

**ELOTRO ÁRABE Y EL OTRO ISRAELÍ EN LA NOVELA ISRAELÍ Y PALESTINA:
LOS ESTEREOTIPOS
M^a BELÉN HOLGADO CRISTETO
DIRECTORAS
Dña. Mercedes del Amo Hernández
Dña. Encarnación Varela Moreno**

INTRODUCCIÓN

El tema principal de esta tesis es el estudio del personaje árabe/palestino en la novela israelí y del personaje judío/israelí en la novela palestina con el fin de detectar los estereotipos y prejuicios existentes por ambas partes.

Hasta ahora el único estudio en España que se acerca al de esta tesis es el de Hassan Shaker Salama, que en 1993 presentó en la Universidad Autónoma de Madrid su tesis titulada *La imagen del judío en la narrativa palestina*. Existen algunos artículos y menciones en libros sobre la imagen del árabe en la novela israelí, pero en ninguno de ellos se ha efectuado un análisis en profundidad sobre los estereotipos y prejuicios en la novela israelí y palestina contemporáneas que abarque desde los años veinte hasta el dos mil.

En cuanto a otros países, sí encontramos algunas obras, artículos e investigaciones en EEUU, Egipto, Palestina, Israel, Reino Unido, Jordania o Líbano, pero la mayoría de ellos se ocupan de un período histórico anterior a los años ochenta o plantean la cuestión desde el punto de vista de la novela palestina o de la israelí de manera independiente.

Dos han sido los motivos que me han llevado a elegir el tema objeto de esta tesis, uno subjetivo y otro objetivo.

Desde el punto de vista subjetivo elegí este tema por varias causas: 1º) me interesaba profundamente el género narrativo, especialmente la novela; 2º) al ser licenciada en Filología Árabe y en Filología Hebrea podía tener una visión en conjunto de ambas literaturas; y 3º) sentía curiosidad por conocer cómo los unos veían a los otros.

En cuanto al motivo objetivo pensé que sería interesante analizar y demostrar que los estereotipos que se forman en la sociedad aparecen también en los personajes de las novelas, especialmente cuando existe un conflicto grave entre dos pueblos, un conflicto que no sólo es político sino también cultural, social, económico e incluso religioso.

El objetivo principal de la investigación es estudiar la imagen del otro en la novela, una imagen que se ha ido formando gracias a factores diversos de tipo ideológico, cultural, educativo o religioso. Otros objetivos son: clasificar los estereotipos según las diferentes épocas y acontecimientos históricos, observar su evolución o su repetición, analizar las relaciones entre unos y otros y comprobar si los estereotipos que aparecen en las novelas responden a los estereotipos que realmente existen en la sociedad, todo ello circunscrito a Israel y Palestina.

El proceso de la investigación ha sido el siguiente: la búsqueda de obras, artículos y estudios que tuvieran algún tipo de relación con el tema principal, se han ordenado en fichas bibliográficas y de contenido, se ha procedido a la búsqueda, selección y lectura de novelas israelíes y palestinas de modo que abarcaran las diferentes décadas y fueran reflejo de situaciones históricas y cambios sociales y políticos.

De cada novela se han estudiado los personajes árabes/palestinos y judíos/israelíes y se ha analizado su descripción física, psicológica, ideológica, moral, religiosa, etc. Posteriormente se han comparado los personajes, agrupándolos según las características coincidentes y se ha visto de qué manera han evolucionado según iban variando las circunstancias socio-políticas, de ahí se han extraído los tipos y estereotipos y cómo se producen las asociaciones de ideas: árabe-terrorista, árabe-atraso, árabe-obrero, israelí-soldado, israelí-racista, israelí-prepotente, y cómo frente a esos aspectos negativos que se ven en el otro

se ensalzan las virtudes y valores propios: árabe-valiente, árabe-patriota, árabe-defensor de valores, israelí-progresista, israelí-humanista, israelí-culto, etc.

Desde el punto de vista estructural la tesis se ha dividido en siete capítulos. El primer capítulo analiza la visión del “otro” frente al “yo”, del “nosotros” frente a “ellos”. La construcción de la imagen del otro se ve influida por factores religiosos, educativos, sociales, políticos, filosóficos, culturales y antropológicos. Se hace un especial énfasis en la influencia religiosa y de los textos escolares en la formación de estereotipos.

El segundo capítulo plantea la visión del árabe y del judío en las novelas israelíes y palestinas en la primera mitad del siglo XX. Antes de entrar en la narrativa se procedió a describir cuáles fueron las bases históricas e ideológicas que influyeron en la construcción de la imagen del árabe y del judío en la etapa anterior a 1948 y de qué forma los investigadores árabes e israelíes han tratado o se han interesado por la narrativa del otro, para continuar haciendo un recorrido que va desde la evolución de la visión del árabe en los primeros escritores israelíes como Smilansky, Shami o Burla hasta la imagen del judío en los autores palestinos de la década de los años veinte y treinta, como Baydas, Ŷamāl al-Ḥusaynī o Ishāq Mūsà al-Ḥusaynī.

El tercer capítulo se centra en la narrativa de los años cincuenta y sesenta, con figuras como Moshe Shamir, S. Yitzhar, A. B. Yehoshua, Amos Oz, Gassān Kanafānī o Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī.

El capítulo cuarto está dedicado a las novelas de los años setenta en las que se ve el impacto de la guerra de Yom Kippur y que se reflejó en autores como Sammi Michael, A. B. Yehoshua, Nabil Jūrī, al-Našāšībī, Samīḥ al-Qāsim, Tawfīq Fayyāḍ, Saḥar Jalīfa y Emīl Ḥabībī.

El capítulo quinto se ocupa de la narrativa de la década de los ochenta, con dos hechos importantes: la invasión del Líbano y la primera Intifada. Se

analizan los estereotipos que aparecen en las novelas de diversos autores: Ballas, Amos Oz, David Grossman, Yoram Kaniuk, Sammi Michael, Saḥar Jalīfa, Abd Allāh Tāyih, Lyana Baḍr y Emīl Ḥabībī.

El capítulo sexto está dedicado a la novela posterior a la Intifada de 1987 hasta los primeros años del dos mil, con autores como Itamar Levy, Ronit Matalon, A. B. Yehoshua, ‘Abd Allāh Tāyih, Aḥmad Ḥarb y Walīd Hudālī.

No he querido olvidar a los autores árabes-israelíes que escriben en hebreo, de ahí que el último capítulo esté dedicado a ellos, por ser además los que mantienen un contacto más directo con el “otro”, como ‘Aṭallāh Maṣṣūr, Antón Šammās o Sayyid Kashua.

La tesis termina con las conclusiones en las que de manera esquemática se enumeran los distintos tipos y estereotipos que aparecen en ambas literaturas.

En el anexo figura la relación de novelas mencionadas en la tesis, ordenadas cronológicamente, le sigue el índice biográfico y el índice onomástico para concluir con la bibliografía por orden alfabético

Han sido muchas las dificultades a las que he tenido que enfrentarme a la hora de elaborar la tesis. La primera de ellas era la cuestión del idioma debido a que la gran mayoría de las novelas palestinas no habían sido traducidas al español, y lo mismo sucedía con los artículos y libros que tenían relación con las mismas. El hecho de tener que manejar textos en diferentes lenguas: inglés, francés, árabe, hebreo e italiano suponía un esfuerzo añadido a la labor puramente investigadora.

Otro problema fue el cómo estructurar la tesis. En un principio opté por dividirla en cinco capítulos, el primero de tipo general, el segundo y tercero estaría dedicado a la novela israelí y el cuarto y el quinto a la palestina. Pero al terminarla observé que estaba desequilibrada y quedaba demasiado fragmentada, por lo que amplí el número de capítulos, los dividí por décadas

en las que trataba conjuntamente las novelas israelíes y las palestinas, de modo que al final de cada capítulo pudiera poner en relación a ambas narrativas y la tesis tuviera una mayor unidad.

Finalmente otra de las dificultades fue que así como las novelas israelíes eran generalmente largas, lo cual se prestaba a un análisis más profundo de los personajes, las novelas palestinas, por el contrario, eran mucho más breves, con lo que el autor apenas daba unas pinceladas sobre los personajes israelíes o judíos, siendo menos rica la gama a la hora de comentarlos.

La localización de las novelas ha sido dificultosa, especialmente las palestinas, ya que, como se ha dicho, tan sólo se han traducido al español muy pocas: algunas de Kanafānī, *Cactus* de Saḥar Jalīfa, *He visto Ramallah* de Bargūtī, *El pesoptimista y Pecados* de Ḥabībī y *Barrio Cristiano* de Nabīl Jūrī, y pocas más. Las otras he tenido que conseguirlas a través de amigos árabes o bajarlas en su texto completo por Internet, como en el caso de las de ‘Abd Allāh Tāyih y Walīd al-Ḥudālī o ponerme en contacto con su autor, como en el caso de Aḥmad Ḥarb.

Respecto a las novelas israelíes, la dificultad ha sido menor, ya que algunas de ellas han sido traducidas al español, otras las he conseguido en las bibliotecas de la Universidad de Granada y de la Universidad Complutense de Madrid, también he podido adquirirlas en Internet y otras me las han traído de Israel.

En cuanto a las fuentes de consulta, me he servido de las obras y artículos de revistas que se encontraban en las bibliotecas de la Universidad de Granada, Complutense de Madrid, AEI, Universidad Autónoma y Biblioteca Nacional, así como otros libros que he ido adquiriendo tanto en España como en el extranjero a lo largo de los tres años que ha durado la elaboración de la tesis.

Para terminar quiero agradecer a mis dos directoras de tesis Dña. Mercedes del Amo y Dña. Encarnación Varela todo su apoyo moral, pedagógico y científico, su paciencia y su cariño. También deseo dar las gracias a la Universidad de Granada por haber sido la cuna de mi formación académica y por haberme concedido una beca con la que la investigación se me ha hecho más llevadera.

Gracias a todos mis profesores del Departamento de Estudios Semíticos, tanto los de árabe como los de hebreo, a nuestro secretario Luís Ortega, siempre tan eficiente y amable, y a los otros becarios compañeros de fatigas.

Gracias a mis amigos, que han sido el pilar sobre el que me he apoyado: A Ahmad Damaj, que se ha desvivido por localizarme autores, obras y artículos y que ha soportado con paciencia mis nervios; a Salud Domínguez, que más que amiga es mi hermana; a Haydar Hittur y Karima, ¡cuántos momentos juntos, cuántas horas compartidas, cuántas risas y cuántas lágrimas, cuántos libros y cuántos cafés!

Gracias a mi familia: a mi madre, a mis hermanos y, en especial, gracias a lo más importante de mi vida, a los que han sufrido más de cerca mis ausencias y mis nervios, sin un reproche, orgullosos de mí: a mi marido Luís y a mis hijos Sara, Belén y Luís... todo mi cariño y mi esfuerzo os lo dedico a vosotros.

Granada, 27 de septiembre 2007.

Soy racista de la paz:
gente de ojos azules asesina,
gente de ojos negros mata,
gente de pelo rizado destruye,
gente de pelo liso dinamita,
gente de piel morena desgarrar mi carne,
gente de piel rosada derrama mi sangre.
Sólo los carentes de color, sólo los
transparentes son buenos
porque me dejan dormir por la noche sin temor
y ver a través de ellos el cielo.

Yehuda Amichai (Trad. Natan Sonis)

¿Y la identidad?, dije.

Y dijo: Autodefensa...

La identidad es hija del nacimiento, pero al fin
es creación de uno mismo, no herencia de un
pasado.

Yo soy el plural. En mi interior está mi
exterior renovado...

Pero pertenezco a la pregunta de la víctima.

Si no fuera de allí, habituaría a mi corazón a
criar allí a la gacela de la metonimia.

Lleva tu país donde vayas...

Y sé narcisista si cuadra.

-Exilio es el mundo exterior

Y exilio es el mundo interior.

¿Quién eres tú entre ambos?

-No me he definido del todo

Para no echarlo a perder. Yo soy lo que soy

Y soy el otro que es yo en una dualidad

Que se mece entre el verbo y el signo.

Maḥmūd Darwīš (Trad. Luz Gómez García)

CAPÍTULO 1

LA MIRADA DEL OTRO

1.1- El Yo y el Otro, el Ello y el Tú

A lo largo de la historia el Hombre se ha planteado preguntas acerca de su propia identidad: ¿Yo soy el que creo que soy? ¿Soy como los demás me ven?, ¿Elegimos nuestra identidad voluntariamente o son los demás los que nos la asignan? Ese ser que soy yo se integra o se le integra en una comunidad en la que existen ciertos rasgos coincidentes: una nación, una raza, un partido político o una religión. Entonces ese yo, unido a otros seres similares forman un conjunto que se diferencia de otros conjuntos con identidades distintas de la mía.

La mayoría de las personas rechazan el concepto subyacente de que la identidad humana no sólo no es natural y estable, sino que es creada e incluso, en ocasiones, creada completamente¹.

Definir la propia identidad implica definir lo que yo soy frente a otro² y ese yo está formado por innumerables rasgos intrínsecos y extrínsecos. Nacemos con un sexo determinado, en el seno de una familia, que a su vez pertenece a una clase social y esa clase social se integra en un espacio geográfico (pueblo, ciudad, región, país, continente). Somos el producto de nuestro entorno, de nuestra historia, de nuestra cultura, de nuestra civilización... todos estos factores externos condicionan nuestro modo de vida,

¹ EDWARD SAID. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2003, p. 437.

² 'AZİZ HAYDAR. *Şura al-ājar (Imagen del otro)*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabiyya, 1999, pp. 699-725 traducción de Belén Holgado y Ahmad Damaj "El 'otro' árabe, el 'otro' palestino y el 'otro' israelí en opinión de los palestinos de Israel". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 53 (2004), p. 292.

pero también estamos formados por una esencia puramente interna que puede alejarnos o acercarnos a nuestro entorno.

El yo se forma también en relación con el “otro”, que es a la vez el semejante, por los rasgos humanos o culturales comunes, y el disemejante, por las singularidades individuales o las diferencias étnicas. Cuando se produce la relación entre el yo y el otro, y su reconocimiento como sujeto, se le percibe como *alter ego*³ y ya Rousseau, Hegel y Todorov apuntaron de manera clara que era necesaria la mirada del otro para existir humanamente⁴.

El problema se plantea cuando el “otro” se convierte en un “ello”, en un extraño, desconocido, sospechoso y amenazante. Martin Buber decía que el odio es una ceguera en el descubrimiento del otro y que en el mundo en que vivimos todo “tú” se torna invariablemente en “ello”⁵.

El ser humano atraviesa por dos fases, una primera es la fase erótica, en la que se abre al exterior, se interesa por el universo del “otro”, penetra en ese otro y se deja penetrar por el otro; la segunda fase es la neurótica, en la que se aísla, construye muros y no se permite el contacto con los otros, no permite que nadie entre en su alma ni en su cuerpo y él tampoco hace el esfuerzo de entrar en el alma y cuerpo del otro⁶. Una vez producido este fenómeno el siguiente paso es la deshumanización del otro.

Olivenstein sostiene que en todo ser humano hay un megalómano que interpreta de forma delirante, que percibe sin cesar indicios de una conjura contra él y la locura aparece cuando lo imaginario es considerado como real,

³ EDGAR MORIN. *La identidad humana. El Método V. La humanidad de la humanidad*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004, pp. 81 y 83.

⁴ HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981. TODOROV. *La vida en común*. Madrid: Taurus, 1995. PEDRO GÓMEZ GARCÍA. “Para criticar la antropología occidental. Proyecto de la razón etnológica”. *Gazeta de antropología*, 5 (1987). <http://www.ugr.es/~pwlac>.

⁵ MARTIN BUBER. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.

⁶ JOSHUA SOBOL. “Writing for the Jewish Future”. *National Foundation for Jewish Culture*. www.jewishculture.org (visitado 17/12/2003).

cuando lo subjetivo es considerado como objetivo⁷. El desprecio y el rechazo se legitiman rebajando al despreciado a la subhumanidad; el odio se cree racional justificándose por la idea de castigo y de eliminación de un ser considerado dañino⁸, por eso podemos observar cómo los que apoyan a los terroristas muestran su júbilo cuando se produce un atentado.

Mientras exista una relación entre el yo y el tú en igualdad de condiciones, entonces habrá diálogo, pero cuando entre el yo y el tú se interpone una barrera, ese tú se “cosifica” se transforma en ello; Amin Maaluf lo explica claramente: “los que están a un lado de esa barrera son “los nuestros”, nos solidarizamos con ellos, pero también los tiranizamos si se apartan ligeramente de los postulados generales que defendemos, entonces los consideramos traidores, colaboracionistas con el enemigo y automáticamente los situamos al otro lado de la barrera, en el lugar donde se encuentran los “otros”, los distintos de nosotros, nuestros enemigos. Respecto a esos “otros”, nunca nos ponemos en su lugar, ni aceptamos que puedan tener parte de razón, sus quejas o sufrimientos no nos afectan y pensamos que se merecen todo lo malo que pueda sucederles”⁹. Esa cosificación, que se vio de manera dramática en la Alemania nazi, lleva a considerar a los seres humanos como “piezas”, como cifras sin nombre o carne sin alma. Al producirse esa ruptura entre el yo y el otro, ya transformado en “ello”, las posturas se subjetivizan, la razón da paso a la sinrazón y a los sentimientos negativos de manera que se mantienen unas actitudes fanáticas.

La Enciclopedia de la Ilustración definía el fanatismo como:

“Un celo ciego y apasionado que surge de creencias supersticiosas y produce hechos ridículos, injustos y crueles; y no sólo sin vergüenza ni

⁷ Véase OLIVENSTEIN. *L'Homme parano*. París: Odile Jacob, 1998.

⁸ EDGAR MORIN. *La identidad...*, p. 131.

⁹ AMIN MAALOUF. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 38.

remordimiento de conciencia, sino además con algo semejante a la alegría y el consuelo. El fanatismo no es más que la superstición llevada a la práctica”

Voltaire añade: “Hay fanáticos fríos como el hielo...”. El fanatismo es inhumanidad en nombre de altos ideales, y por tanto con la mejor conciencia¹⁰. “Fanatique” y “fanatisme” tiene su origen en la raíz de “fanum” (el santuario, el templo), un fanático es una persona sumida en un arrobo religioso, en estados espasmódicos de carácter extático¹¹. Al fanático le repugna todo lo neutral, desprecia la objetividad y lo que él denomina “relativismo”, para él no existe el gris, sólo el blanco y el negro.

Al igual que Amin Ma'aluf Amos Oz dice que para el fanático el hecho de que una persona cambie la convierte en traidora:

“Traidor es quien cambia a ojos de aquellos que no pueden cambiar y no cambiarán, aquellos que odian cambiar y no pueden concebir el cambio, a pesar de que siempre quieran cambiarle a uno, traidor es, a ojos del fanático, cualquiera que cambia”¹².

A lo largo de esta investigación podrá verse cómo detrás de muchos estereotipos se esconde el fanatismo disfrazado de ideología y el fanatismo lleva, en muchas ocasiones, al terrorismo, aunque los terroristas nunca reconocen que lo son, prefieren denominarse guerrilleros, luchadores por la libertad y otra serie de eufemismos románticos que justifiquen sus actividades, terroristas también pueden ser los Estados, que bajo la apariencia de legalidad realizan operaciones ilegítimas. La violencia del terror es una violencia

¹⁰ HUBERT SCHLEICHERT. *Cómo discutir con un fundamentalista sin perder la razón. Introducción al pensamiento subversivo*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2004, p. 63.

¹¹ VICTOR KLEMPERER. *La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2005, p. 79

¹² AMOS OZ. *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela, 2003, p. 19.

“teatralizada”¹³ que actúa frente al público exterior, al que intenta aterrorizar, e interior, al que pretende satisfacer.

Las ideologías, en general, crean su propio lenguaje, hablan de la lucha entre la Verdad y la Falsedad, entre el Bien y el Mal, porque el lenguaje no sólo crea y piensa por uno, sino que guía también las emociones. Cuando la ideología se sitúa en los extremos, las palabras a veces actúan como pequeñas dosis de arsénico que envenenan a largo plazo, distorsionan el pensamiento y al final acaban por transformarlo todo¹⁴, este falseamiento de la realidad provocado por la pasión se denomina catatimia¹⁵.

En la sociedad y en la cultura es frecuente que domine un enfoque binario de la existencia: el cielo y el infierno, el bien y el mal, la tradición y la modernidad, la civilización y la barbarie, Oriente y Occidente, lo colectivo y lo individual...¹⁶, no se puede entender el mundo sin dos polos opuestos. Una visión estereotipada verá a Oriente místico, irracional y violento y a Occidente racional, laico, técnico, materialista y demócrata. Abdallah Laroui dice que una situación existencial impone la necesidad de definirse oponiéndose y poco importa la identidad real sino que es suficiente con que esa identidad represente al otro¹⁷.

Durante los primeros años de la Guerra Fría, algunos pensadores norteamericanos conservadores formularon la “Teoría del enemigo en el espejo”, según la cual una nación, una ideología o un grupo necesita tener un

¹³ FRANCISCO ALONSO-FERNÁNDEZ. *Fanáticos, terroristas. Claves psicológicas y sociales del terrorismo*. Barcelona: Salvat, 2002, p. 92.

¹⁴ VICTOR KLEMPERER. *La lengua del Tercer Reich.* , p. 27.

¹⁵ FRANCISCO ALONSO-FERNÁNDEZ. *Fanáticos, terroristas*, p. 96.

¹⁶ GEORGE CORM. *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*. Barcelona, Kriterios-Tusquets, 2004, p. 27.

¹⁷ ABDALLAH LAROUÏ. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones Península, 1984 (Trad. Carmen Ruiz Bravo), pp. 136-154

enemigo, una imagen invertida que les permita saber quiénes son¹⁸. Efectivamente, si observamos nuestra sociedad podemos comprobar que las identidades se forman en oposición a otras identidades¹⁹ y esta formación de identidades es muchas veces artificial, dirigida por uno de los grupos para conseguir unos determinados fines. Cuando se produce esta creación dirigida de identidades entonces se pone en marcha un proceso de alejamiento, cuanto más separadas estén esas identidades más se reafirman. ¿Cuáles son las estrategias utilizadas para conseguir que esas identidades se alejen? En primer lugar se irán creando estereotipos, se asignarán unas virtudes y cualidades al propio grupo que se contrapondrán a una serie de defectos aplicados al otro grupo, con el tiempo estas diferencias se convertirán en axiomas y un grupo desconocerá la realidad del otro, lo que reafirmará más aún los estereotipos, se moverá en un mundo de lo que “parece ser” y no de lo que realmente es²⁰.

Daniel Bar-Tal sostiene que el choque de identidades llega a su grado máximo cuando dos sociedades están en conflicto, como sucede en el caso de los israelíes y los palestinos. Las sociedades en conflicto fabrican creencias que sirven para deslegitimar al oponente; la deslegitimación es la categorización de grupos dentro de compartimentos sociales negativos con la intención de excluirlos de los grupos humanos reconocidos que actúan dentro del marco de valores y normas comúnmente aceptadas, es la negación de la humanidad del otro grupo, su deshumanización, es la caracterización negativa de los rasgos, es el uso de calificativos políticos y de comparaciones entre grupos.

Una de las labores importantes en una sociedad en conflicto es explicar a sus miembros el porqué de las acciones propias y justificar las metas que se

¹⁸ RAFAEL MIRALLES. “Islam y mundo árabe en la escuela y medios de comunicación”. *Verde Islam*, 12, (1999), pp. 6-19

¹⁹ EDWARD SAID. *Orientalismo...*, p. 436.

²⁰ GEMA MARTÍN MUÑOZ. “Lo real y lo irreal en la representación occidental del mundo musulmán”. *Revista de Occidente*, 224 (2000), pp. 106-122.

pretenden conseguir. Tales explicaciones siempre delegan la total responsabilidad del surgimiento del conflicto en el oponente, cada sociedad se ve a sí misma bajo una luz positiva y contempla sus propias metas como legítimas y justas. Esta transferencia de responsabilidad va siempre acompañada de la deslegitimación del adversario²¹. Los métodos de deslegitimación y sus creencias resultantes proveen de justificación y de explicación racional a la continuación del conflicto. La deslegitimación explica por qué el oponente tiene unas metas irracionales y malévolas que niegan las metas honorables y valiosas de la propia sociedad y porqué el adversario es intransigente. En suma, las creencias deslegitimadoras ayudan a explicar la violencia, los vicios y atrocidades del oponente²² y sirven para justificar la propia violencia contra el adversario.

Estas creencias reflejan la tendencia hacia el etnocentrismo²³, de ahí que justifiquen el intenso esfuerzo requerido, la necesidad de una movilización social y militar, la violencia y, especialmente, la perpetración de actos agresivos o inmorales, incluso de atrocidades que requieren el reforzamiento de la creación de una imagen propia positiva para conseguir la autojustificación.

Para ello se utilizan una serie de atributos para reforzar la humanidad, moralidad, limpieza, veracidad, el coraje y el heroísmo propios frente al otro grupo que carece de todas estas características²⁴. El objetivo es formar una propia imagen que sea superior a la del enemigo y crear un contraste máximo entre “ellos” y “nosotros”.

²¹DANIEL BAR-TAL. “Causes and consequences of delegitimization: Models of conflict and ethnocentrism”. *Journal of Social Issues*, 46, 1, (1990), pp. 65-81.

²²O.R. HOLSTI. “Cognitive Dynamics and Images of the Enemy”. *Journal of International Affairs*, 21, (1967), pp. 16-39.

²³R.A. LE VINE & D.T. CAMPBELL. *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes, and group behavior*. New York: Wiley, 1972.

²⁴R. STAGNER. *Psychological Aspects of International Conflict*. Belmont, CA: Brooks/Cole, 1967.

En el caso de Israel, y en el de Occidente²⁵ en general, el etnocentrismo incluye las creencias siguientes²⁶:

- 1.- Nuestra cultura occidental es superior²⁷
- 2.- Nosotros somos tolerantes
- 3.- Nosotros somos democráticos
- 4.- Ellos son primitivos, incivilizados, bárbaros
- 5.- Su cultura está estancada
- 6.- Ellos utilizan el racismo como excusa de su propio fracaso.

Por otro lado, en Palestina, y en el mundo árabe en general²⁸, las creencias son las siguientes²⁹:

- 1.- Somos víctimas del colonialismo occidental
- 2.- Nosotros somos espirituales.
- 3.- Occidente es una civilización enferma, materialista, depravada y decadente.
- 4.- Occidente apoya a los dictadores corruptos del mundo árabe.
- 5.- Israel es una entidad artificial creada por Occidente para dominar a los árabes.

Una sociedad en conflicto cree que está siendo víctima del oponente, que es el centro de las atrocidades del adversario que lucha por unos objetivos injustos, lo cual le provee de un poder moral para luchar contra ese enemigo y,

²⁵ Léase la interesante Introducción en: NIEVES PARADELA ALONSO. "El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el siglo XVIII y 1936": Madrid: Siglo XXI, 2005.

²⁶ TEUN A. VAN DIJK. *Ideología*. Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 357-358.

²⁷ GEMA MARTÍN MUÑOZ. "Supuesta Confrontación Islam y Occidente o el problema de la supremacía occidental". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 17 (2001), pp. 101-116.

²⁸ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *El reto del Islam*. Madrid: Temas de Hoy, 1997, pp. 199-218

²⁹ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *Literatura árabe de hoy*. Madrid: Cantarabia, 1990, pp. 282-283.

cuando se trata de conflictos entre pueblos o naciones, esa creencia sirve para reforzar las ideas de patriotismo³⁰.

El patriotismo es el sentimiento de adhesión y apego que tienen los miembros de un grupo hacia la tierra en la que residen³¹. Esa adhesión, asociada a factores emotivos, es expresada en creencias que connotan contenidos de amor, lealtad y orgullo y que incrementan la cohesión social³². El patriotismo entonces afianza la identidad de un grupo de individuos constituidos como un bloque que defiende unos valores enfrentados a los valores de los otros colectivos, que se presentan de manera opuesta y acaban por constituirse en axiomas.

El *establishment* israelí ha fomentado la idea narcisista de que Israel es un caso único en el mundo, no comparable con ningún otro Estado³³. Esta “auto-exclusión” les lleva a pensar que están solos frente a un mar de enemigos. Durante la Guerra de los Seis Días, cuando Israel ocupó Gaza y Cisjordania y se levantaron las voces de algunos países occidentales contra la ocupación, se reavivó esa idea de que “todos están contra nosotros” que se reflejó en una célebre canción titulada “Ha ‘olam kulo negadainu” (El mundo entero está contra nosotros).

El escritor David Grossman escribió que en la situación de conflicto permanente en la que se hallan inmersos israelíes y palestinos, ambos se han convencido a sí mismos de que los de enfrente son malvados por naturaleza, unos malvados existenciales, casi cósmicos, que se oponen por pura malicia,

³⁰ DANIEL BAR-TAL. “Societal Beliefs in Times of Intractable Conflict: The Israeli Case”. *International Journal of Conflict Management*, 9 (1998), pp. 22-50.

³¹ D. BAR-TAL. “Patriotism as Fundamental Beliefs of Group Members”. *Politics and Individual*, 3, (1993), p. 48.

³² L. DOOB. *Patriotism and Nationalism*. New Haven: Yale University Press, 1964.

³³ REBECCA KOOK. “Between Uniqueness and Exclusion: The Politics of Identity in Israel in Comparative perspectiva”. En Barnett Ed. *Israel in Comparative Perspective: Challenging the Conventional Wisdom*. Albany: State University of New York Press, 1996, p. 199.

sin justificación racional y por eso elaboran ideologías, para justificar lo que hacen³⁴.

Israel se entiende como un estado judío, la afirmación identitaria³⁵ es un componente esencial de la realidad sociopolítica israelí. Esto quiere decir que sólo los judíos pueden ser israelíes, ninguna otra persona que no cumpla este requisito puede obtener la nacionalidad israelí³⁶. En España, por ejemplo, uno tiene la nacionalidad española por ser nativo del país, por ser hijo de españoles, por haberla conseguido por carta de naturaleza o por residir en España por más de diez años (o dos para los iberoamericanos, andorranos, filipinos, guineanos, portugueses y sefardíes), da igual que sea cristiano, musulmán, judío, negro, chino, o de cualquier otra religión o raza. En Israel, sin embargo, es condición indispensable ser judío, pero ¿qué define la identidad de un judío?, racialmente hay judíos blancos, negros, chinos, indios..., por lo tanto no puede hablarse de una raza. La religión tampoco es definitoria, porque hay judíos ateos y sin embargo son judíos. La nación tampoco es determinante, hay judíos rusos, estadounidenses, españoles, yemeníes...

Según la Biblia, la herencia judía era patrilineal, así el rey David era descendiente de Rut, la moabita, y ello no impidió que fuera judío y no fue hasta el siglo X cuando surgió la idea de herencia judía por vía materna.

En 1971 el gabinete de Golda Meir dictó una enmienda a la Ley de Retorno según la cual se definía como judío a cualquier persona cuya madre o cuyo padre fuera judío. Pero en 1982 el Partido Nacional Religioso (Mafdal) intentó modificar la enmienda de Golda Meir para que se considerara judío a aquel que había nacido de madre judía, o se hubiera convertido según los

³⁴ D. GROSSMAN. "Ver la realidad a través de los ojos de nuestro enemigo". *El País* (19, marzo, 2005), p. 13.

³⁵ IFAT MAOZ. "The dialogue between the 'Self' and the 'Other': A process analysis of Palestinian-Jewish encounters in Israel". *Human Relations*, 55, 8, (2002), pp. 931-962.

³⁶ Los árabes-israelíes no tienen nacionalidad israelí, sino "ciudadanía" israelí.

procesos legales necesarios e imprescindibles (es decir, convertido según el rito ortodoxo judío)³⁷.

El ser judío es una condición *inalterable*, aunque uno reniegue del judaísmo y de los judíos, incluso de Dios, aunque sea pecador, aunque sea indiferente y aunque sea ateo.

En Israel, al estar compuesto por elementos de distintas procedencias: europeos, yemeníes, americanos, marroquíes, etc, es difícil crear una sociedad coherente, todas esas paradojas se intentan solucionar a través de aumentar la hostilidad con los árabes y hacer sentir a la gente que cada día está en peligro³⁸.

En 1907 Yitzhak Epstein (intelectual de la 1ª *aliyah*) definió la actitud del sionismo hacia el problema árabe como “la cuestión oculta”. Lo que se debatía era si los árabes de Palestina pertenecían o eran parte de la gran nación árabe esparcida por todo Oriente Medio o si eran una entidad nacional separada³⁹

En Europa, donde se había vivido de manera profunda la separación entre los judíos y los gentiles, la Revolución Francesa vino a emancipar teóricamente a los judíos. La Declaración de los Derechos del Hombre preconizaba que “Todos los seres humanos son iguales”, y algunos judíos creyeron en eso y se “asimilaron” a las sociedades donde vivían, para otros la “asimilación” era un peligro de pérdida de la identidad⁴⁰. En uno u otro caso, la historia demostró que no existía tal igualdad, el antisemitismo llegó a su punto más alto con la aparición del nazismo, daba igual que el judío se hubiera integrado plenamente en su patria, en su sociedad y en su cultura.

³⁷ GERSHON SHAFIR AND YOAV PELED. “Citizenship and Stratification in an Ethnic Democracy”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 87-108.

³⁸ WALĪD ABŪ BAKR. “Taḥaddi al-iḥtilāl fi riwāyat al-arḍ al-muḥtalla” (“El desafío de la ocupación en la novela de la tierra ocupada”). *Al-Ādāb*, 1-3 (enero-marzo 1986), pp. 56-69.

³⁹ YOSEF GORNY. *Zionism and the Arabs 1882-1948. A study of Ideology*. Oxford: Clarendon, 1987.

⁴⁰ GEORGES CORM. *La fractura imaginaria*, p. 67.

Retomando esa idea de la Revolución Francesa, el postsionismo intenta reemplazar el nacional-sionismo judío por un sentido universal del hombre. El particularismo judío es visto como algo pasado de moda, oscuro y de miras estrechas por lo que hay que propugnar un hombre universal similar al intelectual ilustrado europeo. Para los sionistas de la vieja escuela, el postsionismo declara un sentido de revulsión hacia su propia identidad judía y aspira a una asimilación mental aunque no física, lo cual supone un profundo problema respecto a la percepción de la propia identidad⁴¹. A ello ha contribuido también la revisión de la historia y de los antiguos mitos sobre el establecimiento del estado de Israel⁴², que ha producido un cambio de los estereotipos que mantenían la ineptitud militar de los árabes y la invencibilidad de los israelíes (estereotipo que se rompió tras el desastre sufrido por el ejército hebreo en la guerra de 1973) o sobre la intransigencia de los árabes y su resistencia a buscar soluciones negociadas (cuestión que no es cierta, ya que los palestinos sí han intentado negociar, y han aceptado acuerdos que no les eran nada ventajosos). También se ha entablado un debate sobre la verdadera naturaleza colonialista del sionismo, sobre las circunstancias de los refugiados palestinos y sobre la homogeneidad de la sociedad israelí (que se quebró con las diferencias entre askenazíes, sefardíes y orientales)⁴³. La ruptura de la homogeneidad judía con la llegada de sefardíes y orientales complicó aún más

⁴¹ MEYRAV WURMSER. "Can Israel Survive Post-Zionism?". *The Middle East Quarterly*. VI, 1 (marzo 1999). www.meforum.org.

⁴² ANDRÉS CRISCAUT. *La construcción de la identidad israelí: génesis, problemáticas y contradicciones de una idea. El caso del nacionalismo judío*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Noviembre de 2005.

⁴³ Sobre la nueva historiografía véase: ILAN PAPPE. "What really happened fifty years ago?". *The Link*, 31, 1 (enero-marzo 1997), pp. 1-16. "Post-Zionist. Critique on Israel and the palestinians". *Journal of Palestine Studies*, parte 1ª, 102, 26/2 (invierno 1997), pp. 29-41; parte 2ª, 103, 26/3 (primavera 1997), pp. 37-43; parte 3ª, 104, 26/4 (verano 1997), pp. 60-69. SIMHA FLAPAN. *The birth of Israel: myths and realities*. Londres: Crom Helm, 1987. URI RAM. *The changing agenda of Israeli sociology: theory, ideology and identity*. Nueva York: State University, 1995.

la situación, ya que los ashkenazíes veían a los nuevos inmigrantes de manera similar a su visión sobre los árabes: primitivos, tribales, sucios e ignorantes⁴⁴.

Respecto a la identidad palestina nos encontramos ante la polémica de si el sentimiento nacionalista palestino es independiente o si no existe tal identidad, sino que se ha creado artificialmente y que realmente el palestino forma parte de la denominada “nación árabe”. Quizás dentro del mundo árabe la identidad palestina es la más genuina⁴⁵ y diferenciable de las otras. Los palestinos han tratado de mantener tanto dentro de Palestina como en el exilio su propia identidad cultural y nacional, de ahí que se promueva la conservación del propio legado folclórico, musical, artesanal, literario, etc. y que a pesar de las décadas de exilio forzado los palestinos mantengan en sus corazones la única idea de regresar a la patria y se resistan a asimilarse a los países receptores.

Nos encontramos, pues, ante dos comunidades muy diferentes, la palestina y la israelí, dos pueblos en conflicto, lo que es el caldo de cultivo idóneo para la formación de estereotipos.

1.2.- Los estereotipos

Un estereotipo es la creación de una opinión inmutable o de una visión negativa de un grupo religioso, étnico o social, de forma simple y general, lo que implica que impide examinar a cada persona de manera individual. Sami Naïr sostiene que las palabras que conforman el imaginario tienen más capacidad de acción que de descripción, puesto que tras muchas expresiones

⁴⁴ DAVID K. SHIPLER. *Arab and Jew: Wounded Spirits in a Promised Land*. Nueva York: Penguin Books, 2002, p. 220.

⁴⁵ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *Escritos sobre literatura palestina*. Madrid: Tiempo de Ediciones, col. Realidades, 1984, p. 11.

“se encubren relaciones de fuerza, modos de exclusión, odio y, sobre todo, mucha ignorancia”⁴⁶.

No hay que confundir el estereotipo con el prejuicio. El estereotipo es una creencia, una opinión, una representación relativa a un grupo y a sus miembros; mientras que el prejuicio designa la actitud negativa adoptada hacia los miembros del grupo en cuestión⁴⁷.

1.2.1.-Formación de los estereotipos

La opinión se forma a partir de la asunción por los individuos de ciertas ideas que se configuran a través de lo que se oye, se lee y se ve, de ahí que el individuo se forma una opinión sobre el otro partiendo de la observación o de la impresión que le deja su interlocutor, a quien lee o a quien escucha. Es decir, en realidad cada persona participa, teóricamente al menos, en crear la opinión de los demás⁴⁸.

El estereotipo se crea porque el ser humano tiende a realizar el menor esfuerzo posible, de ahí que se resista a acumular información, a reflexionar y a cambiar, ya que es más cómodo aceptar lo que nos dicen.

T.W. Adorno, en su estudio *La personalidad autoritaria* (1950)⁴⁹, buscó determinar los mecanismos psíquicos en los individuos proclives al estereotipo y al prejuicio en la época final de la Segunda Guerra Mundial. Adorno vio en el síndrome autoritario el principal responsable del fascismo y del antisemitismo. Así los individuos sometidos en su infancia a una fuerte autoridad paterna, con unos valores rígidos y sin cambio posible, desarrollan un culto a la autoridad

⁴⁶ Cf. *El País* (12 de agosto de 1999), p. 9.

⁴⁷ RUTH AMOSSY Y ANNE HERSCHBERG PIERROT. *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: Eudeba, 2001, p. 39.

⁴⁸ ZOUHIR LOUASSINI. “La imagen del árabe en los medios de comunicación occidentales”. *MEAH*, Sección árabe-Islam 51 (2002), p. 78.

⁴⁹ T.W. ADORNO, E. FENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON Y R. NEVITT SANFORD. *The Authoritarian Personality*. Nueva York: Harper&Row, 1950.

que los lleva a adoptar pasivamente los valores y las imágenes que se les ha inculcado, con tendencia a pensar de una manera simplista y dicotómica⁵⁰.

El saber que alguien es miembro de un grupo diferente perfila nuestras actitudes hacia esa persona en relación directa a la magnitud del disgusto que sintamos respecto de dicho grupo⁵¹.

En la sociedad, las construcciones imaginarias sobre los grupos se ven favorecidas por los medios de comunicación y la literatura. Los niños adquieren conocimiento de algunas realidades a través de la televisión, las historietas y los libros escolares⁵². El estereotipo sería el resultado de un aprendizaje social⁵³.

Muzzafar Sherif estimó que las situaciones conflictivas constituyen la fuente principal de los estereotipos negativos y el contacto en sí es insuficiente, ya que la relación con el otro está siempre mediatizada por una imagen preexistente⁵⁴.

Cuando la cultura se abre a experiencias del otro se recupera una historia que fue tergiversada o se hizo invisible. Los estereotipos del otro están vinculados a realidades políticas, igual que la experiencia comunitaria queda sublimada en narraciones, instituciones e ideologías oficiales⁵⁵.

Desde el primer momento, el encuentro entre los judíos venidos de Europa, y los árabes, que vivían en Palestina, conllevó estereotipos negativos⁵⁶, los árabes eran percibidos como primitivos, incivilizados, salvajes o

⁵⁰ RUTH AMOSSY Y ANNE HERSCHBERG PIERROT. *Estereotipos...*, p. 44.

⁵¹ JOHN E. HOFMAN. "Las relaciones entre judíos y árabes en Israel". *Coloquio*, 17 (1988), p. 39.

⁵² GEMA MARTÍN MUÑOZ. "El Islam y la escuela". *Andalucía Educativa*, 47 (Febrero 2005), pp. 7-9.

⁵³ RUTH AMOSSY Y ANNE HERSCHBERG PIERROT. *Estereotipos...*, p. 41.

⁵⁴ M. SHERIF Y C. W. SHERIF. *Social Psychology*. Nueva York: Harper-Inter, 1969.

⁵⁵ EDWARD W. SAID. *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate, 2005, pp. 161, 162.

⁵⁶ Vease I. LUSTICK. *Arabs in the Jewish State*. Austin: University of Texas Press, 1982.

atrasados⁵⁷. Cuando el conflicto se profundizó y se volvió violento, los árabes fueron vistos como asesinos, sedientos de sangre, gentuza, crueles, etc. Tras la fundación del Estado de Israel, esas creencias acerca de los árabes prevalecieron y fueron transmitidas a través de canales institucionales tales como la escuela y los libros⁵⁸. Los árabes fueron acusados de instigar a la continuación del conflicto, de intransigencia y de rechazar la solución pacífica⁵⁹. Los judíos, por el contrario, se veían a sí mismos como el nuevo pueblo que renacía en Israel⁶⁰, se definían como persistentes, valientes, trabajadores, determinados e inteligentes, y el legado judío era también retratado bajo esta halagüeña perspectiva; la cultura, la religión y la tradición judía se veían como las raíces de la civilización occidental y que poseía una moralidad superior⁶¹. Los judíos en Israel se veían a sí mismos como el pueblo elegido que sería un modelo para las otras naciones.

La imagen positiva de los judíos en Israel estaba asociada a la creencia social de que a lo largo de la historia habían sido víctimas de un mundo hostil⁶² antisemita, que alcanzó su punto máximo con el Holocausto y que tuvo como consecuencia lo que se ha llamado “mentalidad de sitio”, lo que se reforzó con el conflicto árabe-israelí⁶³.

⁵⁷ K. BENYAMINI. “Israeli youth and the image of the Arab”. *Jerusalem Quarterly*, 20, (1981), pp. 87-95.

⁵⁸ Vease R. DOMB. *The Arab in Hebrew prose*. London: Valentine & Mitchell, 1982.

⁵⁹ Vease Y. HARKABI. *Arab strategies and Israel's response*. New York: Free Press, 1977.

⁶⁰ J. E. HOFMAN. “The meaning of being a Jew in Israel. An analysis of ethnic identity”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 15, (1970), pp. 196-202.

⁶¹ M. HAZANI. “Netzah Yisrael, symbolic immortality and the Israeli-Palestinian conflict”. En K.S. Larsen (Ed.), *Conflict and social psychology*. London: Sage, 1993, pp. 57-70.

⁶² J. B. STEIN & M. BRECHER. “Image, advocacy and the analysis of conflict: An Israeli case study”. *The Jerusalem Journal of International Relations*, 1, (1976), pp. 33-58. A. HAREVEN. “Victimization: Some comments by an Israeli”. *Political Psychology*, 4, (1983), pp. 145-155. NEIL CAPLAN. “Victimhood and Identity: Psychological Obstacles to Israeli Reconciliation with the Palestinians”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 63-86.

⁶³ Y. HARKABI. *Arab strategies and Israel's response*. New York: Free Press, 1977.

Amos Oz apunta que en el caso de la relación entre los árabes e israelíes, cada una de las partes mira y ve en la otra la imagen de sus opresores del pasado. Con frecuencia, los judíos israelíes aparecen caracterizados como la prolongación de la Europa blanca del pasado, sofisticada, tirana, colonizadora, cruel y sin corazón. Frente a esto, Oz se lamenta de que los árabes no puedan ver a los judíos israelíes como “un puñado de refugiados y de supervivientes medio históricos, obsesionados por terribles pesadillas, traumatizados no sólo por Europa sino también por el trato recibido en los países árabes e islámicos”⁶⁴. Por otra parte, los judíos israelíes no consiguen ver a los palestinos como víctimas de la opresión, de la explotación, del colonialismo y de la humillación, sino que los ven como seres violentos dispuestos a matar a los judíos a cualquier precio.

David Grossman, en *Presencias ausentes* se entrevista con una pareja mixta. La mujer, llamada Irit explica:

“Cuando conocí a Rasán tenía yo, como otros muchos israelíes, prejuicios acerca de los árabes. Antes de llegar a la Universidad no conocía a ningún árabe (...) En realidad los consideraba meras cosas, quizás sea más exacto decir que para mí no existían. En mi subconsciente eran algo temible, amenazante, algo de lo que había que mantenerse alejado”.

El marido, Rasán, a su vez expone:

“En realidad yo descubrí al ser humano que hay en un judío, en la universidad. En todos mis encuentros anteriores con judíos, no había visto más que a unos seres racistas y explotadores”⁶⁵.

El sionismo adolecía de una visión eurocéntrica; los constructores del Hogar Nacional Judío no lograron incorporar en su concepción del mundo al

⁶⁴ AMOS OZ. *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela, 2003, pp. 52-54.

⁶⁵ DAVID GROSSMAN. *Presencias ausentes*, p. 99.

“otro” árabe que había nacido en Palestina⁶⁶ y lo condenó al exilio, tal y como él mismo se había sentido durante dos mil años. El sionismo no supo, o no quiso, distinguir la particularidad de la identidad palestina y la englobó dentro de una identidad árabe general, de manera que alegó que los palestinos podían vivir en cualquier otro país árabe mientras que ellos, los judíos, sólo tenían Israel como patria. El nacionalismo triunfante justificaba una historia formada a base de retazos selectivos, hizo nacer unos padres fundadores y forjó sus propios héroes⁶⁷, apartó a los que no consideraba “suyos” y construyó una frontera para separarse de los “otros” y estos quedaron en tierra de nadie, sin patria, sin hogar, flotando en un vacío de ausencia y de falta de reconocimiento.

Por otra parte, Zouhir Louassini sostiene que los árabes están determinados por un fondo cultural que dirige sus juicios a la hora de adoptar una determinada postura, por eso, al tratar el tema de Palestina, les es difícil observar la cuestión de forma objetiva y analizarla dentro del marco de las transformaciones geopolíticas, eso explica que, cuando se produce un atentado contra israelíes u occidentales, en el mundo árabe muchas veces se justifique, incluso se vea, como un acto heroico. Es una manera de vengarse por la superioridad científica y tecnológica de Occidente y se culpa a éste de conspirar contra los árabes, acusándolo de ser responsable de todo lo malo que sucede en el mundo árabe⁶⁸

El caso de Israel y Palestina, donde se ha producido un enfrentamiento violento durante décadas, cada comunidad ha creado una imagen negativa de la otra, atribuyendo a la opuesta defectos “intrínsecos a su raza o personalidad”,

⁶⁶ TZVI TAL. “Cine israelí: entre el conflicto con los palestinos y la crisis de identidad”. www.tau.ac.il.

⁶⁷ EDWARD W. SAID. *Reflexiones sobre el exilio*, p. 183.

⁶⁸ ZOUHIR LOUASSINI. “La imagen del árabe en los medios de comunicación occidentales” (II). *MEAH*, 52 (2003), pp. 139.

como puede verse de un modo gráfico en los dos artículos que a continuación se exponen.

David Bukay⁶⁹, publicó en la revista de política y de las artes *Nativ Online* un artículo en el que detallaba las siguientes características de la “personalidad árabe”⁷⁰:

1. El honor es el valor más importante en la vida árabe, más importante que la vida en sí misma. El honor sólo se restaura por la venganza pública.

2. Un fenómeno significativo que tipifica al árabe es una falta básica de confianza, la sospecha y la hostilidad hacia el “otro”.

3. Lo colectivo prevalece sobre lo individual. Las opiniones individuales carecen de importancia, salvo que concuerden con lo que dice el grupo. Esto se basa en un *ḥadīḥ* del Profeta: “La opinión de muchos no puede estar equivocada”.

4. Los judíos y cristianos internalizan la culpa: “nosotros hemos pecado”, sin embargo los árabes la externalizan: “¿Tengo un problema?, ¡Tú eres el culpable!”. Son intolerantes con la justicia y derechos del otro, la justicia y los derechos están totalmente de su lado. Entre los árabes no puedes encontrar el fenómeno tan típico de la cultura judeo-cristiana: dudas, sentido de culpabilidad, “quizás no tengamos razón” o “quizás debemos actuar de otra manera”. Este fenómeno es totalmente desconocido en la sociedad árabe-islámica respecto a los otros. Ellos no tienen sentido de culpa, no pueden estar equivocados. Ejemplo de ello es su actitud hacia los kamikazes: no los condenan, no tienen problemas de conciencia, ni les causa ningún trauma social. Desde su punto de vista los judíos no son seres humanos.

⁶⁹ Profesor de Estudios sobre Oriente Medio en la Universidad de Haifa. Es seguidor de la tesis del choque de civilizaciones de Huntington.

⁷⁰ DAVID BUKAY. “The First Cultural Flaw in Thinking: The Arab Personality”. *Nativ online*. 1 (2003). www.acpr.org.il.

5. La personalidad árabe oscila en el espacio entre el carácter árabe anárquico, separatista y violento y la necesidad de actuar conjuntamente para conseguir las metas. Éste es el síndrome entre la personalidad tormentosa, violenta y las demandas de la sociedad y el entorno que exige conformidad y sumisión. La hostilidad y la suspicacia son características dominantes en la personalidad árabe. La costumbre de la hospitalidad puede ser vista en el contexto de obtener honor y externalizarlo hacia su entorno⁷¹.

6. Hay varios tabúes y prohibiciones que caracterizan la personalidad árabe: el puritanismo y la virginidad de las mujeres. Es una cultura en la que los rumores son una parte integral de la sociedad y estos rumores acaban por convertirse en verdades absolutas que no pueden ser cambiadas. La mentira es un componente esencial de los patrones de conducta. Al-Gazālī decía que la mentira no es mala en sí misma si sirve para conseguir buenos resultados.

7. La lengua es de importancia crítica en la cultura árabe. Los árabes sienten una profunda admiración por su lengua. Los árabes utilizan una retórica belicosa, exagerando la realidad (*mubalaga*) y elogiándose (*mufajara*). En occidente una palabra es un compromiso, entre los árabes una palabra es un ornato.

8. En occidente el tiempo es fundamental: la rapidez, el “aquí y ahora” son las normas que rigen nuestra cultura. En la cultura árabe hay tiempo en abundancia y puede ser perdido indefinidamente, de ahí que las expresiones más usuales sean: *In šā’ Allāh* (si Dios quiere), *bukra* (mañana), *ma’liš* (no es nada). De ahí la falta de prisa a la hora de llegar a acuerdos, que se van posponiendo. En occidente todo se ve como una “posibilidad de

⁷¹ Frente a esta interpretación sesgada sobre la hospitalidad árabe sería interesante que Bukay leyera: “Saludo, generosidad y hospitalidad en una obra de literatura popular árabe: aproximación al concepto de paz en la *Sirat al-malik al-zahir baybars*” de ANA RUTH VIDAL LUENGO en *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds.) Granada: Universidad de Granada-Eirene, 1998, pp. 335-372.

oportunidades”, el tiempo es un valor que debe ser eficazmente explotado. En la cultura árabe la creencia es que no hay prisa. Los palestinos observan la regla de la paciencia para obtener sus metas.

9. Los árabes viven de las glorias del pasado y por eso se creen superiores.

De modo paralelo pueden leerse los artículos “La personalidad judía y la acción israelí” del general egipcio en la reserva Ḥasan Sū’īlim, publicados en la revista *October*:

“Historiadores, profesores en estudios de raza y sociólogos están de acuerdo en que la humanidad, a través de su larga historia, no ha conocido nunca una **raza** tal como **la judía**, en la que se reúnan **tan malas características**.

Los judíos tienen la cualidad de distinguirse de los otros: ocupan un lugar determinado y se sienten bien allí, ellos convierten el lugar en una guarida del diablo, de corrupción, de incitación a los conflictos internos y **expanden las guerras**.

Los judíos toman ventaja de la falta de atención por la gente y las normas para **conspirar y maquinan**. Cuando la gente se siente en peligro por las conspiraciones judías, se vengan y les castigan de diferentes formas, como aniquilación, expulsión, cautividad y exilio.

El punto característico de la historia judía es la Diáspora. Se ve claramente en la historia antigua, desde los castigos a los judíos por los babilonios, los asirios, los egipcios, los romanos, los griegos, los persas desde el siglo VIII a C. En el que se ha conocido como el Exilio en Babilonia. En la Edad Media este fenómeno se repitió, cuando los judíos intentaron controlar el Estado Bizantino y en el año 483 Justiniano cometió muchas masacres de judíos.

El fenómeno reapareció en Europa: el rey de Francia expulsó a los judíos a Inglaterra en el 1253, cuando descubrió sus **complots** peligrosos contra Francia. En Inglaterra, los judíos construyeron un inmenso imperio financiero que controló la economía británica, pero cuando el rey Eduardo I comprendió el

peligro de esta situación dictó leyes especiales para los judíos con el fin de limitar su influencia. Ellos se rebelaron contra estas leyes y tuvo que expulsarlos. En 1306 todos los países europeos sin excepción hicieron lo mismo, es lo que se conoce como el gran exilio de los judíos de Europa. En 1492 la Inquisición española fue establecida para probar a los judíos.

Cuando los judíos regresaron a Europa en el siglo XV, comenzaron **sus complots** e intentos para tomar el **control de las economías** de esos países. En el 1744 volvieron a expulsarlos. Se reunieron en la región báltica, los que se quedaron en Europa fueron recluidos en ghettos para proteger a los ciudadanos de la mala conducta de los judíos. Una revisión de las Cruzadas revela que los cruzados que avanzaron por el Rin buscaban comunidades judías y los exterminaban para estar más cerca de Dios. Cuando entraron en Jerusalén el 14 de julio de 1099, la primera cosa que hicieron fue reunir a los judíos de Jerusalén en una de las iglesias y les quemaron. Cuando los musulmanes, encabezados por Omar Ibn al-Jattab conquistaron Jerusalén, el patriarca Sofronius le pidió sólo una cosa: que no quedara ningún judío en Jerusalén y que no entraran en la ciudad. El califa Omar cumplió esa petición y es lo que se llamó el Pacto de Omar.

El primer presidente americano advirtió del peligro de la hegemonía judía en la vida americana. George Washington advirtió en 1788: ‘Los judíos son los enemigos de los seres buenos de América y son corruptores de su prosperidad. Actúan contra nosotros más efectivamente que el ejército enemigo, Benjamín Franklin en 1789 en la Convención Constitucional de Filadelfia dijo: Un gran peligro amenaza a los EEUU: el peligro judío... Su mentalidad continuará siendo diferente a la nuestra aún si viven entre nosotros por 10 generaciones. Un leopardo no puede cambiar sus manchas. Ellos son un peligro para este país’⁷².

“Muchas son las malas y repugnantes características en la personalidad judía. No hay diferencia entre el judío de ayer y los de hoy o entre los judíos y la personalidad israelí, como algunos reclaman. Esto es porque **Israel**, como estado,

⁷² *October* (3-Diciembre-2000).

no es sino una **vasija receptora de todos los judíos del mundo**, el Sionismo es el aspecto político y colonialista de la fe judía. Una investigación de las características de la personalidad judía con el fin de defendernos de ésta es un paso fundamental en nuestra guerra contra esto, en la defensa de nuestra existencia y de las futuras generaciones”.

