporal historizador, declarando una conclusión ordenada a la era de la lucha política militante. En *After Evil: A Politics of Human Rights* (Después del mal: una política de derechos humanos), Robert Meister teorizó que precisamente ese discurso hegemónico de los derechos humanos, que se fraguó tras la Guerra Fría y la caída del apartheid sudafricano, pretende sustituir a la «era de las revoluciones» en el mundo occidental, que comenzó con la Revolución Francesa y terminó con la caída de la Unión Soviética.

Los militantes e intelectuales radicales de aquella época de revoluciones concebían la justicia como una lucha permanente, o como un límite asintótico al que hay que aproximarse constantemente. Esta concepción militante de la justicia como lucha se opone a otra idea de justicia, latente en el discurso de los derechos humanos, que entiende que las cuestiones políticas están en su mayor parte resueltas, y que la resistencia militante y la revolución están categóricamente descartadas.

La idea de justicia como reconciliación del discurso de los derechos humanos proclama que las víctimas de injusticias pasadas o continuas deben reconciliarse con un orden de la realidad en el que se permite a los beneficiarios de injusticias pasadas mantener su botín. No deben tratar de anular ese orden por ningún medio, por no violento que sea, porque esos medios están destinados a iniciar otro ciclo de violaciones de los derechos humanos. La justicia como reconciliación exigiría que los palestinos depusieran las armas y renunciaran a cualquier reclamación por daños, cuya reparación podría implicar la negociación del derecho al retorno y la redistribución de la riqueza, la tierra y los bienes comunes en cualquier formación futura del Estado.

El proceso de Oslo, en bancarrota, puede considerarse un ejemplo del fracaso de la justicia como reconciliación, condenado desde el principio por las atroces

concesiones territoriales hechas a Israel, la pretensión de un biestatismo sin verdadera soberanía para los palestinos y la creciente dominación de la clase dirigente israelí por ideólogos colonos de extrema derecha. En este contexto, queda claro que el mandato de los derechos humanos se esgrime como un garrote contra las víctimas «no reconciliadas», a las que se deshumaniza como fanáticas y extremistas. Esto queda perfectamente ejemplificado por la demonización de toda resistencia palestina, en un espectro que va desde el BDS hasta la lucha armada.

Tal y como han sido desplegados por Estados Unidos en conjunción con la continua Guerra contra el Terror (invocada allí donde las fuerzas islamistas puedan amenazar los intereses exteriores estadounidenses), los derechos humanos han llegado incluso a parecerse más a una religión que a una ley de aplicación uniforme. De hecho, Meister sostiene que el discurso de los derechos humanos lleva las marcas de una religión mundial judeocristiana secularizada que pretende sustituir a escala global el pasado malvado, pagano y cíclico de revolución y contrarrevolución. (En el uso dominante, «judeocristiano» es sinónimo de «civilización occidental»). Provocadoramente, Meister sugiere que el inconsciente judeocristiano del discurso de los derechos humanos se manifiesta en su universalización del sufrimiento judío en el Holocausto como el sacrificio precursor de una nueva era, de forma análoga a la descripción que hace San Pablo del nacimiento del cristianismo a través de la universalización del sufrimiento de Cristo, el Mesías judío. El escollo más grotesco del discurso sobre los derechos humanos es que acompaña a un orden mundial que permite que Israel sea la excepción occidental más flagrante del humanitarismo del siglo XXI, dando pábulo a viejas y nuevas variedades de antisemitismo, que consideran que el pueblo judío es excepcional o intrínsecamente maligno.

En la descripción de Meister, los principios cardinales del discurso de los derechos humanos establecen que las víctimas de la atrocidad del pasado son pasivas e inocentes, los perpetradores son el puñado de líderes que fueron juzgados en Nuremberg o La Haya, y a la mayoría de los beneficiarios de la injusticia se les permite mantener sus beneficios si reconocen que la atrocidad pertenece a una época que debe situarse en el pasado. En ningún lugar está esto tan claro como en la Alemania actual.

