

**ROSTROS PALESTINOS, ROSTROS ISRAELÍES EN CINCO OBRAS  
LITERARIAS CONTEMPORÁNEAS**

**MARÍA ALEJANDRA VÁSQUEZ DÍAZ**

**Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Ciencias sociales  
Carrera de Estudios literarios  
Bogotá D.C., octubre, 2010**

**ROSTROS PALESTINOS, ROSTROS ISRAELÍES EN CINCO OBRAS  
LITERARIAS CONTEMPORÁNEAS**

**MARÍA ALEJANDRA VÁSQUEZ DÍAZ**

Trabajo de grado presentado como requisito para  
optar por el título de profesional en Estudios literarios

**Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Ciencias sociales  
Carrera de Estudios literarios  
Bogotá D.C., octubre, 2010**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS**

**RECTOR DE LA UNIVERSIDAD:**

JOAQUÍN SÁNCHEZ GARCÍA S.J.

**DECANO ACADÉMICO:**

LUÍS ALFONSO CASTELLANOS RAMÍREZ S.J.

**DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA:**

CRISTO RAFAEL FIGUEROA SÁNCHEZ

**DIRECTORA DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS:**

LILIANA RAMÍREZ GÓMEZ

**DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO:**

MÓNICA MARÍA DEL VALLE

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, solo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la Moral Católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”

## ÍNDICE

<b>Pasos por otros caminos</b>	<b>8</b>
<b>1. Mapa de ubicación</b>	<b>18</b>
1.1. El papel del sionismo: fin y comienzos del siglo XX	19
1.2. El Mandato británico: 1917 a 1947	25
1.3. La <i>nakba</i> y la independencia: 1948	31
1.4. La Guerra de los seis días: 1967	36
1.5. La Guerra del Líbano y la masacre de Sabra y Chatila: 1982	40
1.6. La Intifada de 1987	42
1.7. La Intifada de Al-Aqsa: 2000	46
<b>2. Ghassan Kanafani, de la huida a la esperanza</b>	<b>48</b>
2.1. <i>Hombres en el sol</i> : la huida como respuesta	50
2.1.1. Mundos personales y motivos de decisión	50
2.1.2. Humanización y deshumanización: los palestinos como animales	57
2.2. <i>Lo que os queda</i> : la vida	63
2.2.1. Conflictos familiares y personales	64
2.2.2. Los cuerpos se expresan	73
2.2.3. Las otras voces: el desierto y el tiempo	79
2.3. <i>Um Saad</i> : la madre de los palestinos	83
2.3.1. Saad y las marcas de la masculinidad	92
<b>3. Emile Habibi, a través de la risa</b>	<b>99</b>
3.1. Fuerza femenina e incertidumbre masculina	101
3.2. La ironía y la caricatura crítica	116

<b>4. Anton Shammas, lo doble</b>	<b>125</b>
4.1. Identidades en construcción	129
4.2. Mundo espiritual y cristianismo	145
<b>5. Conclusiones</b>	<b>150</b>
<b>6. Bibliografía</b>	<b>155</b>

Por el apoyo y el amor incondicional,  
a mis padres, a mis hermanos y  
a Juan Sebastián.

Porque sin su ayuda no hubiera sido posible,  
a Mónica.

## **Pasos por otros caminos**

El viaje comienza. Desde Colombia hacia Israel y territorios palestinos, el presente trabajo de investigación pretende acercarse, conocer y analizar las novelas de tres autores palestinos contemporáneos y el conflicto palestino-israelí desde otro lente, la literatura. La literatura nos pone en contacto con el mundo y con nosotros mismos. Sin perder nunca su autonomía, nos da múltiples representaciones del mundo, de las personas, de la vida y así nos acerca a otras realidades desde diversos puntos de vista que nos ayudan a ir poco a poco construyendo nuestras propias opiniones, y que nos permiten ver la realidad desde un punto de vista crítico y reflexivo. A través de la literatura podemos hacernos la imagen de un conflicto, el retrato de personajes, el dibujo de la vida cotidiana, de las estructuras familiares, las construcciones de los cuerpos femeninos y masculinos, las creencias religiosas que se entrelazan con los saberes populares, las problemáticas en torno a las tradiciones, las generaciones y sus nuevos propósitos, los cambios económicos y sociales, la ironía de las políticas oficiales, entre otros más. No es sólo saber que nos dice la literatura sobre un determinado conflicto, sino cómo ésta transgrede lo nombrado para renombrarlo: fabrica e inventa otras realidades así como también nuevos personajes.

La literatura, a través de diferentes facetas, perspectivas, rostros y rupturas, nos abre el panorama que los medios de comunicación como periódicos y noticieros nos muestran de una forma plana, homogénea y sesgada. Un conflicto nunca es blanco y negro, sino gris y diverso, y es esto lo que la literatura logra captar y mostrar. Lo que sabemos del conflicto palestino-israelí es poco; escuchamos a veces que algo está sucediendo en la Franja de Gaza, en Jerusalén o Cisjordania pero simplemente vemos hechos aislados de los que no sabemos por qué suceden. Casi siempre se presenta el conflicto en términos de buenos y malos, y los malos la mayoría de veces son identificados con los palestinos, esto lo podemos ver en los comentarios que hacen las personas que leen las noticias electrónicas de periódicos como El tiempo y El espectador. Aunque las noticias que muestran del conflicto son simplemente

informativas y podríamos decir neutrales, en las opiniones de las personas que leen los artículos se puede ver hasta qué punto el ciudadano común está desinformado. Muchos, no todos, piensan que los palestinos son terroristas, musulmanes fundamentalistas que enseñan a los niños a matar desde pequeños y por tanto ¿por qué se quejan si los israelíes responden de forma violenta? En un contexto en el que la información está en constante manipulación, la literatura es, con mayor razón, una vía alterna para llegar a entender los matices del conflicto, para acercarnos a una sociedad que no conocemos, pero también para entender las problemáticas individuales que puedan estar o no en relación con el conflicto.

A través de la novela palestina contemporánea de autores como Ghassan Kanafani, Emile Habibi y Anton Shammas, podemos conocer, entonces, diferentes rostros del conflicto, así como también ver cómo los autores transgreden el conflicto mismo para acercarnos a los actores que lo escenifican o a los que simplemente no tienen ni quieren tener nada que ver con el problema, sino que viven su cotidianidad y enfrentan sus propios laberintos del día a día. Lo que hay que tener claro de los tres autores es la relación entre palestinos e israelíes que está latente y complejizada en las novelas, y la construcción de identidades enfrentadas a las circunstancias y a los conflictos personales de cada personaje.

No es fácil encontrar publicaciones de literatura palestina en Colombia. Este acercamiento pretende vislumbrar algo de ésta. El conflicto palestino-israelí es de los sucesos históricos más importantes de nuestra época, pero a la vez de los más ignorados y mal interpretados. Además, del desconocimiento de la literatura palestina, y el hecho de que se encuentren tan pocas publicaciones en español, nos impulsa a aproximarnos y aproximar a las personas a esta literatura. Desde las novelas palestinas que se analizarán, el horizonte se amplía, se borran paradigmas y prejuicios.

Las publicaciones de las novelas nos retratan tres décadas, y es éste el orden del presente trabajo de investigación; desde 1963 hasta 1988, donde vemos cambios en el contexto histórico y en las temáticas, pero vemos también cómo ser palestino o israelí lo influye todo, desde el más pequeño aspecto del día a día como la fabricación del aceite de oliva hasta la decisión de contraer o no matrimonio. En las novelas, ser palestino se torna doloroso y problemático, a la vez en una fuente de orgullo y fuerza, en una condición humana que dota de una responsabilidad frente a la realidad — claramente esto no es una postura o circunstancia generalizada pero lo podemos captar en los autores y los personajes de las novelas—. El mundo simbólico y lingüístico que construye cada novela, nos permite conocer, a su vez, el universo complejo y heterogéneo de la realidad. Conozcamos algo más a los autores:

1. Ghassan Kanafani nació en Acre, cuando ésta hacía parte del Mandato Británico en Palestina, en 1936. En 1948 su familia fue expulsada de Palestina y emigran primero al Líbano y después a Damasco, Siria, donde se establecen. Kanafani termina sus estudios de secundaria en Damasco y comienza a trabajar como profesor en los colegios de la UNRWA<sup>1</sup>. En 1955 se traslada a Kuwait tras aceptar una oferta para enseñar allí. Kanafani inicia su carrera como periodista en Beirut trabajando como jefe editorial en el periódico *Al-Muharrir*, también en *Al-Anwar* y como jefe editorial de *Al-Hadaf*, periódico portavoz del FPLP<sup>2</sup>, del que fue miembro. En 1972 murió en Beirut a causa de un carro bomba, atentado realizado por los servicios secretos israelíes.

Las tres novelas que analizaré de Kanafani —*Hombres en el sol*, *Lo que os queda* y *Um Saad*— están publicadas dentro de una misma edición de la editorial española Tres de cuatro soles. Su primera novela, *Hombres en el sol*, fue publicada en Beirut en 1963. Basándose en ésta, en 1972 la Dirección General de Cine Sirio hizo una

---

<sup>1</sup> La UNRWA es la Agencia de Ayuda y Trabajo de Naciones Unidas, fue creada por las Naciones Unidas para los refugiados palestinos (Pappe, 2007, 463).

<sup>2</sup> Frente Popular para la Liberación de Palestina instituido por George Habash en 1967.

película llamada *Al-majduun* (Los engañados) dirigida por Tawfiq Salih. *Hombres en el sol* es una novela corta que trata sobre tres palestinos que, decepcionados y desesperados por su situación económica, deciden irse clandestinamente a Kuwait. En el camino, los tres personajes, Abu Qais, Maruán y Asad, se encuentran con Abuljaizarán que promete transportarlos hasta Kuwait. Durante el viaje, en los puestos de control, los tres personajes deben entrar en la cisterna del camión para no ser vistos y tienen que soportar el intenso calor. En una parada, Abuljaizarán se demora más de lo normal y los tres mueren a causa del calor. Abuljaizarán los deja al lado de la carretera (sus cuerpos desprotegidos no son ni siquiera llorados por sus seres queridos) y se va, pero antes, mientras se pregunta por qué ninguno gritó o golpeó la cisterna, roba sus billeteras.

En *Lo que os queda*, publicada en 1966 —la Dirección General de Cine Sirio también hizo en 1971 una película basada en esta novela; la película se llama *As-sikkín* (El cuchillo), y fue dirigida por Jaled Hammada—, hay cinco narradores: Hamed, Mariam, Zacarías, el reloj y el desierto. Hamed, el hermano de Mariam, decide irse de Gaza hacia Jordania; sus razones van más allá de problemas económicos: va en busca de su madre. Según Hamed, Mariam ha mancillado la honra de la familia al tener relaciones sin estar casada y además quedar embarazada de Zacarías. Hamed no quiere a Zacarías porque lo vio entregar a Salem, un fedayín<sup>3</sup>, a los soldados israelíes. El tiempo de la novela transcurre entre el viaje de Hamed por el desierto, la angustia de Mariam y un sueño de Zacarías. El tiempo está marcado por el reloj que compró Hamed, reloj en forma de ataúd; también está marcado por las reminiscencias de los personajes. Durante el recorrido de Hamed por el desierto se encuentra con un soldado israelí que se convierte en rehén de Hamed. Mariam es atacada en la cocina por Zacarías; ella, defendiéndose, le entierra un cuchillo y lo mata. El final de la novela queda en suspenso, no sabemos si Hamed mata o no al rehén.

---

<sup>3</sup> “Fedayín: (del árabe *fidai* 'i, plural: *fida* 'iyyun. En árabe es el guerrero dispuesto a sacrificar su vida): guerrilleros palestinos de las décadas de 1950 y 1960” (Pappe, 2007, 454).

En *Um Saad*, publicada en 1969, la historia se centra en Um Saad<sup>4</sup>, su hijo Saad y las conversaciones de ella con el narrador de la historia, cuyo nombre no se dice, que es el receptor de los pensamientos y sentimientos de Um Saad. Ella vive en un campo de refugiados y trabaja fuera del campo, no es claro dónde específicamente, pero podemos inferir que no es en Israel, ya que los refugiados no tienen derecho al retorno; además ella dice en varias ocasiones que su hijo Saad estuvo en Palestina, no sabemos si en los territorios ocupados o en Israel. Posiblemente, el campo de refugiados, en el que vive Um Saad, no queda en los territorios ocupados, sino en el Líbano, Siria o Jordania. El hijo de Saad se vuelve fedayín y es por tanto un orgullo para su madre y su comunidad. En la novela, Um Saad nos cuenta distintos episodios relacionados con su vida laboral y las experiencias de su hijo Saad con los fedayines. Al final de la novela, el otro hijo de Um Saad se convierte también en fedayín, lo que levanta el ánimo del esposo de Um Saad y el de toda la comunidad. La última imagen de la novela es la de un tallo seco de vid, que le había regalado Um Saad al narrador al comienzo de la historia, que brota de la tierra: el fruto de la esperanza ha nacido.

2. Emile Habibi nació en Haifa, durante el Mandato Británico, en 1921. Creció dentro de una familia protestante, y siendo joven trabajó en una refinería de aceite y en la radio. Cuando estalló la guerra árabe-israelí en 1948 se convirtió en ciudadano israelí, ya que Haifa fue anexionada al Estado de Israel. Antes y después de la guerra de 1948, estuvo involucrado en el Partido Comunista, y en 1970 editó el diario *Al-Itihad*. Fue diputado en la Knesset (Parlamento de Israel). Su primera novela, publicada en 1974, lleva por título en español *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Said, padre de calamidades, el pesoptimista*; por esta novela Habibi recibió en 1992 el Premio Nacional de Literatura de Israel. Murió a la edad de 74 años en 1996. Esta novela de Habibi muestra las diversas experiencias de Said, un palestino, en el recién construido Estado de Israel a través de unas cartas que le envía

---

<sup>4</sup> “En muchos países árabes, particularmente de Oriente Medio –Siria, Líbano, Palestina– es tradicional llamar a las personas casadas y con hijos, no con el nombre que les dieron al nacer, sino con el apodo de Ab (padre de), o de Um (madre de) seguidos del nombre del hijo primogénito” (Kanafani, 1991, 13).

Said a un hombre que, podemos inferir en el transcurso de la novela, es israelí. En las cartas, Said le dice a su receptor cómo fue contactado por seres del espacio y le cuenta cómo decide irse a vivir con ellos. Nos cuenta también sus experiencias con dos mujeres que marcarán su vida y sus vivencias en su trabajo. Said es un colaboracionista —esto quiere decir que trabaja en colaboración con los israelíes para beneficio de éstos y de él mismo—, es sumiso y no se resiste, contrariamente a las dos mujeres de su vida, que sí resisten y se enfrentan a las autoridades israelíes. Al final de la novela, Said se va de la tierra y desde el cielo se sostiene y se aferra a un palo: una metáfora que expresa el abandono del ser humano a la vida y al mundo. Said deja escribir y el receptor de las cartas decide ir a buscarlo al lugar desde donde eran enviadas las cartas, un manicomio de Acre. Ahí le informan que Said ha muerto hace ya casi un año. Le queda al lector la posibilidad de escoger entre la versión del manicomio, en la que Said ya ha muerto, o la versión en la que Said se fue al espacio.

**3.** Anton Shammas nació en Fassuta, Israel, en 1950. Vivió en Haifa y en Jerusalén, donde estudió Inglés y Literatura árabe en la Universidad Hebrea, entre 1968 y 1972. Desde 1987 vive en Estados Unidos y en 1989 comenzó a trabajar en la Universidad de Michigan. *Arabescos* fue escrita en hebreo y publicada en 1986, después en 1988 se publicó en Nueva York y Londres. Su traducción al español fue publicada en 1988 por Mondadori; también ha sido traducida al alemán, al italiano y al portugués. *Arabescos* es la autobiografía novelada de Shammas, en la que juega con sus recuerdos de infancia, adolescencia y sus vivencias presentes como escritor en un congreso en Estados Unidos. En la novela las historias particulares de la familia de Shammas están unidas entre la realidad y la fantasía, y hacen parte de una gran red que construye Shammas: es el gran arabesco que constituye su historia, la de una aldea palestina y la de su familia. La historia de Fassuta, la aldea donde nació y creció Shammas, está impregnada de religión, principalmente el cristianismo, costumbres y creencias populares.

En el trabajo de investigación se encuentran tres trazos de análisis: primero, una exploración de los personajes en cada novela; segundo, el acercamiento a líneas internas de las novelas que nos muestran algunos panoramas de la cotidianidad de los palestinos atravesada por el conflicto, y tercero, la observación y estudio de ciertos usos de símbolos característicos de cada novela. Aunque el tema principal de la investigación no es en sí el conflicto palestino-israelí sino la novela palestina contemporánea, es casi imposible no referirse a éste cuando analizamos las novelas y nos acercamos a sus autores. Es por esto que la investigación no se adhiere a teorías que reduzcan la obra únicamente a ella misma, que la abstraigan de la realidad de la que hace parte. El análisis de las novelas nos evidencia dos puntos: cada novela crea su mundo autónomo y simbólico, con sus estructuras y sus formas específicas, y este mundo simbólico tiene una relación con el contexto al que se refiere y del que hace parte. Este hilo de análisis lo presenta Edward Said en su texto *El mundo, el texto y el crítico*: “La cuestión es que los textos tienen modos de existencia que hasta en sus formas más sublimadas están siempre enredados con la circunstancia, el tiempo, el lugar y la sociedad; dicho brevemente, están en el mundo y de ahí que sean mundanos” (2004, 54).

El marco crítico principal a seguir será entonces el poscolonialista. Las posiciones y postulados de Edward Said, nos permiten explorar las novelas no únicamente desde ellas mismas sino en su relación constante con variadas realidades sociales, históricas y políticas. La *mundaneidad* propia de las novelas nos ayuda a transitar desde dos lados, teniendo presente que este movimiento evidencia las tensiones de poder que generan la ocupación y la colonización de los palestinos por parte de los israelíes. Este camino, este contrapunteo, nos ayuda a mirar un fenómeno de cerca para contrastarlo con otros. Podemos analizar, así, la relación constante y problemática de dos lenguas y dos concepciones diferentes del otro: dos mundos simultáneos en continua pugna.

En el primer capítulo se presentará un breve contexto histórico que nos ayudará a situar a las novelas, y a nosotros mismos, en el espacio y el tiempo del conflicto. La fuente principal, el texto guía de este contexto, será el libro *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos* del historiador revisionista israelí Ilan Pappé, profesor de Ciencias políticas de la Universidad de Haifa en Israel. Igualmente se recurrirá a los siguientes libros: de Edward Said, *Orientalismo y Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*; de Noam Chomsky, *El triángulo fatal. Estados Unidos, Israel y Palestina*; en *Poder y cultura de la violencia*, libro de artículos compilados por Susana B. C. Devalle y Mónica Cejas Minuet, el texto de Doris Musalem Rahal, investigadora y profesora mexicana de la Universidad Autónoma Metropolitana, *La Intifada: lucha de resistencia popular palestina*; y finalmente, el libro del profesor iraquí de la Universidad Autónoma de Madrid, Waleed Saleh Alkhalifa, *El ala radical del islam, el islam político: realidad y ficción*.

En el segundo capítulo nos acercaremos a Ghassan Kanafani y sus tres novelas. El capítulo se dividirá en tres partes: en el primer subcapítulo se estudiará la novela *Hombres en el sol* desde dos puntos: los mundos personales de los personajes principales y las conexiones e identificaciones que crea Kanafani en su novela. Para esta lectura nos ayudará el artículo de Claude France Audebert, *Choice and Responsibility in Men in the Sun*.

En la segunda parte del capítulo se hablará acerca de *Lo que os queda*. Se señalarán algunas diferencias con *Hombres en el sol*, así como también las constantes. Se explorarán los conflictos personales y familiares de los protagonistas a la luz de artículos que nos muestran el panorama social de las mujeres en relación a postulados tradicionales que rigen aún hoy el pensamiento de los palestinos. En el libro *Women and Sexuality in Muslim Societies*, el artículo de Suzanne Ruggi —reportera de The Jerusalem Times— *Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in Palestine*, nos ayudará a ver la importancia del honor dentro de la estructura tradicional y patriarcal de las familias palestinas, y cómo este honor es defendido a

muerte. Veremos cómo esto rige y controla externamente el cuerpo y la vida de las mujeres palestinas y árabes en general. En este sentido se estudiará la forma como son presentados los cuerpos femenino y masculino en la novela de Kanafani, y finalmente nos acercaremos a las otras voces de la novela: el desierto y el tiempo.

En la tercera parte del capítulo de Kanafani analizaremos la novela *Um Saad*. El capítulo se dividirá en dos partes: una acerca de Um Saad y lo que representa, y una sobre el hijo de Um Saad, Saad, y la marca de una bala en su cuerpo que nos muestra cómo se construye la masculinidad dentro de los fedayines y lo que esto representa a los ojos de la comunidad. Para profundizar en estas dos partes nos apoyaremos en dos artículos de Julie Peteet —antropóloga de la University of California, que se ha dedicado a la investigación de la antropología política en Oriente Medio, los refugiados y Palestina— *Women and the Palestinian Movement: No Going Back?* y *Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia*.

En el tercer capítulo hablaremos sobre Emile Habibi y su novela *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Saíd, padre de calamidades, el pesoptimista*. El capítulo se centrará principalmente en el análisis de los caracteres de los personajes principales, Saíd, Yuad, la segunda Yuad, Walá y Baqiyya. Se profundizará, además, en un aspecto central de la novela y la obra de Habibi, la ironía. Para esto nos apoyaremos en el artículo de Akram Khater —profesor de Historia de la North Carolina State University— *Emile Habibi: The Mirror of Irony in Palestinian Literature*.

En el cuarto capítulo se estudiará la novela *Arabescos* del escritor árabe-israelí Anton Shammas. Se analizarán dos temas: la compleja construcción de la identidad a través de los personajes y situaciones que se presentan desde lo doble, y la relación entre el mundo espiritual y el cristianismo. Los artículos de los profesores Rachel Feldhay Brenner —profesora de Literatura hebrea de la University of Wisconsin— y Hannan

Hever —profesor del Departamento de Literatura hebrea de la Universidad Hebrea— nos darán dos lecturas de la novela de Shamma, así como nos evidenciarán el interés que esta novela despertó en el ambiente académico israelí.

La tesis doctoral, *El otro árabe y el otro israelí en la novela israelí y palestina: los estereotipos*, de la profesora de la Universidad de Granada, María Belén Holgado Cristeto, nos servirá como guía en el segundo, tercero y cuarto capítulo. Su trabajo amplio de investigación nos permite hacernos un panorama general de la literatura palestina, especialmente de las décadas en las que fueron publicadas las novelas que se analizarán. Además nos presenta, de una forma sistematizada, los estereotipos del israelí que se plasman en las novelas de los tres autores.

Siempre es importante apoyarnos sobre otras miradas críticas que fundamenten y le den peso a lo que estamos diciendo, pero es también importante que el crítico mismo ejerza su propia libertad para aventurarse a crear otros vínculos y relaciones entre lo que lee y lo que conoce, en una lectura, o mejor una relectura, que transite entre los dos mundos, en este caso, entre lo palestino y lo israelí. Así, el análisis de las novelas no será únicamente sustentado y realizado sobre otras opiniones, sino que también habrá un toque y voz personal. Sin caer en la sobreinterpretación, dejaré sobre el papel aportes propios. Comencemos el recorrido...

## 1. Mapa de ubicación

El cuerpo grueso de la investigación no es la historia de Palestina y del Estado de Israel; es por esto que muchos aspectos serán omitidos. Los puntos que se nombrarán, en este capítulo, son de gran importancia para entender lo que sucede hoy en el conflicto palestino-israelí, y marcan, además, continuidades con la historia actual. Se tratarán los siguientes temas: la importancia del sionismo como movimiento político y nacional que impulsó la construcción de un hogar judío en Palestina; algunas particularidades del Mandato británico que jugaron un papel esencial en los hechos que sucedieron en 1948; la fundación del Estado de Israel y la *nakba*; la Guerra de los seis días y sus consecuencias; la guerra del Líbano y las masacres de Sabra y Chatila; la Intifada de 1987 y el proceso de Oslo y sus consecuencias adversas en la población palestina, y la Intifada de Al-Aqsa y el aumento de los ataques suicidas.

Debemos tener presente que la historia no es nunca una sola, depende de la perspectiva y el lugar desde el que se hable y se escriba, por tanto es importante tener en cuenta la tendencia con la que nos acercaremos y explicaremos el contexto histórico será desde la del historiador israelí — cuyos trabajos académicos lo ubican dentro de los historiadores revisionistas: aquellos académicos israelíes que se han propuesto desmitificar y develar la historia de Israel y sus mitos fundacionales— Ilan Pappé, además de la siempre importante perspectiva de Edward Said. En su libro, *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos*, Ilan Pappé se propone darle un lugar a la sociedad misma, que en los textos históricos oficiales aparece invisible. También hace una crítica a la teoría de la modernización, en la que Occidente se presenta como el camino hacia el progreso y la civilización. Para esto, Pappé busca un momento en la historia en el que Palestina comienza un proceso de modernización que no está necesariamente relacionado con la llegada de los europeos a Palestina. Es importante rescatar del texto de Pappé su propuesta o su visión de una posible solución al conflicto: la partición del territorio para la constitución de dos estados separados no es una solución viable; Pappé piensa que es más importante que

ambos pueblos aprendan a convivir y coexistir en un mismo territorio: no olvidemos el título de su libro. Esto mismo nos lo repite constantemente Edward Said en su libro *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*: “La partición es una herencia del imperialismo, como atestiguan ampliamente los desgraciados casos de Pakistán e India, Irlanda, Chipre y los Balcanes, y como demuestran de la manera más trágica los desastres de África en el siglo XX. Ahora debemos pensar en términos de coexistencia, *después* de la separación y a pesar de la partición” (2003, 102).

### **1.1. El papel del sionismo: fin y comienzos del siglo XX**

Al igual que otros occidentales que llegaron a Palestina antes, el sionismo sentía rechazo hacia la población local; rechazo que aún hoy continúa. Un punto de gran importancia, y cuyos frutos se verían en el futuro para los judíos, sería la relación de los sionistas con las potencias coloniales europeas, especialmente con los británicos. La finalidad de los sionistas europeos era crear un espacio para los judíos que estaban siendo discriminados en Europa. “El sionismo comenzó como un movimiento nacional europeo, pero se convirtió en un movimiento colonial una vez que sus líderes decidieron llevar a la práctica su visión de un renacimiento nacional en la tierra de Palestina” (Pappe, 2007, 65). Esta transformación en movimiento colonial queda muy pronto en evidencia con las prácticas que son utilizadas para llevar a cabo los propósitos sionistas. Nos podríamos preguntar, ¿cuál es la relación y la diferencia entre el cuerpo de ideas y visiones del sionismo y su puesta en marcha en Palestina, y el orientalismo como conocimiento europeo que intenta abarcar y controlar a Oriente? Podemos responder desde dos puntos: tanto el orientalismo como el sionismo tienen implícita la idea de la inferioridad de los palestinos en contraste con la superioridad racional occidental y europea. El segundo punto está en relación con el primero, el más fuerte tiene derecho sobre el más débil, por tanto la colonización sionista del territorio palestino está justificada y además sustentada sobre el texto sagrado.

El sionismo surgió de dos vías: en las regiones centrales de Europa “como una concepción intelectual ante la difícil situación del judaísmo europeo; en cambio, en Europa oriental se planteó como una solución práctica a esta situación” (2007, 65) Dentro del movimiento intelectual se encuentra una figura de alta relevancia en el sionismo, Theodor Herzl<sup>5</sup>, judío nacido en Budapest el 2 de mayo de 1860 y muerto a los 44 años, quien como periodista intentó difundir la idea de un estado judío. Pappanos dice que la visión de Herzl no era la primera, ya durante la década de 1850 dentro de los círculos intelectuales en la Europa Oriental, había un creciente nacionalismo judío. La importancia de Herzl radica en que condujo, con su visión de un Estado judío, a la colonización de Palestina. El movimiento sionista significó para el judaísmo un “resurgimiento y renacimiento cultural” (2007, 65) alejado del dogmatismo religioso y más cercano a la razón y la ciencia: “reinención del judaísmo como la ideología de una nación más que una religión” (2007, 65); tengamos un elemento siempre presente, los judíos ortodoxos no apoyan ni simpatizan con el sionismo.

El problema judío en Europa debía ser resuelto mediante una nueva vida en Sion, la tierra de Israel. Para lograrlo, Herzl sabía que tenía que ganarse la aprobación y ayuda económica de los judíos de Europa occidental, que tenían mejores condiciones de vida que los de Europa oriental; pero los banqueros e industriales con los que habló Herzl, no lo tomaron muy en serio y en sí no logró ninguna ayuda significativa. Los judíos que vivían en Polonia, Rusia y Rumania sí lo apoyaron, las circunstancias en las que vivían eran difíciles y el antisemitismo no les permitía mejorar dentro de la sociedad. Aunque los banqueros e industriales no lo apoyaron, dentro de los círculos intelectuales de Europa occidental, el sionismo tomaba más fuerza: “El círculo de amigos creció hasta formar un movimiento político sustancial. Su contribución ayudó a dar forma y articular la nueva ideología nacional” (2007, 66).

---

<sup>5</sup> Fue en su trabajo como corresponsal en París donde comenzó a interesarse por el antisemitismo en Europa. En 1896 se publicó su libro *El Estado judío: ensayo de una solución moderna de la cuestión judía*, donde expresaba su visión del sionismo, y la necesidad de instaurar un Estado judío independiente.

El primer Congreso Sionista se realizó en Basilea en 1897, siete años antes de la muerte de Herzl. Uno de los puntos a tratar allí, y de suma importancia, fue “la creación de una Atenas judía, también manifestaron su deseo de crear una Esparta sionista. Los líderes del movimiento llegaron a la conclusión de que era preciso adquirir una vasta gama de rasgos nacionales antes de que los judíos pudiesen reconquistar Palestina y construir allí su propia patria. Además había que hacer frente a bastantes personalidades y organizaciones judías contrarias al sionismo” (2007, 66). Esto nos muestra la fuerza que tomó el sionismo como movimiento nacional y político judío. Sus visiones serían las que guiarían la construcción del Estado de Israel; pero también sus ideas beneficiaban a los judíos perseguidos en Europa, pero nunca se preocuparon por un aspecto crucial: en Palestina existía una población local que no se podía sencillamente ignorar, como en sí lo hicieron. Además de esto, debemos incluir el hecho de que la construcción de un hogar judío en Palestina se pensaba en términos de una nación europea fuera de Europa; así, no es extraño que antes y después de establecer el Estado, los judíos rechazaran a los árabes. Es tan marcada esta diferencia, que a los mismos judíos árabes, los judíos mizrahis, dentro del Estado son tratados de una forma distinta a la de los judíos que emigraron desde Occidente, los judíos asquenazíes.

La respuesta por parte de los gobernantes otomanos a las visiones de Herzl fue de rechazo. Herzl había intentado reunirse con el sultán Abdul Hamid en Estambul, pero no lo consiguió. Herzl quería proponerle al sultán un contrato para arrendar la tierra de Palestina. El gobierno otomano desde el comienzo intentó hacer todo lo posible por detener a los sionistas: “En 1882 se aprobó una ley que prohibía la inmigración judía. Sin embargo, en 1888, debido a la presión que ejercían los británicos a través de su embajada en Estambul, se relajaron las restricciones frente a la inmigración sionista, aunque no se levantaron totalmente” (2007, 70). El apoyo de los británicos a la causa sionista fue determinante en el establecimiento del Estado.

Herzl, al ganarse el apoyo de los británicos, daría al sionismo un cambio de orientación que le permitiría mayor libertad a sus propósitos de colonización: “Al final de sus días, Herzl creía que el sionismo no podía salir victorioso sin la bendición de alguna potencia europea” (2007, 84). Herzl no se equivocaba, en su momento los británicos brindaron la ayuda necesaria a los judíos, después el lugar lo tomaría Estados Unidos. Desde la política de los británicos, hasta hoy en día con las políticas estadounidenses e israelíes, se ha marcado una desigualdad entre los palestinos e israelíes, cuestión que nos señala Said en *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*:

¿Por qué —decían los árabes cuando se propuso la resolución de partición— deberíamos conceder el 55% de Palestina a los judíos, que son minoría en el territorio? Para empeorar más las cosas, ni la Declaración Balfour ni el mandato aceptaron nunca que los palestinos tuvieran derechos *políticos*, además de civiles y religiosos, en Palestina. La idea de la desigualdad entre judíos y árabes se construyó, pues, en la política británica, posteriormente en la israelí y estadounidense, desde el primer momento (2003, 88).

Una desigualdad que ha conllevado un alto costo para los palestinos, y de la que la mayoría de personas, tanto ciudadanos israelíes y otros, desconocen. No es extraño, pensemos, que los actos violentos de los palestinos, en respuesta a los actos de represión de las fuerzas militares israelíes, se muestren de una forma negativa en los medios de comunicación, mientras que los actos de las fuerzas israelíes se toleran. Así, la desigualdad no debemos entenderla únicamente en términos de fuerzas militares, que es de por sí ya una diferencia abismal y casi aberrante, sino también en lo social, en la educación, en el acceso al agua, en la libertad de movimiento, en lo político, entre otros aspectos.

El impulso colonizador de los sionistas comenzaría a generar conflictos dentro de la élite urbana palestina: después de 1904 los representantes palestinos que hacían parte

del parlamento turco organizaron protestas contra el sionismo. Intentaron, también, que se aprobara una legislación para aplacar el expansionismo de los judíos en Palestina. Estos esfuerzos fueron en vano, los judíos continuaban llegando y comenzaron poco a poco a establecer y crear los cimientos de la comunidad sionista: “A comienzos del siglo XX, Palestina contaba con doce asentamientos sionistas. La tierra procedía de los ricos terratenientes de dentro y fuera de Palestina.” (2007, 85). El proceso de asentamiento en Palestina continuó. Entre los diferentes modos y tipos de asentamientos (estos modos sentaban las bases económicas, políticas y organizacionales de la comunidad judía, las formas en las que iban a permanecer en Palestina) se destaca el *kibutz*, una comuna agrícola. Pero, nos dice Pappé, la mayoría de los sionistas rechazaban los trabajos de la agricultura y la vida rural, y preferían instaurarse en las ciudades. Es importante anotar los conflictos que se dieron entre los judíos recién llegados y los que originariamente eran de Palestina: “Los judíos veteranos del *millet* constituían una población urbana indígena y de una religiosidad estricta. Rechazaban a los recién llegados y, en concreto, no podían aceptar el estilo de vida secular de los inmigrantes que habían llegado a Palestina después de 1905. [...] No debemos olvidar que los líderes e ideólogos sionistas querían reformar tanto a los judíos veteranos como deseaban reinventar al nuevo judío europeo en suelo palestino” (2007, 87).

Los judíos ortodoxos tenían una mayor presencia en Jerusalén, donde los sionistas no eran bien recibidos. Es por esto que los sionistas se construyeron su ciudad en Tel-Aviv. Con la ayuda del Barón Rothschild, se fundó la ciudad en 1907. Así, se creó la imagen de una Jerusalén ortodoxa y religiosa, y la de una Tel-Aviv moderna y secular. Ya en 1909 comenzaron a nacer los primeros niños en las colonias judías; es por esto que se construyó, en este año, la escuela Gimnazia Herzlia, que fue durante un tiempo la mejor escuela secundaria del país. Los inmigrantes rusos jugaron un papel fundamental en la construcción de Tel-Aviv: fue Aharon Eitin, escapando del servicio militar obligatorio en su país, el que construyó la primera imprenta en Tel-Aviv, y fueron los artesanos, que habían aprendido sus oficios en Rusia, los que

crearon la base para conservar una economía independiente. Así, poco a poco se iba perfilando el nacimiento de la nueva ciudad, en la que se crearon espacios donde la música, el cine (el primer cine se abrió en 1914) y otros lugares le darían a una identidad a la ciudad.

La respuesta de la población local es difícil de percibir, según lo que nos dice Pappe, pero fue, principalmente, de rechazo y desconfianza: “la población en general rechazaba a los sionistas, una antipatía que se tradujo en la resistencia física de los palestinos. Los colonos se defendían a sí mismos y, posteriormente, descubrieron que podían emplear la fuerza militar para alcanzar importantes objetivos, incluso objetivos que no tenían carácter defensivo” (2007, 91). Este carácter ofensivo, y la respuesta militar como solución a los conflictos, ha sido una política que se ha mantenido en Israel; una política que tanto Pappe, como Said y los otros autores teóricos del trabajo de la investigación ha demostrado ser inviable, que lo único que ha logrado y seguirá obteniendo es el recrudecimiento de la violencia, la represión y los odios. En cuanto a la respuesta de la población rural, no hubo un efecto inmediato, ya que las pocas colonias judías que había no entraban en contacto directo con las aldeas palestinas; recordemos que durante el Imperio Otomano las aldeas gozaban de una cierta autonomía ante los movimientos políticos y sociales que se daban en las ciudades, autonomía que se rompería con la llegada de los británicos.

Sucesos históricos de gran importancia, pero que por cuestión de espacio no profundizaremos, fueron la revolución de los Jóvenes Turcos y sus resonancias dentro de los notables e intelectuales palestinos que se encontraron ante una nueva situación en la que la secularización quebrantaba la importancia religiosa, así como también la revocación del sultanato, que debilitó las influencias que tenían los notables palestinos con el sultán; y lo que significó la Primera Guerra Mundial para Palestina. El imperio turco otomano estaba débil, al aliarse con Alemania durante la guerra, y el hecho de que ésta hubiera perdido dejó aún más debilitado el Imperio. Así, ya sólo era cuestión de que los dos imperios europeos, el francés y el británico, se pusieran de

acuerdo en cuanto a cómo se iban a repartir el territorio. El futuro político en Palestina iba a ser decidido por los británicos, sin, claro está, la opinión de la población local.

## **1.2. El Mandato británico: 1917 a 1947**

La estrategia colonial que utilizaron los británicos en Palestina para lograr el control del territorio fue entablar una alianza con los hachemitas<sup>6</sup>, que no tenían buenas relaciones con los turcos; a cambio de ayuda a Gran Bretaña, la nación árabe que simbolizaba Sharif Hussein, el vigilante de La Meca y Medina, sería protegida y respaldada por los británicos, quienes además le permitirían mantener el control de La Meca. “Sin embargo, los británicos no habían sido francos con los hachemitas, que difícilmente podían imaginar que éstos tenían otros planes para Oriente Medio” (2007, 104). Pues paralelo a este pacto con los hachemitas, los británicos tenían otros planes con los franceses. En 1916, a través del acuerdo Sykes-Picot, Francia y Gran Bretaña se dividieron el Oriente Medio. Hussein fue engañado por los británicos, y finalmente el territorio del Líbano y Siria, siguiendo el Acuerdo, fue controlado por los franceses.