Sū’īlim delinea una lista de características judías tales como “**violación de los acuerdos**”, “paranoia continuada”⁷³ y continúa:

“Una de las características que está profundamente enraizada en la personalidad judía se manifiesta en la norma: ‘**miente, miente y miente de nuevo**, hasta que la gente te crea y entonces tú creerás en ti mismo... Lo que se revela en su **mentira sobre el Holocausto**, que reivindicaban que fue llevada a cabo por los nazis durante la II Guerra Mundial contra 6 millones de judíos. Ésta es una gran mentira que han logrado vender alrededor del mundo. A través de esa mentira ellos extorsionan a la mayoría de los países del mundo”⁷⁴.

El antijudaísmo tradicional se debía a la controversia teológica, pero el antisemitismo procede de la occidentalización inconsciente, del uso y adopción de las falsedades fabricadas por los antisemitas de Occidente⁷⁵ como los *Protocolos de los Sabios de Sión* y el documento citado por Sū’īlim en su artículo, urdido en 1920 por la extrema derecha estadounidense y atribuido al redactor de la Constitución Benjamín Franklin, que también fue utilizado por el gran imam de Al-Azhar, el šayj Aḥmad Tantawī en su obra *Banū Isrā’il fī-l-Qur’ān wa-l-Sunna*⁷⁶, en la que se juzga del mismo modo a los judíos de Medina (de tiempos del Profeta Muḥammad) y a los judíos de Israel en guerra con los palestinos.

⁷³ *October* (26 Nov 2000)

⁷⁴ *October* (10-Diciembre-2000).

⁷⁵ ABDELWAHAB MEDDEB. *La enfermedad del Islam*. Barcelona: Galaxia-Gutenberg, 2003, pp. 140-142.

⁷⁶ Publicada en El Cairo, en 1987, vease la p. 9.

Hay numerosos libros y artículos de uno y otro lado que están dirigidos a enfatizar todas las características negativas del “oponente”, como los de Raphael Patai⁷⁷, Bernard Lewis⁷⁸ o Robert S. Wistrich⁷⁹ en cuyo artículo compara a los musulmanes con los nazis en su odio contra los judíos y cita de manera fragmentada y fuera de contexto artículos publicados en diversos periódicos y publicaciones árabes en las que se justifican los atentados contra las Torres Gemelas y el Pentágono. De signo diferente es el artículo de Zev Garber⁸⁰ en el que habla de preeminentes personalidades del mundo árabe que condenaron los atentados.

Fuera ya del ámbito árabe e israelí, encontramos en España una obra titulada *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval* que puede ilustrar con objetividad sobre los conceptos de paz y resolución de conflictos en el pensamiento judío e islámico⁸¹.

1.2.2.- La imagen del árabe

La imagen del árabe en la cultura judía se ha ido formando a lo largo de los siglos vinculada a los diferentes avatares históricos; su evolución desde la figura bíblica de Ismael, como padre de los “ismaelíes”, pasando por la interpretación targúmica pre y post-islámica, hasta nuestros días está llena de luces y sombras.

⁷⁷ Autor de *The Arab Mind*. Nueva York: Scribner's, 1973.

⁷⁸ BERNARD LEWIS. *Semites and anti-Semites*. Nueva York-Londres: Norton, 1986, pp. 140-163.

⁷⁹ ROBERT S. WISTRICH. “Islamic Judeophobia: An Existential Threat”. www.therightroadtopeace.com

⁸⁰ ZEV GARBER. “Editorial Viewpoint: America Attacked and Zion Blamed-Old-New Antisemitism: Fatwa Against Israel”. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 20, 2 (invierno 2001), pp. 1-4.

⁸¹ *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds.). Granada: Universidad de Granada-Eirene, 1998. Véanse los capítulos: BEATRIZ MOLINA RUEDA. “Aproximación al concepto de paz en los inicios del islam”, pp. 229-264. CARMEN GÓMEZ CAMARERO. “Pactos y alianzas en el Corán”, pp. 265-289. M^a JOSÉ CANO. “Paz en el Antiguo Testamento”, pp. 29-61. MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ. “Shalom, el modelo rabínico de la paz”, pp. 63-122.

Los judíos, por regla general, no están condicionados desde el punto de vista religioso a la hora de formar una imagen del árabe. Para los judíos las personas se dividen en judíos y *goyim*, dentro de este último grupo se incluyen todos los no judíos, sin diferencias, por tanto no existen estereotipos religiosos de los árabes-musulmanes, ya que si atendemos a la Biblia, la figura de Ismael se presenta como padre del pueblo árabe y sólo a partir de la aparición del islam la exégesis bíblica va creando una imagen de ese ismaelí como antepasado de los musulmanes.

A partir del XIX, con la aparición del Sionismo y de la idea de crear un Estado judío en Palestina es cuando aparecen de manera clara los estereotipos. Tras la creación del Estado de Israel, y como consecuencia del conflicto con los árabes, los libros de texto y la literatura reflejan la idea del árabe como un ser lleno de connotaciones negativas.

La situación del árabe en Israel está condicionada por la relación entre la mayoría judía y la minoría palestina, lo que lleva a la discriminación en cuanto al trato oficial, de modo que los palestinos pasan a ser denominados: no judíos, minorías, musulmanes, cristianos, drusos, beduinos o elemento árabe. La discriminación se detecta también en la distribución de recursos económicos, de manera que los palestinos en Israel no tienen las mismas oportunidades que los judíos. También se manifiesta en la discriminación legal, ya que existen leyes específicas para los árabes. Otra prueba de la segregación es que el sistema de enseñanza es específico para ellos y, por último esta marginación se ve en el aislamiento geográfico. Todas estas causas han hecho que las dos comunidades queden aisladas la una de la otra, las relaciones entre ambas eran muy limitadas y las situaciones de encuentro estaban marcadas por el hecho de que el judío era el dominante (patrón de la fábrica, el funcionario, el policía, el gobernador militar, etc) y el palestino era el dominado (obrero, ciudadano que

precisaba los servicios del dominante)⁸². Esto aparece reflejado en la literatura, las novelas, tanto israelíes como palestinas, están pobladas de camareros, obreros, mecánicos árabes frente a jefes de fábrica, gobernadores militares, policías, soldados israelíes.

Para ver cómo se han llegado a forjar estos personajes en las obras literarias es imprescindible hacer una breve mención a los focos desde los que se emanan y crean estas imágenes. Estos focos son los textos religiosos y los textos escolares⁸³.

1.2.2.1.- En los textos religiosos judíos

En el Génesis encontramos las primeras referencias a los árabes. Abraham, ante la esterilidad de Sara, se desposa con su esclava egipcia Agar y nace Ismael. Sara, celosa, instiga a su esposo para que la expulse y Agar y su hijo vagan por el desierto, entonces se aparece el ángel del Señor y le dice que tendrá una gran descendencia: “será un pueblo numeroso que nadie podrá contar, será fuerte, libre y valiente, guerrero”⁸⁴. De Abraham nacen dos pueblos: el descendiente de Isaac y el descendiente de Ismael, a partir de aquí veremos cómo en la literatura posbíblica se interpreta este hecho, especialmente tras la aparición del islam.

Miguel Pérez Fernández⁸⁵ sostiene que el sentimiento antiismaelí tiene unas motivaciones históricas precisas, en el Targum PseudoJonatan (PsJ) podemos ver una versión del Génesis 21, 21: “Ismael habitó en el desierto de Parán. Y tomó por mujer a Aixa, pero la repudió, y su madre tomó como mujer

⁸² AZĪZ HAYDAR. “El otro árabe, el otro palestino...”, pp. 297-299.

⁸³ AARON BENAVIDE AND NURA RESH. “Educational governance, school autonomy, and curriculum implementation: a comparative study of Arab and Jewish schools in Israel”. *Journal of Curriculum Studies*, 35, 2 (marzo-abril 2003), pp. 171-196

⁸⁴ Gn. 10-12

⁸⁵ MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ. “La tradición targúmica de Agar e Ismael”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Secc. Hebreo)*, 49 (2000), pp. 87-103.

para él a Fátima, del país de Egipto”. Puede comprobarse que ha tomado los nombres de la mujer y de la hija del Profeta, por lo que pretende reflejar al islam. En esta versión aparecen algunas características de Agar y de Ismael: Agar es la hija del faraón, hijo de Nimrod, este dato aparece en Génesis Apócrifos (GnAp) de Qumrán (20,32). Nimrod es el rebelde por antonomasia, que promovió la torre de Babel y responsable de echar a Abraham al fuego⁸⁶, enlazando a Agar con los enemigos ancestrales de Israel.

Ismael aparece como un hombre vengativo, un árabe⁸⁷ idólatra y promotor de guerras contra su hermano Isaac⁸⁸ que abandonó la educación de Abraham⁸⁹ y de ahí que fuera convertido en un pueblo de bandidos⁹⁰. A partir de aquí Ismael es emparentado con el profeta Muḥammad por medio de las sucesivas esposas.

Abraham no despide con cariño a Agar, la viste de esclava y la repudia⁹¹ y se presenta a Agar como una adicta a los ídolos.

En el Tárgum Onqelos (TgOnq) Gn 16, 12 se define a Ismael: “Será un rebelde entre los hombres, él necesitará de todos y todos necesitarán de él”, haciendo referencia a los nabateos comerciantes.

La visión negativa contra Agar e Ismael y sus descendientes aparece en el Targum tras la aparición del islam, cuando sus seguidores ocupan Jerusalén y levantan un templo.

En el siglo IX aparece la edición final del *Midrash Pirqé* de Rabbi Eliécer, en la que se recogen connotaciones negativas y positivas de los ismaelíes.

⁸⁶ PseudoFilón, AntBibl 6,14-18 y GnR 38,13

⁸⁷ En arameo “yit ‘arabab” o “se arabizará” (PsJ Gn 16,12)

⁸⁸ PsJ G 21, 9-10.

⁸⁹ PsJ Gn 21,12.

⁹⁰ PsJ Gn 21,13.

⁹¹ PsJ Gn 21,14.

El Talmud debe situarse dentro de su contexto histórico, es decir en una época sin Templo, políticamente insegura bajo el dominio directo de romanos y persas. La vida religiosa judía se cobija en las Casas de Enseñanza y Orientación, que en parte fueron consideradas como una perfecta sustitución del Templo. La dirección del judaísmo estaba ahora en las manos de los sabios rabinos, que convirtieron sus principios fariseos en norma de todo el judaísmo. El judaísmo entonces trataba de acreditarse entre «las naciones del mundo» y frente a la rivalidad y ataques de nuevos movimientos religiosos (especialmente el cristianismo y la gnosis), de ahí que aparezcan numerosas citas en las que aparentemente se deshumaniza al “otro” no judío, especialmente cristiano, así los no judíos son considerados como bestias, perros, cerdos y monos.

Muchos antijudíos han sacado fuera de contexto ciertas frases como: “El no judío es como un perro, y las sagradas escrituras nos enseñan a honrar al perro más que a un no judío”. “Las almas de los no judíos provienen de espíritus impuros y se llaman cerdos”. “Aunque el no judío tiene la misma estructura corporal del judío, ellos se comparan con el judío como un mono a un humano”. Algunas de estas citas ni siquiera pertenecen al Talmud y otras se han traducido de modo erróneo para hacer creer que el “otro” era para los judíos un ser despreciable al que hay que eliminar y contra el que cualquier arma es admitida. Algo similar se ha hecho con los textos religiosos islámicos que, citados de manera aislada, se usan para acusar a los musulmanes de antijudíos.

1.2.2.2.- En los libros de texto israelíes

Es un hecho cierto que existe una relación entre los libros de texto escolares y la creación de la memoria colectiva y que ésta influya directamente en la percepción de la historia, en la literatura, en el cine, etc. Por esta razón los

libros escolares pueden llegar a convertirse en un arma del Estado⁹² para transmitir ciertas ideas a los jóvenes que pervivirán cuando lleguen a la edad adulta⁹³. Son especialmente importantes los libros de historia, ya que juegan un doble papel, por un lado dan un sentido de continuidad entre el pasado y el presente y, por otro, reescriben el pasado para adaptarlo a las necesidades contemporáneas⁹⁴.

La manipulación del pasado conlleva con frecuencia el uso de estereotipos y prejuicios para describir al “otro”, Hanna Schissler llega a sostener que los estereotipos protegen a los miembros del grupo del “caos cognitivo”⁹⁵ y, llevado al extremo, provoca la deslegitimación al situar al “otro” en una categoría negativa⁹⁶.

En opinión de Mehlinger ningún otro instrumento de socialización puede ser comparado a los libros de texto, debido a su capacidad de convencer de una versión uniforme, aprobada y oficial de qué es en lo que la juventud debe creer⁹⁷. Según Michael Apple, los libros de texto pretenden enseñar un conocimiento neutral pero a veces utilizan instrumentos ideológicos para

⁹² DAHLIA MOORE & SALEM AWEISS. "Hatred of "Others" Among Jewish, Arab, and Palestinian Students in Israel". *Analysis of Social Issues and Public Policy*, 2, 1 (diciembre 2002), p. 151. ISMAEL ABU-SAAD. "Palestinian Education in Israel: The Legacy of the Military Government". *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal*, 5, 1, (Mayo 2006), pp. 21-56

⁹³ BARUCH KIMMERLING. "Academic History Caught in the Cross-Fire: The Case of Israeli-Jewish Historiography," *History & Memory* 7, 1 (primavera/verano 1995), p. 57.

⁹⁴ NACHMAN BEN-YEHUDA. *The Masada Myth: Collective Memory and Myth-making in Israel*. Madison: University of Wisconsin, 1995, pp. 273-74. YAEL ZERUBAVEL. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago University of Chicago Press, 1995, p. 4. ANTHONY D. SMITH. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986, p. 206.

⁹⁵ HANNA SCHISLER. "Limitations and priorities for International Social Studies Textbook Research". *The International Journal of Social Education*, 4 (1989-1990), p. 86.

⁹⁶ DANIEL BAR-TAL. "Delegitimization: The Extreme Case of Stereotyping and Prejudice" en Bar-Tal, D., Graumann, C.F., Kruglanski, A.W. & Stroebe, W. (eds). *Stereotyping and Prejudice: Changing Conceptions*. Nueva York: Springer, 1989, p. 170.

⁹⁷ HOWARD D. MEHLINGER. "International Textbook Revision: Examples from the United States". *Internationale Schulbuchforschung*, 7 (1985), p. 287.

promover ciertas creencias y legitimar cierto orden político y social. Es decir, la selección y organización de los conocimientos en las escuelas puede llegar a ser un proceso ideológico que sirva a los intereses de clases y grupos sociales particulares⁹⁸.

El sistema educativo israelí y sus libros de texto han ido unidos a la historiografía sionista⁹⁹, los libros infantiles y los medios de comunicación han funcionado como “agentes de la memoria”, ayudando a moldear la memoria colectiva nacional. La distinción entre el “nosotros” (israelíes) y el “ellos” (árabes) ha sido esencial para conservar la identidad judeo-israelí¹⁰⁰. La visión etnocentrista es la responsable de la formación de las narrativas dicotómicas, por lo que muchos israelíes y árabes perciben su versión de la historia como “verdadera” y “objetiva”, mientras que la versión del otro lado es considerada como “incorrecta” y “distorsionada”. Estas narrativas antagónicas han ido acompañadas del uso de estereotipos, prejuicios y minusvaloraciones del enemigo¹⁰¹.

Elie Podeh identifica tres generaciones de libros de texto israelíes de historia: 1º) Los utilizados desde 1948 hasta mediados de los años setenta, de bajo nivel tipográfico, ausencia de un prototexto, salvo mapas ocasionales, y con una densa narrativa de tipo emotivo. 2º) Los usados desde 1975 a 1992, que incluyen fotos, mapas, esquemas y diagramas, escritos de una manera menos apasionada y con una metodología más avanzada. 3º) Los publicados

⁹⁸ MICHAEL W. APPLE. *The Politics of the Textbook*. London: Routledge, 1991, p. 10; K. WAIN. "Different Perspectives on Evaluating Textbooks," en H. Bourdillon, (ed), *History and Social Studies - Methodologies of Textbook Analysis*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1990, p. 39.

⁹⁹ IBRAHIM MAKKAWI. "Role Conflict and the Dilemma of Palestinian Teachers in Israel". *Comparative Education*, 38, 1 (Febrero 2002), pp. 39-52.

¹⁰⁰ SAMMY SMOOHA. "Jewish and Arab Ethnocentrism," en Hofman (ed), *Arab-Jewish Relations in Israel*. Bristol: Wyndham Hall Press, 1988, p. 175.

¹⁰¹ DANIEL BAR-TAL. "Israeli-Palestinian Conflict: A Cognitive Analysis". *International Journal of Intercultural Relations*, 14 (1990), pp. 12-13.

desde mediados de los noventa, de acuerdo con los nuevos currícula históricos¹⁰².

Los libros de texto utilizados durante el período comprendido entre 1948 y 1967 ignoraban totalmente a los árabes y a los palestinos por un temor a socavar la legitimidad de la empresa sionista. Tras la Guerra de los Seis Días, los textos estaban repletos de estereotipos negativos sobre los árabes, quienes eran descritos como salvajes, astutos, tramposos, ladrones, bandidos, provocadores y terroristas. No aparecía la más mínima información que pudiera poner en duda el derecho de Israel a una patria y hasta los años noventa, y a propuesta de algunos intelectuales israelíes, no se emprendió la tarea de reformar los libros de primaria y secundaria. La importancia de este cambio se debe a que los libros de texto que se leen en la infancia juegan un papel fundamental en el tipo de ser humano que se desarrollará en el futuro e influyen en la formación de la memoria nacional.

Zohar, en su tesis doctoral, analizó cómo los libros escolares israelíes de los años cincuenta y sesenta estereotipaban a los árabes. En primer lugar observó que los árabes eran vistos como un colectivo y raramente se incluían descripciones de individuos particulares. El término “árabes” se usaba también para los árabes que eran ciudadanos israelíes. En términos generales las sociedades árabes se presentaban como primitivas y atrasadas, los árabes figuraban como agricultores o soldados. Su “peculiar” modo de vida se debía a su “forma anticuada de trabajar, a sus herramientas primitivas y a su enfoque tradicionalmente pasivo frente al trabajo”¹⁰³. Se decía que utilizaban herramientas antiguas y ganado vacuno en las granjas, sin intentar adaptarse a la naturaleza o cambiar las condiciones de trabajo.

¹⁰² ELIE PODEH. “How Israeli Textbooks Portray the Arab-Israeli Conflict”. www.teachkidspeace.org

¹⁰³ NAVA ZOHAR. *Dmuto shel ha'Aravi be-mkraoth (Una imagen del árabe en los lectores)*. Tesis doctoral. Jerusalén: Universidad Hebrea, 1972, p. 70.

Con frecuencia los árabes aparecían como enemigos:

“Los árabes son descritos como enemigos de diferentes clases, según el tipo de organización y de objetivos de lucha. Algunos se organizaban en ejércitos regulares, otros luchaban como bandas de ladrones y otros atacaban de forma esporádica. Aunque las historias diferenciaban entre un ataque esporádico y una batalla, muchas veces el término ‘robo’ se utiliza también para describir una guerra o una batalla”¹⁰⁴.

En general los libros de texto ven al árabe no sólo como un extraño sino que juega el papel particular de enemigo, lo que sirve para afianzar la solidaridad nacional judía. Los judíos aparecen como las víctimas forzadas a luchar, a pesar de su inferioridad numérica, y consiguen ganar debido a su determinación y valentía; son descritos como más avanzados y educados y que han llevado el progreso al país, porque son trabajadores y se enfrentan activamente a las dificultades, son morales, humanitarios y limpios.

El profesor de la Universidad de Tel Aviv, Daniel Bar-Tal, ha estudiado 124 libros de texto de secundaria y de bachiller, de gramática, de literatura hebrea, historia, geografía y educación cívica y ha llegado a la conclusión de que justifican la guerra contra un enemigo árabe que se niega a reconocer la existencia y derechos de los judíos en Israel:

“Los libros de texto tendían a describir a los árabes como hostiles, pervertidos, crueles, inmorales, desleales, cuya intención era herir a los judíos y aniquilar al estado de Israel. En este marco de referencia, los árabes eran deslegitimados a través de términos tales como: ‘ladrones’, ‘sedientos de sangre’ y ‘asesinos’”, en oposición a estos calificativos, se presentaba a los judíos como trabajadores, valientes y decididos a enfrentarse a las dificultades de mejorar el país de una forma en la que los árabes eran incapaces de hacerlo”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 72.

¹⁰⁵ MAUREEN MEEHAN. “Israeli Textbooks and Children’s Literature Promote Racism and Hatred Toward Palestinians and Arabs”. *Washington Report* (September 1999) pp. 19-20.

La literatura infantil recalca la idea de que Palestina era “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, para inculcar la idea de que los árabes abandonaron libremente sus tierras y las vendieron a los judíos¹⁰⁶.

Los libros de geografía desde 1950 a 1970 se centraban en glorificar el pasado remoto de Israel y en explicar cómo la tierra fue descuidada y destruida por los árabes, hasta que los judíos regresaron de su exilio forzoso y la revivieron con ayuda del movimiento sionista. Esta actitud servía para justificar el regreso de los judíos e implicaba que cuidarían el país transformando el desierto y los pantanos en florecientes granjas; eso deslegitimaba efectivamente la reclamación árabe a la misma tierra. Bar-Tal declaró al *Washington Report*:

“El mensaje era que los palestinos estaban descuidando el país y que no cultivaban la tierra, lo que enfatizaba más el uso de estereotipos negativos que describían a los árabes como: torpes, inferiores, fatalistas, improductivos y apáticos. Añadiendo que eran tribales, vengativos, exóticos, pobres, enfermos, sucios, ruidosos, pintorescos y que quemaban, mataban, destruían y eran fácilmente irritables”.

La doctora Ruth Firer de la Universidad Hebrea es una de las investigadoras pioneras en los libros de texto y dice que el adoctrinamiento en los libros israelíes es más sofisticado que el que se produce en los libros escolares palestinos, de ahí que los mensajes penetren con más efectividad. Es difícil detectar un estereotipo que está oculto tras un icono aparentemente inocente.

La doctora analizó 142 libros de texto de historia, que se habían usado en escuelas judías en Israel durante los cuatro períodos comprendidos entre 1900-1984, para examinar su papel como agentes de la socialización sionista. De ellos son de una importancia especial los libros publicados entre 1948-1967, en

¹⁰⁶ FOUZI EL-ASMAR. “The Portrayal of Arabs in Hebrew Children’s Literature”. *Journal of Palestine Studies*. XVI, 1, 61 (otoño 1986), pp. 81-94.

ellos se justificaba la reclamación de la tierra por parte de los judíos y la postura del sionismo frente al conflicto, a la vez intentaban desacreditar las reclamaciones árabes. Alegaban que el origen histórico de los judíos estaba en Eretz Israel y que allí habían vivido durante siglos hasta que fueron forzados al exilio, por lo que el retorno a Israel constituía un derecho a recuperar su patria, de ahí que tuvieran el derecho de llevar una vida normal en un país que les pertenecía, vida que les había sido denegada en la Diáspora. Por otro lado sostenían que durante todo su exilio había existido un continuo contacto espiritual con Eretz Israel por lo que nunca habían renunciado a sus derechos y se habían sucedido diferentes oleadas inmigratorias.

Negaban los derechos de los árabes a la tierra de Israel por medio de su deslegitimación al no reconocer la existencia de un movimiento árabe nacionalista ni de una identidad palestina. Los árabes se presentaban de modo muy negativo, retratándoles como primitivos, hostiles y violentos¹⁰⁷.

Firer encontró que los libros de historia entre 1948 y 1967 enfatizaban la contribución activa de los judíos en los sucesos de la historia general, apuntaban la lucha activa de los judíos en la dura realidad del exilio, había múltiples descripciones de hechos militares en los que los judíos habían participado y el lenguaje era militante. Se destacaban los actos de heroísmo judío, descritos detalladamente, y se presentaban como símbolos. No obstante todos los libros de historia también retraban a los judíos como víctimas, haciendo énfasis en el sufrimiento judío a través de los siglos como resultado del antisemitismo: pogromos, impuestos especiales, libelos, conversiones forzadas y, como colofón, el Holocausto.

Firer aclaraba:

¹⁰⁷ RUTH FIRER. *Sojnim šel ha-jinuj (Los agentes de la educación sionista)*. Tel Aviv: Afik Series Ha-kibbutz Ha-Meujad, 1985.

“El enfoque dominante en los libros era que el odio contra los judíos es eterno y que sólo sus manifestaciones externas cambian según cada período. El odio y el antisemitismo juega un papel central”¹⁰⁸.

Los libros de texto transmitían actitudes negativas hacia el mundo no judío, refiriéndose a él de modo peyorativo como *goyim*. Algunos libros se referían a los judíos como “pueblo elegido”, “pueblo especial” e, incluso, “raza pura”.

Para impartir patriotismo se hacía un esfuerzo especial en glorificar el mito pionero: su sacrificio para crear el Estado de Israel, sus actos heroicos, su actuación contra la opresión histórica, su lucha contra las enormes dificultades para establecerse en una tierra virgen, repleta de víboras, de árabes, de autoridades hostiles a las que combatieron con un fusil en una mano y un arado en la otra y consiguieron hacer crecer campos verdes y fértiles¹⁰⁹

Lo mismo encontró Bezalel en los libros de texto de lengua hebrea utilizados en los cursos 1° a 8° de primaria de finales de los cincuenta hasta mediados de los ochenta: “En este período estaba claro que una gran parte del material se incluía en los libros porque transmitía explícita e implícitamente los valores sionistas”. Bezalel encontró dos justificaciones principales en los libros: una era el “derecho humano general a una patria” y la otra se basaba en los lazos históricos de los judíos con Israel. Esta justificación tenía tres partes: los lazos históricos debidos al derecho de los antepasados que vivieron como pueblo soberano en Eretz Israel, los continuos lazos espirituales a lo largo de muchas generaciones y los lazos históricos de los continuos asentamientos judíos en el país a través de los años¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Ibid.* pp. 57-58.

¹⁰⁹ RUTH FIRER. *Op. cit.* p. 156.

¹¹⁰ YOCHVED BEZALEL. *Tmunot šehalu be-histakfut arajim tzionyim bemikraot leho raat sifrut ve-safa ivrit be-beit ha-sefer ha-yesodi ha-mamlajti be-sof šnot ha-jamišim ve-ad ha-emitza šnot haš monim* (Cambios en los valores sionistas reflejados en

Se destacaba que los judíos, como sus antepasados que vivieron en el antiguo Israel, eran agricultores que cultivaban la tierra, además se prestaba especial atención a los héroes bíblicos y a los Macabeos, para señalar la continuidad de la vida judía en Israel y para glorificar el heroísmo y la valentía de los judíos. La misma glorificación aparecía en la descripción de la resistencia judía durante el Holocausto, enfatizaban historia que describían actos heroicos de los niños, todo ello unido a señalar las metas justas del sionismo, ya que la única solución a los problemas que los judíos encontraban al vivir entre los *goyim* era construir una nueva vida en su propio Estado, porque los judíos eran víctimas.

El profesor Yoram Bar-Gal, decano del Departamento de Geografía y Estudios Medioambientales de la Universidad de Haifa, realizó un estudio acerca de los 200 libros de texto de geografía publicados entre 1948 y 1989. Su estudio mostró que, durante los cincuenta y sesenta, el objetivo de la enseñanza de geografía fue el servir a las necesidades nacionales y sociales¹¹¹, se intentaba desarrollar la lealtad al Estado y la disposición para defenderlo a través de la instilación del amor a la patria para protegerla y cuidarla.

Respecto a las fronteras territoriales, los libros de geografía de los cincuenta las trataban en términos históricos, como la extensión desde el desierto al Mediterráneo, incluyendo toda la tierra bíblica de Israel que abarcaba incluso una parte de Jordania, lo cual era muy significativo al implicar la antigua idea de la “tierra prometida” y del “antiguo reino”¹¹², y Bar-Gal alude al principio universal que dice: “mi mapa es educativo-tu mapa es

los lectores de literatura y lengua en la escuela elemental desde finales de los cincuenta hasta finales de mediados de los ochenta). Tesis doctoral. Bersheva: Universidad Ben Gurion del Negev, 1989, pp. 312-315.

¹¹¹YORAM BAR-GAL. *Moledet ve-ge'ografyah be-me'ah šanot hinuj tsiyoni*. (Patria y geografía en cien años de educación sionista). Tel Aviv: Am Oved, 1993, p. 80.

¹¹²YORAM BAR-GAL. “Boundaries as a topic in geographic education”. *Political Geography*, 12, (1993), pp 421-435.

propaganda” y añade que los mapas dan alta credibilidad y de ahí que constituyan un instrumento superior para transmitir mensajes políticos, por ello el movimiento sionista y el estado de Israel, como otros estados y movimientos, siempre han explotado estas características de los mapas en su propio interés¹¹³.

Los estereotipos que mostraban eran: ignorancia, fatalismo, improductividad; los árabes eran tribales, pobres, atrasados, sucios, ruidosos, pintorescos, retrógrados, tenían demasiados hijos, eran desagradecidos, no eran de los “nuestros”, no eran judíos y eran vengativos¹¹⁴.

Los libros también presentaban algunos rasgos positivos: los árabes eran hospitalarios, combativos y trabajaban duramente, pero tales descripciones positivas dependían del colaboracionismo de éstos con la empresa sionista. Los libros ignoraban el destino trágico de cientos de miles de árabes durante la Guerra del 48, convertidos en refugiados después de que sus aldeas fueran destruidas. La deslegitimación continuó con los años, las referencias a su ignorancia y a su retraso eran constantes, así como que eran enemigos del sionismo.

Con el tiempo los libros escolares comenzaron a describir la integración de los árabes en la sociedad judeo-israelí y enfatizaron el buen trato que las autoridades del Estado les daban y la contribución de Israel a su desarrollo¹¹⁵.

El término “palestinos” es extraño en la mayoría de los libros de texto. En su libro *El siglo XX*, Eli Barnavi escribe en referencia a los refugiados palestinos: “La nostalgia que ellos sentían y las condiciones infrahumanas de su

¹¹³ YORAM BAR-GAL. “Ideological Propaganda in Maps and Geographical Education”. En J. van der Schee&H. Trimp. *Innovation in Geographical Education*. Hague: Netherlands Geographical Studies, IGU, Commission on Geographical Education, pp. 67-79. www.geo.haifa.ac.il.

¹¹⁴ YORAM BAR-GAL. *Moledet...*, p. 189.

¹¹⁵ BAR-GAL. “The image of the "Palestinian" in geography textbooks in Israel”. *Journal of Geography*, 93 (1994), pp. 224-232.

diáspora transmitió una imagen de la Tierra de Israel como paraíso perdido” y Peled-Elhanan señala la diferencia significativa en su actitud hacia los refugiados que aparece en las fotografías: los refugiados palestinos aparecen en una fotografía aérea de un campo de refugiados sin nombre, desprovisto de cara humana. Esto se compara con una foto de los refugiados judíos de Europa, sentados en una maleta en Yehud y apostilla que el problema palestino es el resultado final de la inactividad y frustración que fue la herencia de los refugiados.

Peled-Elhanan cita una serie de ilustraciones de *Geografía de la Tierra de Israel* que introducen un mensaje camuflado sobre la naturaleza primitiva de los árabes: El hombre con zaragüelles y *keffiyeh* en la cabeza, la mujer con vestido tradicional, sentada en el suelo, y un niño sin rostro mirando a hurtadillas desde detrás de su espalda, el texto explica que el residente árabe insiste en vivir en casas unifamiliares, el coste de las cuales es alto y espera que todas las necesidades públicas sean provistas por el Estado, añadiendo que lo que retrasa el desarrollo de las aldeas árabes en Israel es que la mayoría de las aldeas están situadas en regiones alejadas del centro y sus accesos son difíciles. Estas aldeas han quedado fuera del proceso de desarrollo y cambio porque se exponen difícilmente a la vida moderna de la ciudad y porque hay dificultades para enlazarlas a la red de electricidad y agua, pero estos factores no existen cuando la discusión se centra en los asentamientos judíos que eligen instalarse en lugares lejanos del centro y de difícil acceso.

Jerusalén recibe un tratamiento especial en los libros de texto, en el libro *Tierras del Mediterráneo* de Drora Va’adya, publicado por Ma’alot y aprobado por el Ministerio de Educación, se dice que además de los judíos, cristianos y musulmanes de todo el mundo van a Jerusalén a visitar lugares que son santos para cada una de sus religiones. Peled-Elhanan comenta que, aunque los judíos

son el grupo menor desde el punto de vista numérico, los cristianos y musulmanes “se añaden a ellos”, incluye una foto de una sinagoga y al lado dos fotos pequeñas de una iglesia y una mezquita. El mapa muestra Israel, incluidos los territorios ocupados, como una isla aislada de judíos en un océano de musulmanes y cristianos, desprovisto de fronteras políticas.

En *Asentamientos en Expansión*, un libro aprobado por el Ministerio, Peled-Elhanan encuentra que sólo dos líneas están dedicadas a la historia de Jerusalén desde los días del Rey David hasta la era moderna, mientras que la época de los judíos era descrita en 40 líneas. La palabra “árabes” no aparece ni en los textos ni en los mapas de Jerusalén, tampoco el barrio musulmán, ni la universidad palestina, ni los hospitales palestinos. Este “olvido” puede indicar que se ignora de manera deliberada la historia de las otras culturas en Palestina-Israel con una intención claramente política, de modo que se pretenda que “lo que no aparece en los libros de historia es que no existió realmente”.

El jefe de la Secretaría pedagógica del Ministerio de Educación, profesor Yaakov Katz, alega que aunque hay libros que no han sido aprobados, algunas escuelas los utilizan y que los libros aprobados son cuidadosamente examinados por expertos para evitar que contengan discriminación racial, étnica, de género o religiosa y no caigan en estereotipos¹¹⁶.

En enero del 2000 el ministro de educación Yossi Sarid ordenó eliminar de los libros de texto cualquier estereotipo anti-árabe, pero tras la *Intifada* de Al-Aqsa y el regreso del Likud al poder se volvió a la educación anterior que enfatizaba el amor a la patria, marginalizaba la educación para la paz y abandonaba los intentos de comprender el lado palestino. Yaakov Katz no exigió que el sistema educativo israelí intentara poner a los alumnos en el lugar

¹¹⁶ AKIVA ELDAR. “Learning all the wrong facts”. *Ha-aretz*, (9 diciembre 2004) www.haaretz.com

del vecino enemigo, se opuso a criticar a quien deseaba destacar la versión árabe-palestina ya que el sistema educativo en Israel intencionadamente enfatizaba la identidad judía y democrática del Estado. Katz explicó que esa actitud no excluía la versión del otro o los derechos civiles garantizados al otro en virtud de la Declaración de Independencia y la Ley israelí y añadió que sería interesante saber si hay algún otro lugar en el mundo en el que los libros de texto presenten la versión del otro a la vez que continúa la lucha violenta entre los dos pueblos.

La doctora Nurit Peled-Elhanan, de la Escuela de Educación de la Universidad Hebrea, realizó un profundo estudio de seis libros de texto israelíes, publicados hace pocos años. Algunos de ellos recibieron la aprobación oficial del Ministerio de Educación, mientras que otros fueron utilizados por numerosos profesores sin la aprobación ministerial. Uno de los descubrimientos en su estudio es la imprecisión de la Línea Verde. El libro *Israel: hombre y extensión*, publicado por el Centro para la Tecnología Educativa, representaba un mapa de las instituciones de enseñanza superior de Israel, con colegios en Ariel, Elkana, Alon Shvut, Katzrin, Safed, Valle de Jezrael y Ashkelon. No se habían señalado las fronteras, ni se mencionaba ninguna universidad palestina; en ninguno de los mapas se mostraba Nazareth o alguna otra ciudad árabe en Israel, aunque los lugares santos en Cisjordania se presentaban como una parte integrada al Estado de Israel.

Un capítulo dedicado a la comunidad ultra-ortodoxa que vivía en asentamientos establecidos específicamente para ellos: Kfar Jabad, Emmanuel, Elad y Beitar Illit, señalaba que los asentamientos eran una parte inseparable del Estado de Israel¹¹⁷. En muchos de los mapas, Ariel y Katzrin se señalaban como parte del Estado de Israel. Un mapa de los parques nacionales no

¹¹⁷ AKIVA ELDAR. "Learning all the wrong facts". *Ha-aretz* (9 diciembre 2004)

mostraba la Línea Verde pero sí a Ma'aleh Efraim. Peled-Elhanan sostiene que ésta es una forma sofisticada de imbuir a los alumnos ciertas asunciones políticas básicas y continúa explicando: “Cuando los palestinos escriben Palestina en los mapas de sus libros de texto, se considera una incitación, si es así, ¿qué deberíamos decir de los libros israelíes que denominan a Cisjordania como Judea y Samaria, aún en mapas que describen las fronteras del Mandato, cuando el nombre oficial era Palestina-Eretz Israel?”.

Por ejemplo en *Geografía de la tierra de Israel* de Talia Sagi y Yinon Aharón, editado en Lilaj Books, un libro especialmente popular entre los maestros, figura un mapa del Gran Israel, sin que aparezca la parte que pertenece la Autoridad Nacional Palestina. Esto insinúa a los alumnos que esos territorios eran de Israel desde tiempos inmemoriales y refuerzan el mensaje de que, en la Guerra de los Seis Días, Israel los liberó de los ocupantes árabes. En otro mapa, Cisjordania está señalada con un color diferente que indica que “Siguiendo los Acuerdos de Oslo, las fronteras de Judea y Samaria están en un proceso dinámico de cambio”, las notas que lo acompañan dicen que los territorios de la Autoridad Palestina no estaban señaladas en el mapa porque no hay aún fronteras entre los Estados.

En el caso de Siria, los alumnos leen que Israel se anexionó los Altos del Golán en 1981 y aplicó la ley israelí con todo lo que implica.

En cuanto a los libros de hebreo y de lengua árabe utilizados en primaria y secundaria, contenían muy escasas referencias a los árabes o a las relaciones árabes-judías. El coordinador de una ONG palestina en Israel dijo que apenas aparecían los hechos históricos más importantes: “Cuando yo estaba en el bachillerato hace 12 años, el año 1948 apenas se mencionaba en los libros de texto salvo para aludir a que los palestinos rechazaron la solución de Naciones Unidas y huyeron”; dice Yâmāl Atamneh, coordinador del Comité Árabe de

Educación en apoyo de la Concejalía Local de Haifa: “Hoy la idea transmitida a los escolares es básicamente la misma: hay ganadores y perdedores en cada conflicto. Cuando ellos enseñan acerca de la ‘paz y coexistencia’ nos enseñan cómo tratar con los judíos”.

Atamneh explica que los libros de texto usados por cerca de un millón de árabes-israelíes están en árabe pero escritos y distribuidos por el Ministerio de Educación Israelí, en el que los palestinos no tienen influencia ni intervienen. Menos del 1% de los trabajos en el Ministerio de Educación son desempeñados por palestinos. Durante los 15 años pasados ningún profesional palestino nuevo ha sido designado para ocupar una posición alta en el Ministerio. No hay palestinos dedicados a preparar las asignaturas de lengua árabe y no hay universidades en lengua árabe en Israel. La Universidad de Haifa tiene un 20% de estudiantes árabes, pero no hay becas ni ayudas para la población árabe y justifican esta discriminación con el hecho de que no sirven en el ejército.

En el artículo del profesor Adir Cohen titulado “Una cara fea en el espejo”¹¹⁸ se estudia la naturaleza de la educación de los niños en Israel, centrándose en cómo se ha retratado a los árabes palestinos y cómo los niños judíos israelíes los percibían. Una parte del libro se basa en los resultados de una encuesta realizada a un grupo de estudiantes de 4º a 6º curso. Se les plantearon cinco preguntas sobre su actitud hacia los árabes, cómo los veían y cómo los describían, los resultados fueron perturbadores: el 70% los describían como asesinos, alguien que raptaba a niños, un criminal y terrorista. El 80% dijo que veían a los árabes como seres sucios con cara aterradora. El 90% creían que los palestinos no tenían derecho alguno sobre la tierra de Israel o Palestina. Cohen también investigó 1.700 libros infantiles publicados después de 1967 y encontró que 520 contenían descripciones de palestinos negativas y

¹¹⁸ ADIR COHEN. *Panim Mejoarot Ba-maraa (Una cara fea en el espejo)*. Tel Aviv: Reshafim, 1985

humillantes: el 60% de los 520 libros se refería a los árabes como violentos, el 52% como diablos, el 37% como mentirosos, el 31% como codiciosos, el 28 % como hipócritas, el 27% como traidores, etc. Cohen señaló que los autores de esos libros infantiles efectivamente incitaban al odio hacia los árabes al despojarles de su naturaleza humana y clasificarlos en otra categoría. En un ejemplo de los 86 libros, Cohen contabilizó las siguientes descripciones utilizadas para deshumanizar a los árabes: la palabra asesino se usó 21 veces; serpiente apareció 6 veces; sucio, 9 veces; animal vicioso, 17 veces; sediento de sangre, 21 veces; incendiario, 17 veces; matón, 13 veces; creyente en mitos, 9 veces y joroba de camello, 2 veces.

El estudio de Cohen concluyó con que tales descripciones de los árabes era una parte de las convicciones y de la cultura que proliferaba en la literatura hebrea y en los libros de historia. Los autores israelíes y los escritores deliberadamente retrataban así al personaje árabe para su joven audiencia con el fin de influir en su punto de vista para prepararles a tratar con los árabes. Atamneh dice: “Puedes darte cuenta que si tú creces leyendo o estudiando en esos libros, nunca sabrás nada más, pero en el caso de los palestinos, hemos crecido a 500 metros de los asentamientos y aldeas judías”.

El doctor Eli Podeh, lector en el Departamento de Estudios Islámicos y de Historia de Oriente Medio en la Universidad Hebrea de Jerusalén y autor de *El conflicto arabo-israelí en los libros de texto de historia, 1948-2000*¹¹⁹, dice que mientras ciertos cambios van introduciéndose lentamente en los libros de texto israelíes, la discusión de la identidad nacional y civil palestina no se menciona, la conexión entre los palestinos en Israel y los árabes en los países árabes no se discute, y es particularmente evidente esta falta de discusión en el tema de los palestinos de los territorios ocupados. Mientras los nuevos libros de texto

¹¹⁹ ELI PODEH. *The Arab-Israeli Conflict in Israeli History Textbooks, 1948-2000*. New York: Bergin and Garvey, 2002.

intentan corregir algunas distorsiones, esos libros también contienen manipulaciones claras y encubiertas, pero también expresó sus reservas a la comparación entre los libros de texto israelíes y aquellos publicados por la Autoridad Palestina. Podeh dijo que mientras Israel está ya situada en la tercera generación de libros de texto, los palestinos están todavía estancados en la primera generación.



En su primer estudio de los libros de texto, hace ya 7 años, Podeh escribió:

“El reconocimiento del papel importante que los libros de texto juegan en la asimilación de posturas negativas hacia los árabes no ha sido aún absorbida por la sociedad israelí. Esto constituyó un primer factor en la exacerbación del conflicto en el pasado y sirve como un factor que dificulta la reconciliación. Desde entonces una mejora evidente se ha hecho en los libros de historia, ya que expresamente señalan que Israel participó en la deportación de los árabes. Si los libros de texto palestinos fueran compelidos para realizar un gran y exhaustivo proceso de desmitificación entonces el camino a la reconciliación mutua sería posible”.

Daniel Banvolegyi, un estudiante israelí de bachiller decía:

“Nuestros libros nos dicen que todo lo que los judíos hacen está bien y es legítimo mientras que los árabes están equivocados y son violentos, que intentan exterminarnos. Estamos acostumbrados a oír las mismas cosas, sólo un lado de

la historia, nos enseñan que Israel se convirtió en 1948 en un Estado y que los árabes comenzaron la guerra. No mencionan lo que les pasó a los árabes, nunca hablan de los refugiados o de los árabes obligados a abandonar sus casas y ciudades”¹²⁰.

Los libros escolares propagan de forma extensiva, intensiva e inequívoca las creencias sociales del ethos del conflicto entre la joven generación: la justicia de la propia meta, la importancia de la seguridad, la deslegitimación de los árabes, la presentación positiva de uno mismo, la victimización propia, el patriotismo y la unidad para conseguir la paz, estas creencias podrían ser consideradas como una ideología del conflicto¹²¹.

Safā Maḥmūd ‘Abd al-‘Āl, en su libro *Educación racista en los currícula israelíes*, analizó 11 libros de historia y 5 de geografía de 3º a 6º de primaria¹²², en ellos encontró las mismas descripciones que mencionan las investigaciones citadas de Bar Tal, Zohar, etc, en las que se calificaba a los árabes como “ladrones”, “timadores”, “bastardos”, “sedientos de sangre judía”, “beduinos subdesarrollados” o “vagabundos bandoleros” y cita frases que aparecen en dichos libros como que “en Tiberiades hay un sentimiento de inseguridad y miedo que los asesinos árabes inspiran a los residentes de la ciudad”.

En el 2004 seis institutos israelíes comenzaron a enseñar historia del pueblo judío y del sionismo desde un ángulo diferente: a la vez que se explicaban las oleadas de inmigración y los pogromos, seis profesores empezaron a abordar estas asignaturas desde el punto de vista de los palestinos. Tras dos años, los representantes de las dos partes del conflicto se han reunido

¹²⁰ MAUREEN MEENHAN. “Israeli textbooks and children’s literature promote racism and hatred toward palestinians and arabs”. *Washington Report*, pp. 19-20.

¹²¹ DANIEL BAR-TAL. “Societal beliefs in times of intractable conflict: the israeli case”. *International Journal of Conflict Management*, 9, (1998), pp. 22-50.

¹²² *al-Ahram al-'Arabi* (16 abril 2005); *Al-Ayyām* (PA), (10 abril 2005); *al-Muḥtama`* (7 mayo 2005)

para intentar concebir un manual que aborde el conflicto desde un punto de vista diferente, a través de la comprensión y de la historia compartida. Los últimos encuentros han tenido lugar en Jerusalén Este y en Turquía, financiados por el Instituto para la Búsqueda de la Paz en Oriente Medio, una organización situada en Bayt Yáala, que trabaja para la paz. Los seis profesores de historia israelíes se han unido a sus colegas de Belén, Hebrón y Jerusalén Este. Aunque el libro no ha recibido la aprobación del ministerio israelí de Educación, los seis profesores han comenzado a utilizarlo en sus enseñanzas. “Este programa, como todo programa, debe ser probado”, dijo uno de los profesores, “pero este proyecto consiste más en encuentros informales que en un curso formal. Se trata de un intento de sensibilizar a los alumnos desde las dos maneras de contar la historia. Es evidente que no puede tener lugar más que después de que los alumnos hayan aprendido la historia “oficial” de Israel y del sionismo, y no puede remplazar a los cursos de historia”. El propósito del proyecto es permitir a cada parte entender la historia vista por la otra parte. En períodos de guerra y de conflicto, las naciones tienden a desarrollar su propia versión de la historia, que acaba por volverse la única versión”. Estas versiones devalúan y deshumanizan la versión del enemigo, el enemigo no tiene rostro, es inmoral, irracional y manipulador, es la forma de adoctrinar a los niños para justificar el uso de la fuerza para vencer al enemigo¹²³.

Uno de los factores que influyen a la hora de acercarse al otro es el conocimiento de la lengua, por eso la enseñanza del árabe como segunda lengua en las escuelas israelíes es muy importante, ya que afecta a la actitud de los estudiantes israelíes hacia la cultura del otro. Esto se ha visto claramente al realizar encuestas que revelaban que los estudiantes que hablaban árabe

¹²³ “Un manual escolar para comprender al otro”. *Ma'ariv* (7 de enero, 2004).

manténian unas actitudes más positivas hacia el otro que los que no lo hablaban¹²⁴.

1.2.3.- La imagen del judío

El antijudaísmo y “antisemitismo”¹²⁵, tal y como en la actualidad se denomina errónea o acertadamente al sentimiento de rechazo hacia los judíos, ha existido siempre y en todos los pueblos.

Desde los primeros tiempos del islam la imagen del judío era negativa, esto tiene sus orígenes en los enfrentamientos que las tribus judías tuvieron con el Profeta Muḥammad. En la Edad Media y en el Imperio Otomano los judíos, así como los cristianos, fueron tolerados en tierras islámicas como “gentes del libro” y *dhimmies*, aunque en Al-Andalus, en tiempos de los almorávides y almohades las relaciones llegaron a ser insostenibles, por lo que se produjo el éxodo judío hacia las zonas cristianas de la Península.

Acerca del estereotipo del judío encontramos una curiosa cita medieval de Al-Ŷāhiz (m. 869):

“La razón de que los cristianos sean menos horribles, aunque son ciertamente feos, es que el israelita se casa sólo con otro israelita y toda su deformidad vuelve a ellos y se recluye en ellos... no se han distinguido, por tanto, ni por su inteligencia, su físico o su habilidad”¹²⁶.

El célebre poeta Abū Nuwās se hace eco de los estereotipos sobre el judío como un ser rastrero, hipócrita y traicionero:

¹²⁴ SMADAR DONITSA-SCHMIDT, OFRA INBAR & ELANA SHOHAMY. “The Effects of Teaching Spoken Arabic on Students' Attitudes and Motivation in Israel”. *The Modern Language Journal*, 88, 2 (Junio 2004), p. 217.

¹²⁵ ALEJANDRO BAER Y FEDERICO ZUKIERMAN. “Nuevo antisemitismo, viejos estigmas”. *Raíces*, 58, p. 27. LEON POLIAKOV. *Historia del antisemitismo*. Barcelona, Muchnik Editorial, 1984. JAMES PARKES. *Antisemitismo*. Buenos Aires: Paidós, 1965. EDWARD FLANNERY. *Veintitrés siglos de antisemitismo*. Buenos Aires: Paidós, 1964.

¹²⁶ AL-ŶĀHIZ. *Fīl-radd ‘alā l-naṣāra* en *Ṭalāṭa rasā’il*. El Cairo: 1382, pp. 13-14 y 17-18

“Cuando el cinturón de su dueño nos reveló que no era musulmán
Empezamos a pensar bien de él, y él mal de nosotros.
Preguntamos: -¿Eres de la fe del Mesías, hijo de María?-
Se alejó de nosotros y empezó a insultarnos.
Era un judío, que aparenta ser tu amigo.
Mientras en su interior espera el momento de traicionarte”¹²⁷.

El personaje judío ha sido víctima de una imagen negativa, tanto por parte de la tradición cristiana como de la musulmana. Desde la tradición cristiana los judíos fueron considerados como el pueblo deicida y se les atribuyó una serie de características diabólicas, representándosele como un ser viejo y feo o bien como un ser con cola, cuernos y con un olor especial. Se les acusó de diversos crímenes, como asesinar a niños cristianos para mezclar su sangre con el pan que se consumía en la Pascua, también de envenenar los ríos y los pozos y de causar la peste negra en los años 1348-9.

Tras el Edicto de Expulsión dictado por los Reyes Católicos en 1492, los judíos se refugiaron en distintas zonas de Europa, del Norte de África y del Imperio Otomano. En muchos lugares de Europa los judíos se recluyeron en ghettos y en el Norte de África vivían en las *mellahas*.

Más tarde surgió la imagen del judío usurero y explotador que se dedicaba a prestar dinero a cambio de enormes intereses. En 1542 Lutero publicó *Contra los judíos y sus mentiras (Von den Juden und ihren Lügen)*¹²⁸, donde se decía:

"En verdad, los judíos siendo extranjeros, no deberían poseer nada y lo que poseen debería ser nuestro. Sin embargo tienen nuestro dinero y nuestros bienes, y se han convertido en nuestros dueños en nuestro país, en donde quiera que se hallen".

¹²⁷ JUAN VERNET y LEONOR MARTÍNEZ. “Los judíos en algunos textos árabes”. *Anuari de Filologia*, XXI, E, 8 (1998-1999), p. 133.

¹²⁸ MARTIN LUTHER. *Von den Juden und ihren Lügen*. Munich: Schriften wider Juden un Türken, 1936.

A mediados del XVIII, durante el XIX¹²⁹ y hasta la mitad del XX, el antijudaísmo se convirtió en “científico” implicando la idea de “raza”. El “antisemitismo” como concepto surgió en el año de 1873 con el panfleto *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht-confessionellen Standpunkt aus betrachte*¹³⁰ (*La Victoria del Judaísmo sobre el Germanismo*), con once ediciones hasta 1879, escrito por el periodista alemán Wilhelm Marr, quien señaló que la cuestión judía no constituía un antagonismo religioso sino racial.

En el siglo XIX los sentimientos antijudíos, transformados en el antisemitismo moderno, incorporaron el libelo de sangre con el fin de incitar a las masas contra las minorías judías. Tal fue el caso del Libelo de Damasco (1840) en el que se difundió el rumor de que un sacerdote franciscano había sido mutilado por los judíos para satisfacer sus necesidades rituales.

Otro célebre caso fue el de Alfred Dreyfus, oficial del ejército francés, que fue acusado injustamente de vender secretos de Estado a los alemanes simplemente por el hecho de ser judío. Destacados intelectuales como Emile Zolá reconocieron en estas difamaciones un acto vergonzoso para el pueblo francés que se dejó arrastrar por corrientes discriminatorias. En su famosa carta titulada *Yo Acuso*, dirigida al presidente Faure y publicada en *L'Aurore*, el 13 de enero de 1898, Zolá denunció al gobierno y al pueblo francés por lo que consideraba un crimen contra la humanidad¹³¹.

¹²⁹ Entre 1853 y 1855 se publicaron los cuatro volúmenes de *Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau, en el que se señalaba la superioridad de la raza aria. Paris: Pierre Belfond, 1967.

¹³⁰ Berlín: Rudolph Costenoble, 1879. Texto completo: véase www.gehove.de/antisem/texte

¹³¹ Para leer el contenido completo de la carta véase <http://www.paralibros.com/passim/ppress/pracusse.htm>.

A principios del siglo XX, Chamberlain, un inglés casado con la hija de Richard Wagner y que adoptó la nacionalidad alemana, popularizó el mito ario en una obra pseudocientífica titulada *Los fundamentos del siglo XIX*¹³².

Y poco tiempo después la retórica nazi hablaba del pueblo alemán como una “raza pura” y superior, mientras que el resto de los pueblos (especialmente el norteamericano) constituían razas inferiores debido a la mezcolanza, pero para ellos la raza peor de todas era la judía.

Con el nazismo, el adjetivo “judío” se aplicó a todos los males que amenazaban al pueblo ario: el judeo-marxismo, el judeo-bolchevismo, el judeo-capitalismo, la judeo-masonería querían destruir Alemania. Goebbels, en su obra *Kampfum Berlin*¹³³ (*Combate por Berlín*) dice:

“El judío podría definirse como la encarnación del complejo de inferioridad reprimido. Por eso sólo le infligimos una herida profunda cuando lo llamamos por su verdadera esencia. Llámalo granuja, canalla, mentiroso, criminal, homicida o asesino. Apenas le afectará interiormente. Míralo un buen rato con mirada tranquila y penetrante y dile luego: ¡Sin duda es usted judío! Y verás con asombro cuán inseguro, cuán desconcertado, cuán consciente de su culpa se siente en ese momento...”¹³⁴.

A partir del siglo XX la imagen del judío fue deteriorándose como consecuencia del Sionismo. El discurso árabe actual contra los judíos tiene una doble vertiente: religiosa y política. La religiosa se basa en los distintos textos que figuran en el Corán y hablan de los “Hijos de Israel”, de los “judíos” y de las “Gentes del Libro”. La vertiente política está condicionada principalmente por el problema planteado con el establecimiento del Estado de Israel.

¹³²HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN. *The Foundations of the 19th Century*. Londres: Ballantyne & Co. Limited Tavistock Street, Covent Garden, 1912. www.hschamberlain.net/grundlagen/grundlagen_download.html.

¹³³GOEBBELS. *Kampfum Berlin*. Berlín: Eher Verlag, 1932.

¹³⁴*Apud* VICTOR KLEMPERER. *La lengua del Tercer Reich*, p. 240.

Debido al aislamiento entre las dos comunidades, tal y como se ha visto anteriormente, las ocasiones de encuentro han sido muy limitadas, lo cual provocaba que el conocimiento mutuo fuera deficiente. Para los palestinos, el judío era un personaje orgulloso, materialista y carente de cualidades morales¹³⁵. La situación política ha predominado en las relaciones, de ahí que haya existido hostilidad y miedo al otro, aunque esta imagen no ha sido la misma en todas las épocas. De todos modos la visión definitiva de la imagen del israelí seguía siendo la de dominante y dominado. Por otro lado hay que diferenciar la visión de los árabes israelíes de la de los palestinos de los territorios ocupados. Para los primeros la relación con los israelíes es diaria, tanto desde el plano laboral como del económico y social, mientras que los de los territorios ocupados su relación es la de ocupado y ocupante, para ellos el “otro” no es más que un soldado.