Allí, la cultura del recuerdo del Holocausto tras la reunificación (Erinnerungskultur) ha encubierto un proceso de desnazificación que, en el mejor de los casos, fue sumamente incompleto y, en el peor, se vio activamente socavado, especialmente en el antiguo Occidente. Este ejemplo de justicia como reconciliación se complementa ahora con la nebulosa noción de que la seguridad de Israel es la «Staatsräson» o razón de Estado de Alemania, tal y como ha articulado la canciller Angela Merkel y ha reiterado Olaf Scholz. La Staatsräson se ha convertido en un pilar del debate nacional alemán tras el 7 de octubre.

Mientras declaran su firme apoyo a Israel mientras libra una guerra contra una población civil asediada, los alemanes liberales y humanitarios empatizan y se identifican con los judíos europeos exterminados como víctimas inocentes abstraídas e idealizadas. Alemania se ha liberado ostensiblemente de su «cuestión judía» hasta tal punto que los comentaristas alemanes llegan a proclamar que, debido a su

inquebrantable apoyo a Israel, Alemania es ahora en sí misma víctima del antisemitismo.

Sin embargo, los israelíes no gozan de este tipo de alivio frente a los palestinos. La Nakba, que fundó el Estado de Israel, no logró resolver suficientemente la «cuestión árabe», por lo que los palestinos siguen siendo un azote a los ojos del etnoestado. Meister señala que el historiador israelí Benny Morris -cuyo trabajo ha documentado ampliamente la limpieza étnica de 700.000 palestinos en la Nakba, aunque no sin omisiones y ofuscaciones- ha admitido que habría sido preferible que Ben-Gurion hubiera terminado el trabajo y se hubiera deshecho totalmente de todos los palestinos, desde el río hasta el mar. Siguiendo esta lógica, Morris da a entender que habría sido mejor que los israelíes del presente pudieran conmemorar una Nakba más total, considerándola un sacrificio necesario para un Israel sin «cuestión árabe», situando por fin la Nakba firmemente en el pasado.

En cuanto a los palestinos que sí fueron erradicados por la Nakba y sus continuas permutaciones, incluido el actual asalto a Gaza: son identificados como mártires por los palestinos que les sobreviven, excluyendo su condición de víctimas pasivas de la atrocidad del pasado. En lugar de ofrendas sacrificiales para un pacto nacional israelí, son reivindicados como mártires de la resistencia palestina hacia la liberación nacional. El martirio se niega a convertir la pasividad y la inocencia en criterios previos para reconocer la condición de víctima. Insiste en que la muerte tuvo lugar en la lucha.

El discurso de la resistencia palestina -con su énfasis en el martirio y la prominencia del islamismo en sus filas- en la mayoría de las esferas públicas occidentales va acompañado del malestar político y epistémico, desde el remilgo izquierdista hasta la repulsión abiertamente racista. No hay necesidad ni espacio aquí para ocuparse de las respuestas de la derecha a la retórica de la resistencia palestina, pero múltiples corrientes de izquierda han rechazado sistemáticamente los términos de lucha establecidos por los propios palestinos, sobre todo a raíz del 7 de octubre. Algunos izquierdistas han expresado que se sienten incómodos con el discurso del martirio, debido a su excesivo énfasis en encontrar sentido a la muerte, incluso cuando creen en la veracidad de la lucha palestina. Otros admitieron que sería mucho más fácil expresar solidaridad con la lucha armada palestina si ésta no hubiera pasado a estar dominada por los islamistas tras el declive de las facciones laicas de izquierda.

Otros prescriben fácilmente que los palestinos participen en una «política de masas democrática organizada» en lugar de la movilización armada, eludiendo la ausencia de un cuerpo político contiguo que no esté destrozado por el apartheid colonial, incluso en los tiempos más pacíficos. Y una reciente carta abierta de «Renovación de la Izquierda» tacha de reaccionaria cualquier «acomodación con el islamismo» entre la izquierda, ignorando por completo los anales de la ética de la izquierda árabe a la hora de tratar con el islamismo y descartando el hecho de que la mayoría de los que en Gaza eligen resistir por medios armados lo hacen bajo una bandera islamista.