La otra estrategia política que se aplicó en Palestina, y es la que directamente influye en el trabajo de investigación, es la Declaración Balfour, carta enviada por los británicos en 1917 al Barón Rothschild en la que se prometía el establecimiento de un Estado judío en Palestina, y en la que claramente no se hacía ninguna alusión a los derechos de la población local. En 1917 las tropas británicas se instalaron en Palestina: el camino de los sionistas estaba más que asegurado. Es importante lo que nos dice Pappe acerca de la población indígena en Palestina, principal víctima de estos procesos políticos y sociales que se estaban viviendo en la región: “Aunque a la población indígena no le interesaban ni el imperialismo británico, ni el colonialismo

---

<sup>6</sup> Clan descendiente del profeta Mahoma que tenía el control de La Meca y Medina, lugares sagrados para el islam, en 1908. Los hachemitas, además, formaban parte de las familias notables.

sionista, ni siquiera el protonacionalismo local, no por ello dejó de ser víctima de los tres fenómenos” (2007, 108).

En 1917 los británicos, al mando del general Allenby, ocuparon Jerusalén. En 1919 el territorio de Israel y Palestina, como se conoce hoy en día, se convirtió en una única unidad geopolítica (2007, 113). Los nuevos gobernantes clasificaron a la población según su filiación religiosa. Una de las consecuencias de la ocupación británica de Palestina fue “la desaparición de la burocracia y la lengua turca, como si los otomanos jamás hubiesen dominado el territorio” (2007, 114). Se instaura un nuevo orden y una nueva administración política, que son pensados en Gran Bretaña a través de dos escuelas de pensamiento. La primera dominó los primeros años del gobierno, y según Pappé, era más generosa, conocida como el *commonwealth*, y la otra que dominaría los últimos años, se caracterizaba por ser una política más intervencionista.

El *commonwealth* “partía de la idea de que era preciso invertir en la creación de infraestructuras locales de modo que la autonomía económica resultase beneficiosa para colonizadores y colonizados” (2007, 115). Aunque los británicos pretendían que las aldeas mantuvieran su autonomía con su jerarquía y sus costumbres, el Mandato a la hora de la verdad fue intervencionista. Una intervención que pretendía mantener en Palestina una modernización limitada, esto quiere decir que se mejoraban las condiciones de vida rural para evitar que emergieran nacionalismos que podrían claramente afectar el control británico. “Los funcionarios coloniales permitieron así pues tan sólo un lento proceso de cambio, lo que dio lugar a una economía rural incapaz de enfrentarse a la competencia económica del mercado judío” (2007, 116). Unos años más adelante, se ve la brecha profunda que comienza a zanjarse entre una economía judía que pretendía ser autónoma, en contraste con la incapacidad de los líderes palestinos de garantizar una independencia económica; oposición que también se veía entre las ciudades y las aldeas, donde la palestina rural se empobrecía cada vez más, y su población se convertía en mano de obra barata que utilizaban tanto británicos como judíos.

El conflicto iba en aumento entre los colonos y la población local, y se convertiría en el asunto más apremiante de la agenda política británica. Lo que pretendían los británicos era instaurar un mandato árabe-judío, obviamente controlado y dominado por los británicos. En 1929 estallaría la violencia: la política sionista sería cada vez más dura, buscando la centralización y consolidación de su política; mientras los líderes palestinos se verían obligados a volcar su atención a los sectores más desfavorecidos de la población. Amin al-Husseini —nace dentro de una importante e influyente familia notable, se convertiría en un reconocido líder del movimiento nacional palestino, y dirigiría además la revuelta de 1936 contra los británicos (2007, 436)— creó un movimiento de jóvenes paramilitares que incitaban a la violencia en las ciudades más pobladas como Jerusalén, Safad y Hebrón, donde árabes y judíos vivían, como nos dice Pappe, en peligrosa proximidad. La tensión en Jerusalén crecía y la violencia que generaba el movimiento de al-Husseini pasó de hechos aislados y esporádicos a días enteros de disturbios. La proximidad en Jerusalén de las dos religiones, judaísmo e islamismo, y de lugares sagrados para ambas, llevó a que en 1929 estallara la violencia que se extendería a toda Palestina. La violencia no fue un plan coordinado por parte de los líderes, pues ya en 1928 Husseini había perdido el control de las acciones, sino que fue también una respuesta por parte de la empobrecida población rural de Palestina que se encontraba desarraigada porque sus tierras estaban pasando a manos de los judíos.

La respuesta del ejército británico no fue inmediata, pero cuando la violencia se volvió incontrolable, en 1930 se nombró una comisión de investigación llamada la Comisión Shaw. Ésta mostró la disminución de la calidad de vida entre los campesinos; también evidenció el disgusto de los palestinos por la política británica a favor de los sionistas. La solución que propuso la Comisión fue suprimir la Declaración Balfour, restringir la inmigración judía y la compra de tierras. Esto fue recogido en lo que se conoce como el Libro Blanco. Los sionistas respondieron a la violencia constituyendo una fuerza paramilitar nombrada la Haganá, que quiere decir,

defensa. Paralelamente, aumentaron la inmigración al interior de Palestina e intentaron disuadir a los británicos de atender el Libro Blanco.

La avidez de los notables palestinos y las ansias sionistas de tener más territorio se convirtieron en una dupla fatal para la población rural: “Durante el Mandato, la táctica sionista consistía en comprar tierras a los terratenientes y expulsar a los arrendatarios” (2007, 145). Los arrendatarios perdían su tierra sin compensación alguna y además, quedaban sin trabajo. Este fue uno de los factores de la migración de campesinos hacia la ciudad, aunque también influyó la alta demanda de la población urbana de obtener cosechas y así comercializarlas; los campesinos que antes trabajaban sus tierras, ahora se habían convertido en jornaleros: “Los antiguos campesinos, que ya no eran arrendatarios, se convirtieron en el proletariado rural, ofreciendo su fuerza de trabajo, agrícola o no, al mejor postor. Recibieron el nombre de *harath*, y su número aumentó regularmente hacia 1936” (2007, 151).

El nacionalismo comenzó a enraizarse dentro de los campesinos desarraigados y los desempleados. En 1930, los notables palestinos intentaron ganarse el apoyo de la Palestina rural, pero como hemos visto, los intereses de ambos sectores de la población estaban lejos de ser parecidos, y los antiguos vínculos y compromisos contraídos entre propietarios y arrendatarios ya no existían. Aunque en el discurso, influido por el nacionalismo, se hablará de solidaridad y preocupación por la población rural, la explotación económica por parte de los notables continuó. Además, los notables no intentaron crear, como sí pretendían hacerlo los sionistas, una identidad común: eran líderes, mas no representantes. La Palestina rural continuaba al margen del espacio nacional, había una falta de liderazgo y los intentos por lograrlo tampoco dieron resultado. Ese abismo entre los líderes y su población podemos verlo por ejemplo, en Yasser Arafat, donde es la misma población la que termina siendo no sólo víctima de las políticas israelíes, sino también de las políticas palestinas.

En 1936, el Alto Comité Árabe, un gobierno embrionario que lideró durante el Mandato, tras el intento fallido de negociar un asentamiento con la Agencia Judía (órgano dirigente del movimiento sionista) decidió tomar medidas más drásticas frente a la política sionista y convocó a una huelga general. Los británicos, al ver la magnitud de las huelgas, nombraron una comisión, dirigida por Lord Peel, para que presentara recomendaciones respecto al futuro de Palestina. La comisión llegó a la conclusión de que era necesario que Transjordania (actualmente Jordania) se anexionara al territorio de Palestina y una parte pequeña del territorio fuera designada para la construcción del Estado judío. El plan fue rechazado, la generación más joven de los notables tenía el propósito de obstaculizar cualquier negociación con los sionistas. Los jóvenes aumentaron sus ataques, mientras “los políticos británicos no sentían escrúpulos a la hora de reprimir la rebelión” (Pappe, 2007, 157). Además, el asesinato del comisionado británico de Galilea, Lewis Andrews, fue el punto culmen para los británicos que decidieron arrestar y enviar al exilio a los notables. Palestina se quedaría sin líderes y este vacío lo cubrirían los Estados árabes vecinos.

En 1939, el nuevo Libro Blanco intentaría, nuevamente como sucedió en el Libro de 1930, limitar la migración y la compra de tierras por parte de los judíos, pero desde Europa, con el creciente ascenso del nazismo, los judíos siguieron emigrando clandestinamente al territorio. Después del levantamiento de 1936, los sionistas endurecieron su política a través del mejoramiento de su fuerza militar; surgió así, “una rama especial de militarismo, primero sionista, luego israelí” (2007, 159). Grupos militares como el Palmach, el Grupo Stern y el Irgún empezaban a emerger con fuerza y serían decisivos durante los últimos años del Mandato y después en la fundación del Estado. Esta orientación política que nos dice Pappe, era más provocativa, se convertiría en el arma más utilizada por los sionistas para lograr sus propósitos. No debemos olvidar, sin embargo, que el sionismo no es uno solo, tiene distintos enfoques y directrices, pero lo que sí es claro es que sea cual sea el tipo de sionismo que ejercía y ejerce influencia en la política, Palestina es concebida como la patria judía. A pesar de que había espacios en los que los árabes y los judíos

convivían y coexistían, “los líderes sionistas, que veían la segregación como un requisito previo para la creación de un Estado judío independiente en Palestina, se opusieron decididamente a los pocos que daban prioridad a las cuestiones laborales frente a las nacionales” (2007, 162).

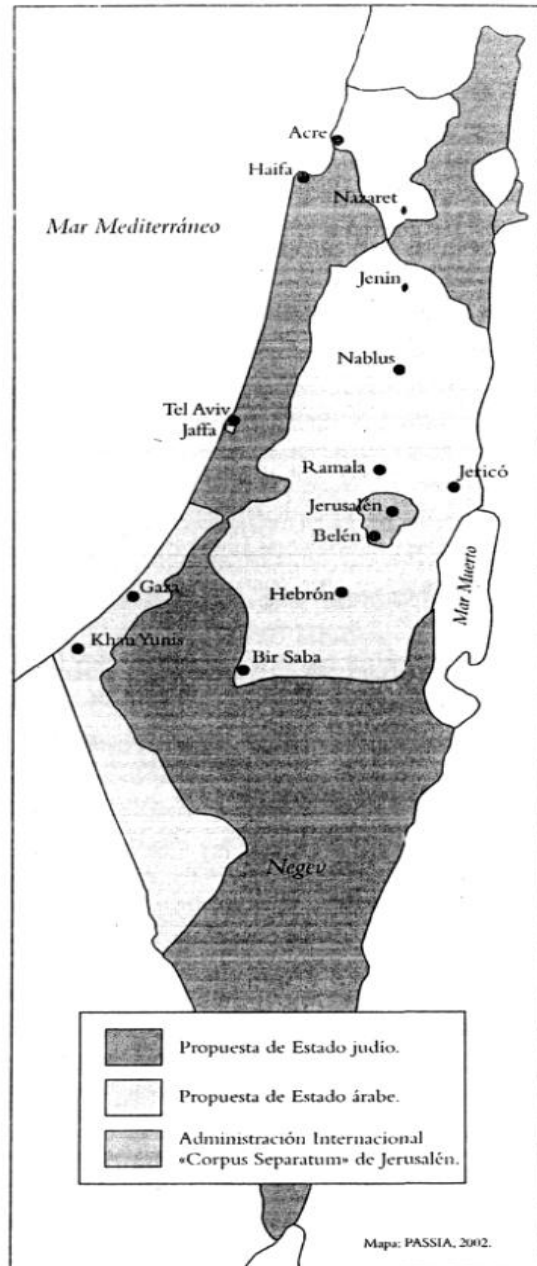
Durante la Segunda Guerra Mundial, Palestina se convirtió en un centro logístico de los británicos; a diferencia de lo que sucedió en la Primera Guerra Mundial, Palestina no fue escenario de enfrentamientos bélicos. La guerra les dio a una generación de jóvenes experiencia militar que sería de gran valor para futuras situaciones: “los líderes judíos pusieron su capacidad militar al servicio de los británicos y de la lucha contra el nazismo” (2007, 171). La inmigración judía se aceleró, lo que llevó a los líderes sionistas a construir un modelo de selección en el que se aceptaban aquellas personas que tuvieran buenas condiciones físicas y una preferencia ideológica que fuera acorde con la de los sionistas. Aunque la inmigración se aceleró, los sionistas estaban más preocupados por mantener y fortalecer la comunidad judía en Palestina, que por salvar a los judíos que estaban siendo perseguidos y asesinados en Europa. Esto claramente debilitaba el vínculo que querían crear los sionistas entre el Holocausto y el proyecto judío en Palestina, aunque, a la hora de la verdad, la mayoría de los judíos perseguidos en Europa preferían ir a Estados Unidos: “sólo se estableció en Palestina el 10 por 100 de los 3 millones de judíos que abandonaron Europa” (2007, 172).

La inmigración continuaba, la compra de tierras se aceleraba y los asentamientos se seguían construyendo, y el conflicto entre la población local y los judíos seguía intensificándose. Mientras los sionistas buscaban unificarse cada vez más, los notables palestinos, que habían sido exiliados a causa del levantamiento de 1936, fueron perdonados por los británicos y retornaron, pero la falta de unidad afectaba la estructura política. Finalmente, los programas de paz que presentaban los británicos eran rechazados por ambas partes, y en 1947 los británicos se dieron cuenta de que la situación se salía de sus manos, la violencia contra ellos, ejercida por parte del Grupo

Stern, había llegado a su punto culmen cuando, en 1946, se destruyó la sede de los británicos en el hotel Rey David en Jerusalén. Los británicos dejaron el problema de Palestina en manos de las Naciones Unidas.

### 1.3. La *nakba* y la independencia: 1948

En el marco de la Guerra Fría, las dos potencias, Estados Unidos y Rusia, y las Naciones Unidas recomendaron que lo más viable era dividir el territorio en dos partes, una judía y una palestina. La Asamblea General de Naciones Unidas presentó su propuesta de división del territorio en noviembre de 1947<sup>7</sup>. Los sionistas ya venían, desde 1946, preparando el terreno para el enfrentamiento definitivo con la población local; igualmente ya albergaban la idea de una posible expulsión forzada. El hecho de que la propuesta de la partición hubiera sido rechazada por los palestinos, se convirtió en pretexto y justificación para expulsar a la población local. Los sionistas comenzaron a evaluar las



riquezas y beneficios que podían extraer de las aldeas que quedaban bajo su control según la partición. Este informe sobre las aldeas sería de gran utilidad durante la

<sup>7</sup> Mapa 1. “Plan de partición de la Asamblea General de Naciones Unidas, 1947” (Pappe, 2007, 183).

guerra en 1948 y 1949, para los que dirigían los ataques. Los notables dejarían en manos de la Liga Árabe<sup>8</sup> los asuntos diplomáticos, que debilitaría la posición de los árabes dentro del terreno, ya que algunos como el rey de Abdullah de Jordania ya tenían otros planes independientes. A través de los británicos, el rey Abdullah entabló diálogos con la Agencia Judía para la repartición de una parte de Palestina. A cambio de territorio, Jordania colaboró con los judíos en la guerra. Las resoluciones de las Naciones Unidas no se hicieron esperar, y las fuerzas militares judías, que superaban en organización y eficacia a las árabes, comenzaron la expulsión de los palestinos: la limpieza étnica estaba en marcha.

En marzo de 1948 los judíos comenzaron a poner en marcha el plan D, proyecto militar diseñado por la Haganá. El plan tenía dos objetivos claros:

el primero consistía en tomar rápida y sistemáticamente todas las instalaciones, militares o civiles, evacuadas por los británicos. [...] El segundo objetivo del plan, mucho más importante, era limpiar el futuro Estado judío de cuantos palestinos fuese posible. [...] A cada brigada se le daba un listado con las aldeas que debía ocupar. Debían destruir la mayoría y sólo en casos muy excepcionales se ordenó a los soldados que dejaran una aldea intacta (2007, 186).

Esta excepción incluyó la aldea Fassuta, donde nació Anton Shammas y la cual retrata en *Arabescos*. Claramente no se expulsó únicamente a los palestinos de las aldeas, sino también de las ciudades: el Estado judío se percibía y concebía limpio de árabes, una actitud que aún hoy se mantiene en la política oficial. Es interesante anotar por extenso lo que nos dice Noam Chomsky en *El triángulo fatal, Estados Unidos, Israel y Palestina*, acerca del racismo contra los árabes (una actitud que se puede contrastar claramente con las ideas de los orientalistas franceses, ingleses y estadounidenses de las que nos habla Said):

---

<sup>8</sup> Organización creada en 1945 por siete Estados árabes, con el fin de servir a los propósitos de los países árabes y mejorar las condiciones de vida en ellos. La organización no ha podido lograr una integración regional, así como tampoco generar un espacio de diálogo con los habitantes de cada Estado.

En efecto, el desprecio por la población árabe está fuertemente arraigado en el pensamiento sionista. [...] El periodista norteamericano Vincent Sheean llegó a Palestina en 1929 como un ferviente simpatizante del sionismo, y se marchó pocos meses después como un detractor de la causa sionista, sobre todo a causa de las actitudes de los colonos judíos hacia lo que ellos llamaban la ‘raza no civilizada’ de ‘salvajes’ e ‘indios rojos’, ‘okupas de épocas primitivas’, que, como David Ben-Gurión expresó con unas palabras que aún se repiten a menudo, estarían ‘tan a gusto aquí como en Jordania, en el Líbano o en muchos otros lugares’ que son ‘su país tanto como éste; y tan poco como éste’. Los palestinos, obstinados y rebeldes, se niegan a ver esto. Los primeros colonos, incluidos aquellos que se consideran ilustrados, vieron esta cuestión como ‘un conflicto entre la cultura y los hombres salvajes’; ‘no hay raza más cobarde, más hipócrita y menos honrada que ésta’. [...] Volviendo al presente, el Ministro de justicia Avraham Sharir explicó a un grupo de funcionarios judíos estadounidenses en febrero de 1988 que ‘los árabes son embusteros desde que nacen’, una declaración que no provocó ninguna reacción, según informa la prensa israelí (1999, 181).

La limpieza étnica conlleva las masacres, muchas de ellas ocultadas en el velo de los mitos fundacionales de los Estados. Pappé nos habla de la masacre de Dir Yassin, en Haifa, y la masacre de Balad al-Shaykh, en la que se produjo el asesinato de palestinos como represalia por ataques contra trabajadores judíos. Los enfrentamientos con las fuerzas judías dejaron en evidencia la falta de preparación de los ejércitos árabes, y aunque a ambas facciones les faltaba armamento, los judíos estaban más organizados y, desde que llegaron los primeros sionistas, venían esperando ese momento en el que debían expulsar a los árabes para poder consolidar su Estado.

“El 14 de mayo de 1948 se proclamó el Estado de Israel. A la una de la madrugada del día siguiente, el presidente estadounidense, Harry Truman, anunció que los

Estados Unidos reconocían *de facto* al nuevo Estado” (2007, 189). No había marcha atrás para los palestinos; lo que se conoce en la memoria de los palestinos como la catástrofe, para los judíos significa la libertad e independencia. Lo triste de estos reconocimientos (pocos días después se sumaría a esto la Unión Soviética) fue la poca preocupación del mundo por el destino del pueblo palestino. Respecto a los Estados árabes involucrados en la lucha, se entablaron negociaciones con los judíos, negociaciones que concluirían con el armisticio entre Siria, Jordania, Egipto e Israel; tregua que se mantuvo hasta 1967. El propósito claro de los judíos era judaizar el territorio,

desde finales de abril hasta finales de julio de 1948 en casi todas las aldeas se repitió una escena lúgubre. Soldados israelíes armados rodeaban la aldea por tres lados y obligaban a huir a la población por el otro. En muchos casos, si las gentes se negaban a abandonar la aldea, los llevaban a la fuerza en camiones hasta Cisjordania. En algunas aldeas había voluntarios árabes que se resistían por la fuerza, así que cuando tomaban la aldea, la destruían inmediatamente con explosivos (2007, 194).

Borrar las huellas, desaparecerlas y negar su existencia. Esta escena lúgubre, de la que nos habla Pappé, está retratada en la novela de Emile Habibi a través de una mujer de Tantura, una aldea que quedaba en medio de territorio judío y que fue completamente destruida, aunque aún hoy los israelíes nieguen lo sucedido.<sup>9</sup>

El resultado final de la construcción del Estado de Israel para la población local fue que se convirtieron ya fuera en ciudadanos de segundo orden dentro de Israel o en

---

<sup>9</sup> La tesis –que en 1998 hizo el alumno Teddy Katz, de la Universidad de Haifa, sobre la masacre de Tantura– fue rechazada por ser considerada deficiente. Se alegaba que Katz había inventado la masacre, y su caso fue llevado a los tribunales. Aunque al principio Katz se retractó de su tesis, al otro día se retractó de su retractación. Pappé, defensor de Katz, nos dice: “lo menciono aquí también como un signo del fin del pluralismo y de la libertad de expresión en la Universidad israelí. [...] Katz recurrió fundamentalmente a fuentes orales, entrevistando a judíos y a palestinos que prestaron su testimonio sobre lo que habían visto u oído de la masacre. [...] A este autor y a otros que examinaron detenidamente su trabajo y todas las pruebas relevantes les pareció una tesis magnífica y están convencidos fuera de toda duda de que en Tantura los judíos masacraron a más de 200 palestinos” (2007, 390).

refugiados, con la promesa, poco creíble, de las Naciones Unidas de un pronto retorno, o el exilio a otros países árabes (principalmente los que limitan con Israel), en los que también son discriminados. Respecto a los refugiados palestinos, las Naciones Unidas creó la UNRWA para asistirlos durante un tiempo, antes de su regreso (retorno que aún hoy no ha sido posible).

El aspecto asistencial “explica el porqué la UNRWA fue incapaz de cambiar el estatus o el bienestar de los refugiados de manera sustancial. Pese a que prometió apoyarlos en la transición hasta la reparación, jamás logró hacer realidad la vuelta de los refugiados” (2007, 202-203). El panorama que nos presenta Pappe de los refugiados que vivían en países árabes no es tampoco muy tranquilizador: en Jordania, al principio los refugiados podían moverse con mayor libertad y trabajar en cualquier actividad laboral, mientras fueran leales al país; igualmente, los refugiados palestinos suponían para los líderes jordanos una constante amenaza: es por esto que cualquier expresión o manifestación de una identidad palestina era reprimida. En el Líbano se adoptó una política represiva que excluía a los refugiados que, además, tenían serias dificultades para encontrar un trabajo decente o para hacerse a una casa propia: el gobierno libanes adoptó una “política étnica deliberada” (2007, 205). En Siria se les permitió a los refugiados tener negocios propios, aunque se les dificultaba encontrar trabajos calificados. Los países del Golfo Pérsico eran los más apetecidos entre los palestinos, porque estos se encuentran en una zona donde existe abundante petróleo. En el segundo capítulo sobre Ghassan Kanafani se evidencia, en la novela *Hombres en el sol*, el deseo de emigrar a los países del Golfo Pérsico, específicamente a Kuwait.

#### **1.4. La Guerra de los seis días: 1967**

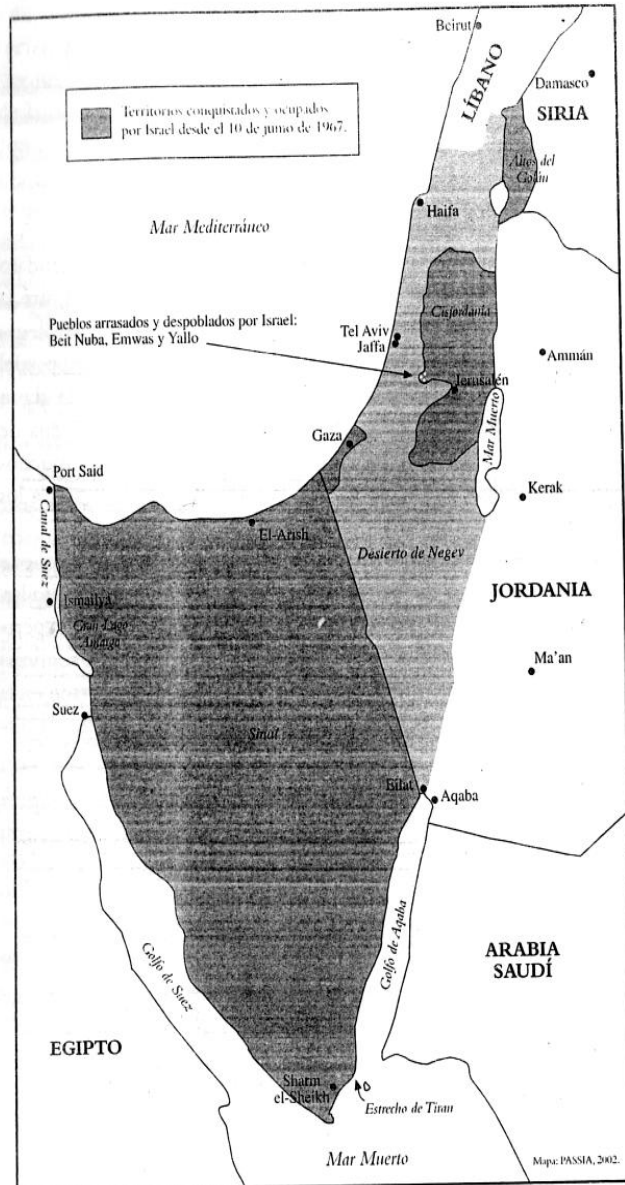
El ambiente hostil entre los países árabes vecinos e Israel se hacía cada vez más latente: ambos le daban una fuerte prioridad a la compra de armas por encima de políticas sociales. Esta falta de políticas orientadas a mejorar las condiciones sociales fue encubierta por “el islam político en el lado palestino, y el fundamentalismo judío en el caso de Israel” (2007, 258). La ansiedad israelí aumentó cuando las tropas egipcias, que se encontraban en la Península del Sinaí, se trasladaron a la frontera, encabezadas por Gamel Abd al-Nasser. Esta política de Nasser fue consecuencia del conflicto entre Siria e Israel por el control de un territorio que había sido considerado en 1947 como tierra de nadie. Para ambos países, este territorio significaba abastecimiento de agua para la región, lo que explica que Egipto dirigiera su fuerza militar en apoyo a Siria. Después de negociaciones políticas entre Siria, Egipto y Jordania, se creó una alianza militar entre los tres países; claramente, la respuesta de Israel, armada con equipo occidental, fue enviar toda su fuerza militar a la defensa del territorio. La población palestina en el interior de Israel aspiraba a que el enfrentamiento llevaría a su liberación, pero los líderes palestinos, más realistas, sentían desconfianza del enfrentamiento que en sí no se estaba llevando a cabo para beneficiar los intereses de los palestinos. Las consecuencias de la Guerra de los seis días fue la ocupación de Cisjordania, un territorio al que ya aspiraban los israelíes desde 1950, la anexión de la franja de Gaza, de la Península del Sinaí y de los Altos del Golán, que marcaría el triunfo de Israel y la traumática derrota de los países árabes. El triunfo traería a Israel un período de prosperidad, en el que se procedería a la construcción de asentamientos (lo que significa trabajo) e inversión, en los nuevos territorios anexados, por parte de empresarios.

Las consecuencias para el mundo árabe fueron traumáticas: significó un golpe emocional que ya no recibían únicamente los palestinos sino los países árabes en sí. Para los palestinos, 1967 significa una nueva catástrofe. El panorama de los refugiados no cambió drásticamente, pero sí cambió la situación para los que ahora se

encontraban viviendo bajo el dominio de Israel. Esta nueva derrota significó también una nueva oleada de expulsiones: nuevos refugiados, y las Naciones Unidas, que, como nos dice Pappe, había perdido el interés, limitó su papel a ser una agencia que proporciona ayuda, de por sí, escasa. Tras la guerra de 1967, las condiciones sociales y económicas no mejoraron, tampoco las condiciones y las actitudes en los países que albergaban refugiados<sup>10</sup>.

Entre tanto, los movimientos guerrilleros vieron más que nunca la lucha armada como la única forma de liberar Cisjordania, la franja de Gaza y, posteriormente, Palestina. En este período se crearon dos importantes movimientos: el Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP) y el Frente Democrático Popular para la Liberación de

Palestina (FDPLP). La actividad guerrillera, dirigida desde Jordania y el Líbano, se intensificó principalmente fuera de Israel, utilizando prácticas como el secuestro de aviones. A su vez, Israel tomaba represalias de estos actos aumentando aún más la



<sup>10</sup> Mapa 2. "Próximo Oriente tras la Guerra de junio de 1967" (Pappe, 2007, 198).

espiral de violencia. Dentro de este panorama no debemos olvidar a la OLP<sup>11</sup> y a Al-Fatah<sup>12</sup>, que crea en 1968 una infraestructura para la educación y el bienestar de los refugiados en los campos. La OLP y Al-Fatah también trabajaban desde Jordania, al igual que los otros dos movimientos. Pero la desconfianza del rey Hussein respecto a la OLP lo llevaría a intentar desarmarla en 1970. La consecuencia de esto, como nos dice Pappé, fue un baño de sangre dentro de los campos de refugiados, lo que llevó a Nasser a forjar un acuerdo para que la OLP se trasladara al Líbano. La OLP, al centrar sus esfuerzos en los campos de refugiados, descuidó a los palestinos de los territorios ocupados, lo que claramente debilitaba su liderazgo: “Sin la OLP, los diferentes grupos palestinos de los territorios ocupados, de los campos de refugiados y de Israel no consiguieron encontrar un terreno común” (2007, 271).

En los territorios ocupados se instauró un régimen militar, caracterizado por sus políticas represivas y discriminatorias. La respuesta por parte de los palestinos fue la expresión de la frustración; por ejemplo, se dieron casos en Cisjordania, de trabajadores palestinos que atacaban a sus jefes con cuchillos, así como también hubo casos de violencia entre multitudes judías. El papel que jugó la religión dentro de las poblaciones desprotegidas y olvidadas fue fundamental. Así, organizaciones como los Hermanos Musulmanes<sup>13</sup> despertaron cierta simpatía, pero fue en movimientos como Hamas y la Jihad Islámica, donde los palestinos depositaron sus esperanzas de un

---

<sup>11</sup> La OLP (Organización para la Liberación de Palestina) se fundó en 1964 por la Liga Árabe en Jerusalén. Su propósito era ser el órgano de representación de los palestinos en la lucha por la liberación del territorio. “Su liderazgo tradicional fue reemplazado por el movimiento Al-Fatah de Yasser Arafat y desde entonces se la identifica con la lucha de los palestinos por un Estado propio, el derecho al retorno y contra la ocupación (Pappé, 2007, 460).

<sup>12</sup> Al-Fatah fue fundada en 1957 o 1959 por Yasser Arafat, en Kuwait. Hace parte de la OLP. Al-Fatah quiere decir “Movimiento de liberación de Palestina”.

<sup>13</sup> “Los Hermanos Musulmanes fue el primer grupo del islam político en el mundo árabe y el más numeroso. Creado en 1928 en Egipto por Hasan al-Banna. Sus miembros se presentaron como voluntarios para luchar a favor de los palestinos en 1936 y 1948. A comienzos de la década de 1940 se crearon las correspondientes filiales en Palestina y Transjordania. Después de la Guerra de 1967, su líder, Ahmad Yassin, pudo reestablecer el movimiento como una fuerza contraria a Al-Fatah. Posteriormente se escindiría en la Jihad Islámica y Hamas (Yassin se convertiría en líder espiritual de este último)” (Pappé, 2007, 456).

mejoramiento de su escasa calidad de vida. El panorama común en los territorios ocupados, en los campos de refugiados y en las comunidades palestinas que vivían en Israel era el de la supervivencia y el de la búsqueda (la mayoría de veces infructuosa porque las mismas políticas israelíes se encargaban de que así fuera) de mejores condiciones económicas y sociales. La violación de los derechos humanos dentro de los territorios ocupados fue, y es, constante y sistemática. Además, no olvidemos que el propósito de Israel en estos territorios recién anexionados era llevar a cabo un fuerte proceso de judaización, en el que las huellas de una memoria, historias e identidades palestinas debían ser eliminadas.

Por otro lado, los problemas de Israel no eran sólo el conflicto con los palestinos; había, también, una progresiva tensión entre los judíos mizrahis y la clase dirigente del Partido Laborista; nuevamente queda en evidencia hasta qué punto la política anti-árabe estaba, y está, arraigada dentro de la estructura política sionista de Israel. Las condiciones de los judíos árabes no eran las mejores en comparación con los judíos que habían emigrado desde Occidente. El período de prosperidad que había generado el triunfo en 1967 no se evidenció en las comunidades de los judíos árabes que vivían en los barrios bajos de las principales ciudades de Israel. La sensación de discriminación iría en aumento cuando la generación más joven se diera cuenta de que ellos tampoco, al igual que sus padres, podrían escalar mejores peldaños dentro de la sociedad. Ante estas políticas deliberadamente discriminatorias, surgió en discotecas y clubes nocturnos un movimiento musical clandestino en el que la música árabe jugaba un papel primordial; esto nos muestra los intentos de construir una identidad y cultura distintas a la oficial que en sí los segregaba. También se creó un movimiento llamado los Panteras Negras (utilizaron el modelo de la organización afroamericana) que expresaba la frustración de los judíos árabes, en particular de los marroquíes. La respuesta del gobierno israelí, principalmente de Golda Meir, nos recuerda las representaciones que hacían de los árabes los orientalistas:

El gobierno laborista de Golda Meir respondió con la indiferencia. Cuando informaron a la primera ministra de que los activistas de los Panteras Negras que se manifestaban en su jardín privado se negaban a abandonarlo, respondió con una frase que ha pasado a formar parte del vocabulario político israelí y de la sátira política: *Hem Yeladin lo nehmadiim* (No son niños buenos). No contenta con estas declaraciones, su gobierno detenía sistemáticamente a los activistas la noche anterior a la celebración de una manifestación con el argumento de que ‘son delincuentes incapaces de manifestarse de manera civilizada’ (2007, 295).

Entretanto, después de la Guerra de 1967, el panorama de la política palestina evidenciaba su carencia de liderazgo y poder para decidir el futuro de los palestinos. No existía una unidad entre los palestinos que vivían en áreas ocupadas por Israel, los que vivían fuera y los refugiados. Además de esto, durante el período de mandato de Ariel Sharon como Ministro de defensa, las condiciones de los palestinos empeoraron. Pappé nos dice que los diferentes órganos políticos no esperaron la respuesta de la OLP, sino que crearon otras infraestructuras políticas para hacer frente a la ocupación (2007, 300). El Partido Comunista, por ejemplo, respondió a la dura política de Sharon con la propuesta de la partición del territorio y, lo que es más importante, “hacía hincapié en la necesidad de construir una sociedad civil en los territorios ocupados” (2007, 300). Sería en la guerra del Líbano y la masacre de Sabra y Chatila en 1982, donde la política de Sharon llegaría a límites aberrantes.

### **1.5. La guerra del Líbano y la masacre de Sabra y Chatila: 1982**

Los factores que llevaron a la guerra del Líbano en 1982 fueron: “Lo primero [...] la creciente conciencia de los palestinos de los territorios ocupados. El segundo, el incremento de las operaciones de resistencia palestina en el sur del Líbano. El tercero, la voluntad del gobierno del Likud de poner fin de una vez por todas a la cuestión palestina recurriendo al uso de la fuerza” (2007, 304). Ariel Sharon, por entonces el Ministro de defensa israelí, presionó al gobierno para incursionar en el Líbano. Las fuerzas protagonistas eran los sirios, que se encontraban en el valle de la Bekaa, la

OLP y el ejército israelí que era apoyado por el Ejército del Sur del Líbano. La operación llamada “Paz para Galilea” pretendía en sí, aunque se hiciera creer otra cosa, “ocupar Beirut, expulsar a los sirios, instalar a un gobierno maronita [cristiano] proisraelí en el Líbano y aniquilar a la OLP” (2007, 305). El enfrentamiento terminó destruyendo parte de Beirut, y la OLP tuvo que trasladarse a Túnez. Esta guerra despertó gran controversia y la imagen de Israel como un país democrático quedó en entredicho ante la opinión internacional. Dentro del mismo Israel las protestas no se hicieron esperar, aunque éstas claramente eran contra las bajas israelíes más que por las libanesas y las palestinas; por ejemplo, en Jerusalén “ante la puerta de la residencia oficial de Begin se mantenían todos los días un grupo que anunciaba el número de soldados muertos” (2007, 305).

Otra brutal y cruel consecuencia de la guerra fueron las masacres de los campos de refugiados de Sabra y Chatila. Las masacres fueron perpetradas por las milicias falangistas cristianas, alentadas por los oficiales israelíes. Supuestamente, en estos campos se escondían milicianos de la OLP, y fue éste el propósito de la incursión en los campos, pero la misión se convirtió literalmente en un río de sangre de asesinatos masivos de jóvenes, ancianos, mujeres, niños y hombres que nada tenían que ver con la OLP. Es curioso —y sin embargo es así como funciona muchas veces la memoria colectiva oficial manipulada y diseñada por los gobiernos en el poder— que Ariel Sharon, en ese entonces Ministro de defensa israelí, y claramente uno de los responsables de las masacres, haya sido elegido unos años después Primer ministro. Al respecto, Said decía en sus crónicas:

Mi impresión general es que, para la mayoría de los israelíes, su país resulta invisible. Estar en él implica una cierta ceguera o incapacidad de ver qué es y qué ha ocurrido, y, lo que resulta más extraordinario, una falta de disposición para comprender qué ha significado para otros en el mundo y, especialmente, en Oriente Próximo. Cuando estas líneas aparezcan impresas las elecciones israelíes ya se habrán celebrado, y, probablemente, como se ha supuesto desde

hace varias semanas, Ariel Sharon se habrá convertido en primer ministro (2003, 148).

El director israelí Ari Folman retrata en su película *Vals con Bashir* (2008) la reconstrucción de su recuerdo de la masacre de Sabra y Chatila. Folman ha olvidado la Guerra del Líbano y la masacre, y decide internarse en las telarañas de su memoria para así recuperar su recuerdo. Folman, más que recriminar a los culpables, nos muestra la frialdad y crueldad de las políticas oficiales que determinaron la ejecución de la masacre. Asimismo, el olvido de Folman se convierte en una metáfora de las memorias de la gran mayoría de los israelíes que, como nos dice Said, parecen sufrir de *cierta ceguera*.

#### **1.6. La Intifada de 1987**

Las causas de la Intifada las identifica Pappe en la economía que, claramente, influye en los procesos sociales y políticos: “una estructura de poder que permitió a Israel explotar hasta sus últimas consecuencias la economía de los territorios ocupados para ofrecer todo lo que estos pudiesen proporcionar a una economía que no podría haber sobrevivido sin ellos” (2007, 320). Esto, además, y como ya dijimos, obstruye cualquier propósito de autonomía económica por parte de los palestinos, a la vez que no permite crear dentro de los territorios ocupados oportunidades de inversión que produzcan excedentes y beneficios para la comunidad. Estas políticas anulan a los palestinos de todas las formas posibles y los convierten en mano de obra barata. El peor efecto, nos dice Pappe, se percibía en la industria local: “Los israelíes inundaban los territorios con sus productos, vendiendo a precios más bajos que las empresas y los productores locales. Todo ello iba acompañado de una campaña de *marketing* agresiva que hebraizaba los indicadores, los espacios públicos y las conciencias individuales” (2007, 321).