A finales del año 1993 y a principios del 1994 se realizó una encuesta sobre la imagen del otro, en ella participó una muestra de judíos y árabes israelíes mayores de 20 años. Los árabes israelíes veían a los israelíes como resolutivos, libertinos, que valoraban la vida humana y que eran más respetuosos con los derechos de la mujer¹³⁶. Por otro lado sostenían que los israelíes les odiaban y no deseaban vivir juntos, ya que continuaban pensando que los parámetros que regían la relación eran el racismo, la explotación y la desconfianza¹³⁷.

¹³⁵ JOHN E. HOFMAN. *Identity and intergroup perception in Israel: Jews and Arabs*. Haifa: Universidad de Haifa, 1976.

¹³⁶ AZĪZ HAYDAR. “El otro árabe, el otro palestino...”, pp. 315, 316.

¹³⁷ ORLY HADAS Y ‘AMIRAM GONIN. *Al-yahūd wa-l-‘arab fī ḥāra mujtliṭa fī Yāfā (Los judíos y los árabes en el barrio mixto de Jafá)*. Jerusalén: Markaz Falursihaymar li-l-Dirāsātāt al-siyāsiyya, 1994.

1.2.3.1.- En los textos religiosos musulmanes

En el Corán y en la tradición aparecen reflejadas las relaciones del Profeta Muḥammad con los judíos de Medina y del norte del Ḥiḡāz¹³⁸, estas relaciones estaban regidas por la sumisión, lo que equivalía al pago de un tributo¹³⁹ y a la consideración de la supremacía del musulmán frente al judío y al cristiano.

Las relaciones de Muḥammad con los judíos se deterioraron tras la batalla de Uhud, los musulmanes entraron en guerra con los judíos de la tribu Bānū al-Nadīr y, tras la capitulación, Muḥammad se limitó a expulsar a los judíos que habían combatido, permitiéndoles vender sus terrenos, recuperar sus deudas y marchar con todos sus bienes. Los judíos se instalaron en Jaybar, a 200 Km de Medina, enviaron varias delegaciones, una de ellas a Meca, para incitar a sus ciudadanos contra los musulmanes, después se dirigieron a los gatafānīs y les ofrecieron la totalidad de sus cosechas de dátiles de Jaybar durante un año, si les ayudaban contra el Profeta, la misma propuesta hicieron a Bānū Sulaym y a todas las tribus árabes de los alrededores.

Una delegación de judíos nadarīes se dirigió a los judíos Banū Qurayza, que vivían aún en la ciudad de Medina y cuyas relaciones con los musulmanes eran todavía correctas, y consiguieron que atacasen a los musulmanes desde el interior mismo de la ciudad. En Jaybar, los Banū`un Nadīr, que acababan de ser expulsados de Medina, formaban la clase dirigente; los judíos de entonces no se creían obligados por sus pactos con los gentiles y rompieron su pacto con los musulmanes, los judíos capitularon tras un mes y medio de hostilidades y se les garantizó su permanencia y el cultivo de sus tierras, aunque debían entregar la

¹³⁸ AL-SAYYID SĀBIQ. *Al-yahūd fī l-Qur`ān (Los judíos en el Corán)*. El Cairo: Dār al-Fatḡ li-Il`ām al-`arabī, 1994.

¹³⁹ YUSUF AL-QARDAWI. *Los no musulmanes en la sociedad islámica*. Barcelona: La casa del Libro Árabe, 2000.

mitad del producto a los musulmanes¹⁴⁰. Todas estas guerras fueron las que provocaron el cambio de actitud de Muḥammad hacia los judíos.

El šayj ‘Atiyyah Saqr de Al-Azhar ha establecido una lista de veinte características negativas que aparecen en el Corán en relación con los judíos¹⁴¹:

1.- Los judíos falsean los hechos y traicionan:

“No cesarás de descubrir traiciones por su parte, a excepción de unos pocos, pero perdónalos y no se lo tomes en cuenta; es cierto que Allāh ama a los que hacen el bien” (Sura de la Mesa, 14).

2.- Aman la mentira:

“Prestan oído a la mentira y se comen la ganancia ilícita”(Sura de la Mesa, 44).

“¿Por qué no les prohíben los rabinos y los doctores mentir y comerse la ganancia ilícita?”(Sura de la Mesa, 65)

3.- Desobedecen los mandamientos de Dios:

“...Porque negaron los signos de Allāh y mataron a los profetas sin razón; y porque desobedecieron y fueron transgresores” (Sura de la Familia de Imran, 112).

4.- Pelean y discuten:

“Y no seáis como aquéllos que se dividieron y cayeron en discordia, cuando ya les habían llegado las pruebas claras. Esos tendrán un inmenso castigo” (Sura de la Familia de Imran, 105).

5.- Ocultan la verdad:

“Gente del Libro! ¿Por qué disfrazáis la verdad de falsedad y ocultáis la verdad a sabiendas? (Sura de la Familia de Imran, 70).

6.- Son hipócritas:

¹⁴⁰ BERNARD LEWIS. *Los judíos del Islam*. Madrid: Letrúmero, 2002.

¹⁴¹ Fatwa de 22 de marzo 2004. www.islamonline.com (23 de marzo del 2004).

“Cuando se encuentran con los que creen dicen: Creemos; pero cuando se quedan a solas entre ellos dicen: ¿Es que les vais a contar lo que Allāh os dio a conocer para que lo utilicen ante vuestro Señor como argumento contra vosotros?” (Sura de la Vaca, 75).

7.- Dan preferencia a sus propios intereses en perjuicio de las leyes de Dios:

“¡Por qué mal precio han vendido sus almas! Haberse negado a creer en lo que Allāh ha hecho descender, sólo por envidia de que Allāh haya hecho descender parte de su favor sobre aquel de sus siervos que ha querido” (Sura de la Vaca, 89).

8.- Intentan confundir a la gente en sus creencias:

“Hay algunos de la gente del Libro que quisieran extraviaros, pero sólo se extravían a sí mismos sin darse cuenta” (Sura de la Familia de Imran, 68).

“Muchos de la Gente del Libro desearían que renegarais después de haber creído y una vez que la verdad se les ha hecho patente, por la envidia que sienten sus almas” (Sura de la Vaca, 108).

9.- Se rebelan contra los Profetas:

“Exigimos la alianza a los hijos de Israel y les enviamos mensajeros. Cada vez que les llegaba un mensajero que traía lo que sus almas no deseaban, lo negaban o lo mataban” (Sura de la Mesa, 72).

10.- Pecan con facilidad:

“Verás cómo muchos de ellos se precipitan al delito y a la trasgresión y se comen la ganancia ilícita” (Sura de la Mesa, 64).

11.- Sienten dolor al ver a otros felices:

“Si os llega un bien, les duele, y si os sobreviene un mal, se alegran por ello” (Sura de la Familia de Imran, 120).

12.- Son arrogantes y soberbios:

“¿Acaso no os llenabais de soberbia cada vez que venía a vosotros un mensajero trayendo lo que no deseaban vuestras almas? A unos los tomasteis por mentirosos y a otros los matasteis” (Sura de la Vaca, 86).

13.- Son oportunistas:

“Y por haber adoptado la usura que ya les estaba prohibida y haber usurpado los bienes de los hombres con falsedad...” (Sura de las Mujeres, 160).

14.- Son groseros y vulgares:

“Algunos de los que practican el judaísmo tergiversan las palabra y dicen: ¡Oímos y desobedecemos! ¡Oye pero no entiendas! ¡Raina!. Dándole un doble sentido con sus lenguas y ofendiendo la Práctica De Adoración” (Sura de las Mujeres, 45).

15.- No tienen piedad ni corazón:

“Luego, y a pesar de esto, sus corazones se endurecieron y se volvieron como las piedras o aún más duros, pues hay piedras de las que nacen ríos, piedras que se quiebran y mana de ellas agua, y piedras que se vienen abajo por temor de Allāh” (Sura de la Vaca, 73).

16.- Matan a inocentes:

“Y cuando matasteis a uno y disputabais acerca de ello; Allāh puso al descubierto lo que ocultabais” (Sura de la Vaca, 71).

17.- Nunca cumplen sus promesas:

“Y porque rompieron su compromiso los maldijimos y endurecimos sus corazones” (Sura de la Mesa, 14).

18.- Son cobardes:

“Encontrarás que son los hombres con más apego a la vida, como les ocurre a algunos idólatras, que desearían vivir mil años...” (Sura de la vaca, 95).

19.- Son mezquinos:

“De la gente del Libro hay algunos que si les confías una gran cantidad de dinero, te la devuelven, pero hay otros que aunque les confíes un dinar, sólo te lo devuelven con insistencia. Eso es porque ellos han dicho: No hay medio de ir contra nosotros por lo que hagamos con los ignorantes, diciendo una mentira contra Allāh a pesar de que saben” (Sura de la Familia de Imran, 74).

20.- Han manipulado el texto sagrado:

“Tergiversaron las palabras y olvidaron parte de lo que con ellas se les recordaba” (Sura de la Mesa, 14).

En otras citas se expresa la desconfianza:

“Y seguro que encontrarás que la gente con enemistad más fuerte hacia los que creen son los judíos y los que asocian” (Sura de la Mesa, 84) o “¡Vosotros que creéis!, no toméis por aliados a los judíos ni a los cristianos; unos son aliados de otros” (Sura de la Mesa, 53).

El šayj Abdul Hadi Palazzi responde al anterior listado matizando que el Corán hace referencia a aquellos judíos que pecan, transgreden la ley, manipulan el texto sagrado y se burlan de Muḥammad, y no se refiere a todos los judíos.

El profesor Robert Solomon Wistrich, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, estudió las referencias a los judíos tanto positivas como negativas que aparecían en el Corán, su conclusión fue que el estereotipo del judío se basa en la acusación de que los judíos han rechazado la verdad de Allāh y que persiguieron a los profetas, incluido a Muḥammad. La tradición oral (*ḥadīṯ*) sostiene que los judíos, debido a su naturaleza pérfida, llegaron a provocar la muerte de Muḥammad utilizando veneno y sus intrigas provocaron las luchas entre los musulmanes en los primeros tiempos del islam.

Uno de los insultos más frecuentes dirigidos a los judíos, no sólo en los sermones del viernes sino también en artículos políticos, es que descienden de

los monos y de los cerdos, se basan en un número de aleyas coránicas que dicen que Dios los convirtió en monos y cerdos como castigo por violar el sábado:

“El pago que tiene reservado Allāh para aquellos a quienes maldijo, esos sobre los que cayó su ira y de los cuales hubo unos a los que convirtió en monos y en cerdos y adoraron al Rebelde”¹⁴².

Y en otra aleya se dice así:

“Ya sabéis lo que les ocurrió a aquéllos de vosotros que transgredisteis el sábado y les dijimos: ¡Convertíos en monos despreciables!”¹⁴³.

Podemos ver cómo la figura del judío que hemos analizado en los distintos textos coránicos aparece recientemente en uno de los sermones del šayj saudí ‘Abd al-Raḥmān Al-Sudayyis¹⁴⁴, imán y predicador de la mezquita de Al-Haram en La Meca, que dijo:

“Leed la historia y comprenderéis que los judíos de ayer son los diabólicos padres de los judíos de hoy, descendientes del diablo, infieles, manipuladores de las palabras de Dios, adoradores de becerros, asesinos de profetas, negadores de las profecías... la escoria de la raza humana a los que Dios convirtió en monos y cerdos... Eso son los judíos, unos continuadores del engaño, de la obstinación, de la licenciosidad y de la corrupción”¹⁴⁵.

Otra de las tradiciones proféticas es la de “La promesa de la piedra y el árbol”, según la cual, antes del Día del Juicio los musulmanes lucharán contra los judíos y los matarán; buscando refugio, los judíos se esconderán detrás de las piedras y de los árboles y las piedras y los árboles gritarán: “¡Oh musulmanes, ¡Oh siervos de Dios!, un judío está escondido detrás de mí, venid y matadlo”.

¹⁴² Sura de la Mesa, 62.

¹⁴³ Sura de la Vaca, 64

¹⁴⁴ Para ver los sermones de Al-Sudayyis vease www.alminbar.net.

¹⁴⁵ Sermón del Viernes del 2 de abril 2004 retransmitido en el Canal 1 de Arabia Saudí.

El discurso árabe anti-judío ha adoptado también antiguas acusaciones cristianas, como la de que los judíos asesinaron a Jesús, ejemplo del mismo es la declaración en *Al-Šarq al-Awṣat* de Bassām Abū Šarīf, asesor de Arafat, referida a la estatua de la Virgen María, dañada por el fuego israelí durante el asalto a la Iglesia de la Natividad en Belén:

“La triste sonrisa de la Virgen María, como protegiendo a su hijo el Mesías, no evitó que los soldados de la ocupación israelí tomaran posiciones para disparar a la cara de este ángel palestino [Jesús] y asesinar la sonrisa... igual que quisieron, sin lograrlo, asesinarla 2000 años atrás. En Belén un nuevo crimen ha sido cometido. Desde luego fue un fallido intento de asesinar la paz, el amor y la tolerancia, como sus antepasados intentaron asesinar el mensaje profético cuando en el cuerpo del Mesías introdujeron sus clavos y estacas de hierro mientras estaba en la cruz de madera”¹⁴⁶.

Este planteamiento ha llevado a la satanización de los judíos, tanto individualmente como colectivamente, hasta el punto de que numerosos oficiales, periodistas y líderes religiosos del mundo árabe y musulmán sostienen que elementos americanos y judíos fueron los que perpetraron los ataques a las Torres Gemelas de Nueva York y luego inculparon a los árabes.

En resumen, y desde un punto de vista religioso¹⁴⁷, los judíos se presenta en el imaginario árabe-musulmán caracterizados por ser mentirosos, falsear la verdad, hipócritas, traicioneros, usureros, asesinos de profetas, pecadores, intrigantes, soberbios, envidiosos, desobedientes y cobardes, de ahí que Dios decidiera castigarlos.

Solamente escasas aleyas hacen referencia a aspectos positivos de los judíos, o establecen excepciones a la generalidad, a pesar de esto no puede

¹⁴⁶ *Al-Šarq al-Awṣat*. (20 de Marzo de 2002).

¹⁴⁷ Sobre la visión del judío en el Corán véase también RAŠĀD ‘ABD ALLĀH AL-ŠĀMĪ. “Ru’ya miṣriyya li-šūrat al-yahūdī fī adab Iḥsān ‘Abd al-Quddūs” (“Visión egipcia de la imagen del judío en la literatura de ‘Abd al-Quddūs”). En *Šūrat al-ājar*. Al-Ṭāhir Labīb (Ed.). Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdada al-‘Arabiyya, 1999, pp. 750-752.

olvidarse que el islam era una religión tolerante frente al judaísmo y al cristianismo y que se prohibía la conversión mediante el uso de la fuerza, lo que lleva a pensar que en los tiempos en los que apareció el Corán fueron más las razones políticas que las religiosas las que motivaron las aleyas contrarias a los judíos.

Dentro del islam no todo el pensamiento es monolítico, aunque a Occidente solo llegan las opiniones más radicales. Hay multitud de intelectuales musulmanes que han realizado una relectura del Corán y de los dichos del Profeta, han intentado situarlos en su contexto histórico y circunstancial, pero muchos de estos autores han sido asesinados, encarcelados y censurados en sus lugares de origen. Se desconocen en Occidente porque no se traducen, especialmente en España: Muḥammad Sa'īd al-Asmāwī con su obra *El islamismo contra el islam*, Fuād Zakarya con *Laicidad o islamismo*¹⁴⁸ o Ḥusāyn Amīn con *La hora de la elección*, entre otros. Muḥammad Šuḥrūr en *El libro y el Corán, una lectura contemporánea*¹⁴⁹, ha releído el Corán, desde el punto de vista lingüístico intentando volver a sus orígenes¹⁵⁰.

Si la religión es el factor más importante a la hora de condicionar las ideas y acciones en el mundo islámico, desde una perspectiva política hay que analizar como se dirige la educación de los niños en las escuelas a fin de crear una imagen antagónica del judío.

1.2.3.2.- En los libros de texto palestinos

Un grupo de especialistas en lengua árabe examinaron 140 libros de texto autorizados por el Ministerio de Educación de la Autoridad Palestina. Dichos libros alcanzaban los cursos de 1º a 12º sobre las materias de Educación Cívica,

¹⁴⁸ FOUAD ZAKARYA. *Laïcité ou islamisme*. París: La Découverte, 1991.

¹⁴⁹ MUḤAMMAD ŠUḤRÜR. *Al-Kitāb wa l-Qur'ān*. (El libro y el Corán). Damasco: Al-Ahālī li l-Ṭibā 'a wa l-Našr, 1990

¹⁵⁰ GEORGES CORM. *La fractura imaginaria*, pp. 119, 120.

Gramática, Literatura, Historia, Geografía y Estudios Islámicos. Los especialistas seleccionaron aquellas partes en las que se reflejaban actitudes hacia Israel, los judíos, el judaísmo y el Sionismo. El estudio iba dirigido a saber si los libros escolares de la Autoridad Nacional Palestina servían como una base para un verdadero acercamiento entre los árabes palestinos y los judíos o si, por el contrario, perpetuaban la hostilidad entre ambas comunidades. Las conclusiones fueron que estos libros presentaban a Israel y a los judíos como enemigos de los palestinos, de los árabes, del islam y de la humanidad¹⁵¹.

Durante muchos años en Palestina los escolares han venido utilizando libros de texto egipcios y jordanos, estos libros no hacían distinción entre judíos e israelíes¹⁵². Muchos de ellos no hacían referencia alguna al Holocausto y tan sólo en unos pocos textos de autores revisionistas se mencionaba que el número de asesinados en los campos de concentración estuvo más cerca de un millón que de seis millones.

En la actualidad la Autoridad Nacional Palestina ha comenzado a introducir sus propios textos en los que se omite el derecho a la existencia de Israel, que no figura reconocido en ninguna parte, y en los libros de historia y geografía que contienen mapas de Oriente Medio¹⁵³, Israel no aparece. En estos mapas, el área desde el río Jordán hasta el Mediterráneo es denominada Palestina. Ciudades situadas en Israel tales como Jaffa, Nazareth y Beersheba son mencionadas sólo como ciudades palestinas. Las fotografías de Jerusalén

¹⁵¹ SHLOMO SHARAN. "Israel and the Jews in the Schoolbooks of the Palestinian Authority". *Nativ*, 12, 1 (Enero 1999) y en *Israel and a Palestinian State: Zero Sum Game?* Arie Stav (ed.). Zmora-Bitan Publishers and ACPR Publishers, 2001.

¹⁵² RAPHAEL ISRAELI. "Educating Palestinian Children in the Post-Oslo Era". *Nativ*, 1 (2003) y en *Israel and a Palestinian State: Zero Sum Game?* Arie Stav (ed.). Zmora-Bitan Publishers and ACPR Publishers, 2001.

¹⁵³ MUSTAFÀ MURĀD DABBĀG. *Biladunā Falasṭīn*. 1 (*Nuestra patria Palestina*). Beirut, 1947, rev. 1965, 1988.

excluyen el muro occidental de la ciudad, los israelíes son raramente mencionados o mostrados y si aparecen lo hacen como soldados.

Los libros de texto de las escuelas del UNRWA en Jordania, Líbano y Gaza definían al judío como embustero, estafador, usurero e idiota. En el material educativo utilizado desde el primer curso de primaria hasta el último de secundaria, los judíos son descritos como "animales salvajes", "plaga", "embusteros" y traicioneros". Israel es definido como un Estado que desaparecerá próximamente y se considera a los judíos como enemigos del Islam, equiparando el sionismo al fascismo y al nazismo.

En el libro de *Historia moderna de los árabes y del mundo* que se sigue en las clases de historia se dice que los ejemplos más claros de creencias racistas y de discriminación racista en el mundo son el nazismo y el sionismo.

Los palestinos a menudo describen a los judíos en los libros con expresiones recurrentes: "maliciosos", "desleales", "animales salvajes", "agresivos", "bandidos", "plaga", "invasores", "usurpadores", "enemigos de los profetas y de los creyentes".

El profesor Yohanan Manor¹⁵⁴ dice:

"Yo pensé que orientarían el odio principalmente hacia el sionismo o hacia el Estado de Israel, pero no: encauzan el odio principalmente hacia los judíos, hacen generalizaciones, recopilan descripciones negativas de los judíos que aparecen en el Corán, o en los libros de historia antigua del Islam, y los aplican a todos los judíos actualmente, haciendo caso omiso de las descripciones positivas que aparecen en esas mismas fuentes".

En los dos años académicos 2000-2001 y 2001-2002, la Autoridad Nacional Palestina introdujo 58 libros de texto nuevos y dos guías de los profesores para los cursos 1º, 2º, 6º, 7º y 11º, pero en ellos no se menciona el

¹⁵⁴ YOHANAN MANOR. *Les manuels scolaires palestiniens. Une génération sacrifiée*. París: Berg International Editeurs, 2003.

concepto de paz con Israel, ni los acuerdos de Oslo, al hablar de tolerancia solamente menciona a musulmanes y cristianos, no a los judíos; la relación entre los judíos y la Tierra Santa se limita a la antigüedad más remota. La vuelta de los judíos a Palestina se denomina “infiltración” y el hebreo no es considerado como idioma, no se reconoce al estado de Israel y lo denominan “tierras dentro de la Línea Verde” o “tierras del interior”, su nombre no aparece en ningún mapa, ni sus ciudades, aldeas, industrias, puertos, ferrocarriles, etc. tampoco contabiliza los cinco millones y medio de población judía. Jerusalén se presenta como la capital de Palestina, sólo se mencionan los lugares santos musulmanes y cristianos y no los judíos. La lucha para la liberación de Palestina se presenta como militar, se elogian a los guerrilleros y mártires, no se anima a la reconciliación con Israel, a la que se describe como algo inhumano y codicioso, destructor de aldeas palestinas, ladrón del agua y tierras y promotor de todas las enfermedades sociales y de los daños ecológicos que se producen en Palestina.

Las escasas referencias a los judíos contienen generalizaciones negativas atribuyéndoles las características de tramposos, avaros y bárbaros, que no respetan los acuerdos y tratados como lo hacen los musulmanes. Las acusaciones de discriminación racial contra Israel en un libro de texto publicado en 1995 se han suprimido en 1996 y 2000.

Aparecen inexactitudes en la determinación y la presentación de hechos históricos, particularmente en los libros de textos de 7º curso, en el que dice que Israel procura borrar el legado artístico palestino prendiendo fuego al antiguo estrado de Saladino en la Mezquita de al-Aqsa¹⁵⁵ o que los árabes construyeron Jerusalén hace cinco mil años¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Educación Nacional*, 7º curso, p. 55.

¹⁵⁶ *Geografía de Palestina*, 7º curso, p. 77.

Israel es considerado el enemigo más implacable y es la culpable de la miseria de los árabes. Los judíos son corruptos por naturaleza y el sionismo es el paradigma del racismo: los judíos son traidores y desleales (*Educación islámica*, noveno curso, p. 79), dos claros ejemplos de la discriminación racial son el nazismo y el sionismo (*La nueva historia de los árabes y del mundo*, p. 123).

En este mismo libro, en la página 120 menciona una supuesta cita del Talmud que dice:

“Nosotros los judíos somos el pueblo de Dios en la tierra. Impuso que todos los hombres de todas las naciones y razas del mundo nos sirvieran y nos repartió a través del mundo para dominarlos y llevar sus riendas. Debemos casar a nuestras bellas hijas con reyes, ministros y nobles e introducir a nuestros hijos en varias religiones, así conseguiremos dominar sus países. Debemos engañarles y fomentar disputas entre ellos, entonces lucharán los unos contra los otros. Los no judíos son cerdos a los que creó Dios en forma de hombres para que estuvieran al servicio de los judíos”.

Los autores del libro ni siquiera se han planteado cotejar o buscar la autenticidad del texto en el Talmud original y nos recuerda a los pasajes de *Los protocolos de los sabios de Sión*.

Tras los Acuerdos de Oslo, la Autoridad Nacional Palestina procedió a la revisión del contenido curricular de los textos escolares. En el 2003 se imprimió un nuevo libro titulado *Cultura Islámica*, para estudiantes del curso 11º, en su página 208 dice así:

“El islam es la religión de Dios para todos los seres humanos. Deberá ser proclamada e invitar a la gente a unirse a ella a través de debates amistosos. Pero si estos métodos encuentran resistencia... entonces el *yīḥād* y el uso de la fuerza contra el enemigo será inevitable”.

En cuanto a las actividades de los misioneros cristianos, la página 252 dice:

“Los misioneros son una de las instituciones occidentales utilizadas para la invasión intelectual del mundo musulmán. Ellos intentaron que los musulmanes abandonaran el islam para debilitar la fe en sus corazones y que aceptaran el estilo de vida occidental. Aparentemente llaman a la adopción de la fe de Jesús, pero en realidad intentan facilitar la invasión intelectual occidental de los países islámicos. Las organizaciones misioneras a través del mundo islámico intentan debilitar la fe en los corazones de los musulmanes para extender ideas laicas y sustituir la ideología islámica y preparar el terreno para la ocupación de los países islámicos y reforzar el imperialismo en ellos”.

Y sigue:

“Los movimientos misioneros dejan una profunda impresión en la vida islámica, por: 1) Admiración y adopción de estilos de vida occidentales...criterios y valores occidentales materialistas y explotadores y su modo de comprender el mundo hasta el punto de que muchos musulmanes lo anhelaban y se inclinaron hacia la cultura y literatura occidentales. 2) Debilitar el espíritu de las jóvenes generaciones al debilitar la fe en sus corazones y por la aceptación del contagio occidental de ideas y principios. capitalismo, comunismo y ateísmo son ideas que se extienden entre los musulmanes. 3) Dando un matiz occidental al sistema educativo en los países islámicos. Los misioneros, con ayuda del imperialismo, fueron capaces de imponer su filosofía y cultura en las instituciones educativas en muchos países islámicos. La historia y la cultura occidental se convirtieron en la fuente principal de educación y de aprendizaje científico para los niños musulmanes. 4) Difamación de la historia islámica y de la biografía de los califas musulmanes, presentando la historia islámica como guerras, conflictos, guerras civiles, revoluciones, batallas por el poder y represión de los ciudadanos... criticando al islam, a sus profetas y a la verdad de sus profecías y extendiendo ideas equivocadas, tales como que el islam se expandió por la espada y la coerción, criticando también las leyes de

repudio y a la poligamia y describiendo los castigos del Derecho Islámico como inhumanos”¹⁵⁷.

Los libros presentan una imagen negativa de occidente, explicando que es una civilización en plena decadencia y cuyos habitantes padecen enfermedades mentales debidas a su estilo de vida. En *Ejemplos destacados de nuestra civilización*, libro de texto del undécimo curso explica:

“En el presente período de avances científicos y materiales sin precedentes, los científicos del occidente están perplejos por el preocupante incremento del número de gente que sufre desórdenes nerviosos y las estadísticas de América en esta materia son una clara indicación de eso” (p. 3).

“La civilización occidental, en sus dos ramas: capitalismo y comunismo, privó al hombre de su paz espiritual y de su estabilidad cuando impuso el bienestar material como un logro ejemplar, guiándose por el dinero” (p. 5).

La doctora Ruth Firer, junto al doctor Sami Adwan, de la Universidad de Belén, especialistas en educación para la paz y los derechos humanos, publicaron en Alemania un libro en el Georg Eckert Institute for International Textbook Research, titulado *El conflicto palestino-israelí en los libros de historia y civismo de ambas naciones*¹⁵⁸. El estudio analizaba 13 libros de texto israelíes (2.682 páginas) y 9 libros de texto palestinos (1.207 páginas) y revelaban un tipo de imagen en la que cada parte responsabilizaba de la violencia a la otra. Lo que en los libros israelíes denominaban “sucesos” en los palestinos se llamaban “levantamientos”; la guerra de 1948 era denominada en los libros israelíes como “Guerra de la Independencia” y en los palestinos como “Nakba” (catástrofe). Los libros israelíes trataban el nacionalismo palestino como una reacción frente al sionismo y al colonialismo británico, mientras que

¹⁵⁷ *Cultura Islámica*, 11º curso. Ministerio de Educación de la Autoridad Palestina, aprobado por el Ministro de Educación jordano, 2003.

¹⁵⁸ *The Israeli-Palestinian Conflict in History and Civics Textbooksof Both Nations*. Ed. Falk Pingel. Instituto Georg Eckert.

los palestinos veían a Palestina como una nación que existía por sí misma y que a la vez era parte de los árabes y del mundo islámico.



A pesar de que habían sido publicados tras los Acuerdos de Oslo, los textos palestinos imitaban a los jordanos y egipcios, evitando el uso del término “Estado de Israel” tanto en el texto como en los mapas. Para los palestinos el conflicto se centraba sobre la tierra y para los israelíes sobre la seguridad. Los palestinos alegaban ser descendientes de los cananeos y ser los indígenas de la tierra, mientras que los israelíes miraban a los palestinos como una nueva nación nacida en el siglo XX como respuesta a la repatriación sionista y al mandato británico. Según la versión israelí, Israel tenía derecho a la tierra por el legado religioso, histórico y cultural. La propia imagen nacional de los israelíes comenzaba con los antiguos hebreos, el sufrimiento de los judíos de la Diáspora, las víctimas del Holocausto y el renacimiento judío con el movimiento sionista.

Los dos investigadores encontraron paralelismos en tres áreas: ambas partes ignoraban los periodos de relativa calma y coexistencia entre las naciones, por ejemplo desde 1921 a 1929, las dos partes no mostraban ninguna

tendencia a contar a los alumnos la historia del conflicto desde el punto de vista del enemigo, ambos pasaban por alto los detalles del sufrimiento humano de la otra parte, y cada uno daba sólo el recuento de sus propias víctimas.

Los palestinos, por otro lado, alegan que las críticas hechas por los israelíes a sus libros escolares están injustificadas, argumentando diversos estudios entre los que están: el *Estudio del impacto del currículo palestino* realizado por la Cooperación Técnica Belga a fines del 2004 y dirigido por los expertos en educación Dr. Roger Avenstrup¹⁵⁹ y Dra. Patti Swarts, se concluyó que:

“A la luz del debate surgido por las acusaciones de incitación al odio y otras críticas a los textos escolares palestinos, no hay ninguna evidencia de que eso se derive del currículo. Que es de gran interés para los estudiantes, profesores y padres que, aunque ellos lo desean, los estudiantes encuentran difícil aceptar la paz y la resolución del conflicto, mientras los profesores encuentran dificultades para enseñar, los soldados y colonos disparan en las calles y en las escuelas y haya que desafiar los controles de carreteras todos los días. Parece ser que la ocupación es el mayor impedimento para la realización de esos valores en el currículo palestino”.

En su evaluación de la Educación Cívica Palestina, el Dr. Worfram Reiss de la Universidad de Rostock, Alemania, en la Conferencia de “Enseñando tolerancia, respeto y reconocimiento relativos a la religión y creencias” (Oslo, 2-5 de septiembre del 2004), escribió:

“Primero debe decirse, en general, que los libros escolares palestinos no pueden ser considerados un “currículo de guerra”. Al menos esos libros de Educación Cívica dan a entender una visión de la sociedad en la que la tolerancia a otras religiones, los derechos humanos, la paz, el pluralismo, la democracia y otros valores son alentados y promovidos... No hay odio o incitación contra

¹⁵⁹ ROGER AVENSTRUP. *International Herald Tribune*, (17 diciembre 2004).

Israel, los israelíes o el judaísmo. Los libros de texto no contienen lenguaje antisemita”.

Y añade:

“Los libros de Educación Cívica no solo evitan el odio e incitación contra el Occidente sino que promueven los valores occidentales: democracia, derechos humanos, derechos individuales, educación para la paz y la tolerancia de todas las religiones, los derechos de la mujer y de los niños, la sociedad civil y la protección de la naturaleza... Desde una perspectiva occidental los textos de Educación Cívica por tanto han de ser muy elogiados”.

Los libros de texto son un ejemplo excelente de las creencias sociales, son el reflejo de la ideología de la sociedad, de los valores, de las metas y de los mitos que se quieren inculcar a las nuevas generaciones, ya que los conocimientos impartidos en ellos son presentados como objetivos y verídicos, actúan como hilo conector entre el estado y los alumnos. Como todos los textos, los libros escolares son un potente agente adoctrinador que sirve para manipular ideológicamente a la sociedad desde su formación.

CAPÍTULO 2

VISIÓN DEL OTRO EN EL SIONISMO PRIMITIVO Y EN EL IMAGINARIO ÁRABE. LAS NOVELAS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX.

2.1.- Bases históricas de la evolución de la imagen del otro

Para analizar la imagen del personaje árabe y del judío en la narrativa es preciso comprender cuales fueron los antecedentes históricos e ideológicos de la formación de esa imagen.

En el capítulo anterior ya se vio como influían los aspectos antropológicos, sociológicos, educativos, filosóficos y religiosos en la construcción de la imagen del “otro”, ahora nos centraremos en el aspecto concreto de cómo se perfiló esa imagen en los prolegómenos del establecimiento del estado de Israel.

Por el lado judío veremos cual fue la relación que el sionismo primitivo mantuvo con la “cuestión árabe”, lo que desembocará en la influencia de esta ideología sobre los escritores judíos emigrados a Palestina en la primera mitad del siglo XX, destacando que la imagen del árabe que aquellos primeros sionistas tenían se basaba en diferencias culturales y sociales y en ningún caso religiosas. El árabe, para los primeros inmigrantes, era algo extraño con lo que no contaban en su proyecto. Aquellos hombres procedentes de Europa, cuyo deseo era radicarse en una tierra con la que se sentían unidos románticamente por remotos lazos históricos, se encontraron con que en esa tierra ya había un pueblo.

En la etapa en la que se produjeron las primeras inmigraciones pueden verse dos tipos de actitudes, por un lado la de los judíos nacidos en Palestina, que conocían la tierra y a sus habitantes y, por otro, la de los inmigrantes

Europeos, que creían que Palestina era “una tierra sin pueblo”. Cuando Moshe Smilansky se encontró por vez primera con los árabes en su camino desde Jaffa a Rishon se sintió incómodo¹⁶⁰, lleno de “ansiedad e indignación”, y pensó: “¿Qué están haciendo aquí estos árabes? ¿Por qué son tan pobres, tan sucios, mientras la tierra de sus aldeas es tan buena y fértil?”¹⁶¹.

Los palestinos en época otomana y, posteriormente, en época británica, vivían en una situación casi feudal. Unos pocos terratenientes poseían la tierra y los campesinos la cultivaban bajo una especie de régimen de colonato.

El tipo de colonización judía en Palestina fue poblacional, basada en la inmigración de una comunidad étnico-cultural a un territorio donde ya existía población autóctona con un menor desarrollo tecnológico¹⁶². Los judíos de las primeras *aliyot*, que traían ideas socialistas¹⁶³, comenzaron a comprar tierras y se establecieron en *kibbutzim*, estas cooperativas concentraban a pequeños grupos de población aislados del entorno, como ghettos rodeados de aldeas árabes¹⁶⁴. Estos *jalutzim* (pioneros) organizaron sus asentamientos agrícolas al estilo de las colonias impulsadas por los filántropos Rothschild y Hirsch, en las que se utilizaba la mano de obra árabe barata¹⁶⁵. Con el tiempo los *fallāḥūn*

¹⁶⁰ RISA DOMB. *The Arab in Hebrew Prose. 1911-1948*. Londres: Vallentine, Mitchell and Co. 1982, p. 23.

¹⁶¹ MOSHE SMILANSKY. *In the Plain*. Tel-Aviv (n.d), pp. 23, 24.

¹⁶² ANDRÉS CRISCAUT. “La construcción de la identidad israelí...”, p. 65.

¹⁶³ Y. GORNI. *Ajduť Haavoda -1919-1930: He-Yesodot ha. raayoniyim ve-ha-šitah ha meditmit (Unidad del trabajo: los principios ideológicos y los fundamentos políticos)*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameujad, 1973. G. SHAFIR. *Land and Labor in the Making of Israeli Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. D. HOROWITZ. AND M. LISSAK. *Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. N. GROSS. "The Economic Policy of the Mandatory Government in Palestine", *Research in Economic History*. 9, (1984), pp.143-185.

¹⁶⁴ AḤMAD ABŪ MAṬAR. *Al-riwāya fī-l-adab al-filistīnī.1950-1975 (La novela en la literatura palestina. 1950-1975)*. Bagdad: Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfa wa l-I'lām, 1980, pp. 406-407.

¹⁶⁵ ANDRÉS CRISCAUT. “La construcción de la identidad israelí: génesis, problemáticas y contradicciones de una idea El caso del nacionalismo judío”. *Rebelión* (noviembre 2005), p. 56.

(campesinos árabes) fueron sustituidos por trabajadores judíos¹⁶⁶ de manera que se crearon dos sociedades y economías aisladas y autónomas, lo que Weinstock denominó “autarquía segregacionista”¹⁶⁷. El concepto de “trabajo hebreo” suponía la segregación económica de los árabes y la segmentación del mercado de trabajo en dos economías disociadas¹⁶⁸. Los pioneros construyeron una socialdemocracia burocratizada y eurocéntrica, que no incorporaba al otro árabe en su concepción del mundo¹⁶⁹.

Frente a la pobreza del campesinado árabe, los judíos recibían ayuda económica de sus correligionarios europeos y americanos, especialmente del barón Rothschild. Esto fue percibido por los intelectuales árabes como una repetición de la función de prestamistas que los judíos habían desempeñado tradicionalmente, lo que reavivó la vieja idea de que los judíos engañaban y hacían trampas para conseguir sus fines y así comenzaron los conflictos¹⁷⁰.

Pero el asentamiento judío-sionista en Palestina no hubiera sido posible sin que se dieran unas circunstancias específicas relacionadas directamente con la política llevada a cabo por las grandes potencias colonizadoras (Francia y Gran Bretaña) que promovían el separatismo de las minorías religiosas y étnicas en Oriente Medio. En la mentalidad colonial británica estaba presente la

¹⁶⁶ LEY LUIS GRINBERG. “Políticas sionistas y organizaciones obreras durante el período del mandato británico”. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2, 1 (enero-junio 1991). www.tau.ac.il/eial/II_1/grinberg.htm

¹⁶⁷ NATHAN WINSTOCK. *El Sionismo contra Israel. Una interpretación marxista*. Buenos Aires: Grosman Editores, 1973, p. 140.

¹⁶⁸ ANDRÉS CRISCAUT. “La construcción de la identidad israelí: génesis, problemáticas y contradicciones de una idea El caso del nacionalismo judío”. *Rebelión* (noviembre 2005), p. 56.

¹⁶⁹ TZVI TAL. “Cine israelí: conflictos de vecindad y crisis de identidad”. www.tau.ac.il

¹⁷⁰ DAN RABINOWITZ. “Trust and the Attribution of Rationality: Inverted Roles Amongst Palestinian Arabs and Jews in Israel”. *Man*, New Series, 27, 3 (Sep. 1992), pp. 517-537. BICHARA KHADER. *Los hijos de Ajenor: Europa y Palestina desde las cruzadas hasta el siglo XXI*. Barcelona: Bellaterra, 2000. TOM SEGEV. *Les premiers israéliens*. Paris: Calman-Lévy, 1998.

idea de fomentar “un pequeño Ulster judío leal en un mar de arabismo potencialmente hostil”¹⁷¹.

Los imperios coloniales consideraban a los pueblos colonizados como “inmaduros” y necesitados de “tutores” o “protectores” hasta que pudieran conseguir su mayoría de edad:

“Algunas comunidades que en otro tiempo pertenecían al imperio otomano, han alcanzado tal grado de desarrollo que su existencia como naciones independientes puede reconocerse provisionalmente, a condición de que los consejos y la ayuda de un mandatario guíen su administración hasta el momento en que sean capaces de gobernarse por su cuenta”¹⁷².

El hecho de que durante la época victoriana el entorno cultural y político sintiera una atracción especial por “la cuestión de Oriente Medio”, y prueba de ello son algunos escritos de George Eliot¹⁷³, hizo que la empresa colonial británica en Palestina adquiriera una dimensión mística y civilizadora muy favorable a la idea sionista¹⁷⁴.

Cuando los campesinos árabes se vieron desplazados, la situación social se deterioró hasta culminar con la Gran Revuelta Árabe de 1936¹⁷⁵. Entre 1936 y 1939 la lucha de los palestinos contra los sionistas se centró en las ‘*isabat*, que eran bandas de campesinos que se convertían de manera espontánea en guerrilleros y que no se alejaban de sus pueblos de origen.

¹⁷¹ ELIZABETH MONROE. *Britain's Moment in the Middle East 1914-1956*. Londres: Chatto and Windus, 1963, p. 80.

¹⁷² ALAN GRESH. *Israel, Palestina. Verdades sobre un conflicto*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 33.

¹⁷³ GEORGE ELIOT. *Daniel Deronda*. Londres: Penguin Books, 1995. El protagonista de *Daniel Deronda* (1876) se entera de su ascendencia judía y descubre su recuperada identidad, se casa y se va a Palestina para «recrear una república judía».

¹⁷⁴ ANDRÉS CRISCAUT. “La construcción de la identidad israelí: génesis, problemáticas y contradicciones de una idea El caso del nacionalismo judío”. *Rebelión* (noviembre 2005), p. 64. ALBERT M. HYAMSON. *Palestine Under the Mandate*. Westport/Conneticut: Greenwood, 1976.

¹⁷⁵ JAMES P. JANKOWSKI. “The Palestinian Arab Revolt of 1936-1939”. *The Muslim World*. 13, 3 (julio 1973), pp. 220-233.

El periodista francés Gabriel Péri describía del siguiente modo los hechos que se estaban sucediendo en Palestina:

“Bajo el pretexto del hogar nacional judío se ha organizado en Palestina una verdadera expoliación de los árabes. La gran sociedad sionista *Keren Hayessod* se ha especializado en esas expoliaciones. Aprovechando la falta de títulos de propiedad por parte de los campesinos árabes y los beduinos, se pone de acuerdo con un señor feudal-jeque árabe para apropiarse de tierras. Después de hacerlo, avisa a los campesinos árabes que deben abandonar la tierra que sus antepasados han labrado durante siglos. Si los campesinos no obedecen, la sociedad pide la ayuda de los soldados británicos”¹⁷⁶.

La partición de Palestina en 1948 provocó el éxodo de cientos de miles de palestinos que huían de la guerra y de las matanzas. Benny Morris explica que en el segundo semestre de 1948 se produjeron numerosos actos de expulsión de la población árabe, se adoptaron medidas para impedir el regreso de los refugiados a sus hogares (destrucción de cosechas y de aldeas) y, en las ciudades, se adjudicaron a los supervivientes del nazismo las viviendas que habían pertenecido a familias árabes¹⁷⁷.

Hecha esta primera aproximación histórica es interesante conocer cual fue la postura de los ideólogos sionistas frente al denominado “problema árabe” y cómo reaccionaron los árabes ante la llegada de inmigrantes judíos.

2.2.-Visión del árabe en el sionismo primitivo

Los primeros sionistas basaron sus aspiraciones de establecer un hogar judío en Palestina sobre la idea de “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, lo cual no suponía que no es que desconocieran la existencia de árabes

¹⁷⁶ GABRIEL PERI. "La révolte en Palestine". *L'Humanité* (26 de mayo de 1936). www.europalestine.com/article

¹⁷⁷ BENNY MORRIS. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge: Middle East Library, 1987.

en Palestina sino que opinaban que éstos residían en una zona determinada en un momento determinado y que pertenecían a un grupo de habitantes que formaba parte de un pueblo árabe mucho más numeroso¹⁷⁸.

A continuación analizaremos el interesante artículo de Yosef Gorni que detalla las diferentes tendencias del sionismo¹⁷⁹.

El sionismo primitivo estuvo marcado por unos principios básicos:

1.- La creación de una mayoría judía en Palestina, ya que la historia había probado la precaria y débil situación en la que se encontraba una comunidad en minoría. Esto suponía la negación de la situación árabe y utilizar diversos medios para convertirlos en minoría.

2.- La conquista del trabajo hebreo para conseguir una sociedad judía independiente en Palestina.

3.-El renacimiento de la cultura hebrea, por lo que había que enfrentarse a la cultura *yiddish* y a la asimilación cultural.

La ideología sionista no era monolítica, había diferentes tendencias:

1.- **Integracionista-altruista:** que surge a raíz de la aparición en la prensa árabe de las primeras manifestaciones antisionistas. Eliahu Sapir, en 1900, distinguió en uno de sus artículos publicado en *Ha-Shiloaj* dos actitudes árabes: la de la comunidad cristiana minoritaria y la de la mayoría musulmana. Los primeros habían mostrado una declarada animadversión hacia el sionismo, mientras que los segundos se habían mostrado más moderados, esto se debía, según Sapir, a que el pueblo árabe musulmán era "un pueblo, o el único pueblo, cercano a nosotros y a nuestro corazón, cuyo favor, amor y amistad hacia

¹⁷⁸HENRY LAURENS. "Palestina 1948: los límites de la interpretación histórica". *Esprit* (agosto-septiembre 2000), pp. 119-146. Trad. Mario A. Zamudio Vega.

¹⁷⁹YOSEF GORNI. "La actitud del sionismo ante la cuestión árabe" *Dispersión y Unidad*. 18/19. Jerusalén: Departamento de Organización e Información de la Organización Sionista Mundial, 1976, pp. 46-86. "Las raíces de la conciencia de conflicto nacional judeo-árabe y su reflejo en la prensa hebrea en los años 1900- 1910", *El Sionismo- Antología para la historia del Movimiento Sionista y el Yishuv judío en Eretz Israel*, Tel Aviv, 5736. www.jafi.org.il.

nosotros experimentamos ya en el pasado y aún pueden tener lugar en el futuro"¹⁸⁰. Las malas relaciones de los judíos y los musulmanes se debían a que en una época los judíos representaron un escollo para la difusión del islam, una vez terminó esta causa, el odio a los judíos desapareció. Los cristianos, sin embargo, siempre han odiado a los judíos. Para él era esencial que los judíos se comportaran en Palestina de un modo ejemplar para no enfrentarse con los árabes-musulmanes.

Siete años más tarde, Yitzhak Epstein publicó un artículo titulado “La cuestión ignorada” en el que criticaba el sistema de adquisición de tierras por los judíos y que privaba de un medio de subsistencia a los campesinos pobres. A la larga los árabes se rebelarían contra este trato y contra los judíos, de ahí que hubiera que abstenerse de expulsar a los árabes de sus tierras y debían adquirirse terrenos en zonas no pobladas. En su artículo decía lo siguiente:

"Entre los problemas difíciles vinculados a la idea del renacimiento de nuestro pueblo en su país, hay uno cuya importancia equivale a la de todos los demás: nuestra actitud hacia los árabes. Esa cuestión, de cuya correcta solución depende el destino de nuestra esperanza nacional, no fue olvidada sino que pasó totalmente inadvertida para los sionistas, y casi no es mencionada en su verdadero significado en la literatura de nuestro movimiento"¹⁸¹.

Y acusó a los políticos del momento de no prestar atención:

"Ni en la teoría ni en los hechos, al problema del pueblo que está asentado en el país, lo trabaja y es su verdadero dueño y se desentienden del hecho de que hay en el país de nuestros anhelos todo un pueblo aferrado a él desde hace siglos, sin que jamás se le haya pasado por la mente abandonarlo". “Por lo tanto nos equivocamos de medio a medio sobre la psicología de un gran pueblo, vigoroso y fanático. Al sentir nosotros en toda su intensidad el amor a la patria de nuestros antepasados, olvidamos que también el pueblo que vive hoy en ella tiene un

¹⁸⁰ Publicado en *Ha-shiloaj*, VI (5658-5660/1900), pp. 222-232

¹⁸¹ *Ha-shiloaj* (5667-5668/1908), pp. 193-205.

corazón sensible y un alma amante. Al igual que todos los hombres, el árabe está atado a su patria por poderosos nexos”¹⁸².

Tanto Sapir como Epstein estaban inspirados por un espíritu romántico y paternalista hacia el árabe, que se reflejaría en la literatura de este período. Epstein sostenía que la introducción de los judíos en Palestina era beneficiosa para los árabes, ya que les traería progreso: hospitales, bibliotecas, comedores populares, etc. Los judíos tenían reservado el papel de educadores y guías de los árabes.

Otro de los sionistas “románticos” de la época fue Rabí Binyamin, que preconizaba la asimilación de los árabes en el seno de los judíos¹⁸³.

Cuando se produjo la revolución de los Jóvenes Turcos se acrecentó el nacionalismo en el mundo árabe y con él el antisionismo. Los que sostenían la postura integracionista achacaron esta oposición árabe a que la inmigración judía había provocado una separación entre los dos pueblos, Yosef Luria concluyó que: "La principal fuerza en Eretz Israel son los árabes".

“Durante todos los años que realizamos nuestra actividad en Eretz Israel olvidamos por completo que en ella también hay árabes. Estos han sido "descubiertos" sólo en los últimos años. En todos los pueblos europeos vimos opositores a nuestra colonización y sólo olvidamos un único pueblo, el pueblo establecido en este país y aferrado a él. Casi no prestamos atención a la actitud de los árabes frente a nuestra inmigración, como si los árabes no formasen parte de la realidad". Luria concluyó su artículo con una grave advertencia: "Hemos permanecido callados durante todos estos años y seguimos callando actualmente. El destino de nuestra labor y su desarrollo están en manos de ellos y nosotros seguimos guardando silencio y esperando"¹⁸⁴.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ "Masá Arav". *Ha-meorer* (año II, julio de 1907), p. 176.

¹⁸⁴ "Cartas desde Eretz Israel". *Ha-olam*, V (1911) 13, 22, 26 (abril, junio y julio), p. 23 y ss.

Nisim Malul llegó a abogar por una incorporación absoluta a la cultura árabe, dominar el idioma árabe y alejarse de la influencia europea.

2.- Aislacionista: sus postulados se oponían a la tesis integracionista y defendían la propiedad exclusiva hebrea sobre Israel, el distanciamiento cultural con los árabes y la inevitabilidad de la confrontación entre judíos y árabes. Yosef Klausner preconizó una postura contraria a la asimilación de los judíos a la cultura árabe y advirtió de los peligros que suponía la imitación de los usos árabes por los jóvenes *kibbutznikim*, ya que:

"Nosotros los judíos, desde hace dos mil años y más, vivimos entre pueblos cultos, es imposible e indeseable que descendamos otra vez al nivel de cultura de los pueblos semisalvajes. Fuera de ello, toda nuestra esperanza radica en que algún día seremos los dueños del país y esta esperanza no se basa ni en la espada ni en los puños, sino en la ventaja cultural que tenemos sobre los árabes y los turcos, ventaja que nos irá otorgando paulatinamente una influencia mayor"¹⁸⁵.

Klausner aludía a los choques entre judíos y árabes que tuvieron lugar en Jaffa en 1908:

"Me consta que, en definitiva, no podrá edificarse un pueblo sin choques y sin derramamientos de sangre, pero por ahora no hay necesidad de ellos y es preciso posponerlos en la medida de lo posible"¹⁸⁶.

Moshé Smilansky utilizó la tribuna de *Ha-poel Ha-tzair* para criticar las ideas de Epstein, en las que vio una amenaza a la causa nacional:

"Nuestro objetivo fundamental debe ser lograr ser la mayoría en nuestro país. Todo lo que atente contra esa meta es un pecado de lesa nacionalidad".

El medio para lograr la mayoría en el país es la separación, que permitirá fortalecer a la población judía a través de la concentración de los recursos

¹⁸⁵ ISH IVRI. "Jašaš". *Ha-shiloaj*, XVII (5667-5668/1908), pp. 574-576

¹⁸⁶ *Ha-shiloaj*. XVIII (5668/1908), p. 381.

nacionales en su exclusivo favor. El aislamiento evitará la corrupción de las costumbres y el descenso del nivel cultural de los judíos que sobrevendrían como consecuencia del contacto con los árabes:

"No nos acerquemos demasiado a los *fallahim* árabes, para que nuestros hijos pequeños no vayan por su camino y no imiten sus feas acciones. Quien es fiel a la Torá se apartará de la fealdad y de lo que se le asemeje; se alejará de los *fallahim* de viles costumbres". "Nosotros no queremos permanecer débiles, implorando la piedad y la justicia de nuestros adversarios. Seremos agresivos como ellos y más que ellos. Entonces podremos hablar también nosotros en voz alta y entonces podremos concertar la paz con ellos, sobre un plano de igualdad"¹⁸⁷.

Zeev Smilansky, en un artículo publicado en *Ha-olam*¹⁸⁸ poco después de la Revolución de los Jóvenes Turcos, atacó uno a uno los argumentos de Epstein. Negó el derecho nacional de los árabes sobre Israel puesto que no constituían - en su opinión - una nación. Los árabes no son sino, dijo, una sociedad fragmentada en castas y tribus, que se oponen y se combaten entre sí. Pero él no defendía la expulsión de los árabes, porque los árabes constituirían en el futuro un mercado para la producción industrial judía. Zeev Smilansky califica los rasgos de carácter de los árabes como negativos y sus costumbres como feas, sosteniendo que todo ello influye desfavorablemente sobre la juventud judía de las colonias. Pero el mayor de los peligros de la integración árabe es, para él, militar.

"Nuestros campesinos - dice- deben evadirse de sus concepciones estrechas y observar más profundamente el sentido de las cosas. Ellos deben comprender que se avecina una época nueva, cargada de tensiones nacionales, en la cual estallará en nuestro país un enfrentamiento nacional"¹⁸⁹.

¹⁸⁷ *Ha-poel Ha-tzair* (shvat-adar rishón del año 5668/1908).

¹⁸⁸ *Ha-olam*, II, 34-38 (agosto-septiembre de 1908)

¹⁸⁹ *Ha-shiloaj*, XIX (5668-5669/1909), p. 265.

Zeev Jabotinsky, en un artículo aparecido en *Ha-olam*¹⁹⁰ dice que el carácter nacional-unitario del nuevo régimen turco lo conduciría bien pronto a un choque con cualquier organismo nacional de similar orientación en el Imperio Otomano. Un organismo nacional de ese tipo, llamado a chocar indefectiblemente con las aspiraciones nacionales de los turcos, era para él "una única nación, la árabe". Esta superaba por su número a la nación turca. De los 24 a 26 millones de habitantes del Imperio, eran turcos de siete a nueve, y árabes de nueve a once millones. Los árabes contaban con una cultura antigua y un centro nacional-espiritual en Egipto. Jabotinsky puso en duda la existencia de un movimiento nacional árabe, pero sostuvo que los elementos objetivos apuntaban en dirección al desarrollo de un movimiento "nacional agresivo en un futuro no lejano". Y ese análisis fue el que lo llevó a una conclusión político-nacional bastante paradójica.

Lodopol atacó a Malul por su propuesta de una integración cultural judeo-árabe. En esa idea vio que contradecía la lógica de la historia del pueblo judío:

"Si el pueblo de Israel no se asimiló a pueblos con una cultura elevada, no cabe duda que se sacudirá de encima a quienes lo convocan a asimilarse a un pueblo cuya falta de capacidad creadora salta a la vista en los páramos de nuestra tierra por él habitada desde hace siglos".

Lodopol no sólo juzga a los árabes como inferiores a los judíos en el nivel cultural sino que está convencido de que el proceso histórico obra en favor del sionismo, al que no podrá frenar ninguna fuerza que se le oponga y prevé una integración a la inversa: la de los árabes a la cultura judía. El está convencido de que "llegará el día en que los habitantes del país deberán aprender el hebreo, y la necesidad hará lo suyo"¹⁹¹.

¹⁹⁰ *Ha-olam* III (febrero de 1909)

¹⁹¹ *Ha-jerut* (27-6-1913), p. 230.

El escritor Y. J. Brenner hizo público su temor ante el odio abismal que los árabes sentían hacia los judíos y atacó la concepción integracionista-altruista de Rabí Binyamin:

"En esa actitud ideal hacia el mundo, en esos sueños infantiles y piadosos, que ningún fundamento encuentran en los más profundos instintos del hombre, se esconde a mi juicio la inmoralidad, sí, la inmoralidad. Porque derivan de una inadecuada asimilación de la amarga realidad"¹⁹². Sostenía que en Israel viven, a más de otros pobladores, no menos de seiscientos mil árabes, que a pesar de toda su falta de cultura son los dueños de este país, de hecho y de conciencia, y nosotros acudimos para introducirnos y para vivir entre ellos, porque la necesidad nos obliga a ello. El odio entre nosotros existe, debe existir y existirá. Ellos son más fuertes que nosotros en todos los sentidos y pueden pulverizarnos. Pero nosotros, los hijos de Israel, estamos habituados a vivir como débiles entre los fuertes y debemos estar dispuestos a experimentar aquí los resultados de ese odio, y a valernos de todos los débiles medios a nuestro alcance para subsistir incluso aquí. Estamos habituados a ello, a vivir rodeados del odio, llenos de odio...¡ Así debe ser! ¡Mal aventurados los débiles que aman! Estamos viviendo desde que nos constituimos en pueblo. Pero ante todo, se requiere una comprensión adecuada de la situación. Ante todo, nada de sentimentalismos y de idealizaciones"¹⁹³.

Fainberg llegó a decir:

"He vivido siempre entre ellos y difícilmente pueda convencerme alguien de lo contrario: no existe otra raza que sea tan cobarde, hipócrita y falsa como ésa".