Más al grano fue el llamamiento de Joshua Leifer a una izquierda «humana», hecho en el elenco del ensayo de Michael Walzer de 2002 ¿Puede haber una izquierda decente?, que afirma insistir en «la posibilidad, en el imperativo moral, de doblar lo que otros consideran las huellas de hierro de la historia», contra la supuesta sed de sangre primordial de ciertos segmentos de la izquierda que no repudiaron inmediatamente la resistencia armada palestina después del 7 de octubre. Lo que Leifer no admite es que «las vías de hierro de la historia» no seguían exactamente ni el plan maestro de Hamás ni el de la izquierda cuando ocurrió lo del 7 de octubre.

Parece que Leifer quisiera que los izquierdistas de todas partes, especialmente los del núcleo imperial, proclamaran su propia humanidad e inmaculada moral como condición previa para entrar en el discurso, excluyendo cualquier historización de por qué los colonizados y asediados han recurrido a la violencia. (Otro hecho que Leifer no aborda es que el llamamiento de Walzer a la «decencia» se hizo contra los izquierdistas que se oponían a la guerra de Afganistán: La «decencia», como la «humanidad», sólo se aplica a los que ya están dentro del ámbito del estándar global de civilización).

Estas respuestas varían y no deben confundirse. Pero todas ellas intentan hacer pasar un idealismo humanitario a priori, que no admite las realidades concretas de su propia inaplicabilidad e instrumentalización por el imperio, por un compromiso permanente con un humanismo moral y secular. Mi argumento es que estas propuestas son confusas en la lucha por una Palestina libre, tanto como puede ser esclarecedor un reconocimiento del discurso palestino del martirio, que acompaña tanto a la lucha armada como a la no violenta, laica e islamista.

En una sociedad civilizada, el discurso del martirio siempre es excesivo: es demasiado anacrónico, demasiado teológico, demasiado culturalmente específico, demasiado transparente en cuanto a su pulsión de muerte, demasiado realista en cuanto a los valores de poder de la batalla, demasiado desdeñoso de la inocencia de la víctima y de la compasión humana que esa inocencia podría engendrar. Es este aparente exceso de discurso sobre el martirio lo que hay que explicar frente a las deficiencias actuales del humanitarismo en Gaza.

En 1972, no era demasiado para Ghassan Kanafani, miembro destacado del FPLP marxista laico y socialista revolucionario, atribuir al jeque Izz al-Din al-Qassam lo que él llamaba el sentido revolucionario «guevarista» del martirio en la lucha palestina. En su panfleto de 1972 *The 1936-39 Revolt in Palestine*, Kanafani atribuye a al-Qassam, y al movimiento Qassamista del 12 al 19 de noviembre de 1935, un papel fundamental en el curso de la revuelta de finales de los años 30, así como en la lucha de liberación nacional en general.

Para sus seguidores -en gran parte antiguos agricultores sin tierra desposeídos por la adquisición sionista de tierras y su imposición de políticas laborales exclusivamente judías- el clérigo sirio, educado en Al-Azhar en Egipto, encarnaba el entonces novedoso proyecto de liberación nacional y religiosa combinada. A diferencia de la mayoría de los líderes nacionalistas palestinos que evitaban la confrontación con

la autoridad obligatoria británica de la época, al-Qassam abogaba por oponerse tanto a las fuerzas británicas como a la expansión sionista.

Kanafani escribió que, según muchos relatos, Al Qassam aún estaba en las primeras fases de difusión del llamamiento a la revuelta armada cuando fue descubierto con sus hombres en las colinas de Ya'bad, al oeste de Yenín, el 12 de noviembre. Ante su probable derrota, suplicó a sus hombres que «murieran como mártires». Al funeral de Al-Qassam asistieron principalmente sus empobrecidos seguidores. Pero en las semanas siguientes, la dirección tradicional del movimiento nacional ya no pudo mantener su indiferencia ante la movilización popular que había desencadenado el asesinato de Al Qassam, y optó por participar en las concentraciones y discursos masivos que tuvieron lugar cuarenta días después de su muerte. Los acontecimientos posteriores llegarían a conocerse como la Gran Revuelta Palestina.