Dentro de este panorama desolador y represivo, la respuesta de los palestinos fue rebelarse: ese es el sentido de la palabra árabe *intifada*, “levantarse” en contra de la ocupación y recuperar los espacios perdidos en 1967. En el artículo *La Intifada: lucha de resistencia popular palestina*, la investigadora y profesora mexicana de la Universidad Autónoma Metropolitana, Doris Musalem Rahal, nos muestra las características de la rebelión y las respuestas del gobierno israelí. Los primeros años de la Intifada se caracterizaron por la desobediencia civil; estrategias como las huelgas, manifestaciones, no pago de los impuestos, abandono del trabajo dentro de Israel, sirvieron a los palestinos como instrumentos de presión frente a las políticas israelíes. La respuesta del gobierno israelí fue el aumento de la represión; el uso de la violencia era una vez más la solución al conflicto. Prácticas como la expropiación de las casas, la expulsión de los palestinos, el aumento exagerado de los impuestos (que empobrecía más a los palestinos), el cierre de los colegios y las universidades<sup>14</sup> y el uso de la tortura<sup>15</sup> (práctica común y legal del Estado de Israel), eran las herramientas utilizadas para aplacar la rebelión.

Para cobrar los impuestos que los palestinos se negaban a pagar, Israel saqueaba ciudades enteras. Este tipo de políticas debilitaron la fuerza de los primeros años de la Intifada, y esto a su vez significó para los palestinos un nuevo golpe emocional, económico, social y político. La firma de los acuerdos de Oslo<sup>16</sup> dio fin a la Intifada en 1993, pero durante este proceso de paz la situación de los palestinos no mejoró, sino que empeoró.

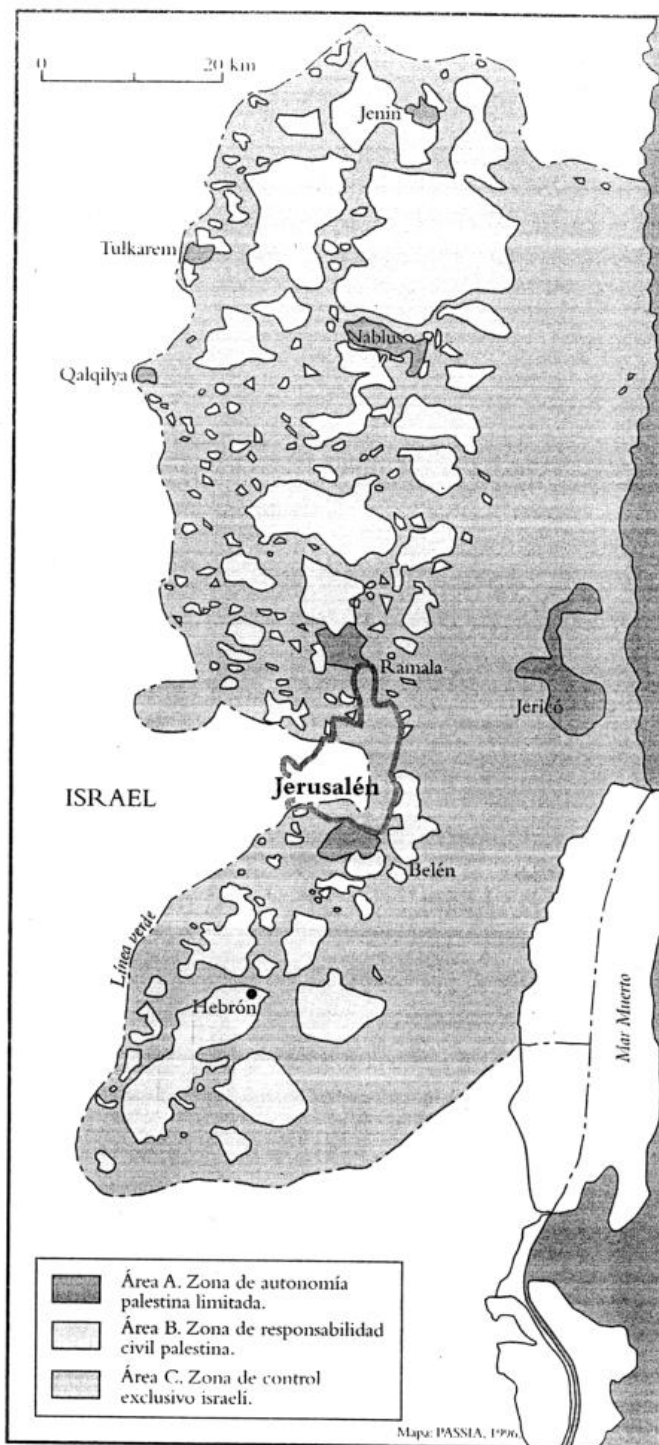
---

<sup>14</sup> Respecto a esto, Musalem Rahal apoya la posición de Edward Said quien denuncia y critica: “el increíble silencio de los académicos e intelectuales de Occidente quienes regularmente frecuentan las universidades israelíes sin protestar y sin dar a conocer semejante ultraje” (2000, 291).

<sup>15</sup> La tortura, nos dice Noam Chomsky, es legal y aceptada en Israel, utilizada para proteger la seguridad del Estado: “AI (Amnistía Internacional) estima que 1.600 palestinos son arrestados al año de manera rutinaria; la mitad de ellos son ‘torturados sistemáticamente’. Asimismo AI puntualiza, tal como otras organizaciones importantes pro defensa de los derechos humanos han hecho con regularidad, que Israel es la única que ha ‘legalizado efectivamente el uso de la tortura’ (con la aprobación del Tribunal Supremo), determinando que en la búsqueda de las necesidades de seguridad que percibe Israel ‘todas las normas internacionales de conducta podrían violarse’” (1999, 30).

<sup>16</sup> Mapa 3. “Acuerdos interinos de Oslo, 28 de septiembre de 1995” (Pappe, 2007, 343).

El organismo palestino con el que se entablaron las conversaciones fue la OLP, el único organismo que aceptaba Israel como representante de los palestinos. La base sobre la que negoció la OLP fue la del principio de partición, así como también el derecho al retorno de los refugiados, la instauración de un Estado palestino con capital en Jerusalén, y la detención de la construcción de asentamientos ilegales en territorios ocupados. El mediador de estos acuerdos de paz fue Estados Unidos, y fue en la Casa Blanca donde se firmó la Declaración de Principios. Pappé nos habla de la naturaleza precaria del nuevo acuerdo, en el que la balanza estaba más a favor del lado israelí que del palestino: “El acuerdo sólo trataba de los problemas que habían surgido



como resultado de la Guerra de 1967, como si ésta fuese el fundamento de la situación y todo lo que la hubiese precedido fuese irrelevante para la solución pacífica del conflicto” (2007, 334).

En *Nuevas crónicas palestinas*, Edward Said hace una fuerte crítica a los resultados del proceso de paz de 1993, que pocos beneficios dejó a la población palestina, y que además puso en evidencia la poca capacidad de liderazgo, a la par que elevó la preocupación por el futuro de los palestinos, de los políticos palestinos, específicamente de Yasser Arafat. Said nos dice que la construcción de asentamientos, lejos de detenerse, aumentó durante el proceso de paz, al igual que la ocupación que seguía siendo la realidad del pueblo palestino; el proceso de paz se convirtió en un velo más porque la realidad era otra: “Se permitía que continuaran los asentamientos. Lejos de terminar, la ocupación israelí simplemente adquiría un nuevo envoltorio, y en Cisjordania surgían unas siete islas palestinas discontinuas, que representaban aproximadamente el 3% de una tierra rodeada e interrumpida por el territorio controlado por Israel. Incluso en Gaza, los colonos israelíes poseían el 40% de la tierra” (2003, 24).

Las críticas a los líderes palestinos son constantes en el libro de Said. Sus gestiones, según él, convirtieron a los palestinos en un pueblo huérfano a la deriva de políticas que no se negocian en beneficio de ellos. Aún es más deprimente, y es este el panorama que nos retrata Said, que sean los mismos políticos palestinos los que también repriman y exploten a su pueblo. Algunas de las imágenes que nos retrata Said de este problema producen una gran indignación:

Un momento después vi entrar en la sala a un ministro palestino junto con otros siete invitados, que se sentaron en una mesa muy bien situada, donde se amontonaban los siete platos del menú de San Valentín, además de vino y bebidas para todos. La visión de aquel hombre, corpulento, gordo y sonriente, que tanto tiempo dedica a ‘negociar’ con los países donantes y con los israelíes, comiendo alegremente mientras su pueblo se quedaba sin su sustento a solo unos metros de allí me dio tanto asco que hube de abandonar la sala lleno de repugnancia y de vergüenza. [...] Hace algún tiempo se reveló en la prensa de Nueva York que Hillary Clinton se había visto obligada por la ley federal

estadounidense a devolver joyas por un valor de 7.000 dólares que le había regalado Yasser Arafat (2007, 56, 190).

Más interesados en sus asuntos y beneficios personales, los negociadores palestinos han cedido cada vez más territorio a Israel, mientras temas como el retorno de los refugiados y los asentamientos ilegales se han dejado a un lado. La población palestina se convierte, así, en víctima tanto de las políticas israelíes como de las palestinas, y la desconfianza hacía sus líderes crece aún más.

### **1.7. La Intifada de Al-Aqsa: 2000**

Los procesos de Oslo cerraron sus capítulos con el inicio de la segunda Intifada en octubre de 2000. El segundo levantamiento se dio a causa de la provocadora visita de Ariel Sharon, Primer ministro en ese entonces, con un séquito desproporcionado de policías y soldados a al-Haram al-Sharif (la explanada de las mezquitas) en Jerusalén. Las protestas palestinas no se hicieron esperar, así como tampoco la respuesta de la policía israelí, que mató, nos dice Pappé, a trece a palestinos en Israel. Los ataques suicidas se intensificaron como una forma de detener la ocupación; grupos como los Mártires de al-Aqsa y Batallones de Izz al-Din se encargaban de reclutar y entrenar a los potenciales bombas suicidas. La violencia una vez más se volvía protagonista del conflicto: “Las represalias israelíes fueron aún más severas que en el pasado, culminando en la destrucción del campo de refugiados de Jenin, en abril de 2002, con la muerte de decenas de palestinos. Iba precedida de la indiscriminada matanza unos días antes, en Netanya, de 30 judíos en una comida de Passover, la pascua judía” (2007, 379).

El análisis del profesor iraquí de la Universidad Autónoma de Madrid, Waleed Saleh Alkhalifa, en su libro *El ala radical del islam, el islam político: realidad y ficción*, nos muestra otro rostro de los ataques suicidas. Claramente, este tipo de actos no permiten la apertura a una solución pacífica del conflicto y, además, generan más

violencia, pero así como no deben aceptarse y tolerarse los asesinatos de palestinos, tampoco los de los israelíes, y esta premisa debemos tenerla siempre presente cuando se condenen los ataques suicidas y se generalice a todos los palestinos llamándolos “terroristas”, mientras sí se toleran y aceptan tranquilamente los actos de los israelíes. Saleh nos habla del argumento religioso como un potente movilizador para llevar a cabo estos actos. Sin embargo, sostiene, es preciso señalar que implica un uso que se hace de las interpretaciones del Corán, que muchas veces se imponen a la historia actual: “Pero son referencias que fueron dirigidas al Profeta en determinadas coyunturas históricas y políticas que no deben confundirse con la actualidad ni se deben tomar como modelo para los acontecimientos contemporáneos” (Saleh, 2007, 167). Saleh nos habla también cómo a través de la educación se inducen sentimientos de odio: “Y en lugar de educar para adoptar virtudes como la misericordia y el perdón para con el otro, se educa para odiar, rechazar y aniquilar al diferente” (2007, 168).

Ya sea que los suicidas palestinos decidan individual o colectivamente efectuar su acto, no es ni la religión ni la mentalidad árabe, como explican estos actos los occidentales, la interpretación debida de los ataques suicidas. Para analizar estos actos es necesario despojarse de paradigmas y prejuicios contra los árabes, y se deben, más bien, analizar sus causas; ver de cerca el contexto social de los palestinos, que es desolador, desesperanzador y desesperante. Finalmente, los ataques suicidas palestinos así como cualquier tipo de violencia israelí debe ser rechazada porque, como nos dice Saleh, “La violencia ciega no ofrece ninguna solución y las matanzas de civiles de forma indiscriminada agravan aún más los problemas e incrementan el odio, la rabia y el rechazo entre los pueblos” (2007, 176).

En la película *Paradise Now* (2005) del director palestino Hany Abu-Assa se expresa otra perspectiva de los suicidas palestinos. Abu-Assa nos los presenta ni como héroes ni como terroristas, sino como seres humanos que se enfrentan a su realidad y a las elecciones que deciden o no tomar.

## 2. Ghassan Kanafani, de la huida a la esperanza

Más allá de sus posiciones políticas y su afiliación a la causa palestina, el mundo literario que Ghassan Kanafani crea en sus novelas no es en ningún modo un panfleto de sus postulados. Aunque sus novelas se enmarcan en un contexto histórico, en una clase social palestina específica, esto no quiere decir que su obra sea un reflejo de la realidad; es más bien una representación que tiene en sí misma una estructura no sólo narrativa sino en muchos apartados, poética. Kanafani nos presenta una cotidianidad y conflictos individuales que podemos identificar en Palestina, pero, lo que es más importante, en el mundo mismo. Sus novelas se caracterizan por el retrato de los palestinos, casi siempre campesinos que han perdido sus tierras, y sus circunstancias no sólo sociales sino también familiares y personales.

Aunque no dejaremos de lado el contexto histórico, político y social de las novelas, que hemos esbozado ampliamente en el capítulo anterior, se tendrá en cuenta en lo que sigue, más el análisis de la novela desde ella misma: su estructura, sus personajes, sus espacios, el tiempo, los recursos que utiliza, entre otros aspectos. Así lo hace también, por ejemplo, Claude France Audebert en su artículo, “Choice and Responsibility in “Men in the Sun””, publicado en la revista *Journal of Arabic Literature* en 1984. Audebert nos dice que la novela de Kanafani no puede ser entendida únicamente como un documento que refleja una realidad, pues esto reduciría su riqueza literaria. En sus palabras:

through an analysis of the novel's structure and expository devices a valid interpretation can be derived from the text alone without relying upon external information such as the historical context of the work or the author's personal background. [...] Furthermore, if works of literature are viewed only as documents which reflect a single social or political reality then their literary significance is frequently ignored or misunderstood (1984, 76).

María Belén Holgado, profesora de la Universidad de Granada, en su tesis doctoral, *El otro árabe y el otro israelí en la novela israelí y palestina: los estereotipos*, nos muestra cómo la novela palestina anterior a la Guerra de los seis días (1967) se caracteriza por tratar temas como la inmigración judía a Palestina, la expulsión de los palestinos y el establecimiento de colonias judías. Durante esos años, nos dice Holgado, se dio la aparición de la literatura de compromiso, cuyo mayor representante es Ghassan Kanafani. Esta literatura trata aspectos como “la huida, la separación de las familias, la sensación de impotencia y derrota” (2007, 179). Estos temas aparecen, en efecto, en las tres novelas de Kanafani, y funcionan a través de metáforas, imágenes que se repiten constantemente, relación entre animales y personajes, recuerdos, varios narradores, entre otros.

Debemos tener presente los dos lados de la situación: primero, como dijimos, las novelas de Kanafani no son únicamente un reflejo de la realidad ni están escritas al servicio de sus ideas políticas; segundo, en las novelas de Kanafani encontramos una sólida construcción de personajes (la mayoría son campesinos palestinos que han perdido su tierra y sus familias han sido desestructuradas a raíz del conflicto), estructuras narrativas que utilizan como recursos los recuerdos, los cambios de narradores; hay allí también, repetición de temas o motivos, lugares y situaciones comunes, además de un lenguaje que oscila entre lo cotidiano y lo poético. Así, aunque estas novelas no estén condicionadas están insertas, al igual que el mismo Kanafani, dentro de un contexto social, político y cultural específico.

El hilo conductor del capítulo serán los siguientes puntos: primero, la relación entre la humanización y deshumanización de los personajes; segundo, la importancia de lo corporal, especialmente en *Lo que os queda*, y tercero el proceso de cambio en la actitud de los personajes que se evidencia en las tres novelas: de una actitud evasiva a la esperanza de que es posible construir un mejor camino.

## **2.1. *Hombres en el sol*: la huida como respuesta**

En *Hombres en el sol* se presentan situaciones cotidianas en las que los personajes se enfrentan al problema de las elecciones personales y sus consecuencias. Al acercarnos a cada personaje principal descubriremos, a través de sus recuerdos, su mundo personal y lo que lo motiva a emigrar clandestinamente a Kuwait; por medio del cambio de narradores escucharemos las voces de personajes: ellos mismos nos hablan de sus problemas. También analizaremos las conexiones e identificaciones entre los personajes y ciertos animales que representan sus circunstancias y formas de actuar. En esta novela la huida es la respuesta a las circunstancias, aún los personajes no enfrentan su realidad. Los personajes, además, están constantemente en el límite de lo humano y lo deshumanizado: veremos, por ejemplo, que uno de los personajes es relacionado con las ratas, o que los tres personajes mueren como insectos hacinados por el calor. Pero vemos también el rostro de lo humano a través de sus recuerdos, de sus vínculos familiares y emocionales.

### **2.1.1. Mundos personales y motivos de decisión**

Los recuerdos funcionan como un mecanismo a través del cual se representa a una clase social palestina y sus difíciles circunstancias cotidianas, y a través del cual se nos muestran fuertes tradiciones religiosas y la mentalidad de los aldeanos. Abu Qais está tendido sobre la tierra escuchando sus latidos; primera temática constante de la obra de Kanafani: la tierra viva, palpitante; un elemento claramente humanizador. Los latidos de Abu Qais son los de “un corazón cansado [...] Era el corazón de la tierra que, desde lo más profundo de sus entrañas, pugnaba por abrirse un camino en busca de la luz. Hacía tiempo que había sentido por primera vez ese latido, allá en Palestina” (1991, 13). Ese *allá* nos muestra los cambios históricos y sociales que desencadenó 1948 en la memoria, el sentir y el pensamiento de los palestinos, específicamente en los campesinos que fueron desarraigados de sus tierras. *Allá* en un lugar que ya no le pertenece había sentido el latido de la tierra, un latido que debe ser

buscado, más por necesidad que por gusto, en otro lugar. La frase, además, nos muestra que Kanafani conecta el sentir del latido con la necesidad de abrirse otro camino. El latido *cansado* de su corazón es la metáfora de la tierra perdida.

El cambio de narradores en la novela permite que conozcamos más de cerca los mundos personales de cada personaje. En el comienzo de la novela empieza a hablarnos un narrador en tercera persona, pero después cambia a segunda persona, una voz le habla, una clase de conciencia: “¿Has olvidado dónde estás? ¿Lo has olvidado? Aquí sólo hay calor y polvo” (1991, 113). También hay apartes donde entra la voz de Abu Qais, especialmente en los recuerdos. Es a través de los recuerdos como nos acercamos a la situación y pensamiento de Abu Qais. Uno de los recuerdos de Abu Qais es el de la historia que contaba el maestro Selim acerca del Chott; el maestro repetía esta historia constantemente y era blanco de las burlas de los niños y además sus actitudes, respecto a prácticas consideradas tradicionales y sagradas dentro de un pueblo musulmán, levantaban las sospechas dentro de la comunidad. En un episodio (todo esto hace parte del recuerdo de Abu Qais) en el que se le pide que presida la oración del viernes, el maestro Selim se niega porque dice que él es un maestro de escuela y no un imán<sup>17</sup>:

—¿Presidirás la oración del viernes, no?

El maestro Selim había respondido llanamente:

—Nada de eso, soy maestro de escuela, no imán.

El alcalde intervino entonces:

—¿Y qué diferencia hay? El anterior maestro era imán.

—Porque enseñaba en la escuela coránica, pero yo soy maestro de escuela.

[...] Hubo un largo silencio. Después de carraspear ligeramente, el maestro Selim dijo con voz pausada:

—Pero, ¡si no sé rezar!

—¿Que no sabes?

En la asamblea se oyeron gruñidos de reprobación (1991, 14-15).

---

<sup>17</sup> Es la persona que dirige la oración.

La cita nos muestra la importancia de la religión dentro de las aldeas palestinas (no se especifica cuál), donde la educación, las cuestiones concernientes a la posición de la mujer y del hombre dentro de la sociedad, entre otros elementos, son decididos a través de una fuerte tradición religiosa, donde la política y la religión van de la mano. No olvidemos que el Islam es a la vez un proyecto religioso y político, que respondió y nació en unas circunstancias históricas específicas en las que jugó un papel —no sólo religioso— fundamental en la construcción de la nueva sociedad musulmana.

Después del recuerdo del Chott, Abu Qais habla en primera persona: “¡Qué Dios te bendiga, maestro Selim! ¡Qué Dios te bendiga! ¡Por suerte Dios se te llevó del mundo justo la víspera de caer nuestra pobre aldea en manos de los judíos! Justo la víspera. ¡Dios mío! ¿Habría mayor don del cielo que ése?” (1991, 15) Esta exclamación de Abu Qais es la que lo lleva a buscar unas mejores condiciones de vida, intentando emigrar a Kuwait clandestinamente. Por el retrato que nos hace Kanafani de Abu Qais, sabemos que ya es un hombre mayor, un padre y esposo que ha perdido, desde el 48, lo único que le quedaba, la tierra. El único lazo especial que lo liga a Palestina es la nostalgia y los recuerdos, lo demás ha quedado “allá”.

Abu Qais ha perdido 10 años de su vida esperando mientras todo se disipaba; vuelve nuevamente la segunda persona reclamando a Abu Qais la quietud y la inacción, recordándole, también, que su casa y su lugar ya no le pertenecen, lo han ido desplazando poco a poco:

Diez años habían pasado, diez años en los que no hiciste otra cosa sino esperar. Tuviste que esperar diez largos años de miseria para darte cuenta de que perdiste todo, tus árboles, tu casa, tu juventud, tu aldea... En ese tiempo, los demás siguieron su camino, mientras que tú te quedaste como un viejo perro sentado sobre las patas traseras metido en un tugurio. ¿Qué es lo que esperabas entonces? ¿Que la fortuna te cayera del cielo sin moverte de tu casa? ¿Tu casa? ¿Pero desde cuando es tu casa? Un hombre generoso te dijo un día: ‘Vente a

vivir aquí'. Eso es todo. Y después de un año, te pidió que le cedieras la mitad de la habitación. De pronto, te encontraste con gente extraña bajo el mismo techo, con sólo una cortina andrajosa de arpillera de por medio (1991, 17).

La metáfora de la casa ocupada es muy dicente respecto a la situación actual de los palestinos. La noción de hogar esta resquebrajada: el lugar en el que vivían ya no les pertenece. Este impasse en el que se encontraba Abu Qais, podríamos decir, es una forma de representación de la actitud de una clase social palestina, campesina y trabajadora, que ha tomado conciencia de la pérdida de la tierra, pero aún no sabe cuál es la respuesta ante los nuevos habitantes. En las tres novelas, publicadas sucesivamente (1963, 1966, 1969), veremos el cambio de actitud respecto a la ocupación, y esto en un paralelo de fechas de gran importancia dentro del conflicto palestino-israelí. Por el momento, la respuesta de Abu Qais es de evasión no sólo al irse clandestinamente por las dificultades del lugar, sino también de su propia cotidianidad. Durante una conversación vemos la actitud de Abu Qais, en vez de afrontar y luchar, como ocurrirá en los personajes de *Um Saad* (la otra novela que se analizará de Kanafani), Abu Qais reniega de sus circunstancias:

—Abu Qais, siento que voy a parir.

—Bueno, bueno, cálmate.

Se dijo para sus adentros: 'Pero esta mujer, ¿no podría seguir preñada cien meses más? ¡Qué momento de ponerse a parir!' (1991, 16).

El recuerdo de una conversación con su hijo Saad nos muestra cómo Abu Qais duda pero cómo a la vez despierta, y es su hijo el que lo impulsa a emprender el viaje. Aunque Saad interpela a su padre, Abu Qais duda: se encuentra ante el problema de la elección, donde debe tomar conciencia de su situación y la de su familia y libremente, tomar una decisión:

—¿Te gusta la vida que llevas aquí? ¡Hace diez años que vives como un mendigo! ¡Vergüenza habría de darte! Y tu hijo Qais, ¿cuándo va a volver a la

escuela? Y el último crecerá, ¿cómo lo vas a mirar a la cara si no has...? [...] —  
¿La muerte? ¡Vamos! ¿Quién te dijo que eso no era mejor que la vida que  
llevas? Hace diez años que estás esperando volver junto a los diez olivos que  
tenías en el pueblo... Tu pueblo, ¡eh! (1991, 18)

Audebert nos muestra en su artículo, *Choice and Responsibility*, que las elecciones de los personajes no están marcadas por un destino superior, sino que son tomadas por ellos mismos. Si las decisiones están marcadas por la repetición de experiencias pasadas, es porque los personajes se encuentran en un proceso de aprendizaje (como todos los seres humanos) en el que las elecciones y sus repeticiones son una forma de experiencia. Abu Qais nunca antes había resuelto una decisión así, pero cuando lo hace está consciente del riesgo que está tomando, al igual que los otros dos personajes principales: “Thus, they all know that the attempt to reach Kuwait involves the very real possibility of death” (1984, 80).

El segundo personaje es Asad, más joven que Abu Qais, y que ya había vivido la experiencia de un viaje clandestino desde Jordania a Iraq, pero que resultó infructuoso. Esta repetición de un nuevo viaje le ha dado a Asad una mayor experiencia respecto a cómo negociar y tratar con las personas, es por esto que cuando los tres personajes se unen, toma él mismo el papel de líder y esto es aceptado por los otros, incluso por Abu Qais que es el mayor de todos. Asad recibe el dinero para el viaje de su tío, que pretende que busque fortuna en Kuwait para que así pueda casarse con su hija Nada, pero Asad no quiere casarse con ella, contrariando, dentro de sí porque no se lo expresa a su tío, las decisiones familiares:

Sintió que la humillación le ponía un nudo en la garganta. Hubiera deseado arrojarle a la cara con violencia y desprecio los cincuenta dinares. ¡Casarlo con Nada! ¿Pero quién le había dicho que quería casarse con ella? Sólo porque habían nacido los dos el mismo día y sus padres habían recitado juntos *Al-Fatiha*. Para su tío aquello era el destino (1991, 25).

Este nuevo recuerdo nos muestra los problemas personales de Asad, que no son consecuencia únicamente del conflicto y las situaciones que genera, sino que hacen parte de una ruptura con las tradiciones familiares y los lazos pasados. Kanafani explora también los problemas internos y familiares de los personajes: crea personajes complejos que se debaten entre unas circunstancias trágicas, efecto del conflicto, y las imposiciones familiares cimentadas en preceptos tradicionales.

Maruán es el más joven de los tres personajes. Antes de verse forzado a viajar a Kuwait, Maruán era un estudiante de escuela que soñaba con ser médico, muy diferente al pensamiento de su hermano Zacarías, que también emprendió el viaje a Kuwait, trabajaba y desde allí sostenía a la familia, pero de un momento a otro Zacarías deja de enviar dinero porque se casa: ahora le toca el turno al otro hombre de la casa. Maruán recuerda la carta que le envía su hermano, donde quedan en evidencia sus diferencias de pensamientos:

... después de casarse le había escrito una breve carta diciéndole que ahora le había llegado su turno a él, a Maruán, y que ya era hora de que dejase aquella escuela estúpida donde no se aprendía nada y se echara al agua como los demás. Toda su vida había sido el extremo opuesto de Zacarías. En realidad, se detestaban el uno al otro. Zacarías no comprendía por qué iba a tener que pasarse diez años enviando dinero a la familia mientras que Maruán habría seguido yendo a la escuela como un niño... Y además, ¡nada menos que quería hacerse un médico! (1991, 34-35)

No sabemos específicamente qué edad tiene Maruán, pero inferimos, si está en la escuela, que es lo suficientemente joven como para no tener que trabajar, pero el concepto de niñez en circunstancias de conflicto es otro, y esto lo vemos reflejado en el pensamiento de Zacarías. Un recuerdo que nos muestra el espíritu joven e ingenuo de Maruán, es cuando salía de cine, y un sentimiento de euforia y felicidad lo invadía: “Era la misma sensación que lo embargaba cuando al salir de ver una película sentía que la vida era grande e inmensa y que, como en el cine, llegaría a ser en el futuro de

los que vivirían plenamente gozando de toda la diversidad exultante de cada hora, de cada instante” (1991, 29). Es una sensación que oscila entre el pesimismo y el optimismo: el futuro puede ser mejor a partir de la construcción del presente, pero las circunstancias son también las que condicionan esta construcción, un dilema palestino y universal.

Estos recuerdos vienen a la mente de Maruán mientras intenta negociar con el hombre gordo. Maruán, desesperado ante las negativas del hombre, lo amenaza diciéndole que lo va a denunciar a la policía, pero el hombre gordo le pega en la mejilla y como un niño golpeado por un hombre mayor, sale, y humillado camina solo y extraño entre la multitud: una nueva experiencia en la corta vida de Maruán. No sólo Maruán sino también los lectores se encuentran en la misma situación de decisión. ¿Cuál camino elegir?: “Pero él, Maruán, ¿acaso tenía la posibilidad de elegir? ¿Qué podía hacer sino dejar la escuela y ponerse a trabajar, echarse al agua de una vez para siempre?” (1991, 35)

Otro de los personajes, aunque no principal sí decisivo, es Abuljaizarán, un chofer palestino que trabaja con Hach Rida en Kuwait, un hombre rico y poderoso, y que ofrece llevar a Abu Qais, Asad y Maruán a Kuwait. Abuljaizarán sirvió durante cinco años en el ejército británico en Palestina, antes de 1948; después se unió a otro grupo de combatientes, no se especifica cuál, contra los nuevos ocupantes: los judíos. En un accidente que sufrió mientras combatía, Abuljaizarán perdió la virilidad. Este recuerdo se hace presente cuando Asad le pregunta, durante el camino dentro del camión que él maneja, si se ha casado. Abuljaizarán rehúsa la pregunta, la pérdida de su virilidad es una marca dolorosa en su cuerpo:

Ahora habían pasado diez años desde aquel horrible drama. Diez años habían pasado desde que le habían amputado su virilidad. Día tras día, hora tras hora, vivió aquella vergüenza, se la tragó con orgullo, la analizó a fondo cada segundo de aquellos diez años y, a pesar de ello, nunca pudo acostumbrarse,

nunca lo aceptó. ¡Diez años para tratar de aceptar las cosas como eran! Pero, ¿qué cosas? ¿Admitir fácilmente que había perdido su virilidad por la patria? ¿Qué había ganado con ello? Perder la virilidad y perder la patria. ¡Que se vayan al diablo todos ellos...! (1991, 44)

Abuljaizarán, al perder la virilidad en el campo de batalla, en el que luchaba por su patria, perdería a la vez el vínculo con su lugar de origen, y le duele más su virilidad, su imposibilidad mental y física de estar con una mujer, de casarse; un bloqueo y una huella corporal que lo acompañará siempre. Es por esto, tal vez, que el propósito de Abuljaizarán, lejos de volver a la lucha armada, es hacer dinero y más dinero: “Me alegro que vayas a Kuwait. Allí aprenderás muchas cosas. Lo primero, que el dinero es lo principal; la moral viene después [...] ¿Quieres que te diga la verdad? Lo que quiero es más dinero, más y más dinero. Un día me di cuenta de que era difícil amasar una fortuna por medio honrados” (1991, 47). No sólo Abuljaizarán sufre la vergüenza de su virilidad, los otros personajes llevan consigo sus propias humillaciones. Esto es un tema que se repite en las novelas de Kanafani. Abu Qais, cuando recuerda al maestro Selim, dice que gracias a dios el maestro murió antes de sufrir la vergüenza de ver caer la aldea en y a manos de los judíos. Asad siente una gran humillación cuando piensa que su tío, al darle el dinero para el viaje a Kuwait y decirle que se case con Nada, quiere comprarlo. Maruán, humillado y perdido, recibe el golpe del hombre gordo en la cara, además de sentir el desprecio de su padre cuando éste los deja por otra mujer.

### **2.1.2. Humanización y deshumanización: los palestinos como animales**

Audebert nos habla en su artículo sobre el uso de la repetición en la novela de Kanafani, pero lo hace en un plano sólo estructural. La repetición le da a la novela su textura: “Thus, the repeating of human experiences, of attempts at change or of failures, gives to *Men in the sun* its texture” (1984, 83). Pero podríamos decir que no sólo le da su textura sino que hace que la obra se relacione asimismo con la realidad

histórica del momento. Por ejemplo, en la repetición de palabras como “tierra” y “camino” se expresa el sentido mismo de la novela y de lo que estaba sucediendo: la tierra había sido arrebatada y el camino inevitablemente había cambiado de rumbo. Todos los personajes están atravesados por estas palabras. A Abu Qais se le ha arrebatado su *tierra*, y aunque a través del latido vemos que el vínculo con ésta continúa, debe tomar otro *camino*. Asad y Maruán deben también emprender nuevas vías a causa de sus circunstancias. La repetición de esas dos palabras nos muestra hasta qué punto la tierra y el camino están en relación con la vida y las decisiones de los palestinos.

Los personajes están relacionados con animales: el conflicto los ha deshumanizado. Abu Qais es relacionado con un pájaro negro que revolotea sin rumbo, al igual que él. Se encuentra encerrado, sin salida, en un presente que parece no presentarle mayores expectativas futuras, y aunque intenta salir de ese círculo sin rumbo, su elección lo llevará a la muerte: el pájaro negro se convierte así, nos dice Audebert, en un motivo de mala suerte. El pájaro negro es nombrado tres veces: “Un pájaro negro solitario revoloteaba en lo alto sin rumbo fijo. [...] El pájaro negro seguía revoloteando solitario como un punto negro perdido en la radiante inmensidad. [...] y el pájaro negro que seguía revoloteando sin rumbo fijo” (1991, 13-17). La repetición de las tres frases nos marcan indirectamente el destino de Abu Qais, y el de muchos palestinos, no llegará a ningún lugar: volando en círculos el pájaro no va ni a la izquierda ni a la derecha, igual que Abu Qais que se queda en la mitad del camino, entre su casa y Kuwait.

Las ratas se identifican con Asad. El hotel, en el que se hospeda Asad, está colmado de ratas; también en su recuerdo las ratas se presentan. Cuando Abulabd deja a Asad solo en medio de la carretera, una pareja de turistas lo recoge. La mujer le pregunta a Asad por qué todos huyen, y más adelante, asustada por la abundancia de ratas, dice:

—¡Uf! Este desierto está plagado de ratas. ¿Qué comerán?

El marido respondió con calma:

—Otras ratas más chicas.

La muchacha exclamó:

—¿De verdad? ¡Qué cosa más horrible! Las ratas son animales repugnantes (1991, 27).

Cuando el hombre gordo le pregunta a Asad en qué hotel se está hospedando, y él le dice que en el Hotel el Chott, el hombre gordo le dice que ese es el hotel de las ratas. El recuerdo de Asad en el carro con los turistas se conecta con la conversación del hombre gordo a través de la última frase que dice la mujer y que vuelve a repetir el hombre gordo: “Las ratas son repugnantes. ¿Cómo puedes dormir en ese hotel?” (1991, 27) Cuando la mujer pregunta por qué todos huyen (refiriéndose a los hombres, no a las ratas), esto se conecta con las ratas que abundan y que buscan constantemente un lugar seguro en el cual establecerse, al igual que Asad. El hecho de que tanto el hombre gordo y la mujer turista digan que esos animales son repugnantes, es una gran metáfora del desprecio al otro. Es en Asad donde se evidencia la mayor deshumanización, y esto se refleja con la realidad que vivían y viven aún hoy los palestinos. Las ratas son una plaga al igual que los palestinos que abundan y molestan a sus vecinos. La abundancia y confinamiento de las ratas es una metáfora cruel pero muy real de la situación que se vive en Franja de Gaza: “El confinamiento increíblemente cruel de 1,3 millones de personas apretujadas como sardinas en la franja de Gaza, además del de los casi dos millones de palestinos residentes en Cisjordania, no tiene paralelismo alguno en los anales del *apartheid* o del colonialismo” (Said, 2003, 217). Asad vive encerrado en su propias circunstancias de las que intenta huir, pero morirá en el camino y su cuerpo sin sepultar no difiere mucho del de una rata que muere sola en el desierto. Triste metáfora que nos muestra una realidad no muy lejana de la nuestra.

Maruán, por su parte, ve desde su cuarto en la azotea del hotel unas palomas negras que vuelan en círculos y su aleteo toca la azotea; es en ese momento cuando decide escribir la carta a su madre. Al igual que Abu Qais, las palomas negras se convierten

al final de la novela en un símbolo de mala suerte. Maruán también recorre un camino en círculos: su vida no avanza como él quiere y ahora debe seguir los pasos de su hermano. Otro elemento, que no trabaja Audebert en su artículo, es el vínculo entre Maruán y los olores que percibe. Cuando está en la calle Maruán siente el olor a dátiles y a cestos de mimbre; el dátil es mayormente producido en Iraq e Irán. Maruán sólo siente el olor al momento de salir, Kanafani nos lo dice dos veces:

Salió Maruán de la tienda del hombre gordo que hacía pasar clandestinamente desde Basora a Kuwait y se encontró en la calle abovedada, llena de gente, de donde emanaba un olor a dátil y a cestos de mimbre. No sabía adónde ir. [...] Dio media vuelta y salió a la calle. Hasta él llegaba de plano el olor a dátil y a cestos de paja. ¿Qué iba a hacer ahora? (1991, 28-29)

El olor a dátil es un elemento humanizador, al igual que el latido que siente Abu Qais cuando está acostado sobre la tierra. Son elementos que nos remiten a la vida: alimento y sembrado. Es el conflicto el que ha deshumanizado a los personajes, pero dentro de sí guardan los recuerdos de sus vidas: sus familias, un olor, una situación específica: Maruán saliendo del cine, por ejemplo.

Durante su viaje en el camión, los personajes piensan en su futuro: a pesar de las circunstancias hay esperanza, aunque ésta no llega a realizarse como sí sucederá en *Um Saad*. Abu Qais piensa en los proyectos que quiere emprender con su familia, poder sembrar sus olivos y construir una casa propia en la que pueda vivir tranquilamente con su familia, pero sus incertidumbres están también constantemente en su cabeza y su corazón, y vuelve el narrador en segunda persona como su consciencia que le insiste en las circunstancias que lo han impulsado a tomar su decisión:

Ya soy viejo, así que no sé si lo conseguiré o no... ¿Pero crees que vivir así vale la pena mucho más que morir? ¿Por qué no pruebas y haces como nosotros? ¿Por qué no te levantas de ese almohadón y te lanzas por esos mundos de Dios a

ganar el pan? ¿Vas a quedarte toda la vida comiendo la ración de harina que te dan de alimento y rebajándote ante esos funcionarios por un solo kilo? (1991, 54)

El pensamiento de Maruán no lo conocemos por él mismo, sino por medio del narrador en primera persona y en segunda persona, que nuevamente funciona como una especie de consciencia. Maruán se da fuerzas, intenta poner buena cara al futuro que le espera, intenta animarse a sí mismo y justificar su decisión a pesar de que ese no era el camino que él quería tomar: “Zacarías se había ido, allá, a Kuwait... Aprenderás muchas cosas... Llegarás a saber muchas cosas. Eres todavía un muchacho que no sabe de la vida más que un niño de pecho. En la escuela no se aprende nada más que a ser perezoso, así que déjala y lánzate al agua como antes hicieron otros” (1991, 55). En los pensamientos de Asad, por su parte, conocemos nuevas facetas de su vida, así como también nuevas humillaciones: “El policía lo llevó ante el comandante a empujones. Así que te crees un héroe, ¿eh? ¡Y a hombres de esa banda de imbéciles os manifestáis en la calle! Le escupió en la cara, pero él no se inmutó. El escupitajo, viscoso, repugnante, se deslizó lentamente por la frente deteniéndose en la punta de la nariz” (1991, 55). Esta escena vincula lo corporal con la humillación: un hombre escupe, como si eyaculara, en la cara de Asad.