Aharon Aharonson sostenía que los árabes carecían de sentimiento de justicia y de los derechos humanos, eran desagradecidos y fatalistas, de ahí que estuviera justificada la separación entre judíos y árabes.

¹⁹² Y. J. BRENER, *Obras*, II, Kibutz Hameujad-Dvir, 5721, p. 321.

¹⁹³ *Ibid.* p. 323.

3.- Liberal-práctica: estaban a favor de la cooperación política con la élite dominante árabe coordinada con el Imperio Otomano. Entre sus adeptos estaban Ahad Ha-Am y Moshe Smilansky.

Ahad Ha-Am, en 1891, criticó la actitud hacia los árabes de los miembros de los *Hovevei Zion*. En 1905, Jermoni analizó en su artículo el carácter social y el contenido ideológico del despertar nacional árabe, tanto en Palestina como fuera de ella y propuso que el movimiento sionista observara atentamente lo que sucedía con los árabes, se aumentara la población judía a través de la concentración de inmigrantes en Israel y se procurara mantener relaciones de buena vecindad con los árabes para que no aparecieran actitudes despóticas hacia ellos¹⁹⁴.

El periodismo árabe de esta época (primera década del XX) lanzó una violenta propaganda antisionista, a lo que se unieron los ataques armados de los árabes contra los judíos, a pesar de ello, los partidarios de la concepción liberal estaban a favor de la coexistencia pacífica, así Ruppin, en su discurso del Congreso Sionista de 1913 expresó que la tarea indiscutible de los judíos era la de convivir con los árabes en paz y si era posible, en amistad.

Moshe Smilansky, que frente a Epstein había mantenido una actitud aislacionista, con el tiempo adoptó una postura más tolerante y defendió el sistema de trabajo mixto árabe-judío en las colonias, incluso cuando el capataz de Rejovot fue asesinado por un árabe, él escribió que jamás consentiría en acusar a todo un grupo por culpa de algunos individuos¹⁹⁵ y se quejó, en una carta dirigida a Ahad Ha-Am, de la actitud prepotente de la Oficina Eretzraelí y de los obreros judíos frente a los árabes, a la que Ahad Ha-Am respondió:

“Ante la idea de que nuestros hermanos, con toda su calidad moral, son capaces de tratar así a otro pueblo y ofender tan groseramente sus sentimientos

¹⁹⁴ *Ha-shiloaj*, XV (1905), p.390.

¹⁹⁵ *Ha-kerut*, 263 (5-8-1913)

más sagrados, llego a pensar, con pena, cual no será nuestra conducta en el futuro, si es que alguna vez habremos de llegar realmente a ser, la fuerza dominante en Eretz Israel. Y si tal promete ser la era mesiánica, líbrenos Dios de ella”¹⁹⁶.

Para Smilansky, la causa de los ataques de los árabes no estaba en los obreros árabes que trabajaban para los judíos sino en el desequilibrio entre los dos pueblos, ya que los judíos eran una minoría, de ahí que fuera absolutamente necesario aumentar el número de judíos en las colonias¹⁹⁷. Pensaba que el apoyo a la causa sionista beneficiaría a ambos pueblos y que traería el progreso a la zona.

Smilansky y Barzilai sostenían que Israel era la patria exclusiva del pueblo judío y que para ello había que invertir la pirámide de población, consiguiendo una mayoría. Para ellos la patria de la nación árabe estaba fuera de Eretz Israel. Para conseguir crear un Estado era preciso un acuerdo entre los turcos, los árabes y los judíos.

En 1914 Smilansky confesaba en un artículo que buena culpa de las hostilidades la tenía la arrogancia judía, que implicaba el desconocimiento de la lengua y de la cultura árabes, lo cual impedía el contacto directo entre los dos pueblos, a lo que se unía la insuficiente indemnización que se daba a los arrendatarios árabes forzados a dejar la tierra y a la explotación de los obreros árabes por los colonos¹⁹⁸, lo cual venía a dar la razón a las tesis de Epstein, aunque estaba totalmente en contra de sus románticas ideas acerca de la nobleza del pueblo árabe, así decía que:

“No hay que olvidarse que tenemos que vérnosla con un pueblo semisalvaje, cuyos conceptos son muy primitivos. Su naturaleza es tal que de sentir la fuerza ajena se someterá guardando el odio en su corazón. Pero de llegar

¹⁹⁶ AHAD HA-AM. *Cartas*. V, 18 de noviembre de 1913, p. 113.

¹⁹⁷ *Ha-jerut*, 271, (15-8-1913)

¹⁹⁸ *Ha-olam*, VII (1914), pp. 2-3

a sentir la debilidad del prójimo, lo dominará. Una actitud blanda es, para él, una actitud débil. No sólo eso. Debido a la influencia de los numerosos turistas y de los cristianos que viven en sus ciudades, los árabes adoptaron malas costumbres que no son frecuentes en otros pueblos primitivos. Los hábitos más corrientes entre los presuntos intelectuales urbanos son: mentir, engañar, desconfiar, intrigar, y éstos son los que ha terminado haciendo suyos la multitud árabe. Por si fuera poco, las masas árabes, bajo las influencias citadas, han terminado por hacer suyo un odio sordo hacia los judíos. Esos semitas son...antisemitas”¹⁹⁹.

Smilansky proponía estudiar la lengua y la cultura árabes, ya que el nivel más elevado de la población judía hacía que no existiera el peligro de asimilación que tanto temían los aislacionistas; acercarse al movimiento nacional árabe para conocerlos; alcanzar mayor influencia en las instituciones otomanas, para lo que había que adquirir la ciudadanía turca; prohibir la adquisición de aquellas tierras en las que trabajaban arrendatarios, o en las que había aldeas con lugares sagrados para sus pobladores y que en cada adquisición de tierras se dejara un tercio en manos de los ocupantes anteriores; los judíos debían mantener una actitud honesta y brindar ayuda médica y educativa a los árabes.

4.- Socialista-constructivista²⁰⁰: integrado por miembros del *Poalei Zion*, oriundos de Europa oriental. En 1906 apareció "Nuestra Plataforma", de Borojov, que afirmaba que:

"Los nativos de Palestina no tienen ninguna forma económica y cultural independiente; están dispersos y disgregados no sólo por la topografía del país y por las diferencias religiosas, sino también por el carácter de Palestina como

¹⁹⁹ *Ha-olam*, IV, p. 6

²⁰⁰ Véase ZACHARY LOCKMAN. *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*. Berkeley: University of California Press, 1996. Recensión del libro por DAVID FINKEL en *Arab studies Quaterly* (primavera 1997).

centro internacional. Los nativos de Palestina no son una sola nación, ni lo serán durante mucho tiempo”²⁰¹.

Borojov sostenía que no había un ente nacional árabe en Israel y que los árabes se asimilarían económica y culturalmente a los judíos.

Blumenfeld propuso incorporar los obreros árabes a los sindicatos judíos y erradicar la explotación que sufrían los árabes.

Para Ben Gurion, la fuente del odio se hallaba en los trabajadores árabes de las colonias que, como obreros, odian a quien los explota, a lo que se une la diferencia nacional entre los trabajadores y los campesinos propietarios y es ese elemento nacional el que se impone al factor de clase²⁰².

El movimiento de los *Poalei Zion* concluyó que la cuestión de la solidaridad de clase no tenía nada que ver en Israel. Yakob Zerubavel, en 1911, relató que los árabes asaltaban las colonias en las que se imponía el trabajo judío, mientras que se respetaba aquellas en las que había trabajadores árabes, a pesar de ello sostenía que había que defender el trabajo judío²⁰³.

Aharon Reubeni pensaba que el enfrentamiento nacional entre árabes y judíos era el resultado objetivo de procesos sociales originados en una inmigración masiva, lo cual era común en la Edad Contemporánea, por lo que incluso después de que el nacionalismo árabe se impusiera en su ambiente y en el gobierno en Palestina no se impediría que continuara la férrea oposición de los árabes a la entrada de más inmigración judía. La inmigración era para los judíos una necesidad y los nativos no podrían frenarla²⁰⁴.

Hubo muchos escépticos respecto a conciliar el socialismo y el sionismo, especialmente en el punto relativo a la lucha por el trabajo hebreo que parecía

²⁰¹ MATITIAHU MINTZ. "Los árabes en el pronóstico de Borojov", *Molad* (febrero de 1973), pp. 476-487, cit. por YOSEF GORNI. "La actitud del sionismo ante la cuestión árabe" *Dispersión y Unidad*. 18/19.

²⁰² *Ha-ajdut*, I, 3 (Elul de 5670/1911).

²⁰³ *Ha-ajdut* I, 36 (18 de Tamuz 5671/1911), XII.

²⁰⁴ *Ha-ajdut*, III, 43 (19 de av de 5673/1912).

irreconciliable con la solidaridad de clase²⁰⁵, lo que abrió una brecha e impulsó a Yizhak Ben Zvi a publicar un artículo²⁰⁶ en el que planteaba si realmente había una contradicción moral y política entre la defensa nacional y la solidaridad internacional, ya que la lucha del proletariado favorece a toda la sociedad y sus intereses coinciden con los de la nación, el proletariado es el único intérprete correcto del interés nacional.

Otra de las contradicciones a las que se enfrentaban los miembros de *Poalei Zion* era la de la defensa del derecho histórico judío frente a los “pobladores” de Palestina. Es decir, por un lado estaba el hecho de que Palestina estaba habitada desde siglos por una comunidad nacional y por otro se encontraba la colonización judía que se derivaba de una necesidad social-objetiva y no místico-histórica.

En cuanto al reconocimiento de un movimiento nacional árabe, Yosef Sprinzak y su movimiento *Ha-Poel Ha-Tzair* llegó en 1914 a la conclusión de que en el país había un encuentro entre dos naciones²⁰⁷.

Ben Zvi, en 1911, escribió:

“Nuestros vecinos, los pobladores de nuestro país, no forman un material homogéneo: todo lo contrario, se dividen conforme a su situación económica y sus fuentes de subsistencia, su raza, su religión y sus costumbres, siendo su único vínculo su lengua común”²⁰⁸.

En 1914, en un artículo publicado en *Ha-ajdut*, Jashin acusa a la intelectualidad árabe de realizar una campaña de agitación antijudía como medio de estimular la formación de un movimiento nacional árabe. Por eso, dice, si ese grupo dirigente ha llegado a la conclusión de que:

²⁰⁵ *Ha-ajdut*, III, 27-28 (10 de iar de 5673/1912).

²⁰⁶ *Ha-ajdut*, 16 (23 de shvat de 5673/1912); 17 (30 de shvat de 5673/1912).

²⁰⁷ *Ha-poel Ha-tzair*, VII, 41, (15 de adar de 5674/1914).

²⁰⁸ *Ha-ajdut*, II,5, (26 de jeshván de 5672/1911).

“Explotando el presunto peligro judío será posible despertar de su sopor mundial al pueblo árabe, extendiendo por esta vía su dominio en el país, persistirá en esa línea incluso si nosotros les construimos una Tel-Aviv para ellos. Ese núcleo dirigente siempre verá la sombra amenazante del *Yishuv* y siempre encontrará suficientes razones para combatirlo”²⁰⁹.

Jashin deja clara la existencia de un movimiento nacional árabe liderado por unos intelectuales que tienen un enemigo: el sionismo.

En 1914 se realizó en Jerusalén una asamblea judeo-árabe y Yakob Zerubavel reconoció la existencia de dos naciones con derechos nacionales equivalentes:

“Dado que en Palestina concurren dos pueblos, el judío y el árabe, y dado que ambos no tienen otra salida que la de entretener la trama de sus vidas en un mismo escenario geográfico, es preciso llegar a un entendimiento y delinear la solución política conjunta que permita el desenvolvimiento satisfactorio de la vida civil-local y de la vida general de los judíos y de los árabes”.

Zerubavel incluso confiesa la existencia de un vínculo histórico entre el pueblo árabe y Eretz Israel. Para él, los sionistas reconocen el hecho de que:

“En torno suyo vive desde hace años el pueblo árabe, vinculado a este país por la historia”²¹⁰.

Ben Gurion y Ben Zvi destacaron en 1916 el derecho a la colonización judía debido a que el pueblo judío carecía de territorio nacional y a que la tierra era un yermo que hacía posible la colonización judía sin que afectara a los árabes establecidos allí y que temporalmente constituían la mayoría²¹¹.

²⁰⁹ *Ha-ajdut*, IV, 25, (14 de nisán de 5674/1914).

²¹⁰ *Ha-ajdut*, II, 10. (23 de kislev de 5672/1911).

²¹¹ *Der Yidisher Kempfer*, 13 (21 de julio de 1916); 23 (27 de setiembre de 1916); 33 (15 de diciembre de 1916)

2.3.- El nacionalismo palestino y el judío en el imaginario árabe

En un principio las familias de notables palestinos (*'ayan*) vieron la llegada de los primeros sionistas como otra oleada más de colonos europeos, similar a los misioneros o a los empresarios que invertían en Palestina y que amenazaban su estatus económico y social, pero no político. Pero pronto los intelectuales urbanos, cuando se dieron cuenta de las actividades diplomáticas de los sionistas, dieron la voz de alarma y exigieron que se pusiera freno a la adquisición de tierras por los sionistas²¹². Tras 1904 las protestas de los palestinos se hicieron más llamativas, especialmente movidas por sus representantes en el Parlamento turco. Los parlamentarios palestinos promovieron que se aprobara una legislación que impidiera el expansionismo territorial de los sionistas.

La Revolución de los Jóvenes Turcos entre 1908 y 1916 marcó un antes y un después, así lo explicó el líder palestino *Ŷamāl al-Ḥusaynī* en una conferencia de la Sociedad de Asia Central celebrada en Londres en 1930 en la que dijo que, para la gente como él, el año 1908 no sólo supuso el fin del gobierno otomano en Estambul, sino el fin de la era otomana en Palestina con lo que había comenzado la “libertad de Palestina”²¹³ y con ella la aparición del nacionalismo palestino, que primero se dirigió contra los otomanos y después contra los sionistas y los británicos.

Fue tras la Primera Guerra Mundial cuando la comunidad palestina empezó a percibir realmente el peligro de los asentamientos sionistas, especialmente cuando los británicos se mostraron proclives hacia el mismo con la célebre Declaración Balfour.

²¹² ILAN PAPPE. *Historia de la Palestina moderna*. Madrid: Akal, 2007.

²¹³ *ŶAMĀL AL-ḤUSAYNĪ*. “Palestine Today”. *Journal of Central Asian Studies*, 17, 1 (1930), pp. 93-98.

Los nacionalistas palestinos, procedentes de las grandes familias urbanas que habían tenido una educación europeizada comenzaron a construir la identidad autóctona y se sirvieron de la prensa para extender sus ideas²¹⁴, especialmente se movilizaron un año después de la Declaración Balfour consiguiendo que se unieran los jóvenes de la élite y fundaran el primer partido político, denominado la Asociación Cristiano-Musulmana, organizando numerosas y multitudinarias protestas contra la Declaración, el problema al que se enfrentaban era la falta de un líder carismático que les representara. Poco después se crearon dos clubes más: Al-Nādi al-‘Arabī, de la familia Ḥusaynī y Al-Muntada al-Ādabī, de la familia Našāšībī²¹⁵.

Como las protestas contra los sionistas crecían los británicos optaron por apoyar la creación de un líder nacionalista palestino que les sirviera de interlocutor, esta función la hizo Amīn al-Ḥusaynī que fue nombrado muftí de Jerusalén.

En los años treinta aparecieron partidos ideológicos como al-Istiqlāl (panarabista) o La juventud musulmana (islam político). Todos los partidos deseaban liberar Palestina de los sionistas. Amīn al-Ḥusaynī formó un movimiento de jóvenes paramilitares, a los que se les unieron otros hombres provenientes de las clases sociales más desfavorecidas, para actuar contra los colonos judíos debido al creciente descontento y frustración a causa de la política prosionista británica. Ejemplo de ello es la carta enviada por Rāyab Našāšībī y por el gran muftí al periódico *The Times* el 15 de noviembre de 1929:

²¹⁴ R. KHALIDI. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. Nueva York: Columbia University Press, 1997, pp. 94-126.

²¹⁵ Sobre los nacionalistas palestinos vease: MANUEL HASSASSIAN. *Palestine Factionalism In The National Movement (1919 - 1939)*. Jerusalem: Passia, 1990. AKRAM ZU'ĀYTIR, *Waṭā'i'iq al-Ḥāarakat al-Waṭaniyya al-Filisṭiniyya:1917-1939 (Documentos del movimiento nacional palestino: 1917-1939)*. Beirut, 1979, pp. 118-126. NĀYI 'ALŪŠ. *Al-muqāwama al-'arabiyya fi Filisṭin: 1917-1948.(La resistencia árabe en Palestina: 1917-1948)*. Acre, 1979.

“Nosotros, los abajo firmantes, con la mayor seriedad deseamos una vez mas dirigir la atención del gobierno británico y del pueblo británico al hecho de que los recientes disturbios en Palestina han estallado espontáneamente por parte de los habitantes árabes que están sufriendo los efectos de diez años de política privilegiada favorable al sionismo. Deseamos llamar la atención del gobierno británico sobre el hecho de que el artículo dos del Mandato está en contradicción directa con el espíritu fundamental del Tratado de la Liga de Naciones y si se llevara al Tribunal Internacional de la Haya sería declarado ilegal... Esta tierra que es suelo santo para cerca de la mitad de la humanidad y que debería ser, en consecuencia, la casa de la paz se ha transformado en la casa de la discordia y de la sangre por el intento de instalar un hogar nacional judío en Palestina. Pensamos una vez más que en un país no puede ser posible crear al mismo tiempo un hogar nacional para dos naciones distintas”²¹⁶.

En 1933 ‘Izz al-Dīn al-Qāsim inició una guerra de guerrillas contra los colonos judíos y los soldados británicos, estos terminaron por matarle en 1935 convirtiéndolo en un mártir y en un héroe.

Pero ¿qué imagen tenían los palestinos de los judíos? ¿Cómo fue transformándose esa imagen?

Los primeros tratados antijudíos en árabe aparecieron a fines del XIX, traducidos de originales franceses, que habían sido escritos a raíz del asunto Dreyfus. La mayoría de las traducciones las hicieron los católicos árabes, los maronitas u otros cristianos uniatas. La primera traducción árabe de los *Protocolos de los Sabios de Sión*²¹⁷ se publicó en El Cairo en 1927, esta obra intentaba demostrar que había una conspiración judía para hacerse con el poder

²¹⁶ *The Times* (15 de noviembre de 1929)

²¹⁷ Los *Protocolos* aparecieron por primera vez en 1905, en Tsarskoe Selo, un lugar de veraneo cerca de San Petersburgo, Rusia (bajo el gobierno del Zar Nicolás II). El autor indicado en las primeras ediciones era un personaje que fue sucesivamente abogado, juez, y monje griego-ortodoxo llamado Sergei Alexandrovich Nilus (1862-1930). Los protocolos mostraban cómo los judíos conspiran para controlar todos los gobiernos del mundo, destruir la civilización cristiana y convertirse en amos de la tierra.

en el Mundo y, aunque la falsedad de los *Protocolos* ha sido demostrada, continúa siendo uno de los pilares en los que se sustenta el discurso antijudío.

El hecho de que fuera a finales de los años veinte cuando se publicó la traducción al árabe de los *Protocolos* está en relación directa con la sucesión de acontecimientos históricos y políticos: la alarma de los intelectuales árabes ante la llegada de inmigrantes, la compra de tierras por los sionistas, la creciente influencia de los mismos en la política británica en la región y el desamparo del campesinado palestino.

Cita Shlomo Ben Ami un libro de ‘Izzat Darwāza²¹⁸ publicado en 1943, en el que se analizan las inmigraciones judías a Palestina del siguiente modo:

“Los árabes son conscientes del peligro de la reaparición de los judíos en esta zona, de su avaricia, del hecho de que se estén concentrando en el punto de encuentro que une a los países árabes con Asia y África. Los judíos son obstáculo racial y geográfico entre los países árabes, y eso obliga a los árabes, que los tienen rodeados por todas partes, a continuar la lucha contra ellos, a apretar el cerco hasta que este nuevo fenómeno sea completamente destruido”²¹⁹.

En el mundo árabe el antijudaísmo se agudizó con el establecimiento del Estado de Israel y, como Israel es un Estado judío y como en gran parte los judíos de la diáspora, sintiéndose solidarios con Israel, justificaron sus actos y su política, se produjo un desplazamiento del antiisraelismo al antijudaísmo. Ese desplazamiento es particularmente importante en el mundo árabe y, más ampliamente, musulmán, donde el antisionismo y el antiisraelismo van a producir un antijudaísmo generalizado²²⁰.

²¹⁸ ‘IZZAT DARWĀZA. *Ḥawla al-Hāraka al-‘Arabiyya al-Hadiṭa (Sobre el movimiento árabe moderno)*. Sidon, 1951.

²¹⁹ SHLOMO BEN AMI. “Árabes y judíos: realidades imaginadas e imágenes reales”. *Cuenta y razón el pensamiento actual*, 54 (abril 1991), pp. 29-36.

²²⁰ EDGAR MORIN. “Antisémitisme, antijudaïsme, anti-israélisme”. *Le Monde* (19-02-2004)

George Corm declaraba en una reciente entrevista que el Oriente Próximo importó el antisemitismo europeo²²¹, de ahí que muchas de las acusaciones contra los judíos que hemos visto en los párrafos anteriores se repitan en los libros y discursos de los países árabes.

Una de las cuestiones argüidas en los países árabes es que los sionistas colaboraron con los nazis para aniquilar a los judíos y así justificar la creación del Estado de Israel²²², esto lleva a negar la veracidad del Holocausto.

Por otro lado, puede verse que muchas de las descripciones de los judíos que aparecen en la prensa árabe presentan similitudes con las descripciones que aparecían en el discurso nacional-socialista, así en los discursos de Hitler o de Goebbels se calificaba al judío como: taimado, astuto, estafador, cobarde, pies planos, nariz curva o parasitario. En el ensayo “Los **causantes de la desgracia del mundo**” que publicó Goebbels el 21 de enero de 1945 aparece lo siguiente:

“Los rusos situados a las puertas de Breslavia y los aliados apostados en la frontera occidental no son más que mercenarios al servicio de la **confabulación universal de una raza parasitaria**. Los judíos envían a morir a millones de personas por horror a nuestra cultura, que consideran muy superior a su concepción nómada del mundo, por horror a nuestra economía y a nuestras instituciones sociales, porque éstas ya no dejan libertad de movimiento a sus actividades parasitarias... **¡Dondequiera que metáis la mano, encontraréis judíos!**”²²³.

Los árabes han visto a los judíos como unos infiltrados extranjeros que pretenden imponer su cultura en una tierra tradicionalmente árabe e islámica. El vínculo entre Israel y el imperialismo, desde el punto de vista árabe, es histórico y cultural y el nacionalismo árabe es visto como un nacionalismo

²²¹Entrevista al ensayista libanés Georges Corm “El derecho internacional no se aplica a Israel”. *Mundo Árabe*. www.mundoarabe.org/georges_corm.

²²² Tesis doctoral *Tārīj al-ṣahyūniyya (Historia del sionismo)* de Mahmūd Abbas, en el Instituto de Estudios Orientales de Moscú, publicada en 1984 bajo el título *El otro lado*.

²²³ *Apud* VICTOR KLEMPERER. *La lengua del Tercer Reich*, p. 242.

natural, mientras que el sionismo se percibe como artificial, oponiendo el universalismo del islam al judaísmo particularista, tribal, envidioso y egoísta²²⁴.

Hemos visto cómo fue evolucionando la imagen del judío, y pueden diferenciarse cinco grupos de características negativas:

- 1) Físicas: deforme, feo, con nariz aguileña y viejo.
- 2) Morales: rastrero, hipócrita, traicionero, envenenador de ríos y pozos, causante de epidemias, cobarde, astuto y envidioso.
- 3) Religiosas: deicida, diabólico y asesino de niños para sus ritos.
- 4) Políticas: extranjero, bolchevique, capitalista, masón, conspirador, fomenta las guerras y disputas y artificial.
- 5) Económicas: usurero, explotador, avaro, estafador y parásito.

En torno a esta idea Sayyid Quṭb (1906-1966)²²⁵, destacaba que los judíos y los sionistas llevaron a un punto neurálgico la crisis de la civilización del islam, que se agudizó debido a los temores islámicos y su debilidad ante la modernidad secular, la permisividad sexual y el poder invasivo de la cultura de masas norteamericana. A juicio de Quṭb, los judíos inventaron las modernas doctrinas del "materialismo ateo" (comunismo, psicoanálisis y sociología) con el propósito de destruir las creencias islámicas: ellos están detrás de "la destrucción de la familia y las relaciones sagradas en la sociedad", son "el eterno enemigo" del islam que, desde sus orígenes hasta el presente, ha tratado de destruir la fe islámica²²⁶.

²²⁴ YEOSHAFAT HARKABI. *Arab Attitudes to Israel*. Londres: Vellentine, Mitchell, 1972.

²²⁵ Ideólogo egipcio de la década de los cincuenta, perteneciente a Los Hermanos Musulmanes ejecutado en 1966, tras permanecer encarcelado durante 10 años. Autor de dos novelas: *Tifl min al-Qarya* (*Un niño de pueblo*, 1946), y *Aṣwāk* (*Espinas*, 1947), de ensayos, de obras de crítica literaria, de comentarios al Corán (treinta volúmenes).

²²⁶ Sobre la ideología de Sayyid Quṭb vease YVONNE HADDAD. "Sayyid Qutb: Idealogue of Islamic Revival." *Voices of Resurgent Islam* (1983), pp. 67-98. IBRAHIM ABU-RABI. "Discourse, Power, and Ideology in Modern Islamic Revivalist Thought: Sayyid Qutb." *The Muslim World*, 81. 3-4 (1991), pp. 283-298. MA'ASHU MUHAMMAD. "The Jews in the Modern Era." Know Your Enemy Section. *The Muslim Soldier*, [traducida el 20 de agosto de

Entre las leyendas negras que rodean a los judíos está el uso ritual de sangre de gentiles y la utilización del veneno, así el rey Feysal de Arabia Saudí, en una entrevista, dijo:

“Cuando yo estaba de visita en París, la policía descubrió a cinco niños asesinados. Su sangre había sido extraída y resultó que algunos judíos les habían asesinado para tomar su sangre y mezclarla con el pan para comerlo en ese día. Esto les demuestra hasta qué punto llegan el odio y la malicia que sienten por las gentes no judías”²²⁷.

El Ministro de Defensa de Siria Muṣṭafā Ṭlāss, convencido de la veracidad de la acusación medieval de que los judíos beben la sangre de niños no judíos en la Pascua, en su libro *Faḫr Ṣahyūn*²²⁸ (*La matzá*²²⁹ *de Sion*) declaraba:

"El judío puede matarte y tomar tu sangre para hacer su pan sionista. Aquí se abre ante nosotros una página aún más repugnante: las creencias religiosas de los judíos y las perversiones que contienen, se derivan de un oscuro odio hacia la humanidad y todas las religiones."



2004 por The Middle East Media Research Institute]. JOHN CALVERT. "Radical Islamism and the Jews: The View of Sayyid Qutb" En *Representations of Jews Through the Ages. Studies in Jewish Civilization*, 8, (L. Greenspoon and B. Le Beau eds). Omaha: Creighton University Press, 1966, pp. 213-229. SAYYID QUTB. *Ma'rakatunā ma' al-Yahūd* (*Nuestra lucha con los judíos*). Beirut: Dār al-Šurūq, 1997.

²²⁷ Entrevista al rey Feysal publicada el 4 de agosto de 1972 en *Al-Musawwar*.

²²⁸ Publicado en Damasco: Dār Ṭlāss, 1987.

²²⁹ Matza: pan ázimo que se utiliza en Pascua

El Tribunal Supremo de París, en agosto de 2002, condenó a Ibrāhīm Nafi', editor del diario egipcio *Al-Ahrām*, por haber permitido la publicación de un artículo titulado “La matza judía está hecha de sangre árabe”²³⁰, en la que relaciona el caso de libelo de sangre de Damasco²³¹ con la actividad de Israel en los Territorios Ocupados.

Los *Protocolos de los Sabios de Sión* ha servido de inspiración a una serie de televisión de cuarenta y un capítulos titulada “Un caballero sin caballo”, emitida por el canal libanés *Al-Manār*²³² en la que narra las conspiraciones de los sionistas para conseguir corromper a los gobiernos de occidente y construir un estado judío en Palestina.

La serie *Al-Šatāt* (La Diáspora) presentaba la vida judía en la Diáspora y la emergencia del Sionismo. Fue emitida por la cadena satélite *Al-Manār* y *Al-Mamnū'* e incluía escenas tales como el ritual de asesinar a un niño cristiano y también a un judío que se había casado con una gentil, también mostraba a Amschel Rothschild, el fundador de un supuesto gobierno judío secreto, instruyendo a sus hijos desde su lecho de muerte para comenzar guerras y corromper la sociedad de todo el mundo para servir a los intereses financieros y políticos de los judíos²³³.

Cuando los *Protocolos* son mencionados en los medios de comunicación árabes son referidos como de incuestionable autenticidad, aunque hay algunos escritores árabes que son conscientes de que los *Protocolos* son una falsedad, pero muchos de ellos, salvo pocas excepciones, continúan haciendo uso de ellos

²³⁰ *Al-Ahram*. (28 de Octubre de 2000). Artículo escrito por el periodista 'Ādil Ḥamūda.

²³¹ Asunto por el que un grupo de judíos de Damasco fueron acusados de matar en un asesinato ritual a un fraile capuchino italiano y a su criado musulmán.

²³² Véase una escena de la serie emitida la noche del 23 de noviembre de 2002 en www.memritv.org/clip/en934.htm.

²³³ Véase una escena de la serie emitida en octubre del 2005 en www.memritv.org/clip/en895.htm.

porque arguyen que “sus predicciones se han convertido en ciertas”, un ejemplo es el artículo del periodista cristiano libanés Gassān Tūynī:

“Nosotros desconocemos que los *Protocolos de los sabios de Sión* fueron falsificados por el servicio de inteligencia ruso en el siglo XIX... nosotros diríamos que lo que está pasando en el mundo hoy es exactamente lo que planeó el judaísmo, hay una gran similitud en lo que actualmente está pasando. Me refiero a la conspiración para dominar el mundo y saquearlo, a las acciones del judaísmo de todo el mundo, y al estado financiero, político y militar del mundo judío ha logrado. A lo que hay que añadir sus intentos de destruir todo lo que para los otros es sagrado”²³⁴.

Entre los que denuncian la falsedad de los *Protocolos* se encuentra el filósofo sirio doctor Ṣādiq Ŷalāl al-‘Aẓm²³⁵ y el autor en lengua árabe de la enciclopedia del Judaísmo, el doctor egipcio ‘Abd al-Wahhāb al-Masiri, que en el 2003 escribió *Los protocolos, judaísmo y sionismo*.

Hay otro autor que tiene gran predicamento en el mundo árabe, es el filósofo francés Roger Garaudy que sostiene que hay que separar radicalmente la fe judía, a la que admira, del sionismo político culpable de crímenes inexpiables. Por estas afirmaciones ha sido duramente criticado en Occidente y acusado de “antisemita”. Para él el sionismo político es heredero, no de la religión judía (de la cual se sirve tan sólo como instrumento político), sino del nacionalismo y el colonialismo europeos del siglo XIX²³⁶.

Después de haber realizado una pequeña introducción sobre los factores históricos, ideológicos, filosóficos, educativos y religiosos relativos a la imagen del “otro”, nos acercaremos al conocimiento del otro desde el punto de vista

²³⁴ *Al-Ayyām* (28, marzo, 2000).

²³⁵ Autor del libro *Naqd al-ḡātī ba‘d al-hazīma* (*Autocrítica después de la derrota*).

²³⁶ ROGER GARAUDY. *Biografía del siglo XX. El testamento filosófico de R.G.* Madrid: CantArabia, 1987. Trad. de Carmen Ruiz Bravo.

literario. ¿Qué saben los israelíes de la literatura de los palestinos? ¿Y los palestinos de la literatura israelí?

2.4.- Interés de los estudios israelíes en la literatura árabe

A lo largo de las últimas décadas escritores árabes e israelíes han intentado un acercamiento y conocimiento mutuo²³⁷, aunque sigue predominando la suspicacia y el desconocimiento, de ahí que la influencia de una literatura en la otra sea prácticamente inexistente, salvo en poesía.

Uno de los problemas es el de la traducción de las obras del árabe al hebreo y del hebreo al árabe²³⁸, destacando las investigaciones y trabajos de Amit-Kochavi²³⁹ y Maḥmūd Kayyāl²⁴⁰ (1993).

Hay relativamente pocas traducciones de obras clásicas, incluyendo *El Corán* y las *Mil y una noches* y tres antologías de poesía clásica, así como otras obras de historia, filosofía y mística. Muchos de estos textos han sido traducidos por profesionales del campo académico de principios del siglo XX hasta los años setenta, pero estas obras no dejan de circular por un reducido grupo de estudiosos sin llegar a manos de los lectores no académicos.

La primera obra árabe moderna traducida al hebreo se publicó en Tel Aviv en 1931. Las sucesivas guerras (1967, 1973 y 1982) provocaron un incremento de traducciones, especialmente en los años ochenta.

²³⁷ SASSON SOMEKH. "Reconciling Two Great Loves: The First Jewish-Arab Literary Encounter in Israel". *Israel Studies*, 4, 1, (primavera 1999), pp. 1-21.

²³⁸ RACHEL WEISSBROD. "Translation Research In The Framework Of The Tel Aviv School Of Poetics And Semiotics". *Meta*, XLIII, 1, (1998), pp. 1-12

²³⁹ HANNAH AMIT-KOCHAVI. "Some Aspects of Translations of israelí Arabic literature into Hebrew". *Ha-Mizrah He-Hadash* (The New East-Journal of the Israel Oriental Society), XXXV, a special issue on the literature of the Arabs in Israel, guest editor Ami El'ad (1993), pp. 46-61.

²⁴⁰ MAHMOUD KAYYAL. *Normot šel tirgum ba-tirgumim min ha-sifrut ha-'ivrit ha-jadašah la-safah ha-'aravit bein ha-šanim 1948-1990* (Normas de traducción en los traductores de la literatura hebrea moderna a la lengua árabe entre los años 1948-1990). Tel-Aviv: Universidad de Tel-Aviv 2000.

Desde los años setenta en Israel se ha producido un cambio de actitud hacia la cultura y literatura árabe aumentando el número de traducciones del árabe al hebreo.

En 1971 la Universidad Hebrea de Jerusalén comenzó a impartir clases de traducción especializada²⁴¹, lo mismo sucedió en 1972 en la Universidad de Bar Ilan y en 1994 el Beit Berl College creó un programa de traducción hebreo-árabe/árabe-hebreo. A pesar de esto sólo hay un escaso número de traductores profesionales²⁴².

El campo de investigación en los estudios orientales, en los estudios árabes e islámicos y en el tema de Oriente Medio contemporáneo se ha incrementado notablemente²⁴³. Los investigadores han publicado ediciones anotadas de sus traducciones tanto de textos clásicos, como *El Corán* y las colecciones de poesía árabe clásica, como de los textos modernos, como *Filosofía de la revolución* y *Los estatutos de la OLP* de Nasser y la colección de documentos políticos. Hay que destacar la labor efectuada en esta materia del Instituto de Estudios Orientales, dependiente de la Universidad Hebrea de Jerusalén que, bajo el título de *La biblioteca de traducción*, ha publicado un gran número de textos árabes clásicos, incluyendo obras históricas y filosóficas, con sus correspondientes anotaciones. *Ha-mitzraj Ha-hadaš* ha publicado artículos con extractos de obras literarias de todos los géneros.

²⁴¹ HANNAH AMIT-KOCHAVI. "Moving Translator Training from the Humanities to the Social Sciences: an Israeli Case Study" en *Teaching Translation and Interpreting. Training Talent and Experience*. Cay Dollerup and Anne Loddegaard (Eds.). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992, pp. 93-97.

²⁴² HANNAH AMIT-KOCHAVI. "Translation From Arabic Into Hebrew In Israel: An Overview". *Meta*, XLIII, 1, 1998.

²⁴³ SHMUEL MOREH. "La literatura árabe en Israel". *Ariel*, 111 (2001). <http://www.israel-mfa.gov.il>

La literatura árabe moderna, poemas, novelas, relatos, obras de teatro, ha sido traducida al hebreo desde 1931²⁴⁴. Además también han mostrado interés en las siguientes materias:

1.- Traducciones de obras en prosa y obras de teatro egipcios.

2.- Literatura palestina y árabe-israelí, especial interés despierta en los judíos israelíes el mensaje político que se desprende en estas obras.

3.- Poesía siria y libanesa, por su alto valor artístico e innovador.

La demás literatura árabe se ha tratado con menor interés, aunque sí se han incluido algunas obras en antologías. De las casi 3000 traducciones, sólo 31 son novelas largas, 16 obras de teatro (incluidas adaptaciones teatrales de novelas y poemas) y el resto son poemas y relatos, algunos de los cuales se han incluido en las cerca de 40 antologías.

Apenas hay obras completas de escritores árabes disponibles para el lector judío-israelí, salvo:

1.- Ocho novelas y un número de relatos de Naguib Mahfuz.

2.- Algunos relatos y tres novelas de Emil Ḥabībī, destacando el éxito de *El pesoptimista*.

Hay traducciones del árabe al hebreo en formato de libro, revista y suplementos semanales, también varios números en publicaciones de organizaciones culturales dedicadas al acercamiento árabe-judío, de sindicatos de estudiantes y de los kibbutz. Muchas editoriales israelíes han publicado novelas cortas árabes y antologías aunque el relativo escaso número de tales publicaciones se debe más al poco material disponible que a la falta de buena disposición para aceptar su publicación.

²⁴⁴ HANNAH AMIT-KOCHAVI. "Israeli Arabic Literature in Hebrew Translation- Initiation, Dissemination and Reception". *The Translator*, 2, 1, (1996), Manchester: St. Jerome Publishing, pp. 27-44.

Editoriales como Keter, Mifras o Al Andalus han publicado obras árabes traducidas, también hay revistas literarias, como *Qeshet* e *'Iton 77*, dedican números a la literatura árabe y, desde los años ochenta ha crecido el número de publicaciones de artículos árabes en los suplementos literarios de los periódicos israelíes más importantes.

El hecho de que la literatura árabe traducida al hebreo haya sido escasa se debe a la orientación predominantemente occidental de la cultura hebrea y a que todo lo árabe era visto como “el otro hostil” tanto política como literariamente²⁴⁵.

Los traductores de literatura árabe al hebreo pueden subdividirse según sus países de origen, su nacionalidad y su dominio del árabe. Los traductores de árabe clásico suelen ser originarios de países del Este europeo, mientras que los traductores de literatura árabe moderna comparten una ardorosa creencia en su misión como constructores de puentes interculturales, aunque la mayoría de ellos han traducido un escaso número de obras. Destacan también los traductores judíos procedentes de países árabes y los drusos árabe-israelíes²⁴⁶.

Se han publicado diversos estudios, artículos y libros en los que se analizaban las distintas posturas de intelectuales palestinos e israelíes, como el de The Tami Steinmetz Center for Peace Research²⁴⁷.

2.5.- Interés de los investigadores árabes por la literatura israelí

Hasta los años sesenta, y debido a la guerra, los árabes sintieron un profundo rechazo a la hora de tratar cualquier tema que tuviera que ver con

²⁴⁵ EHUD BEN EZER. *Be-moledet Ha-ga`agu'im Ha-Menugadim, Ha-Aravi Ba-Sifrut Ha-Ivrit. (En la patria de las nostalgias enfrentadas, el árabe en la literatura hebrea)*. Tel Aviv: Zmora Bitan & The Hebrew Writers Association, 1992.

²⁴⁶ HANNAH AMIT-KOCHAVI. “Translation from Arabic into hebrew in Israel...”

²⁴⁷ BRUCE MADDY-WEITZMAN. “Palestinian and Israeli Intellectuals in the Shadow of Oslo and Intifadat al-Aqsa”. Tel Aviv: Tel Aviv University y The Tami Steinmetz Center for Peace Research, 2002.

Israel, incluso el nombre era evitado, denominándolo “ente sionista”, pero tras la guerra de los Seis Días se incrementó en el mundo árabe, especialmente en Egipto, el interés por la cultura israelí, de ahí que comenzaran a publicarse traducciones, libros, tesis y artículos sobre la materia. El motivo principal de este interés era el de “conoce a tu enemigo” de ahí que la mayoría de las obras israelíes que se traducían estaban relacionadas con el ámbito político, militar o de los servicios de inteligencia. Incluso, en literatura, la mayoría de los traductores árabes se inclinaban por obras de tipo histórico, social o político y las traducciones llevaban anejos comentarios y pies de página que reflejaban las opiniones de los traductores y editores²⁴⁸. La publicación de estas obras pretendía probar bien que la literatura hebrea era racista y antiárabe o bien que las obras escritas por autores judíos orientales contenían ideas antisionistas y antiisraelíes.²⁴⁹

Egipto ha sido uno de los países que más activamente ha trabajado en la traducción. A comienzos de 1994, Dār al-‘Arabiyya decidió traducir una serie de obras literarias, en 1995 *Ibdā’* publicó tres números dedicados a la cultura israelí y *Al-Ahrām* publicó la revista *Mujtarat Isrā’īliyya*.

Hay que destacar también un notable número de tesis doctorales sobre temas hebreos, así sólo en la Universidad egipcia de ‘Ayn Šams encontramos alrededor de cincuenta y cuatro tesis sobre temas hebreos desde 1967 al 2003.

Los factores que han contribuido al aumento de las publicaciones sobre temas judíos e israelíes tras 1967 son:

²⁴⁸MAHMOUD KAYYAL. “Hebrew-Arabic Translations In The Modern Era: A General Survey”. *Meta*, XLIII, 1, (1998), pp. 1-10.

²⁴⁹SASSON SOMEKH. “Ecos de la nueva literatura hebrea en la cultura árabe”. *Revista de Artes y Letras de Israel*, 105 (19 Nov 1998)

1.- El interés de ciertas instituciones árabes, como el Instituto de Estudios Palestinos²⁵⁰ o el Centro de Investigación Palestina²⁵¹, por comprender a la sociedad israelí²⁵².

2.- Las editoriales, como Dār al-Ġalīl, comenzaron a interesarse por los estudios y traducciones relacionadas con Israel.

3.- Los investigadores de la lengua y literatura hebreas empezaron a publicar estudios sobre estos temas.

Muchos estudios árabes sobre la cultura israelí se han concentrado en dos temas de investigación²⁵³: 1) La reflexión sobre el “yo” árabe, palestino, musulmán, etc. en el espejo del “otro” judío, sionista e israelí; y 2) La naturaleza de la cultura del “otro” israelí.

Hay que destacar que los investigadores árabes han seguido dos corrientes contrapuestas: una mayoritaria que se niega a admitir la existencia de una cultura, una literatura o una lengua hebrea, a la que relacionan con los aspectos políticos e ideológicos del estado de Israel y que, según su concepción, está al servicio de los intereses sionistas y, otro sector minoritario de intelectuales, opta por una postura liberal y conciliatoria²⁵⁴.

Son frecuentes las obras y estudios que tratan de analizar al “personaje” o “personalidad” judía, lo que lleva implícita una idea preconcebida de cómo es el judío en general²⁵⁵.

²⁵⁰ Fundado en 1963.

²⁵¹ Fundado en 1965.

²⁵² ĤUSAM AL-JAṬĪB. *Haraka al-tarġama al-filisṭīniyya (Movimiento de traducción palestina)*. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-dirāsāt al-našr, 1995, p. 44.

²⁵³ LITAL LEVYL. "Exchanging Words: Thematizations of Translation in Arabic Writing from Israel". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23, 1&2, (2003), pp. 106-127.

²⁵⁴ AĤMAD ĤIŶĀZĪ. "Ṭaqāfat umma... am ṭaqāfat afrād?" ("Cultura nacional o cultura individual". *Ibdā'*, 12, 1 (1995), pp. 4-5.

²⁵⁵ Entre los artículos y libros sobre este tema véase: ṢUBĤĪYYA ZA'ARAB. *Al-šajsiyya al-yahūdiyya al-isrā'īliyya fī l-ġitāb al-riwā'ī al-filisṭīni: 1967-1997 (El personaje judío israelí en el discurso narrativo palestino: 1967-1997)*. Amman: Dār maḡdilāwi, 2006. RAŠĀD 'ABD

El tema del sionismo aparece planteado desde una triple versión: religiosa, racista y político-ideológica²⁵⁶. Otros autores prefieren centrarse en el judaísmo como religión²⁵⁷. Los hay que se centran en el estudio de la situación de inferioridad del judío oriental en Israel como prueba del racismo del sionismo²⁵⁸ y, finalmente, encontramos un gran número de tesis que versan sobre la literatura hebrea, abarcando autores como Bialik, Amos Oz, Agnon, S. Yizhar, etc.

En cuanto a las traducciones de obras literarias israelíes al árabe, hay que puntualizar que en sí mismas no son aceptadas como creaciones literarias, pero sí como documentos que reflejan la cultura del otro²⁵⁹. Las motivaciones de los traductores y editores para seleccionar uno u otro texto no han sido puramente

ALLĀH AL-ŠĀMĪ. *Al-šajšīyya al-yahūdīyya al-isrā'īliyya wa l-rūh al-'udwānīyya (El personaje judío israelí y el espíritu enemigo)*. Kuwait: al-Maʿlīs al-waṭanī li l-ṭaqāfa wal-funūn wa l-ādāb, 1986. MUḤAMMAD ʿĀLĀʾ IDRĪS. *Al-šajšīyya al-yahūdīyya, dirāsa adabīyya muqārana. (El personaje judío, estudio literario comparado)*. El Cairo: ʿAyn li-l-dirāsāt wa l-buḥūṭ al-insānīyya wa l-iḡtimāʿīyya, 1993. ʿĀDIL AL-ASTĀ. *Al-yahūd fī-l-adab al-Filistīnī bayna 1913-1987. (Los judíos en la literatura palestina entre 1913-1987)*. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filistīnīyyīn, 1992.

²⁵⁶ Véase: ʿABD AL-WAHHĀB AL-MASĪRĪ. *Al-Istiʿamār al-šahyūnī wa taṭbīʿ al-šajšīyya al-yahūdīyya: dirāsāt fī baʿd al-mafāhīm al-šahyūnīyya wa l-mumārasāt al-isrā'īliyya. (El colonialismo sionista y la normalización del personaje judío: estudio de algunos conceptos sionistas y prácticas israelíes)*. Beirut: Markaz al-abḥāṭ al-ʿarabīyya, 1990. *Nihāyat al-tārīj: muqaddima li-dirāsāt bunīyāt al-fīkr al-šahyūnī. (Fin de la historia: introducción al estudio de la estructura de la idea sionista)*. El Cairo: Markaz al-dirāsāt al-siyāsīyya wa l-istrāṭīḡīyya bi l-ahrām, Beirut: al-Muʿassasa al-ʿarabīyya li l-dirāsāt wa l-naṣr, 1972-1979. UMAR ʿABD AL-GANĪ GURRAH. *Al-fīkr al-šahyūnī. (El pensamiento sionista)*. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filistīnīyyīn, 1991.

²⁵⁷ RAŠĀD ʿABD ALLĀH AL-ŠĀMĪ. *Al-rumūz al-dīnīyya fī l-yahūdīyya: al-manūrāhu, naʿīmat Dāwd al-ṭālīt, al-šīṣīt, al-mazūzāhu, al-šūfār, tābūt al-ahd al-jitān (El símbolo religioso en el judaísmo: la menorah, la estrella de David, el talit, los tefilim, la mezuzah, el shofar y la circuncisión)*. El Cairo: Markaz al-dirāsāt al-šarqīyya bi-ḡāmiʿat al-Qāhira, 2000. *Al-quwwā al-dīnīyya fī Isrāʾīl: bayna takfīr al-dawla wa luʿbat al-siyāsa. (El poder religioso en Israel, entre el laicismo del estado y el juego de la política)*. Kuwait: al-Maʿlīs al-waṭanī li l-ṭaqāfa wal-funūn wa l-ādāb, 1994.

²⁵⁸ MUḤAMMAD ʿĀLĀʾ IDRĪS. *Al-yahūd al-fallašā (Los judíos fallasha)*. Maktaba al-madbūlī. “Šūrāt al-yahūdī al-šarqī fī l-adab al-ʿibrī al-muʿāšīr” (“Imagen del judío oriental en la literatura hebrea contemporánea”). *Ālim al-fīkr*, 3 (enero-marzo 1996), pp. 63-92

²⁵⁹ MAHMOUD KAYYAL. “Intercultural relations between Arabs and Israeli Jews as reflected in Arabic translations of modern Hebrew literature”. *Target* 16, 1 (2004), pp. 53-68.

literarias sino más bien dirigidas por la ideología o la política, bien para “conocer al enemigo” o bien para fomentar el acercamiento.

Una cuestión interesante es conocer la opinión que sostienen respecto a las investigaciones de los israelíes en materia árabe e islámica, como frente a las traducciones de obras árabes al hebreo, la mayoría de ellos se muestran suspicaces. Por ejemplo, Muḥammad Ŷalā' Idrīs enfatiza la falta de objetividad de los estudios orientales israelíes. Sostiene que como resultado del odio hacia el islam, del limitado conocimiento de la lengua árabe, de su base cultural y religiosa judías y de la influencia de los departamentos de estudios orientales de Occidente, sus investigaciones y traducciones son tendenciosas y poco veraces, creando una visión distorsionada de los árabes y de los musulmanes²⁶⁰. Además polemiza con los estudiosos israelíes acusándoles de ignorar los principios del islam y los matices de la lengua árabe, así como de que su uso de fuentes secundarias es de aficionados y pone como ejemplo a Hava Lazarus-Yafeh, investigadora de la Universidad Hebrea de Jerusalén, con reputación internacional, que para demostrar la influencia del judaísmo en el islam se sirve más de hipótesis que de hechos y recurre a fuentes secundarias probando con ello su falta de objetividad²⁶¹. Señala también un número de errores en sus investigaciones que demuestran su ignorancia sobre los fundamentos del islam, como es su confusión entre las dos festividades musulmanas de al-Fiṭr y al-Adḥa y varias ceremonias en la peregrinación a la Meca²⁶².

Se ha mencionado que entre los investigadores encontramos dos tendencias: la de aquellos que piensan que la literatura israelí está supeditada a la ideología sionista y los que opinan que hay que estudiar la materia desde una

²⁶⁰ MUḤAMMAD ŶALĀ' IDRĪS. *Al-istišrāq al-isrā'īlyi fī l-mašādīr al-'ibriyya (El orientalismo israelí en las fuentes hebreas)*. El Cairo: Al-'arabī li-l-našr wa l-tawzī', 1995, pp. 120, 168.

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 140–162.

²⁶² *Ibid.*, pp. 175, 181.

perspectiva menos política y más ajustada a los cánones de la crítica literaria y artística. El primer grupo se basa en que ante una situación bélica el investigador o el crítico no puede mantenerse al margen y debe colaborar con la causa que defiende, el segundo sector, por el contrario, cree que el despojar a la investigación de los matices ideológicos ayuda a la normalización de relaciones.

Al sector que opina que la literatura israelí está supeditada a la ideología sionista pertenecen la mayoría de investigadores árabes, que contemplan a la literatura israelí como un todo homogéneo que sirve a los intereses del sionismo, por lo que definen a las obras hebreas como racistas por describir a los árabes de forma estereotipada y humillante para servir a la propaganda dirigida a fomentar las simpatías hacia Israel²⁶³, enfatizando, pues, la naturaleza racista y propagandista de esta literatura²⁶⁴.

Gassān Kanfānī y el crítico iraquí Badī‘a Amīn describen la literatura “sionista” como propagandística, racista y nacionalista, sin ningún valor estético o literario²⁶⁵. Gassān Kanfānī sostenía que:

“Incluso antes de la llegada del sionismo político, las obras literarias judías estaban llenas de sólidas e inatacables evidencias de la existencia de estas dos cuestiones: repugnancia exagerada hacia el otro y un alto sentido de superioridad, ambas basadas en la etnia”²⁶⁶.

²⁶³ IBRĀHĪM AL-BAḤRĀWĪ. *Aḥwā’ ‘alā l-adab al-ṣahyūnī* (Luz sobre la literatura sionista). El Cairo: Dār al-Hilāl, 1972, pp. 23, 30–31.

²⁶⁴ MAHMOUD KAYYAL. “A Hesitant Dialogue With ‘The Other’: The Interactions of Arab Intellectuals With the Israeli Culture”. *Israel Studies* 11.2 (2006), p. 60.

²⁶⁵ GASSĀN KANFĀNĪ. *Fī-l-ādab al-ṣahyūnī*. (Sobre la literatura sionista). Jerusalén, 1992, pp. 21–24. BADĪ’ AMĪN. Número especial dedicado a la literatura sionista en *al-Aqlām*, 14, 1, 2 (1979), p. 111.

²⁶⁶ GASSĀN KANFĀNĪ. *Adab al-muqāwama fī Filisṭīn al-muḥtalla. 1948–1966*. (La literatura de resistencia en la Palestina ocupada: 1948-1966). Beirut, 1968, p. 62.

Dentro de este sector está Ibrāhīm al-Baḥrāwī, según el cual: “no es posible una influencia de la cultura judía-israelí en la sociedad árabe”²⁶⁷.

Incluso las traducciones de obras literarias hebreas al árabe aparecen precedidas de comentarios negativos, como podemos ver en la traducción de *Jirbet Jiza* de S. Yizhar, en la que Tawfīq Fayyād²⁶⁸, su traductor, escribe:

"No ocultaremos el hecho de que la traducción árabe de este relato no responde al deseo voluntario de conocer la literatura hebrea, sino más bien al de poner en términos claros el conflicto entre nosotros. Por lo tanto, consideramos el texto como una denuncia, sin dejarnos llevar por el poder de la literatura, que es capaz de hacer llorar hasta a los asesinos".

En 1988 Maḥmūd ‘Alī Ḥamīda publicó un libro titulado *La estrategia de la literatura sionista para expandir el miedo entre los árabes*²⁶⁹ basado en su tesis doctoral titulada *Al-šajšīya al-‘arabīya al-filistīnīya fī l-qīṣṣa al-isrā’īliya al-qašīra 1948-1967*²⁷⁰ (Los personajes árabes palestinos en los relatos israelíes, 1948-1967). Este libro volvió a publicarse en el año 2000 por el Centro de Estudios Orientales de la Universidad de El Cairo, pero esta vez bajo un título similar al de su tesis doctoral: *El personaje palestino en el relato hebreo*.

Otro ejemplo es el de Muḥammad Za’imah, en cuyo libro habla sobre obras israelíes en las que se presenta el islam de forma negativa, como prueba incluye fragmentos aislados sin incluir ninguna explicación sobre el contexto en los que aparecen. Un ejemplo es la cita de un fragmento de la novela de Shimon Ballas *Ve hu Ajer*²⁷¹ (*Y él es otro*) en la que aparece una discusión sobre el laicismo y el islam entre el narrador judío y un musulmán llamado

²⁶⁷ IBRĀHĪM AL-BAḤRĀWĪ. *Al-Taḳāfah al-‘arabīya wa al-ṭaqāfa al-širā’ al-isrā’īliya* (La cultura árabe y la cultura israelí del conflicto). El Cairo: Dār al-Zahrā’, 1994, pp. 8, 9.

²⁶⁸ Publicada en Beirut 1988.

²⁶⁹ Publicado en Abu Dabi

²⁷⁰ MAḤMŪD ‘ALĪ ḤAMĪDA. *Al-šajšīya al-‘arabīya al-filistīnīya fī l-qīṣṣa al-isrā’īliya al-qašīra 1948-1967*. Tesis doctoral leída en la Universidad del ‘Ayn Šams en 1984.

²⁷¹ SHIMON BALLAS. *Ve hu ajer*. (Y él es otro). Tel Aviv: Zmora Bitan, 1991.

Sabri. En esta discusión Sabri denuncia el islam y el narrador judío discrepa con él, Za‘imah asume que la opinión de Sabri es la misma que la del autor Shimon Ballas y le acusa de vilificar el islam y fomentar la hostilidad²⁷², a pesar de que la novela plantea la cuestión de la doble identidad de los judíos iraquíes, como árabes y como judíos al mismo tiempo y de que uno de los personajes judíos se convierta al islam²⁷³.

Otra de las cuestiones que aparecen en estas obras es el deseo de enfatizar la licenciosidad de la sociedad israelí²⁷⁴, para ello incluyen palabras obscenas, descripciones eróticas y expresiones de sentimientos antirreligiosos que aparecen en los textos.