Uno de los propósitos de relatar el breve episodio histórico del movimiento Qassamista de la década de 1930 es subrayar que las facciones islamistas organizadas han sido una parte inextricable de la lucha palestina desde mucho antes de la Nakba. También se trata de subrayar que la valoración que hace Kanafani de al-Qassam es un ejemplo de las diversas y complejas formas de tratar a los movimientos islamistas afines que los movimientos de izquierda árabes han desarrollado a lo largo de los años. En el mejor de los casos, estos enfoques son a la vez críticos y pragmáticos, y rara vez se convierten en una condena moral general o en un rechazo idealista.

Otro propósito es señalar una larga genealogía del martirio palestino, basada en la confrontación concreta con un opresor mucho más poderoso e imperioso. El martirio palestino cruza la frontera entre lo secular y lo teológico, llenando el vacío dejado por la ausencia del derecho a tener derechos. Reconoce que la vida y la muerte de los palestinos no están regidas por un régimen y una comunidad política de su propia creación, en los que puedan codificarse y ejercerse sus derechos. Es tanto un modo de acción pragmática como un método de elogio: el martirio existe antes y después de cada muerte injusta que se produce antes de que el colonizador deje de gobernar la comunidad política.

Tanto la etimología árabe como la griega del término, shahada y martur, implican un acto de testimonio. Queda abierto a interpretación si el fallecido es testigo de la injusticia terrenal o si también es testigo de Dios. Pero, sin duda, el mártir debe ser atestiguado por quienes pertenecen a la comunidad política que deja atrás. Como método de elogio, el martirio forja una continuidad entre los que mueren en la batalla y los que mueren llevando una vida común, negándose a abandonar la tierra si tienen siquiera la opción de hacerlo.

Por estas razones, la reivindicación del martirio no es totalmente congruente con el duelo como deber humanitario y ético. El escritor palestino Abdaljawad Omar, escribiendo en respuesta a la propuesta de Judith Butler de ampliar la «brújula del duelo» para que también incorpore la vida palestina, encuentra deficiencias en su intento de inclusividad ética. El gesto de duelo ético de Butler requiere un



aplanamiento de las diferencias de poder, su acto de inclusión se desplaza centrífugamente desde la metrópoli, en la que se asienta el académico, hacia la periferia de donde se libra la lucha por la liberación.

Reconocer y hacernos eco de los métodos de elogio que los propios palestinos han ideado para sus muertos es reconocer que el luto ordinario a menudo se ve imposibilitado por el colonizador. También puede ser retrasado a propósito o confinado a puerta cerrada. Recordamos la larga tradición de las madres palestinas que se regocijan y ululan en los funerales de su progenie martirizada, negándose a mostrar tristeza en público bajo la vigilancia del colonizador. La reivindicación del martirio rechaza el sinsentido de la muerte, insistiendo en que una muerte individual forma parte de un movimiento colectivo hacia la liberación. El duelo sólo puede tener lugar después de la liberación: sólo entonces puede haber duelo público donde antes sólo había ululaciones de los deudos.

El derecho al duelo es sólo uno entre todos los demás derechos que se postergan en ausencia del derecho a tener derechos. Mientras tanto, el martirio sutura la comunidad política rota por las soluciones estatales del colonizador. Independientemente de que el Tribunal Internacional de Justicia reconozca el asalto a Gaza como un genocidio, hay un linaje en Palestina que Israel no puede romper: Al-Qassam es un mártir, Ghassan Kanafani es un mártir, Shireen Abu Aqleh es una mártir, Hiba Abu Nada es una mártir, Refaat Alareer es una mártir, y cada niña o niño asesinado en su casa habrá sido un mártir.

La resistencia y el martirio palestinos trastornan el mundo de la ley humana, incluso cuando, y precisamente porque, son las vísceras del hecho de ser humano. Que inauguren una nueva ley humana.

**BASSEM SAAD**