Los pensamientos de Abuljaizarán nos remiten, otra vez, al episodio de la pérdida de su virilidad, pero hay un elemento nuevo: en la sala de operaciones se encontraba una mujer presente, lo que acentúa aún más la mancha en su cuerpo masculino. Su cuerpo toma un sentido doloroso y traumático, no posee la masculinidad de un hombre orgulloso de sus capacidades viriles, es lo contrario, la evita, la niega y la reprime, y aunque intente evitarla evadiendo preguntas acerca del matrimonio, el recuerdo de su pérdida siempre está presente en su memoria y en su cuerpo mismo: “Estaba allí con las piernas colgadas hacia arriba y los hombros reposando en una cama blanca. Y aquel dolor atroz que se le clavaba entre los muslos... Y aquella mujer que ayudaba a los médicos... Cada vez que se acordaba de ello su rostro se enrojecía de

vergüenza... Di, ¿qué te trajo tu patriotismo? Una vida de vagabundo. ¡Eres incapaz de acostarte con una mujer!” (1991, 55)

Los animales y sus conexiones nos anuncian que el final no será el esperado. Abuljaizarán se demora más de lo deseado en una parada, mientras Abu Qais, Asad y Maruán soportan el intenso calor dentro de la cisterna del camión. Abuljaizarán vuelve y maneja lo más rápido que puede, cuando está lo suficientemente lejos de la parada, abre la cisterna y descubre desconcertado que los tres palestinos han muerto. En la noche, en medio del camino, Abuljaizarán deja los cuerpos tirados en un basurero, espera que cuando los encuentren en la mañana, los entierren. En un gesto contradictorio, y producto de las necesidades de Abuljaizarán y que nos refuerzan aún más la pérdida de lo humano pues su mayor propósito es el dinero, Abuljaizarán se devuelve hacia los cuerpos, después de haberlos arrojado, y se lleva el dinero de los tres y el reloj de Maruán. Ya estando en el camión, Abuljaizarán se pregunta, cansado y angustiado, “¿Por qué no golpearon las paredes de la cisterna? [...] ¿Por qué no golpeasteis las paredes de la cisterna? ¿Por qué no llamasteis? ¿Por qué? Y toda la inmensidad del desierto como un eco repetía: —¿Por qué no golpeasteis las paredes de la cisterna? ¿Por qué no llamasteis? ¿Por qué? ¿Por qué? ¿Por qué?” (1991, 64) Éstas son las últimas frases de la novela y las preguntas, así como resuenan en el desierto, permanecen dentro de la cabeza de los lectores.

*Hombres en el sol* no sólo nos presenta situaciones, decisiones, conflictos personales relacionados con conflictos sociales, sino que también nos genera dudas: ¿por qué no hicieron nada los personajes? ¿Temían más ser descubiertos que morir? o ¿es mejor morir a sufrir la humillación del arresto? En la novela no existen las soluciones, las situaciones que nos presenta Kanafani son inciertas y problemáticas, abiertas a opiniones y a otros caminos. Nada se muestra como una respuesta final a todos los problemas, no nos está vendiendo una solución política con un final feliz. La obra de Kanafani radica no en copiar una realidad ideal y propuestas políticas al conflicto, sino que nos muestra, nos representa, una realidad humana palestina que hace eco en

cualquier lugar del mundo, en cualquier ser humano: todos nos estremecemos con la novela y pensamos en Abu Qais, en Asad, en Maruán y en Abuljaizarán no como simples portadores de una idea del autor, sino como seres humanos, con sus caracteres y sus problemas, y esto nos lleva, también, a pensar en nosotros mismos y en nuestras realidades. Estas preguntas perviven aún hoy en día, 47 años después de la publicación de la novela en árabe, en las realidades del conflicto palestino-israelí, ese “¿por qué?” sigue sonando como resuena en el desierto de la novela.

## **2.2. *Lo que os queda: la vida***

El tono de esta novela es muy diferente al de *Hombres en el sol*. Es importante destacar que Kanafani personifica al reloj y al desierto como seres vivientes y en continuo movimiento que desempeñan un papel relevante en la vida de los personajes. Ya en *Hombres en el sol* se perfilaba la importancia de la tierra como un ser vivo y latente, y en *Lo que os queda* (1966) adquiere voz propia. *Lo que os queda* es una novela más compleja que requiere más de una lectura para diferenciar las voces de cada personaje. La realidad cotidiana de los personajes no ha cambiado mucho respecto a la de *Hombres en el sol*, las condiciones siguen siendo austeras y difíciles, el futuro aún es incierto. Sin embargo, las decisiones de los personajes son otras, y aunque toman caminos parecidos a los de la primera novela analizada, el final de la novela nos muestra que la mentalidad de los personajes ha cambiado.

Al inicio de la novela, Kanafani nos hace una aclaración que, a pesar de su extensión, es importante reproducir completa, ya que nos ayudará a entender la novela y lo que pretende hacer Kanafani:

Los cinco personajes de esta novela —Hamed, Mariam, Zacarías, el reloj y el desierto— no se mueven siguiendo líneas paralelas ni tampoco contrarias, como parecería a primera vista, sino líneas discontinuas que a veces convergen hasta el punto de fundirse en sólo dos. Esta convergencia afecta también al tiempo y al espacio, ya que no hay ninguna separación precisa entre lo que sucede en

diferentes momentos, por lo que a veces el tiempo y el espacio también se confunden. Reconocemos la dificultad que supone entrar en un mundo en que todo se confunde, pero era inevitable que así fuera si queremos que la novela exprese de una sola vez todo lo que se ha propuesto decir. Por ello, para indicar los momentos en que sin previo aviso se producen las convergencias, los encuentros y los movimientos, hemos recurrido al artificio de utilizar caracteres de imprenta diferentes. Hay que reconocer que este artificio puede molestar sobremanera el paso de una secuencia a otra —que tendría que producirse por sí solo, sin indicación alguna— y podría considerarse el establecimiento deliberado de un orden en un mundo que en la realidad es todo desorden. Pero experiencias anteriores del mismo género demuestran que este recurso era inevitable (1991, 68).

En el análisis de la novela veremos cómo estos aspectos toman vida propia. También veremos algo de la versatilidad de las novelas de Kanafani, así como las continuidades con *Hombres en el sol*: imágenes y metáforas que se repiten. Igualmente, analizaremos nuevos elementos y conflictos individuales: en este caso, entra en el escenario la mujer.

### **2.2.1. Conflictos familiares y personales**

En el libro *Women and Sexuality in Muslim Societies*, el artículo de Suzanne Ruggi, *Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in Palestine*, nos muestra cómo cada año mueren mujeres asesinadas por miembros de sus familias. Este problema, nos dice Ruggi, está enmarcado en la cuestión del honor. El honor de la familia está sostenido, en gran medida, por la sexualidad de la hija: cuando la pierde sin estar casada, mancha el honor de la familia y por tanto puede llegar a ser asesinada. Este problema no es nuevo ni exclusivo de la sociedad en Palestina, sino que está arraigado dentro de las estructuras sociales y políticas patriarcales de la sociedad árabe y occidental, hasta hace poco tiempo. Ruggi nos dice que el asesinato por honor es una violación a los derechos humanos y no es sencillamente un acto de

protección del honor manchado por la mujer. Dentro de este panorama se destacan las organizaciones de mujeres que han luchado por que estos asesinatos sean castigados, asisten a las mujeres, las animan a denunciar y, lo que es más importante, se crea la apertura de un nuevo espacio de diálogo que permita debatir cambios en las estructuras sociales, donde la cuestión del honor está sostenida. El asesinato por honor no es un problema actual, hace parte de la sociedad árabe:

The honor killing emerged in the pre-Islamic era according to Sharif Kanaana, professor of anthropology at Birzeit University. It is, he believes, ‘a complicated issue that cuts deep into the history of Arab society’. He argues that the honor killing stemmed from the patriarchal and patrilineal society’s interest in maintaining strict control over designated familial power structures (2000, 394).

La familia, nos dice Ruggi, “constitutes the fundamental building-block of Palestinian society.” (2000, 394). El honor de la familia depende en mayor medida de la virginidad de la mujer, ésta se considera sagrada y por tanto debe ser guardada por los hombres de la familia, el padre y los hermanos, hasta que la mujer se case: “A women’s virginity is the property of the men around her, first her father, later a gift for her husband —a virtual dowry as she graduates to marriage” (2000, 394). El cuerpo y la sexualidad de la mujer son custodiadas externamente a ella, como si no le pertenecieran. Pensemos también en la importancia de la virginidad de la mujer en Occidente; en la Biblia, por ejemplo, la Virgen María a pesar de tener a Jesús sigue siendo virgen: es el modelo femenino occidental por excelencia.

Sin embargo, nos dice Ruggi, hay mujeres, especialmente las más jóvenes, que tienen relaciones sexuales por fuera del matrimonio: “Sexual relations out of wedlock do exist among young Palestinians, especially, in student communities where women are living away from the watchful eye of their families” (2000, 395). Este tipo de relaciones sexuales significan para la familia una vergüenza y desestabilidad de la estructura y el honor de la familia.

En la novela que nos ocupa, la familia de Hamed y Mariam está desestructurada: la madre se ha ido y el padre ha sido asesinado. Su madre se fue a Jordania, y Mariam y Hamed se quedan en Gaza. Hamed, responsable del hogar, debe dar —contra su voluntad— a su hermana en matrimonio a Zacarías, un hombre casado y que es, además, un traidor frente a los ojos de todos. Después del matrimonio, Hamed le dice a su hermana que ha decidido irse a Jordania porque necesita huir de ella, y porque indirectamente necesita volver a su madre, a su origen: “Lo eras todo para mí y te has deshonrado, me has engañado... Si tu madre estuviera aquí” (1991, 70). Esta última frase se repetirá constantemente en la novela, el vacío que ha dejado la madre en los hijos se ha traducido en la inestabilidad emocional de ambos. Huérfanos en unas condiciones difíciles, intentan huir de sí mismos de distintas maneras. El viaje de Hamed, más que por condiciones adversas que igual existen, tiene un propósito más personal: huir, intentar saber quién es, hacer algo, actuar, moverse.

Mariam, con su embarazo extramatrimonial, ha terminado de quebrar la ya fragmentada familia. Ha quedado embarazada de un hombre casado y con cinco hijos, y lo que es peor, de Zacarías, un traidor, un cerdo como lo llama Hamed. Hamed dice que su hermana espera a un bastardo, un hijo ilegítimo: “Había dejado que la deshonrara. Se había dado a aquel canalla en un cuarto de hora que le había robado a él” (1991, 71). Aquí vemos reflejado lo que nos dice Ruggi, la virginidad, la sexualidad, el cuerpo de la mujer se cuida como si no fuera de ella, pero Kanafani nos muestra, también, cómo Mariam se deja llevar por el placer, cómo maneja su cuerpo plenamente y cómo, a pesar de los controles de su hermano, es dueña de sí. Esto nos muestra las aperturas en la obra de Kanafani, lejos de reflejarnos posturas tradicionales y condenar a la muerte a Mariam, como sucede día a día con mujeres palestinas, prefiere internarse en su pensamiento y en su cuerpo: explora desde ella misma los sentimientos encontrados que genera su situación.

Mariam dice que Zacarías ha sido su única vergüenza —esta vergüenza es impuesta externamente en el cuerpo de Mariam, al igual que la de Abuljaizarán, y a diferencia

de la de Abu Qais que es una vergüenza que siente él internamente— durante sus 35 años de vida, además ella no quería quedarse soltera, quería casarse, tener sus hijos y formar su propia familia, pero ¿por qué deber ser esto aprobado por su hermano? ¿No le han bastado a Hamed 35 años de modestia y obediencia? ¿Debe negarse a tener relaciones, que ella misma desea, sólo porque su hermano no lo aprueba? ¿Debe culparse aún sin sentirse culpable? Estos cuestionamientos están latentes en el corazón de Mariam, los conocemos a través de su propia voz y no de un narrador intermediario:

Que el tiempo pasara, eso a él no le decía nada mientras que para mí era la muerte. En ello pensaba por lo menos dos veces al día. Para él me iba convirtiendo día a día en una madre y él en un tabú para mí. Nunca logró comprender que mi primer encuentro con un hombre de verdad nos perdería a los dos y a ese pequeño mundo que no habíamos empeñado en construir, un mundo absurdo que no estaba dispuesto a aceptar a otra solterona más. [...] Pero Zacarías, es mi única vergüenza en treinta y cinco años de castidad y recato. [...] ¿Pero qué es lo que te creías, pobrecito Hamed, que esta tierra fértil iba a seguir siempre virgen sin que a ningún arado le fuera dado penetrarla?, ¿qué iba pasarme la vida mirando tus pantalones colgados y pensando en un tal Fathi de Jafa que hubiera estado ausente durante todos estos años trabajando callada y honradamente para reunir una dote digna de la hija de Abu Hamed? Pero Jafa está perdida, desgraciado, perdida, perdida, como Fathi, como todo. Fuiste tú mismo quien colgó frente a mí ese ataúd para que me repitiera incansable día y noche esa verdad trágica, tú quien me presentó a Zacarías, tú quien hizo de nuestra madre una obsesión (1991, 82-79-87).

Vemos otro tipo de tratamiento a la palabra *tierra*, diferente al analizado en *Hombres en el sol*. Mariam relaciona su cuerpo con la tierra fértil, a pesar de las imposiciones externas que deshumanizan su cuerpo, ella misma es cuerpo vivo y latente. Kanafani siempre nos muestra los dos rostros de los sentimientos, de las situaciones y de los personajes. Mariam obedece pero a la vez desobedece. No puede negar sus

sentimientos y preocupaciones personales sólo por mantener la estructura familiar en la que cree y confía su hermano. La relación entre los dos hermanos es conflictiva, se han creado desplazamientos de roles que es importante que tomemos en cuenta. Mariam se ha convertido, inconscientemente, en la madre de Hamed, esto lo podemos ver reflejado en la preocupación que él siente respecto al encuentro posible con su madre en Jordania. A Hamed le preocupa que ella se haya organizado con otro hombre, y a través de la segunda persona (igual que la consciencia en *Hombres en el sol*) Kanafani nos transmite sus ansiedades: “*Pero si al entrar en su casa te dijera: ‘Éste es mi marido. Creí que había perdido todo, ¿qué otra cosa podía hacer más que volverme a casar?’*, *¿qué harías entonces, di? ¿Volverás a Gaza? Piénsalo bien*”<sup>18</sup> (1991, 89). Hamed imagina a Mariam y a su madre como mujeres incorpóreas, la presencia de otro hombre en la vida de ambas lo molesta y angustia porque esto significaría romper el orden de su vida familiar con su hermana. Es una clase de metáfora que se refleja en la estructura misma de la novela: la realidad es desordenada, como nos dice Kanafani, y se intenta imponerle un orden. Hamed quiere imponer un orden familiar donde en sí, hay fragmentación, al igual que la estructura de la novela que nos muestra el desorden propio de los pensamientos, de las realidades sociales y personales.

Fathi, nombre que aparece en el fragmento anteriormente citado, es el hermano de una amiga de Mariam de la infancia, Fathia. Ella recuerda cuando iban juntas a la escuela inglesa de Jafa, y cómo Fathia se desenvolvía con los hombres y el manejo que tenía de su pequeño cuerpo. Fathia le dice a Mariam que algún día la casará con su hermano Fathi, pero Mariam le responde que antes quiere terminar sus estudios, y Fathia, pícara, le dice: “¡A otro perro con ese hueso!” (1991, 84) Pero la situación era difícil, y su padre no quería escuchar nada sobre bodas hasta que las circunstancias mejoraran. Así, la sombra de Fathi vivirá siempre en la memoria y en el cuerpo ansioso de Mariam: el recuerdo perdido del hombre deseado. Zacarías no lograría

---

<sup>18</sup> El subrayado de las citas es de la novela.

cubrir ese vacío en Mariam; Fathi, su familia y Jafa (ciudad donde vivían) se han ido para siempre, el retorno parece no ser una opción. Es importante que notemos la relevancia que le da Kanafani a los problemas de cada personaje, más allá de las circunstancias: Hamed y Mariam son seres humanos con sus propios problemas. Mariam lucha en su interior con un embarazo que es rechazado tanto por su hermano como por Zacarías, además que cae sobre su cuerpo la vergüenza que los demás, no sólo su hermano sino la comunidad, le imponen. Estar en boca de los demás es otra de las preocupaciones de Mariam:

De la mañana a la noche andaré en boca de los vecinos y las mujeres: ésa es la que le quitó el marido a Fathia [la mujer de Zacarías se llama igual que su amiga de infancia], la pobre, tiene de él cinco hijos que ahora deambulan por las calles abandonados a su suerte. Y tú, ¿qué responderás a ello? Tú, tú, sí, tú. ¿Qué soy para ti? También dirán: su hermano se volvió loco de vergüenza y se marchó (1991, 96).

El recuerdo constante de una madre ausente refuerza más su abandono. En una sola noche, que es el tiempo transcurrido en la novela, Mariam revive todas sus angustias, mientras escucha el reloj y los movimientos de su hijo. Hamed sufre en carne propia el embarazo de su hermana, que él interpreta como una deshonor para la familia, que Hamed en su interior quiere reunir. Hamed siempre le decía a su hermana “si tu madre estuviera aquí”, pero no estaba y él se debatía entre su recuerdo y su presente; es por esto que su viaje debemos entenderlo en términos más íntimos y personales. Un viaje hacia sí mismo para intentar responder una pregunta central: ¿quién soy? ¿Qué quiero hacer con mi vida? Exploremos entonces un poco el interior de Hamed.

Mariam y su madre no son el único conflicto personal de Hamed. Salem, un *fedayín* (esto no lo especifica Kanafani, pero podemos inferirlo), pregunta a Hamed: “¿No has tenido nunca un día ganas de tirar aunque sólo sea una bala en esta batalla? ¿Vas a dejarte aniquilar sin disparar un tiro? [...] Por lo que me han dicho, mataron a tu

padre y durante todos estos años has vivido carcomiéndote, pensando en cómo vengarte y diciéndote... ¡bueno!” (1991, 91) Salem es fusilado, un día llevan a varios hombres detrás de un campo y los organizan en una fila, los soldados israelíes preguntan por un hombre y todos guardan silencio menos Zacarías, que delata a Salem. Aquí podemos ver otros niveles de la honra, Zacarías queda ante los ojos de la comunidad como un traidor, sobre él ha caído la deshonra de quien delata a un propio. Esto refuerza aún más los conflictos de Hamed: su hermana ha sido deshonrada por Zacarías que ha sido a su vez deshonrado por su traición a Salem. Las preguntas de Salem quedarán dentro de la cabeza de Hamed, le duele sentirse como un ser inactivo que no ha hecho nada por lo que ser recordado o por lo que morir: esa es la vergüenza personal de Hamed. Cuando le cuenta a su hermana sobre lo que le sucedió a Salem, su respuesta nos muestra hasta qué punto los personajes se enfrentan a una pregunta crucial ¿qué hacer? ¿cómo actuar?:

*‘¿Y por qué va a tener que tocarte a ti? Tú no has hecho nada. Si a Salem lo mataron es porque... bueno, ya conoces a Salem... ¿pero a ti, por qué van a tener que matarte?’* Con toda seguridad quería tranquilizarme, pero no se daba cuenta de que lo único que hacía era aumentar mi vergüenza. ¿Por qué van a tener que matarte a ti? ¡Claro, un ser tan insignificante qué más daba que siguiera llevando una vida insignificante, y muriera con una muerte insignificante, mediocre! (1991, 91-92)

Otra faceta de la vergüenza, en la que Hamed se recrimina por no haber sido como Salem. Es en el desierto donde Hamed tomará el control de la situación: toma como rehén a un soldado israelí, lo retiene, actúa sobre él y se siente superior. María Belén Holgado nos dice que después de 1948 aparecen nuevos personajes israelíes: el soldado, la mujer judía y el sionista; los soldados se presentan como “prepotentes, sarcásticos, crueles, humillan a los palestinos y son arbitrarios. El soldado pierde su humanidad y se brutaliza, salvo alguna excepción, en la que se conmueve ante una circunstancia dramática” (2007, 180). El soldado aparece en un momento decisivo, en

medio del desierto interrumpe los propósitos de Hamed. Kanafani logra ponernos en el lugar de Hamed cuando no escribe las palabras que pronuncia el soldado, y al igual que le sucede a Hamed, los lectores no entendemos el hebreo.

Esta parte es importante porque en *Hombres en el sol* no encontramos contactos entre palestinos y judíos. Claramente, no vemos tampoco en *Lo que os queda* una voz israelí, ésta la conocemos a través de los palestinos. La comunicación entre ambos es entrecortada y confusa: “*Con la punta de la navaja lo agujoneé en la cadera y volví a preguntarle: ‘¿De dónde vienes?’*. Guardó silencio un instante, pensativo. Por último, hizo un gesto con la cabeza, extendió las manos ante sí y soltó una palabra entrecortada. Luego intentó ponerse de pie, *pero lo obligué a que se quedara sentado* y sin oponer resistencia volvió a su sitio y abrió las manos perplejo” (1991, 95). Un encuentro paradójico entre dos personas diferentes en medio del desierto: los dos idiomas, las dos identidades, las dos realidades se enfrentan en un espacio vacío, claramente vemos únicamente el lado palestino: “*Puedes que no sepas más que el hebreo, pero no importa. Escucha, ¿no es algo verdaderamente conmovedor eso de encontrarnos así sin más en este vacío y no poder cruzar una palabra?*” (1991, 96)

Podríamos hacer una pregunta abierta: ¿Acaso no era posible un diálogo entre los palestinos e israelíes en las circunstancias históricas del momento? ¿Es esto tal vez una metáfora de la situación que se vivía en el momento, donde el soldado israelí no es identificado ni hay una comunicación directa con Hamed, un palestino? Esta imagen la vemos reflejada en la realidad: la incomunicación entre ambos aunque estén tan cerca, como Hamed y el soldado en el desierto. La proximidad es una realidad que no se puede sencillamente evitar, el siguiente paso sería una comunicación, pero ¿cuál? Hamed aún no sabe cómo iniciar un diálogo con el soldado, pero a la vez no quiere desconocerlo del todo porque igual lo tiene y vive a su lado; así, decide recrearlo, humanizarlo, ya que todavía no es posible que lo conozca por sí mismo: “*No es posible que sigas siendo un fantasma, habrá que encontrarte un nombre e inventarte una vida. Nos sobrará tiempo. Hasta que te*

*descubran con sus proyectores y sus perros me dará tiempo a recrearte. Y sólo entonces degollarte tendrá un sentido”* (1991, 96). Conocer y humanizar al otro le dará un sentido a la acción que planea ejercer Hamed, matarlo. Hamed le dice a su rehén que él no tiene nada que perder, siente, tal vez por primera vez en su vida, que tiene el control.

En medio del desierto, Salem vuelve a los pensamientos de Hamed. Éste llega al punto de culpar al soldado de la muerte de Salem y recriminarlo por la quema de los barrios en Jafa, suceso que vive su familia y por el que huye su madre:

*De pronto me rondó su recuerdo y volviéndome hacia él le pregunté: ‘¿Conocías a uno de Gaza llamado Salem?’ Pero sin mirarme permanecía con los ojos clavados en el suelo, entre los pies. Proseguí: ‘Te lo pregunto porque puede que seas tú quien lo haya matado. [...] ‘Vamos, sé amable y hablemos de Jafa. Esperar así en silencio sólo sirve para aumentar el miedo.’ Pero seguía observándome fijamente con los ojos empequeñecidos por la fatiga. ‘Vamos, ¿qué fue de aquel barrio que iba desde la mezquita del Xeij Hasán hasta los baños judíos de Al-Manchya, lo que se quemaron?’ (1991, 97-105)*

En estas dos escenas podemos percibir muchos de los sentimientos de frustración de los palestinos, estas preguntas las encontramos en todas las dimensiones del conflicto: ¿tú lo mataste? ¿Por qué tenía que morir tal persona? ¿Qué sucedió en ese lugar? ¿Por qué tenían que hacer lo que hicieron en ese lugar?

El conflicto adquiere otro plano: el personal, el íntimo. Igualmente, vemos que las circunstancias siguen ejerciendo fuertes influencias sobre los personajes, pero en esta novela aflora con mayor extensión lo personal. En *Hombres en el sol* también se expresan los conflictos de cada personaje, pero sus decisiones y sus pensamientos están más influenciados por la situación histórica que vive cada uno. Es importante que notemos esos leves matices en las tres novelas de Kanafani. Este matiz lo vemos, por ejemplo, en la estructura y la forma como está narrada *Lo que os queda*: los

personajes mismos son los que nos hablan de sus problemas. Como en *Hombres en el sol*, los recuerdos funcionan como medios con los cuales conocemos la historia de los personajes, sus preocupaciones, aspiraciones y sentimientos. Lo importante de rescatar es la presencia de la mujer en la novela, sus problemas familiares e íntimos nos muestran otra faceta de la sociedad palestina que no está manifiesta en *Hombres en el sol*. Vemos cuestiones como la honra y la importancia de la estructura familiar patriarcal en el pensamiento de Hamed, pero también vemos otro rostro, el de Mariam y sus sentimientos tanto emocionales como corporales, y la presión que ejercen las estructuras tradicionales sobre su ella.

### **2.2.2. Los cuerpos se expresan**

El cuerpo es uno de los elementos que mejor explora Kanafani en *Lo que os queda*. Kanafani se interesa en mostrarnos el cuerpo femenino, un tema que se consideraría prohibido o por lo menos no del dominio público. Mariam, igualmente, se preocupa por lo que dirán sus vecinos de ella y su embarazo, pero en su intimidad no limita sus emociones; es importante siempre diferenciar en la sociedad palestina el ámbito público del privado. A través de la voz de Mariam, conocemos sus sensaciones y cómo, a pesar de todas las restricciones, no puede controlarse y se deja llevar:

Mi cuerpo ardía bajo mis vestidos y aquella llama viva me devoraba día y noche. Cuando me cambiaba de ropa y colgaba los vestidos en la pared, delante del reloj que todas las mañanas en su pequeño ataúd repetía incansable su fúnebre tic-tac, mis pechos de fuego brincaban como peces presos en la red de Hamed y mis manos se deslizaban inconscientemente a lo largo de mis muslos, bajo el eterno tic-tac del reloj. En casa no había ningún espejo grande en que pudiera mirarme de cuerpo entero. Sólo podía mirarme el rostro y, si inclinaba un poco el espejo, el pecho, el vientre, los muslos. No eran más que pedazos sueltos de un cuerpo de muchacha desgarrada, perseguida por los sonidos roncós, secos, zahirientes del ataúd, que golpeen contra la pared sin piedad. Fuiste el primero que me tocaste. En aquel momento parecías tan cerca de mí

como si hubiéramos vivido juntos toda la vida en la misma ropa. Entre tus dedos, tus manos, tus labios, y bajo tus ojos, te entregué treinta y cinco años de mi vida, año tras año, al sonido de aquel tic-tac, como una muleta que hubiera perdido el rumbo (1991, 77).

El cuerpo de Mariam es un cuerpo dividido. Las presiones que impone Hamed sobre su hermana las vemos desde el punto de vista de ella: aprisiona su cuerpo que lucha por liberarse. La relación entre el cuerpo de Mariam y el reloj que le regala Hamed, podemos verla desde dos espacios, el tiempo pasa, Mariam envejece y no quiere quedarse soltera, y Hamed al darle el reloj la atrapa en un tiempo del que ella quiere escapar. Aunque Zacarías fue el primer hombre que tocó a Mariam, el recuerdo de Fathi la seguirá rondando en sus pensamientos y en su cuerpo: la ausencia de una caricia, de un contacto deseado. El anterior fragmento es una nueva faceta en la escritura de Kanafani, nos muestra, además, un lenguaje muy diferente al de otros apartes, un lenguaje poético y sensorial. El cuerpo fragmentado lo vemos expresado en la escena del espejo donde no puede ver su cuerpo entero, sino las partes. Desgarrada entre su deseo y las imposiciones de Hamed, su cuerpo arde debajo de sus vestidos, como en una cárcel impuesta por los demás y su hermano.

Kanafani no se limita a decirnos que Zacarías y Mariam estuvieron juntos, algo implícito, sino que lo plasma muy delicadamente y a la vez muy explícito:

Te acercaste, me plantaste en el cuello tus labios ardientes y caímos juntos en el sofá que me servía de cama. Ahogada contra mis vestidos me llegaba tu voz: ‘Así que entonces va a tardar’, sentí tu mano apretándome el pecho, ‘entonces va a tardar, pasaba delante por casualidad’, tu cuerpo se apretujaba todo él contra el mío y toda yo me sentí arder, ‘pasaba por casualidad cerca del centro y vi una multitud increíble.’ ‘Es verdad, es el primero de mes’, no supe cómo sentí después tus manos toscas en mi espalda desnuda (1991, 78-79).

Después Mariam nos dice que cree estar embarazada, que su hermano nunca se lo perdonará y que no es capaz de deshacerse del hijo que espera, porque indirectamente es lo que siempre ha esperado Mariam para no quedarse sola, quiere formar una familia, libre de las ataduras de su hermano.

El otro punto de vista que nos muestra Kanafani es el de Zacarías, en donde vemos la atracción que siente hacia el cuerpo de Mariam, pero también el rechazo que le produce que su cuerpo llegue a cambiar a causa de un embarazo no deseado. La metáfora del cuerpo deseado y no deseado podemos verla, por ejemplo, en los tratos que hizo la élite palestina (acordémonos del primer capítulo) con los sionistas. Los mismos palestinos vendieron una tierra deseada a los sionistas que fue utilizada para sus propósitos. Pero esta tierra se volvería indeseada y amarga, como el cuerpo de Mariam en embarazo, por los mismos palestinos: ya no les pertenece.

Eres una tierra fértil, diablesa, una tierra fértil. Te lo digo yo. [...] Créeme, vas a perder la juventud por causa de esa criatura, un día lo maldecirás, maldecirás a su padre y la hora en que no hiciste caso de un buen consejo. Te vas a volver una mujer fofa con todo el vientre lleno de vetas como si hubieras tenido la viruela. Sé lo que me digo, que lo he visto con mis propios ojos, y durante todo un año no serás una mujer sino un barril de leche. [...] Tienes un cuerpo maravilloso, no sabes hasta qué punto. Mañana, cuando hayas puesto tu enorme huevo, te volverás una montaña de carne y no te quedará más que ese berreón que hará de tu vida un infierno (1991, 79-80).

Notemos la importancia que se les da a las descripciones corporales, y cómo es el cuerpo el que se convierte en protagonista. Además, podemos hacer un paralelo entre la esposa de Zacarías, Fathia, y Mariam embarazada. Los cambios corporales, consecuencias del embarazo, recuerdan a Zacarías el cuerpo no deseado de su esposa, es por esto que le atrae el cuerpo de Mariam, joven e intacto como una tierra fértil.

El cuerpo no sólo genera deseo sino también pesadumbre, desazón. Hamed recuerda únicamente dos cosas de su padre: su brazo desnudo colgando y cuando lo ve haciendo el amor con su madre. Su padre es asesinado y cuando es llevado a su casa, Hamed no ve su rostro, sino “*un brazo desnudo que le colgaba se balanceaba de atrás adelante*” (1991, 84). Su padre se convierte en un pedazo desgajado, incompleto de cuerpo. Todos los recuerdos de Hamed se caracterizan por estar fraccionados, su propia vida e identidad están así. El otro recuerdo involucra a su madre:

*Abrí la puerta y los vi a los dos juntos en la cama. Debían de estar desnudos, pero lo único que vi fue su brazo, un brazo moreno y fuerte alrededor de una cintura de piel muy blanca. Di media vuelta cerrando los ojos y eché a correr. Al día siguiente vino a sentarse junto a mí y se puso a hablarme. No recuerdo nada de lo que me dijo, lo único que recuerdo de mi padre, lo único, todo de mi padre, es un brazo: una vez haciendo el amor con mi madre y otra vez manchado de sangre con la rigidez de la muerte... Todo mi padre, todo él, todo él (1991, 90).*

El cuerpo son partes separadas de un todo incompleto y problemático, al igual que Hamed sólo recuerda el brazo de su padre, Mariam ve en el espejo su cuerpo cortado por partes. El color del brazo de su padre lo podemos conectar con la descripción que hace el desierto del cuerpo de Hamed:

Era la primera vez que lo veía. Tenía un rostro de expresión adusta, quizás debido a la barba naciente, gris de polvo, la frente recta y las cejas muy juntas bajo las que apuntaban un par de ojos pequeños y negros. El cabello era corto, crespo y negro, al que el polvo daba reflejos plateados. Con sus grandes manos y su cuerpo de adolescente robusto y ágil enfundado en un abrigo color de yute rugoso, parecía un gato salvaje. Era muy moreno, de ese moreno que sólo se pega quemándose al sol durante generaciones, con un baño diario en la tierra y la sangre (1991, 88).

El cuerpo adquiere una dimensión social: en él se inscriben las marcas de la violencia y de la historia familiar. La sangre es la de su padre que está inscrita en su brazo muerto y en la piel de su hijo, y la tierra está relacionada con el lugar de nacimiento, el origen, las raíces familiares. La descripción del desierto es la única que nos habla del cuerpo como un todo, nos presenta cada aspecto del cuerpo de Hamed, su rostro, su color, su cabello. El desierto, al igual que la tierra en *Hombres en el sol*, es el complemento del hombre: significa el vínculo decisivo entre los palestinos y su lugar de origen. Aunque este haya sido desposeído, los palestinos continúan completándose, mental y corporalmente, con la tierra, con el desierto. Pensemos que es sólo en el desierto donde Hamed se siente completo, libre y capaz de actuar.

Mariam le pregunta alguna vez a su hermano si ha querido casarse con una mujer y si ha estado con una. Hamed sólo la mira extrañado y sorprendido: la mujer para Hamed se presenta casi como una mujer intocable e inexistente, un ser desconocido para Hamed aún cuando viva con uno. Hamed no le responde a su hermana, pero cuando llega por la noche le cuenta su gran secreto: haber visto a sus padres haciendo el amor. Es, tal vez, este episodio el que ha marcado en Hamed un impedimento de comprensión y aprensión de los impulsos corporales. Es por esto que le resulta tan insoportable pensar que su hermana esté embarazada y que su madre posiblemente se haya organizado con otro hombre: lo corporal se convierte, así, en un obstáculo mental de Hamed.

Otro cuerpo (que podría pasar desapercibido por su presencia indirecta) de gran importancia es el del hijo que espera Mariam. Un cuerpo en formación sobre el que se han desatado los pensamientos de Mariam, Zacarías y Hamed. Hamed lo percibe como un bastardo producto de la deshonra de Mariam, un cuerpo que no debería crecer por su propia salvación: “*Si tú te quieres perder y que él se pierda contigo, deja que el niño se salve. Y la única manera de salvarlo es deshacerse de él...*” (1991, 100). Zacarías lo concibe como un agente que deformará el cuerpo atractivo de Mariam. Mientras Hamed y Zacarías lo deshumanizan —como los israelíes hacen con

los palestinos— Mariam sí lo siente palpar, sí lo siente como un cuerpo viviente, y cuando se lo dice a Zacarías, sus expresiones corporales demuestran desprecio y violencia:

—No, no, déjalo; ya no puedo dormir a las horas que son. Y además no es sólo el reloj el que golpea... También...

Me detuve un momento. Seguía mirándome con estupor. Entonces, sin poderme contener, me señalé el vientre y cerrando los ojos terminé la frase:

—También él golpea, aquí.

—¿Él?

Lo observaba atentamente: con los brazos caídos a lo largo del cuerpo cerraba y abría los puños como si se preparara para un combate desconocido y mortal.

Sentí un nudo en la garganta:

—Él... tu hijo. Acaba de moverse por primera vez. Se ha movido dos veces (1991, 102).

Esta conversación se convierte en el desenlace final de Zacarías. Ambos cuerpos se enfrentan en una violenta pelea, en la que Mariam coge un cuchillo y defendiéndose de Zacarías que le dice: “Si no abortas, te repudio... te repudio... te repudio... ¿me oyes? Te repudio” (1991, 107), y, además, mientras siente cómo su hijo se mueve dentro de ella, le entierra el cuchillo en la ingle. Mariam no sólo le entierra el cuchillo a Zacarías, sino que domina y se impone sobre todo su cuerpo:

La sangre empezaba a empaparle el pantalón, una sangre roja escarlata. Abrió los ojos y me miró débilmente. Lo hice girar en redondo y, agarrándolo por los hombros, lo empujé contra la pared. Entonces se curvó apoyándose en el antebrazo y la frente para que el mango no chocara contra la pared, pero agarrándolo bien por los hombros le clavé la rodilla en los riñones y lo empujé con todas mis fuerzas. Oí como la hoja del cuchillo se le hundía en la carne lentamente (1991, 107).

Pensemos en el acto mismo y lo irónico que es: Mariam, la mujer, la tierra fértil y tierna, penetra con un cuchillo la ingle, el órgano más delicado del hombre, de Zacarías. Es como si todos los cuestionamientos respecto a su cuerpo tomarán sentido en esta última escena de la novela: Mariam tiene total control de ella misma, los pedazos separados en el espejo se han unido en un solo cuerpo femenino. El padre ha muerto pero ha llegado el tiempo de una nueva generación: el hijo que espera Mariam nacerá a pesar de todo.

### **2.2.3. Las otras voces: el desierto y el tiempo**

Todo en *Lo que os queda* tiene relación con el desierto y el tiempo, a través de sus propias voces vemos la influencia que ejercen sobre los personajes. El inicio de la novela nos muestra la relación entre el sol y el desierto, donde el desierto aparece cuando el sol desaparece: la novela transcurre en una sola noche. La novela comienza con el atardecer y termina con el amanecer:

Sólo entonces pudo mirar de frente al disco rojo que, colgando encima del horizonte, se extinguía como una antorcha inmersa en el agua [...] Y de pronto apareció el desierto. Inmenso, hasta donde alcanzaba la vista. Por primera vez lo veía respirar como un ser vivo, misterioso, terrible y manso a la vez, y cambiar bajo las ondas de luz cenicientas hasta retroceder poco a poco tras el manto negro del cielo que descendía. [...] *Un rayo de sol se filtró por la ventana e iluminó el delgado hilo de sangre que corría por las baldosas de la cocina de un blanco reluciente* (1991, 69-108).