La combinación de la falta de conocimiento del hebreo contemporáneo y del modo de vida israelí, del uso de los anticuados diccionarios hebreo-árabe y la inclusión de opiniones estereotipadas y llenas de prejuicios hacen que las traducciones de estos textos estén llenas de errores. Un ejemplo es la traducción de un relato de Ran Idelist²⁷⁵ en la que al-Bahrāwī traduce que la carretera de Geha, que es una vía de tráfico normal en Israel, es sólo una carretera para aprovisionamiento militar, con lo que se demuestra la visión intencionada que el traductor quiere dar sobre que la sociedad israelí es una sociedad militarizada²⁷⁶. Otro caso es el de la traducción de *La venganza de sangre* de Moshe Smilansky hecha por Sayyid Sulimān ‘Alīyyān en la que enfatizó el aspecto inaceptable del texto literario y copió al pie de la letra frases

²⁷² MUḤAMMAD ZĀ‘ĪMAH, *Al-Islām fī l- ādab al-‘ibrī al-mu‘āšir*. (El Islam en la literatura hebrea contemporánea). El Cairo, 1993, pp. 13–21.

²⁷³ YUVAL IVRY. “The Arab-Jewish identity in Shimon Ballas novel *The Other One*”. www.aisraelstudies.org.

²⁷⁴ SASSON SOMEKH. “Jewish Characters in the Contemporary Arabic Literature” en *Muslim Writers on Jews and Judaism*. Hava Lazarus-Yafeh (ed.). Jerusalén: Merkaz Zalman Shazar le toldot Yi’srael, 1996, p. 236, cit en MAHMOUD KAYYAL. “A Hesitant Dialogue...”. *Journal of Semitic Studies*, XLIV, 2, pp. 338-341.

²⁷⁵ En *Hatam* (‘Al ha-Mishmar), 17,4 (1970) pp. 10–11.

²⁷⁶ IBRĀHĪM AL-BAḤRĀWĪ. *Al-Taḳāfah al-‘arabiya* ..., p. 160.

árabes que eran confusas en el original y añadió interrogaciones y exclamaciones en la traducción para remarcar la supuesta ignorancia de Smilansky. Lo cierto es que, según Mahmoud Kayyal, la traducción de ‘Alīyyān utiliza un patrón lingüístico estilísticamente mediocre²⁷⁷.

Frente a esta traducción hay otra de Muḥammad al-Madlawī, cuya versión es rica en expresiones idiomáticas con influencias de la literatura clásica, esforzándose en dar credibilidad a los personajes árabes.

Los autores que mantienen una perspectiva más liberal tratan ampliamente los temas, utilizando títulos e ilustraciones neutrales, sirviéndose de métodos de investigación basados en una visión general de las obras estudiadas, exponiendo una opinión neutral de los autores, distinguiendo las diferentes escuelas, autores y obras y llegando a conclusiones relevantes²⁷⁸.

Mu‘īn Bisīsū y Gālib Ḥalsā sostienen que la literatura israelí consiguió adoptar las características de varias literaturas del mundo hasta cristalizar en una única literatura. Bisīsū explica que los escritores israelíes han logrado presentar sus experiencias personales y sus conexiones con el legado judío de la Diáspora, ayudando a moldear el mundo espiritual y emotivo del soldado israelí en defensa de su patria²⁷⁹. Ḥalsā cree que incluso aquellos artistas que adoptan una ideología reaccionaria, en la que se incluye el sionismo, pueden crear una literatura valiosa²⁸⁰.

²⁷⁷ MAHMOUD KAYYAL. "A Hesitant Dialogue With 'The Other': The Interactions of Arab Intellectuals With the Israeli Culture". *Israel Studies* 11.2 (2006), p. 73.

²⁷⁸ *Ibid.* p. 61

²⁷⁹ MU‘ĪN BISĪSŪ, *Namādiy min al-riwāya al-isrā’īliya al-muāšira (Modelos de la novela israelí contemporánea)*. El Cairo, 1970, pp. 3–10.

²⁸⁰ GĀLIB ḤALSĀ. "Al-adab al-ṣahyūnī". ("La literatura sionista"). *Al-Aqlām*, 15 (4) (1980), p. 125.

A pesar de que Gālib Halsā se incluye dentro de esta tendencia, en su libro *Naqd al-adab al-ṣahyūnī*²⁸¹ especifica que se trata de un “estudio ideológico y crítico de la obra del escritor sionista Amos Oz” y analiza las siguientes obras: *Quizás en otro lugar*, *La colina del mal consejo*, *Amor tardío* y *Cruzada*. Para ello se sirve de la traducción al inglés de dichas obras y adolece de una serie de imprecisiones, por ejemplo, al principio del estudio menciona que *Quizás en otro lugar* fue publicada en hebreo en el año 1969, cuando en realidad su publicación fue en 1966, en cuanto a las otras obras no dice cuando fueron publicadas y centra todo el estudio en demostrar que las obras están dirigidas a hacer propaganda sionista, aunque en cierto momento reconoce un cambio de actitud en Amos Oz.

En el libro *Al-adab al-yahūdī al-mu‘āṣir* de Fāwād Ḥusayn ‘Alī²⁸² se hace un recorrido sobre algunos los autores judíos, literatos y filósofos, como Abraham Mapu, Bialik, Agnon, Yehuda Burla, Martin Buber o Franz Kafka.

‘Alī ‘Abd al-Raḥman Attia de la Universidad de ‘Ayn Šams, escribió sobre la historia del periódico *Ha-Shilóaj*, basada en su tesis doctoral para la Universidad de Londres. El escritor egipcio ‘Abd al-Munim Saḥīm publicó en 1978 una antología de fragmentos de literatura hebrea moderna y en la introducción explica las enormes dificultades a las que se enfrentó para poder publicar su libro. Los errores de esta obra se deben a que fue traducida del inglés y no del hebreo, de ahí que a veces resulte muy complicado identificar los nombres de los escritores israelíes.

La editorial Dār al-‘Arabīyya ha publicado la traducción de dos novelas, una de Amos Oz (*Mijael šeli*), traducida por Rafat Fudah, y otra de Sammi

²⁸¹ GĀLIB HALSĀ. *Naqd al-adab al-ṣahyūnīyyi. (Crítica de la literatura sionista)*. Amman: Dār al-tanwīr al-‘ilmī li-l-naṣr wa l-tawzī‘, Beirut: Al-mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa l-naṣr, 1995.

²⁸² FĀWĀD ḤUSAYN ‘ALĪ. *Al-adab al-yahūdī al-mu‘āṣir, (La literatura judía contemporánea)* 1962.

Michael (*Victoria*), traducida por Samīr Naqqāš. A pesar de eso, el editor incluye un prólogo en el que intenta justificar las razones que le han llevado a publicar la obra, por ejemplo, en el caso de *Mijael šeli*, escribe lo siguiente²⁸³:

"Admito que me invadió una sensación muy extraña cuando leí este libro para decidir si publicarlo o no. Era la primera vez que leía una obra literaria hebrea. Confieso que cuando comencé mi lectura no era imparcial, porque *Mi Mijael* es el producto de una literatura rival, y nuestra editorial cree que la normalización de las relaciones con Israel debe basarse en la paz total en todos los frentes... Pero a medida que leía página tras página, me sentí arrastrado por el mundo de la novela y por el placer de conocerlo, o, para ser más específico, por todo lo que tenía que ver con Janah. Qué sensación tan extraña fue sentirme así respecto de un personaje hebreo".

Como se ha mencionado anteriormente, una cuestión que ha interesado vivamente a los críticos árabes es la del tratamiento del personaje árabe en la literatura hebrea²⁸⁴. Una de las críticas más extendidas es la de que la literatura hebrea tiende a estereotipar la imagen del árabe, presentándolo como un terrorista salvaje o, románticamente, como el elemento que conservó el antiguo legado del judaísmo, al menos en sus aspectos exteriores²⁸⁵.

En cuanto al personaje judío en la narrativa árabe, Somekh señala que en los años sesenta se produjo la desaparición gradual de la figura del judío²⁸⁶. Sin embargo volvió a aparecer tras la primera Intifada.

Un elemento que ha influido también de manera negativa en la normalización cultural entre árabes e israelíes es la relación de la cultura israelí

²⁸³ SASSON SOMEKH. "Ecos de la nueva literatura hebrea en la cultura árabe". *Revista de Artes y Letras de Israel*, 105 (19 Nov 1998).

²⁸⁴ GĀNIM MAZ'AL. *Al-Šajš ūyya al-'arabīya fī l-adab al-'ibrī al-ḥadīṭ* (El personaje árabe en la literatura hebrea moderna). Acre: al-Aswār, 1985.

²⁸⁵ GILAH RAMRAZ-RAUKH. *The Arab in Israeli literature*. Indiana: Indiana University Press, 1989.

²⁸⁶ SASSON SOMEKH. "Cold, tall buildings: The Jewish neighbour in the works of Arab authors". *The Jerusalem quarterly*, 52, (1989) pp. 111–125.

con Occidente, especialmente con EEUU, lo que ha provocado su alejamiento de la cultura árabe semítica²⁸⁷.

La crítica iraquí Ḥayāt Ŷāsīm Muḥammad compara las obras de Moshe Shamir, Natan Shaham y Smilansky, encontrando que cada uno representa al árabe de distinta manera. Shamir y Shaham muestran hostilidad y enemistad hacia el personaje árabe y lo describen como ignorante, rudo y falto de valores. Por otro lado, Smilansky es más ambiguo y por un lado se identifica con el sufrimiento de los árabes y por otro los describe como cobardes, ingenuos y estúpidos²⁸⁸.

Respecto a los estudios orientales occidentales e israelíes hay intelectuales árabes que creen que hay aspectos positivos. ‘Abd Allāh al-‘Alīyyān sostiene que algunos orientalistas han escrito estudios imparciales sobre los árabes y el islam, con contribuciones significativas para esta cultura²⁸⁹.

Taysir al-Alūsī dice que los estudiosos israelíes han utilizado métodos científicos y académicos y han escrito estudios serios a pesar de que sus objetivos no siempre fueran puramente académicos²⁹⁰.

Así como hay una gran resistencia a traducir las obras hebreas al árabe, sucede otro tanto con las obras árabes al hebreo²⁹¹. Unos pocos escritores egipcios permiten que sus obras sean traducidas al hebreo y tienen que sufrir

²⁸⁷ ANTON ŠAMMĀS. “‘Al yamin u-smol ba-tirgum” (“Sobre la derecha e izquierda en la traducción). *Iton*, 77 (1985), 64–65, pp. 18–19.

²⁸⁸ ḤAYĀ ŶĀSĪM MUḤAMMAD. “Šūrat al-‘arab fī l-adab al-ṣahyūnī” (“Imagen del árabe en la literatura sionista”). *Al-Ādāb*, 1-2 (1981), pp. 42-43.

²⁸⁹ ‘ABD ALLĀH ‘ALĪ AL-‘ALĪYYĀN. *Al-Istišrāq: bayna al-Inṣāf wa-l-i-ŷhāf*. (*El orientalismo: entre la justicia y la injusticia*). Casablanca-Beirut: al-Markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī, 2002, p. 39.

²⁹⁰ <http://iraqcp.org/mywebb30/004914tyser.htm>.

www.ahram.org.eg/acpss/ahram/2001/1/1/CI1R31.htm.

²⁹¹ HANNAH AMIT-KOCHAVI. *Tirgum sifrut ‘aravit le-‘ivrit: ha-reqa’ ha-histori-tarbuti šelahem, me’afyenehem u-ma’madam be-tarbut ha-matara*. (*Traducción de la literatura árabe al hebreo: su fondo histórico-cultural y su recepción por la cultura de objetivo*). Tel-Aviv: Universidad de Tel-Aviv, 1999. (Tesis doctoral). MAHMOUD KAYYAL. *Normot šel tirgum ba-tirgumim min ha-sifrut ...*

los ataques de la prensa de su país que les acusa de favorecer a Israel. Uno de ellos es Ibrāhīm ‘Abd al-Maẓīd, que permitió a una editorial israelí, Al-Andalus, traducir sus libros. Cuando vio la polémica que se produjo decidió cancelar su autorización. La editorial pertenece a un grupo pro palestino de intelectuales israelíes²⁹².

Por otro lado hay ciertos fenómenos que muestran contactos entre las dos culturas:

1.- Las interpretaciones lingüísticas del hebreo por el árabe y viceversa. La fuerte influencia del hebreo en el árabe hablado en Israel mientras que la influencia del árabe en el hebreo es más limitada²⁹³.

2.- El dualismo lingüístico-literario de ciertos autores árabes, como Anton Shammās y Na ‘īm Arāyḏī, que han escrito algunas de sus obras en hebreo y de ciertos autores judíos nacidos en países árabes, como Sammi Michael y Shimon Ballas y que escriben en árabe²⁹⁴. Ÿamāl al-Rifā’ī en su libro *La influencia de la cultura hebrea en la poesía palestina*²⁹⁵ demuestra que en la poesía de Darwīš hay numerosos motivos del Antiguo Testamento y de Bialik.

3.- Algunos actores, artistas y autores árabes han sido aceptados en el centro de la cultura hebrea-israelí.

A pesar de todo lo expuesto, lo cierto es que son escasas las investigaciones y traducciones de los textos hebreos al árabe²⁹⁶.

²⁹² A. BEN AHARON. “In-Depth Features: Antisemitism Islamic Style”. *De’iah ve Dibur* (22 agosto 2001). <http://chareidi.shemayisrael.com/archives5761/shoftim/SHFTfeatures.htm>

²⁹³ MUHAMMAD HASAN AMARA. *Politics and sociolinguistic reflexes: Palestinian border villages*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1999.

²⁹⁴ REUVEN SNIR. “‘We were like those who dream’: Iraqi-Jewish writers in Israel in the 1950’s”. *Prooftexts*, 11. (1991) pp. 153–173. “‘Hebrew as the language of grace’: Arab-Palestinian writers in Hebrew”. *Prooftexts* 15. (1995), pp. 163–183.

²⁹⁵ El Cairo, 1992.

²⁹⁶ MUHAMMAD ḤAMZA GANĀYYIM. “La traducción de ‘línea de contacto’. La experiencia israelí como ejemplo”. *Elaph Publication* (Jerusalén 8 agosto 2002).

Es interesante conocer qué opinan los escritores palestinos sobre sus colegas israelíes. En un artículo de la escritora egipcia Ahdaf Soueif aparecen ejemplos de escritores palestinos que expresan su opinión sobre esta cuestión.

Lyana Baḍr piensa que algunos escritores israelíes “son brillantes”, Mourid Barghouti siente una especial admiración hacia el poeta Yehuda Amijai y Ḥassan Jaḍer por David Grossman (tradujo al árabe *La sonrisa del cordero*) y por Aharon Appelfeld. Hassan Jaḍer, autor de un libro sobre la crisis de identidad en la literatura israelí, opina que:

“Sus obras te dicen más sobre ellos que lo que declaran en la prensa. Oz, por ejemplo, es un amante declarado de la paz –quizás lo sea efectivamente- pero creo que sus obras son problemáticas a la hora de representar a los árabes y palestinos. Yehoshua transforma la crisis existencial judía a una forma narrativa y busca soluciones ficticias que están reñidas con su posición política declarada. Se supone que él políticamente se encuadra dentro de la línea dura, pero expresa un verdadero sentido de crisis y vulnerabilidad en su obra. Grossman fue contracorriente y escribió una novela que era crítica con la ocupación y por eso sufrió los inevitables ataques. Mostró una sensibilidad considerable en su tratamiento de los palestinos. Admiro su honestidad y su novela *Vease: amor*, un libro sobre el Holocausto maravillosamente escrito”.

Barghouti dice:

“Todos ellos llevan un olorillo a poder establecido. Mira a Sudáfrica, los escritores blancos se unieron con el movimiento de liberación para rechazar el apartheid, clara y públicamente. Algunos se unieron al ANC. Los artistas israelíes subscriben la narrativa oficial israelí, hay un gran hueco en el corazón de su alianza con los palestinos. No puedes sostener tus posiciones ideológicas y unirte a la Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Palestinos. Algunos con corazones amables –hay muchos de esos-, nos los encontramos y hablamos con ellos. Políticamente, es lo que se lleva ahora, les hace bastante

buenos y facilita sus conciencias, paga dividendos, juega bien en el escenario mundial. No es nada para los palestinos”.

Lyana Baḍr es más diplomática:

“Parece que el precio de la lealtad, de la pertenencia, a Israel es muy alto. Así hay escritores que por algún criterio son laicos pero aún alegan que esta tierra es suya desde hace 2000 años. O está Yehoshua, todavía cree en la politización de la religión –para permitir un Estado de Israel judío, o a Oz, o a Grossman, creen que son progresistas pero están influidos por su mitología colectiva y lamentan el futuro del sionismo. Su literatura está más desarrollada que su ideología. Nosotros tenemos que admitir que son unos genuinos buscadores de la paz, de la democracia, y artistas. A la vez ellos no pueden dejar su sionismo. Es una gran contradicción en sus vidas. Así que escriben sobre lo estrechamente íntimo”.

Para Jaḍer, la situación de los escritores israelíes es similar a la de los escritores franceses de la época de la guerra de la independencia de Argelia, o la de los escritores americanos en la guerra de Vietnam:

“¿Deberían haber tomado una postura contra el colonialismo o deberían estar de acuerdo con ser un instrumento cosmético para el mismo? Ellos aún no han maquillado sus mentes”²⁹⁷.

Todos los escritores palestinos están de acuerdo en que su posición es menos difícil que la de sus colegas israelíes, Jaḍer apunta que él puede tener problemas con su pasaporte pero que no tiene ninguno con su identidad.

Tras Camp David (2000) David Grossman contactó con Ḥassan Jaḍer para organizar una reunión entre escritores israelíes y palestinos que iba a tener lugar en Jerusalén, a dicha reunión asistirían A. B. Yehoshua, Amos Oz e Yitzhar Smilansky. Jaḍer contestó diciendo que para que la reunión pudiera celebrarse era preciso que ambas partes estuvieran de acuerdo en algunos

²⁹⁷ ḤASSAN JAḌER. “Risāla maftūḥa ilà ṣadīq” (« Carta abierta a un amigo »). *Al-Ayyām* (4 Octubre 2005), p. 4. www.al-ayyam.com (10/4/2005)

puntos: retirada israelí a las líneas anteriores a 1967, desmantelamiento de las colonias, que Jerusalén fuera capital de los dos estados, y reconocimiento por parte de Israel de su responsabilidad moral en el problema de los refugiados palestinos. Pocos días después respondió Grossman diciendo que, al leer esta nota pensó que había sido escrita por un abogado. El encuentro nunca se celebró²⁹⁸. Esto es una prueba de que existen dos registros diferentes, para los escritores israelíes el encuentro con los escritores palestinos debía realizarse en un marco puramente literario, sin reivindicaciones políticas, para los palestinos, sin embargo, la literatura, en una situación de ocupación, no puede aislarse de la política.

2.6.- Introducción general a la visión del otro en la literatura israelí y palestina

El análisis del estereotipo en las representaciones literarias del “otro” es el objetivo de una rama de la literatura comparada: la imagología, que se basa en la perspectiva intercultural que ejemplifica el análisis precedente del exotismo²⁹⁹, estudia las “modalidades según las cuales una sociedad se ve y se piensa, soñando al “otro”³⁰⁰. Para rastrear la imagen del “otro” hay que estar muy atento a las palabras, a los adjetivos, a las descripciones que se hacen en el texto, detectar las posibles influencias, conocer de donde se saca esa imagen, analizar los cuentos infantiles, la televisión, la escuela, el discurso mayoritario, la religión... Para analizar la imagen de esos personajes en el texto hay que deconstruirlos, analizarlos minuciosamente, ver cómo el autor los define, cómo

²⁹⁸ AHDAF SOUEIF. “Occupational Hazards”. *The Guardian* (4 sept. 2004). www.palestinecampaign.org

²⁹⁹ RUTH AMOSSY Y ANNE HERSCHBERG PIERROT. *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: Eudeba, 2001, p. 75

³⁰⁰ DANIEL-HENRI PAGEAUX. *La Littérature générale et comparée*. París: Colin, 1994, p. 60.

les hace hablar y pensar, ver hasta qué punto son autónomos o si por el contrario son autómatas creados a imagen y semejanza de un modelo. Esta actividad de deconstrucción es la que realiza el lector, que debe descifrar las claves, averiguar si el autor pretende realmente reflejar un estereotipo o destruirlo ingeniando un anti-estereotipo, si se deja arrastrar por su subconsciente o intencionadamente intenta ajustar su personaje al molde.

Estos análisis se realizan por el “lector ideal”, pero ¿Qué pasa con el lector masa?, el lector que prefiere precisamente reconocer al personaje en la figura ideal que se ha formado de él; al lector masa le gustan los héroes adornados de virtudes y los villanos llenos de maldad. Al lector masa le cuesta trabajo reconocer al anti-héroe, al personaje complejo, unas veces bueno y otras mezquino, prefiere los estereotipos, mucho más digeribles, con los que puede identificarse idealmente, los que le atraen y los que le repugnan; la ambigüedad produce resistencia, de ahí que tantas novelas estén llenas de personajes estereotipados y planos. Así podemos encontrar novelas posteriores a la Segunda Guerra Mundial en las que el alemán de la época nazi es absolutamente malvado, ruin, cruel y perverso frente al héroe de la resistencia, abnegado, valiente, idealista, y no se podría entender una inversión de papeles (aunque sí en la literatura escrita en Alemania nazi, en la que el alemán sería el héroe maravilloso y el resistente sería un terrorista amargado y mezquino). De ahí que hay estereotipos que cambian según las circunstancias históricas, políticas y sociales.

El personaje judío de las obras anteriores a la Segunda Guerra Mundial podía muy bien ser un ser avaro, tramposo, de nariz aguileña, astuto y que trataba de engañar a los incautos, mientras que en la actualidad un personaje así sería inconcebible, incluso el autor de tal creación sería tachado inmediatamente de antisemita. El judío de las obras actuales se representa

como víctima perseguida o como héroe de la resistencia, creándose un nuevo estereotipo. Así pasamos del Shylock de Shakespeare al Ari Ben Canaan de *Éxodo* de León Uris.

Hay que diferenciar al estereotipo del prototipo, el prototipo es el ejemplar que resume las propiedades típicas o sobresalientes de la categoría, lo que supone que no todos los miembros de la categoría posean todos los atributos del prototipo. Ambos términos se asemejan, pero el prototipo tiene por objeto la cuestión de la categorización, la organización de las categorías semánticas y remite a la psicolingüística. Los estereotipos describen las convenciones sociales; los prototipos, los principios psicológicos de economía conceptual que influyen en la categorización semántica³⁰¹.

La literatura es una importante ventana a la cultura de una nación, y la traducción de la literatura puede romper los estereotipos etnocentristas³⁰².

Como se ha visto en los puntos anteriores, en Israel, en Palestina y en los otros países árabes se han escrito decenas de artículos y libros sobre el “otro”. Se ha enfocado desde diferentes perspectivas: el otro en la psicología, en la economía, en la sociedad, en el cine, en los libros de texto, en los medios de comunicación y en la literatura.

Este interés en el otro ha tenido diversas motivaciones, para unos conocer al otro era saber más del enemigo³⁰³, para otros conocerlo era la manera de dominarlo, otros sentían un interés científico o académico; incluso, los mejor intencionados, querían conocerlo para comprenderlo.

³⁰¹ D. GEERAERTS. « Les données stéréotypiques, prototypiques et encyclopédiques dans le dictionnaire ». *Cahiers de lexicologie*, 46, 1 (1985), pp. 29-31.

³⁰² AMI ELAD-BOUSKILA. *Palestinian culture...*, pp. 16, 17.

³⁰³ MUḤAMMAD ABŪ GADĪR. “La literatura hebrea reúne a los sionistas de todos los sitios”. www.alyaum.com (24-03-2003).

2.6.1.- El otro árabe en la literatura hebrea

Los primeros sionistas tenían una ideología basada en los mitos colonialistas, así Theodor Herzl en *La tierra antigua nueva* escribió: “Por la tierra antigua nueva (Palestina), el judío no hace nada más que trasladar la empresa civilizadora que es la existencia en el país civilizado a finales del XIX”.

Moshé Smilansky describía a Palestina como un país ruinoso y abandonado, a la espera de su salvación³⁰⁴.

Shmuel Moreh sostiene que en las situaciones de conflicto entre dos pueblos, cada lado intenta falsear la identidad de la otra parte y detallar su lado negativo a través de una lupa. Para destacar las contradicciones sociales, culturales y religiosas las falsea hasta el extremo de justificar las diferencias en el aspecto exterior, como en el vestido, la conformación corporal, la forma del rostro, el color del pelo, la piel, etc. Este planteamiento tiene como objetivo mutuo, uno frente a otro, la confirmación de las relaciones de enemistad y el rechazo frente a ellos. Junto a esto hay otro doble objetivo: en el nivel externo justifica la invitación a acabar con el enemigo, y en el nivel interno intenta levantar la moral y transformar el conflicto en un mito nacional³⁰⁵.

En la época del Imperio Otomano, los judíos convivieron pacíficamente con los árabes. Los primeros inmigrantes judíos tenían cierta concepción romántica y paternalista respecto a los árabes.

La literatura de esta época tiene un marcado carácter “orientalista”, como definiría Edward Said. Los escenarios de las historias son Alejandría, Jerusalén y Yaffo. Los pioneros veían en los árabes la encarnación de lo irracional, de lo

³⁰⁴ Artículo de Moshé Smilansky en el periódico *Ha-Olam* (29-01-1914)

³⁰⁵ TOINE VAN TEEFFELLEN. “Racism and Metaphor: The Palestinian-Israeli Conflict in Popular Literature”. *Discourse & Society*, 5, 3, (1994), pp. 381-405.

incivilizado, de lo impulsivo y violento³⁰⁶, sentían una simpatía clara por el beduino sin hablar de los árabes urbanos, intelectuales e instruidos, a los que consideraban “occidentalizados” por lo que no les resultaban atractivos³⁰⁷. No tenían en cuenta que en el primer cuarto del siglo XX la vida cultural en Palestina experimentó un gran desarrollo³⁰⁸. Gran parte del despertar nacional árabe en esta región estaba estrechamente ligado a las minorías árabes cristianas, educadas, empapadas y conscientes de las “modas” de los nacionalismos europeos del momento. En los años veinte y treinta aparecieron diversos clubes literarios en Palestina, como el Club Árabe de Nablus y el Club Literario Árabe de Bersheva³⁰⁹ y se fundaron revistas y periódicos: *Al-Nafā'is*, *Al-Mizan*, *Zaḥrāt al-Ŷamīl*, *Al-Zahra*³¹⁰, etc.

La literatura hebrea primitiva, influida por las ideas colonialistas europeas, gustaba de presentar al árabe que se asimilaba a la cultura judía “superior”, más tarde el árabe apareció como un ser salvaje, valiente, astuto y cruel o como un ser atrasado frente al judío que representaba el progreso y la civilización³¹¹.

En 1907, escribía Yosef Klausner en *Ha-siloaj*:

“Nosotros, los judíos, hemos vivido durante 2000 años entre gentes culturizadas y no podemos ni debemos descender una vez más al nivel cultural de semi-salvajes. Incluso nuestra esperanza de que un día seamos los dueños del

³⁰⁶ MOSHE SHAMIR. *My life with Ismael*. Londres: Vallentine, Mitchell, 1970.

³⁰⁷ ENCARNACIÓN VARELA. “Una parábola del Desencuentro y la Utopía: la visión del árabe en la Literatura Israelf”. *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas en su LXX aniversario*. Granada, 1987, p. 493.

³⁰⁸ BRUCE MADDY-WEITZMAN. *Palestinian and Israel Intellectuals in the Shadow of Oslo and Intifada al-Aqsa*. Tel Aviv: The Tami Steinmetz Center for Peace Research, 2002.

³⁰⁹ NELLY MARZOUKA. “El rol del poeta palestino en la lucha por la independencia de las ocupaciones coloniales”. *Rebelión* (27-8-2003), pp. 1-5.

³¹⁰ SALMA KHADRA JAYYUSI. *Anthology of Modern Palestinian Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1992, pp. 12, 13

³¹¹ ANṬWĀN ŠALḤAT. “Muqaddimāt li-dirāsa al-šajšiyya al-‘arabiyya fi-l-adab al-šahyūni” (“Introducción al estudio del personaje árabe en la literatura sionista”). *Al-Karmil*, 7(1983), pp. 377-384.

país no se basa en la espada o en el puño, sino en nuestra ventaja cultural sobre los árabes y los turcos, sobre los que aumentaremos nuestra influencia”³¹².

En el relato de Moshe Smilansky *Šejj Abdul Kadir* (1909) se ve la lucha de los campesinos árabes que habían cultivado las tierras durante generaciones y que se negaban a aceptar que los propietarios absentistas vendieran las tierras a los judíos.

La cuestión se complicó más con la explotación de los recursos acuíferos: la costumbre local era que el agua era un bien comunal, los judíos se negaron a compartir las fuentes de sus tierras, el desconocimiento de la lengua árabe, las costumbres diferentes hicieron que se encendiera el nacionalismo árabe, especialmente a finales de la Primera Guerra Mundial³¹³. La mayoría de los intelectuales de esta época se percataron de que los mayores anti-sionistas eran los árabes-cristianos, tal vez porque provenían de las capas más cultas y se dieron cuenta antes del peligro de la inmigración.

Durante la década de los años 20 y 30 la literatura hebrea articuló el deseo de identificar los límites y de definir el sentido del espacio, la idea de redimir la tierra, de trabajarla con sus propias manos, de identificarse con ella. Esta era la razón de ser de aquellos pioneros, querían conocer la tierra, integrarse en su geografía, en su naturaleza, en su arqueología y para ello combinaban las acampadas con el entrenamiento paramilitar, es lo que se llamó *yedi'at ha-eretz*³¹⁴.

El árabe estaba muy presente en la conciencia de los pioneros, Moshé Shamir escribía: “El árabe vivía en la conciencia de los judíos como un símbolo de la naturaleza, de las profundas raíces”³¹⁵. Como se ha mencionado

³¹² Cifr. En YOSEF GORNY. *Zionism and the Arabs 1882-1948. A Study of Ideology*. Oxford: Clarendon, 1987. YOSEF KLAUSNER. “Sifrutenu” *Ha-Shiloah*, 10 (1902–1903), pp. 434–452.

³¹³ YOSEF GORNY. *Zionism and the Arabs*, pp. 11-25.

³¹⁴ Conocimiento de la tierra.

³¹⁵ MOSHE SHAMIR. *My life with Ishmael*. Londres: Vallentine, Mitchell, 1970, p. 154.

anteriormente, el lado oscuro del árabe como encarnación de la naturaleza, como algo irracional, incivilizado, impulsivo y de temperamento violento atraía más que el árabe urbano y educado³¹⁶.

La influencia de las guerras en la literatura israelí fue decisiva porque producía una reacción emocional y conceptual³¹⁷. La literatura israelí de los cuarenta, cincuenta y sesenta se dirigió a servir a las ideas sionistas con la finalidad de construir una identidad nacional cohesionada, para ello había que desterrar la idea del judío diaspórico, de ahí que todos los esfuerzos se dirigieran a construir un “nuevo ser hebreo, desde los pies a la cabeza”, opuesto al *zid*³¹⁸. Jabotinsky escribió:

“Porque el *zid* es feo, enfermizo, falta de decoro, crearemos la imagen ideal del hebreo, con belleza masculina, alto, hombros poderosos, movimientos vigorosos, de colores y complexión radiantes. El *zid* era pisoteado por el miedo, el hebreo debe ser orgulloso e independiente. El *zid* es despreciado por todos, entonces el hebreo será atractivo para todos. El *zid* aceptó la sumisión, el hebreo debe aprender a mandar. Al *zid* le gusta esconderse de los extranjeros, conteniendo la respiración, el hebreo tiene que caminar con valor y grandeza hacia el mundo entero, y mirar al mundo de frente, ondeando su bandera frente a ellos y declarando: ¡soy hebreo!”³¹⁹.

El reconocimiento y los intentos de incorporar la presencia árabe³²⁰ a las obras de ficción aparece sólo en escasos trabajos de escritores de los años

³¹⁶ BARBARA MCKEAN PARMENTER. *Living voice to stones. Place and identity in palestinian literature*. Texas: University of Texas, 1994, pp. 32, 33.

³¹⁷ YOSEF OREN. “An Unconventional Attitude Toward Israeli literature”. *Nativ online*, 3 (abril 2004). www.acpr.org.il.

³¹⁸ “Zid” es el término ruso peyorativo para denominar al judío.

³¹⁹ AMNON RUBINSTEIN. *The Zionist Dream Revisited, from Herzl to Gush Emunim*. Nueva York: Schocken Books, 1984.

³²⁰ GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs in Israeli Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

veinte y treinta³²¹ como Yitzhak Shami, Yehuda Burla o Moshe Smilansky. La caracterización de los árabes que presentan estos escritores está repleta de ideas preconcebidas: misticismo del primitivismo árabe y genuina curiosidad acerca de sus costumbres y tradiciones. Hay descripciones paisajísticas de Palestina: el desierto, la flora y la fauna, pero no hacen referencia a la vida social palestina³²².

Para el judío de la época del Mandato Británico, el árabe era visto bajo una luz romántica, como un tipo de noble salvaje, de antinorma, similar al judío anterior al exilio, representaba las posibilidades deseables de su propia auto-renovación como hombres fuera del ghetto³²³. Pero con el tiempo el árabe aparece como el nuevo *goy* amenazante y extraño, es el nuevo perseguidor. Así, paulatinamente, el estereotipo del perseguidor del este europeo se reemplaza por el estereotipo del árabe amenazador y peligroso³²⁴.

El autor adapta a los moldes preestablecidos las características que cree que el “otro” tiene, los personajes árabes son puro estereotipo, sus características confirman lo que el lector espera de antemano. Sus tipos se dividen en: *fallāh* (campesino), *efendi* (terrateniente) y beduino, cada uno con una mentalidad totalmente predecible. Algunos autores describen a las mujeres árabes como proclives a asimilarse a la cultura occidental judía, presentándola como una cultura superior a la suya.

³²¹ ENCARNACIÓN VARELA. “Una parábola del desencuentro y la utopía: La visión del árabe en la Literatura Israelí”. *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas en su LXX aniversario*. Granada, 1987, p. 493.

³²² BARBARA MCKEAN PARMENTER. *Living Voice to Stones: Place and Identity in Palestinian Literature*. Texas: University, 1994, p. 20.

³²³ WARREN BARGAD. “The Image of the Arab in Israeli Literature”. *Hebrew Annual Review*, 1 (1977), p. 56.

³²⁴ YERACH GOVER. “Were You There, Or Was It a Dream?: Ideological Impositions on Israeli Literature”. *Journal of Palestine Studies*. XVI, I, 61 (otoño 1986), pp. 56-80. GERSHON SHAKED. “El personaje árabe en la ficción hebrea”. *Ariel*, 54 (1983), pp. 74-85.

Los árabes aparecen como minoría que “reside” en el lugar y que son observados con curiosidad por los judíos. En el fondo, el inmigrante se da cuenta que el árabe es el que ha nacido en la tierra, se integra en la misma, mientras que él no es más que alguien ajeno dentro de un medio hostil.

El premio Nobel, Samuel Yosef Agnon en su novela *Ayer y Anteayer*³²⁵ (1945) describe a los árabes:

“No tienen dignidad, soportan los insultos, explotan a los colonos. Son asesinos y causan la ruina en la tierra Palestina. Son fastidiosos y calumniadores, estafan a los judíos, odian la civilización. Son semejantes a perros en sus asentamientos”.

En los años 50 se producen dos tendencias en la literatura hebrea, por un lado está la “literatura heroica” que ensalza los valores pioneros y por otra está la “literatura de la culpa” en la que el autor critica el comportamiento de los soldados frente a los árabes expulsados de sus aldeas.

Coincidiendo con la reacción de la resistencia árabe frente a la ocupación y con el sentimiento de asedio, en los años 60 el árabe se transforma en un ser fantasmagórico e invisible que amenaza los emplazamientos judíos, pero tras la Guerra de los Seis Días el árabe adquiere un fuerte protagonismo, en los setenta los personajes no son campesinos, pastores, aldeanos árabes indefensos, sino que aparece el árabe urbano e intelectual, generalmente izquierdista que denuncia la situación de su pueblo.

La década de los ochenta denuncia el estado de “presencias ausentes” en la que los árabes-israelíes se hayan dentro de Israel y en los noventa las reclamaciones de los personajes árabes se politizan.

³²⁵ S. Y. AGNON. *Tmol šilšom*. Shocken, 1945. *El ayer y el anteayer*. Barcelona, Plaza & Janes, 1969

2.6.2.- El otro judío e israelí en la novela palestina

En el siglo XIX los palestinos se identificaban de manera muy fuerte con su ciudad o su aldea. Las ciudades más grandes eran Jerusalén, Gaza, Nablus, Jafa, Acre, Hebrón y Safed y cada una tenía una o dos familias importantes.

La mayor parte de la población se dedicaba a la agricultura y a la ganadería. Los olivos tenían un significado emocional y espiritual para los palestinos, de ahí que en muchas obras literarias este árbol sea un símbolo de arraigo a la tierra. Cada pueblo tenía un *wali* o santo al que invocaban protección y a cuya tumba peregrinaban en ciertas épocas del año³²⁶.

Las novelas y los relatos jugaron un papel marginal en la exteriorización de las relaciones entre los palestinos y los sionistas antes de 1948. Era un género nuevo para el mundo árabe, la audiencia de la prosa era restringida y centrada en la elite cultural³²⁷.

La narrativa palestina de esa época comenzaba su andadura, ejemplo de ello son las obras de Jalīl Baydas (1874-1949), Mahmūd Sayf al-Dīn al-Irānī (n. 1914), Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī (n. 1920) o Aḥmad Šakir al-Karmī (1894-1927).

Los novelistas palestinos de esta etapa³²⁸ destacan por su actitud didáctica y moralista, que reflejaba a una sociedad tradicional y resistente al cambio, especialmente a las innovaciones que traían los inmigrantes judíos. La presencia judía preocupaba a los árabes, ya que traían unos valores diferentes y

³²⁶ TAWFIQ CANAAN. "Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine". *Journal of the Palestine Oriental Society*, 4 (1923), pp. 84-86.

³²⁷ M. PELED. "Annals of Doom: Palestinian Literature 1917-1948". *Arabica: Revue d'études arabes*, 29 (1982), pp. 143-183.

³²⁸ 'ĀDIL AL-ASTĀ. *Al-yahūd fī-l-adab al-filistīnī bayna 1913-1987 (Los judíos en la literatura palestina entre 1913-1987)*. Palestina: Ittiḥād al-kuttāb al-filistīniyyīn, 1992, pp. 18,19.

unos códigos morales europeos³²⁹, por eso, en las novelas palestinas, se exaltaban valores tales como el heroísmo, el autosacrificio y la resistencia. Una de las características de estas obras era su visión dicotómica, los personajes se dividían en buenos y malos, en víctimas y opresores.

Las historias que trataban del Sionismo, frecuentemente lo enfocaban desde la óptica de las influencias corruptoras de los inmigrantes judíos. En uno de los relatos de Naÿwa Qa'wār se retrata la lucha entre el bien y el mal, comparando la vida tradicional de unas chicas de una aldea árabe que representan el antiguo estilo de vida con la vida perdida que llevan de las rubias chicas inmigrantes. Mūsà al-Ḥusaynī en *Memorias de una gallina* fabula sobre la pérdida de la tierra a través de una madre gallina que hace frente a unos huéspedes no invitados en el gallinero. Naÿātī Şidqī en el relato *Las hermanas tristes*³³⁰ cuenta la historia de cinco sicomoros que bordean una calle de Tel Aviv, la zona pertenecía a unos propietarios árabes que caen víctimas de la expansión de las construcciones judías: edificios, cafés y clubes rodean a los árboles, el narrador, a los pies de uno de los sicomoros, sueña que son cinco hermanas vestidas de negro y que le relatan los acontecimientos que han tenido lugar a su sombra: amoríos, debates religiosos, la expansión de la ciudad, las imposiciones de la dominación británica, incluso los mártires árabes que fueron colgados de sus ramas. La hermana pequeña, nacida en 1917, no recuerda el pasado árabe del lugar pero siente la pena de sus otras hermanas.

En los años setenta los intelectuales árabes adquirieron una mayor conciencia y confianza en su propia cultura, intentando desterrar la idea imperante de la superioridad de la cultura occidental contemporánea.

³²⁹ SALMA KHADRA JAYYUSI. *Anthology of Modern Palestinian Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1992, pp. 12, 13.

³³⁰ NAÿĀTĪ ŞIDQĪ. *Al-ajawāt al-ḥazināt (Las hermanas tristes)*. El Cairo, s.d..Beirut, 1953

La identidad cultural y literaria palestina está quizás más definida y más distintivamente concretada que la de los otros árabes, debido a una mayor implicación para preservar su identidad e historia y por su lucha por la liberación nacional. Los escritores palestinos identifican a los palestinos como unos seres que deben enfrentarse y sufrir en solitario su tragedia. Su visión central en sus obras es la causa palestina: resistencia, valor, honor, patriotismo, sacrificio³³¹. Para ellos los israelíes, que han creado de forma artificial su propia identidad, han transformado su figura de agresor a víctima y a la víctima palestina la han convertido en un sangriento terrorista que no tiene derecho a permanecer en el país³³².

La mayor parte de la literatura palestina habla más de esa experiencia de sentimiento de tristeza por los cambios inesperados que está sufriendo la tierra que de la experiencia personal individual³³³. Así uno de los temas recurrentes es el de los cambios de nombres de calles, de aldeas, de ciudades, como aparece en las novelas de Ḥabībī *El pesoptimista* y *Pecados*. El cambio de nombre es muy significativo, es un intento de borrar el pasado para crear una historia nueva. Esta actitud tiene unas raíces bíblicas, las cosas son solamente cuando tienen nombre, el que da el nombre es el dueño y señor de la cosa. Así Dios le dijo a Adán que pusiera los nombres a los animales, convirtiéndose en el amo de lo creado. Palestina se transforma en Israel, cambian nombres y paisajes, se intenta crear una “pequeña Suiza” en Oriente Medio, como Yoram Kaniuk dice en su novela *El buen árabe*.

Los palestinos ven en este cambio de paisaje una violación, la desaparición de su cultura, de la esencia misma de Palestina, que ya no lo es y

³³¹ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *Escritos sobre literatura palestina*, pp. 39-44.

³³² SALMA KHADRA JAYYUSI. “Palestinian Identity in Literature”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, p. 173

³³³ BARBARA MCKEAN PARMENTER. *Living voice...*, p. 41

que se parece más a cualquier parte de Europa o de Norte América. La zona rural, con todo su encanto, desaparece enterrada entre las nuevas construcciones. Saḥar Jalīfa, en *'Abbād al-šams* cuenta como una viuda ingenua de Nablus se ve involucrada y perdida con una prostituta árabe cuando se aventura en Tel Aviv para vender unas camisas que ha bordado; en *al-Subbār*, los trabajadores palestinos, mal pagados, acuden a las fábricas israelíes, los comerciantes ya no consiguen vender sus productos, los jóvenes emigran a los países del Golfo y la economía palestina va empobreciéndose más y más bajo la ascensión de los judíos.

Como bien dice Martínez Montávez:

“Para seguir demostrando que el intelectual, el literato palestino, es ya un portavoz de las fases iniciales del enorme drama de su pueblo. Y para que apreciemos también –quizá esto pueda “sorprender” a muchos –que en bastantes ocasiones lo hace así, acuciado por preocupaciones sociales sencillamente humanas, universales, superadoras de cualquier localismo ridículo y estrecho: situación de obreros y campesinos, enfrentamiento a los poderosos, denuncia de las múltiples formas de opresión... Pensar que la Palestina moderna, el mundo árabe en general, están viviendo en una absoluta y aséptica “burbuja espacio – temporal”, desligados de todo, aislados y enconados en sí mismos, solamente puede ser ya sostenido por individuos torvos o ignorantes, recalcitrantes, además, en su torvedad o su ignorancia”³³⁴.

La literatura árabe contemporánea relativa al personaje judío se encuentra influida por el Corán, los cuentos populares y el antisemitismo europeo. En la etapa primitiva los relatos presentaban al judío como el estereotipo de Shylock, más tarde fue transformándose hacia la idea del judío colono y en la última etapa aparece la idea del judío soldado-ocupante. En todo caso los personajes

³³⁴ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. “Permanencia de literatura y combate”. www.palestinalibre.org. (visitado 19-12-2005)

judíos tienen una imagen negativa, nunca son héroes, sino enemigos, opresores, o judíos orientales que sufren la marginación.

2.7.- Imagen del árabe en la narrativa hebrea de los años 20 y 30

Hay que diferenciar la actitud de los escritores nacidos en Palestina y aquellos que provenían de Europa. Los primeros inmigrantes tenían una visión romántica del árabe, especialmente del beduino, y su descripción es muy simplista y superficial³³⁵.

En los tres autores que se analizarán a continuación, el primero de origen ucraniano y los otros dos nacidos en Palestina, se dan ciertos rasgos coincidentes en su visión del personaje árabe, aunque también pueden percibirse notables diferencias. El primero, Moshe Smilansky, tiene una visión externa del árabe, su descripción es más antropológica que humana, mientras que Shami y Burla se adentran en su mundo de venganzas, amores, honor, etc.

Tras la muerte de Brenner en 1921, caído bajo las balas árabes en la manifestación del uno de mayo, cambia la perspectiva romántica y aparece la percepción del judío como víctima perseguida.

Los relatos de la segunda *aliyah* sugieren que Palestina es un nuevo ghetto, por ejemplo, L. A. Orloff-Arieli en *En los días de lluvia* relata la vida de una familia judía pobre en Ramle, cuyas relaciones con los árabes reproducen a las de los habitantes del *shtetl* de Europa Oriental con los *goyim*.

2.7.1.- Los hijos de Arabia de Moshe Smilansky

Uno de los representantes del período de asentamiento fue el ucraniano Moshe Smilansky (1874-1953). Para él los árabes debían estar agradecidos por la llegada de judíos a Palestina, porque introducían el progreso y el avance en

³³⁵ ENCARNACIÓN VARELA. *Historia de la literatura hebrea contemporánea*. Barcelona: Mirador, 1992, pp. 235-238.

Oriente Medio³³⁶. Llegó a Palestina en 1891, fundador de la *mošavah* Hadera, se estableció posteriormente en Rejovot. Su carrera literaria comenzó con sus contribuciones a periódicos en hebreo y yiddish. Era discípulo de Ahad Ha'Am y estaba en contra de que no se emplearan trabajadores árabes en las explotaciones agrícolas. Su visión sobre la confrontación entre árabes y judíos cambió con los años.

En 1913 su posición era compleja: no idealizaba a los árabes aunque respetaba sus tradiciones y, a la vez, no adoptó la actitud generalizada de minimizar la identidad nacional árabe como no existente. Tras los disturbios del 36 se mostró favorable al bi-nacionalismo, como Martin Buber y Judah Leib Magnes, pero tras el fracaso de esta idea se volvió pesimista respecto a las relaciones judeo-árabes.

Smilansky escribió entre 1906 y 1934 *Los hijos de Arabia (Bnei 'Arav*³³⁷) bajo el seudónimo de Hawāyā Mussa. La elección de la palabra “Hawāyā”, que significa un hombre distinguido, un señor, un propietario, le colocaba en una posición de superioridad frente a los árabes³³⁸, lo cual implica cual era su manera de pensar respecto a la relación desigual que debía imperar con los árabes. En cuanto al título “Hijos de Arabia”, era el nombre reservado a los beduinos, considerados como los descendientes auténticos de los árabes, en oposición a los árabes campesinos sedentarios.

Smilansky, en sus historias, se centra en cuatro factores: leyes de la tierra, costumbres, mentalidad y lenguaje. Estos cuatro factores son los obstáculos existentes en la relación entre las dos comunidades.

Sus historias se dividen en cuatro grupos: 1º) Las que relatan la rigidez de las costumbres y tradiciones de la sociedad árabe. 2º) Las que describen el

³³⁶ RISA DOMB. *The Arab in Hebrew Prose: 1911-1948*, p. 143.

³³⁷ MOSHE SMILANSKY. *Bnei 'Arav. (Hijos de Arabia)*. Tel Aviv: Dvir, 1961.

³³⁸ RISA DOMB. *The Arabs in Hebrew Prose*, pp. 60, 61.

primitivismo de los patrones de conducta árabes. 3º) Las que plantean su tesis sobre que la presencia de los judíos en Palestina es muy positiva para los árabes porque supone el progreso. 4º) Las que describen el folklore árabe, ya que Smilansky pensaba que el conocimiento del mismo servía para comprender mejor al otro.

Sus escritos están influidos por el Romanticismo³³⁹, sus héroes son unos recalcitrantes rebeldes frente a la sociedad, incluye elementos como el pasado nacional, el exotismo y la naturaleza, todo ello influye en los hechos, en las emociones internas de los personajes.

Hay que destacar el aspecto didáctico de su obra, pone frente a frente personajes judíos y personajes árabes y los compara.

Harkabi³⁴⁰ cita la acusación de Ibrahim al-‘Abid de que algunos escritores sionistas, como Smilansky, tenían influencias de Nietzsche al admirar la fortaleza física. Tales tendencias de una parte de los escritores sionistas pueden ser explicadas por el hecho de su propia frustración ante la debilidad de la vida en el exilio. Abundan, pues, las descripciones físicas de los personajes árabes, especialmente la belleza de las mujeres: ojos negros, largos cabellos, cuerpos gráciles como palmeras; los hombres son descritos, bien como ancianos, con barba blanca y turbante que montan caballos blancos, bien como campesinos altos y fuertes como el hierro. En general todos los árabes tienen, en sus historias, los ojos y pelo negros, son altos y fuertes. Poseen un temperamento vivo, fácilmente irritable, son vengativos y tienen un gran sentido del honor³⁴¹.

³³⁹ EHUD BEN EZER. "Arab Images in Hebrew Literatura, 1900-1930". *Newoutlook*, 3 (marzo 1986), pp. 24-28.

³⁴⁰ Y. HARKABI. *Arabs attitudes to Israel*. Londres: I.B. Tauris, 1988. Jerusalén: Keter Publishing House, 1972, p. 174.

³⁴¹ RISA DOMB. *The Arab in Hebrew Prose*, pp. 82-104.

2.7.2.- La venganza de los patriarcas de Yitzhak Shami

La mayoría de los escritores de principios del siglo XX procedían de Europa, de ahí que la imagen del árabe estuviera estereotipada³⁴². Muchos de los escritores de esta época compartieron una fascinación romántica con la mística del primitivismo árabe y una curiosidad genuina sobre las costumbres y tradiciones de la sociedad árabe.

Caso excepcional fue el de Yitzhak Shami (1889-1949), al que se ha considerado como un “judío-árabe”, ya que nació en la Palestina otomana, y se identificaba con el entorno árabe en el que vivía, estaba profundamente enraizado en el folclore y estilo de vida islámico y familiarizado con los “habitantes nativos”.

Nacido en 1889, en Hebrón, era hijo del mercader de sedas damasceno Eliahu Sarwi y de Rifqah Castel, una sefardí de Hebrón. Las lenguas que se hablaban en el hogar de los Sarwi (que cambiaron el apellido por Shami) eran el árabe y el ladino. En los años 20 se trasladó a Jerusalén donde descubrió las ideas de la Ilustración judía, conoció a S. Y. Agnon y a Yitzhak ben Zvi, y Shami se convirtió en uno de los pocos escritores judíos de este período que se transformó en un activista en los círculos sionistas, atrayendo la atención de David Ben Gurión como un experto en la sociedad árabe, aunque, a diferencia de otros expertos en asuntos árabes de la Histadrut y de la Agencia Judía (como Yakūb Shim’oni y Ben Zvi), Shami estaba profundamente enraizado en la cultura árabe, lo que le sumía en una situación difícil, especialmente cuando comenzaron a producirse los enfrentamientos entre los musulmanes y los judíos. La dualidad judío-árabe le atormentaba, Yehuda Burla escribió de él:

“Shami es un hijo de Hebrón, donde la vida árabe está a la vista, mezclada con la calle judía como en ningún otro lugar de Eretz Israel (...) La

³⁴² ENCARNACIÓN VARELA. *Historia de la literatura hebrea contemporánea*. Barcelona: Octaedro, 1992, p. 236.

lengua árabe, las costumbres, el modo de vida, todos los rasgos de la literatura popular, son tan evidentes y palpables como que son Hebrón mismo”³⁴³.

En 1911 publicó un artículo en el que describía “el alma del árabe”:

“El alma del árabe está regida por dos patrones: es práctico y astuto en su vida cotidiana, juzga todo con una lógica fría, analizando con detalle, y difícilmente yerra; en cuanto a su vida intelectual, el árabe es distinto. No existe ningún pueblo que haya desarrollado tan agudamente la fantasía como los árabes; el árabe no conoce la frontera entre una invención y un hecho que se ha producido en la realidad. La exageración es su segunda naturaleza y lo que describe está siempre siete veces agrandado”³⁴⁴.

En 1929, cuando se produjeron los disturbios en Hebrón, Shami se vio obligado a abandonar su hogar, se marchó a Tiberiades y, posteriormente, a Haifa, ciudad en la que moriría en 1949.

Arnold Band lo ha calificado, quizás de un modo exagerado³⁴⁵, como “uno de los escritores palestinos más significativos del siglo XX”³⁴⁶. Su novela *La venganza de los patriarcas (Nikmat Ha-abot)*³⁴⁷ es la única novela en la literatura hebrea moderna cuyos personajes, paisajes y narrador son palestinos, de ahí que se la haya considerado como la primera novela “palestina” escrita en hebreo³⁴⁸.

El tema de la novela es la rivalidad perpetua por el honor y la gloria entre Hebrón y Nablus, dos ciudades árabes, durante la peregrinación a la tumba del profeta Moisés, según la tradición islámica. El argumento se basa en un hecho

³⁴³ Carta de Yehuda Burla a David Avitzur, 22 de Mayo de 1924, citada por HANNAN HEVER. “Yitzhak Shami: Ethnicity as an Unresolved Conflict”. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 24, 2, (invierno 2006), pp. 124-139.

³⁴⁴ Publicado en *Ha-poel ha-tsair*. 7, 2 (7/11/1911), p. 12.

³⁴⁵ SALIM TAMARI. “Ishaq al-Shami and the Predicament of the Arab Jew in Palestine”. *Jerusalem Quarterly File*, 21 (2004), www.jqf-jerusalem.org.

³⁴⁶ ARNOLD BAND. Introducción a *Shami's Hebron Stories*. Lancaster: Labyrinthos, 2000.

³⁴⁷ Publicado por vez primera en Jerusalén: Mitzpeh, 1928.

³⁴⁸ GERSHON SHAKED. “Shami's *The Vengeance of the Fathers: A Palestinian-Hebrew Novel*”. *Edebiyât*, III, 2 (1978), pp. 213-227.

que tuvo lugar en 1903, veinticinco años antes de la publicación del libro. Al principio describe la vida beduina, luego se transforma en una obra psicológica con una ciudad levantina como telón de fondo, y acaba con el camino de un peregrino arrepentido.

En la primera parte de la novela da una cuenta detallada de las costumbres sociales que forman parte del fuerte tejido argumental y éste se desarrolla dramáticamente hacia su clímax: la confrontación entre los dos jefes de las dos comunidades, Abū-l-Šawārib de Nablus mata en la puerta de la tumba de Moisés a Abū Fāris, el jefe de los jóvenes de Hebrón, que le había provocado con anterioridad.

La segunda parte de la novela es un fragmento introspectivo, psicológico donde el autor hace un uso frecuente de secuencias alucinatorias para describir como Abū-l-Šawārib, el jefe de los jóvenes de Nablus, escapa a través del desierto y viaja a El Cairo después de matar a su oponente Abū Fāris de Hebrón. A partir de ahí el joven arrogante se transforma en un fugitivo adicto al hashish, que se mueve en compañías de personajes corruptos y sórdidos.

En la tercera parte el enloquecido héroe va en busca de la redención espiritual y se vuelca en su jefe religioso, šayj de al-Azhar, quien le pide que se arrepienta y haga la peregrinación a Hebrón, a la cueva de Macpela y a la mezquita de Omar en Jerusalén. La obra comienza y termina con la peregrinación. La peregrinación de arrepentimiento no le lleva a la redención o purificación, sino a la muerte del héroe por un ataque al corazón en la tumba de los patriarcas.

Existe cierta desconexión entre la primera y segunda parte de la novela. No queda claro si Abū-l-Šawārib es castigado por haber cometido el asesinato o por haber huido de la escena del crimen. De acuerdo con los criterios occidentales, debería ser juzgado por su huida, pero el propio relato nos

muestra que es castigado por el asesinato. La motivación del argumento y del radical cambio en la personalidad del héroe, que pasa de ser un honorable jefe carismático a un miserable cobarde, difícilmente puede convencer. La metamorfosis del Eros a Thánatos parece ser bastante radical y sorprendente.