Hamed describe su encuentro con el desierto en términos de una relación con una mujer, algo irónico si vemos los conflictos que tiene Hamed respecto al cuerpo femenino y sus formas de expresión. Hamed concibe al desierto como un cuerpo inmenso y misterioso:

Sin vacilar un instante se echó al suelo. Bajo su cuerpo, la tierra temblaba como una muchacha virgen. El hilo de luz acarició suavemente las ondulaciones de arena. Se apretó contra ella y la sintió suave, caliente. [...] Hundió los dedos en la arena. Como un ser vivo aquella carne infundía calor a todo su cuerpo, el soplo ardiente de su respiración se desparramaba por sus mejillas. Hundió más la boca y la nariz. Los latidos se hicieron más intensos (1991, 73).

Así, como Hamed siente al desierto, el desierto lo siento a él, sus miedos y su inexperiencia. La relación entre el desierto y Hamed se da desde dos planos: mientras Hamed oscila entre el odio y el amor hacia el desierto, el desierto lo humaniza y deshumaniza al mismo tiempo: lo compara con un animal pero también lo describe como un hombre:

*Golpes llenos de vida que resuenan sin cesar contra mi pecho sin otro eco que el miedo. Contra el alto muro que tras él se alzaba, caminaba como un animal perdido resuelto a ir hasta el final de aquel viaje sin fin cargado de cólera, de pena, de asfixia y quizás de muerte. La canción única de la noche en mi cuerpo. Desde que sentí su primer paso supe que era extranjero. Al verlo, me convencí. Estaba solo, sin armas, y quizás también sin esperanza. A pesar de ello, desde el primer instante de pavor, me pidió que lo amara porque no podía odiarme (1991, 74).*

En un pensamiento anterior de Hamed, nos había dicho que no tenía más remedio que amar al desierto porque es lo único que le quedaba. ¿No son estos los términos de una relación amorosa? Todo en esta novela de Kanafani pasa a través de lo corporal y lo sentimental: los lazos que se crean, no sólo con las personas, son íntimos y familiares, Hamed con el desierto y Mariam con el reloj. El desierto nos está describiendo, indirectamente, lo que sucederá en un posible final de Hamed que queda en suspenso en el desenlace de la novela. Es importante notar que Hamed camina solo y sin esperanza, a la deriva entre lo que dejó —Mariam— y lo que espera encontrar —su madre y su identidad—. Tanto en *Hombres en el sol* como en esta novela, los

personajes siempre quedan en el limbo, entre un aquí y un allá, pero en nada en concreto, ¿es tal vez esto una metáfora de lo que sucedía en el sentir y en la mentalidad de la mayoría de los palestinos, y a Kanafani mismo, en el momento en que escribía la novela? No se encontraban en su lugar de origen porque habían sido desplazados por los nuevos habitantes, pero tampoco encontraron un lugar con el que pudieran tener un lazo familiar: tengamos presente la relevancia que le dan los personajes de Kanafani al vínculo con la tierra, y en este caso con el desierto. Este borde en el que se encuentran los personajes también se refleja en la identidad y en sus propósitos; es por esto que vemos la importancia del problema de la elección y el cuestionamiento constante a las acciones que han elegido o no tomar. En *Um Saad* veremos cómo los personajes resuelven el limbo en el que se encuentran, y la mentalidad, las decisiones y los cuestionamientos cambian.

Respecto al tiempo, lo vemos representado a través del reloj en forma de ataúd que Hamed no compra sino roba; un aspecto muy dicente si lo vemos todo en el contexto de lo que sucede en la novela. Hamed roba el tiempo y se lo regala a su hermana, o todo lo contrario le roba el tiempo a su hermana. Las dos caras las vemos en la novela, Hamed le deja el tiempo a Mariam cuando se va de su lado, pero indirectamente se lo ha quitado todos esos años que ha encarcelado su cuerpo. Otra faceta del tiempo la vemos en el reloj que lleva Hamed en su muñeca y que arroja en medio del desierto: la conjunción del espacio con el tiempo:

En aquel espacio negro e infinito un reloj no era más que una pulsera de chatarra que sólo servía para inspirar miedo y expectación. Por eso al poco me lo quité y lo arrojé al suelo. Hasta mí llegó su sonido apagado. *El tic-tac empezó a resonar dentro de mí, triste y abandonado como un corazoncito metálico en un cuerpo de gigante. Cuanto más se alejaba de él, más me llamaban sus golpes pidiendo socorro, aplastado bajo la bóveda infernal de aquel cielo de oscuridad rutilante que parecía abatirse sobre él como un loco. Después, se fue perdiendo poco a poco, él cuya única misión en este mundo era señalar el paso del tiempo frente a una eternidad inmóvil y silenciosa. [...]* Me sentí más

aliviado a solas con la noche, sin ningún intermediario. La barrera entre ella y yo se había desplomado al fin y ahora nos encontrábamos frente a frente en un combate de verdad con armas iguales y con honor. Ante mí se extendía una inmensidad negra de pasos totalmente ajena a aquellas dos pequeños agujas. *Murió su pequeño tiempo limitado por una cuerda ridícula. Sobre las piedras frías parecía un ser extraño en un mundo fuera del tiempo, como un abejorro zumbando sin cesar en un revoloteo loco sobre un río del que no se divisaran ni las orillas ni el fondo. Sentí como si me hubieran amputado parte de la muñeca* (1991, 85).

Mientras Hamed se libera del tiempo, Mariam no, ella no deja de escuchar en toda la noche el golpe constante del reloj; cada golpe que escucha Mariam son los pasos de Hamed en el desierto, indirectamente Hamed también está condicionado por el tiempo. Es difícil identificar cuando habla el tiempo, pero hay un pasaje en el que nos muestra cómo su superioridad, la misma que siente Hamed frente a su rehén, radica en que no espera nada porque es perdurabilidad, nunca se extingue; además, el tiempo nos dice que Hamed se extravía a sí mismo porque ya no espera llegar a ningún lugar, ya ha encontrado un lugar en el desierto *que le pertenece* y donde puede ejercer su autoridad frente al soldado israelí. En ese nuevo espacio Hamed tiene la posibilidad de un nuevo comienzo: imponer sus condiciones al otro israelí. Igualmente el contacto entre ambos no se da en términos pacíficos y dialógicos sino en violentos; Hamed quiere vengar, aunque el soldado no sea el responsable directo, la quema de su aldea y la muerte de Salem:

Hamed permanecía inmóvil, decidido a quedarse allí hasta el final. La superioridad sobre su adversario residía en que no esperaba nada. Lo mismo que yo. Eso en mi caso significa lo perdurable frente a lo perecedero. En cuanto a él, se había extraviado, pero eso no significaba nada para él porque no era que no supiera el camino, sino que no deseaba ir a parte alguna. Desde el comienzo de la noche había luchado con tanto ahínco para terminar encerrado en aquel pedazo de *tierra* que ahora éste había llegado a ser *su propiedad* (1991, 97).

La pregunta final que debemos hacernos es sobre el título mismo de la novela: ¿qué les queda a los personajes? ¿Qué les queda a los palestinos? Decir que nada sería reduccionista y además negativo. El camino queda abierto tanto para Hamed en el desierto (acordémonos que no sabemos cómo termina el encuentro entre él y el soldado) como para Mariam y el hijo que espera; el único personaje que desaparece del panorama es el traidor, Zacarías. Aunque en varias ocasiones Hamed y Mariam dicen que nos les queda nada, que todo se ha desvanecido, el horizonte nos dice otra cosa. Ambos siguen vivos y tienen aún la posibilidad de elegir nuevas sendas para sus vidas. Es muy dicente, por ejemplo, que Hamed no muera como sí mueren Abu Qais, Maruán y Asad en *Hombres en el sol*. Hay luces de esperanzas en el futuro, la novela termina con el amanecer de un nuevo día, un ambiente diferente, cargado de expectativas, proyectos, nuevas decisiones y formas de actuar, que las veremos concretarse en la siguiente novela de Kanafani.

### **2.3. *Um Saad*: la madre de los palestinos**

*Um Saad* fue publicada en 1969, dos años después de una fecha que marcó una nueva derrota para los palestinos y para el mundo árabe, 1967. Aunque esta fecha significó una derrota para los palestinos, el sentimiento que nos transmite Kanafani es el de victoria a pesar de que las circunstancias siguen siendo adversas. La derrota se convierte en victoria cuando las personas que la han sufrido aprenden de la experiencia y continúan actuando para la construcción de un mejor futuro. Hay un cambio radical en la mentalidad que podríamos interpretarlo como una de las consecuencias que dejó la guerra en la población palestina: la lucha armada es más que nunca una urgencia y necesidad; los personajes lejos de huir, como en las novelas anteriores, se involucran en el conflicto. El título mismo es muy dicente, *Um Saad* (quiere decir la madre de Saad) es el compromiso, el liderazgo, el coraje y la resistencia; es también, la nostalgia y la tristeza de la ocupación. *Um Saad* es la madre, la que sufre, llora y ríe por sus hijos. Ella se queda y resiste desde el campo de refugiados, nunca por su cabeza pasará la idea de huir a ningún lugar.

El ritmo de la novela está marcado por el diálogo con un narrador sin nombre, éste es el que cuenta la historia en primera persona. A través de las conversaciones entre Um Saad y el narrador, conocemos la historia, los pensamientos y el sentir de Um Saad. Kanafani logra ponernos en el lugar del narrador al no darle un nombre específico ni profundizar en su historia personal; así, llegamos a sentir el mismo aprecio y admiración que siente el narrador por Um Saad. Una novela con un tono diferente, más positivo y esperanzador, utiliza un lenguaje para todos, dialógico, familiar y cotidiano, y permite, además, que la introducción a la novela, que hace Kanafani, cobre sentido y deje en los lectores un enigma abierto: ¿es, tal vez, Kanafani el narrador de la historia? La novela podría ser también una crónica: la novela como camuflaje para contar una historia real. Pensemos, además, en el trabajo periodístico que ejerció Kanafani. Conozcamos la introducción completa:

Um Saad es un ser real, una mujer de carne y hueso. La conozco bien. Nunca he dejado de verla, de hablarle, de aprender de ella. Lo que a ella me une es algo que no sabría explicar exactamente, aunque quizás sea su arraigamiento profundo en esa clase heroica y oprimida arrojada a la miseria de los campos, esa clase en medio de la que he vivido y con la que vivo, aunque no sabría decir hasta qué punto vivo para ella.

Aprendemos de las masas y, a cambio, también les enseñamos. Con todo, creo firmemente que aún nos queda mucho que aprender de ellas, única maestra de verdad que, con una visión clara de la realidad, hace que la revolución sea parte indisociable del pan, el agua, las manos trabajadoras y los latidos del corazón.

Um Saad me ha enseñado mucho y casi puedo decir que, en las líneas que siguen, cada palabra brota de sus labios y de sus manos, de sus labios que, a pesar de los pesares, siguen siendo palestinos, de sus manos que desde hace veinte años esperan las armas.

Y, sin embargo, Um Saad no es sólo una mujer. Si no encarnara en cuerpo y alma el sufrimiento de las masas, sus penas cotidianas, no sería lo que es. Su voz es para mí la de esa clase de palestinos que pagaron caro el precio de la

derrota y que hoy, bajo techos miserables y en la vanguardia de la lucha, siguen pagando más caro que todos los demás (1991, 112).

Kanafani en este caso toma el papel de traductor: el intelectual que se acerca a aquellas personas que no actúan desde lo escrito sino desde su propia cotidianidad. Aunque le da voz a Um Saad es él el que transcribe sus palabras. No creo que se dé necesariamente una relación de poder en la que Kanafani domine a Um Saad desde lo escrito. Más bien, plasma un ideal: Um Saad se convierte en el símbolo de resistencia que no encontró Kanafani en los otros personajes, que por cierto son ficcionales a diferencia de Um Saad. Es en una mujer real donde todo el proceso de su escritura sucesiva de las tres novelas se concreta. No sólo vemos un cambio de mentalidad de la huida a la esperanza y a la acción, sino también una madurez implícita en las palabras de Kanafani. Encuentra un tono perfecto entre lo cotidiano —podríamos decir, en relación con lo periodístico— y lo poético: sigue utilizando metáforas como la tierra, y en esta novela la raíz de una vid.

Kanafani nos muestra varias facetas de la vida de Um Saad, entre ellas la más importante, la de madre. Al final de la novela el esposo de Um Saad, que se encontraba triste a raíz de las circunstancias, vuelve a sentir la esperanza cuando ve a su hijo más pequeño, Said, demostrar su fuerza y agilidad en la plaza. Mientras Said levanta las armas y despierta la esperanza en el corazón de los presentes, Abu Saad le dice a la gente que tiene a su alrededor, tirando de su esposa hacia sí: “para mostrársela al viejo que seguía mirando la plaza: —Y ésta que ves es la madre, la mujer que ha parido hijos que luego son fedayín. Los echa al mundo y Palestina se los lleva” (1991, 145). El hecho de que Um Saad haya tenido dos hijos, Saad y Said, que se han convertido en fedayines, hace de Um Saad un símbolo de la resistencia que deben seguir las otras madres. Julie Peteet nos dice que es en las madres donde recae la función política de educar a los niños y a sus hijos, en cuestiones nacionalistas: “The socialization of children to be nationalists was widely recognized

as primarily the responsibility of women in the family, supplemented naturally by the schools and resistance institutions” (2001, 143).

El hecho mismo de que dos hijos de Um Saad sean fedayines hace de ella un agente político y nacionalista, el suceso se traduce como un acto político en pro de la causa palestina. Um Saad se convierte en una mujer modelo y ejemplar a los ojos de su esposo y la comunidad, y no sólo personifica a la madre de dos fedayines sino la madre de todas aquellas personas que luchan por la liberación de los palestinos. Um Saad también se siente orgullosa de sus hijos: en las conversaciones con el narrador conocemos sus pensamientos respecto a Saad. En el primer capítulo de la novela, *Um Saad y la guerra que se acaba*, Um Saad, que visita al narrador todos los martes, le cuenta que Saad se ha ido con los fedayines. Cuando Saad se reunió con sus compañeros, Um Saad lo alcanzó para despedirse con alegría: “Los seguí y tomando un atajo conseguí alcanzarlo cerca de la entrada del campo. Le solté algunos gritos de júbilo y vi cómo se reía hasta que desapareció de mi vista” (1991, 115). La descripción que se hace de la llegada de los compañeros de Saad nos remite nuevamente a la tierra: “Como diablos que surgieran de las entrañas de la tierra, iban apareciendo todos en el campo” (1991, 115). También Um Saad, nos dice el narrador, parece surgida de la tierra misma: “Surgía del centro del centro de la tierra como si subiera una escalera sin fin” (1991, 113). La tierra en este caso no aparece como un elemento que tiene vida propia, sino también como generador de vida.

Pero detienen a Saad en el camino y lo llevan a la cárcel, suceso del que Um Saad se siente avergonzada porque Saad es el que lo impulsa a vivir: “Estoy esperando que algo me abra las ganas de comer, no sólo de comer, sino de vivir también, ¿comprendes? Y no hay nadie que pueda hacer eso más que Saad” (1991, 116). Las nuevas generaciones toman el control y se convierten en la esperanza para los palestinos, los más jóvenes son el impulso vivificante y esperanzador de las viejas generaciones como Um Saad, que han sido derrotas dos veces. Para Um Saad su hijo se liberará pronto de todas las prisiones, acto que indirectamente también la liberará a

ella. Los palestinos viven en cárceles, situación que podemos ver aún hoy en día. Respecto a esto, Um Saad, cuestionando e impulsando al narrador como si fuera su madre, le dice:

—Y ahora, ¿qué va hacer Saad? ¿No sería mejor que saliera de la cárcel?

Se calló y después me miró esbozando una sonrisa en las comisuras de la boca.

—¡De acuerdo! Pero tú, ¿acaso no estás preso? ¿Y qué es lo que haces? [...]

—¿Crees que no vivimos en la cárcel ahora? ¿Qué hacemos nosotros en el campo más que movernos dentro de una prisión extraña? ¡Cárceles las hay de toda clase, hijo mío! De todas. El campo es una cárcel, tu casa otra, y el periódico, la radio, el autobús, la calle, los ojos de la gente... Nuestra edad, también es una prisión, y los veinte años que acabamos de pasar. El *mujtar*. Todo son cárceles. ¿Y hablas de cárcel? Pero si toda tu vida estás preso... ¿Te crees, hijito, que las rejas tras las que vives son arriates de flores? Cárceles, cárceles, cárceles. Tú mismo eres una cárcel. ¿Por qué va a ser Saad sólo el preso? ¿Por qué no firmó ese papel prometiendo que sería buen chico? ¡Buen chico! ¿Quién de nosotros es buen chico? Todos habéis firmado ese papel de una u otra manera, pero eso no os impide estar presos... [...]

—Escucha..., sé que Saad saldrá de la cárcel, pero no sólo de ésta, sino de todas las cárceles. ¿Comprendes? (1991, 118)

El anterior fragmento nos muestra una sustancial diferencia entre *Um Saad* y las otras dos novelas. A diferencia de los otros personajes, el tono con el que habla Um Saad es más optimista y movilizador, no se queda únicamente en que los palestinos viven en circunstancias muy difíciles, cuestión implícita de por sí, sino que a través de sus sentimientos hacia su hijo Saad nos expresa la importancia de ser conscientes de la condición limitada para actuar y liberarse de las cárceles. Si es un llamado a la lucha armada, podríamos decir que sí; lo que habla Um Saad podría traducirse fácilmente en un discurso político que incita a la acción, entre muchas de sus interpretaciones. Del fragmento extraemos una de las tantas preguntas esenciales que nos plantea Kanafani en sus obras, y que enfrentan a los lectores a las mismas situaciones que las

de los personajes: los palestinos están en la cárcel, ¿qué hacen para cambiar eso? Este trabajo de investigación es también una respuesta a esa pregunta: se reescribe la historia de Israel, se escriben novelas en ambos lados, se escriben crónicas, se hacen películas. Seguro que algo se hace, eso siempre tengámoslo presente.

La faceta de madre también la podemos ver en el capítulo *En el corazón del escudo*, en el que Um Saad le cuenta al narrador que Saad ha venido a visitarla. Saad le cuenta a su madre que estuvo en Palestina, pero que por seguridad él y sus compañeros tuvieron que esconderse en los campos. Escondidos en el campo y con hambre, Saad ve a una mujer que relaciona automáticamente con su madre; sus compañeros le dicen que ella está en los campos de refugiados, pero Saad comienza a llamarla. Cuando la mujer se acerca, Saad le dice: “—Soy Saad, mamá. Tengo hambre” (1991, 127). Aunque la mujer no era claramente la madre de Saad, le responde: “—El enemigo te hace pasar hambre, hijo mío... Ven, ven con tu madre” (1991, 127). Saad y la mujer se abrazan como madre e hijo, y la mujer promete volver a traerles provisiones. A Um Saad no le preocupa pensar quién era la mujer que los alimentó durante cinco días, lo que le importa es saber que para Saad ella estuvo ahí con él, siempre presente: la madre lo cuida y lo alimenta aún en el campo de batalla. Um Saad es su madre, pero es a la vez la madre de todos: “—Saad dice que me vio allí. Si no hubiera estado allí para darle de comer, se habría muerto de hambre, y si no hubiera rezado tanto por él, le habría matado esa bala que le atravesó el brazo” (1991, 128). Al final del capítulo, después de que el narrador ha escuchado la historia de Um Saad, en un impulso, que nos muestra la importancia que ha tomado la figura de Um Saad como madre y protectora no sólo de sus hijos sino de la comunidad: Um Saad se aleja y él se oye diciendo: “—¡Mamá!” (1991, 128)

Um Saad es la representación de la madre palestina que se involucra desde sus actividades domésticas en la lucha por la liberación de palestina. En el artículo de Julie Peteet, *Women and the Palestinian Movement: No Going Back?*, se describen los movimientos de mujeres en el Líbano durante 1968 y 1982. Peteet nos habla del

desarrollo del movimiento de mujeres y su integración en el contexto de los movimientos nacionales, también de la importancia que toma lo doméstico en el ámbito del activismo político: “Women`s activism was grounded in domesticity on two levels: politically unaffiliated camp women incorporated political actions into their domestic routine and interpreted domesticity as a form of political activism” (2001, 137). Lo doméstico se convierte, así, en una forma de actividad política que incorpora a la mujer en el contexto de los movimientos nacionales palestinos, y comienza a relacionarse con la lucha y la militancia. Esto también conlleva un desplazamiento de lo privado del hogar a lo público como, por ejemplo, atender los funerales de los militantes o darles de comer en los campos de batalla. Otro aspecto del que nos habla Peteet, y que veremos reflejado en la novela, es el *mass work*. Las mujeres se involucran con la comunidad, transmiten los mensajes políticos y nacionales, y asisten y movilizan a la comunidad. Además, cumplen un papel de soporte moral y conciliador: “to promote community integration and harmony. Women`s traditional domestic functions were being put to the service of the national cause” (2001, 139). Aunque Peteet nos dice que hay una fuerte presencia de la mujer en los procesos sociales y políticos, no se ha dado una redefinición y transformación en las estructuras tradicionales, en las que a la mujer se le sigue asignando un papel inferior en comparación con los hombres: la práctica de la política y sus estructuras siguen siendo, en su mayoría, masculinas. Es pertinente tener en cuenta el artículo de Peteet cuando hablamos de Um Saad porque sus actividades domésticas y maternas son a la vez actividades políticas.

Um Saad que no había vuelto a visitar al narrador desde que habían comenzado los combates (estos combates se refieren a los sucedidos durante la Guerra de los seis días), vuelve “como si tuviera algo que ver con la derrota... Combatieron por ella y perdieron, sólo que ella perdió dos veces” (1991, 113). Dos derrotas, dos *nakba*, 1948 y 1967. Aunque la guerra no ha tenido resultados beneficiosos para los palestinos, Um Saad no vuelve para quejarse ni toma una actitud negativa, sino que sigue luchando desde su cotidianidad. Es muy dicente, por ejemplo, que Um Saad vuelva y

le regale al narrador una raíz seca que cortó de una viña, para que la siembre y recoja, en un futuro, uvas para alimentarse. Esta raíz es el elemento conector de la novela, comienza y termina con ella; al igual que en *Lo que os queda*, que inicia con el atardecer y finaliza con el amanecer. Los elementos conectores son un mecanismo de gran importancia en las tres novelas de Kanafani, una constante en su estilo de escritura.

La vid, planta de la que se obtiene la uva, tiene características parecidas al olivo:

Parece que no sabes nada de lo que es una viña. Es una planta que da fruto y que no necesita más que un poco de agua, no mucha, que si no se pudre. Me dirás que cómo es eso, pues te diré. Hay siempre humedad en la tierra y humedad en el cielo, y de ahí saca el agua que necesita y después da sin cuento. [...] El olivo tampoco necesita agua. Lo que necesita es la humedad que chupa muy adentro de la tierra (1991, 114).

La raíz representa a los palestinos mismos, una simbología que nos muestra su persistencia. Igual que la raíz de Um Saad, los palestinos han sido cortados de su tierra, de su viña, y secos pasan a otros lugares, a otras manos, pero a través de la resistencia al ocupante se han sembrado en otros lugares, han subsistido con lo mínimo como sobrevive la vid y el olivo, con sólo la humedad de la tierra. Forzosamente establecidos en otras tierras, fortalecen sus raíces y luchan por la liberación. Esta metáfora también la vemos expresada en el epígrafe del texto de Sumaya Farhat-Naser —activista y promotora de actividades entre mujeres palestinas e israelíes— *En la tierra de los olivos*:

Palestina es la tierra de los olivos. Ellos acuñan el paisaje y para nosotros simbolizan el país y nuestros lazos con la tierra. Los olivos son muy longevos, viven durante siglos, son muy modestos en sus exigencias y muy generosos en sus dádivas. Proporcionan frutos, aceite, madera y jabón. Perseverantes y dignos, conservan sus conocimientos y su sabiduría. A su sombra nos sentimos

protegidos, los admiramos y los amamos, les dedicamos cuidados y canciones.  
Los olivos son árboles bendecidos. Forman parte de nuestra vida (2006, 9).

Um Saad trata al narrador como si fuera su hijo, preocupada por él le regala la raíz. No sólo es así con él, siempre preocupada por el bienestar de la comunidad, colabora e impulsa a hacerlo cuando es necesario. En el capítulo *Unos huyen, otros avanzan*, vemos cómo Um Saad ayuda cuando es necesario, un paso adelante de los demás, actúa y estimula. Una noche, mientras daba de comer a su hijo, escucha una explosión en el cielo. Sin dudarlo, decide salir y ve cómo un avión dispara a la carretera. Mientras todos veían lo que sucedía, sorprendidos e inmóviles, Um Saad va hacia la calzada y comienza a recoger esquirlas de hierro:

—Estos pedazos de hierro pinchan las ruedas de los coches.

Le dio vueltas en la mano para que los demás la vieran bien.

—¡Vamos, muchachos, hay que recogerlos y arrojarlos a la arena!

Mujeres y niños, todos se lanzaron a recoger los pedazos de hierro que iban luego arrojando sobre la arena (1991, 130).

El cuerpo de Um Saad es otro de los elementos que Kanafani explora. Um Saad surge de la tierra y lleva en ella el olor a campo: “De pronto, la vi venir al comienzo de la calle bordeada de olivos, como si surgiera de las entrañas de la tierra sobre un fondo de vacío, de silencio y de pena. [...] Surgía del centro de la tierra como si subiera una escalera sin fin. [...] Entró Um Saad y toda la habitación se impregnó de olor a campo” (1991, 113, 114). Su cuerpo no es presentado de la misma forma que el cuerpo de Mariam, por ejemplo, en *Hombres en el sol*. El cuerpo de Um Saad es una representación de lo que ella es, el campo de refugiados, la tierra de la que ha sido desarraigada, la derrota, el compromiso. Las manos es una de las partes de mayor importancia; simbolizan la servidumbre a la que ha sido sometida en su vida laboral, pero son también sus manos las que llevan las marcas, las cicatrices de la resistencia. Antes habíamos hablado de la escena en la que Um Saad recoge pedazos de metal

para arrojarlos al desierto, estas esquiras dejan en las manos de Um Saad cicatrices: “Um Saad abrió las manos ante mí. Entre las grietas de sus manos laceradas por el cansancio y el sufrimiento, vi cicatrices rojas de heridas mal curadas” (1991, 129).

Las marcas en sus manos simbolizan las heridas que hay tanto en el cuerpo como en el espíritu de los palestinos, cicatrices bajo la piel producidas por la ocupación. Um Saad dice que las heridas no tienen importancia, que el tiempo las deshará, pero aún así seguirán bajo su cuerpo. Marcas producidas, también, por los trabajos que debe hacer:

La herrumbre de los platos que friego, la porquería de las baldosas que limpio, la ceniza de los ceniceros que vacío, la suciedad del agua con que lavo, se irán acumulando encima de las heridas y las harán desaparecer anegadas en torrentes de cansancio, restañadas con mi aliento, bañadas a diario en el sudor cálido de las manos con que amaso el pan de mis hijos... Sí, hijito... Los días de servidumbre las cubrirán de un caparazón, pero sé que debajo seguirán taladrándome. Lo sé (1991, 131).

Las secuelas que ha dejado y deja aún la ocupación no son fáciles de borrar porque además hacen parte de la memoria e historia de los palestinos. Respecto a las otras novelas de Kanafani, *Um Saad* significa el renacer de la esperanza. A través de la figura de la mujer, de la madre, vemos un nuevo pensamiento, unas nuevas formas de actuar. Lejos de huir, como sucedía en *Hombres en el sol* y en *Lo que os queda*, los personajes se quedan, resisten y afrontan con dignidad sus circunstancias.

### **2.3.1. Saad y las marcas de la masculinidad**

En el artículo de Julie Peteet, *Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia*, se muestra cómo los jóvenes palestinos que viven en la Cisjordania ocupada obtienen hombría a través de las palizas y de las

detenciones que sufren a manos de las autoridades israelíes. Peteet pretende analizar la forma en que se interpretan estas acciones que intentan someter los cuerpos y las mentes de los jóvenes palestinos, pero cómo estos jóvenes invierten el sentido de las palizas y hacen de ellas un ritual necesario para pasar de la niñez a la madurez, para adquirir la hombría, y que por tanto “inscriben poder en el cuerpo” (2005, 35). Peteet nos habla de los jóvenes palestinos en términos de sujetos subalternos, pero sus acciones e interpretaciones de las prácticas violentas sobre sus cuerpos nos muestran cómo estos sujetos han pasado de una situación en la que son constantemente subordinados al poder israelí a convertirse en sujetos hegemónicos, que actúan también sobre los que pretenden dominarlos. En este caso vemos cómo la relación entre los sujetos y el poder no es necesariamente una ecuación entre débil, dominado, y fuerte, dominador.

Kanafani nos muestra, precisamente, que esas categorías esencialistas son debatibles si nos acercamos a fenómenos sociales como el que estudia Peteet en su artículo y que está reflejado en *Um Saad*. Peteet nos habla también de resistencia cultural que entiende en términos de resistencia creativa, algo que se construye a partir de prácticas y rituales que invierten significados y crean otros nuevos: “Argumentaré que la interpretación palestina de la violencia como rito de paso a la edad adulta galvaniza la conciencia y acción políticas, y es por tanto un acto de resistencia creativo y dinámico, un truco, si se le quiere llamar así” (2005, 35). Las palizas se convierten en un paso, una “inversión del orden social de las jerarquías y de las relaciones de dominación” (2005, 37). Es en los cuerpos de los jóvenes palestinos donde se inscriben estos rituales, las marcas de las palizas y de las torturas que reciben en la cárcel se convierten en símbolos de poder frente a las autoridades israelíes; símbolos que se traducen también, como un paso de la adolescencia y la niñez a la adultez, sus cuerpos frente a la comunidad adquieren respeto, poder y masculinidad. Esta debemos entenderla, como nos dice Peteet, como una construcción social, no como algo natural ni dado por el solo hecho de ser hombres.

Un aspecto importante que trata Peteet en su artículo son los cambios generacionales entre los hijos y sus padres, los niños ya no se sienten protegidos por sus padres, cuestión que señala Peteet, en una cita al pie de página sobre los sueños de los niños palestinos: “en las pesadillas sobre encuentros violentos entre sus familias y los soldados o colonos israelíes, los padres son incapaces de proteger a los niños de la violencia” (2005, 40). Veremos cómo en *Um Saad* son los más jóvenes los que toman la voz y la acción, en la demostración de fuerza y agilidad en la plaza del campo de refugiados, los niños y jóvenes palestinos despliegan su fuerza y su masculinidad. Esta no es entendida como el despliegue de la virilidad, sino que se “adquiere, versifica y actúa en las acciones valientes, en el hecho de asumir riesgos, y en expresiones de osadía y comportamiento enérgico. Se logra mediante una vigilancia constante y con la voluntad de defender el honor (*sharaf*), el valor (*wajh*), la familia y comunidad a la que se pertenece de las agresiones externas, y también defendiendo y protegiendo las definiciones culturales de las reglas de conducta específicas de cada género” (2005, 39).

Cuando Saad visita a su madre para recuperarse de una herida de bala en el brazo, y le dice al narrador que la lleva como si fuera una condecoración, es una muestra de su lucha por Palestina, un signo que lo ha hecho sentirse más seguro y firme, y que le ha dado en la comunidad un nuevo lugar. Um Saad también tiene una herida, de una bala que recorrió en su cuerpo desde el codo hasta la muñeca, una herida vieja de los tiempos en que vivía en Palestina. Una bala doble que representa una misma herida y anhelo: la pérdida de Palestina y la esperanza de recuperarla a través de la lucha. La bala que hirió el cuerpo de Saad se convierte en el nuevo amuleto de Um Saad. Antes llevaba un pedazo de tela de varios colores en forma de triángulo que le había dado un *Xeij* (jefe religioso) cuando todavía estaba en Palestina, pero ese trozo de tela había perdido significado, ¿si la había protegido y cuidado durante el tiempo que lo llevó colgado?: “Lo llevo colgado desde que tenía diez años sin que nos protegiera de la miseria y de seguir bregando sin descanso ni de que nos expulsaran de nuestras casas” (1991, 142). Ahora, la bala de Saad significaba por lo menos una esperanza;

una bala que representa la transición generacional, son los jóvenes los que traerán una nueva luz a los palestinos.

Es interesante analizar los significados que adquieren las heridas de las mujeres en comparación con las de los hombres. Esto no lo vemos en la novela de Kanafani, pero es importante que lo tengamos en cuenta para entender el peso tan fuerte que tiene el género en la sociedad palestina (y árabe) para definir los espacios, las acciones y comportamientos de las mujeres y los hombres. Peteet nos dice que en la construcción de la feminidad, la violencia corporal no juega un papel tan crucial como sí en la masculinidad, pero las mujeres “interpretan su violación física como prueba de su igualdad con los hombres y los esgrimen para justificar sus reclamaciones —‘Sufrimos como los hombres, deberíamos tener los mismos derechos’” (2005, 55). Esto también lo podemos ver reflejado en el hecho de que las mujeres pidan ser aceptadas, igual que los hombres, para posibles ataques suicidas.

El viejo amuleto de Um Saad fue dado por una autoridad dentro de la comunidad, un hombre mayor y además jefe religioso, mientras que el nuevo amuleto es la bala de su hijo, se invierten las autoridades dentro de la comunidad, los jóvenes palestinos adquieren respeto frente a los mayores. Peteet nos dice en su artículo que las marcas de las palizas y las torturas que reciben los jóvenes en la cárcel son exhibidas a la comunidad: “Las visitas a las familias están puntuadas por la exhibición de cuerpos con las marcas de balas y golpes y son escenarios sociales para la narración de historias sobre las palizas, disparos, intercambios verbales con los ocupantes y los soldados e historias de la cárcel” (2005, 45). Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la historia de la mujer que les lleva de comer a Saad y sus compañeros, y de la que Um Saad le cuenta al narrador. Una historia que refleja el compromiso y las proezas de los jóvenes militantes es cuando uno de los compañeros visita a Um Saad, esto lo conocemos a través de la conversación de ella con el narrador:

Me dijo: ‘Saad te manda saludos. Está bien. Mañana, te obsequiará con un auto.’ Después se fue. —¿Cómo que te obsequiará con un auto? —Claro, ¿no lo entiendes? Lo que quiere decir es que va a hacer saltar uno por los aires. —¿Y lo hará? —¿Cómo que no? Saad no dice nada que no cumpla. Lo conozco muy bien. [...] Esperé la noche para oír las noticias. La radio anunció que un coche israelí había caído en la emboscada tendida por los combatientes. Esperé con ansiedad a oír el final de la noticia: ‘Todos los fedayín regresaron a sus bases sanos y salvos’ (1991, 124).

Finalmente, la escena de la novela que mejor refleja lo que nos dice Peteet, es en la que el hijo pequeño de Um Saad, Said, demuestra su agilidad y destreza de un futuro fedayín en la plaza del campo, donde toda la comunidad lo ve, lo reconoce y lo aplaude. En el último capítulo de la novela llamado *Fusiles en el campo*, Kanafani retrata el ritual de los nuevos militantes y lo que genera en sus interlocutores, especialmente en su padre y su madre:

Era mediodía cuando se dirigió hacia donde estaba el altavoz que lanzaba al aire un discurso, nunca oído hasta entonces. [...] Vio a Said, su hijo pequeño, que, ante una multitud, explicaba lo que un combatiente tenía que hacer para calmar el dolor cuando ha recibido un bayonetazo. Cuando Said entró en el corro para continuar su demostración, la gente se puso a aplaudir. Um Saad, que estaba allí, se acercó a su marido, subiéndose encima de un tejado bajo para poder ver lo que pasaba. Cuando divisó a Said, lanzó un prolongado grito de júbilo, al que respondieron otros muchos por todas partes. [...] Said se fue acercando a su adversario paso a paso con los puños tendidos y un poco inclinado hacia adelante. En ese momento, Abu Saad puso la mano en el hombro de su mujer, apretándolo con un gesto de ternura inesperado para ella. Los ojos se le inundaron de lágrimas aunque disimulando su emoción, toda ella seguía pendiente de lo que hacía su hijo. Y, después, los aplausos retumbaron por toda la plaza cuando Said, esquivando un bayonetazo, arrancó con la rapidez del rayo el fusil de manos de su adversario y, luego de girar sobre sí mismo lo alzó en el aire bajo la bandera cuyo chasquido, al ondear al viento se confundía con el de

las manos que aplaudían como otro aplauso más. [...] Los aplausos seguían, mientras el muchacho continuaba esgrimiendo el fusil ante la muchedumbre, con la frente iluminada por los últimos rayos del sol poniente (1991, 143-144).

Una escena épica donde el héroe palestino, representado a través de un niño, Said, es ovacionado y respetado por la comunidad, los últimos rayos del sol iluminan su rostro, le quita las armas a su adversario, y orgulloso y dotado de masculinidad, blande el fusil al ritmo de la bandera palestina y de los aplausos de la comunidad.

Hemos visto cómo el brazo colgado del cuerpo muerto del padre de Hamed y Mariam es ahora el brazo levantado hacia el cielo en señal de victoria. Una escena cargada de esperanza y de un fuerte mensaje político: la comunidad de los campos, que retrata Kanafani, ve en los nuevos líderes y militantes el camino para terminar la ocupación y lograr la liberación de Palestina. La solución que se plantea es la lucha armada colectiva. La última escena de la novela se conecta con la anteriormente citada, la raíz que le regaló Um Saad al narrador brota de la tierra. Pensemos en cómo terminaron las otras dos novelas: en *Hombres en el sol* los personajes mueren y el panorama no se presenta en términos muy esperanzadores; en *Lo que os queda* hay una apertura, no sabemos si Hamed muere o vive, pero aún tiene la posibilidad de hacer algo más, además Mariam y el hijo que espera quedan vivos. En *Um Saad* nadie muere, la comunidad está emocionada y feliz presenciando lo que sucede en la plaza, Saad y Said luchan y lucharán por Palestina, Abu Saad sale de su tristeza al ver, orgulloso, cómo su hijo Said sobresale en la plaza, y para terminar la raíz seca de Um Saad vive: “Me dirigí a la puerta y vi a Um Saad agachada encima de la tierra, en el lugar donde había plantado aquel palo seco que había traído una mañana, hacía ya tanto tiempo de eso que me parecía una eternidad. Miraba aquel brote verde que, pujante, nacía de la tierra con un crujido, como si estuviera animado de voz” (1991, 146).

El conflicto y las austeras condiciones de vida que este genera, deshumanizaban a los personajes. Igualmente había también un balance: elementos, vivencias y recuerdos

que los humanizaban. En el proceso de las tres novelas, finalmente el palestino está pleno de vida: transforma aquellos elementos que pretenden deshumanizarlo y reducirlo a condiciones casi animales de vida y los convierte en fuentes de fuerza, de poder, de vida. El crujido de la raíz simboliza la vida, la que se niega a perecer y resiste como las raíces del olivo y la vid.