La dependencia absoluta del personaje de su rango, de su clase, de su medio social es la representación que Shami hace de la sociedad árabe. Al comienzo de la novela el narrador de Shami aparece como un árabe sencillo, totalmente identificado con los valores de la sociedad campesina árabe. A diferencia de Hawaÿa Mūsa³⁴⁹ en la que el extranjero que observa la vida árabe desde fuera, el narrador de Shami es uno más del pueblo. Sus creencias y costumbres no le sorprenden ni le asombran sino que son una parte integrante de su experiencia espiritual. El narrador se identifica con los valores y actitudes de sus personajes árabes. Por ejemplo, en cierta ocasión se refiere a los granjeros judíos como “los hijos de Satán” (p. 10)

Es una persona anónima cuya personalidad refleja la total experiencia nacional, sus descripciones revelan el conocimiento íntimo del folclore local: la tumba del profeta Yusuf, el ritual del candil, la diferencia de estilo de vida entre la sociedad tradicional árabe y la de los árabes que han sido influidos por los judíos y han olvidado las tradiciones, describe las diferentes clases sociales, que reflejan la diversidad de la sociedad árabe: distingue entre la gente de la montaña y la gente de la costa, los ciudadanos de Nablus y los de Hebrón, describe ritos y ceremonias. Destaca el concepto de honor y prestigio que se muestra en la lucha entre las dos ciudades rivales. Los personajes de Shami revelan una actitud fatalista y una creencia en la predestinación.

El autor usa las imágenes poéticas para mostrar su actitud crítica hacia el estilo de vida árabe, así el enfrentamiento entre los jóvenes rivales se describe

³⁴⁹ Seudónimo utilizado por Moshe Smilansky (1874-1953).

como una “pelea de gallos”, en el sentido negativo de una demostración exagerada de la virilidad. Recalca la idea del instinto animal del hombre que le lleva a la agresividad y pone de manifiesto la irracionalidad de las masas amorfas que arrastran la individualidad, de ahí que el héroe no actúe por motivaciones personales sino colectivas.

La novela está escrita en un hebreo erudito, mezclado con el hebreo bíblico y elementos de dialecto árabe.

Shami, como “árabe-judío”, fue marginado de la sociedad. Yosef Jaim Brenner excluyó su obra del “género de los relatos de Eretz Israel”, por considerarlo excesivamente etnográfico. Joseph Zernik se refiere a esta obra como una “permutación macabra y blasfema de *la bendición de los patriarcas*, uno de los más antiguos y centrales elementos de la oración judía”, Zernik sugiere que el relato implica que los “patriarcas” (Abraham, Isaac y Jacob) enterrados en Hebrón, antecesores comunes de los musulmanes y judíos, no constituyen una bendición sino una maldición y una causa del continuado baño de sangre de sus descendientes. En otras palabras: el conflicto entre los habitantes de Hebrón y los de Nablus es una alegoría camuflada del fratricidio judío y árabe.

Hannan Hever no comparte esta visión, sino que ve en la historia de Shami una crítica interna a la cultura árabe.

2.7.3.- Sin estrella y La lucha de un hombre de Yehuda Burla

Otro autor judío originario de Palestina es Yehuda Burla (1886-1969), que nació en Jerusalén, de familia sefardí emigrada de Turquía en el siglo XVIII. Su literatura tiene influencias rusas, especialmente de Gorky, alemanas y francesas. Su estilo es realista, describe la sociedad sefardí y la sociedad árabe en Palestina y Siria, sus personajes están externamente amarrados a las

convenciones sociales que limitan la libertad de ejercicio de su potencial como individuos, son hombres y mujeres sin sofisticación y víctimas de su propia percepción de la vida y de la realidad en la que se mueven, muchos de ellos creen en la predestinación como una fuerza independiente incluso del poder de Dios³⁵⁰. Amor y Destino son los motivos principales de sus obras³⁵¹.

En 1922 publicó *Bli kojab (Sin estrella)*³⁵² que narra la historia de un hombre desafortunado al que le suceden un sin fin de desgracias a las que se resigna. Su protagonista es un beduino llamado ‘Abd. La trama tiene lugar durante la Primera Guerra Mundial, el narrador es Hawaŷah Daūd, un judío alistado en el ejército turco que sirve como traductor a un oficial alemán. Su mejor amigo es ‘Abd, la amistad entre ambos se entremezclan con sus propias historias. El relato de ‘Abd, que recuerda a *Las mil y una noches*, se detiene cada noche y sigue al día siguiente, lo que le da un marcado matiz oral de los viejos cuentos árabes. ‘Abd fue adoptado por una tribu beduina y quiere conocer sus verdaderos orígenes. Nahora, la hija del šayj, se enamora de él, pero ‘Abd es considerado como un criado, por lo que los amores entre ‘Abd y Nahora tienen un trágico final.

El misterio de los orígenes de ‘Abd se revela cuando se encuentra con tres viajeros en el desierto, descubre que pertenece a la tribu Kattifī y que el padre de Nahora y sus hombres atacaron a los Kattifīes y mataron a muchos de sus miembros, entonces alguien recordó un decreto del Profeta Muhammad: los Kattifīes habían dado refugio al Profeta cuando huía a Medina; cuando él les dejó, les bendijo y les prometió que su tribu nunca desaparecería y que cualquiera que los matara sería así mismo matado. El padre de Nahora recogió entonces al pequeño ‘Abd. Pero ese momento de revelación es de una

³⁵⁰ GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs in Israeli Literature*. , pp. 22-27.

³⁵¹ RISA DOMB. *The Arab in Hebrew Prose*, p. 51.

³⁵² Y. BURLA. *Bli kojab. (Sin estrella)*. Jerusalén (n.d.), 1922. Tel Aviv: Am Oved, 1952.

importancia trágica para ‘Abd ya que en una de las numerosas escaramuzas, ‘Abd, para impresionar al padre de Nahora, mató a un hombre, sin saber que era su propio tío que había ido a salvarle.

‘Abd y Nahora acordaron encontrarse en La Meca para casarse y huir a Líbano. Después de pocos años de felicidad fueron descubiertos. Nahora y sus hijos fueron convencidos con engaños por su padre, Farhan, y sus hermanos para matarlos cruelmente; su padre y su hijo también murieron en Líbano. De ahí el trágico destino que persigue a ‘Abd y del que no puede escapar.

La novela está escrita en primera persona. El monólogo es un instrumento del protagonista para expresar su dolor y se interrumpe con los diálogos con el narrador. Aparecen numerosas expresiones en dialecto beduino y proverbios. Se utiliza la retrospectiva y la anticipación de los acontecimientos para conseguir mantener la atención del lector.

En su novela *Lucha de un hombre*³⁵³ (1929), el protagonista tiene puestos sus ojos en la venganza y en su búsqueda de las razones de la existencia, sus personajes están plenamente descritos, sin dejar un hilo suelto al misterio. Estructuralmente se compone de un narrador que cuenta la historia a otro narrador que la escucha, lo cual recuerda a las maqamas árabes. En ella Burla describe Damasco a finales del siglo XIX principios del XX, cuando las buenas relaciones prevalecían entre las tres religiones. El narrador es un profesor de hebreo intrigado por un ciego llamado Rahmo, que suele sentarse en los cafés, acompañado de sus amigos musulmanes y recita cuentos y poesías, también narra su propia historia, cuando se enamoró de una divorciada musulmana, Šafiqā, y ésta piensa convertirse al judaísmo para casarse con él. Cuando regresa a Damasco es atacado por los hermanos del anterior marido de la mujer porque consideran que es una afrenta al honor de la familia, así que dejan ciego

³⁵³ Y. BURLA. *Niftulei adam. (Lucha de un hombre)*. Tel Aviv: Davar-Masada, 1929.

a Rahmo como venganza. Rahmo es cuidado por el *šayj* ‘Abd-l-Karīm que va relatándole cuentos árabes y le influye con su filosofía de la vida.

Al igual que Yizhak Shami, Burla describe la vida del árabe del desierto, las venganzas, el amor, las pasiones y las tradiciones.

2.7.4.- Tipos y estereotipos del árabe

1) **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.

2) **El campesino:** es inferior, primitivo y atrasado, es tratado con desprecio por los autores hebreos.

3) **El anciano:** utiliza turbante y barba blanca, suele ser el *šayj* sabio que guía al protagonista con sus consejos y su filosofía.

4) **La mujer árabe:** es bella, con los ojos negros y el cabello largo, a veces se convierte al judaísmo y se asimila a la cultura judía.

2.8.- Imagen del judío en la narrativa palestina de los años 20 y 30

La imagen del judío en el mundo árabe fue transformándose a media que iba evolucionando el conflicto. En las novelas de la etapa anterior a la Nakba, aparece una imagen influida por el pensamiento popular y religioso³⁵⁴, Abū Maṭar lo clasifica dentro del “estereotipo Shylock”³⁵⁵, personaje de la obra de

³⁵⁴ MUḤAMMAD BAKR AL-BŪYŪ. “A ‘amāl ‘Abd Allāh Tāyih bayna al-fan al-riwā ‘ī wa-l-idyulūyiyā” (“Obra de ‘Abd Allāh Tāyih entre el arte narrativo y la ideología”). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih (Aproximación crítica sobre la literatura de ‘Abd Allāh Tāyih)*. ‘Uṭmān Jālid Abū ‘Yaḥyūh (ed), rev. y corr. Por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Jerusalén: Maṣūrat dār al-zāhira, Bayt al-Ši‘r: 2002, pp. 6-13. <http://www.tayeh.ps/world/moqarba.doc>.

³⁵⁵ AḤMAD ABŪ MAṬAR. “Al-šajšīyya al-yahūdiyya fī-l-riwāya al-filištīniyya” (“El personaje judío en la novela palestina”) *Al-Ādāb* 1-3 (enero-marzo 1985), pp. 35-39.

Shakespeare *El Mercader de Venecia*, que engloba todas las ideas preconcebidas desde la Edad Media hasta el nacimiento del racismo científico.

En el *Mercader de Venecia*³⁵⁶, Shylock es un judío prestamista al que acude Bassanio para pedirle tres mil ducados. Shylock, entonces, exige que Antonio se ofrezca como prenda y, si a los tres meses no le satisfacen la deuda, el hebreo cortará una libra de la carne de Antonio como venganza contra una raza a la que detesta y por la que ha sido marginado. Shylock al final resulta abandonado por su hija Jessica que huye con Lorenzo.

El personaje judío de Shakespeare es un ser atormentado, marginado y que no tiene derecho a expresar que le duele haber perdido a su hija. Si leemos la obra, vemos como Shylock declara:

“Le odio por ser cristiano, y más aún porque de forma vil y estúpida presta dinero gratis, haciendo así que la medida de nuestras ganancias se hunda aquí en Venecia. Si cae alguna vez entre mis manos, saciaré ampliamente mi antiguo odio contra él. Desprecia nuestra santa nación, y a mí me injuria-dondequiera que encuentre mercaderes reunidos-y a mis negocios, y a mis ahorros bien ganados, calificándolos de usura. Sea maldita mi raza si llego a perdonarlo”. (pp. 64-65).

Representa al nuevo judío prestamista, que odia a los cristianos, es malo, cruel, villano y vengativo³⁵⁷.

Shylock se presenta como un modelo de judío que inspira la primitiva narrativa árabe. Una de las razones que llevaron a describir al personaje del judío como codicioso, usurero y tramposo fue, además de la influencia de la literatura “antisemita” occidental, la relación existente entre los palestinos y los judíos antes del año 1948, que estuvo condicionada por la cuestión económica.

³⁵⁶ WILLIAM SHAKESPEARE. *El Mercader de Venecia*. Madrid: Cátedra, 2000.

³⁵⁷ ROBERT CHAZAN. *Medieval stereotypes and modern antisemitism*. Berkeley: University of California, 1997, pp 138-140.

2.8.1.- *El heredero de Jalil Baydas*

Jalil Baydas nació en Nazaret en 1874, tras su graduación en 1892 viajó Rusia y a su vuelta a Palestina tradujo numerosas obras del ruso al árabe, fue uno de los intelectuales más célebres de finales del XIX y principios del XX, autor de numerosas obras sobre temas diversos: libros didácticos, traducciones de Tolstoy, Pushkin y Shakespeare, libros de lingüística, de política y de narrativa y fue fundador de la revista literaria *Al-Nafā'is* de Haifa en 1908.

Él fue uno de los primeros escritores que alertó del peligro de la creciente inmigración judía a palestina fue Jalil Baydas Su única novela *Al-Wāriṭ* (*El heredero*, 1920)³⁵⁸, refleja claramente la idea que socialmente imperaba en su época sobre la imagen del judío³⁵⁹. En ella aparece el personaje del judío usurero Nathan, que se pone de acuerdo con la cantante judía Esther para hacer caer en la trampa a 'Azīz. Esther consigue que 'Azīz se enamore de ella y le utiliza para saldar sus gastos y enriquecer a sus correligionarios, para ello incita a 'Azīz a pedir dinero prestado a Nathan, quedando endeudado. Cuando muere el anciano tío de 'Azīz y éste recibe la herencia, Nathan le reclama la deuda y le sugiere que debe venderle la propiedad. A lo largo de la novela se describen las estratagemas que utilizan Nathan, Esther y su tía Rajel para engañar al joven heredero y hacerse con toda su riqueza.

Es una obra escrita como respuesta a los peligros que implicaba la Declaración Balfour y a la creciente inmigración de judíos a Palestina³⁶⁰.

³⁵⁸ JALIL BAYDAS. *Al-Wāriṭ*. (*El heredero*) Jerusalén: Dār al-Aytām al-Islamiyya, 1920.

³⁵⁹ SALMA KHADRA JAYYUSI. *Anthology of Modern Palestinian Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1992, p. 13.

³⁶⁰ AHMAD 'AṬĪYYA ABŪ MAṬAR. "Al-šajsiyya al-yahūdiyya fī-l-riwāyati-l-filisṭīniyya". *Al-Ādāb* (Enero 1985), pp. 35-36.

2.8.2.- Sobre el ferrocarril del Hiyaz de Ẓamāl al-Ḥusaynī

En 1932, Ẓamāl al-Ḥusaynī³⁶¹ publicó *‘Alà sikka al-Ḥiḡāz*³⁶² (*Sobre el ferrocarril del Hiyaz*), es una novela a la que los críticos contemporáneos no le han dado excesiva importancia, ya que desde el punto de vista artístico y técnico no posee gran calidad. Su autor es un político más que un novelista y pretendió exponer en forma narrativa sus ideas políticas³⁶³. El argumento es el siguiente: durante la Primera Guerra Mundial un terrateniente palestino, Emil Bek, vende sus tierras a los judíos, expulsando a los campesinos que trabajaban en ellas aprovechando que los hombres jóvenes estaban en el frente. Emil Bek se presenta montado en su caballo, látigo en mano, fumando un puro y vistiendo un elegante abrigo. Una mujer con una niña se enfrenta a él y se dirige a la gente diciendo que es preferible morir a vivir en la humillación. Emil Bek la azota con su látigo y el caballo la patea ante los ojos impotentes de los ancianos y los niños. La niña queda huérfana y un anciano se hace cargo de ella. Esta niña, llamada Garība, resulta ser la hija bastarda del terrateniente. Pasan los años y el hijo de Emil Bek, Ibrahim, se enamora de la muchacha, que estaba a punto de casarse con su primo Aḡmad, funcionario del ferrocarril de Haifa. Garība se enamora a su vez de Ibrahim y cuando Emil Bek se entera monta en cólera y hace público que ambos son hermanos y no pueden casarse. Ibrahim se suicida, Emil Bek muere humillado tras perder sus posesiones y Garība acaba casándose con Aḡmad.

La novela pretende denunciar el comportamiento de ciertos terratenientes palestinos que vendieron sus tierras al movimiento sionista y dejaron desamparados a sus habitantes³⁶⁴.

³⁶¹ Nació en Jerusalén en 1893 y murió en 1982, primo del Gran Mufti de Jerusalén.

³⁶² ẒAMĀL AL-ḤUSAYNĪ. *‘Alà sikka al-Ḥiḡāz* (*Sobre el ferrocarril del Hiyaz*). Jerusalén, 1932.

³⁶³ AḤMAD ABŪ MAṬĀR. *Al-riwāya...*, p. 55.

³⁶⁴ BELÉN HOLGADO. *El problema político-social en la novela israelí y palestina*. Sevilla: Mergablum, 2005.

2.8.3.- *Memorias de una gallina de Ishāq Mūsà al-Ḥusaynī*

Ishāq Mūsà al-Ḥusaynī (1904-1990)³⁶⁵ escribió una historia alegórica al estilo de *Kalila y Dimna* en *Mudakarāt dayāyā*³⁶⁶ (*Memorias de una gallina*) (1943), cuya protagonista es una gallina. Comienza cuando se muda a una nueva casa donde debe hacer nuevas relaciones, enfrentarse a nuevos enemigos, unos gigantes que atacan el lugar donde las gallinas viven para expulsarlas de allí. Una nueva generación de pájaros optan por ayudar a las gallinas. Es una novela simbólica, idealista, emotiva e intimista fruto del temor ante la amenaza del establecimiento de los judíos en Palestina³⁶⁷.

2.8.4.- Tipos y estereotipos del judío

1) **Judío usurero**: es la imagen peyorativa del los judío, al estilo de Shylock, con un ansia insaciable de dinero sin que le importe actuar cruelmente para conseguirlo, también está en la misma línea que otras obras de la literatura europea del XIX, como *Trilby*³⁶⁸ de George Du Maurier, en la que el personaje de Svengali es un malvado judío con poderes hipnóticos que manipula a la ingenua Trilby. Svengali es descrito como un ser oscuro, perverso, sucio, de pelo y ojos negros, cara alargada y barba abundante³⁶⁹. Este estereotipo aparece en la novela *El heredero* con el personaje de Nathan.

2) **Mujer judía**: es descrita como una joven manipuladora que se sirve del engaño para conseguir sus fines. También aparece la mujer madura y la

³⁶⁵ TARIF KHALIDI. "Palestinian Historiography: 1900-1948". *Journal of Palestine Studies*, 10, 3 (primavera 1981), pp. 59-76.

³⁶⁶ Publicada en El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1943.

³⁶⁷ ILAN PAPPE. "What Really Happened Fifty Years Ago?". *The Link*, 31,1 (Enero-Marzo 1998), p. 7. SALMA KHADRA AL-JAYYUSI. *Modern Palestinian Literature*. Nueva Cork: Columbia University Press, 1992, pp. 13-14.

³⁶⁸ GEORGE DU MAURIER. *Trilby*. Londres: Osgood, McIlvaine & Co., 1896.

³⁶⁹ NEIL R. DAVISON. "The Jew as Homme/Femme-Fatale: Jewish Artifice, *Trilby*, and Dreyfus". *Jewish Social Studies*, 8, 2-3 (invierno-primavera 2002), pp. 73-111.

anciana que se comporta como una alcahueta. Es el estereotipo de Esther y de Rajel en *El heredero*.

3) **El judío colono:** es el personaje que compra tierras en Palestina a los latifundistas árabes u otomanos para luego expulsar a los campesinos. Aparece en las novelas *Memorias de una gallina* y *Sobre el ferrocarril del Hiŷāz*.

2.9.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe y judío en los años 20 y 30

2.9.1.- Características del árabe

Negativas	Positivas
<p>Campesinos: atrasados, de costumbres feas, inferiores culturalmente, cobardes, pobres y sucios</p> <p>Beduinos: primitivos, salvajes, tribales, fatalistas, prácticos, astutos, fantasiosos, vengativos, impulsivos, violentos, exagerados, de tradiciones rígidas, exóticos, sentido del honor exagerado e instintivos.</p> <p>Los intelectuales urbanos: mentirosos, desconfiados, intrigantes, antijudíos, hipócritas, falsos, desagradecidos.</p>	<p>Beduinos: Valientes, nobles y arraigados a la tierra.</p> <p>Mujeres: hermosas, de ojos negros y cabello largo, tendentes a asimilarse a la cultura judía.</p> <p>Anciano sabio: šayj, con barba blanca y turbante, sabio.</p>

2.9.2.- Características del judío

Negativas	Positivas
<p>Anciano: deforme, feo, con nariz aguileña, hipócrita, envenenador de ríos y pozos, causante de epidemias, cobarde, astuto y envidioso, intrigante, usurero, avaro, estafador y parásito.</p> <p>Inmigrante: traicionero, ladrón, extranjero y explotador.</p> <p>Mujer: manipuladora, sin moral, sin sentido del honor</p>	<p>Mujer: hermosa y seductora</p>

CAPÍTULO 3

LOS ESTEREOTIPOS EN LA NARRATIVA ISRAELÍ Y PALESTINA DE LOS AÑOS CINCUENTA Y SESENTA

3.1.- Nacimiento del estado de Israel y éxodo palestino

El 15 de mayo de 1948 Gran Bretaña abandonó Palestina. Un día antes David Ben Gurión proclamó unilateralmente el Estado de Israel. Entre mayo de 1948 y enero de 1949 los árabes de Palestina, Egipto, Siria, Transjordania, Líbano, Irak, Arabia Saudí y Yemen entraron en guerra contra Israel. Los saudíes penetraron en Palestina por el Neguev, Egipto por la península del Sinaí, los sirios y libaneses por el norte, y los jordanos por el este. El 6 de enero de 1949 se firmó un armisticio. Israel había vencido, no solamente conservó la zona concedida por el plan de partición de 1947, sino que consiguió controlar el 78% de Palestina (el plan de la ONU le había otorgado el 55%). Gaza (217 km²) quedaba bajo la administración de Egipto, Transjordania se anexionó Jerusalén este y Cisjordania (5.728 Km²) y la ciudad de Jerusalén quedó bajo control internacional.

600.000 palestinos tuvieron que abandonar forzosamente sus hogares y partieron al exilio³⁷⁰, como apátridas, otros quedaron bajo el control de los israelíes, viviendo en campamentos de refugiados; para paliar esta situación la ONU creó el UNRWA. Algunos palestinos decidieron combatir la situación y desde 1948 a 1956 realizaron más de un millar de atentados contra Israel que provocaron unos 400 muertos y más de 500 heridos.

³⁷⁰ELIE BARNAVI. *Israël au XX siècle*. París: PUF, 1982, pp. 201, 202. E.B. CHILDERS. "The Other Exodus". *The Spectator*. Londres (21 mayo 1961) *apud* ROLF REICHERT. *Historia de Palestina*. Barcelona: Herder, 1972. TIBOR MENDE. "Le problème des réfugiés de Palestine pèse sur le royaume de Jordania". *Le Monde* (21 de abril de 1951). En *Israel-Palestine, une terre, du sang, des larmes*. Paris: Librio, 2002, pp. 13-18.

El éxodo de estos centenares de miles de palestinos provocó la pérdida de obras que se encontraban en las bibliotecas de muchos escritores que emprendieron el exilio³⁷¹, de ahí que sea difícil encontrar obras palestinas escritas durante los años treinta y cuarenta y se produzca un vacío literario que no se llenará hasta los años sesenta.

3.2.- Literatura israelí tras la guerra del 48

La primera generación de autores israelíes es denominada la Generación del Palmaj y se caracterizan por estar influidos por las ideas sionistas y socialistas y moverse en el ambiente de los kibbutz donde lo colectivo primaba sobre lo individual³⁷².

El movimiento cananeo, aparecido durante la época del Mandato Británico y que tenía como portavoz a la revista *Alef*, estuvo dirigido por poetas nacionalistas como Yonatan Ratosh, Yigal Mossinsohn o Binyamin Tammuz

Sus principales ideas eran la creación de un hombre nuevo, de una nueva vida en la que la integración con el paisaje bíblico era básica. Sus miembros se sentían protagonistas de la Historia con un sentimiento romántico, al estilo de la tradición alemana prefascista. Querían que se produjera una integración entre árabes y hebreos basada en la mitología del Antiguo Oriente.

Para ellos el palestino es alguien visible, el vecino enemigo, o a veces amigo, con el que comparten el territorio³⁷³ y el sionismo era una ideología europea que servía a los intereses de los judíos de Europa, ellos eran hebreos

³⁷¹ M^a LUISA PRIETO. “Hacia una interpretación de la historia árabe contemporánea a través de las fuentes literarias; el tema palestino en la narrativa de Gassān Kanafānī”. *Anaquel de Estudios Árabes*, II (1991), p. 293. ‘ISĀ AL-NĀ’ŪRĪ. *Adab al-mahyar (Literatura de la emigración)*. El Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1977.

³⁷² RAPHAEL PATAI. “Literature on Israel 1948-1950”. *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., 41, 4 (Abril 1951), pp. 425-438.

³⁷³ ENCARNACIÓN VARELA MORENO. “Sobre los pro y los contra de la tendencia cananea”. En *Israel, procesos y perfiles*. E. Varela, A. Espinosa y M. Pérez (Eds). Granada: Seminario de Estudios Judíos Contemporáneos, 2001, pp. 193-203.

más que judíos y defendían la creación de una entidad nacional pluralista que integrara a los diferentes grupos de la región³⁷⁴. Algunos críticos advirtieron del peligro que suponía este movimiento porque implicaba la ruptura entre Israel y los judíos de la diáspora, entre Israel y su legado judío³⁷⁵

Al lado de la literatura heroica aparece excepcionalmente una visión crítica, es el caso de S. Yizhar, aunque tiene buen cuidado de no criticar directamente al sionismo o a sus líderes. Frente a los protagonistas colectivos de la generación del Palmaj, sus héroes son seres individuales que se enfrentan interiormente al grupo. Destaca su descripción detallada de la naturaleza y de los instintos y sus historias no tienen un final definitivo. Es una literatura que rechaza el optimismo y triunfalismo del periodo y retratan el desencanto con la vida del kibbutz³⁷⁶.

3.2.1.- Literatura heroica: Moshe Shamir

La literatura del Palmaj, que es la que comprende la literatura escrita en los años inmediatamente anteriores y posteriores a los cincuenta, es una literatura heroica en la que se habla de la lucha, de la muerte y de la esperanza en el futuro, relata la vida diaria de la colectividad, especialmente en los *kibbutzim*. Este grupo de escritores y críticos se situaban dentro del círculo del *MAPAM* (Partido Laborista), muchos de ellos, que ya habían nacido en Palestina, fueron veteranos del Palmaj, que fue una guerrilla juvenil antibritánica que dependía de la Haganah. Esta organización fue creada por

³⁷⁴ Y. RATOSH. *The New Hebrew Nation (the Canaanite Outlook)*. Nueva York: Quadrangle Books, 1974.

³⁷⁵ BARUKH KURZWEIL. "The new "Canaanites" in Israel". *Judaism*, 2, (enero 1953).

³⁷⁶ GERSHON SHAKED. *Hasipporet ha'ivrit (Los relatos hebreos)*. Tel Aviv: Porter Institute, 1983.

Yisshaq Sadé³⁷⁷ en 1941 y Ben Gurión la disolvió en una vez que terminada la Guerra del 48, en la que tuvieron un gran protagonismo.

El héroe de la literatura de esta generación tenía una personalidad positiva, representaba una idea colectiva, no individualista, era valiente y decidido, se enfrentaba a misiones imposibles y salía victorioso, representaba los valores más puros del sionismo³⁷⁸ recibidos tanto en la casa, como en la escuela y en los movimientos juveniles, en los que el amor incondicional por la patria y el sacrificio por ella eran incuestionables³⁷⁹.

Un ejemplo típico de la literatura heroica es Moshe Shamir, que nació en 1921 en Safed, formó parte del Palmaj durante la Guerra del 48 y fue miembro del kibbutz Mishmar ha-Emek desde 1944 hasta 1946. Fue editor del periódico *Al Ha-Homa* desde 1939 hasta 1941, uno de los fundadores y editores del periódico *Ba-Majane* del Tzahal y de la sección literaria del periódico *Maariv*. Autor de novelas, relatos, poesía y teatro. Recibió los premios Ussishkin (1950), Brenner (1953) y el de Israel (1988). Murió en el año 2004. Entre sus novelas figuran: *Hu Halaj Ba-Sadot* (*Él anduvo por los campos*, 1947), *Tahat Ha-šemeš* (*Bajo el sol*, 1950), *Be-Mo Yadav* (*Con sus propias manos*, 1951) *Melej Basar Va-Dam* (*Rey de carne y hueso*, 1954) *Hayai Im Išmael* (*Mi vida con Ismael*, 1968), *Yaldei Ša`ašum* (*Playboys*, 1986), etc.

En su primera etapa, refleja la idea del nuevo hombre hebreo, del *sabra* genuino, sus protagonistas son jóvenes héroes idealistas que no dudan en enfrentarse valientemente a la muerte, esta idea de el nuevo hombre hebreo se ve en la primera frase de su novela *Con sus propias manos*³⁸⁰ (1951): “Elik nació del mar” (p.11), esta novela es un homenaje al propio hermano de Moshe

³⁷⁷ THIERRY NOLIN. *La Haganah*. París: Ballano, 1971, pp. 99-101.

³⁷⁸ YERACH GOVER. “Ideological Imposition...”, pp. 61-62.

³⁷⁹ GERSHON SHAKED. “Through Many Small Windows, by the Back Door: An Introduction to Postrealistic Hebrew Literatura: 1950-80”. *Prooftexts*, 16, 3 (septiembre 1996), pp. 271-291.

³⁸⁰ Publicada por Merhaviah: Sifriat Poalim, 1951.

Shamir que se llamaba Elik y que murió en una emboscada de los árabes durante la guerra del 48.

El héroe es fácilmente reconocible, también lo es el enemigo. Shamir escribe para el grupo, la narrativa del Palmaj es la expresión de lo colectivo, por lo tanto no focaliza la narración sobre el mundo interior de su protagonista, sino que se sirve del narrador en tercera persona.

3.2.2- Visión crítica: el árabe víctima

La imagen del árabe como una víctima de la brutalidad israelí surge como consecuencia de la guerra del 48. Un pequeño grupo de escritores se plantean el dilema moral en el que se encuentran los soldados que se enfrentan no a otros soldados o guerrilleros, sino a indefensos habitantes de las aldeas. ¿Qué heroísmo puede encontrarse en la acción de expulsar a los ancianos, mujeres y niños de sus aldeas e incendiar sus casas? Esta pregunta aparece de manera indirecta en las novelas de S. Yizhar y de Binyamín Tammuz.

S. Yizhar nació en Rejovot en 1916, su verdadero nombre era Yizhar Smilansky, hijo de Moshé Smilansky. Es un escritor perteneciente a la generación del 48, sus obras se centran, pues, en la guerra y aunque las historias de guerra frecuentemente tienden a relatar los hechos de manera documental, en perjuicio del hilo argumental y de los personajes, los relatos de Yizhar se alejan totalmente de estos patrones. El tiempo se fragmenta en una sucesión sin fin de momentos autónomos, los hechos externos se separan de las experiencias interiores de los héroes, expresadas a través de la corriente de conciencia.

En *Convoy de medianoche* los hechos tienen lugar en las 12 horas que van desde la caída del sol al amanecer, el argumento cede paso al discurrir del pensamiento del personaje y concentra sus esfuerzos en los efectos que la

guerra causa en el héroe. La guerra aparece en dos niveles, uno de ellos es el de la misma guerra, que simboliza el destino histórico de la nación y despersonaliza la catástrofe y en un segundo nivel están las reflexiones individuales.

En *Ha-šavuy (El prisionero)* y en *Jirbet Jiza* el narrador en primera persona recuerda unos determinados sucesos en la guerra y adopta una visión moral y crítica hacia lo que hizo y lo que otros hicieron. Es una autorreflexión, acepta su responsabilidad a la vez que expresa su total impotencia.

Jirbet Jiza (mayo 1949) es el nombre ficticio de una aldea árabe, contiene tres escenarios en el argumento: 1) La espera, 2) La acción en sí (ocupación de una aldea, expulsión de sus habitantes y demolición de las casas) y 3) Desenlace (incluye la amargura expresada ante los hechos). Su estructura es más compleja que la de *Ha-šavuy*, que se concentra por entero en el incidente.

El contenido de las historias de Yizhar se compone de tres elementos que se relacionan entre sí: 1) El Yo de la historia, 2) El Grupo, 3) El paisaje. El grupo aparece como elemento de contraste entre el individuo y el paisaje, éste se presenta como parte inseparable de los aldeanos. Los soldados israelíes son los invasores foráneos del paisaje tranquilo³⁸¹.

Del grupo se habla en tercera persona plural o en segunda persona masculina singular, el Yo también puede pertenecer a ellos, y algunas veces se identifica con ellos, aunque también puede separarse del marco del grupo y reaccionar personalmente. El paisaje es uno de los héroes de la historia, es un elemento estable y el autor utiliza un apasionado lirismo para describirlo. Después de la expulsión de los aldeanos, el narrador habla con Moshe, el comandante, y le escucha decir: “nuevos inmigrantes llegarán, tomarán esta

³⁸¹DAVID C. JACOBSON. “Patriotic Rhetoric and Personal Conscience in Israeli Fiction of the 1948 and 1956 Wars”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature*. Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 111-122.

tierra y la trabajarán, y todo será encantador aquí” (p. 86). El narrador no reacciona de acuerdo con esta reflexión. El Yo se siente culpable pero a su vez pertenece al grupo.

Sus historias se componen de contrastes: lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo individual y lo colectivo. Los soldados muestran una completa indiferencia frente a la vida, su hostilidad es expresada en su crudo argot, los árabes son denominados despectivamente como “arbushim”.

La historia se mueve en dos planos temporales: uno es el tiempo de composición de la historia reflejando el pasado y otra es contada cuando los hechos se supone han tenido lugar. El narrador unas veces habla como “yo” otras como “nosotros”, a veces como “tu” y otras como “ellos”.

En *Yemei Tziqlag (Los días de Tziqlag)* (1958), se narra la historia de un grupo de jóvenes soldados israelíes, situados en una posición remota del Negev durante siete días de batalla contra los árabes en 1948. El grupo es en su totalidad el héroe colectivo del libro, y la historia es contada desde el punto de vista de cada miembro, alternándose con el narrador, quien representa a veces la voz colectiva del grupo y otras veces al simple narrador. La obra refleja los miedos, el hambre, la sed, el cansancio, la náusea, el sueño de los soldados enfrentados a una naturaleza hostil, donde la guerra expone la absoluta soledad cultural y geográfica. Los soldados constantemente satirizan la retórica usada en la guerra, se expone el horror con un realismo naturalista y físico³⁸².

S. Yizhar resume la actitud hostil de los *sabras* hacia la cultura judía. Los soldados que combaten en la bíblica Tziqlag están orgullosos de su identidad que les ata a una imagen combatiente del rey David, quien era un “sabra” como

³⁸² RUTH BEIZER-BOHRER. “Body and Soul in Yizhar’s War Narrative”. *Edebiyât*, IV, 1 (1979), pp. 65-72.

ellos y se desenganchan de la pertenencia a todas las generaciones de judíos que vivieron en el exilio³⁸³.

En *El prisionero* (noviembre 1948) un grupo de soldados se encuentra en medio de un idílico campo, el jefe de patrulla, decidido a no irse con las manos vacías, ordena apresar a algún árabe. La escena de vigilancia del objetivo es descrita como una escena de caza, los soldados descubren a un pobre pastor con su rebaño y lo asaltan, el hombre corre desesperado “como una gacela perseguida”, la escena causa la hilaridad de los soldados, sobre todo cuando el jefe decide llevarse también al rebaño.

Binyamín Tammuz (1919-1989) escribió la novela corta *Un concurso de natación* (1951) cuya acción transcurre en época del mandato británico. La historia comienza con la invitación que recibe la madre del protagonista, enfermera de profesión, a casa de una de sus pacientes árabes. Allí la madre y sus hijos son recibidos con hospitalidad y afecto. Uno de los parientes de la anfitriona, el estudiante Abdul Karim, apenas puede disimular su resentimiento contra los judíos y propone una competición de natación al protagonista. El joven judío resulta perdedor. Con el tiempo el joven judío se convierte en un soldado israelí y su unidad debe atacar la villa donde vivía la familia árabe. Abdul Karim cae prisionero y el protagonista le invita a nadar en la piscina, pero una bala perdida mata al joven árabe antes de que pueda efectuarse la competición.

3.2.3.- Generación del Estado y la desilusión

A la generación del Palmaj le siguió la generación del Estado, que comprende la etapa que va desde finales de la década de los cincuenta a principios de la de los sesenta. Aunque mantiene ciertos puntos coincidentes

³⁸³ YOSEF OREN. “An Unconventional Attitude Toward Israeli Literature”. *Nativ online*, 3 (abril 2004).

con la generación anterior, puede observarse que se produce una ruptura respecto a los temas. Se ve una clara influencia de Kafka y del existencialismo, se plantean temas individuales y no colectivos, como ya había sucedido con S. Yizhar, a pesar de ello, los problemas políticos del recién nacido Estado están muy presentes en las obras de Amos Oz, Aharón Appelfeld, A. B. Yehoshua y Samuel Yosef Agnon. Aunque en apariencia su literatura se basa en individuos y conflictos familiares, las obras son simbólicas o alegóricas y la familia simboliza al colectivo israelí.

La crítica al proceso político de los años cincuenta la llevó a cabo el grupo *Min ha-yesod (Desde la fundación)*, formado por algunos miembros del MAPAI que pensaban que el sistema político israelí, encabezado por Ben Gurion, se había desviado de los principios del partido, frustrando las aspiraciones de paz. *Min ha-yesod* acusaba a Ben Gurión y a su sistema de no establecer relaciones de buena vecindad con los estados árabes y de no proveer de libertad y seguridad a la gente, sobre la base de un acercamiento humanista. Según ellos, el sistema estatal era responsable de abandonar el espíritu pionero que caracterizó a la empresa sionista en los primeros tiempos, sumiéndose en la burocracia. Todo esto había provocado que los ciudadanos israelíes se hubiesen vuelto pasivos e indiferentes y eran arrastrados en operaciones destructivas, tanto militar como económicamente, lo cual llevaba a la catástrofe.

La literatura también se dejó influir por este espíritu, de ahí que los protagonistas fueran seres pasivos, vagando por paisajes surrealistas en busca de significados en Dios o en la naturaleza, y no encontrando más que desastre³⁸⁴.

Hannan Hever, influida por las teorías de Deleuze y Guattari, sostiene que el cambio que se produce en la visión de los escritores de esta época se debe a

³⁸⁴ YERACH GOVER. "Ideological Imposition...", pp. 67-68.

las tensiones entre la cultura mayoritaria y la minoritaria³⁸⁵, especialmente referidas a la israelí y a la árabe, en esto se une a la escuela de los “nuevos historiadores” cuyos trabajos aparecieron en la publicación *Te’oryah uviqqoret*. Esta tendencia conecta la represión de la voz árabe con la represión de otras voces, incluida la de los judíos orientales y la de las mujeres. Para Arnold J. Band esta visión resulta demasiado reduccionista y él se centra más en el debate existente entre la visión de los padres fundadores del Estado y la nueva generación³⁸⁶.

3.2.3.1.- Complejo de los Cruzados y *Frente a los bosques* de A. B. Yehoshua

A. B. Yehoshua nació en Jerusalén en 1936 en el seno de una familia de origen sefardí. Estudió literatura y filosofía en la Universidad Hebrea. En los años sesenta vivió en París y en 1972 comenzó a trabajar como profesor en la Universidad de Haifa. Ha recibido los premios Bialik, el de Israel y el de Los Angeles Times en el 2006. Autor de novelas tales como *Ha-Me'ahev* (*El amante*, 1977), *Gerušim Meuharim* (*Divorcio tardío*, 1982), *Mar Manni* (*El señor Mani*, 1990), *Ha-Kala Ha-Mešajreret* (*La novia liberada*, 2001), etc.

Ya se ha visto que con S. Yizhar, que actúa en cierto modo como eslabón entre dos generaciones, aparece el complejo de culpa. En esta etapa algunos escritores sufren de una “identificación masoquista con el destino de la Cruzada en Palestina”, sostienen que sin el poder militar Israel sufriría el mismo destino

³⁸⁵ HANNAN HEVER. “Minority Discourse of a Nacional Majority: israelí Fiction in the Early Sixties”. *Prooftexts*, 10, 1 (Enero 1990), pp. 129-148.

³⁸⁶ ARNOLD J. BAND. “Adumbrations of the Israeli ‘Identity Crisis’ in Hebrew Literature of the 1960s”. En *Israelí and Palestinian Identities in History an Literatura* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 125, 126.

que los cruzados³⁸⁷, o bien ellos mismos se consideran como los Cruzados que fueron a conquistar a otro pueblo³⁸⁸.

La literatura de esta época podría considerarse elitista, se dirigía a un lector determinado, cultivado, comprometido, incluso académico, ya que la gran masa de población recién inmigrada a Israel apenas podía comprender el hebreo.

El relato de Abraham Ben Yehoshua *Mul ha-ya'arot*³⁸⁹ (*Frente a los bosques*, 1963) cuenta como un estudiante que ronda la treintena y cuyo nombre no aparece investiga la historia de los Cruzados. A sus amigos les preocupa que el joven acabe volviéndose loco y le encuentran un trabajo como guardabosques.

Cuando el estudiante llega a la cabaña del bosque se encuentra solamente con un árabe, cuya lengua ha sido amputada, y con su hija. El bosque ha sido plantando encima de las ruinas de una aldea árabe. Pronto el joven sufre pesadillas, presiente la catástrofe de que de un momento a otro pueda provocarse un incendio. De manera subconsciente arroja cerillas y cigarrillos sin apagar en el bosque. Por otro lado, el árabe comparte con él su extraña obsesión, acumula barriles de gasolina y los esconde en diferentes lugares del bosque. El estudiante lo descubre pero no hace nada para detenerlo, incluso intenta encender una hoguera, usando la gasolina del árabe, mientras éste le observa.

³⁸⁷ GERSHON SHAKED. *A New Wave in Israeli Fiction: Essays on Modern Israeli Literature*. Tel Aviv: Sifriat Poalim, p. 139. EHUD BEN EZER. "Crash and Siege: A reflection on Modern Israeli Literature". *Keshet Quarterly*, 4 (verano 1968), pp. 148, 149. apud Yerach Gover. "Ideological imposition...", p. 69-70. YITZHAK SHALEV. *The Gabriel Tirosh Affair*. Tel Aviv: Am Oved, 1964. apud Yerach Gover. "Ideological imposition...", p. 70.

³⁸⁸ Como en las poesías de Dalia Rabikovitz.

³⁸⁹ A.B. YEHOSHUA. *Mul ha-ya'arot (Frente a los bosques)*. Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-Meujad, 1968.

Los dos hombres no pueden hablar, el árabe no tiene lengua y el estudiante no habla árabe, la única manera de comunicarse es por medio de gestos, el guardabosques le habla en hebreo, esperando que el árabe le entienda. A los tres días llega el padre del estudiante, no comprende el aislamiento de su hijo, ni su preocupación por las Cruzadas. Intenta acercarse al árabe, hablándole en un árabe rudimentario, pero éste no le entiende. La siguiente visita que el joven recibe es la de su amante, esposa del amigo que le buscó el trabajo. Mientras hacen el amor, el guardabosques observa el bosque a través de sus prismáticos.

El verano continúa y la hija del árabe va madurando, el guardabosques siente deseos por ella, la tensión aumenta y el árabe incendia el bosque por los cuatro costados, el guardabosques observa el incendio y entre el humo cree ver la imagen de la aldea en ruinas. La investigación policial por el incendio del árabe es igual a la interminable investigación del estudiante-guardabosques.

El relato comienza con la destrucción de la aldea árabe y la plantación del bosque judío y termina con la destrucción de ese bosque y la reemergencia de la misma aldea.

El protagonista de A. B. Yehoshua es un ser sin nombre, anónimo, que a pesar del tiempo que ha invertido en sus investigaciones no consigue escribir nada, se deja arrastrar por la opresión y el nihilismo del entorno, presiente la catástrofe y no hace nada por evitarla más bien al contrario, él mismo la provoca.

Una lectura profunda de la obra lleva a ver la metáfora de la situación israelí: el bosque es la tierra y las dos figuras representan los dos escenarios sucesivos en la lucha por la propiedad de la misma. El protagonista se deja arrastrar por la inactividad y la inercia, parado, viviendo a costa de los otros, su falta de autopercepción y la visión borrosa de la tierra que habita es la tónica

general que se percibe en la novela³⁹⁰. Observa el bosque desde fuera, a través de sus prismáticos, mientras que el árabe mudo vive en el bosque. La figura del padre representa la imagen de los padres fundadores del Estado, que no nacieron en la tierra pero la construyeron llenos de ideales.

Al final, tras el incendio, regresa a la ciudad sin haber terminado su tesis, ni siquiera ha podido escribir unas líneas, pero el árabe le ha dado el sentido de la pertenencia de la tierra.

Este relato parece parodiar al escrito por Eliezer Smolly, titulado *Anšei berišit* (*Los fundadores*), escrito en 1933, en el que el héroe es un arquetípico pionero llamado Hermoni que salva el bosque incendiado por un malvado árabe.

La novela tiene diversas lecturas, tanto anti-sionistas como sionistas. Si el guardabosques es visto como un cómplice en el incendio del bosque³⁹¹, entonces la interpretación es anti-sionista y es el resultado de la culpabilidad por lo que se hizo mal con los árabes. Si el guardabosques es visto como una figura existencial moderna, entonces vemos la alienación y la enfermedad espiritual. El padre representa la conciencia judía, el bosque la ética pionera y el protagonista es incapaz de seguir sus pasos ya que el árabe no es una parte de su marco de referencia y no puede adoptar un sionismo que desconoce la voz del árabe³⁹².

³⁹⁰ ARNOLD J. BAND. "Adumbrations of the Israeli 'Identity Crisis' in Hebrew Literature of the 1960s". En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, p. 129.

³⁹¹ YAEL ZERUBAVEL. "The Forest as a National Icon: Literature Politics, and the Archaeology of Memory". *Israel Studies*, 1, 1 (primavera 1996), pp. 60-99.

³⁹² GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs...*, pp. 137-139.

3.2.3.2.- El árabe encarnación del Eros y Thanatos: el sentimiento de asedio en Amos Oz

En julio de 1956 Egipto nacionalizó el Canal de Suez, lo cual la enfrentó con Francia y Gran Bretaña y cerró la única salida de Israel al mar Rojo. El 29 de octubre de 1956 Israel comenzó la campaña del Sinaí y dos días más tarde se unieron las tropas francesas y británicas. El 6 de noviembre finalizaron las operaciones militares y, por intervención de EEUU, la URSS y la ONU las tropas francesas y británicas se retiraron. Los cascos azules de la ONU se situaron en el canal de Suez, en las fronteras del Sinaí y en Gaza.

En 1956 aparece Al-Fatah, fundada por Yasser Arafat y en mayo de 1964 se creó la OLP en Jerusalén.

En Israel desde 1956 a 1969 gobernaron los laboristas, tenía alrededor de tres millones de habitantes (86% judíos, 8% musulmanes, 2% cristianos y 1% drusos). Los enfrentamientos con los países árabes vecinos y con los mismos palestinos eran continuos. Israel no reconocía bajo ningún concepto los derechos de los palestinos, los asimilaba a los demás árabes, hasta el punto de que en 1969, en una entrevista, Golda Meir declaraba:

“No hay tales palestinos...No había un pueblo palestino en Palestina que se considerara a sí mismo como tal pueblo palestino y ni vinimos y los echamos y ni tomamos su país. Ellos no existen”³⁹³.

Desde el punto de vista literario, en los sesenta, Amos Oz y Abraham Ben Yehoshua comenzaron a abandonar el simbolismo a favor de una visión más detallada de la realidad. El conflicto ya no es un trauma moral sino una condición existencial que se presta a un desarrollo simbólico más allá de lo político o lo moral³⁹⁴, el árabe se transforma en una pesadilla, es el símbolo del terror existencial en el que se sumerge el protagonista israelí y le impide vivir

³⁹³ Entrevista a Golda Meir en *Sunday Times* (15 de Junio de 1969).

³⁹⁴ ROBERT ALTER. “Images of the Arab in Israeli Fiction”. *Hebrew Studies*, 18 (1977), p. 65.

su vida tal y como desearía vivirla. La imagen del árabe es una proyección de las ansiedades internas de los personajes israelíes³⁹⁵. Los israelíes perciben su situación como sitiados rodeados por un enemigo hostil³⁹⁶.

Amos Oz declaraba:

“Jerusalén frecuentemente era el fondo de pesadillas y sueños de terror. Yo no viví mucho en Jerusalén, pero en mis sueños yo estoy allí y ella no renuncia a esperarme. Yo nos veía rodeados de enemigos. El enemigo en mis sueños venía no sólo del este, del norte y del sur, sino que nos rodeaba completamente. Veía a Jerusalén cayendo en manos de sus enemigos. Destruída, saqueada y quemada, como en las historias de mi niñez, como en la Biblia, como en los cuentos de la destrucción del Templo. Y yo, tampoco encontraba escapatoria, no había un lugar para esconderse, estaba atrapado en la Jerusalén de mis sueños”³⁹⁷.

Y continuaba diciendo, al igual que el personaje de Jana en *Mijael šeli*: “En mis sueños de la infancia había árabes que llevaban uniformes y fusiles, árabes que venían a mi calle en Jerusalén para matarme”³⁹⁸.

En una charla mantenida con Najman Raz explicaba:

“Entre tu generación y la mía, a pesar de que no pasaron muchos años, hay una diferencia del día a la noche. Vosotros vivisteis con los árabes, hablasteis con ellos, pero para mí, los árabes, a excepción de los de Nazaret y Wadi Ara, siempre fueron una pesadilla. Les tengo miedo y de repente les vi de cerca y sentí que son ellos quienes me tienen miedo a mí. Emocionalmente nunca estuve preparado para enfrentar semejante situación”³⁹⁹.

³⁹⁵ GILEAD MORAHG. “New Images of Arabs in Israeli Fiction”. *Prooftexts*, 6, 2 (mayo 1986), p. 149.

³⁹⁶ ENCARNACIÓN VARELA. “Una parábola del Desencuentro...”, p. 501.

³⁹⁷ A. SHAPIRA. *The Seventh Day*. Nueva York: Scribner's, 1970, p. 239.

³⁹⁸ *Op. Cit.*, p. 240.

³⁹⁹ Cifr. ALICIA RAMOS GONZÁLEZ. “El conflicto árabe-israelí en la ficción hebrea”, en *Guerras después de la Guerra: El conflicto en Oriente Medio*, E. Varela, A. Ramos, M. Pérez eds. Granada: 1997, p. 175.

Amos Klausner nació en 1939 en Jerusalén. En 1954 entró en el Kibbutz Julda y cambió su apellido por el de Oz. Estudió Literatura y Filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalén, participó en la Guerra de los Seis Días y en la de Yom Kippur y fue uno de los fundadores de Shalom Ajshav (Paz Ahora). Es profesor de literatura en la Universidad Ben Gurion de Bersheva y ha recibido los premios Israel de Literatura (1988), el Goethe (2005), el Príncipe de Asturias (2007) y ha sido candidato varias veces al Nobel de Literatura. Autor de relatos y novelas como *Artzot Hatan* (*Tierras del chacal*, 1965), *Mijael šeli* (*Mi querido Mijael*, 1968), *Menuhah Nejonah* (*Un descanso verdadero*, 1992), *Al Tagidi Layla* (*No digas noche*, 1994) o *Jaruzei Ha-Jaim Ve-Ha-Mavet* (*Rimando vida y muerte*, 2007).

En el relato *Nawadim Wa-tzeffa*⁴⁰⁰ (*El nómada y el aspid*, 1964), incluido en su colección *Artzot Hatan* (*Tierras del chacal*), Amos Oz cuenta como un grupo de beduinos se instala cerca de un kibbutz, a partir de ese momento el kibbutz padece una oleada de robos. Los jóvenes acusan a los beduinos y deciden atacarlos pese a la oposición de los miembros más veteranos del kibbutz. Entonces aparece Gueulah, una joven soltera del kibbutz que se encuentra con un beduino y con una serpiente. Al final la serpiente pica a Gueulah y los miembros del kibbutz, creyendo a los beduinos culpables de la muerte de la chica, deciden atacar a los árabes.

*Mijael šeli*⁴⁰¹ (1968) parece una novela que refleja un retrato realista de un joven matrimonio que vive en Jerusalén entre los años cincuenta y sesenta; pero la historia profunda es el mundo de sueños y fantasías de Jana, el mundo de una mujer neurótica que bascula entre el deseo de amar y el deseo de morir.

Robert Alter escribió en 1969 acerca de *Mijael šeli*:

⁴⁰⁰ AMOS OZ. *Nawadim Wa-tzeffa* (*Nómadas y áspid*). Jerusalén: Masada, 1965.

⁴⁰¹ AMOS OZ. *Mijael šeli* (*Mi Mijael*). Tel Aviv: Am Oved, 1968. Trad. Raquel García Lozano. Siruela, 2006.

“Debería notarse el peculiar doble filo de su total obra literaria. En un sentido, puede legítimamente ser concebida como un documento bastante problemático del estado de sitio de Israel; pero a la vez, paradójicamente, da testimonio de la completa libertad de conciencia del escritor israelí, que no se siente compelido a tratar el conflicto con los árabes en un contexto de responsabilidad política, pero puede rehacerlo en una imagen de existencia humana bastante más allá de la política”⁴⁰².

Arnold J. Band cree que el comportamiento psicótico de Jana proviene de su sentido de alienación de la sociedad y es una expresión del colapso de los valores ideológicos de la narrativa sionista en los cincuenta y sesenta. Los valores pioneros parecen no tener ya sentido, el estado ya se ha constituido y sus ciudadanos hacen una vida burguesa, como el marido de Jana, Mijael Gonen, que se adapta a la nueva realidad tan poco romántica. Jana, sin embargo, se resiste a abandonar los ideales del Palmaj, de ahí que sus sueños estén llenos de violencia⁴⁰³.

El protagonista típico de la obra de Oz es un solitario rodeado por lo que ve como presencias hostiles. Hay una conexión entre el inconsciente y el mundo circundante, que se manifiesta en una tensión insana entre el individuo y el mundo cotidiano, acompañado de insatisfacción y frustración, incluso se percibe una tremenda tensión sexual en los personajes femeninos y su relación con los árabes y su entorno en el kibbutz o en la familia, con un componente irracional⁴⁰⁴.

⁴⁰² ROBERT ALTER. “New Israeli Fiction”. *Comentary* (Junio, 1969), p. 63.

⁴⁰³ ARNOLD J. BAND. “Adumbrations of the Israeli ‘Identity Crisis’ in Hebrew Literature of the 1960s”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 128, 129.

⁴⁰⁴ GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs...*, pp. 160-166.

3.2.4.- Tipos y estereotipos del árabe

1) **Árabe inferior y hostil:** esta imagen es similar a la que tenían los primeros inmigrantes judíos y se repite en autores como Moshe Shamir, si leemos un fragmento de *Tahat Ha-šemeš*⁴⁰⁵ (*Bajo el sol*, 1950) el protagonista Aharón dice:

“Yo se que este trozo de tierra es mío. Sé esto mejor que algún sucio árabe nacido de unos antepasados de aquí de hace cientos de años, porque yo nací aquí con mis antepasados de hace tres mil años. Hombres como yo no hacen demasiadas preguntas. El mundo pertenece a los hombres como yo. Ellos toman y nada más”.

Los árabes en esta novela se presentan bajo el ángulo paternalista de los primeros residentes de la *mošavah*⁴⁰⁶, frente a las ideas socialistas de la igualdad de todos los trabajadores, primaba la idea del trabajo judío: el árabe tenía derecho a trabajar, pero las necesidades judías eran prioritarias sobre los derechos de los árabes⁴⁰⁷.

Los personajes viven en un entorno geográfico inhóspito y rodeados de población no judía que se convierte en hostil, el patriotismo tiene una visión simple, no racionaliza la ideología. La guerra, la lucha, el acto de matar, es parte de la realidad de la situación del *sabra*⁴⁰⁸.

En *Nawadim Wa-tzefa* los nómadas manifiestan un comportamiento instintivo, aparentemente débiles e inferiores, pero en realidad fuertes y superiores. El autor enfrenta calificativos opuestos: oscuro, inaccesible,

⁴⁰⁵ Publicada por Merhaviah: Sifriat Poalim, 1950

⁴⁰⁶ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien dans la littérature hébraïque du XX siècle*. París: CNRS Editions, 2002, p. 31.

⁴⁰⁷ Y. GORNY. *Zionism and the Arabs, 1882-1948*. Oxford: Clarendon, 1987, pp. 66-75.

⁴⁰⁸ *Sabra* es el nombre que se da a los israelíes y es el nombre que recibe el higo chumbo, espinoso y duro por fuera pero dulce por dentro.

ingenuo y astuto, dulce y fuerte, joven y viril, delicado y violento, que pasa de una desbordante ternura y excesiva educación a una crueldad salvaje⁴⁰⁹.

2) **Árabe prisionero y víctima:** Simón Levi ha definido como recurrente el tema del prisionero en la ficción de la generación del Palmaj. El árabe es presentado usualmente como un prisionero sumiso cuyo destino está en las manos de los victoriosos captores judíos. La imagen del árabe prisionero sirve como metáfora para expresar que los israelíes se dirigen a resolver un difícil dilema: cómo conservar el idealismo del pionerismo sionista, socialista y humanista, a la vez que ser un conquistador⁴¹⁰.