### 3. Emile Habibi, a través de la risa

*Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Saíd, padre de calamidades, el pesoptimista* nos muestra una faceta muy diferente de la novela palestina, escrita durante los años 70, de la que nos muestra Ghassan Kanafani en sus tres novelas de los años 60. Debemos destacar el hecho de que el protagonista de la novela, Saíd, es un palestino que vive en Israel; vemos, así, una experiencia distinta del palestino, no el refugiado ni el que vive en Gaza o Cisjordania. La novela de Habibi está dividida en tres libros: el primer libro es titulado Yuad, el segundo Baqiyya y el tercero, la segunda Yuad. Es importante que notemos que los nombres de los tres libros son nombres de mujeres, que están cargados de significados que se reflejan en la novela. En la tesis doctoral de María Belén Holgado, *El otro árabe y el otro israelí en la novela israelí y palestina: los estereotipos*, se muestra el significado de los nombres en la novela de Habibi: Yuad (retorno) es la que en 1948 es obligada a partir al exilio, pero regresa como la segunda Yuad; Baqiyya (la que se queda) simboliza a los palestinos que permanecieron en su patria, y el hijo de Saíd y Baqiyya, es nombrado por ellos Fathí (conquistador), pero su nombre es cambiado por presión del Gran Hombre (la representación de la autoridad política israelí a la que Saíd sirve como colaborador), a Walá (lealtad), “aunque lo último que acabará siendo es leal a los israelíes ya que se unirá a los combatientes por la liberación de Palestina” (2007, 227).

Otro aspecto relevante de la novela de Habibi es el género literario, la novela toma forma de un maqāma. La maqāma es un género de la literatura árabe. En el texto publicado en 2002 por *The Council for Research in Values and Philosophy, Values of Islamic Culture and the Experience of History: Russian Philosophical Studies: I*, se explica que la maqāma es una clase de historia corta, “this was a cycle of picturesque stories about the adventures and transformations of a clever tramp. Maqamas were written with refined and rhymed prose mixed with poetic inserts” (2002, 210). En la maqāma también se presentan situaciones reales que son ficcionalizadas. Este tipo de

personaje y este encuentro entre la ficción y la realidad están latentes en la novela de Habibi, donde Saíd tiene contacto con extraterrestres y no sabemos, al final de la historia, si está loco o si se ha ido realmente con sus amigos del espacio. La unión entre prosa y verso no es sólo una cuestión narrativa y estructural, sino que nos muestra cómo Habibi expresa en su novela la cara de “la otra historia”, “la versión israelí de la historia se basa en la Biblia como fuente legitimadora, la versión palestina que presenta Habibi se remonta a los relatos épicos preislámicos, a los héroes legendarios y a los poetas y personajes de la época esplendorosa de los árabes, en un deseo de regresar a los orígenes” (Holgado, 2007, 226-227).

La otra historia la conocemos a través de Saíd que constantemente está recordando historias antiguas, héroes y personajes legendarios, referencias islámicas, así como también poesías de autores palestinos. Al retomar estos relatos y héroes, Habibi reafirma una identidad árabe y palestina; esto lo vemos, por ejemplo, en los epígrafes del comienzo de los tres libros: el primero es una poesía del poeta palestino Samih al-Qásim que pertenecía al pueblo druso y que nació en Zarqá en 1939; el del segundo libro es de un escritor árabe palestino-israelí, Sálim Yubrán, y el tercero es un texto de Samihd Sabbag, no hay referencia de este autor en las notas de la novela ni en la red.

Las fracturas que se dan dentro de la identidad de los palestinos que viven en Israel podemos rastrearlas en dos niveles: desde la novela y su narrador, Saíd, y desde el autor mismo, Emile Habibi. La identidad de Saíd se torna problemática por el entorno en el que vive, sus circunstancias históricas y sociales hacen que su *palestinidad* y su trabajo como colaborador con los israelíes lo haga oscilar entre mostrar una cara pero tener otra. Pensemos en el hecho mismo de que sea a través de la voz de Saíd, el colaborador, que conozcamos esa otra historia. No es una identidad esencialista y estática, sino heterogénea y en continuo movimiento. La identidad de Saíd está marcada por fisuras: aunque sea un colaborador, tiene sus propias opiniones y sus raíces familiares e históricas viven en él.

Emile Habibi también debió enfrentar durante su vida el ser ciudadano de segundo orden dentro del Estado de Israel. Además, Habibi hacía parte del Partido Comunista, orientación política que seguramente le generó conflictos. Akram Khater nos habla en su artículo *Emile Habibi: The Mirror of Irony in Palestinian Literature* sobre la relación entre la lengua y la identidad. El hecho de que Habibi escriba una novela en árabe dentro de un ambiente hebreo nos muestra la importancia de mantener y reafirmar la identidad palestina dentro de Israel. Además de esto, Habibi utiliza en su novela un lenguaje cotidiano cargado de expresiones palestinas y crea, también, nuevas palabras que responden a la necesidad de enunciar nuevas circunstancias que el lenguaje clásico no logra expresar: “When the classical language falters in its rigidity and inability to adjust to and express new circumstances and tragedies, he either makes up new words or he falls back on colloquial expressions without missing a literary beat” (1993, 89).

La realidad que deben afrontar día a día los palestinos en Israel es la de la negación y supresión continuas de sus identidades como palestinos. Israel impone una lengua, una escritura, un habla, ratifica una cultura hegemónica que pretende negar otras culturas y formas de pensamiento; por tanto, el uso del árabe, dentro de Israel, se puede entender como una oposición, a la vez que una persistencia a la cultura hegemónica y al mismo Estado de Israel: “In this context, Arabic, the language of a minority barely tolerated, unavoidably becomes a statement of opposition to that hegemony, and an affirmation of the persisting Arab identity —however limited and feeble— in the land of the Jewish state. So the struggle becomes one of affirming an identity and existence through language” (1993, 87).

### **3.1. Fuerza femenina e incertidumbre masculina**

En la novela de Habibi se dan dos contrastes muy notorios: por un lado, el protagonista, Saíd, es el que duda y actúa ambigüamente ante las situaciones, se encuentra en un debate interno entre lo palestino y lo israelí; mientras que por otro

lado, las mujeres, Yuad, la segunda Yuad y Baqiyya, son las fuentes del poder, de la fuerza más mental que física para resistir la ocupación. Lo masculino en Habibi no está manifestado de la misma forma que en los personajes de Kanafani. Las acciones de Saíd no tienen nada de heroico y valeroso en contraste con las de las mujeres. Lo femenino y lo masculino no se explora desde lo corporal sino desde lo mental, y es en la mentalidad de las mujeres donde se evidencia su fuerza y resistencia. La resistencia la presenta Habibi en la mente: es lo que piensan y sienten los palestinos lo que nunca podrán dominar y doblegar las políticas israelíes. Presentemos a los personajes.

Empecemos por el significado del nombre del protagonista, se llama Saíd Abu-l-Nahs al-Mutashail; la nota al pie de página dice: “Saíd, feliz; Abu, padre; Nahs, desgracia, calamidad; al-Mutashail, nombre, inexistente en árabe, compuesto por dos palabras: *mutashaim*, pesimista, y *mutafail*, optimista. Así que *mutashail* sería alguien que fuera pesimista y optimista al mismo tiempo, como si dijéramos pesoptimista” (1990, 19). La familia de Saíd es antigua y noble, sus orígenes se remontan a los tiempos de Tamerlán, específicamente a una mujer chipriota que fue repudiada por los hombres cuando huyó con un beduino. El repudio a las mujeres es una característica de la familia de Saíd. Esto, podríamos decir, es una crítica que hace Habibi a las estructuras familiares tradicionales y patriarcales, ya que no sólo las mujeres son las repudiadas, sino que Saíd mismo, un hombre, es víctima también del repudio del Estado, y al igual que las mujeres en su familia, Saíd también huye.

Después de pasar por varios lugares, la familia se estableció en Hayfa<sup>19</sup>, y estuvieron allí hasta la instauración del Estado. El padre de Saíd tenía influencias dentro del Estado aun antes de su instauración, y gracias a esto Saíd es protegido por el Estado a cambio de sus servicios como colaboracionista. Antes que su padre muriera le dijo a Saíd: “—Ve a ver al Jawaya Safsarashak y dile: ‘Antes de morir como un mártir, mi padre te mandó un saludo y dijo que te hicieras cargo de mí.’ Y se hizo cargo” (1990, 21). La muerte de su padre y la salvación de Saíd se dan en circunstancias

---

<sup>19</sup> En la novela Hayfa está escrita con “y”.

asombrosas, como casi todo lo que le sucede. Cuando eran atacados su padre fue herido de muerte y entre los oponentes y Saíd se interpuso un burro, las balas terminaron en el cuerpo del animal y Saíd sobrevivió: “la vida que viví después en Israel se la debo a esa pobre bestia” (1990, 17).

Saíd no es presentado como un héroe palestino que lucha por su pueblo, como sí es retratado Saad en *Um Saad*, sino, podríamos decir, como un ser humano complejo que debe ser dos personas al mismo tiempo: mostrarse leal, servil y sumiso con las autoridades israelíes con las que trabaja, pero a la vez no puede negar sus orígenes y su identidad como palestino. Saíd es un antihéroe, un palestino que colabora con y a favor de los israelíes, a la vez que es el portavoz de relatos antiguos, de poesías palestinas y de peripecias e historias de héroes árabes. Es, también, un nuevo sujeto que responde a otras circunstancias distintas a las de los personajes de Kanafani. Aunque podríamos pensar y rotular a Saíd de ser un traidor y cobarde, Saíd igualmente está enfrentando y vive las contradicciones propias de su posición dentro del conflicto. Volviendo al nombre, Saíd mismo nos dice que su nombre refleja su idiosincrasia, sus estados de ánimo y sus circunstancias de vida que oscilan entre la felicidad y la desgracia. Además, nos muestran una característica no sólo de él sino también de su familia: el pesimismo. Saíd nos explica:

Tómame a mí, por ejemplo. No distingo el pesimismo del optimismo y me pregunto: ‘¿Qué soy? ¿Pesimista u optimista?’ Por la mañana, cuando me levanto, le doy gracias a Dios por no haber muerto mientras dormía, y cuando me sucede algo desagradable durante el día, le doy gracias porque no me haya ocurrido algo peor. ¿Cuál de los dos soy? ¿El pesimista o el optimista? (1990, 25)

Otra característica de la familia de Saíd, especialmente de los hombres, es la postura con la que caminan, mirando al piso en busca de un tesoro o de dinero que se le haya caído a alguien para así cambiar sus precarias realidades. Pero Saíd decide que no

quiere morir con la espalda encorvada y cambia la dirección de su mirada: “Desde mi más tierna infancia dejé de buscar ante mis pies para conseguir un tesoro. No. Yo me puse a buscarlo en lo que estaba arriba, en ese espacio infinito, en ese ‘mar sin orillas’, como lo describió Muhyi al-Din Ibn Arabí<sup>20</sup>” (1990, 46). Esta característica acentúa la importancia de los seres del espacio con los que Saíd entabla contacto y con los que decide irse. Saíd no muere sino que desaparece. En el inicio de la novela, cuando se presenta al receptor de las cartas, que inferimos por la lectura es israelí, Saíd nos dice que le ha sucedido algo extraordinario:

Resulta que he desaparecido. Pero no muerto. No me han matado en vuestras fronteras —como imaginan algunos de los vuestros— ni me he unido a los *fedaiyyin* como temen aquellos que conocen mis méritos; ni me estoy pudriendo, olvidado, en algún calabozo, como falsamente pretenden tus camaradas. ¡Paciencia! ¡Paciencia! No te preguntes: ‘¿Quién es este Saíd Abu-l-Nahs al-Mutashail? Mientras vivió, fue un desconocido. ¿Cómo vamos a prestarle atención ahora?’. De acuerdo. Me doy perfecta cuenta de mi humilde posición, de que no soy ningún dirigente y de que, por lo tanto, las personas importantes no se han fijado en mí. No obstante, querido amigo, ¡yo soy el camarero! (1990, 13)

Después de esto Saíd cuenta una historieta israelí que escuchó en algún lugar, en la que un león entra en los despachos de la Comisión Ejecutiva y comienza a comerse a sus trabajadores y nadie lo nota hasta cuando se come al joven del bar. Saíd le pregunta al receptor por qué no ha notado su ausencia, igual que la de personas que son comidas por el león. Esta anécdota es importante retomarla porque se enlaza con lo que le dice el gobernador militar a Saíd respecto a aquellas personas no deseadas dentro del nuevo Estado: “—¿Cuándo van a desaparecer?” (1990, 28) Antes de decir esto, el gobernador, que va con Saíd en el carro, ha obligado a una mujer con su hijo

---

<sup>20</sup> “Místico murciano (m. 1240). Realizó numerosísimos viajes. Su obra, en prosa y en verso, lo hace merecedor de uno de los primeros puestos dentro de la literatura árabe” (1990, 46). Nota al pie de página de la novela que refleja lo dicho anteriormente acerca de los personajes árabes que recuerda Saíd y que Habibi nos muestra en su novela.

que encuentra en el camino a que huya o la asesinará: “—¿Acaso no os he advertido que quien regrese allí será hombre muerto? ¿Es que no tenéis sentido de la disciplina? ¿Creéis que es la anarquía? Levántate y sigue hacia adelante, hacia cualquier lugar en dirección este. Si te veo otra vez por este camino, no te tendré ninguna consideración” (1990, 27). Mientras esto sucede Saíd espera agazapado en un rincón dispuesto al ataque si el gobernador le hace algo a la mujer, pero lo curioso es que pretende actuar sólo si empieza a disparar, no antes, además no le reclama nada al gobernador. Irónicamente, Saíd se ha unido a una guerra de independencia a la que no pertenece, una independencia que radica en la expulsión de los otros. La pregunta del gobernador nos muestra de una forma desnuda el pensamiento de muchos de los políticos israelíes: lo mejor que podrían hacer los palestinos sería desaparecer de una vez por todas, como ha desaparecido Saíd. Pero lo que no han tenido en cuenta este tipo de pensamientos es que las huellas y las historias permanecen en el tiempo, esto es evidente en la novela de Habibi donde nos encontramos constantemente historias árabes y palestinas, rastros de una historia viviente.

La primera vez que Saíd vio a Yuad fue en el bus que lo llevaba de Hayfa a su escuela secundaria en Acre. Ella llevaba su rostro cubierto por el velo pero Saíd podía ver sus ojos verdes que lo enamoraron automáticamente. En el bus las mujeres estaban separadas de los hombres, aunque esto no impidió que ambos entablaran conversación. Yuad es la primera en hablar, le pregunta sobre una palabra inglesa que Saíd no conoce pero que ella sí:

Cierta mañana me llamó para que le explicara una palabra inglesa y, como yo no puede hacerlo, fue ella quien me la explicó.

—¡Siéntate!— me dijo.

Y desde entonces me sentaba a su lado, tanto a la ida como a la vuelta. La amaba con toda mi alma y ella decía que me quería porque era simpático y mi risa estrepitosa (1990, 31).

Después que los separan en el bus Saíd no vuelve a ver a Yuad hasta un día que llega hasta su puerta. Cuando abre descubre a una mujer de ojos verdes que es la hermana de Yuad y que le pide el favor a Saíd que le dé refugio porque se ha infiltrado clandestinamente de Nazaret a Hayfa en busca de su padre preso. Yuad le recrimina haber sido el que entregó a su padre, de haber sido ‘cabeza de arpillera’:

—Tú ya sabes, Saíd, —¡Dios te perdone!— lo que has hecho a mi padre y a los otros. Pero yo —¡Dios me perdone!— no comprendía nada. [...] Es un hombre a quien le tapan la cabeza con un saco de arpillera que tiene tres agujeros: dos para los ojos y uno para la boca— dijo Yuad. —Lo sientan detrás de una mesa rodeada de soldados, nuestros hombres pasan por delante y ellos los van identificando. Cuando ‘cabeza de arpillera’ se inclina hacia adelante dos veces, separan al hombre del resto del grupo. En un solo registro cogieron, como mínimo, a quinientos hombres y muchachos como prisioneros de guerra. ¿Por qué has hecho esto, Saíd? (1990, 77)

Vamos percibiendo el contraste entre Yuad y Saíd, entre la movilidad y la pasividad, entre la fuerza y la incertidumbre. Al otro día cuando llegan los soldados a registrar la casa de Saíd, descubren a Yuad y aunque es arrestada, lucha contra los soldados y reclama su derecho a permanecer en su patria, su tierra, mientras Saíd sólo observa:

Y así siguieron: ellos empujándola y ella haciéndoles frente y dándoles patadas. Hasta que la arrojaron al vestíbulo. Yuad llegó abajo de pie, erguida y con la cabeza mirando hacia el cielo. Uno de ellos dijo jadeando:

—Es una infiltrada.

Pero ella protestó gritando:

—¡Éste es mi país y mi casa, y éste es mi marido!

Yaqub soltó una palabrota de cuatro letras. Y yo se la atribuí a su madre. Los soldados se agolparon alrededor de Yuad y la arrastraron hasta un coche que estaba repleto de gentes como ella. Y se fueron. En el momento en que el coche se ponía en marcha, la oí que me gritaba a plena pulmón:

—¡Saíd! ¡Saíd! ¡No te preocupes! ¡Volveré!

Yo seguía temblando en el suelo (1990, 83).

No olvidemos que Yuad significa retorno, y aunque la obliguen al exilio ella retornará en la figura de la segunda Yuad, su hija. Es curioso como Saíd se encontrará a lo largo de la novela con palestinas y palestinos que luchan por la liberación de su tierra, que protestan y actúan contra las fuerzas israelíes. En la escena del arresto de Yuad vemos cómo actúa ella: se mantiene en pie, erguida, reclama y grita “volveré”. Todo esto contrasta con Saíd, inactivo y con la actitud brutal e inhumana de los soldados. María Belén Holgado hace una clasificación de los tipos y los estereotipos de los judíos en las novelas palestinas de los años 70, donde se ubica la novela de Habibi. El soldado, como ya vimos en la novela de Kanafani, vuelve a aparecer de una forma negativa, sus características son:

el soldado utiliza su posición de poder para atacar el honor de la mujeres palestinas y abusar de ellas sexualmente, esto se utiliza para satanizar al otro y llegar a la sensibilidad del lector. El soldado israelí es retratado por comportarse brutalmente. La sociedad israelí es descrita como militarizada, disciplinada, falta de valores éticos y corrupta sexualmente, en contraste con la sociedad palestina que defiende sus valores tradicionales y su tierra (2007, 230-231).

Saíd conoce a Baqiyya en la aldea Yisr al Zaraqá, donde se establece después del éxodo y de la destrucción de su aldea, Tantura. Recordemos que en el primer capítulo hablamos sobre la masacre efectuada por los israelíes y que éstos la negaban. El hecho de que Baqiyya sea originaria de Tantura y sea a través de ella que conocemos la masacre y la destrucción de la aldea, nos muestra el apoyo de Habibi a otras alternativas de conocer la historia. Mientras que la historia oficial niega lo sucedido, Habibi lo transmite y lo cuenta por medio de su novela.

En al Yisr al Zaraqá, Baqiyya es conocida como la Tanturiyya, Saíd comienza a indagar a través de unos niños sobre ella, su familia y su origen, pero ellos no saben

nada, sólo que es un bicho raro porque “lee libros, se ríe sola y llora sola” (1990, 113). A través de Yaqub, su compañero en la Unión de los Trabajadores de Palestina donde Saíd trabaja, se concuerda el matrimonio entre Baqiyya y Saíd (nos saltamos detalles por cuestión de espacio), y en una noche Saíd se da cuenta del inmenso valor y decisión de su esposa. Baqiyya le dice que quiere volver a las ruinas de Tantura, donde en una cueva, bajo el mar, está un cofre con las pertenencias de su madre, su abuela, sus hermanas y de ella. Quiere encontrar eso porque “no quiero que nuestros hijos nazcan con la espalda encorvada. Yo estoy acostumbrada a respirar con libertad, primo mío<sup>21</sup>” (1990, 116). Mientras Baqiyya le habla, Saíd escucha sorprendido la audacia y coraje de Baqiyya, y se pregunta: “¿cómo se atrevían a enfrentar el poder gigantesco, sin que les asustara un Gran Hombre —aunque fuera de corta estatura—, a pesar de ser más pobres que las ratas?” (1990, 116)

La curiosidad de Baqiyya y su escepticismo frente a lo que dice Saíd queda en evidencia en la siguiente conversación donde resalta la fuerza femenina en contraste con la incertidumbre y miedos de Saíd, él prefiere creer lo que le dice el Estado antes que desafiarlo:

—¿Quiénes son los comunistas?

—Unas gentes que no agradecen los beneficios que se les hacen.

—¿Qué clase de beneficios?

—El beneficio de la vida que el vencedor concede al vencido.

—Eso es un beneficio de Nuestro Señor.

—Ellos no creen en Nuestro Señor. Son ateos.

—¿Cómo que no creen?

—Pretenden tener el poder de cambiar el destino.

—¡Dios me guarde!— exclamó. Pero luego siguió ávida e insistentemente —

¿Cómo pueden hacer tal cosa, que el Altísimo se apiade...?

---

<sup>21</sup> “La palabra ‘primo’ o ‘prima’ es, en muchos países árabes, sinónimo de esposo o esposa” (1990, 115).

—Tal vez ellos hayan encontrado, como nosotros, unos cofres que sus antepasados les dejaran escondidos en las costas de su Tantura.

Esta respuesta excitó su imaginación. Sus ojos relampaguearon, frunció el ceño y, tomando una resolución, dijo:

—¡Les pediremos ayuda a los comunistas! (1990, 119)

Los comunistas son la representación de los opositores al Estado, son el otro enemigo político al que no se le debe permitir ganar terreno en las mentes de los árabes, porque es el Estado, el sistema como lo llama Saíd, el que debe controlar esto. Pensemos que Habibi fue parlamentario en la Knesset por el Partido Comunista, y esto nos muestra la fuerte oposición que sentía el Estado hacia ellos. Saíd y Baqiyya tienen un hijo: “Cuando Baqiyya dio a luz a nuestro primogénito, quiso ponerle el nombre de su padre, el emigrante, Fathí (conquistador); pero el Gran Hombre, de corta talla, levantó las cejas con gesto de interrogación por encima del escritorio..., y nosotros le pusimos el nombre de Walá (lealtad)” (1990, 126). Durante la infancia de Walá, su madre ejerció una fuerte influencia en sus pensamientos, se convierte en la transmisora de la historia de Tantura y su destrucción, es ella la que comienza a cultivar en su hijo un pensamiento crítico respecto al Estado, pensamiento que surgirá más adelante. En una conversación que tiene Saíd con su hijo, mientras pescan y Saíd busca el tesoro, Walá le pregunta a su padre:

—Padre, ¿por qué tienes miedo de que la gente te vea cuando estás buscando el pez dorado?

—Para que no se me adelanten a cogerlo.

—Y si lo encuentras, padre, y el gobierno se entera, ¿nos lo quitarán como quitaron Tantura a mi abuela y a mi abuelo?

—¿Quién te ha metido estas ideas en la cabecita, hijo mío?

—Mamá (1990, 128).

Walá se convertirá en fedayín, cuestión que al Gran Hombre le molestará y aún más, irónicamente, si es el hijo de uno de sus colaboradores. El Gran Hombre, Yaqub y sus

soldados van en busca de Saíd para contarle lo que ha sucedido con su hijo, que ha sido rastreado y se encuentra en un sótano, donde él y sus compañeros guardan sus municiones, en las ruinas de Tantura. Le dicen que debe persuadir a su hijo para que se entregue o todos serán asesinados. Saíd no puede creerlo, su hijo que siempre está callado y parece tan débil se enfrenta ahora al Estado: “Walá, mi único hijo, aquel joven tímido y endeble a quien el gato le comía la cena, se había convertido en un *fedai* (guerrillero), ¡y había declarado la resistencia armada al Estado!” (1990, 135) Lo que sucede después, nos dice Saíd, se convierte en uno de los secretos mejor guardados del Estado. En el capítulo *La última de las historias es la historia del pez que entendía todas las lenguas* está expresado el pensamiento de Walá y Baqiyya, lo conocemos a través de una conversación entre ambos, emotiva y conmovedora que contrasta, nuevamente, con la actitud completamente pasiva, sumisa y callada de Saíd. Podríamos decir que Saíd representa, en esta escena, una tradición histórica oficial, gastada y corrupta, en contraposición con otras alternativas de historia no oficial, es el futuro representado a través de Walá y Baqiyya.

Baqiyya intenta persuadir a su hijo para que salga del sótano y así salvarle la vida, pero Walá se siente libre dentro del pequeño espacio del sótano, y lejos de creer que se esconde piensa que está actuando por la liberación de Palestina, que está haciendo algo en comparación con sus padres. Vemos nuevamente los saltos generacionales, donde son los jóvenes los que han tomado las armas para defender a sus familias, porque piensan y sienten que la generación de sus padres ha fracasado y teme demasiado. Walá le dice a su madre sobre la frustración que sentía cuando intentaba decir o hacer algo y era reprimido por sus padres:

Cuando estaba en la cuna, reprimías mis gemidos. Cuando crecí, intentaba pronunciar vuestras palabras, pero no oía más que susurros. En la escuela me previnisteis: ‘¡Ten cuidado con lo que dices!’ Y cuando os conté que mi maestro era amigo mío, me susurrasteis: ‘Tal vez te esté vigilando’. Cuando oí la historia de Tantura y los maldije, me cuchicheasteis al oído: ‘Ten cuidado

con lo que dice'. Y cuando eran ellos los que me maldecían, 'Ten cuidado con lo que dices'; y cuando me reunía con mis camaradas para declararnos en huelga, ellos también decían 'Ten cuidado con lo que dices'. Por la mañana, madre, tú me advertías: 'Hablas en sueños. Ten cuidado con lo que dices en sueños...' Tarareaba en el baño, y mi padre me gritaba: 'No cantes esa canción. Las paredes oyen. Ten cuidado con lo que dices'. ¡Ten cuidado con lo que dices! ¡Ten cuidado con lo que dices! ¡Quiero no tener cuidado con lo que diga por una sola vez en mi vida! (1990, 140)

¿Por qué no elegir otro camino? ¿Por qué no decir eso está mal aunque esté prohibido decirlo? Toda la conversación con su madre es supremamente emocional pero a la vez muy lógica, todas las preguntas de Walá son válidas y nos muestran la cara trágica de la novela de Habibi: que unos tienen voz, derechos y libertades sobre otros. Durante la conversación Baqiyya utiliza una muy bella metáfora para explicarle a su hijo su pensamiento. Baqiyya piensa que se llegará a la liberación sólo si antes se cultiva, cuando llegue el momento de la recolección se recogerán los frutos de la libertad. Baqiyya piensa en la liberación en términos de un ciclo de vida natural, donde algo es sembrado, algo se recogerá (pensemos en Um Saad sembrando la raíz):

—De la misma manera que la naturaleza camina por el camino de la libertad, y la aurora no se levanta sino después que la noche ha terminado, y el lirio no brota sino después que su bulbo ha madurado. La naturaleza odia el aborto, hijo mío. [...] —¡Madre, madre! ¿Hasta cuándo hemos de esperar a que broten los lirios? —No esperes, hijo mío. Nosotros araremos, sembraremos y resistiremos hasta que llegue el momento de la recolección. [...] ¡Cuántos pueblos perdieron su libertad! Pero ya llegará nuestro momento. [...] —No menosprecies el tiempo, Walá. Sin él no germinaría la simiente y no podríamos comer. Sin él no saldría el sol después del ocaso. —¿Y ya ha llegado? —Llegará. Si no, no saldría ningún prisionero de su prisión (1990, 141-142).

Baqiyya le cuestiona a su hijo el pensar que es su generación la que liberará Palestina, ya sabemos que Baqiyya piensa que eso será cuestión de tiempo, ahora hay que resistir (sembrar), con el tiempo serán libres, así como el hijo en el vientre nace y crece. Mientras esto sucede Saíd sólo espera y observa, como un testigo pasivo. Baqiyya le pregunta a Walá qué armas tiene, él le dice que una ametralladora que sacó de un cofre, entonces Baqiyya impulsada le dice que en el cofre hay otra, que se la dé porque lo defenderá de los soldados. Baja al sótano y todo es confusión, así lo relata Saíd, que no sabe nada de lo que sucede. Al otro día Saíd increpa a Yaqub diciéndole que han matado a su esposa y a su hijo, “—¿Después de que los habéis matado?” (1990, 144), pero Yaqub le dice que Baqiyya y Walá han desaparecido, que se fueron juntos hacia al mar, que ella lo abrazaba y él la sostenía. Saíd prefiere quedarse con esa versión, sintiendo que algún día regresarán. Saíd frecuentaba la playa de Tantura, donde pescaba con su hijo, y espera alguna señal de Walá. Al final del capítulo, Saíd se encuentra, mientras pesca, con un niño judío que se acerca a hablarle. Le pregunta por qué le habla a los peces y si ellos entienden sólo el árabe, Saíd responde:

—Los peces grandes, los viejos, los que estaban aquí cuando aquí estaban los árabes.

—¿Y los peces pequeños? ¿Entienden hebreo?

—Entienden el hebreo, el árabe y todas las lenguas.

Los mares son anchos y se comunican entre sí. No tienen fronteras y abarcan a todos los peces (1990, 114-145).

Las metáforas en este capítulo son de gran importancia porque nos muestran el lado humano y trágico del conflicto. En esta metáfora, Saíd compara a la humanidad con el mar, pero piensa en términos de una humanidad ideal, donde las fronteras no existen, donde todos los seres humanos se comunican entre sí, al igual que en el mar donde el espacio es abierto y los peces nadan con libertad. Esta metáfora contrasta con la triste realidad, en la que existen murallas entre los árabes y los judíos. La

pregunta que siempre debemos tener presente es ¿cómo romper las barreras? Podríamos responder por ejemplo, a través de la literatura. Habibi las rompe desde su novela misma: nos muestra otras formas de conocer y acercarnos a la historia. Saíd vivió durante meses esperando una respuesta de su familia. Un día escucha decir que entre los batallones de los fedayines hay un combatiente conocido como la “Tantura”. El recuerdo y el legado de Baqiyya y Walá siguen vivos: las otras historias que son negadas por la historia oficial se mantienen presentes de diversas formas; ya sea a través de una palabra, Baqiyya y Walá han huido de los brazos del Gran Hombre y continúan resistiendo contra el sistema, el Estado de Israel.

El encuentro con la segunda Yuad se da en circunstancias difíciles y cambiantes para Saíd: acaba de salir de la cárcel y de tener un encuentro con un fedayín que cambiará su pensamiento y su vida. No será la primera vez que Saíd entre a la cárcel, el Gran Hombre comenzará a encerrarlo continuamente porque Saíd se niega a seguir sirviéndole: “Mientras estaba en la órbita de ese cohete de ida y vuelta me vino a ver el Gran Hombre, amenazándome con que no dejarían de perseguirme, de prisión en prisión, hasta que me muriera, preso o en libertad, a no ser que volviera a prestarles mis servicios” (1990, 171). El cambio de Saíd nos refleja su dignidad, no hay flaqueza ni servilismo, sino la decisión firme de no seguir sirviendo al Gran Hombre. Saliendo de la cárcel un automóvil se para y el conductor lo invita a subirse, le preguntan sobre Saíd, el fedayín con el que entra en contacto la primera vez que entra a prisión, y responde:

—¡Yo soy Saíd!

La muchacha de los cabellos negros como el carbón se volvió hacia mí como un rayo y me gritó:

—¡No! ¡Mi hermano Saíd!

—¡Yuad!— exclamé.

—¡Querido!

—¡Yuad! (1990, 174)

Pero Yuad no es la Yuad de la que se enamora Saíd en el bus de Haifa a Acre, es la hija de Yuad llamada igual que ella, y su hijo, el fedayín de la cárcel, es Saíd. Es curiosa esta duplicidad que nos muestra los contrastes entre los personajes, que cada uno es diferente al otro pero que a la vez se complementan, es la otredad del ser humano mismo. Saíd y su doble son como el agua y el aceite: mientras Saíd ha sido siempre un colaboracionista, el otro Saíd es un fedayín que lucha por la liberación de Palestina. Esta diferencia es notada por el propio Saíd que es incapaz de decirle qué hace, al sentirse como un traidor a la causa, a lo palestino:

—Yo soy *fedai* y refugiado. ¿Y tú?

Me quedé inmóvil, sumido en un mar de confusiones. ¿Cómo iba a exhibir mi genealogía ante esta majestad amortajada, que cuando hablaba no se quejaba y que hablaba para no gemir? ¿Le diría que yo era un borrego y residente en el Estado? ¿O le diría: ‘He entrado en vuestro palacio reptando’? (1990, 168)

Este pasaje nos muestra la duplicidad de Saíd, los dos rostros en conflicto en la novela de Habibi, ¿cómo ser un palestino dentro del Estado de Israel? Saíd sabe que es palestino pero es a la vez un colaborador, y esta duplicidad adquiere más peso en su mente cuando se encuentra en un mismo espacio con un fedayín llamado igual que él. Aunque la primera Yuad no es la que realmente retorna, lo hace indirectamente a través de la figura de su hija: “Siguió diciendo que su madre siempre había guardado de mí un magnífico recuerdo, razón por la cual le puso mi nombre a su hijo, Saíd, y a su hija, Yuad, como ella misma, ‘para que si vuelves allá, Yuad, le digas: ‘el exilio no nos ha cambiado’” (1990, 190). El retorno es en sí una victoria y es así como entra la segunda Yuad a la casa de Saíd. La primera Yuad entró escondiéndose y huyendo, mientras su hija entra gritando: “—¡Hemos vuelto, y hemos vuelto como vencedores!” (1990, 190)

Así como sucede con su madre, Yuad es buscada por los soldados en la casa de Saíd. Yuad los enfrenta con coraje y serenidad mientras Saíd se angustia, no quiere volver a perder a Yuad. Pero Yuad no quiere esconderse, como le propone Saíd: sabe, al igual

que su madre, que retornará de alguna manera, ya sea a través de sus hijos o sus nietos, lo que es seguro es que los palestinos seguirán volviendo a su tierra como “el agua no abandona al mar, tío: se evapora y luego vuelve en forma de lluvia; vuelve como ríos y arroyos... Pero vuelve” (1990, 194). Saíd le dice que se esconda con él mientras su hermano Saíd lucha por la libertad de la patria, pero Yuad es consciente de la situación y sabe que las cosas nunca volverán a ser como antes, la cuestión no es volver a empezar algo que ya ha comenzado y no se puede cambiar, sino que se debe seguir el curso mismo de la vida, como la metáfora del agua y la del cultivo de Baqiyya, que en algún momento ese camino se tocará con la libertad. Además, Yuad señala un aspecto fundamental, aprender del pasado significa ser consciente de que es imposible volver a empezar. Saíd le explica a Yuad que su hermano y sus compañeros fedayines han aprendido de los errores de sus antecesores y que no los cometerán de nuevo, pero Yuad le responde: “—Si hubieran aprendido, no hablarían de volver a empezar” (1990, 194).

La escena se repite: Yuad, al igual que su madre, es arrestada, lucha contra los soldados y vuelve a repetir la frase que dijo su madre en el pasado: “—Estos son mi país y mi casa, y éste es mi tío— gritó Yuad. Y yo me dije: ‘Conservaré esta frase en mi memoria, como provisión, para los próximos veinte años’” (1990, 195). Recordemos que Saíd esperó a Yuad durante veinte años, pero como ya hemos dicho volvió fue su hija. La escena igualmente se repite de una forma diferente: aunque Yuad es arrestada los soldados la tratan con más respeto, le piden su documentación y se disculpan. Sin embargo, anulan su permiso de entrada a Israel y le dicen que debe volver a Nablus con ellos y Yuad responde “no esperaba otra cosa de vosotros” (1990, 195). El respeto que inspira Yuad es perceptible incluso para los soldados, el oficial mismo se inclina ante ella con una cortesía militar. Yuad se despide de Saíd no como su madre, prometiéndole que volverá, sino diciéndole: “—Tío, ¿te besó mi madre antes de marcharse al exilio? —Ellos se interpusieron entre nosotros— contesté. —Pues entonces, te has perdido el segundo beso. Y se fue” (1990, 196).

Ésta es una de las situaciones que Khater en su artículo llama absurdas (por ser imposibles) y la escena tiene los dos rostros de los que nos habla: lo cómico de ver a un oficial israelí haciendo una cortesía militar a una mujer palestina, hermana de un fedayín, y lo trágico del arresto y la expulsión de los palestinos de su tierra. La repetición de la escena tiene, también, una implicación histórica, es una metáfora de la revisión de la historia que hace Habibi en su novela; una repetición con diferencias: habla, por ejemplo, de Tantura pero difiere de la historia oficial que niega su destrucción y masacre.

### **3.2. La ironía y la caricatura crítica**

Habibi utiliza la ironía —nos da entender lo contrario de lo que está diciendo— como una herramienta para ser crítico frente a la realidad. ¿Qué involucra decir algo pero implicar otra cosa? Este doble sentido refleja la doble realidad e identidad de los palestinos en Israel. Podríamos pensar, también, que el uso de ésta figura retórica es un camuflaje contra la posible censura. A través de la ironía, Habibi nos retrata situaciones absurdas a las que se debe enfrentar Saíd. Debe cambiar, por ejemplo, el nombre de su hijo sólo porque al Gran Hombre no le gusta que se llame Fathi (conquistador), porque es él y sus compatriotas los únicos que se pueden adjudicar ese calificativo, no un palestino. Khater nos dice en su artículo que lo absurdo tiene dos rostros en la novela de Habibi, lo cómico y lo trágico: “Even as we laugh at the linguistic and situational comedies with which Habibi peppers his novels, we are also forced to respond to the sense of tragedy that gives rise to them, or —better still— that is mirrored in them” (1993, 81).

Las situaciones tragicómicas en las que se encuentra envuelto Saíd, tienen un doble efecto: producen risa y reflexión a la vez. Khater nos dice que es extraño encontrar la risa en las novelas y poesías árabes contemporáneas: “The reality of military and political defeat, social decay and dislocation —both physical and physic— overwhelms and permates modern Arabic literature to an oppressive extreme. It is as

if laughter particularly from sense of irony, has become an illegitimate or untenable response to the problems of the Arab world” (1993, 75). Así, la novela de Habibi no sólo nos muestra otra faceta del conflicto sino también de la literatura árabe en general. Esto lo podemos ver si comparamos la novela de Habibi con las analizadas de Kanafani, quien nos muestra el rostro crudo y triste del conflicto a través de un lenguaje cotidiano y poético, y de situaciones sencillas y familiares. Esto lo señala Khater: “Emile Habibi is one of the few writers who prefer to laugh. From the same existentialist questions that have produced angst in the writings of Jabra Ibrahim Jabra, Ghassan Kanafani, and Elias Khouri, Habibi extracts laughter; from the pain he pulls out humor” (1993, 75).

En la conversación que sostienen Saíd y el Gran Hombre rumbo a la cárcel se manifiesta el pensamiento y forma de actuar de los políticos israelíes. Igualmente, se evidencia lo que señala Holgado acerca de cómo las novelas palestinas de los años 70 reflejan a la sociedad israelí como militarizada, disciplinada y falta de valores. Saíd llama al Estado de Israel, sistema, y a su autoridad directa, el Gran Hombre. Nos habla del sistema como una red que interfiere en todos los aspectos de la vida de sus ciudadanos y que intenta mantener siempre el control de los palestinos, pero nos afirma, irónicamente, que el sistema no puede controlarlo todo: “Mi opinión sobre su sistema estaba decidida: si hubiera podido verdaderamente controlar todos mis movimientos y mis descansos, también habría tomado nota de mi extraño encuentro con el hombre del espacio. Pero no lo había hecho” (1990, 73).

Cuando Saíd pierde a la primera Yuad, Yaqub lo consuela prometiéndole que buscará a Yuad para que por fin puedan estar juntos, pero le pone una condición: debe servirle incondicionalmente. Saíd se dedicaba a hacerles mala propaganda a los enemigos, los comunistas. Esto nos muestra las ironías de las políticas oficiales que se hacen llamar democráticas y civilizadas, al contrario de los “bárbaros árabes”, pero a la vez hacen política sucia contra la oposición y utilizan métodos poco democráticos y tolerantes, y además se busca justificar el daño contra el otro:

—Con una sola condición, Saíd: que seas un buen chico.

—Estoy dispuesto.

—Y que nos sirvas fielmente.

—Estoy dispuesto.

Accedí a todo esto en consideración al futuro de la pobre Yuad, a quien habían prometido devolverme.

—Naturalmente— añadió —El asunto llevará algún tiempo.

Pero la verdad es que el asunto necesitó todo el tiempo. Cada vez que se celebraban elecciones en este país, él me aseguraba que, al terminar el recuento de votos, me llevaría a la Puerta de Mandelbaum para recibir a Yuad.

—¡Deja de preocuparte! —me decía.

Y yo no dormía ni descansaba, cazando comunistas y excitando los ánimos contra ellos, organizando ataques y testificando en su contra. Me colaba en las filas de sus manifestaciones, volcaba los cubos de basura que había en el camino por donde pasaba la manifestación y gritaba:

—¡Abajo el Estado!

Para que así tuviese justificación el ataque de la policía contra ellos. Insinuaba a los oídos de los ancianos que los comunistas habían hecho trizas el sagrado Corán en la Azaamiyya y me sentaba junto a las urnas de las elecciones, desde las seis de la mañana hasta media noche, sin obtener más recompensa por este celo que la renovación de la promesa de que volvería Yuad (1990, 86-87).

Otro rostro de la ironía, que debemos señalar, es cuando Yaqub le dice a Saíd que debe ser un buen chico, lo mismo que le dicen a Saad (en la novela *Um Saad*) cuando está en la cárcel, pero a diferencia de Saíd que se doblega ante el sistema y se presenta al Gran Hombre fiel y sumiso, Saad cuenta:

El *mujtar* me dijo que se habían burlado de él y que Saad le había preguntado: ‘¿Qué quiere decir eso de buenos chicos?’ El *mujtar* contó que estaban amontonados en la celda y que se habían echado todos a reír. Uno de ellos, al que no conocía, le había dicho: ‘Buenos chicos quiere decir que seamos sensatos, ¿no es eso?’ Y otro: ‘¿Quiere decir que nos papemos una torta y

encima digamos gracias?’ Por fin Saad se puso de pie y dijo: ‘Amiguito, ser buenos chicos quiere decir combatir, eso es lo que quiere decir, eso’ (Kanafani, 1991, 117).

En el capítulo llamado *Conversación intrascendente, camino a la prisión de Shatta* el Gran Hombre ilustra y enseña a Saíd cómo debe comportarse en la cárcel, reglas que no difieren mucho a cómo debe comportarse fuera de la cárcel: los palestinos viven en una cárcel y se espera de ellos que se comporten de unas determinadas formas, si no lo hacen significa que son incivilizados y enemigos de la democracia. Contrariamente, Habibi nombra la conversación como intrascendente a pesar de que refleja el pensamiento de la mayoría de los gobiernos israelíes y las políticas que rigen la vida de los palestinos:

el Gran Hombre empezó a enseñarme las normas de mi nueva vida en la cárcel, así como las reglas de urbanidad en el trato con los carceleros —que estaban por encima de mí— y con los prisioneros —que estaban por debajo—. Todo esto después de haberme prometido mi ascenso a vínculo de unión entre unos y otros. A medida que iba avanzando en su explicación, me convencía cada vez más de que no había diferencia entre lo que se exigía de nosotros en la cárcel y lo que se nos exigía fuera de ella (1990, 157).

El carcelero de Saíd representa ahora para él lo mismo que representa el Gran Hombre fuera de la cárcel, su nuevo amo y señor al que debe responder con respeto y solicitud. En la conversación donde se mezclan los dos rostros de lo absurdo vemos la cruda realidad de la ocupación y del trato al otro, vemos reflejado además lo que nos dice Edward Said en *Orientalismo*: cuando el Gran Hombre habla lo hace en términos muy parecidos a los discursos orientalistas: los discursos oficiales se basan en el proyecto de llevar civilización y humanidad a los árabes atrasados e involutivos. Aunque el fragmento es extenso es importante anotarlo porque nos muestra otra forma cómo Habibi critica y ridiculiza la política y los políticos israelíes, a través de la caricatura literaria. La caricatura se caracteriza por deformar y exagerar los rasgos

físicos y personales de una situación o persona determinada. Vemos, por ejemplo, como el Gran Hombre es una caricatura en sí: es de baja estatura pero ejerce a la vez una gran autoridad. Así, en el siguiente fragmento, Habibi logra a través de las palabras hacernos una caricatura crítica y muy política del panorama no sólo de su época sino también del actual. Una forma alterna de entender y expresar lo que nos dice Said en *Orientalismo*:

—¿Cómo lo sabes?— inquirió. —¿Es que has estado prisionera alguna vez antes de que nosotros te hayamos capturado?

—En absoluto, señor. Nadie os ha precedido en concederme tal honor. Pero encuentro que vuestras cárceles, considerando lo que me has explicado sobre las reglas de urbanidad en ellas, son tan humanas y misericordiosas con respecto al trato de los prisioneros, que no hacéis ninguna diferencia entre el que está fuera y el que está dentro. ¿Y cómo castigáis a los árabes culpables, señor?

—Eso es lo que nos desconcierta— dijo. —Y por eso nuestro Aluf (general), el ministro, ha dicho que nuestro trabajo es el más humanitario que haya aparecido sobre la faz de la tierra, desde que el Paraíso se vio libre de la ocupación de Adán y Eva. Incluso algunos de nuestros Grandes Hombres opinan que dentro de las cárceles tratamos a los árabes mejor que a los que están fuera de las prisiones. Y tú ya sabes que ese tratamiento es excelente. Sin embargo, estos Grandes Hombres están convencidos de que nosotros los alentamos a persistir en su resistencia a nuestra misión civilizadora en las nuevas zonas, y que por eso actúan como los africanos antropófagos, incapaces de agradecer el bien que se les hacía.

—¿Cómo es eso, gran Maestro?— pregunté.

—Toma, por ejemplo, la pena de deportación a Transjordania. Nosotros se la aplicamos cuando está fuera de la cárcel, pues, si han ingresado en prisión, se quedan en ella; como se quedó la ocupación inglesa.

—*¡Ma shaa Allah!*— exclamé.

—Fuera de la cárcel arrasamos sus casas. En cambio, dentro de ella construyen y edifican.

—*¡Ma shaa Allah!* ¿Pero qué construyen?

—Nuevas cárceles y nuevas celdas en las prisiones antiguas, y siembran alrededor de ellas árboles que dan sombra.

—*¡Ma shaa Allah!* Pero ¿por qué destrúis sus casas fuera de las cárceles?

—Para eliminar las ratas que anidan en ellas y así salvarlos de las pestes.

—*¡Ma shaa Allah!* ¿Y cómo así?

—Ésa es la justificación puramente humana que adujo el ministro de Defensa, frente al ministerio de Sanidad, cuando nos obligó a destruir las casas de las aldeas de al-Yiftalik, en al-Gur, como respuesta a las acusaciones que nos lanzó a la cara, en la *Kneset*, el diputado Husayn, el emir del Kuwayt y el jeque Qabus.

—¿Y eso les tapó la boca?

—Más aún: los hizo polvo.

—*¡Ma shaa Allah!* ¿Y cómo fue?

—El presidente de la asamblea le prohibió que siguiera en el uso de la palabra, y lo hizo callar. La democracia, hijo mío, no significa anarquía. Los comunistas, como puedes ver, son anarquistas. Su diputado rehusaba acatar las reglas de la democracia y el presidente tuvo que expulsarlo de la asamblea. Y lo hizo papilla (1990, 158-159).

Esta conversación tiene ecos aún hoy en día en el panorama del conflicto palestino-israelí. Saíd toma el papel de un estudiante mientras el Gran Hombre se convierte en este caso en un maestro que le muestra a Saíd su mundo, cómo debe funcionar y cómo debe aceptarlo. La ocupación se presenta en términos de misión civilizadora, como si los ocupantes hicieran un favor a los ocupados. Nos muestra también cómo funciona la política en Israel donde se justifican hechos como la destrucción de casas, para silenciar al que piensa diferente. En el fondo de esta conversación está latente la hegemonía del Estado sobre los palestinos que viven en Israel y los que viven fuera: una abismal diferencia de poderes, como lo señala Said en *Nuevas crónicas*, entre los israelíes y los palestinos. El Gran Hombre continúa su discurso en el que diferencia constantemente un “nuestros” de un “vuestros”: “frente a nuestras frondosas

montañas, vuestras montañas desnudas, sin un solo harapo con que esconder sus vergüenzas expuestas a la vista” (1990, 160).

Finalmente, es importante citar unas últimas frases del Gran Hombre que nos revelan de una forma cruda pero muy real, la política de Israel que no se muestra directamente pero que se aplica y se ejerce indirectamente: “Este vasto territorio lo hemos heredado gracias a esta guerra. El que estuvo antes, murió. [...] nosotros hemos saqueado, y saquearemos, para quedarnos. Vosotros sois los que os marcharéis. Aparta de ti las tentaciones históricas y prepárate para ingresar en la prisión de Shatta” (1990, 160-161). El territorio lo es todo, ya hemos analizado el vínculo emocional y físico que existe entre la tierra y los palestinos en las novelas de Kanafani; en Habibi, el vínculo lo hemos visto a través de Baqiyya y su aldea destruida, Tantura. Frente a esto, las políticas israelíes han sido implacables: la anexión de territorio continúa a pesar de la población local. La importancia de poseer un territorio y controlarlo nos la muestra Edward Said en su libro *Cultura e imperialismo*: “Todo lo que tiene que ver con la historia humana está enraizado en la tierra, lo cual quiere decir que debemos pensar en el hábitat, pero también en que hay pueblos que planean poseer *más* territorio y por lo tanto deben hacer algo con los residentes” (1996, 40).

Lo que deben hacer los residentes, en palabras del Gran Hombre, es marcharse: han perdido la guerra, por tanto no tienen derecho a reclamar un territorio que ya no les pertenece, este es el tipo de lógica que rige el pensamiento de la mayoría de los políticos israelíes. Pensemos, por ejemplo, en el episodio reciente del ataque israelí a la flotilla humanitaria que se dirigía a la Franja de Gaza para aliviar el bloqueo israelí. En últimas declaraciones, el Primer Ministro israelí, Benjamín Netanyahu, dijo: “Israel no puede disculparse porque sus soldados fueran atacados por una turba que casi los mata. Dicho esto, lamentamos la pérdida de vidas humanas.”<sup>22</sup> La manipulación de la información llega a puntos casi aberrantes. La ironía de estas

---

<sup>22</sup> “Israel no pedirá perdón por el asalto a flotilla”. *El tiempo*. 3 jul. 2010.

respuestas, iguales a las del Gran Hombre, nos muestra que desde el 70, década de publicación de la novela, hasta hoy 2010 el pensamiento de los políticos israelíes parece no haber cambiado.

Cuando es arrestada la segunda Yuad, Saíd decide apartarse, se sujeta a su palo en el cielo, y aferrado a éste ve lo que sucede en la tierra y aunque las personas que lo rodean lo invitan a bajar, Saíd se aferra a su palo:

Vino la primera Yuad, y yo le tendí la mano para elevarla hacia mí, pero ella me cogió la mano y empezó a arrastrarme hasta la tumba del exilio. Y yo me aferré tenazmente a mi palo. Vino Baqiyya invitándome a que bajara.

—Walá ha construido para ti, a su lado, un alcázar hecho de conchas de mar— decía.

Pero yo me aferré a mi palo. Después vino Saíd, el hijo de Yuad y hermano de Yuad. Agitaba su túnica púrpura y me llamaba diciendo:

—¡Ven, padre mío, yo te abrigaré con mi manto!

Y yo me agarré a mi palo (1990, 199).

La decisión de Saíd de aferrarse de su palo podríamos interpretarla, por ejemplo, como una evasión a la realidad. El carácter de Saíd nos ha mostrado que es incapaz de enfrentarse al sistema y al Gran Hombre; en Saíd no encontramos una identidad resuelta: su conflicto entre lo israelí, para lo que ya se niega a trabajar, y lo palestino, su origen, su familia, las dos Yuad, Baqiyya y Walá, y Saíd, el hijo de Yuad, está aún latente en su espíritu. Es por esto que tal vez decide irse con sus amigos al espacio, aferrarse a él mismo lejos de una realidad que lo abrumba. No debemos entender la huída de Saíd en términos derrotistas, sino desde los dos rostros (que viven en su apellido mismo), entre el optimismo y el pesimismo. Su desaparición transgrede el universo mismo de la novela: es también un reflejo de la realidad de los palestinos que viven, aunque estén ahí realmente, como desaparecidos: ni sus líderes ni otros se preocupan por ellos, viviendo en condiciones que están entre pertenecer a un lugar y a

ninguno al mismo tiempo. Pensemos también en las desapariciones físicas, aquellos cuerpos que seguramente aún no se sabe si viven o mueren.

El final de la novela es abierto, tenemos en las manos dos versiones de lo sucedido con Saíd: estaba loco y ya murió o se fue realmente al espacio con los extraterrestres. Habibi le deja al lector la novela, como es nombrado el último capítulo, *para la verdad y para la historia*. Esto nos muestra también la relación entre la realidad y la ficción que están siempre en contacto, a pesar de esto consideramos que la novela no debe ser entendida como novela de ciencia ficción porque lo que retrata está lejos de ser sólo ficcional, es muy real y vivo. *Para la verdad* significa *la otra historia* mientras que *para la historia* significa *la historia oficial*. Entre las dos versiones, los políticos israelíes preferirían decir que Saíd estaba loco, mientras que la revisión y relectura de la historia, *para la verdad*, diría que Saíd murió o fue forzado a desaparecer.

#### 4. Anton Shammas, lo doble

Anton Shammas escribió *Arabescos* —un título que de por sí nos indica un tema árabe— en hebreo. Es curioso que una novela que tiene por tema central la historia de una familia árabe de Fassuta, aldea árabe que es anexionada a Israel, esté escrita en el idioma del otro. Cuando hablamos del otro no debemos hacerlo únicamente en términos de conquistador, opresor, dominador. Claramente los palestinos, tanto los que viven fuera como los que viven dentro de Israel, se hallan en una situación subordinada, pero no por esto ellos no toman también la palabra y resisten ya sea a través de la política, lo religioso, el cine o la literatura; así, como también dentro de Israel hay otras voces, como por ejemplo la del historiador Ilan Pappé. El hecho de que vivan en constante dominación y opresión no significa necesariamente que no tienen voz y que se debe hablar por ellos porque no pueden hacerlo por sí mismos, eso sería caer, inconsciente o muy conscientemente, en la dominación del otro, en términos de Said: orientalizar al oriental. Lo importante de que Shammas escriba la novela en hebreo es que el hebreo no es únicamente una lengua exclusiva de los judíos, es también la lengua en la que hablan y deben hablar los árabes que viven en Israel, es la lengua de los ciudadanos. María Belén Holgado nos dice, por ejemplo, que es mucho más alto el porcentaje de palestinos que hablan hebreo que el de israelíes que hablan árabe, una cuestión muy dicente en cuanto el peso que tiene una lengua sobre otra.

Holgado, en el capítulo *El otro en la novela en lengua hebrea de los escritores árabes israelíes*, nos habla de la importancia que conlleva denominar a un sujeto “árabe israelí”: un peso ideológico y político que debemos tener en cuenta a la hora de hablar de esta población. Los árabes israelíes son una minoría dentro de Israel; hasta 1967 vivieron bajo un régimen militar, desde esta fecha se convierten legalmente en ciudadanos israelíes aunque en la práctica no tienen los mismos derechos que los israelíes. La forma misma como se nombran tiene una relación con la identidad; Holgado nos habla de las particularidades nominales:

Cierto sector prefiere utilizar el término ‘palestino-israelí’, ya que con ello inciden en su identidad específica y diferenciadora del resto de los árabes, lo que les lleva a unir su identidad a la tierra en la que han nacido (Palestina) y a la vez les diferencia del resto de los palestinos que no ostentan la ciudadanía israelí. Otro sector se opone a esta denominación, alegando que el hecho de definirlos como ‘palestinos’ contribuye a que los judíos-israelíes se resistan a integrarlos de una manera completa en la sociedad israelí. Algunos incluso discuten sobre el orden del adjetivo y el nombre: israelíes-árabes en vez de árabes-israelíes. Desde el punto de vista judío-israelí ‘oficial’ se prefiere el término ‘árabe-israelí’ o ‘árabes de Israel’, para poder englobarlos dentro del mundo árabe y evitar cualquier asociación entre la tierra palestina y las raíces de esta comunidad. Sea cual sea la denominación adoptada, la elección suscita un debate encendido (2007, 376).

Pensemos también en Habibi y el conflicto que explora en su novela respecto a la identidad palestina, donde un palestino que vive y sirve a los israelíes evoca a la vez la otra historia. La diferencia entre Shammas y Habibi es que Shammas nació en Fassuta cuando ésta ya hacía parte de Israel, él por tanto es israelí y palestino a la vez (nació dentro de una familia árabe cristiana), mientras Habibi nació en Palestina y tuvo que vivir la experiencia de la fundación del Estado y el hecho de convertirse en un palestino viviendo bajo techo israelí, lo que seguramente, además de su afiliación al Partido Comunista, se tornaría problemático para él. Claramente para Israel los árabes israelíes significan una amenaza latente dentro de su espacio, y son discriminados a través de políticas deliberadamente segregacionistas, como el hecho de que no tengan las mismas oportunidades de estudio y de trabajo que sí tienen los israelíes. Esta discriminación también debemos entenderla en el plano religioso, ya que el Estado de Israel fue claramente fundado sobre unos cimientos religiosos vinculados a unos políticos: el sionismo. Este plano religioso no sólo afecta a los árabes sino a los israelíes que no son judíos, a través de leyes que benefician

únicamente a aquellos que practican el judaísmo<sup>23</sup>. Acertadamente, Edward Said escribió en sus *Nueva crónicas* que Israel es “el único estado que no es el estado de sus ciudadanos, sino de todo el pueblo judío” (2003, 331).

La importancia de la religión dentro del conflicto la vemos a través de las reivindicaciones religiosas unidas a las nacionales como por ejemplo los grupos islámicos fundamentalistas o los grupos judíos ultra ortodoxos. En las novelas de Kanafani y en la novela de Habibi se evidencia la relevancia del islamismo en los personajes, mientras que en Shammas vemos otro actor social del conflicto: los cristianos; en la novela se muestran, además, los choques entre los cristianos y los musulmanes. Volviendo a la cuestión del hebreo podríamos preguntarnos, ¿acaso cuando Shammas escribió su novela en hebreo estaba sometiéndose indirectamente a la cultura israelí dominante? ¿Está negando su *arabidad*? ¿Pretende ser asimilado a una cultura rechazando la propia? Esto es más complejo que limitarlo, como lo han hecho algunos críticos árabes<sup>24</sup>, al hecho de que Shammas está negando o traicionando una causa. Además pensemos que si estuviera realmente negando lo árabe, su novela no se llamaría *Arabescos* ni retrataría la historia de su familia, una familia árabe de una aldea árabe, y es precisamente por esto que la novela de Shammas se torna más interesante, y es que en el fondo de esta narración está el problema de la identidad. Como nos dice Holgado respecto al tema y citando al poeta palestino Mahmud Darwish:

‘No puedo ignorar la posición del israelí en mi identidad... Los israelíes han cambiado a los palestinos y viceversa’ y añadía: ‘El hebreo... no significa para mí la lengua del ocupante, porque es la lengua del amor y la amistad... Abrió para mí las puertas de la literatura europea... Es la lengua de mis recuerdos de infancia. Cuando leo en hebreo, recuerdo la tierra, el hebreo trae de vuelta el paisaje’ (2007, 381).

---

<sup>23</sup> Así como no todos los árabes son musulmanes, no todos los israelíes son judíos.

<sup>24</sup> Críticas que nos dice Holgado tienen un trasfondo más político que literario (2007, 392).

Del mismo modo, Shammas no puede ignorar la importancia del árabe y del hebreo en su vida, él hace parte de dos lugares, espacios, identidades: lo palestino y lo israelí están más cerca de lo que pensamos. Otro punto que debemos señalar respecto al hebreo es el proceso histórico-social que se puede rastrear cronológicamente si seguimos el paso de las novelas que hemos analizado. Mientras en la novela *Lo que os queda* de Kanafani el hebreo es presentado como una lengua ininteligible y a la que Hamed no pretende ni acercarse ni aprender; ya en la novela de Habibi vemos que por ejemplo Saíd se interesa en aprender hebreo y de hecho lo aprende aunque se demora diez años; en Shammas claramente está presente el hebreo en la novela misma.

El uso del hebreo en la novela de Shammas nos remite a otra problemática, ¿hace parte la novela de Shammas a la literatura israelí, la árabe o a otra? Estamos frente a una literatura del umbral donde la novela de Shammas no pertenece exclusivamente a ninguno de los dos lados, es los dos. Holgado responde a la pregunta en relación al idioma: “La rebelión contra la apropiación exclusivista del hebreo por los judíos, o ‘desjudeización’ del hebreo puede implicar que, para los palestinos-israelíes, la lengua hebrea ha dejado de funcionar como lengua del sionismo y se ha convertido en el idioma de los ciudadanos israelíes” (2007, 382). Shammas nos muestra cómo el hebreo no debe ser entendido como una lengua étnica, exclusiva de los judíos, sino como la lengua de los ciudadanos israelíes o en este caso de cualquier tipo de ciudadano que resida en Israel.

Shammas dijo en una entrevista (que cita Holgado) que escribió *Arabescos* en hebreo para hacer parte del canon “israelí” y así mostrar que no necesariamente el uso de la lengua hebrea está ligado únicamente a los escritores judíos; además, dice Shammas:

‘Para un árabe es importante decir qué es lo que quiero decir a los judíos’ [...]  
‘No puedes escribir sobre la gente que amas en un lenguaje que ellos entienden,  
no puedes escribir libremente’ [...] ‘Si hubiera escrito en árabe sobre la aldea...

debería haber sido más precavido. No habría podido ser tan libre... ¿qué dirían mi tío y mi tía? Es un acto consciente de camuflaje, yo uso el hebreo como un camuflaje' (2007, 387-388).

Es evidente entonces que este otro elemento también está en juego en la elección de la lengua de escritura: haber escrito la novela en árabe sobre un tema tan íntimo y familiarmente árabe, le imponía a Shammas una responsabilidad y, podríamos decir, un compromiso que no le hubiera permitido tener la misma libertad que sí le da “otra” lengua de decir lo que quería decir, y de poder retratar a su familia, sus costumbres, tradiciones y pensamientos; retrato que no se limita a su familia sino que nos refleja, indirectamente, una sección de la población cristiana palestina. El peso de su historia, de su memoria familiar está latente en el corazón y en la mente de Shammas, y por varias razones sólo el camuflaje del hebreo le permite intervenir y jugar con esto. Finalmente, entrar en el canon significa romper las barreras de la cultura nacional israelí, generar una apertura dentro de un espacio que claramente excluye lo palestino, y en el plano de lo religioso: el islamismo y el cristianismo. La inclusión de la cultura árabe-israelí, en este caso estamos hablando de la novela de Shammas, dentro de la cultura oficial es un tema conflictivo y de lejana conclusión, pero lo que es más importante es que es un camino que está en continua construcción y que es más que necesario recorrer.

#### **4.1. Identidades en construcción**

La identidad en la novela de Shammas es explorada a través del juego entre los personajes; como un arabesco que no tiene ni principio ni fin, la cuestión de la identidad no es presentada como algo pre-existente y esencializado; todo lo contrario, es conflictiva y está en continuo movimiento. La identidad misma del narrador de la novela es problemática, no sabemos si es realmente Anton Shammas el narrador o si es otro. Se pueden identificar tres narradores aunque la novela está narrada por uno solo. El primero es Anton Shammas mismo, que comienza la novela hablándonos de

la muerte de su abuela Alia y después de contarnos sobre su tío Jiries, la esposa, Almaza, y la muerte prematura de su hijo, nos dice “A mí, que ahora escribo todas estas cosas, se me puso el nombre de aquel niño. Escuché todo esto por primera vez en mi niñez de boca de tío Yusef, mientras yo permanecía sobre una roca en el centro de la *duvara*” (1988, 23).

Este fragmento nos lleva al otro narrador de la novela: el tío Yusef. Después que nos dice esto, Anton Shammas escribe que el narrador de la historia que ahora cuenta es su tío Yusef. Esto debemos entenderlo en un nivel simbólico, el tío Yusef representa la figura de aquellas personas en las familias que transmiten las historias, las anécdotas y los secretos a los más pequeños, para que así la historia y las leyendas familiares no mueran nunca. En los últimos párrafos de la novela, Shammas recuerda nuevamente cuando su tío le contó sobre la historia de su nombre. En ese momento la historia quedó en su memoria como un simple suceso familiar y cotidiano, pero sería con el pasar del tiempo que ese simple suceso cobraría su importancia: le haría preguntarse sobre él mismo. Shammas piensa en su tío, la forma como le contaba las historias, forma que él heredó y que refleja en su novela,

Sus historias se entrelazaban, se unían y separaban, torciéndose y retorciéndose en el infinito arabesco de la memoria. [...] No obstante, todos ellos navegaban en una corriente arremolinada de ensoñación que unía los comienzos con los finales, lo fundamental con lo accesorio, la realidad con la fantasía. [...] estoy casi seguro de que no por casualidad me contó la historia de mi nombre [...] comprendí que tío Yusef me había tendido una trampa mientras podaba; de no ser por él, la leyenda familiar quizá hubiera dejado de existir. [...] Ahora el cuento me devuelve a aquella escena sobre la roca. Hay otra persona que lleva tu nombre y la mitad de tu identidad está en sus manos (1988, 230).

El otro narrador es el primo de Anton Shammas, Michael Abiad. Al final de la novela, Anton Shammas se encuentra con Michael en Estados Unidos; éste le cuenta su historia: fue criado por una mujer llamada Almaza (su verdadera madre) que había

tenido un hijo llamado Anton que murió cuando aún era un bebé. Sin saberlo, Michael comenzó a tomar el papel de Anton: “Lo llegué a conocer, dormí sobre su almohada, incluso tuve sus sueños. En 1948 escapamos a Beirut y Almaza nos acompañó. Un año después vino a nuestra casa una mujer vestida de negro, diciendo que era mi madre y reclamando que le fuera devuelto” (1988, 261). La historia de Anton y su madre Almaza siguió rondando la vida de Michael, se convirtió en su búsqueda personal, ¿era él Anton, el hijo de Almaza? Exploraciones de identidad paralelas entre los narradores, Anton Shammas buscando a su doble e indirectamente a ellos mismos, y Michael Abiad preguntándose sobre sí mismo: “¿por qué no iba a ser yo el niño de Almaza, quien me crió y me amó tanto como si de verdad hubiera sido su propio hijo?” (1988, 262)

Michael Abiad conoció en Beirut, donde trabajó en el Centro Palestino de Investigaciones, a Amin, hijo del tío Yusef y primo de Anton Shammas. Le contó su historia y Amin le habló sobre Anton Shammas; así, Michael Abiad decidió escribir su historia: “Decidí escribir mi autobiografía en tu nombre y estar presente en ella como el niño muerto. [...] Tú eras un niño cuando Amin abandonó la aldea, así que llené los vacíos con mi propia imaginación” (1988, 262). Desplazamiento entre narradores y personajes, no sabemos hasta qué punto la autobiografía novelada de Shammas es real o no. Sobre este tema nos habla Hannan Hever en su artículo *Hebrew in an Israeli Arab Hand: Six Miniatures on Anton Shammas's Arabesques*. Hever nos dice que la realidad misma de la novela se cuestiona, no se puede determinar si es o no genuina. Más allá de que una realidad o una versión de la historia sea o no genuina, Shammas en su novela nos muestra que las historias y las memorias siempre tiene dos o más versiones.

Esto queda en evidencia cuando se contraponen las dos versiones de la historia de Michael Abiad: la de Surayya Sa'íd y la de él mismo. Antes de entrar en otra muñeca rusa de *Arabescos* es importante anotar un último punto sobre el narrador de la novela. La mayoría de las partes de la novela hacen parte de lo que llama Shammas

“La historia”, y que contiene la historia de su familia. Hay otras partes de la novela que son nombradas “El fabulador”; en éstas entran en juego otros narradores, pero es el narrador mayor (así lo podríamos llamar) el que trae a la novela estas otras voces; entre ellas se destaca la del escritor israelí Yehoshua Bar-On, escritor que verdaderamente existe.

En la novela misma encontramos una reflexión sobre el narrador, ¿quién escribió la historia? ¿es siempre el escritor una sola persona?: “Tal vez, por educada presunción, hubiera podido finalizar parafraseando a Borges: Cuál de los dos ha escrito este libro, no lo sé” (1988, 262). La figura del narrador que nos presenta Shammas, más allá de que sea él o no el narrador, es la de un ser humano que duda sobre sí mismo, sobre si tal suceso pasó o no en su vida, si es real o no la historia que le contó su tío o su madre. Es la dualidad humana que está cargada, casi naturalmente, de variadas voces, en el caso de Shammas la de Michael Abiad, la de su tío Yusef, la de una mujer de la que estuvo enamorado, la de un escritor israelí que conoció en un congreso, entre otras. Así, hay un narrador mayor pero de él se desprenden otros narradores.

Hever, hablándonos sobre el estatus del narrador en la historia, entiende la ambivalencia del narrador como un paso adelante en el choque de las tensiones del discurso público israelí porque Shammas presenta, implícitamente, una dual representación entre los judíos como mayoría y una minoría que reclama la creación de un nuevo sujeto literario que confronta su dualidad y es capaz de seguir adelante en la determinación de su verdadera naturaleza (1987, 53-54). Es un paso adelante porque este nuevo sujeto se acerca, conoce y afronta su dualidad, no la deja de lado ni la niega. Esto es también, para los lectores israelíes, un desafío y una forma en la que pueden llegar a romper y debatir paradigmas que los dividen de los palestinos. Es, además, una relación sutil entre la política y la novela: podríamos decir que se presenta el diálogo y el acercamiento al “otro” como una solución al conflicto, aunque este contacto reviva estereotipos y recuerdos problemáticos entre ambos lados.

Como un juego de nombres y de caracteres entre los personajes, la identidad se construye a cada paso. Pensemos, por ejemplo, en Surayya Sa'íd. Ella primero se llamaba Laylah Khouri. Shammas la retrata, y es así como la conocemos en el principio, como la niña rubia que su padre adoptó. Desde pequeña su vida estuvo marcada por el desprendimiento; adoptada y exiliada, Laylah representa a aquellos palestinos que fueron obligados a dejar su lugar de origen y que no pudieron retornar. Al cambiar su nombre se desprende de ella misma y en cierta forma cambia también su destino. Esto es lo que le dice Surayya a Shammas en la primera visita, que nos dice que inventa, que le hace en la aldea de Silvad donde ella vive: “La sabiduría de refugiada que he adquirido a lo largo de los años me ha enseñado que este Michel Abiad haría bien manteniendo ese nombre, porque ¿qué he obtenido yo con mi cambio de nombre? Un marido en la cárcel y un par de infelices en casa” (1988, 68). No sólo cambia de nombre sino también de religión: se convierte al islam y se casa con el hijo de uno de los héroes de la revuelta de 1936<sup>25</sup>. El recuerdo de Laylah vuelve a la vida de Shammas a través de una noticia acerca del toque de queda que imponen las fuerzas israelíes a la aldea de Silvad:

Entre las narraciones de varios aldeanos destacaba el testimonio de una mujer, el testimonio de Surayya Sa'íd, la madre de dos gemelos sordomudos de treinta años. [...] Y también le dijo al periodista —que sentía curiosidad a causa de su pelo rubio— que era una cristiana que se había convertido al Islam y se había casado con el hijo de uno de los héroes de la rebelión árabe, cuyo nombre era Abdallah Al-Asbah (1988, 42).

La referencia a su color de cabello nos recuerda el hilo, que había quedado perdido unas hojas anteriores, de Laylah y su destino. A Shammas el recuerdo de la niña rubia ahora madre de dos gemelos sordomudos le hizo volver al pasado e indirectamente a su presente. Shammas decide viajar a la aldea para saber o comprobar de cierta manera que la mujer de la noticia y la niña rubia eran la misma persona, pero esta

---

<sup>25</sup> Ver Introducción.

acción es cuestionada por Shammas mismo, no sabe lo que hace ni qué espera encontrar. Los hilos enredados de su pasado, que creía enterrados en su memoria, vuelven a su presente para cuestionarlo: “Pero toda esta impresión se basaba sólo en unas pocas palabras evasivas y renuentes traducidas al hebreo, y en un susurro en el cerebro, que en realidad no tiene datos suficientes para continuar, y sin embargo me reitera una y otra vez que esta Surayya Sa’id tiene la llave de ciertos enigmas en el pasado lejano de mi familia” (1988, 45).

Shammas visita a Surayya, pero después de hablarnos sobre su encuentro y contarnos su conversación, nos dice: “Pero nunca puse el pie en la aldea de Silvad, y todo el viaje para visitar a Surayya Sa’id es una invención” (1988, 71). La realidad y la historia son también una invención: depende desde dónde, para qué y quién lo cuente o lo fabrique. Volviendo a Surayya, en los últimos capítulos se dará el encuentro entre ella y Shammas, podríamos decir: el encuentro real. Surayya le cuenta su versión de la historia sobre Michael Abiad. La familia Abiad, que vivía en Beirut, acoge a Surayya donde conoce a Michael y se enamora de él. Dentro de su corazón ella sabía que Michael no era hijo de ellos: “Y durante todo el tiempo, algo dentro de mí me susurraba que de alguna manera Michel no les pertenecía, que era distinto. No he tenido padres y siempre he podido decir cuánto faltan. Así es que lo vigilaba todo el tiempo, al igual que el amuleto que colgaba de su cuello. Nunca se lo quité” (1988, 249). La familia Abiad nombra a Michael, Michel, pero en Estado Unidos le dicen Michael; es por esto que Surayya habla de Michel y no de Michael. Esto nos ayuda a percibir la importancia de los nombres. Ya hemos visto la transición de Laylah a Surayya, y el bebé muerto de Almaza que primero fue nombrado como Anton pasa a ser Michel, y en Estados Unidos, Michael.

Los nombres nos marcan trayectorias de los personajes, cambios a veces no percibidos por ellos mismos pero que imprimen rupturas y encuentros con su pasado y por ende con su presente. Surayya no ha dejado de ser Laylah, en el fragmento anterior vemos cómo el peso de ser huérfana aún está presente en su vida, y Michael

no deja de pensar, como hemos visto, en el pequeño hijo de Almaza, Anton, a la vez que no puede dejar de ser Michel, el hijo de una familia rica de Beirut. Los nombres mismos nos muestran la complejidad del ser humano, la pregunta por su identidad y su origen. Aunque no hay un conflicto *identitario* en Surayya como el que encontramos en Michael, hay rupturas relacionadas con el conflicto y la religión dentro de su vida: ser huérfana, ser exiliada y haberse convertido al islam. En ella no encontramos la pregunta sobre quién es, ella lo sabe. Percibimos cómo los cambios sociales, el 48 por ejemplo, han transformado su visión y su personalidad, y han acentuado su pasado: su condición de huérfana en el pasado ha cobrado vida en relación a su condición presente de exiliada, en ambos casos ha perdido su hogar:

Así que regresé a la aldea y después llegaron los soldados. Ni siquiera tuve tiempo de encontrarme con mi hermana de nuevo. En el camión nos dijeron que el delator era el cuñado de Almaza. Dije para mis adentros, bueno tú has perdido un hijo, yo he perdido un hogar. Nadie debe nada a nadie. Después me casé con el hijo de Al-Asbah, y tuvimos los dos hijos que has visto. Sordomudos, a pesar que durante todo el embarazo llevé el amuleto de tu primo. Mira qué resultado dio (1988, 250).

El amuleto simboliza el silencio: el que guardó Surayya durante su estadía en la casa de los Abiad —recordemos que desde el principio tuvo la sospecha que Michael no era hijo de ellos—, el que ahora guardan sus dos hijos y el del amor que sintió por Michel. Después que termina la conversación entre Surayya y Shammas, ella le muestra el amuleto que lleva colgado en su pecho. Al ver el amuleto se da un desplazamiento entre Shammas y Michel: imagina o sucede realmente, no lo sabemos, que toca a Surayya así como Michel soñaría con tocar su cuerpo, en ese instante ambos son uno solo y a la vez son dos: “Coge el amuleto, dice. Mis manos comienzan a desabotonar el vestido. Cada botón desabrochado descubre un poco más su carne radiante, carne maravillosamente virginal. [...] Este es el cuerpo que debería

haber visitado los sueños del otro Anton en Beirut, este es el cuerpo que debería haberlo cubierto con su virginidad” (1988, 250-251).

Tenemos las dos versiones de la historia: en la de Michael no se nombra a Surayya y en la de Surayya no se nombra a Almaza. Hever nos dice que una porción de la narración debe ser tomada como una invención, en este caso la versión de Michael que él escribió en nombre de Anton Shammás, pero ¿acaso no son todas las narraciones, invenciones? Hever nos dice que Shammás de cierta manera deshace la autoridad de Michael como narrador y revela su autoría incluso en los fragmentos que él no habla (1987, 53). Estas dos versiones de la historia de Michael podrían ser también interpretadas como la problemática a la que se enfrenta el escritor y su relación con lo que escribe, y lo que escribe en relación con el mundo, con la realidad. Más allá que una historia sea o no real, lo importante es que nos muestra lo complejo que es escribir la historia misma. Esto nos lleva a preguntarnos ¿qué historia, cuál memoria es más válida: la israelí o la palestina? ¿o ambas son válidas?

Podríamos aventurarnos e interpretar las versiones y los juegos que hace con la realidad Anton Shammás, como una metáfora de esa compleja pregunta: no es uno sobre otro, no uno fidedigno y el otro no, sino que simple y complejamente son los dos en contraposición y a veces en consonancia. Las diferencias entre las dos versiones son mínimas pero a la vez abismales (hablando de Surayya y Michael), pero ambas nos muestran el rostro del mismo problema: tanto Surayya como Michael han sido desarraigados de su origen y se les han negado la posibilidad de volver, al igual que los refugiados palestinos. Trasladando esto a lo que hablábamos al principio sobre la complejidad de nombrar y ser palestinos israelíes dentro de Israel, esto nos muestra lo difícil que es construir una identidad en relación con las raíces del pasado y las circunstancias del presente.