En *Yemei Tziqlag* de S. Yitzhar, Moshé explica:

“Primero tenemos que coger a todos los árabes e identificar a los jóvenes sospechosos. Entonces los camiones vendrán y los cargaremos y dejarán la aldea vacía. Tercero, tenemos que terminar de quemar y explotar. Entonces iremos a casa”.

“Cogí los prismáticos, y entonces los vi., un grupo tras otro, quizás familia tras familia, puede que aquellos con igual capacidad para huir juntos, cuatro, cinco, seis, o individualmente, también mujeres reconocibles por los pañuelos blancos en sus negros vestidos, ellos corrían, fatigados y jadeantes, bajaban con un caminar lento, entonces aceleraron de nuevo con un trote pesado”.

Aparece el choque entre el héroe y el grupo, entre lo actual y lo ideal, entre la conciencia y la realidad, entre dos sociedades, la árabe, enraizada en la tierra y la intrusa judía. El narrador dibuja la conclusión en su impotencia, en su propia esquizofrenia.

En *El prisionero* el pastor-prisionero es comparado con otra presa de caza:

⁴⁰⁹ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 37.

⁴¹⁰ SHIMON LEVY. “Prisioneros de fantasía: los árabes en la ficción hebrea moderna”. *Moznayim*, 57 (octubre-noviembre, 1983), p. 73. *apud* GILEAD MORAHG. “New Images of Arabs in Israeli Fiction”. *Prooftexts*, 6, 2 (mayo 1986), p. 155.

“Estaba sentado, entre dos cañones de fusil y dos pares de zapatos claveteados, un prisionero que temblaba como un conejo. Tenía unos cuarenta años, bigote vuelto hacia arriba, nariz roma y labios entreabiertos. Los ojos atados con su propia *kefiyya* para que no viera”.

La descripción del pobre hombre va haciéndose más patética:

“Un tipo bajito, envuelto en una túnica amarillenta, respirando tembloroso en dirección al pañuelo que le ocultaba los ojos, sandalias raídas hechas carne en el pie y, finalmente, los hombros levantados”.

El hombre es visto como un objeto:

“Nuestro prisionero, corriente muda, silencio de planta arrancada, una cosa lastimosa hasta la risa, temeroso, vacilante, dando traspiés, con el pañuelo subido hasta las cejas a la fuerza, en un tirón presuroso de desprecio y violencia”.

Los soldados conducen al prisionero hasta una aldea árabe conquistada, comienza la descripción “pobreza y embotamiento de aldeas miserables”, “miserables, encogidas, hediondas”. En el interrogatorio que le hacen vuelven a aparecer imágenes de caza, el prisionero es comparado con la mosca que se encuentra a merced de la araña, “el halcón recogió sus alas exactamente sobre la presa”, “el prisionero se remojó los labios con una especie de calma, como una fiera que se lamiera las fauces”. Golpean al prisionero para sacarle información:

“Porque lo que quieres es la verdad. Pega. Si el hombre miente, pega. Si dice la verdad (¡no le creas!), pega para que no mienta luego. Pega por si hay más verdades, distintas. Pega, porque está a tus pies. Así como sacudiendo el árbol éste deja caer el fruto más maduro, así sacudiendo al prisionero éste deja caer la verdad más grande. Está claro. Y si alguien no se muestra tan seguro no discutas con él. Es un flojo. No sirve para la guerra. No tengas piedad. Pega.

Tampoco se compadecen de ti. Y además el árabe está acostumbrado a los golpes”⁴¹¹.

El protagonista sabe que ha capturado a un inocente y que si lo mantiene prisionero su familia pasará hambre. Aquel hombre es:

“Un pobre infeliz, ser rugoso y sumiso, rostro cubierto por un pañuelo, ser encogido y trémulo, nulo hato de insignificancia, medroso, cobarde, dispuesto a los puntapiés y viendo en ellos lo corriente (patéalo, es un árabe, para él no es nada)”.

“Oh, tú, un tal Hasan Ahmed, con tu mujer, Halima o Fatma, y dos hijos, despojado de su rebaño, trasladado a alguna parte en cierta tarde de verano, ¿Quién eres tú, y qué significa tu vida? Sólo sirves para que volquemos sobre ti toda la carroña de nuestra alma”.

Los soldados hacen estallar la aldea y esperan señales de su destrucción:

“Un grito agudo, alto, obstinado, rebelde, terrorífico, continuamente creciente, que tú habías oído, que tú no podías ignorar. Impaciente, el encogimiento de tus hombros, miras a tus amigos y quieres irte; pero ...”.

3) **Árabe fantasmagórico:** Para la generación anterior a la Guerra de los Seis Días el árabe era un ser desconocido, un fantasma, un peligro oscuro que rodeaba las ciudades y los kibbutz, así aparecen en *Nawadim Wa-tzefa* en la que el árabe es el oscuro extraño que supone un peligro para el kibbutz rodeado de beduinos prestos a atacar.

Ese sentimiento de asedio también se ve en *Mijael šeli*. Para Gershon Shaked los gemelos árabes constituyen el motivo arquetípico con el que Jana ataca su mundo exterior que la sitia, es la personificación de Jerusalén, rodeada por las aldeas árabes, así como Jana está rodeada por el viento, los sueños, los extraños que la atemorizan desde dentro y desde fuera. La ciudad es aquí la extensión de la mujer.

⁴¹¹ S. YIZHAR. *Ha-šavuy (El prisionero)*. Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meujad, 1959, p. 101.

4) **Árabe encarnación del Eros y el Thanatos:** Gershon Shaked ve en la obra de A. B. Yehoshua *Frente a los bosques* la autodestrucción provocada por el instinto freudiano de Thanatos⁴¹². El protagonista se adentra en el bosque y lo va descubriendo, también al árabe mudo y a su hija, a la que le enseña la palabra *eš* (fuego), que está sugerentemente conectada con la palabra *iša* (mujer), simbolizando que la hija del árabe se está haciendo mujer (Eros) y el fuego a su vez es el que destruye el bosque (Thanatos).

En *Nawadim Wa-tzefa* el árabe es descrito por ella como que posee una belleza repulsiva. La situación entre la serpiente y el árabe son paralelas, ambos son peligrosos, pero también atractivos. El beduino con el que Gueulah se encuentra es una mezcla de astucia y de inocencia. Sus intenciones no están claras, pero el encuentro con Gueulah en el huerto tiene mucho de potencial encuentro sexual. El paisaje está cargado de alusiones eróticas⁴¹³. Ella es víctima de sus propios deseos cuando fantasea sobre una violación, es una anti-heroína, descrita de manera irónica: bajita, con acné y excesiva sudoración, desprecia su cuerpo pero le atrae la idea de corromper al joven beduino quien, hasta ese momento, es virginalmente inocente. Fuman un cigarrillo, después ella le sugiere otro, lo que prueba su deseo de prolongar el encuentro. El joven beduino no puede satisfacer su petición y Gueulah se asombra del descubrimiento de su propio deseo, se va y se imagina que la ha violado, en su fantasía incluso piensa denunciarlo en el kibbutz para que estos tomen represalias. Más tarde es mordida por una serpiente.

La violación sucede en varios niveles simbólicos: los beduinos “violan” el kibbutz al entrar a robar; mientras que el beduino no llega a consumir la violación; la serpiente “viola” a Gueulah; los jóvenes del kibbutz “violan” en el

⁴¹² GERSHON SHAKED. “Through Many Small Windows, by the Back Door: An Introduction to Postrealistic Hebrew Literatura: 1950-80”. *Proof texts*, 16, 3 (septiembre 1996), p. 289.

⁴¹³ GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs...*, pp. 148-156.

ataque de represalia contra los beduinos, creyendo que estos han matado a Gueulah.

Esa misma atracción-repulsión aparece en *Mijael šeli*⁴¹⁴ (1968). Jana está descontenta con la vida aburrida que lleva y prefiere crearse otra paralela llena de sueños y alucinaciones. El paralelo de la serpiente y el árabe de la novela anterior es el par de gemelos árabes, Jalīl y ‘Azīz, que ella conoció durante la niñez en la época del Mandato Británico en Jerusalén. Sueña que es una princesa que es secuestrada, humillada y violada por un hombre viril. A ella le gustaría haber nacido hombre, rechaza su feminidad y le gustaría haber estudiado Literatura en la Universidad Hebrea y no haberse convertido en un ama de casa.

Amos Oz utiliza la imagen del árabe como un arma simbólica contra la complacencia israelí. El motivo de la atracción sexual por el otro encuentra su apogeo en la expresión última de la violencia que es la guerra. En *Mijael šeli*, es el acto terrorista que constituye el apogeo de la violencia erótica. Gila Ramras-Rauch atribuye a este tema un origen exílico, unido al fantasma erótico del deseo de posesión de la tierra. El otro amenaza la existencia del individuo, a su unidad y a su identidad⁴¹⁵.

Sus sueños pueden interpretarse en términos freudianos:

“Cosas fuertes conspiraban contra mí cada noche. Los gemelos solían lanzar granadas de mano antes del amanecer en medio de los barrancos del desierto de Judea, al sureste de Jericó. Sus cuerpos se movían al unísono. Los rifles en sus hombros. Los uniformes gastados manchados con grasa. Una vena azul sobresalía de la frente de Jalīl. ‘Azīz se estiraba y lanzaba. El seco reflejo de la explosión. El eco y re-eco de las colinas, el Mar Muerto brillaba pálido detrás de ellos como un lago de aceite hirviendo”.

⁴¹⁴ AMOS OZ. *Mijael šeli*. Tel Aviv: Am Oved, 1968.

⁴¹⁵ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 38

Los gemelos tuvieron que irse en 1948. Ella intenta recapturar su pasado y fantasea sobre la vuelta de los gemelos, lo que representa la fobia israelí al regreso de los árabes.

“Cuando yo era niña solía jugar a que me llamaba la ‘Princesa de la Ciudad’. Los gemelos actuaban como súbditos”, en la vida real el esposo de Jana, Mijael, muestra su total sumisión a su mujer, ella fantasea con los gemelos árabes porque su sumisión es sólo un juego, no una realidad. En sus fantasías ellos crecen en años y en virilidad, son:

“Un par de fuertes lobos grises... ‘Aziz alargó los pliegues de su ropa, centelleando un puñal. Había un destello en sus ojos (...) Sus ojos estaban ardiendo. El blanco de sus ojos estaba sucio y sangriento. Yo me retiré y apreté mi espalda contra la pared del sótano. La pared estaba sucia. Una pegajosa, pútrida mezcla empapó mis vestidos y tocó mi piel. Con mi última fuerza grité”.

Puede verse una mezcla de sexualidad y violencia, otra vez Eros y Thánatos. Los riscos y los valles son fuentes de ataque y violación, unidos al viento que atraviesa la ciudad. Al final del sueño aparecen los gemelos como dos asesinos. En la última parte de la novela Jana cambia, una cierta calma la domina, está embarazada⁴¹⁶.

5) **El árabe ininteligible:** Otra cuestión importante que aparece en las novelas de los cincuenta y sesenta es la ausencia de comunicación entre el personaje árabe y el israelí. El prisionero de S. Yizhar sólo pronuncia palabras ininteligibles y grotescas, captores y cautivo hablan dos lenguajes distintos: los soldados interrogan brutalmente al pastor, le subyugan con sus interminables preguntas y él prisionero apenas puede balbucear las respuestas a preguntas que no comprende.

En *Frente a los bosques* lo más importante es que el árabe ha formado parte del israelí en esta historia, el árabe es el nativo que el israelí quiere llegar

⁴¹⁶ GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs...*, pp. 156-160.

a ser. Ambos están oprimidos y ambos carecen de voz, de ahí que el árabe tenga la lengua amputada. La aldea destruida no es solamente una aldea árabe sino que representa el pasado contra el que el protagonista está luchando, representa la idealizada existencia agraria que supuso un sueño y un símbolo para los pioneros sionistas. El clímax está en la reaparición de la aldea árabe y la culpa no está tanto relacionada con el árabe cuanto consigo mismo por haber abandonado la tierra por una carrera académica, la culpa hacia el árabe no es sino una proyección de una culpa más básica⁴¹⁷.

Oz también otorga una presencia al árabe en *Nawadim Wa-tzefa*, aunque tampoco le da voz, ya que su discurso es indirecto. En la historia se suceden dos encuentros: el primero entre los ancianos de la tribu beduina y los jefes del kibbutz y Etkin, el secretario, para discutir sobre los robos de los jóvenes árabes, Geulah les ofrece café, Etkin intenta hablar árabe, aunque los árabes hablan hebreo, y ofrece hacer intercambio entre los niños de ambas comunidades para conocerse mejor. Entre Geulah y el nómada la comunicación es gestual, porque el muchacho, bajo la perspectiva de Geulah, sólo emite sonidos guturales y gritos que muestran a un hombre “primitivo”.

En *Mijael šeli* los gemelos árabes son el detonante, a pesar de que los pasajes donde aparecen ocupan poco espacio en el total de la novela, tienen nombres pero no voz: “Yo era una princesa y ellos eran mis guardaespaldas, yo era un conquistador y ellos mis oficiales... yo mando sobre los gemelos” y los gemelos son descritos como seres primitivos, con carácter salvaje, que emiten sonidos guturales y gemidos.

⁴¹⁷ MORDEJAI SHALEV. “Ha-Aravim Ke-Pitaron Sifrutí” (“Los árabes como una solución literaria”). *Ha-aretz* (30 de Septiembre 1970), pp. 67-68.

3.3.- La narrativa palestina de los años 60

La década de los sesenta está marcada por un antes y un después de la Guerra de los Seis Días. En el periodo anterior a 1967 la narrativa se centra principalmente en la experiencia de los palestinos tras la guerra del 48: expulsiones, destrucción de casas, separación de las familias y exilio. Palestina es vista desde el cercano recuerdo, desde la distancia obligada y con en anhelo de regresar. Encontramos novelas en las que el personaje judío es representado por el colono que ocupa la tierra expulsando a sus legítimos propietarios. Es el caso de Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī con *Ḥabbāt al-burtuqāl* (*Las naranjas*, 1962) o *Ḥafnat rimāl*⁴¹⁸ (*Un puñado de arena*, 1965) que pone de manifiesto las presiones materiales e inmateriales sufridas por los palestinos y el apoyo de los británicos al movimiento sionista durante el Mandato.

Tras 1967 aparece una narrativa combativa, muchas familias se reencuentran tras dos décadas de alejamiento y los palestinos se enfrentan a la experiencia de la ocupación, con toda su injusticia y con toda su humillación.

3.3.1.- Anterior a la Guerra de los Seis Días

El tema central de estas novelas es el de la inmigración judía a Palestina, la expulsión de los árabes y el establecimiento de colonias tras la Segunda Guerra Mundial.

En la Conferencia Internacional sobre los Refugiados Palestinos, celebrada en París en el año 2004, uno de los ponentes israelíes relató su propia experiencia sobre la destrucción de aldeas árabes:

“A finales de los años sesenta yo formaba parte de un kibbutz en Israel. Un día fui a dar un paseo por un bosque cercano que había sido plantado cuando el kibbutz fue erigido. Allí, en el bosque, descubrí las ruinas de casas. Estaba sorprendido. Cuando regresé al kibbutz pregunté a los más veteranos. Se

⁴¹⁸ Publicado en Beirut: Matba'at al-Ma 'ārif, 1975.

sintieron muy incómodos y me explicaron lo siguiente: nuestro kibbutz fue erigido en 1952. Este kibbutz se llamó Horchin (los granjeros). Antes el kibbutz era una aldea palestina llamada Jirbet Jerech. Un día un jeep del ejército llegó a la aldea, llamaron al *mujtar* y le dijeron: tenéis un mes para marcharos. A final del mes, los habitantes de esa aldea se fueron. Un kibbutz se levantó allí. Entonces les dije a los veteranos: en lo que a mí me concierne, esta tierra ha sido robada. Nosotros hemos robado a la gente que trabajaba su tierra y hemos puesto en su lugar a otra gente por razones totalmente inhumanas, por causas de origen étnico. Y no me quedé allí por más tiempo, me fui”⁴¹⁹.

En los años cincuenta aparece la literatura de compromiso (*iltizām*), cuyo máximo exponente es Gassān Kanafānī. Los temas que aparecen en esta etapa son la huida, la separación de las familias, la sensación de impotencia y derrota.

La literatura palestina ha servido para sacudir la conciencia del mundo:

“El grito palestino tiene que llegar a resonar por todos los confines, ser como un gigantesco y elemental amplificador ante la conciencia de la humanidad, que habrá de reconocer a fin de cuentas en el injustificable hecho de una tierra expoliada –sin eufemismos ni metafísicas históricas, cómoda y tópicamente floreados- de origen de todas las tragedias posteriores”⁴²⁰.

La literatura palestina no puede explicarse sin tener en cuenta la propia idiosincrasia de la sociedad árabe en general, en la que prima lo comunal o colectivo sobre lo individual (reacción frecuente en las sociedades que deben enfrentarse a situaciones difíciles o dramáticas), por esta razón es difícil encontrar en las novelas la figura del antihéroe, tan frecuente en la novela

⁴¹⁹ YEHUDA KUPFERMAN. Internacional Conference for the Palestinian Refugees (París, 4 de diciembre de 2004) *Dialogue*, 8, (febrero 2005), pp. 32, 33.

⁴²⁰ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *Escritos sobre literatura palestina*. Madrid: Realidades, 1984, p. 16.

israelí⁴²¹. El protagonista de la ficción palestina suele ser siempre un héroe arropado por su gente que se comporta también con valentía frente al enemigo, bien sea militar o patrono de fábrica.

El héroe, como representante de su comunidad, está ligado a la memoria, que juega un papel crucial en la lucha palestina por preservar su identidad, de ahí que los personajes desgajen recuerdos de otros tiempos mejores.

A raíz de la guerra del 48 aparecen nuevas figuras israelíes⁴²²: el soldado u oficial de prisiones, el sionista y la mujer judía.

El soldado aparece en las fronteras, cuando los personajes intentan pasar de Jordania a Israel, en los controles de carreteras, en los registros, en las demoliciones de las casas, en las cárceles o en el Gobierno Militar cuando los palestinos tienen que solicitar una autorización. Los soldados, por regla general, se muestran 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.

3.3.1.1.- *Lo que os queda* de Gassān Kanafānī

Si hay un autor que representa la literatura genuinamente palestina de los años sesenta ese es Gassān Kanafānī. Nacido en Acre en 1936, su padre era abogado y recibió una esmerada educación en un colegio católico de Jafa. Tras el establecimiento del Estado de Israel la familia se refugia en Zabadani en la frontera siro-libanesa y más tarde en un campo de refugiados de Damasco. A mediados de los cincuenta se une al Movimiento Nacionalista Árabe. Trabajó

⁴²¹ SALMA KHADRA JAYYUSI. "Palestinian Identity in Literature". En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 166-177.

⁴²² ḤUSAYN ABŪ L-NAYĀ. *Al-yahūdī fi l-riwāya al-filisīniyya (El judío en la literatura palestina)*. Al-Ŷazā'ir: Manšūrāt Rābiṭat Ibdā' al-ṭaqāfiyya, 2002. ḤASSĀN SALAMA. *La imagen del judío en la narrativa palestina*. Tesis doctoral de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993.

como profesor en Kuwait hasta que en 1960 se trasladó a Beirut, donde trabajó para el semanario *Al-Ḥurriyya*.

Kanafānī fue pionero en la literatura de resistencia palestina. Tras la derrota de 1967 se une al Frente Popular para la Liberación de Palestina de George Ḥabbaš y dirige el periódico *al-Hadaf*. El ocho de julio de 1972 murió víctima de un atentado organizado por los servicios secretos israelíes.

Autor de diversas colecciones de relatos, como *Muerte en la cama n° 12* (1961), *La tierra de las naranjas tristes* (1962), *Un mundo que no es nuestro* (1965) y *Hombres y fusiles* (1968); de novelas como *Hombres en el Sol* (1963), *Lo que os queda* (Premio Amigos del Libro de Líbano, 1966), *Um Sa'ad* (1969) y *Regreso a Haifā* (1969); de ensayos como *La literatura de la resistencia en la Palestina ocupada* (1966), *La literatura sionista* (1967), *La literatura palestina de resistencia bajo la ocupación* (1968), *La resistencia y sus dificultades* (1970) y *La revolución de 1936-1939 en Palestina* (1972). Es autor de tres obras de teatro y tradujo del inglés al árabe la obra *Verano y Humo* de Tennessee Williams.

*Mā tabbaqā la-kum*⁴²³ (*Lo que os queda*, 1966) es una novela en la que ha tenido gran influencia la obra *The Sound and the Fury* de William Faulkner⁴²⁴ ya que se sirve de la técnica narrativa en la que el relato es presentado desde los distintos puntos de vista de los personajes.

Ḥāmid huye por el desierto para llegar a Jordania, Mariam, su hermana se ve obligada a casarse con el malvado Zacarias que la ha dejado embarazada. Ḥāmid se encuentra en el desierto con un soldado israelí y el final queda

⁴²³ Beirut, 1966. GASÁN KANAFÁNI. *Hombres en el sol. Lo que os queda. Um Saad*. Madrid: Libertarias/Prodhuñi, 1991. Traducción de M^a Rosa de Madariaga.

⁴²⁴ M^a LUISA PRIETO. “La influencia de William Faulkner en la narrativa de Gassān Kanafānī *The Sound and the Fury* y *Mā tabbaqā La-kum*”. *Anaquel de Estudios Árabes*, VI (1995), pp. 127-140.

abierto, no se sabe si terminará por clavarle el puñal o no, sin embargo Mariam apuñala Zakarías.

3.3.1.2.- *Las naranjas y Un puñado de arena* de Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī

Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī nació en Jerusalén en 1920, formaba parte de una de las familias importantes de Palestina. Estudió ciencias políticas y económicas, escribió en periódicos, fue locutor de radio en Jerusalén y Jordania y embajador de la Liga Árabe. Autor de diversas obras políticas y de ficción como *Šabāb maḥmūm* (1949), *Quşuş wa Ašḥābahā* (1962) *Ḥabbāt al-burtuqāl* (1962) o *Hafnat rimāl* (1965).

*Ḥabbāt al-burtuqāl*⁴²⁵ (*Las naranjas*) retrata el conflicto con los inmigrantes judíos. El móvil que impulsó a su autor a escribirla fue la aparición de la novela *Éxodo* (1958) de Leon Uris⁴²⁶, que cuenta la epopeya de la creación del Estado de Israel, desde las primeras *aliyot* hasta 1948, desde el punto de vista judío. Como respuesta a esta novela, el autor quiso presentar el punto de vista palestino sobre la inmigración judía a Palestina⁴²⁷. Los personajes son Sābā, un joven palestino, y Miriam, una muchacha judía. Ambos se conocen en el campo de concentración de Dachau, durante la segunda guerra mundial. Finalizada la guerra Miriam pasa a otro campo en Chipre para desde allí entrar en Palestina.

*Hafnat rimāl*⁴²⁸ (*Un puñado de arena*) es una novela que comienza narrando la entrada de los ejércitos árabes por el sur de Gaza en 1948. Un

⁴²⁵ Publicado en *Qiṣṣaṣ wa Ašḥābu-hā*. Beirut: Manšūrāt al-Maṭbā al-Tawzī‘ wa-l-Našr, 1962.

⁴²⁶ LEON URIS. *Éxodo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1997.

⁴²⁷ AḤMAD ‘ĀYIYYA ABŪ MAṬAR. *Al-riwāya fī-l-adab al-filisṭīnī, 1950-1975*. Bagdad: Manšūrāt Wizārat al-Taḳāfa wa-l-‘lām, 1980, pp. 126 y 127.

⁴²⁸ NĀṢIR AL-DĪN AL-NAŠĀŠĪBĪ. *Ḥafnat rimāl (Un puñado de arena)*. Beirut: Matba‘at al-Ma ‘ārif, 1975.

oficial del ejército llamado ‘Amrān se encarga de la dirección de la prisión, le llama la atención la prisionera de la celda n° 39, llamada Hanā’ al-Gazāwī, que es la única presa del módulo de mujeres de la cárcel. Intrigado comienza a leer su expediente y comprueba que está condenada a cadena perpetua, entonces decide interrogarla para averiguar qué es lo que la llevó a aquella situación. Al entrar en su celda observa con sorpresa que la prisionera está besando el suelo y le pregunta que por qué hace algo así, ella le responde que besa la tierra de su pueblo, Al-Na‘ānī (pp. 14-15) y comienza a explicarle que mató al que había asesinado a su único hijo por negarse a venderle su tierra.

Por medio del *flashback* el autor nos lleva a la etapa anterior a 1948, cuando Hanā’ al-Gazāwī pierde a su esposo en un accidente y se queda a cargo de su hijo Tābit, ambos trabajan duramente en el campo. Tābit se casa y tiene dos hijos: Jādīya y Hāmīd. El movimiento sionista comienza a comprar las tierras y establecen un kibbutz cerca de la aldea y de las tierras de Tābit y se inician los conflictos. Los judíos, al ver la oposición frontal del joven palestino, deciden cambiar de estrategia, envían a un grupo de jóvenes, entre los que está Sara, a visitar a Tābit llevándole regalos y haciéndose acompañar por el médico del kibbutz. Después de varias visitas la muchacha le confiesa que su padre, fallecido hacía poco tiempo, era árabe. Entre ellos surge una relación afectiva, lo cual provoca que los judíos extiendan habladurías por el pueblo con el fin de socavar la reputación de Tābit.

Los judíos del kibbutz, al ver que no consiguen sus propósitos, deciden matar a Tābit y dejan su cadáver en la puerta de Sara para hacer creer que le habían tenido que matar porque pretendía entrar a atacar a Sara.

Hanā’ entierra a su hijo a las afueras del kibbutz, para que su tumba permanezca como prueba del crimen de los judíos y anime a los jóvenes del pueblo palestino a mantenerse fieles a su tierra.

‘Amrān, al escuchar aquella dramática historia decide dejar su puesto como director de la prisión, no sin antes liberar a Hanā’, y se enrola en el ejército egipcio para combatir a los sionistas.

3.3.2.- Narrativa como consecuencia de la Naksà de 1967

El 5 de junio de 1967, la aviación israelí bombardea los aeródromos de Egipto, Siria, Jordania e Iraq. El día 6, Israel ataca Cisjordania y Jerusalén Este. Dos días después llega al canal de Suez y al día siguiente comienza la campaña del Golán. El conflicto finalizó el día 10 de junio, Israel había ocupado Gaza, Cisjordania, la península del Sinaí, Jerusalén Este y los altos del Golán. La guerra provocó 15.000 muertos, 50.000 heridos y más de 11.000 prisioneros. La ONU adoptó la Resolución 242/1967 en la que se condenaba la adquisición de territorios por la fuerza, ordenaba la retirada de Israel e la instaba a poner solución al problema de los refugiados palestinos. La “derrota de junio” supuso el fracaso del panarabismo y fortaleció el panislamismo. A partir de este momento el nacionalismo palestino creció y aparecieron nuevas organizaciones políticas y armadas, incrementándose los ataques contra Israel desde Jordania, Siria, Líbano y territorios ocupados. Entre 1967 y 1970 aumentaron los ataques terroristas: atentados, secuestros de aviones, etc. lo que provocó las acciones de represalia por parte de Israel: destrucción de casas, detenciones y asesinatos.

Un hecho tan importante para los palestinos, como fue la pérdida de los pocos territorios que habían conservado tras el 48, provocó el despertar de la literatura de resistencia en defensa de la tierra ocupada. Las historias dejan de centrarse en la llegada de los primeros inmigrantes judíos para ocuparse de la situación en la que se encuentran los palestinos bajo la ocupación israelí.

Los personajes judíos-israelíes que aparecen en la narrativa son, al igual que antes de la Naksà, la mujer judía, el sionista y el soldado, y podemos verlo

en la novela de Nabil Jūrī *Hārat al-naṣārā*⁴²⁹ (1969) que narra la historia de Salma que ha perdido a su esposo, un guerrillero que luchó contra los israelíes durante la ocupación de 1967. En la novela los personajes israelíes que aparecen son soldados, o funcionarios del gobierno hebreo, cuyo comportamiento es despótico y arrogante.

3.3.2.1.- *Retorno a Haifa de Gassān Kanafānī*

En la novela *Retorno a Haifa* (1969) de Gassān Kanafānī⁴³⁰ el marco cronológico se divide en dos partes, por un lado aparecen los acontecimientos sucedidos en abril de 1948⁴³¹ y por otro la situación tras la Guerra de los Seis Días en 1967.

La acción primera tiene lugar dos semanas después de fin de la Guerra de Junio de 1967, con la ocupación por Israel de Cisjordania, Sinaí, Gaza y el Golán. Por primera vez desde 1948 las fronteras se abrían. El protagonista de la novela, Sa'īd y su esposa Ṣafīyya hacen su camino desde su casa de Ramallah hacia Haifa, su antiguo hogar, sus pensamientos se mezclan con recuerdos de los acontecimientos del 21 de abril de 1948, cuando ellos, como miles de palestinos de Haifa, abandonaron la ciudad en un éxodo aterrorizado y dejaron abandonado a Jaldūn, su bebé de cinco meses. La dramática huída durante la batalla de Haifa forma la imagen central del comienzo de la obra y también el

⁴²⁹ Publicado en Beirut: Dār al-Nahār, 1969.

⁴³⁰ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *Escritos sobre literatura palestina*, pp. 14-22. *Introducción a la literatura árabe moderna*. Madrid: Cantarabia, 1985, pp. 229-230. *Exploraciones en literatura neoárabe*. Madrid: IHAC, 1977, pp. 225-235.

⁴³¹ A finales de marzo de 1948 comenzó una fuerte campaña israelí para atemorizar a los árabes, desde la radio se advertía que peligrosas epidemias de tifus y cólera atacarían en los meses sucesivos. En Deir Yassin eran asesinados 250 hombres, mujeres y niños, las masacres se sucedieron en otras localidades y aldeas: Kalonia, Beit-Aksa, Katamon, Nasser al-Din, Beit al-Juri, etc. Los palestinos huyeron de sus hogares con la esperanza de regresar a sus casas cuando todo se hubiera calmado y los ejércitos árabes recobrarán sus territorios.

eje alrededor del que se desarrolla la vida de los protagonistas y la mayoría de los diálogos de la novela:

“¿No has notado este horrible sentimiento mío mientras conducía mi coche por las calles de Haifa?, dijo Sa ‘īd a su esposa. Yo sentía que la conocía pero me rechazaba. Y ese mismo sentimiento era el que tenía en la casa, ¡en nuestra casa! ¿Puedes imaginarlo? ¡Nos ignora!”.

Como si se tratara del escenario de un teatro, la casa que aparece en la novela se reduce al salón en el que Miriam recibe a los padres de Jaldūn-Dov y allí es donde se produce el diálogo dramático que acerca la obra más al género teatral que al narrativo.

La evolución psicológica se refleja en la yuxtaposición de los hechos de 1948 y 1967. Raḍwa ‘Ašūr⁴³² apunta que el viaje de retorno de Sa‘īd y Ṣafiyya a Haifa representa al pueblo palestino como un conjunto que se enfrenta a su responsabilidad por el abandono de Palestina y la infructuosa espera de 20 años gastados en no hacer otra cosa más que llorar la pérdida. Kanafānī recrea el sentimiento de impotencia a través del paralelismo entre los hechos políticos de 1967 y el abandono del niño Jaldūn en 1948.

Kanafānī muestra situaciones límite, los personajes son tipos, o más bien prototipos, son el instrumento del que el autor se sirve para plantear el discurso. La sociedad israelí aparece parcialmente representada a través de Miriam, judía de la diáspora, superviviente del Holocausto e inmigrada a Israel, Dov-Jaldūn es el soldado duro y altivo, el nuevo israelí⁴³³.

En la novela, antes del regreso del matrimonio palestino a Haifa, sus relaciones estaban marcadas por el silencio, las lágrimas y la falta de

⁴³² RADWA ‘AŠŪR. *Al-tarīq ilà-l-jayma al-ujrà: dirāsa fī A‘māl Gassān Kanafānī (El camino hacia la otra tienda: estudio sobre la obra de Gassān Kanafānī)*. Acre: Dār al-Aswār, 1977 y Beirut: Dār al-Ādāb, 1981.

⁴³³ M^a LUISA PRIETO. “Hacia una interpretación de la historia árabe contemporánea a través de las fuentes literarias; el tema palestino en la narrativa de Gassā Kanafānī”. *Anaquel de Estudios Árabes*, II (1991), pp. 287-309.

comunicación. Esto reflejaba el sentimiento de culpabilidad por haber abandonado a Jaldūn/Palestina. Llamaron a su otro hijo Jālid (significa inmortal y simboliza la esperanza por recuperar la tierra perdida), que etimológicamente se relaciona con el nombre de Jaldūn, de este modo el autor consigue crear el “opuesto” al hijo perdido⁴³⁴, Sa‘id dice: “Dov (Palestina abandonada) es nuestra vergüenza, pero Jalīd (Palestina futura) es el que restaurará nuestro honor”.

El narrador observa ciertas escenas como si estuviera en un teatro, a veces opera una especie de distanciamiento para aislar a un personaje y los lectores tienen la sensación de asistir a la escena de una obra teatral⁴³⁵. El discurso de Dov/Jaldūn es, al igual que en su novela *Hombres al sol*, el del propio autor que rechaza el comportamiento pasivo y derrotista de sus compatriotas. La otra cara de la moneda de Dov y de sus padres biológicos es Jālid, que tiene muy clara su opción de unirse a la lucha contra la ocupación. Es una novela de concienciación política, que hace un llamamiento a la resistencia como única opción correcta⁴³⁶.

Los saltos del presente al pasado y viceversa dan un sentido ambiguo al tiempo, hay una relación especial entre el tiempo y el espacio, entre la pérdida y la memoria.

El enfrentamiento entre el personaje palestino y “el otro” israelí tiene variados matices en la literatura de Kanafānī: la disputa por el hijo abandonado

⁴³⁴ IAN CAMPBELL. “Blindness to Blindness: Trauma, Vision and Political Consciousness in Ghassān Kanafānī’s *Returning to Haifa*”. *Journal of Arabic Literature*. XXXII, 1 (2001), pp. 53-73.

⁴³⁵ MOURIDA AKAÏCHI. *Quête et théâtralité à travers les romans de Mohammed Dib et Gassan Kanafani*. Tesis doctoral, dirigida por Chales Bonn y Floréal Sanagustin. Univesidad de Lyon, leída el 24 de noviembre del 2000.

⁴³⁶ MUḤAMMAD ṢIDDIQ. *Man is a Cause: Political Consciousness and the Fiction of Ghassan Kanafani*. Seattle: University of Washington Press, 1984, pp. 58-59.

en 1948, al que al final hay que renunciar porque ya es “otro”⁴³⁷, pero ahí está Jalīd, el hijo pequeño nacido en el destierro y que representa la esperanza.

Recientemente, el autor israelí Sammi Michael ha escrito una novela titulada *Yonim be Trafalgar (Palomas en Trafalgar, 2005)*, obra que está basada precisamente en *Retorno a Haifa*.

Sobre la gestación de esta novela cuenta su autor:

“Antes de que la presente Intifada estallara, unos representantes de una productora italiana me dijeron que la viuda de Kanafani había sugerido que un escritor israelí y uno palestino crearan un guión que fuera la continuación de *Retorno a Haifa*. Entonces estalló la Intifada, y me encontré escribiendo una novela. El padre de mi historia está basado en Kanafani, que pertenecía al FPLP, cuyos miembros pensaban que la única solución posible era la eliminación de Israel. La novela *Palomas en Trafalgar* constituye un cierto diálogo artístico con la obra de Kanafani. Mi novela comienza desde el punto de vista de la madre palestina. Kanafani no mostraba el lado de la madre. El libro es sobre dos hombres que están envueltos en el conflicto, mientras que las madres se sienten estupefactas.”

El Dov de la novela de Kanafani pasa a llamarse Zeev en la novela de Michael y trata de indagar sobre sus orígenes hasta que encuentra a Nabila, su madre con quien inicia una estrecha relación. Sin embargo la relación con su padre biológico es hostil. Michael ha intentado dar una versión conciliatoria de la historia comenzada por Kanafani.

3.3.3.- Tipos y estereotipos del judío

1) **Mujer judía:** El personaje de la mujer judía, que ya aparecía en *El heredero* de Jalil Baydas, reaparece en los años sesenta pero con unas características diferentes ya que se presenta bajo una doble vertiente, por un

⁴³⁷ PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *Escritos sobre literatura palestina*. Madrid: Realidades, 1984, p. 21.

lado se la humaniza destacando rasgos positivos, como hace Kanafānī con el personaje de Miriam en *Retorno a Haifa*, o Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī con Sara en *Ḥafnat rimāl* y por otro aparece la mujer de vida algo licenciosa como Miriam en *Ḥabbāt al-burtuqāl*.

En la novela *Ḥabbāt al-burtuqāl*⁴³⁸ de Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī el estereotipo judío femenino está encarnado en Miriam, descrita como una bellísima joven de 19 años que habla varios idiomas.

Miriam es una superviviente del campo de concentración de Dachau, allí conoce al joven palestino Sābā al-Karmalī, que había sido capturado cuando estaba en Alemania estudiando Medicina. Tras la caída de Hitler, Miriam, que ha perdido a toda su familia, vaga sola por Europa y, por otra parte, Sābā se entera de que la Agencia Judía, ayudada por la administración americana, está introduciendo inmigrantes judíos en Palestina.

Miriam rechaza las actividades de la Agencia Judía y dice:

“No., no os ayudaré, sois unos criminales, queréis serviros de nosotros para conseguir vuestros fines sionistas despreciables... Palestina no es mi patria...mi patria está aquí... y me quedaré aquí... no os ayudaré a aprovecharos de nuestro sufrimiento en favor de vuestros objetivos” (p. 287).

Pero al final cede a las presiones de los sionistas y se ve obligada a trabajar para la Agencia Judía y emigra a Palestina. Una vez allí se encuentra con Sābā y le relata que estuvo en un campo de concentración británico en Chipre, donde el movimiento sionista les engañó, descubriendo, al llegar a Palestina, que todas las promesas que les habían hecho eran falsas.

La mención del campo de concentración de Chipre y la marcha a Palestina es la versión palestina de *Exodo*, la novela de Leon Uris que relata la epopeya de los judíos que se fueron a Palestina para constituir allí un Estado.

⁴³⁸ NĀṢIR AL-DĪN AL-NAŠĀŠĪBĪ. *Ḥabbāt al-burtuqāl*. (*Las naranjas*). *Qiṣṣaṣ wa Aṣḥābu-hā*. Beirut: Manṣūrāt al-Maṭbāʿat al-Tawzīʿ wa-l-Naṣr, 1962.

Miriam es descrita como una joven con un enorme apetito sexual, que se acuesta con los hombres sin amarlos (p. 281). Aquí puede verse que este aspecto intenta actuar como contrapunto al resto de cualidades positivas de la joven.

Es interesante notar que cuando en la novela palestina aparecen personajes femeninos judíos u occidentales siempre se presentan como mujeres de vida sexual promiscua, en oposición a la modestia de las mujeres palestinas. Así Miriam aparece como una viciosa del sexo, “que va de cama en cama y de hombre en hombre” (p. 309). Puede verse como el autor, al reiterar este aspecto de la personalidad de Miriam, tiene la intención de provocar en el lector un rechazo hacia ese personaje, privándole de cierta humanidad⁴³⁹.

Miriam se siente utilizada por el movimiento sionista, que por un lado le dice que ya que no tiene familia ellos son su familia pero, por otro, la incitan a que seduzca a los hombres para conseguir sus fines, ella dice: “No sois mi familia” (p. 369), “La familia no vende a sus hijas, ni las manda a acostarse con hombres en los hoteles” (p. 307). “Queréis utilizarnos para conseguir vuestros despreciables objetivos sionistas” y añade: “No voy a ayudaros a que os aprovechéis de nuestro dolor” (p. 287). Finalmente le confiesa a Sābā: “Estoy dispuesta a colaborar contigo en cada paso que des contra esos sionistas” (p. 369).

En *Hafnat rimāl*, Nāṣir al-Dīn al-Naṣāṣībī describe al personaje de Sara, hija de padre árabe y madre judía, que se enamora de Tābit, un joven palestino casado con dos hijos y a la que sus compañeros del kibbutz utilizan para introducirse en la aldea palestina y conseguir que sus habitantes les vendan las tierras. Esta muchacha, que siente simpatía por los palestinos, acaba muriendo asesinada por sus propios compañeros del kibbutz.

⁴³⁹ ḤUSAYN ABU-L-NAŶĀ. “Al-yahūdiyya al-mutajalayya fī-l-riwāya al-filistīniyya” (“La judía imaginaria en la novela palestina”). *Duniā l-Waṭan* (10 de octubre 2005), p. 90.

Frente a Sara está el personaje de Clara, la enfermera del kibbutz que se dedica a difundir habladurías sobre la relación entre Tābit y Sara y que en el punto álgido de la novela se enzarza en una pelea con Hanā' para registrarla, en la pelea los judíos acaban matando a su nieta Jādīya y Hanā' estrangula a Clara.

En *Regreso a Haifa* Kanafānī da una imagen tierna y humana de la mujer judía con el personaje de Miriam, la anciana que adoptó a Jaldūn⁴⁴⁰. Miriam y su esposo Ifrat, supervivientes de Auschwitz, llegaron a Israel a principios de Julio de 1948 y ocuparon la casa de Sa'īd y Şafīyya en el barrio de Ŷalşa y se hicieron cargo de su hijo Jaldūn, que entonces tenía cinco meses. El autor enfrenta las dos historias, los dos dramas: el del pueblo judío y el del palestino.

Los dos personajes judíos, Ifrat y Miriam son retratados como unos judíos huidos de la Polonia nazi y atraídos por la idea romántica que el sionismo había formado sobre Palestina. Son personajes humanos, Miriam se compadece del niño abandonado en un cubo de basura, le recuerda a su propio hermano pequeño, asesinado por los nazis ante sus ojos. Kanafānī relata la agonía y angustia de cualquier ser humano, sea de donde sea. En esta obra el escritor trata de comprender las razones del otro, de por qué los judíos polacos, huidos del campo de exterminio nazi llegaron a Palestina. Francesco Gabrielli dice de Kanafānī que es “Uno de los escritores que han sabido refigurar al “otro”, al usurpador enemigo, con trato humano y civil”⁴⁴¹.

2) **Soldado israelí:** En *Mā tabbaqà la-kum* de Kanafānī los soldados fusilan a Salem después de ser traicionado por Zacarías, el marido de Mariam. Hāmīd, huye por el desierto en dirección a Jordania y en la noche se topa con un soldado israelí, al que percibe primero en forma fantasmagórica y le provoca terror: “Un demonio, un profeta, un hombre” (p. 93).

⁴⁴⁰ BARBARA HARLOW. “Return to Haifa: "Opening the Borders" in Palestinian Literature” *Social Text*, 13/14 (invierno-primavera1986), pp. 3-23.

⁴⁴¹ ISABELLA CAMERA D’AFLITTO. *Letteratura araba contemporanea*. Roma: Carocci, 1999, pp. 273-280.

Es el encuentro con lo desconocido, con lo extraño, con el enemigo sin rostro. Ḥāmid escucha unos pasos pesados sobre la arena, detrás del cerro:

“Estaba pendiente de aquellos pasos con todos mis cinco sentidos. Parecían dirigirse hacia mí lentamente, con cautela. Por primera vez en mi vida eché de menos un arma, en un lugar como aquél donde era imposible encontrar una piedra o un garrote. Ante mí, en lo alto de la colina, surgió una cabeza que destacaba como una bola aún más oscura que el fondo negro del cielo. El hombre vaciló unos instantes como si sintiera la presencia de un peligro desconocido. Por fin se decidió a subir hasta lo alto del cerro. Allí de pie parecía la sombra oscura de una estatua de piedra animada por un alma espectral” (p. 93).

Ese “espectro” va tomando forma humana a medida que se acerca al protagonista:

“Después, fue bajando con precaución dirigiéndose hacia mí. Retuve el aliento porque el silencio neutro puede significar todo. La única arma de que disponía era la sorpresa. Aunque esta arma me producía un sentimiento de superioridad ignoraba hasta dónde podría jugar en mi favor. Sus pasos se hicieron más perceptibles. Estaba seguro de que estaría armado, pues un hombre solo en el desierto, que dispone de un lanzacohetes, no es posible que no lleve un arma. Además, puede que fuera un soldado entrenado en los métodos de la lucha cuerpo a cuerpo” (...) Cuando llegó a mi lado la tierra me propulsó de un empujón sobre él y rodamos juntos. Conseguí sujetarlo agarrándolo bien por los brazos y aplastándolo con todo el peso de mi cuerpo. Me di cuenta de que era más fuerte que él. Le clavé la rodilla entre los muslos. Lanzó un gemido y murmuró algo. Sin darle tiempo a que reaccionara, le arrojé un puñado de arena a la cara” (pp. 93-94).

Ḥāmid, entonces, descubre al hombre:

“Lo primero de todo le quité la metralleta que llevaba suspendida del hombro y la arrojé lejos (...) Lanzó un profundo suspiro, pero siguió inmóvil en

la misma postura. Era evidente que la sorpresa lo había paralizado totalmente. Hablaba sin parar o, más bien, no hacía más que repetir siempre la misma frase” (p. 94).

El protagonista duda, teme que el soldado avise a sus camaradas de la patrulla, no sabe si matarle o no, observa a su rehén y piensa:

“Puede 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? Seguía mirándome con rostro enigmático, aunque en sus ojos pude leer una ligera expresión vacilante. Sin duda tenía miedo” (p. 96).

Ḥāmid repentinamente deja de ver al fantasma para darse cuenta de que lo que está en sus manos es un hombre con el cual es imposible entenderse ya que no hablan el mismo idioma:

“No es posible que sigas siendo un fantasma, habrá que encontrarte un nombre e inventarte una vida. Nos sobraré tiempo. Hasta que te descubran con sus proyectores y sus perros me dará tiempo a recrearte. Y sólo entonces degollarte tendrá un sentido” (p. 96).

En esta historia vemos varios puntos de coincidencia con la narrativa hebrea anterior a 1967: el otro es percibido de forma fantasmagórica, entre ambos existe cierta curiosidad mutua y, finalmente, no pueden entenderse debido a la barrera del idioma de ahí que fantaseen sobre lo que el otro dice o es, como cuando Ḥāmid mira los papeles del soldado y sólo consigue distinguir la palabra Jafa, le dice entonces:

“Vamos, sé amable y hablemos de Jafa (...) ¿Qué fue de aquel barrio que iba desde la mezquita de Xeij Hasán hasta los baños judíos de Al-Manchua, los que se quemaron? De pronto, sin saber muy bien por qué, tuve la impresión de que me había entendido perfectamente y que esperaba el fin de mis palabras. Continué: Eso me interesa, conozco ese barrio como la palma de la mano. Vivíamos en él” (p. 105).

Kanafānī despoja a su personaje de odio, no odia a aquel soldado, sino que tiene miedo y es el miedo el que impulsa su ataque, su instinto de supervivencia es el que guía sus actos:

“El roce del acero contra la suela produjo un chasquido semejante a un grito de agonía. Sólo entonces me miró a los ojos y de nuevo en su rostro apareció una expresión de espanto e impotencia. En aquel momento, comprendí que sería capaz de degollarlo sin inmutarme lo más mínimo...” (p. 106).

Dice Martínez Montávez sobre los personajes de Kanafānī:

“El mundo artístico de los héroes y seres de Kanafānī brinda como un primer movimiento receptivo de la derrota y un sentimiento aparejado de vergüenza y deshonor, de cobardía. Es éste uno de los ejes y motores principales de su obra inicial y que con su viscosidad impregna hasta los más duros de sus personajes. ¿Puedo matar a un judío sin temblar? Se pregunta uno de ellos”⁴⁴².

El final de la novela queda abierto, Muhammad Siddiq sostiene que Ḥāmid no mata a su prisionero⁴⁴³, pero Roger Allen mantiene que el único fin posible es la muerte del soldado israelí⁴⁴⁴.

Esta perspectiva de distanciamiento se transforma tras la Guerra de los Seis Días, porque este hecho sienta las bases para que la relación entre palestinos e israelíes se materialice.

En *Retorno a Haifa* el joven Dov-Jaldūn llega a la casa vestido de soldado israelí, hablando en hebreo y considerándose judío y Sa‘īd reacciona herido al encontrarse con su hijo perdido vestido con ropas del ejército enemigo:

⁴⁴² PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ. *Escritos sobre literatura palestina*. Madrid: Realidades, 1984, p. 17.

⁴⁴³ MUHAMMAD SIDDIQ. *Man is a cause. Political consciousness and the fiction of Ghassān Kanafānī*. Washington: UWP, 1984, p. 36.

⁴⁴⁴ ROGER ALLEN. *The Arabic Novel. An Historical and Critical Introduction*. Nueva York: Syracuse University Press, 1982, p. 114.

“Sa‘īd se sobresaltó como si fuera alcanzado por una corriente eléctrica. Miró a Miriam y dijo con voz nerviosa: -¿Es ésta la sorpresa?, ¿ésta es la sorpresa que usted quería que esperara?”

“La sorpresa lo desestabilizó, guardó ahora la calma para poder continuar su diálogo y ver la reacción de Jaldūn-Dov y preguntó con una sorprendente calma: -¿estás en el ejército? ¿A quien combates? ¿Por qué?”.

Şafīyya emocionada intenta hacer reflexionar a Jaldūn-Dov:

“El silencio se prolongó, Şafīyya se calmó de nuevo y preguntó en voz baja: -No sientes que nosotros somos tus padres?”.

El tono de Dov cambia según al personaje al que se dirige. Cuando habla con Miriam lo hace en voz baja para decirle:

“No conozco a otra madre que no seas tú, en cuanto a mi padre, murió en el Sinaí, hace once años y no conozco a nadie más que a vosotros”.

Cuando habla sobre la visita de Sa‘īd y Şafīyya su voz se torna fuerte y decidida:

“¿Qué es lo que han venido a hacer?, no me digas que han venido a recuperarme”. “No supe que Miriam e Ifrat no eran mis padres hasta hace tres o cuatro semanas. Desde mi niñez yo soy judío. Voy a la sinagoga, a la escuela judía, como kosher y estudio hebreo”.

Cuando Şafīyya le pregunta que si no siente la voz de la sangre, el joven se muestra sarcástico y se limita a decir: “Hablemos como la gente moderna”.

Sa‘īd dice:

“Tu no quieres negociar ¿no es así?, vienes a decir que estamos en orillas contrarias. ¿Quieres discutir o qué?”.

Los padres escuchan doloridos las palabras de su hijo, que actúa como símbolo de Palestina abandonada:

“Vuestro deber era no abandonar Haifa. Si os fue imposible, no deberíais haber abandonado a vuestro hijo en la cuna. Y si esto también os fue imposible no deberíais jamás haber disminuido vuestros esfuerzos por regresar... ¡Veinte

años! ¿Qué habéis hecho durante todo este tiempo para encontrar a vuestro hijo? Si yo hubiera estado en vuestro lugar habría tomado las armas. ¿Es que hay una causa mejor? ¡Impotentes! ¡Impotentes! Encadenados a gruesas cadenas de subdesarrollo y de parálisis. Y no me contéis que os habeis pasado veinte años llorando. Las lágrimas no hacen retornar a los desaparecidos y no realizan milagros. Todas las lágrimas de la tierra no pueden hacer flotar una pequeña barca para un padre y una madre en la búsqueda de su hijo perdido. Os habéis pasado veinte años llorando. ¿Es eso lo que me decís ahora? ¿Es esa vuestra arma miserable y destrozada?”.

Sa ‘īd dice:

« ¡Sí, no debimos abandonar nada, ni a Jaldūn, ni la casa, ni Haifa!, ¿no tenías este horrible sentimiento que yo tuve mientras atravesaba las calles de Haifa?, sentí que la reconocía pero ella me ignoraba y tuve ese mismo sentimiento en la casa. ¿Puedes imaginarlo?, nos ignoró. Tú no tienes ese sentimiento. Creo que eso es parecido a Jaldūn, tu verás ».

El soldado israelí no es aquí un soldado real sino un símbolo de Palestina (Jaldūn), abandonada a su suerte por su pueblo, representado por el matrimonio de Sa ‘īd y Şafīyya, y recogida por los supervivientes del Holocausto, Ifrat y Miriam, y vuelta a construir con una nueva identidad que es la de Israel encarnado por Dov, pero aún queda la esperanza del renacer de Palestina, representado por el hijo que toma las armas (Jalīd).

3) **El sionista:** En *Habbāt al-burtuqāl* aparece el personaje del judío sionista representado por los miembros de la Agencia Judía que rodean a Miriam y que son individuos sin escrúpulos, que se sirven de ella como un instrumento sexual para conseguir sus fines.

En *Hafnat rimāl* los sionistas son los miembros del kibbutz cercano a la aldea palestina de Al-Na‘ānī, que intentan por todos los medios hacer vender sus tierras a los aldeanos. Tābit ve con enojo cómo los sionistas van extendiéndose y se opone con firmeza:

“Si nos atacan los atacaremos. No permitiremos que consigan ni un solo palmo de tierra de nuestra aldea. Si a alguno de los nuestros se les ocurre vender su tierra le juzgaremos y le mataremos. Si nos tratan con violencia responderemos con violencia” (p. 21).

Utilizan todas las argucias para convencerlos: les hacen regalos, les prestan a su médico, se sirven de una chica judía, Sara, como cebo, difunden habladurías sobre la relación amorosa entre el líder de la aldea (Tābit) y Sara con el fin de crearle mala reputación. Hanā’, al darse cuenta de las maniobras de los sionistas, decide hablar con la esposa de su hijo para tranquilizarla y advertirla de que no dude de la fidelidad de su esposo. Luego advierte a su hijo:

“Tābit, no quiero que los judíos te utilicen, no pudieron sacar nada de tu padre, pero ahora vuelven a intentar comprar tierras, ese es su objetivo, hijo mío. Ten cuidado de no caer en sus redes. Tu padre te dejó un nombre del que puedes estar orgulloso, no lo pierdas y no te dejes manipular por el enemigo” (pp. 35-36).

Como los colonos del kibbutz no consiguen que les vendan las tierras optan por la violencia y asesinan a Tābit alegando que intentaba atacar a Sara.

Otra de las cuestiones que denuncian las novelas es la connivencia de las autoridades británicas con los sionistas, como sucede cuando planean asesinar a Sara y luego condenar a Hanā’ a cadena perpetua dejando impune el crimen contra su hijo, su nieta y la joven Sara.

3.4.- Relaciones entre árabes e israelíes

Las novelas ambientadas en la época anterior a la creación del estado de Israel describen una relación paternalista y afable entre los árabes y los israelíes, como en *Un concurso de natación* (1951), salpicada a veces de cierto resentimiento. Pero en la etapa inmediatamente posterior al 48 la relación se transforma en la de dominador-dominado, de conquistador-conquistado, y se ve

tanto en las novelas israelíes como en las palestinas. Frente a la típica historia del judío agredido, Yizhar nos plantea al judío agresor y verdugo convirtiendo al árabe en la víctima. Huyendo de la aldea el anciano árabe pregunta por su camello, Moshé le dice: “Tu vida o la de los camellos”. Ariele dice: “Imagina a un judío en su lugar y a árabes en el nuestro. Ellos nos cortarían el cuello como si nada”. En este caso puede verse como una de las partes intenta justificar su comportamiento con la presunción de que el “otro” no tendría piedad si estuviera en su lugar. Todos los soldados quedan bajo la impresión de que los judíos son un pueblo compasivo, y los árabes son asesinos sangrientos, son la representación del enemigo, un símbolo del diablo y no de una persona con demandas ordinarias. Sin embargo el narrador ve la situación de forma diferente, porque experimenta culpabilidad y ve similitudes con los judíos en la historia. Intenta ponerse en la piel del otro:

“Yo no sé si les habían dicho antes donde iban a llevarlos, qué les esperaba. En todo caso su apariencia, sus gestos, sugerían el de una oveja temerosa, aterrorizada, obediente, callada, suspirando, no sabiendo qué preguntar”.

Esta es la postura del personaje disidente, del que se aparta del colectivo porque duda de la moralidad de las acciones, quiere liberar al prisionero, o evitar que expulsen a los árabes de su aldea, pero al final acaba por someterse a las convenciones sociales escudándose en que debe seguir las órdenes de sus superiores.

En los años 50 el sentimiento de culpabilidad por parte de los israelíes se hace más patente, como se ha analizado en *Frente a los bosques*. Mordejai Shalev ve el rechazo como una guerra de la joven generación hacia los judíos. Para esta guerra hay dos cómplices: el árabe y la historia cristiana de la investigación del protagonista. El incendio contra los judíos durante las

Cruzadas es una réplica del incendio del bosque. La guerra contra los padres fundadores en una nueva Cruzada.