Shammás no sólo nos muestra los dos rostros de una tragedia palestina, la de Michael y Surayya, sino también el otro rostro del conflicto: lo israelí. Esto lo hace a través

del escritor israelí Abraham Ben Yehoshua, más conocido como A. B. Yehoshua, nacido en Jerusalén en 1936. Yehoshua hace parte de los judíos que emigraron a la tierra de Palestina desde Occidente. Ganó el Premio Israel y el Premio Bialik, y es reconocido como uno de los escritores modernos israelíes más importantes. El retrato que hace Anton Shammas de A. B. Yehoshua es el de un personaje problemático y la mayoría de veces, difícil de tratar. Lo nombra Yehoshua Bar-On, y le da voz. Bar-On está en París esperando la llegada de Shammas a quien no conoce y a quien, paradójicamente, se refiere como “mi judío”. El personaje quiere escribir una historia sobre un árabe y toma como modelo a Shammas:

Mi judío será un árabe culto. Pero no un intelectual. No galopa a lomos de una yegua pura sangre, como era costumbre en los principios de siglo, tampoco es un prisionero del IDF, como era costumbre en los principios del Estado. Tampoco es el amante adolescente de A.B Yehoshua. Habla y escribe un hebreo excelente, pero dentro de los límites de lo tolerable. Porque debe haber algunos campos que no domine, para que nadie me acuse de construir un estereotipo a la inversa, el árabe virtuoso (1988, 100).

En este fragmento Shammas nos retrata, de alguna manera, la forma cómo se ha representado al árabe en la literatura israelí. Claramente esta afirmación podría llegar a ser errónea por el escaso conocimiento que tenemos de esta literatura, pero igualmente nos muestra las construcciones de ciertos estereotipos del árabe que aún viven en el imaginario de muchas personas. En la tesis doctoral de María Belén Holgado se nos habla sobre los tipos y estereotipos del árabe en la novela israelí de las primeras décadas del siglo XX. Entre los tipos el que más se adapta a la primera descripción del árabe que hace Bar-on, el que *galopa a lomos de una yegua*, es el beduino: “es el considerado verdadero árabe, se caracteriza por su fortaleza física, su virilidad, su rebeldía, suele ir a caballo armado con un látigo y un puñal, tiene un alto sentido del honor, es tribal, fatalista, exagerado y vengativo” (2007, 145). Esta

imagen del árabe primitivo y violento contrasta con la del sionista racional y civilizado.

El otro tipo de árabe del que nos habla el personaje Bar-On es el prisionero de las Fuerzas Armadas Israelíes (IDF quiere decir Israel Defense Forces), ejemplo que está en relación con el recién construido Estado de Israel y sus primeros años de existencia. Dentro de la narrativa israelí de los años cincuenta y sesenta, Holgado nos habla del estereotipo del árabe prisionero y víctima: “El árabe es presentado usualmente como un prisionero sumiso cuyo destino está en las manos de los victoriosos captores judíos” (2007, 171). El otro personaje del que nos habla Bar-On está paradójicamente retratado en la novela de A. B. Yehoshua, *El amante*. El personaje de Shammas, Yehoshua Bar-On, se desdobra en su modelo real, el escritor israelí. Suponemos, según lo que nos dice María Belén Holgado, que el adolescente amante se refiere al árabe Na’im: “El otro amante es Na’im, árabe israelí, frente al tradicional héroe hebreo, que representa al “otro” opuesto. [...] *El amante* es la primera novela israelí que pone voz al árabe y no sólo eso sino que esa voz proviene directamente e introspectivamente del mismo personaje” (2007, 211). Es el estereotipo del árabe desarraigado que está en constante conflicto con su arabidad que considera un impedimento para la completa adaptación dentro de un ambiente israelí. Un aspecto importante que señala Holgado es el hecho de que este personaje conozca el hebreo, lo hable.

Es claro, después de hacer este corto recorrido, que Bar-On pretende construir un nuevo personaje árabe sin caer en los prototipos anteriores, pero ¿no es este “nuevo” árabe un nuevo estereotipo? Así como hemos visto estereotipos de los judíos, y también de los mismos palestinos, en las novelas de Ghassan Kanafani y de Emile Habibi, Shammas nos muestra la otra cara: la del escritor israelí construyendo un personaje árabe, pero nos lo muestra desde un lente totalmente irónico. Rachel Feldhay Brenner analiza en su artículo *In Search of Identity: The Israeli Arab Artist in Anton Shammas’s Arabesques* una parte de la novela de Shammas y nos muestra

cómo la ironía expresa la diferencia que marca el personaje Bar-On entre el “otro” árabe y los israelíes. Aunque Bar-On pretende no construir un estereotipo del árabe, está, indirectamente, construyendo uno. Bar-On nos habla de su árabe:

Esta vez tiene que haber un árabe, como una suerte de solución a una especie de silencio. Un árabe que habla la lengua de la Gracia, como lo llamó Dante una vez. El hebreo como lengua de la Gracia opuesta a la lengua de la Confusión que cayó sobre el mundo cuando colapsó la Torre de Babel. Mi árabe construirá su torre de confusión en mi trama. En la lengua de la Gracia. Esa es su única redención posible. Dentro de los límites de lo tolerable, por supuesto (1988, 101).

Feldhay anota en su artículo que esto que nos dice Bar-On expone el doble nivel del discurso del liberalismo israelí. Aunque hay una apertura de diálogo con el otro, se marca a la vez la diferencia, y esto hace, por tanto, que el otro sea discriminado: “Shammas’s characterization of Bar-On highlights the discriminatory politics of cultural difference” (1993, 436). Bar-On resalta una diferencia entre los israelíes y los palestinos en el nivel de la lengua, los paralelos que hace entre el hebreo como la lengua de la Gracia y el árabe como la lengua de la Confusión nos muestran esto. Además, será con la construcción de su torre de la Confusión que el árabe se liberará, pero sólo, claramente, dentro de los límites de lo permisible: sólo hasta un punto se tolerará que el árabe hable la lengua de los israelíes-judíos, sólo hasta un límite el árabe podrá actuar dentro de Israel: “the ‘language of Grace,’ denoted as the ‘boundaries of the permissible’. These boundaries signify, in fact, surreptitious exclusion of the Arab” (1993, 439).

Pensemos en el diálogo entre Saíd y el Gran Hombre en la novela de Habibi. Aunque este diálogo es paródico y caricaturiza una realidad trágica e injusta, se relaciona con la forma de pensar de Bar-On que, aunque es más liberal que la del Gran Hombre, sigue percibiendo al árabe aparte del israelí: la diferencia continúa latente en el

pensamiento de los israelíes a pesar de las aperturas. La pregunta que nos surge ante esto es ¿será que en algún momento los palestinos, y los árabes dejarán de ocupar en el imaginario israelí el lugar del otro diferente? Obviamente no todos los israelíes piensan así, pensemos en los críticos de la investigación que son israelíes y que están hablando de los palestinos, que les están dando un lugar dentro de sus trabajos académicos. Esta pregunta no debemos únicamente formularla desde un solo lado, también los palestinos en algún momento dejarán de concebir a los israelíes en términos del otro como sucede en Edward Said y en Sumaya Farhat-Naser. Este camino debe, y ha sido, construido por ambos.

Cuando Bar-On nos dice que ambas lenguas son opuestas evoca la imagen de la torre de Babel y la confusión de las lenguas. Lo curioso es que presenta la lengua hebrea como una lengua de entendimiento mientras que la lengua árabe penetra dentro de ésta para generar confusión. Esto es lo que sucede cuando dios confunde las lenguas de los hombres: no volverán a entenderse ni a emprender trabajos comunes. Bar-On a través de esta metáfora está resaltando aún más una diferencia cultural, social y política entre los palestinos y los israelíes. Esta diferencia continúa cuando nos dice:

Se enamorará de una mujer judía. [...] Un amor que desde el principio está preñado con la semilla de su autodestrucción. Un amor que nunca se realizará. Esa es la premisa inicial. Y cuando se revele la fruta prohibida, el herido esposo se enfurecerá y, como Salomón, hará que la mujer elija: o el amor partido en dos por la espada, o el niño vivo. Aquí también habrá un juicio, al final del cual se sentenciará que cada uno debe volver a su lugar (1988, 101-102).<sup>26</sup>

¿Este amor improbable es la metáfora de una comunicación imposible? Sí y no. Por un lado Bar-On sigue manteniendo la diferencia entre palestinos e israelíes, pero por

---

<sup>26</sup> Esto se relaciona con lo que nos cuenta Ilan Pappé acerca de los directores de cine israelíes posteriores a 1967; nos dice que la forma como decidieron abordar lo palestino fue a través de historias románticas y de carácter sexual: “Una versión adaptada de *Romeo y Julieta* sirve de metáfora para las relaciones árabe-judías” (2007, 363).

otro lado hay, igualmente, un diálogo con el otro. Es el estereotipo, también Shammas crea uno, del israelí dialogante del que nos habla Holgado, el que tiene “una relación más o menos fluida con los árabes” (2007, 401). Pero el diálogo entre Shammas y Bar-On, nos dice Feldhay, es ilusorio: “Shammas is conscious that the dialogic connections he tries to establish are illusory” (1993, 435). Esto lo podemos ver en lo que nos dice Bar-On acerca de lo que quiere escribir: “Yo escribiré sobre la soledad del palestino-árabe-israelí, que es la mayor soledad de todas” (1988, 102). El personaje que quiere crear, y en sí la mayoría de los palestinos, vive olvidado. En soledad debe enfrentarse a sus circunstancias: el diálogo parece ser aún una respuesta lejana. Y aunque Bar-On tiene un diálogo en la novela con Shammas, éste comienza a tornarse problemático e intermitente.

Shammas, a través de la ironía sutil, retrata su conversación con Bar-On en el avión camino a Estados Unidos. Bar-On le manifiesta a Shammas su verdadero interés al emprender el viaje a Norteamérica: quiere aprovechar la oportunidad de tenerlo cerca para poder escribir su novela, aunque quiere mantener una distancia estética por cuestiones de credibilidad. Esta última afirmación es irónica por el contexto mismo donde es dicha: en una novela autobiográfica donde los límites de la distancia estética se pierden la mayoría del tiempo. La relación entre ambos es como la de un científico que analiza de cerca su objeto de estudio, pero en este caso el objeto de estudio juega también con el científico:

me dijo que quizá le dejara utilizar retazos de mi vida para hilvanar su historia. Le fabriqué una despedida imaginaria de Shlomith sobre la que bordé varios detalles que rompían el corazón. Se apresuró a sacar su cuaderno de notas para hacer una crónica de mi amor por la esposa pelirroja de un oficial del ejército con el que estaba pasando por la angustia de una batalla legal sobre el destino de su hijo. Y a medida que la historia iba creciendo y complicándose, me iba dando cuenta del placer de falsear, de la alegría concedida a aquellos que se permiten encantarnos con sus vidas ficticias (1988, 143).

Recordemos que en hojas anteriores Bar-On, cuando aún no se había encontrado con Shammas, nos había contado acerca de esta misma historia que le cuenta Shammas: los lectores en *Arabescos* entran indirectamente en el juego constante que construye Shammas en su novela. Los lectores comienzan a hacer parte del infinito arabesco, se internan en suspensos luego resueltos, en dobles versiones de las historias, en personajes dobles que se encuentran y desencuentran, en realidades e ilusiones. Respecto a lo que dice de Shlomith, es una parte del arabesco que no entraremos a conocer por cuestión de espacio. Lo que queremos rescatar de este fragmento es la forma como Shammas nos presenta el encuentro entre ambos escritores. De una forma irónica y risible, que nos remite a Habibi, nos hacemos la imagen del israelí y su cuaderno y del árabe-palestino-israelí como experimento del primero, además del juego mental que le construye Shammas y que hace de Bar-On una pieza más del gran rompecabezas. Nuevamente Shammas nos habla de fabricaciones, de invenciones, de falsear ¿dónde comienza y termina lo verídico de la realidad? Mientras Bar-On cree estar conociendo y analizando su objeto de estudio, lo está es, inconscientemente, desconociendo aún más: es el diálogo ilusorio que crea Shammas en su novela, como nos dice Feldhay. Pero podríamos agregar a esto: ilusorio y real al mismo tiempo, ¿o no nos ha mostrado Shammas que todo tiene dos rostros?

Los dos rostros, el del escritor israelí y el del palestino, nos muestran el valor de narrar la contra historia, la que muestra las fisuras que existen dentro de Israel mismo. La relación entre lo israelí y lo palestino es una constante en la novela de Shammas. Hay detalles pequeños, anécdotas que nos muestran la importancia del contacto entre ambos, hay dos escenas en especial donde este contacto se presenta como irónico y muy real: quieran o no, palestinos e israelíes están cerca. La tumba del profeta del Estado Israel es construida por un árabe, Abu Mas'ud. Picaba piedras en una cantera cercana a la aldea de Shammas, cuando la cantera se agota decide viajar y es cuando se le encomienda su tarea más importante, construir la lápida de Herzl. Además de este paralelo entre dos diferencias que entran en contacto para hacer indirectamente

algo juntos, Shammas nos presenta, también, una doble simbología entre el judaísmo y el islamismo:

se le concedió la oportunidad de hacerse un hombre y crear lo que él llamó ‘la piedra basamental’ de su vida entre las piedras, es decir, la lápida funeraria sobre la tumba del profeta del Estado Judío moderno. La visión de Benjamín Ze’ev Herzl se cumplió, pero fue un árabe, *davka*, el que creó la gigantesca losa negra que se colocó como monumento sobre su tumba. [...] Según el difunto Abu Mas’ud, hay dos piedras negras en el mundo, la Kaaba en la Meca, que extrajo el todopoderoso Alá, y la piedra negra sobre la tumba de Herzl, extraída por el mortal Abu Ma’ud; y ambos lugares son centro de peregrinación. Pero Alá no tiene un certificado para probarlo (1988, 48).

La otra escena de contacto, más que de diferencia, es cuando, al final de la novela, vuelan con explosivos la roca que tapa la *duvara*, una cueva que simbolizaba para los habitantes de la aldea un lugar donde se mezclaba lo sagrado con la magia. Yusef, nieto del tío Yusef, ya muerto, se había comprometido en matrimonio y quería construir una casa en ese terreno. Consigue el permiso para volar la roca y se designa a un israelí, David, experto en explosivos para que la vuele. Hilveh, hija del tío Yusef, estaba inquieta porque aún las leyendas que rodeaban la cueva vivían en su memoria. Cuando vuelan la cueva y el polvo se dispersa ven “una pluma, una pluma carmesí, gira y gira alocadamente en pequeños círculos sobre la abierta blanca boca, y se posa suavemente sobre los terrones” (1988, 267). Es la pluma que escribió el arabesco. David, el israelí, vuela la *duvara*, un lugar que está guardado en el imaginario y memoria de los habitantes de una aldea árabe. Ambos contactos no se presentan conflictivos ni en términos negativos, son más bien aproximaciones tranquilas y que se toman con total naturalidad. Pensemos por ejemplo que ningún presente en la explosión cuestiona el hecho de que sea un israelí el que vuela la roca.

La identidad, como se dijo anteriormente, es explorada a través del juego entre los personajes. Las relaciones en la novela son casi siempre dobles: Michael Abiad es el

doble de Anton Shammas. En el artículo de Sigmund Freud, *Lo siniestro*, se muestra que lo siniestro afecta lo familiar y conocido, los elementos familiares pueden tornarse siniestros. Al contrario de lo que podríamos pensar, lo siniestro no es precisamente generado por algo desconocido: no ocurre fuera de la vida cotidiana, se encuentra, también, dentro de lo familiar. Freud analiza el efecto siniestro que producen algunos cuentos, y uno de los temas que originan este efecto es el tema del doble:

de modo que uno participa en lo que el otro sabe, piensa y experimenta; con la identificación de una persona con otra, de suerte que pierde el dominio sobre su propio yo y coloca el yo ajeno en lugar del propio, o sea: desdoblamiento del yo, partición del yo, sustitución del yo; finalmente con el constante retorno de lo semejante, con la repetición de los mismos rasgos faciales, caracteres, destinos, actos criminales, aun de los mismos nombres en varias generaciones.<sup>27</sup>

El efecto de lo siniestro es producido cuando vuelven viejos recuerdos infantiles que habían sido reprimidos u olvidados. En este caso el recuerdo de su primo muerto y nombrado igual que él revive en Shammas mucho tiempo después. Lo importante del artículo de Freud, es el término que se aplica a lo que sucede entre Abiad y Shammas en la novela. El desdoblamiento del yo se da, por ejemplo, cuando Michael decide escribir su autobiografía a través de Shammas. El solo hecho de que ambos compartan el mismo nombre, “retorno de lo semejante”, hace que se identifiquen mutuamente. Además, están constantemente en la búsqueda del otro y cuando se encuentran, aunque parece que son dos personas diferentes, en el papel son la misma persona: en la autobiografía que escribe Michael Abiad, él es Anton Shammas. El doble de Shammas le permite mirarse a sí mismo y por ende a su historia familiar. Que en él se repita el nombre de su primo supuestamente muerto lo devuelve a sus raíces, a recordar y reinventar su memoria. Además, el tema del doble no aparece de

---

<sup>27</sup> Freud, Sigmund. (1919). “Lo siniestro”, [en línea], disponible en: <http://www.librosgratisweb.com/html/freud-sigmund/lo-siniestro/index.htm>, recuperado: 21 de abril de 2010.

algo desconocido y extraño, sino que hace parte de su memoria familiar. La sensación de lo siniestro —que no es sólo producida por lo desconocido sino que también nace y afecta lo conocido, lo familiar— la podemos percibir cuando Shammas recuerda la primera vez que el tío Yusef le contó sobre la historia de su nombre: él había sido nombrado igual que el niño muerto de Almaza. Esta sensación es producida cuando algo que ha debido estar oculto, reaparece, se manifiesta. El recuerdo de la infancia se convierte así en un trauma escondido dentro de la intrincada memoria de Anton Shammas. La manifestación de ese recuerdo oculto genera en Shammas la duda, el pavor podríamos decir, de la pregunta sobre sí mismo y su propia identidad, doblada y reflejada en la de Anton, su primo muerto.

Shammas se encuentra con su doble, al final de la novela, en Estados Unidos. Pensemos la implicación de este lugar. No es en Beirut, donde vive Michael, ni en Israel donde se reúnen, sino en un lugar al que ninguno pertenece pero en el que ambos han vivido y han estudiado. Un lugar, podríamos decir, neutro para ambos. El uso de lo doble en la novela de Shammas implica una crítica a la historia oficial, que acepta sólo una versión y oculta la otra, la palestina. Shammas y también Habibi manifiestan esa otra historia que la oficial mantiene invisible.

#### **4.2. Mundo espiritual y cristianismo**

En la aldea de Fassuta y en el imaginario de sus habitantes las costumbres, prácticas y creencias populares no entran en conflicto con la religión oficial, el cristianismo: “la madre que aún cree en el poder mágico del incienso a pesar de ser una cristiana devota” (1988, 30). Además, los imaginarios de los aldeanos fortalecen este lazo: en sus memorias, las leyendas e historias cargadas de magia y encantamiento rigen las opiniones que tienen acerca de la vida y de los lugares que habitan: pensemos en el halo mágico que rodea a la *duvara*, cuya entrada, creen los aldeanos, es cuidada por A-Rasad, y a la cual ningún hombre ha podido entrar. Su tía Najibeh, por ejemplo, había heredado de su abuela Alia el conocimiento de la medicina popular que mezcla

remedios caseros con creencias en las fuerzas del más allá: “cuando vio la ineficiencia de las hierbas y el fuego, adelantó la hipótesis de que la misteriosa enfermedad era consecuencia de alguna maldición secreta de alguien que deseaba mal a la abuela, una maldición hecha con la ayuda de las fuerzas de la oscuridad” (1988, 76). En la búsqueda de la consecuencia de la maldición, la tía Najibeh encuentra en un bolsillo de una chaqueta un papel doblado en triángulos, y dentro del papel una inscripción misteriosa de símbolos ininteligibles que daban forma a un corazón. Decide llevar el papel donde el padre Mikha’íl, quien: “aunque era un alma piadosa y un verdadero creyente, no ignoraba en absoluto el mundo de lo oculto y era muy diestro para descifrar amuletos y la forma de contrarrestar sus efectos” (1988, 77).

Otro padre del que nos habla Shammas, es el padre Jurmanus que, aunque era claramente un religioso, no desconocía los poderes de la magia: “Tío Yusef, entonces un joven de dieciséis años, observaba con escepticismo a Abuna Jurmanus. Hacía sólo unos minutos que el sacerdote había realizado ante todos los presentes una demostración de sus poderes maravillosos al aplastar, utilizando tan sólo el dedo pulgar, el grabado de una moneda turca de plata” (1988, 159). Ilan Pappé nos muestra la importancia del mundo espiritual dentro de la vida cotidiana de las aldeas. Así, se da una división entre la religión oficial, que prohibía este tipo de prácticas, y la religión interpretada por los habitantes. La creencia en fuerzas sobrenaturales ayudaba a hacer frente a calamidades, plagas o maldiciones personales que asediaran a la aldea y a sus habitantes, porque como nos dice Pappé: “echar el mal de ojo era una práctica común” (2007, 39). Y aunque las autoridades religiosas tanto del cristianismo como del islamismo y el judaísmo rechazan este tipo de interpretaciones, en la vida cotidiana e íntima de la aldea no entran en conflicto las creencias religiosas con las espirituales y sobrenaturales.

En las novelas de Kanafani y Habibi se siente mucho más la presencia del islam, mientras que en Shammas el cristianismo cobra protagonismo. En este caso, Shammas nos cuenta sobre las rivalidades, de origen religioso, entre su aldea,

Fassuta, y la aldea vecina, Dir Al-Kasi. Esto nos muestra, además, otra faceta del conflicto: los problemas internos entre aldeas. Hablándonos acerca del tío Yusef, Shammas nos habla acerca de la larga historia de estas rivalidades, que estaban presentes aun cuando no se había fundado el Estado de Israel:

Tío Yusef, que es el narrador de esta historia, no es sospechoso de una exactitud extrema en asuntos relacionados con mezquitas, ya que en los primeros años de este siglo los aldeanos de Fassuta, y él entre ellos, fueron objeto de persecuciones y torturas a manos de los habitantes musulmanes de la vecina aldea de Dir al-Kasi, que finalmente recibió el nombre hebreo de Moshav Elkosh (1988, 21).

En otra escena donde se evidencia la rivalidad entre musulmanes y cristianos es en el monólogo de Mahmud Al-Ibrahim, habitante de la aldea Dir Al-Kasi y participante de la rebelión árabe de 1936. Mahmud se lamenta porque su aldea cayó en manos de los judíos (acordémonos que su nombre es cambiado a uno hebreo) a diferencia de la aldea vecina Fassuta, que es perdonada por los judíos. El lamento de Mahmud nos remite a la nostalgia que sentía Baqiyya, en la novela de Emile Habibi, por su aldea Tantura, destruida también en 1948:

Estos cristianos de Fassuta tienen suerte. Siempre agazapados al final del camino, donde el guerrero va a descansar. Los vencedores siempre perdonan alguna aldea al final para recordar lo que han destruido. ¿Qué hubiese ocurrido si Dir Al-Kasi estuviese al final del camino? Seguro que nos habrían perdonado. Pero estos cristianos siempre supieron cómo mantenerse a un lado, en la puerta trasera, donde los conquistadores se paran a meditar sobre las puertas que han forzado (1988, 220).

Shammas, el narrador, se encuentra en la edición de septiembre de 1982 de la revista *Times* un reportaje gráfico sobre la masacre de Sabra y Chatila. En el reportaje había una fotografía de un hombre que pasaba en bicicleta mirando dos muertos en la acera,

en la descripción de la foto se decía que el hombre era Michael Abiad. Retomamos esto porque tiempo después Shammas habla con su primo Amin sobre la fotografía de Michael y le pregunta si cree que es él el de la fotografía. La respuesta de Amin es muy dicente en cuanto expresa el choque entre musulmanes y cristianos. Amin relaciona el sufrimiento de los cristianos de Fassuta a manos de sus vecinos musulmanes con el de los cristianos libaneses:

—Hay un problema más profundo tras la fotografía, tras esos dos cadáveres que yacen ante la mirada del hombre de la bicicleta, tras la identidad del ciclista, que sólo en tu desbocada imaginación es el primo perdido hace años, más allá de tu deseo de ponerle un anillo en el dedo y zapatos en los pies, de sacrificar un ternero cebado en su honor, como San Lucas nos cuenta en la parábola del hijo pródigo. El problema es que muchas más veces han sido los cristianos libaneses los martirizados. Durante cien años, desde 1860 más o menos, han estado sufriendo a manos de los musulmanes y de los drusos, y si este Michael Abiad, que se muestra tan apenado, se identifica con los cadáveres musulmanes tendidos junto a la acera, bueno, es mejor para todos, para él y para nosotros, que no sea pariente nuestro (1988, 232).

Este fragmento nos muestra que Shammas no sólo piensa el conflicto en relación con los israelíes. Expresa, también, las fisuras existentes dentro de las aldeas palestinas, fisuras que no tienen sus orígenes en la fundación del Estado en 1948. Dentro de los palestinos mismos se encuentran, también, relaciones de poder. En este caso, el primo de Shammas le da valor a unas víctimas más que a otras. Los cristianos libaneses relacionados con los palestinos han sido víctimas de los musulmanes, y si ahora ellos son las víctimas es porque lo han merecido; se justifican unas muertes con otras. Es una lógica, curiosamente, muy parecida a la de las políticas oficiales israelíes.

Las escenas que se han mostrado y analizado exploran dos temas cruciales en la novela de Anton Shammas. Primero, lo doble en relación con la construcción de la identidad: la lápida de un sionista construida por un árabe, Laylah cambia de nombre

y de religión, la relación entre Bar-On y Shammas, los contactos entre Shammas y Abiad, y Michael y su identificación con Anton: con él mismo; y segundo, la importancia del cristianismo relacionado e interpretado a través de todo un mundo espiritual y sobrenatural que está arraigado en el pensamiento de los habitantes de la aldea.

La novela de Shammas está impregnada de fabricaciones y realidades. Las circunstancias de su vida y las de sus familiares y cercanos oscilan entre la realidad y la invención. Las historias tienen dos rostros o múltiples, pueden o no ser reales, están impregnadas de adornos, de maravillas y modificaciones. *Arabescos* nos muestra que la realidad misma, desde la personal, familiar, a la exterior puede ser real y ficcionalizada al mismo tiempo. La realidad se pone en cuestión, no porque no suceda (no porque 1948 o 1967 no sean una realidad factible) sino porque depende desde dónde se cuente, quién lo cuente y para qué lo cuente. Shammas al contarnos su historia familiar está visibilizando el rostro de una aldea palestina que en el 48 se vio forzada a hacer parte de Israel. Siempre es peligroso decir que todo es una invención porque podríamos caer en el olvido de las masacres, de los desplazamientos y de las injusticias. Es mejor ver siempre los dos rostros, como hace Shammas: ver lo israelí y lo palestino, a los musulmanes y a los cristianos.

En la novela de Anton Shammas no encontramos una solución al conflicto como la que se plantea en *Um Saad* de Ghassan Kanafani. Shammas explora más de cerca, al igual que Emile Habibi, la complejidad que entraña el contacto con el otro, con los israelíes; se mueve constantemente entre los dos mundos. El recorrido desde las tres novelas de Ghassan Kanafani hasta la de Anton Shammas nos muestra los cambios históricos, mentales y narrativos que se dieron durante tres décadas, desde los años 60 hasta los años 80. Un camino que pasó por la huida, la lucha armada como solución, la colaboración con los israelíes y la desaparición, para llegar, finalmente, a la coexistencia, natural y problemática, entre israelíes y palestinos.

## 5. Conclusiones

En unas circunstancias difíciles, producto del conflicto, se hacen más que necesarias otras formas de expresión. Acercarme al conflicto palestino-israelí me obligaba, casi de entrada, a hacer una apuesta política. Una apuesta que no tiene relación con lo panfletario, sino con una decisión ética y justa que requiere antes que nada conocer y analizar de cerca lo que se defiende y lo que se rechaza. Una apuesta por lo palestino vive en el trabajo mismo: el hecho de que sea un análisis de la novela palestina contemporánea y no de la literatura israelí precisa situarse en un lugar para moverse entre varios: ambos lados nos dan rostros tanto de ellos mismos como de los otros. Es por esto que la vía alterna, la literatura, nos ha trazado un camino, desde Ghassan Kanafani hasta Anton Shammas, que nos lleva desde la huida y la lucha armada hasta la coexistencia, aunque ésta aún sea problemática.

Entre otras formas de expresión cabe resaltar cómo a través de la música, específicamente el rap, se transmiten mensajes de resistencia y de paz: mensajes alternos en una realidad que pretende borrar continuamente estas alternativas. Un ejemplo de esto es el grupo de rap DAM formado en 1998 por tres palestinos que viven en Israel: Tamer Nafar, Suhell Nafar y Mahmoud Jrere. Sus canciones están escritas no sólo en árabe, sino también en inglés, en francés y en hebreo. Esto nos muestra la importancia de la transmisión del mensaje a variados públicos, para que se interesen y conozcan la situación de los palestinos. En la página de internet del grupo encontramos las letras de sus canciones. En una canción llamada *I don't have Freedom* se expresa la situación de los palestinos que viven rodeados de muros, en cárceles, pero cómo a pesar de esto, resisten y mantienen vivo el vínculo con Palestina:

In the center a star reminds me that I'm limited  
But no, I'm strong, staying optimistic  
You won't limit my hope by a wall of separation

And if this barrier comes between me and my land  
I'll still be connected to Palestine<sup>28</sup>

Los grafitis son también otra forma de expresión cultural que manifiestan, a través de la imagen, protestas contra la violencia y la segregación étnica. En el muro de Cisjordania, que construye Israel desde el 2002, es común que se encuentren grafitis en contra del muro y lo que esto significa para los palestinos. El famoso artista gráfico inglés conocido con el seudónimo de Banksy<sup>29</sup>, ha hecho varios grafitis en este muro. El grafiti de dos niños que juegan con sus palas en la arena de una isla paradisíaca toma un sentido irónico y contradictorio por el lugar mismo donde se encuentra: sobre un muro gris, duro y seco, donde esos dos niños no podrían jugar juntos, estarían separados.

Existe, también, una organización entre palestinos e israelíes llamada *Artist without Borders* que ha encontrado en el arte un medio a través del cual se puede promover el diálogo y construir un mejor camino hacia la paz.



El presente trabajo de investigación sobre la novela palestina contemporánea y el conflicto palestino-israelí, nos deja sobre la mesa tanto respuestas como preguntas sin resolver. El análisis realizado de las cinco novelas nos evidencia una fuerte tensión de fuerzas en continua pugna. Así como hay temáticas constantes hay otras diferentes: cambios históricos y de mentalidad que se plasman en cada novela de unas formas

<sup>28</sup> <http://www.dampalestine.com/main.html>, recuperado: 18 de julio de 2010.

<sup>29</sup> <http://repentina5.wordpress.com/2008/04/17/banksy/>, recuperado: 27 de julio de 2010.

específicas. Cada autor nos plantea perspectivas y rostros diferentes tanto de lo palestino como de lo israelí, que nos permiten acercarnos a esa otra historia que las historias oficiales y los medios de comunicación vedan. Pensemos, también, en las circunstancias cotidianas de los tres autores que vivieron continuamente en restricciones y silenciamientos pero cómo cada uno, desde su historia y con sus herramientas narrativas, transgredieron el conflicto para darnos otras facetas de éste y de la realidad cotidiana de los palestinos y los israelíes.

Así, la literatura adquiere otra dimensión, la social. Inserta en sus circunstancias, se convierte en una herramienta alterna de comunicación que les da a los autores otras formas de manifestarse. Aunque es más evidente la apuesta política de Ghassan Kanafani y Emile Habibi en sus novelas, en Anton Shammas vemos a través de lo doble la dualidad política propia del conflicto palestino-israelí. Por medio de las novelas, los autores visibilizan y, desprejuician el conflicto y nos dan otras alternativas para acercarnos a las realidades cotidianas que son atravesadas por el conflicto. Nos acercamos, así, al fin mismo del trabajo de investigación: evidenciar la relación entre la literatura y la sociedad: entre la novela palestina contemporánea y el conflicto palestino-israelí.

Pese a que este trabajo de investigación de las novelas de Ghassan Kanafani, Emile Habibi y Anton Shammas es un paso importante hacia la divulgación de la literatura palestina y el conflicto que abordan, aún queda mucho por decir y mostrar; hay más obras que circulan y están en mora de ser estudiadas. Espero que este trabajo de investigación sea un paso en la construcción del camino hacia el acercamiento a la literatura palestina y en sí, a la literatura árabe para el lector en nuestro medio. Claramente, el desconocimiento del idioma árabe es una primera barrera que espero romper en un futuro no muy lejano, igualmente pese a esto se ha tenido la posibilidad, limitada, de contar con cinco novelas palestinas traducidas al español.

Sobre el conflicto palestino-israelí se ha escrito bastante, aunque no siempre con fundamento. Aproximarme y analizar el conflicto me acercó más a mí misma y a la realidad colombiana. Lejos de ser un conflicto ajeno, la problemática entre palestinos e israelíes se torna universal y se refleja en el conflicto armado en Colombia: temas como la manipulación de la información en los medios de comunicación, desaparición de líderes de la oposición y activistas de los derechos humanos, desplazamiento forzado de población no deseada en determinado territorio, negación y discriminación a aquellas personas que tomen una posición crítica en relación a las políticas oficiales, entre otros elementos, se relacionan con lo que sucede en Colombia día a día.

Hemos visto en este largo recorrido cómo las novelas de Ghassan Kanafani, Emile Habibi y Anton Shammas se involucran en el conflicto no sólo desde lo social sino también desde lo personal, se internan y exploran las problemáticas de sus personajes. Hemos visto también cómo se viven los desplazamientos tanto físicos como mentales en los palestinos que viven tanto fuera como dentro de Israel. Finalmente, debemos pensar qué nos deja este trabajo de investigación: un camino recorrido y otros abiertos esperando a ser transitados.

Las novelas analizadas son, ante todo, focos de resistencia. Desde sus simbologías propias, sus personajes, temáticas y estructuras, las novelas se involucran también dentro del conflicto y se convierten, así, en formas de resistencia y *visibilización* de otras historias, memorias y protagonistas. Un nuevo sujeto renace de las cenizas y las injusticias que ha dejado el conflicto: no es el palestino estigmatizado de los medios de comunicación, no es el “terrorista” enemigo de la democracia de las políticas oficiales israelíes, no es tampoco el estereotipo de la literatura israelí; es un ser humano, una madre palestina, un joven palestino, un niño adoptado, una mujer que ha perdido su tierra, un colaborador, un escritor. Este nuevo sujeto adquiere variadas dimensiones en las novelas, en continuo movimiento con su realidad y su

pensamiento, este sujeto literario se convierte, así, en el palestino y palestina de múltiples rostros.

Espero que este trabajo de investigación contribuya a la construcción de nuevos acercamientos, que se convierta en un grano más de arena para el diálogo y contacto entre palestinos e israelíes. A través de otras vías como la literatura es posible.

## 6. Bibliografía

- Audebert, C.F. (1984), “Choice and Responsibility in Men in the Sun”, en *Journal of Arabic Literature*, vol. 15, pp. 76-93.
- Chomsky, Noam. *El triángulo fatal. Estados Unidos, Israel y Palestina*. Madrid: Editorial Popular, 1999.
- Farhat-Naser, Sumaya. *En la tierra de los olivos*. Barcelona: El Aleph Editores, 2006.
- Feldhay Brenner, Rachel. (1993, mayo), “In Search of Identity: The Israeli Arab Artist in Anton Shammas’s Arabesques”, en *PMLA*, vol. 108, núm. 3, pp. 431-445.
- Freud, Sigmund. (1919). “Lo siniestro”, [en línea], disponible en: <http://www.librosgratisweb.com/html/freud-sigmund/lo-siniestro/index.htm>, recuperado: 21 de abril de 2010.
- Habibi, Emile. *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Saíd, padre de calamidades, el pesoptimista*. Barcelona: Muchnik Editores, 1990.
- Hever, Hannan and Orin D. Gensler. (1987, agosto), “Hebrew in an Israeli Arab Hand: Six Miniatures on Anton Shammas’s “Arabesques””, en *Cultural Critique*, núm. 7, pp. 47-76.
- Holgado Cristeto, María Belén. (2007). *El otro árabe y el otro israelí en la novela israelí y palestina: los estereotipos*, [en línea], disponible en: <http://hera.ugr.es/tesisugr/17243385.pdf>, recuperado: 3 de marzo de 2010.
- Kanafani, Ghassan. *Hombres en el sol. Lo que os queda. Um Saad*. Madrid: Tres de cuatro soles, 1991.
- -. (1990), “Thoughts on Change and the “Blind Language””, en *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 10, pp. 137-157.
- Kirabaev, Nur and Yuriy Pochta, Ed. (2002). *Values in Islamic Culture and the Experience of History: Russian Philosophical Studies: I*, [en línea],

disponible en:

[http://books.google.com.co/books?id=O2W\\_vLShBKYC&pg=PA362&dq=Values+in+Islamic+Culture+and+the+Experience+of+History:+Russian+Philosophical+Studies&hl=es&ei=Lk1STJfOK4K8lQfA7eWpBQ&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCcQ6AEwAA#v=onepage&q=Values%20in%20Islamic%20Culture%20and%20the%20Experience%20of%20History%3A%20Russian%20Philosophical%20Studies&f=false](http://books.google.com.co/books?id=O2W_vLShBKYC&pg=PA362&dq=Values+in+Islamic+Culture+and+the+Experience+of+History:+Russian+Philosophical+Studies&hl=es&ei=Lk1STJfOK4K8lQfA7eWpBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCcQ6AEwAA#v=onepage&q=Values%20in%20Islamic%20Culture%20and%20the%20Experience%20of%20History%3A%20Russian%20Philosophical%20Studies&f=false), recuperado: 8 de junio de 2010.

- Khater, Akram. (1993, marzo), “Emile Habibi: The mirror of Irony in Palestinian Literature”, en *Journal of Arabic Literature*, vol. 24, núm. 1, 75-94.
- Musalem Rahal, Doris. “La Intifada: lucha de resistencia popular palestina”, en *Poder y cultura de la violencia*. México: El colegio de México, Centro de estudios de Asia y África, 2000, pp. 289-299.
- Pappé, Ilan. *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- *Paradise Now*. Dir. Hany Abu-Assad. (Kais Nashef, Ali Suliman, Lubna Azabal). Warner Independent Pictures, 2005.
- Peteet, Julie. “Masculinidad y rituales de resistencia en la Intifada palestina. La política cultural de la violencia”, en *Jóvenes sin tregua: culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005, pp. 35-59.
- –. “Women and the Palestinian Movement: No Going Back?”, en *Women and Power in the Middle East*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2001, pp. 135-149.
- Ruggi, Suzanne. “Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in Palestine”. Estambul: Women for Women’s Human Rights, 2000, pp. 393-398.
- Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.

- –. “Cultura, identidad e historia”, en *Teoría de la cultura: un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 37-53.
- –. *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debate, 2004.
- –. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2006.
- –. *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*. Barcelona: Debolsillo, 2003.
- Saleh Alkhalifa, Waleed. *El ala radical del islam, el islam político: realidad y ficción*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007.
- Shamma, Anton. *Arabescos*. Madrid: Mondadori, 1988.
- *Vals con Bashir*. Dir. Ari Folman. (Ari Folman, Miki Leon, Ori Sivan). Sony Pictures Classics, 2008.