Todos los protagonistas de la literatura de los años sesenta parecen llegar a la conclusión de que la moral y el derecho no están de su parte y que sólo pueden esperar la destrucción⁴⁴⁵. Muchos críticos han estudiado la conexión entre las Cruzadas y el actual estado de Israel. Gershon Shaked sostiene que:

“Los judíos, que fueron víctimas de los cruzados, se han convertido ellos mismos en cruzados... El drama es el conflicto práctico, incluso existencial, entre los ‘propietarios de la tierra’ y aquellos que plantan bosques en ella como símbolo de su asentamiento”⁴⁴⁶.

Antes del 67 el árabe y el judío-israelí se desconocen el uno al otro, se ven mutuamente como seres fantasmagóricos y cuando se encuentran frente a frente no pueden comunicarse. Esta falta de conocimiento provoca que la imaginación sustituya a la realidad, el uno imagina e inventa al “otro” y, al encontrarse enfrentados, le carga de aspectos negativos y agresivos. Lo desconocido siempre produce inquietud y miedo. Los israelíes temen la vuelta y consiguiente venganza de los árabes, los árabes temen el poder militar israelí.

En las novelas palestinas las relaciones entre los habitantes de las aldeas y los colonos es de hostilidad, como se ve entre los miembros del kibbutz y los aldeanos de Al-Na‘ānī en *Hafnat rimāl*.

El único factor de acercamiento entre ambos pueblos es el amor o el erotismo: la atracción que siente Gueulah por el beduino, Jana por los gemelos, Kamāl por Georgina, Sābā por Miriam o Tābit por Sara.

⁴⁴⁵ YERACH GOVER. “Ideological imposition...”, pp. 68-69.

⁴⁴⁶ GERSON SHAKED. *La nueva ola en la ficción israelí. Ensayo de Literatura Israelí Moderna*. Tel Aviv: Sifriat Poalim, p. 139. apud Yerach Gover. “Ideological imposition...”, p. 69.

3.5.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas de los años 50 y 60

3.5.1.- Características del árabe

Negativas	Positivas
<p>Hombres con bigote y kefiyya, pobres, temerosos, acostumbrados al maltrato, sumisos, insignificantes, ser inferior Nombres: Hasan, Ahmed, Jalil, 'Aziz Mujeres: Halima, Fatma Jóvenes: sospechosos Árabe como inexistente: mudo, anónimo. Enemigo oculto, pesadilla, sediento de sangre Beduinos: ladrones, con belleza repulsiva, peligrosos, astutos, primitivos, oscuros inaccesibles, violentos, crueles, fantasía erótica.</p>	<p>Aldeanos y pastores: Víctimas de la brutalidad israelí Prisioneros: indefensos Hospitalarios, afectuosos, ingenuos, dulces, fuertes, viriles, delicados</p>

3.5.2.- Características del judío-israelí

Negativas	Positivas
<p>Soldado: fantasmagórico, demonio, duro y altivo Sionista: despótico, arrogante, racista, no originario de Palestina, manipulador y sin escrúpulos. Mujer: promiscua, sin familia y extranjera.</p>	<p>Mujer: -Joven: bella, culta, en contra de los sionistas, se enamora de un palestino. -Madura: víctima del Holocausto, compasiva y tierna.</p>

CAPÍTULO 4

EL PERSONAJE ÁRABE E ISRAELÍ EN LAS NOVELAS DE LOS AÑOS SETENTA

4.1.- El otro visible: literatura posterior al 67 y la guerra de Yom Kippur

La Guerra de los Seis Días forzó a los autores a replantearse el sionismo, algunos acusaron a la sociedad israelí de estrechez de mente al haber desposeído a los árabes de su tierra y la percepción sobre el árabe cambia. Hasta entonces los árabes eran simple objetos silentes, seres extraños, alejados de lo real, quimeras o fantasmas de otros tiempos que torturaban la mente de los protagonistas. Tras el 67 el árabe se materializa, comienza a incorporarse a la vida de Israel, como mano de obra barata y las novelas aparecen pobladas de camareros, albañiles y mecánicos árabes. El trato deja de ser imaginado para hacerse real y las relaciones entre israelíes y árabes empiezan a verse como una lucha de clases.

Las primeras voces que comenzaron a hablar de postsionismo surgieron tras la Guerra de los Seis Días en ciertos círculos académicos y este movimiento ha continuado hasta nuestros días, como podemos ver en la opinión del profesor de química, fisiología, historia y filosofía de la ciencia de la Universidad Hebrea Yesha'yahu Leibovitch que ha hecho referencia al carácter judeo-nazi de Israel y que sostiene que el trato a los palestinos y a los árabes-israelíes constituye una forma de nazismo⁴⁴⁷.

El 6 de octubre de 1973, día de Yom Kippur, los israelíes fueron atacados por sorpresa por los egipcios (en el Sinaí) y los sirios (en el Golán). Después de tres días, Israel consiguió estabilizar la ofensiva, bombardeó el sur del Líbano, Damasco y Egipto, pero su posición era crítica, Siria había conseguido ocupar

⁴⁴⁷ "Yael Dayan's Calumny," *Jerusalem Post*, (25 mayo 1995). www.io.com.

los altos del Golán. Los combates fueron muy duros, Israel llamó a filas a los reservistas, los primeros días fueron caóticos y el Estado hebreo perdió muchos hombres. La lucha cesó el 27 de octubre y se saldó con 8.500 muertos del lado árabe y 6.000 del israelí. Los árabes se alinearon junto a la URSS y los israelíes junto a los EEUU. La guerra provocó el alza del precio del petróleo y una gran crisis económica mundial.

Los palestinos, con los que nadie había contado para las negociaciones, tenían sus propios objetivos, querían un Estado palestino frente a la tesis que se negociaba de una federación jordano-palestina. Por otro lado, sus comandos continuaron atacando las fronteras israelíes, principalmente desde el Líbano. En uno de esos ataques, el 15 de mayo de 1974, los fedayines palestinos tomaron como rehenes a los niños de la escuela de la colonia de Ma'alot, el ejército israelí atacó y murieron todos los fedayines y 21 niños.

En la novela, los personajes árabes posteriores a 1973 se transforman en seres reales aunque a veces continúen con una dimensión simbólica. El héroe se vuelve una figura más compleja y variada, adquiere una dimensión psicológica, una individualidad, un nombre y, lo más importante, se le otorga la palabra⁴⁴⁸.

El escritor, como dice Grossman, se esfuerza en crear un personaje, en darle sus rasgos humanos e individuales a pesar de la situación real violenta que le rodea. Al escribir, se cambia la perspectiva, se mira la realidad a través de los ojos de otra persona, incluso del enemigo, lo cual obliga a ver esa realidad en toda su complejidad. De ese modo, la imagen de uno mismo que se obtiene al ver la realidad a través de los ojos del enemigo sirve para conocerse mejor y para librarse de la tiranía de la verdad única, de la historia oficial, para

⁴⁴⁸ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 42.

comprender que ese enemigo también tiene su propia historia y su propio sufrimiento⁴⁴⁹.

4.1.1.- Los árabes en la narrativa israelí previa a la guerra de Yom Kippur

Si en los años 50 y 60 el árabe había sido el enemigo oculto, en los 70 el árabe recobra su rostro y su voz. En los escritos anteriores a esta etapa, los personajes judíos estaban detalladamente dibujados, tanto física como psicológicamente, sin embargo los árabes eran representados de un modo esquemático y sin demasiada profundidad.

En 1971, Binyamin Tammuz publica *Yaaqov*, en la que plantea la cuestión de la identidad del pueblo de Israel y en 1972, *Ha-pardes (El huerto)*⁴⁵⁰ en la que habla del tópico retorno en forma simbólica, como una moderna visión de la historia bíblica de Isaac e Ismael: dos hombres caminan por un huerto, pero ¿a cuál de los dos pertenece? El libro trata de la propiedad legal del deseado huerto (Israel). Dos hermanastros, Daniel y Ovadiah, lo reclaman, uno judío y otro árabe, este último es hijo de una criada musulmana y de un judío ruso de buena familia que se ha casado con una judía con la que tiene a su otro hijo, Daniel. En la historia irrumpe el personaje de Luna, una muchacha muda que simboliza la posesión de la tierra y que se casa con Daniel. Nace un niño, pero no se sabe quien es el padre. Estalla la guerra y Ovadiah (que se hace llamar Abdallah) pasa a formar parte de las filas árabes mientras que el hijo de Luna entra en las tropas judías y acaba matando a Ovadiah-Abdallah, reviviendo en cierto modo el mito de Edipo, en el que el supuesto hijo mata a su padre para terminar uniéndose a la madre. Al final el huerto se

⁴⁴⁹ DAVID GROSSMAN. “Ver la realidad a través de los ojos de nuestro enemigo”. *El País* (19, marzo, 2005), pp. 13-14.

⁴⁵⁰ BENJAMIN TAMMUZ. *Le Verger*. París: Éditions mille et une nuits, 1996. (Trad. Rosie Pinhas-Delpuech).

destruye y es puesto a la venta. ¿Cuál es la solución para este tópic problema?

El libro concluye:

“Nueva gente vendrá jubilosamente a vivir en las nuevas casas. Y después de una generación o dos esa gente también será polvo y cenizas. Y las casas también se derrumbarán. Y en mi mente yo veo resurrección y destrucción, destrucción y resurrección, y todo esto no tiene fin. Hasta que el solucionador del enigma venga y resuelva ese misterio, también al final de los días” (p. 136).

Hay una concentración de ideas mesiánicas y religiosas. Para Françoise Saquer-Sabin, sin embargo, la sucesión de las imágenes de resurrecciones y de ruinas está próxima a la concepción nihilista del retorno eterno de Nietzsche⁴⁵¹.

4.1.2- Imagen del árabe en las novelas posteriores a 1973:

Como ya se ha dicho, la guerra de Yom Kippur en el año 1973 marcó la literatura de la década de los setenta y supuso un cambio drástico de la perspectiva sobre la relación con los árabes. Israel ya no era tan invencible y esta sensación de vulnerabilidad apareció reflejada en numerosas obras de esta etapa en las que también se hicieron intentos de integrar al personaje árabe en diversos campos: la cultura (en *El amante* de Abraham Ben Yehoshua), los derechos de la mujer (en *Refugio* de Sammi Michael o *La habitación cerrada* de Shimon Ballas), o la pertenencia al partido comunista (*Refugio*)⁴⁵².

Las novelas que comienzan a aparecer en los años setenta son complejas, exploran la vida social y política y reexaminan la empresa sionista. Estos novelistas posrealistas introducen símbolos, alegorías, el efecto Rashomon⁴⁵³, usando más de un narrador y los monólogos confesionales que representan

⁴⁵¹ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 44.

⁴⁵² *Ibid.* pp. 41, 42.

⁴⁵³ Se denomina así al uso de varios narradores que cuentan la misma historia, este término proviene de la película *Rashomon* (1950) del cineasta japonés Akira Kurosawa, con el que ganó el León de Oro en el festival de cine de Venecia.

distintos puntos de vista⁴⁵⁴ (*El amante* de A. B. Yehoshua). Tanto los personajes, más antihéroes y subhéroes que héroes, como los temas son ambiguos, es una literatura escéptica, irónica, con numerosos elementos grotescos, todo ello expresa la pérdida de orientación ideológica y social y la búsqueda de un nuevo sentido a la vida. El posrealismo produce una deflación del héroe, que deja de ser un joven luchador y pionero para convertirse en un ser marginal.

Nuria Gertz describe el proceso de cambio en la ficción diciendo que el héroe de este período es pasivo, no se conoce a sí mismo ni comprende la sociedad que le rodea⁴⁵⁵.

Por otro lado se produce una devaluación de la figura paterna, figura reverenciada por la sociedad israelí, que simboliza la decadencia de los ideales sionistas y se representa la *'aqedah*⁴⁵⁶ actualizada en la que los padres sacrifican al hijo por la patria (*El amante* de A. B. Yehoshua o, en los años ochenta, *La sonrisa del cordero* de D. Grossman).

La voz de los escritores judíos de origen iraquí⁴⁵⁷ adquiere una especial relevancia, como Sammi Michael⁴⁵⁸ (Sallah Menasse) o Shimon Ballas⁴⁵⁹.

⁴⁵⁴ GERSHON SHAKED. "Through Many Small Windows, by the Back Door: An Introduction to Postrealistic Hebrew Literature;: 1950-80". *Prooftexts*, 16, 3 (septiembre 1996), pp. 271-291.

⁴⁵⁵ NURIT GERTZ. "The Role of Parody in the Changing of the Guard in Hebrew Literature". *Siman qri'ah* (febrero 1981), pp. 272-273.

⁴⁵⁶ El sacrificio de Isaac por su padre Abraham.

⁴⁵⁷ SHAMUEL MOREH. *Al-Qiṣṣa al-qaṣīra 'inda Yahūd al-'Irāq (El relato corto en los judíos de Iraq)*. Jerusalén: Magnes Press, 1981, pp. 1-25. NANCY E. BERG. *Exile from Exile: israeli Writers From Iraq*. Albany: State University of New York, 1996. AMMIEL ALCALY. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, pp. 235-247.

⁴⁵⁸ Autor de *Šivvim Ve-šivvim Yoter (Igualaciones y más que igualaciones, 1974)*, *Sufah Bein Ha-Dekalim (Tormenta entre las palmeras, 1975)*, *Hasut (Refugio, 1977)*, *Hofen šel Arafel (Un puñado de niebla, 1979)*, *Pajonim Ve-jalomot (Unas chozas de hojalata y unos sueños, 1979)*, *Ele šivtei Israel (Estas son las tribus de Israel, 1984)*, *Hatzotzrah Ba-Wadi (Una trompeta en el Wadi, 1987)*, *Ahavah Bein Ha-Dekalim (Amor entre las palmeras, 1990)*, *Victoria (1993)*, *Maim Noškim Le-Maim (El agua besa al agua, 2001)* y *Yonim Be-Trafalgar (Palomas en Trafalgar, 2005)*.

Algunos judíos que habían vivido en estados árabes sentían que la cultura árabe era una parte inseparable de su propia cultura y no veían contradicción entre ser judío y ser miembro de la cultura árabe. Estos judíos, especialmente en Iraq y Egipto, fueron parte de los movimientos literarios de los siglos XIX y XX. Los escritores judíos escribían en árabe para un público araboparlante, sin diferenciar si eran lectores judíos o árabes. Cuando estos judíos se fueron a Israel, algunos de ellos continuaron escribiendo en árabe, especialmente en los años cincuenta y sesenta⁴⁶⁰ y dejaron de escribir en árabe como respuesta al conflicto entre árabes y judíos, otros continuaron escribiendo en árabe y contribuyendo con sus trabajos en periódicos árabes.

Shimón Ballas (Adīb al-Qāṣṣ), Sammi Michael (Samīr Mārid) son ejemplos de escritores que comenzaron escribiendo en árabe y que a partir de los sesenta empezaron a escribir en hebreo⁴⁶¹.

La primera novela en hebreo de Ballas fue *Hama'abara* (*Campamento en tránsito*) en 1964 y Michael publicó artículos en árabe en *al-Ŷadīd* y en *al-Ittiḥād*.

⁴⁵⁹ Autor de *Ha-Ma'abara* (Campamento de tránsito, 1964), *Ašab mi Bagdad* (Ashab de Bagdad, 1970), *Hitbaharut* (Clarificación, 1972), *Jeder Na'ul* (Habitación cerrada, 1980), *Joref Ajaron* (Último invierno, 1984), *Ha Ioreš* (El heredero, 1987), *Lo bimkoma* (No en su lugar, 1994), *Solo* (1998), *Tel Aviv Mizrah* (Tel Aviv este, 1998), *Ve hu ajer* (Y él es otro, 2005).

⁴⁶⁰ REUVEN SNIR. "We Were Like Those Who Dream: Iraqi-Jewish Writers in Israel in the 1950s". *Proof texts*, 11 (1991), pp. 153-173. REUVEN SNIR. "Peta mipeta'av: ha sifrut ha'aravit ha Palastinit beYisra'el" ("Una herida fuera de sus heridas: la literatura árabe palestina en Israel"), *Alpayim*, 2 (1990), p. 247. MAḤMŪD 'ABBĀSĪ. *Hitpaḥut ha-roman ve-ha-sippur ha-qatsar ba-sifrut ha-'aravit ba-šanim 1948-1976* (*Evolución de la novela y del relato en la literatura árabe en los años 1948-1976*). Tesis doctoral. Jerusalén: Universidad Hebrea, 1983, p. 251.

⁴⁶¹ SHAMUEL MOREH y MAḤMŪD 'ABBĀSĪ. *Tarāyim wa-Āṭār fi l-Adab l-'Arabī fi Isrā'īl, 1948-1986* (*Biografías y obras literarias en la literatura árabe en Israel: 1948-1986*), *Š afā 'amr: Dār al-Mašriq*, 1987, pp. 31-33. SHAMUEL MOREH. *Al-Qiṣṣa al-qašira 'inda Yahūd al.'Irāq*. Jerusalén: Magnes Press, 1981, pp. 187-190.

Otros autores como Yitzhak Bar Moshe⁴⁶², nacido en Bagdad en 1927 y emigrado a Israel, trabajó como periodista escribiendo en árabe y comenzó con su primera antología de historias *Warā' al-Sūr*, publicada en 1972, o Samīr Naqqāš, nacido también en Bagdad en 1936 y emigrado a Israel en 1951, escribió exclusivamente en árabe, autor de relatos cortos como *al-Jaṭa'* en 1971 y de algunas novelas. Naqqāš se resistía a escribir en hebreo porque se sentía extranjero, alienado, discriminado en un entorno judío israelí, incluso expresó el deseo de emigrar a algún país árabe. Sobre sus conflictos con la lengua hebrea escribió un artículo en hebreo titulado “Ma atem rotsim mimmenni? Ani šomer al ha'otonomya šeli” (¿Qué queréis de mi? ¡Estoy protegiendo mi autonomía!):

“El árabe es la primera lengua en la que yo crecí y la que yo aprendí, se convirtió en mi segunda naturaleza, la amo y la venero incluso después de haber emigrado a Israel a la edad de 12 años (...) Es una lengua conocida por su perfección y rico legado, si la comparamos con el hebreo, que estuvo dormido durante miles de años, que fue revivido y volvió a desarrollarse hace poco tiempo, encontramos que el árabe es mas bello y rico”⁴⁶³.

4.1.2.1.- El árabe en conflicto identitario: *Refugio* de Sammi Michael

La novela de Sammi Michael, *Refugio*⁴⁶⁴ (1977), narra la historia de un grupo de árabes y judíos comunistas durante los primeros tres días de la guerra de Yom Kippur. La trama transcurre mayoritariamente en Haifa, en la casa de Shula y de su esposo Marduj, un judío oriental que sufrió la persecución en Iraq por causa de sus opiniones comunistas. El matrimonio invita a la cena de

⁴⁶² SHAMUEL MOREH. “Olamo hameyujad šel Yitzhak Bar Moshe”. *Sjevet v'am*, 3, 8 (1978), pp. 425-434.

⁴⁶³ Publicado en *Mifgash*, 7 (primavera 1986), p. 34.

⁴⁶⁴ SAMMI MICHAEL. *Hasut (Refugio)*. Tel Aviv: Am Oved, 1977.

Kippur al poeta árabe Fathi y a un matrimonio mixto: Fu'ad, árabe cristiano y a Shoshana, una judía israelí.

Al estallar la guerra Shula se ve obligada, no sin reservas, a refugiarse en su casa a Fathi y pronto surge entre ellos atracción, pero Shula no quiere abandonar a su esposo. Llega el tercer día de guerra y Fathi escucha la radio de El Cairo y cree que los árabes han logrado la total victoria. Nada se sabe del destino de Marduj.

Se trata de una novela con narrador omnisciente que permite una visión no focalizada por ninguno de los personajes en concreto, lo que proporciona el conocimiento íntimo de todos los personajes. Predomina el discurso directo lo que provoca que quede poco espacio para la subjetividad del narrador, que salpica sus intervenciones con toques irónicos. Se encuentran numerosas expresiones de origen típicamente árabe, sobretodo por parte de los personajes que viven en el campo de refugiados.

Sammi Michael evita dar soluciones, sólo describe a la gente en la complejidad de su situación y, al contrario que los autores de las primeras *aliyot*, siente simpatía por los intelectuales árabes⁴⁶⁵.

En una entrevista Sammi Michael declaraba que cuando él escribe sobre personajes judíos-israelíes escribe como un escritor israelí, pero que cuando describe personajes árabes escribe como un escritor árabe que habla sobre árabes, ya que él se considera árabe y se compara a sí mismo a la *baklava*, un pastel hecho con diferentes capas en la que cada capa empapa a las otras. Él, como nativo de Iraq, siempre se ha sentido perteneciente a la cultura árabe, porque los judíos vivían allí desde la época de esplendor en Babilonia y opina

⁴⁶⁵ GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs...*, pp. 179-183.

que los judíos han creado sus mejores obras en el exilio, prueba de ello es el Talmud⁴⁶⁶.

En su opinión, la literatura israelí es mucho más sofisticada que la árabe, porque en Israel hay democracia y se puede escribir contra el gobierno sin terminar en prisión. En los países árabes, sin embargo, el que se atreva a escribir sobre la paz arriesga su vida. En los países árabes suenan tres lenguajes, aquel con el que hablan los gobernantes, el que hablan aquellos que expresan lo que se espera que digan y, finalmente, el que se piensa y no se expresa⁴⁶⁷.

Piensa que la literatura posmoderna israelí es diferente a la de otros países, porque está llena de ansiedad, de miedo, de preocupación y de desesperanza. Según él los judíos han sido unos actores muy activos en la historia, porque siempre han formado parte de la vanguardia en todas las revoluciones, pero cuando las civilizaciones se han deteriorado es cuando los judíos han sido oprimidos.

4.1.2.2.- La despolitización del árabe: *El amante* de A. B. Yehoshua

Si en *Frente a los bosques* A. B. Yehoshua centraba la acción en el complejo de culpabilidad de los judíos, en los setenta su preocupación se desplaza hacia el problema de la “fuga” de ciudadanos israelíes hacia el exterior y escribe: “La cuestión del exilio es la más importante y profunda cuestión que un judío debe plantearse cuando intenta probar la esencia del pueblo judío”. Considera la diáspora una “solución neurótica para los

⁴⁶⁶ F.M. BLACK. “True Lies: Two Israeli Novelists on War and Oranges. Sami Michael: 'Jews Are the Barometer of Civilization'”. *Forward* (29 noviembre 2002).

⁴⁶⁷ GIORGIA GRECO. “Sami Michael Una tromba nello Uadi”. *Informazionecorretta.com* (16 mayo 2006). www.informazionecorretta.com

judíos”⁴⁶⁸, de ahí que el personaje de Gabriel en *El amante*⁴⁶⁹ (1977) represente a ese judío emigrante que se va de Israel a Europa para luego regresar años después⁴⁷⁰.

La novela relata la historia de una familia israelí compuesta por el padre (Adam), la madre (Asya) y la hija de 15 años (Dafi). Adam es dueño de un taller de coches donde emplea a mecánicos árabes. Asya es profesora en el instituto donde estudia Dafi. En la vida de la familia aparecen dos “extraños”: Gabriel, un hombre que años atrás había abandonado Israel y que regresa para recoger la herencia de su abuela, convirtiéndose en el amante de Asya, y Na‘im un adolescente árabe que comienza a trabajar en el taller de Adam e inicia una relación con Dafi. Gabriel desaparece en la Guerra de Yom Kippur y Adam inicia su búsqueda, encontrándolo al final de la novela.

Las relaciones familiares son una metáfora de las relaciones nacionales. La característica común de los personajes es su angustiada alienación, pues la soledad individual y la alienación de los miembros de la familia de Adam son eco y amplificación de la alienación social de los árabes en Israel⁴⁷¹.

Las obras de A. B. Yehoshua van transformándose, pasando del simbolismo alegórico al simbolismo realista. Yosef Oren⁴⁷² ve en la historia una alegoría de la situación de Israel, del fracaso del sionismo. La figura de Adam es el elemento terrenal que intenta separarse de Asya, el elemento visionario, para lo cual le busca un amante que le libere de los tormentos de su conciencia, que es resultado de lo acaecido durante la guerra de la

⁴⁶⁸ ABRAHAM B. YEHOSHUA. *Bezhut Ha-normaliut*. Tel Aviv: Schocken Publishing House, 1980.

⁴⁶⁹ ABRAHAM B. YEHOSHUA. *El amante*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1980. Trad. Mirta Rosenberg.

⁴⁷⁰ YERACH GOVER. “Ideological Impositions...”, pp. 72-75.

⁴⁷¹ GILEAD MORAHG. “Outraged Humanism: The Fiction of A. B. Yehoshua”. *Hebrew Annual Review*, 3, (1979), pp. 149-195.

⁴⁷² YOSEF OREN. “An Unconventional Attitude Toward Israeli Literature”. *Nativ online*, 3 (abril 2004).

Independencia y supone la resurrección erótica de la destrucción del “otro”. Adam se retira de su plan cuando se sorprende al descubrir que si él quiere separarse de la mujer, hay alguien que está queriendo atarle a ella con un vínculo de amor: el chico árabe, Na‘īm, que se convierte en el amante de Dafi, la hija que se parece a su esposa Asya. La historia termina con el rápido regreso de Na‘īm a su aldea para distanciarse del anticipado peligro. La abuela de Gabriel, Veducha, simboliza el agotamiento del sionismo.

El personaje árabe es la pantalla sobre la que se proyectan las esperanzas, los miedos y los dilemas morales de los judíos⁴⁷³.

Encarnación Varela sostiene que *El amante* pone de manifiesto una visión del “otro” como un peligro de la propia identidad; el árabe Na‘īm y el judío diaspórico Gabriel son los “superamantes” y que, tras la guerra de Yom Kippur, aparece la voz de “otra conciencia”, la del árabe-israelí desplazado y con la identidad dividida⁴⁷⁴.

Gershon Shaked menciona que *El Amante* contiene un “anti-metargumento” que se opone al argumento sionista, al incluir al personaje de Gabriel, el amante sefardí que abandona Israel, que deserta del ejército y se une a los judíos ortodoxos. El otro amante es Na‘īm, árabe-israelí, frente al tradicional héroe hebreo, que representa al “otro” opuesto. Ambos son valores del contra-argumento porque en el sionismo como meta-argumento la élite era siempre askenazi, laica y guerrera⁴⁷⁵.

El amante es la primera novela israelí que pone voz al árabe y no sólo eso sino que esa voz proviene directa e introspectivamente del mismo personaje. Al

⁴⁷³ ALAN MINTZ. “Fracturing the Zionist Narrative”. *Nacional Foundation for Jewish Culture*. www.jewishculture.org.

⁴⁷⁴ ENCARNACIÓN VARELA. “Una parábola del Desencuentro y la Utopía: La visión del árabe en la Literatura Israelí”. *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas en su LXX aniversario*. Granada: Universidad, 1987, pp. 498 y 502.

⁴⁷⁵ GERSHON SHAKED. “Through Many Small Windows...”. *Prooftexts*, 16, 3 (septiembre, 1996), p. 287.

leerla pueden detectarse estereotipos creados por los israelíes, los árabes son: obreros manuales, viven en aldeas, tienen costumbres atrasadas, son poco dignos de confianza, son misteriosos, son ladrones, son una amenaza, la mayoría son terroristas y son hipócritas. También el autor hace un intento por incluir estereotipos que los árabes tienen sobre los israelíes, Na'im, por ejemplo, piensa que los judíos son avaros y materialistas: "Esos judíos sí que son rápidos cuando se trata de cobrar dinero", o que son racistas: "nunca te cogen en autostop aunque llueva", o que los judíos son inmigrantes polacos, como cuando va a comprar un pijama y, haciéndose pasar por judío, le dice al viejo vendedor que sus padres son polacos: "porque en la escuela nos habían dicho que todos los sionistas habían venido de Polonia".

Otras veces el árabe actúa como un instrumento de reflexión del autor sobre la identidad judía: "Contemplé las sombrías caras de los judíos, siempre tan preocupados por su destino judío" (p. 176) o, introduce la idea, muy presente en muchas novelas israelíes, del filicidio o *aqeda'* de Isaac:

"No había mucha gente por la calle, sólo unas pocas viejas con cochecitos de niños, alimentando a esos nenes gordos. Estos judíos malcrían a sus niños como el diablo y después los mandan a la guerra" (p. 151).

En cualquier caso parece que el autor simpatiza más con sus personajes árabes que con los judíos, quizás porque pone en boca de los primeros la crítica social que quiere emitir en su novela. Los árabes resultan mucho más humanos, más vitalistas, incluso más románticos, frente a los israelíes que se presentan como desvaídos, algo nihilistas y con serios problemas para relacionarse afectivamente.

Al final Adam se queda solo frente al Morris roto de Gabriel, que se convierte en un símbolo del deterioro de Adam y de la sociedad que representa: "La máquina falla. Las luces fallan. La batería está completamente muerta" y de repente se da cuenta de su necesidad "comenzar desde el principio" y él solo

no puede revivir al “viejo coche del 47”, necesita la ayuda de otro, el “debo buscar a Ḥamīd” sugiere el principio de una nueva orientación existencial, del reconocimiento de que el nuevo comienzo individual y nacional debe estar basado en la mutua confirmación del valor esencial del otro. Simbólicamente el Morris azul del 47 puede ser Israel, de ahí que cuando falla necesite buscar la ayuda árabe para su reparación⁴⁷⁶.

4.1.3.- Tipos y estereotipos del árabe

1) **El árabe desarraigado:** Uno de los principales problemas que se plantean en los personajes árabes-israelíes es el desarraigo y la ambigüedad identitaria porque no consiguen integrarse en la sociedad israelí pero tampoco en la árabe. Esta situación se da especialmente entre los personajes árabes cristianos. Ellos mismos lo declaran abiertamente en la novela, por ejemplo Fathi dice en *Refugio*: “Soy extranjero en Moscú y en Tel Aviv, soy extranjero en mi propia aldea. Yo...soy extranjero en mi propia tierra”.

Es un personaje que no consigue encontrarse a sí mismo, es vanidoso y artificial, posee un físico atractivo pero que no consigue despertar la simpatía de los demás y es frecuentemente criticado por los otros personajes.

Cuando va a Cisjordania intenta recuperar su identidad: “Encontrar su camino como árabe, cuya alma ha sido cargada de demasiados estratos israelíes”, pero su intento fracasa: “Vino a encontrar sus raíces y, paso a paso, descubrió cuán extranjero era en este lugar”.

La angustia de Fathi proviene del hecho de que los habitantes de Cisjordania le confunden con un judío y él mismo tampoco se identifica totalmente con el modo de vida árabe. Siente la necesidad de disculparse con el mundo árabe y mostrarles que él es aún un árabe y que sufre la persecución en

⁴⁷⁶ GILEAD MORAGH. “Reality and Symbol in the Fiction of A. B. Yehoshua”. *Prooftext*, 2,2 (mayo 1982), p 194, 195.

Israel. Representa la posición de los árabes-israelíes frente al resto de los árabes, y sus contradicciones identitarias. Sus lealtades están divididas, si lucha con los palestinos traiciona su amistad con Marduj y Shula, pero si no lo hace traiciona a su propio pueblo.

Na'im, en *El amante*, siente su "arabidad" no como un rasgo de su identidad sino como una desventaja, por eso la oculta, porque desea ser aceptado por la mayoría, por eso habla en hebreo, aprende poemas de Bialik y de Alterman. El hecho de enfatizar el conocimiento que Na'im tiene de la lengua y de la cultura hebreas es el vehículo que sirve a A. B. Yehoshua para criticar la imposición de una educación sionista a la población árabe⁴⁷⁷. Na'im aspira a ser reconocido en la sociedad israelí, intenta infructuosamente asimilarse a ella y confundirse con ella. Esta misma actitud es la que adopta el protagonista de la novela *Los árabes bailan* del árabe-israelí Said Kashua, que se estudiará en el último capítulo.

Una cuestión importante relativa a la identidad es la lengua, Na'im se obstina en hablar en hebreo, incluso con Veducha que habla árabe perfectamente, parece querer separar los dos mundos e impedir que los israelíes invadan también un aspecto tan personal, nacional y privado como es la propia lengua, por eso dice que: "le parecía que, cuando los judíos hablaban en árabe, se burlaban de ellos".

2) **El árabe comprometido con la causa palestina:** En *Refugio* Fu'ad, al contrario que Fathi, tiene muy clara cual es su identidad como árabe. Es el personaje más seductor de la novela, un hombre muy comprometido con sus ideales políticos y los defiende con vehemencia, incluso agresivamente, hasta el punto de enzarzarse en encendidas discusiones con Amalia, otra de los miembros del partido comunista a la que acusa de pertenecer a la policía

⁴⁷⁷ YOCHAI OPPENHEIMER. "The Image of the Arab in Israeli Fiction". *Prooftexts*, 19, 3 (Septiembre 1999), pp. 215-218.

secreta israelí, y con Fathi, por su falta de empatía con su propio pueblo y critica sus poemas diciendo que son un plagio, que son demasiado conservadores y que hacen un retrato del árabe triste, perseguido, tembloroso por el miedo, lo cual se opone a la opción revolucionaria que dice defender.

En los territorios ocupados la opción política se ve con mayor claridad, muchos de sus habitantes militan en la OLP y son perseguidos, como se ve en la escena en la que Fathi está en Yenin en casa de una pareja de militantes de la OLP que tienen refugiado a un árabe herido.

En la novela aparecen dos tipos de opciones frente al conflicto y la ocupación, por un lado está Fathi que rechaza la violencia indiscriminada contra inocentes y por otro es la visión de algunos miembros de las organizaciones palestinas que sostienen que las acciones armadas son la única solución y que el punto de vista de Fathi es una debilidad.

3) **El árabe machista:** En *Refugio* hay un tipo de hombre árabe que se da tanto en personajes tradicionales como en revolucionarios, es el del árabe machista, y las conversaciones entre Shula y Shoshana son muy reveladoras. Shoshana le informa de que el honor y la virilidad son dos cualidades fundamentales para el hombre árabe y advierte a Shula sobre el problema que generará la presencia de Fathi en su casa.

El discurso de Fu'ad se caracteriza por su violencia verbal, bajo su punto de vista Emile, el esposo de Amalia, está dominado por su mujer que ha conseguido “desarabizarle” y “desvirilizarle”, porque a los ojos de Fu'ad la mujer debe estar sometida al marido y no al revés.

4) **La mujer árabe:** Las mujeres de *Refugio* son activas, un ejemplo es la viuda del hermano de Wasfi⁴⁷⁸, que acoge a éste con todos los honores y con un

⁴⁷⁸ Wasfi es el típico árabe-israelí materialista y al que le gusta la buena vida, su elegante manera de vestir contrasta con la pobreza que encuentra al visitar a su familia en el campo de refugiados.

gran sentido de solidaridad familiar, a pesar de las dificultades económicas por las que atraviesa.

Abla no es precisamente modesta ni tímida, es la compañera de Dafne, la amiguita judía de Fathi. Es maestra y militante comunista, como su marido, y ataca a Fathi reprochándole irónicamente su aire siniestro a pesar de que su situación es mucho más cómoda que la de ellos. En uno de las escenas le muestra a Fathi un artículo publicado por uno de sus antiguos amigos refugiados en Beirut en el que le acusa de traidor y de colaboracionista.

5) **El árabe obrero:** Los personajes árabes aparecen sometidos de una u otra forma a los judíos-israelíes sirviéndoles bien laboralmente como empleados o trabajadores por cuenta ajena, o bien de manera personal como un instrumento para conseguir sus fines; esta es una imagen que suele repetirse en muchas novelas israelíes.

Para Adam, en *El amante*, los árabes se reducen al círculo de obreros que trabajan en su taller. Tanto Na‘īm como Ḥamīd viven en una pequeña aldea y deben desplazarse diariamente a su puesto de trabajo en un autobús en el que viajan los trabajadores árabes.

Ḥamīd es oficial primero en el taller de Adam, quien reconoce que es un trabajador hábil y leal. Trabaja sin descanso, sin radio, sin bromear, es el primero en regresar al trabajo y el primero en irse cuando termina su jornada.

Dafī no puede evitar formarse estereotipos al pensar que Na‘īm: “Se convertiría en un árabe grande y estúpido, como los trabajadores árabes que se ven por todas partes y se casaría con alguna estúpida mujer árabe” (p. 210).

Para la anciana Veducha el árabe solamente es mano de obra barata que se ocupa de tareas inferiores:

“Na‘īm es un buen chico. Un verdadero golpe de suerte. Limpia el piso, lava los platos, saca la basura, hace las compras, ayuda con la cocina. Para eso sí

que los árabes son muy útiles: para el trabajo doméstico. Y los hombres son mejores que las mujeres. No hacen mucho ruido, son limpios”.

Cuando se entera de que Na‘īm es un muchacho culto que conoce los poemas de Bialik, piensa: “Oh, estamos arruinando a estos árabes nuestros....dejarán de trabajar y se pondrán a escribir poesía” (p. 222).

Es una frase que lleva a dos reflexiones: el sentimiento de que los árabes son una especie de esclavos propiedad de los judíos-israelíes: “estos árabes nuestros” y el sentimiento egoísta y clasista al temer que si los árabes acceden a la educación dejarán de ser mano de obra barata.

El árabe sirve al israelí en muchas ocasiones como instrumento para conseguir algo⁴⁷⁹. Adam es un manipulador nato que se sirve de los otros personajes en su propio beneficio, él mismo reflexiona: “Otra vez hay alguien en mi poder. Una vez fue Gabriel, otra vez un muchacho árabe, ahora es una chica. La gente se pone en mis manos voluntariamente” (p. 282).

Na‘īm también es otro peón del ajedrez de Adam, se sirve de él para que le haga ciertos trabajos externos al taller, como cuando le manda entrar por la ventana de la casa de Veducha, cuando le envía a vivir con la anciana, o cuando le hace acompañarle en la ruta nocturna con la grúa en busca del coche de Gabriel. Una vez que Na‘īm no le sirve opta por deshacerse de él. Sabe que su poder se lo da el dinero, cuando ve a Na‘īm bien vestido y que ha crecido opina que Veducha lo ha malcriado y piensa devolverlo a su aldea, pero Veducha no quiere quedarse sola y Adam le dice: “Si usted quiere que se quede en su casa puedo dejarlo con usted...’ como si le entregara algo de mi propiedad...” (p. 253). Aquí vemos en Adam la misma actitud que tiene Veducha acerca de que el árabe es un esclavo, un siervo a todos los efectos, al servicio de los judíos-israelíes.

⁴⁷⁹ GILEAD MORAGH. “Reality and Symbol in the Fiction of A. B. Yehoshua”. *Prooftext*, 2,2 (mayo 1982), p. 192.

Nilli Sadan-Loebenstein ve a Na'īm como el instrumento que sirve al autor para realizar una crítica social⁴⁸⁰.

6) **El árabe sumiso:** La actitud del padre de Adnān y de Na'īm en *El amante*, así como la del resto de la familia, es la de un hombre que ha aceptado la sumisión frente al opresor, se avergüenza de su hijo ante las cámaras de televisión y dice que estaba loco, pero Na'īm piensa para sí: “aunque todos sabemos que no lo estaba”. Es ese silencio del oprimido, esa cobardía en reconocer lo que hay tras aquellos hechos y sus motivaciones, lo que provoca que Na'īm, al escuchar por la radio la noticia del asalto describa: “Y nosotros nos hacemos pequeñitos. Caminamos en silencio, no tenemos nada que ver con todo esto” (p. 170).

Gershon Shaked, sin embargo, plantea la relación como una inversión de papeles, según la cual el oprimido, el perseguido (Na'īm), es el que conquista a la hija del dominador y perseguidor (Adam), quien a su vez está perseguido por sus propios miedos, frustraciones, impotencia y debilidad⁴⁸¹.

7) **El árabe desconocido e ignorado:** La obra intenta representar el desconocimiento que los israelíes tienen de los árabes. Adam se irrita cuando oye hablar a los amigos de su mujer sobre el carácter y la mentalidad árabes, opina que no tienen la menor idea porque él emplea a casi treinta árabes en el garaje y, a pesar de esto, no sabe nada de ellos.

Adam ve por primera vez a Na'īm barriendo el garaje y siente cierta ternura, le recuerda a su hijo Yigal, pero por otro lado su distanciamiento y falta de reconocimiento respecto al “otro” es más fuerte:

⁴⁸⁰ NILLI SADAN-LOEBENSTEIN. *A. B. Yehoshua*. Tel Aviv: 1981, p. 145 cf. En GILEAD MORAHG. “New Images of Arabs in Israeli Fiction”. *Proofext*. 6, 2 (mayo 1986), p. 151.

⁴⁸¹ GERSHON SHAKED. “El personaje árabe en la ficción hebrea”. *Ariel*. 54 (1983), p. 85.

“Este pequeño árabe, mi empleado, ¿en qué piensa? ¿De qué se ocupa? ¿De dónde es? ¿Qué le pasa aquí? Jamás lo sabré. Me ha dicho su nombre hace un momento y ya lo he olvidado” (p. 144).

Asya intenta conocer algo de los árabes y pregunta a Na'im por su familia, la escuela y su aldea. Sobre qué piensa de los judíos y del sionismo...es la primera vez que habla de eso con un árabe y el joven piensa:

“Me doy cuenta de que en realidad ellos no saben nada de nosotros, no saben que aprendemos muchas cosas acerca de ellos. No se dan cuenta que en realidad nos enseñan a Bialik y a Tchernikhovski y a los otros santos y que sabemos todo acerca del Bet Midrash y del destino de los judíos y el *shtetl* ardiente y todo eso” (p. 185).

El dominador percibe la falta de información sobre el dominado como una falta de autoridad y éste último rechaza convertir las relaciones políticas en relaciones cotidianas, con lo que su arma de resistencia es precisamente su ocultación de información, por eso Hamīd sólo habla con su patrón sobre temas del taller.

Según la hipótesis de William James, los árabes israelíes son vistos como las víctimas actuales del “más cruel castigo” del olvido social: “No, no nos odian” dice Na'im “Quien piense que nos odian está completamente equivocado. Estamos más allá del odio, para ellos somos como sombras (...) (p. 137).

Para Gilead Moragh la relación con el “otro” se plantea desde una perspectiva de falta de reconocimiento, lo que provoca alienación y soledad en los personajes⁴⁸² y sólo cuando tiene lugar el reconocimiento del otro es cuando

⁴⁸² GILEAD MORAHG. “Outraged Humanism: The Fiction of A. B. Yehoshua”. *Hebrew Annual Review*. 3 (1979), pp. 141-142.

se abre la puerta a la esperanza: al final Adam necesita a Ḥamīd para empezar una nueva existencia⁴⁸³.

8) **El árabe amenazador y el árabe terrorista:** La idea general de que los árabes son una amenaza aparece reflejada en distintas partes de *Refugio* y en *El amante*. Fu'ad, pesar de ser ciudadano israelí, siente la amargura de tener que presentarse diariamente ante el puesto de policía.

Cuando Adam le dice a Veducha que Na'im es un buen chico ella contesta: "Sí, mientras son jóvenes, tal vez, antes de que se unan a al-Fatah" (p. 221). Según Veducha los chicos árabes acaban por entrar en al-Fatah por exceso de ocio y por demasiado pensar.

Muchas de sus reflexiones van unidas a la idea de que los árabes son un peligro constante para los israelíes:

"Cuando se sienta a la mesa con cuchillo y tenedor y se termina despacio toda la comida, pienso: Dios, estoy alimentando a un joven terrorista que acabará por asesinarme". "A mitad de la noche voy a su cuarto, me siento en su cama y lo miro intensamente, hasta en el sueño es un salvaje" (p. 270).

Por la noche, mientras el chico duerme, entra en su cuarto, lo tapa, recoge su ropa interior y rebusca en sus bolsillos para ver si esconde alguna bomba o hachish y una vez que encontró una navaja la tiró porque: "Ya sabemos lo que sucede cuando los árabes andan con cuchillos" (p. 245).

Na'im es consciente de pertenecer a una minoría sospechosa:

"Yo era árabe y empezaban a mirar mi bolso, tanteando las hogazas de pan para ver si había bombas ocultas en su interior". "Me he dado cuenta de que mientras nos movemos, trabajamos o caminamos no parecen advertir nuestra presencia, sólo cuando nos quedamos quietos en alguna parte empiezan a sospechar de nosotros" (p. 179).

⁴⁸³ *Ibid.* pp. 141-155.

En esas conversaciones con los amigos de Asya hablan de los suicidas, de los fanáticos y Adam piensa: “Hoy es un obrero de mi garaje, humilde y paciente, sonriente y confiable. Y mañana...una bestia salvaje” (p. 168).

El árabe-terrorista aparece encarnado en Adnān, el hermano de Na‘īm por parte de padre. Quería estudiar medicina y presentó la solicitud en Tel Aviv, en Haifa, en el Technion y en Bar Ilan, pero fue rechazado, por eso su padre, que había trabajado como informador de los israelíes durante 25 años, utilizó sus influencias para que Adnān fuera admitido. Le ofrecieron estudiar lengua y literatura, pero Adnān se negó, no quería trabajar, le dieron la mejor habitación de la casa, le compraron libros y cuadernos pero él no hacía nada, suspendía una y otra vez, se reunía en cafés con los amigos y su odio por los judíos fue creciendo, los acusaba de su fracaso. Adnān desaparece temporalmente y se va a Beirut⁴⁸⁴, cuando regresa participa en un atentado contra la universidad de Haifa.

El autor despolitiza a los personajes árabes, posiblemente porque la novela es producto de su época, en la que la lucha por la causa palestina a ojos de los israelíes quedaba desdibujada, y se imponía la idea de una guerra frente a un enemigo árabe genérico. La violencia de Adnān, es presentada como un ataque terrorista motivado por el resentimiento y no por la pretensión de liberar Palestina. La gravedad del asalto a la universidad de Haifa, con el asesinato del rehén, contrasta con el toque trágico-cómico de un Adnān atacante, vestido con traje y corbata y con un Kalashnikov.

El odio de Adnān hacia los judíos surge a raíz de que sus solicitudes de admisión son rechazadas por las universidades israelíes, entonces el joven comienza a reunirse con amigos en cafés y se niega a aceptar la mediación de

⁴⁸⁴ Un personaje similar a éste es el de Yazdi, en *La sonrisa del cordero*, de David Grossman, que se comentará más adelante.

su padre, entonces Na'im le recrimina: "¿No será que tú no eres suficientemente inteligente y el sionismo no tiene nada que ver?".

Este punto de vista era muy frecuente en los años sesenta y setenta; por ejemplo, las revueltas estudiantiles de los sesenta se explicaban en términos de revueltas edípicas⁴⁸⁵, del mismo modo que la actitud de Adnān se justifica por el resentimiento y por la acusación de enajenación mental.

Esta locura de la que se acusa a Adnān aparece también mencionada en casa de Adam, cuando éste le pregunta si era verdad que el terrorista del ataque a la universidad era su hermano, entonces Na'im miente diciendo que era un primo lejano que estaba loco.

4.2.- La imagen del israelí en las novelas palestinas de los años 70

Durante los años setenta se produjeron una serie de acontecimientos que marcarán la literatura escrita en esta década. El hecho de la Naksa y del incremento de los asentamientos judíos en Gaza y Cisjordania y del enfrentamiento entre las milicias palestinas y las fuerzas armadas de Jordania en septiembre de 1970 que motivó la expulsión de los palestinos que estaban refugiados en Jordania provocó que el sentimiento de rabia de los palestinos se hiciera más patente, aumentaron los ataques suicidas y apareció el grupo terrorista "Septiembre Negro" que estuvo involucrado en los secuestros de aviones y el asesinato de los deportistas israelíes que habían asistido a las Olimpiadas de Munich en 1972.

En esta década también cambiaron las relaciones entre Egipto e Israel, en 1973 tuvo lugar la Guerra de Yom Kippur, que sería, en cierto modo, un balón de oxígeno para los palestinos en particular y los árabes en general. En 1975 comenzó la guerra civil en el Líbano y en 1979 se produjo la revolución iraní

⁴⁸⁵ FRIEDIC JAMESON. "Third World Literatura in the Era of Multi-National Capitalism". *Social Text*, 15 (1986), pp. 71-72.

que transformó Irán en un estado teocrático bajo el liderazgo del Ayatollah Jomeini.

En el campo literario, los ciudadanos palestinos de Israel entran en escena: Emile Ḥabībī, Na ‘īm Araydī o Antón Shammās entre otros.

Muchos autores palestinos que habían estudiado en Moscú introducen las tendencias ideológicas y estéticas de la Unión Soviética⁴⁸⁶, lo que puede verse en la influencia marxista que tienen ciertas novelas, como las de ‘Abd Allāh Tāyih. En cuanto a los personajes israelíes que aparecen son soldados⁴⁸⁷, policías, agentes del servicio secreto, sionistas y colonos.

4.2.1.- *La máscara de Nabīl Jūrī*

Nabīl Jūrī nació en Jerusalén en 1934. En 1954 se instaló en Beirut donde fue director de Radio Nacional de Líbano desde 1958 hasta 1964, fundó diversas publicaciones como *Al-Ḥasnā*, *Al-Ḥawādīt* y *Al-Mustaqbal* y redactor del diario libanés de *Al-Naḥār*. Autor de relatos y novelas como *La lámpara azul* (1957), *Barrio Cristiano* (1968), *La máscara* (1974), *Los dos exilios* (1992) y *Las hojas de otoño* (1994). Jūrī abandonó Beirut durante la guerra civil para establecerse en París. Murió de un infarto en el año 2000.

La novela *Al-Qinā*⁴⁸⁸ (*La máscara*, 1974), tercera parte de la *Tūlātīyyat filistīnī*, fue escrita en París, tras el conflicto palestino-jordano del “septiembre negro”. Es una novela narrada en tercera persona, con un narrador omnisciente en la que abundan los diálogos discursivos. La novela no posee una gran calidad, ya que no profundiza en los personajes ni en las situaciones.

⁴⁸⁶ AMAL AMIREH. “Between Complicity and Subversion: Body Politics in Palestinian National Narrative”. *The South Atlantic Quarterly*, 102, 4 (otoño 2003) pp. 747-772.

⁴⁸⁷ ḤUSAYN ABŪ L-NAŶĀ. *Al-yahūdī fi l-rivāya al-filistīnīyya* (*El judío en la novela palestina*). Al-Ŷazā’ir: Manšūrāt Rābiḡat Ibdā’ al-ṭaqāfiyya, 2002. ḤASSĀN SALAMA. *La imagen del judío en la narrativa palestina*. Tesis doctoral de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993.

⁴⁸⁸ NABĪL JŪRĪ. *Al-Qinā*. Beirut: Dār al-šurūq, 1974.

Los personajes son planos, ni siquiera su protagonista puede calificarse de héroe o de antihéroe, el argumento carece del estímulo del suspense y predominan los estereotipos.

La historia comienza en un café de París, donde cada noche acude Kamāl para ahogar sus recuerdos en el alcohol: su nacimiento en Jerusalén, su marcha en 1948, su vida en Beirut, sus visitas a su familia en Jerusalén, la Guerra de los Seis Días, su huída a Jordania y a Europa. Desde que abandonó Palestina lleva una vida sin sentido, sumido en la añoranza y la culpabilidad.

4.2.2.- La última foto en el album de Samīḥ al-Qāsim

Samīḥ al-Qāsim nació en 1939 en Al-Zarqa (Jordania), aunque dice que poéticamente nació en Galilea en 1948, que es la fecha en la que la casa de su familia se transformó en la sede para la lucha patriótica, ya que allí se reunían los intelectuales y los miembros de la resistencia. En 1964 fue hecho prisionero y despedido de su trabajo como maestro. Es editor jefe del periódico árabe-israelí *Kūl al-‘Arab* y ha trabajado como editor de varias revistas y periódicos como *Al-Ittihād* y *Al-Ŷadīd*, ha publicado diversas colecciones de poemas y es autor de la novela *Al-Šūrat al-Ajīra fī l-albūm*⁴⁸⁹ (*La última foto en el album*).

Esta novela narra la historia del joven palestino Amīr, licenciado en Ciencias Políticas pero que por las circunstancias de la ocupación israelí se ve obligado a trabajar en un restaurante en Tel Aviv, allí conoce a Ruti, estudiante israelí de literatura e hija de un general sádico y prepotente al que le gusta coleccionar fotos de los palestinos a los que su unidad ha asesinado. Ruti y Amīr se hacen amigos y el chico palestino le presenta a su familia y le narra la situación en la que se encuentra su pueblo entre ambos surge una relación amorosa llena de dificultades y que termina dramáticamente.

⁴⁸⁹ SAMĪḤ AL-QĀSIM. *Al-Šūratu-l-Ajīra fī l-albūm* (*La última foto en el álbum*). Jerusalén: Dār al-Kātib, 1978.

4.2.3.- Grupo 778 de Tawfīq Fayyāḍ

Tawfīq Fayyāḍ nació en Haifa en 1939, estudió en Nazaret y en la Universidad Hebrea. Estuvo encarcelado en la prisión israelí de Shatta desde 1969 hasta 1974 y posteriormente fue deportado. Se marchó a Beirut y en 1982 fue forzado a exiliarse a Túnez. Fue director de Dār al-Nawrās, una editorial dedicada a literatura infantil que fue destruida por los israelíes cuando ocuparon Beirut. Es autor de dos colecciones de cuentos cortos: *La calle amarilla* (1968) y *El idiota* (1978), tres novelas *El deformado* (1963), *El grupo 778* (1974), *Mi querida guerrilla* (1976) y *Wādī al-Ḥawādīt* (1994)

*Ma'ymū 'a 778*⁴⁹⁰ (*Grupo 778*) narra la historia de un grupo de guerrilleros en las cárceles israelíes.

4.2.4.- Cactus de Saḥar Jalīfa

Saḥar Jalīfa nació en 1941 en Nablus, tras su divorcio estudió Literatura Inglesa en la universidad de Birzeit. En 1980 obtuvo una beca para estudiar en los EEUU y en 1988 se doctoró en estudios de la mujer y literatura americana en la Universidad de Iowa. Regresó a Palestina y fundó el Centro de Asuntos de la Mujer en Nablus. Es autora de novelas como: *Memorias de una mujer irrealista*, *Ya no somos vuestras esclavas*, *Cactus*, *Girasol*, *La puerta del patio*, *La herencia*, *Imagen, icono y promesa* y *Un verano caliente*.

Su novela *Al-Ṣubbār*⁴⁹¹ (*Cactus*) cuenta como un joven palestino llamado Usama, emigrado a los países del Golfo, regresa a su patria tras la Guerra de los Seis Días. La autora describe como es la vida de diversos personajes: los miembros de la familia Al-Karāmī, Zuḥdī, Abū Ṣabir, etc... La autora muestra dos posturas enfrentadas en el conflicto: la de Usama, que opta por la violencia tanto contra los israelíes como contra su propio pueblo que se ve obligado a

⁴⁹⁰ Publicada en Jerusalén-Beirut: Dār al-Quds, 1974.

⁴⁹¹ Publicada en Jerusalén: Dār Gālīlū li-l-Našr, 1976.

trabajar en las fábricas israelíes para poder subsistir, por otro lado está la de su primo 'Ādil que adopta una posición pacífica y trabaja para mantener a su padre, atado a un riñón artificial, y a sus hermanos.

4.2.5.- *El pesoptimista de Emīl Ḥabībī*

Emīl Šukri Ḥabībī (1921-1996) nació en Haifa en el seno de una familia protestante. Durante el Mandato Británico se destacó como miembro del Partido Comunista y fue diputado del Knesset entre los años 1953 y 1972. Comenzó a escribir relatos en los años sesenta y fue director del periódico *Al-Ittiḥād*. En 1990 recibió el premio Al Quds y en 1992 el Premio Israel de literatura. Novelista, dramaturgo y periodista, autor, entre otras, de *Sislogía de los Seis Días*, *Pecados* (1985) y de una de las mejores novelas en lengua árabe sobre la Nakba⁴⁹²: *Al-Waqā'iq al-garībah fī-ijtifā' Sa'īd Abī l-naḥs al-mutašā'il*⁴⁹³ (*Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Sa'īd, el padre de las calamidades, el pesoptimista*, 1974)⁴⁹⁴. En esta obra de Ḥabībī destaca su magistral entramado argumentativo⁴⁹⁵, narrada a modo de maqāma, introduce numerosos elementos sufíes. La obra de Ḥabībī se ha considerado como una novela “post-Joyceana” porque el Sa'īd del *Pesoptimista* es un anti-héroe al estilo del Ulyses que sobrevive gracias a la picaresca convirtiéndose en colaboracionista de los israelíes.

Ḥabībī nos presenta “la otra historia” frente a la historia israelí. La versión israelí de la historia se basa en la Biblia como fuente legitimadora, la versión

⁴⁹² AHMAD H. SA'DI. "Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity". *Israel Studies*, 7, 2 (verano 2002), pp. 175-198.

⁴⁹³ MAḤMŪD GANĀYYIM. *Fī mabnā al-nāṣṣ, dirāsa fī riwāyyat Emīl Ḥabībī, Al-waqā'ī al-garībah fī ijtifā' Sa'īd Abī al-Naḥs al-Mutašā'il* (*Sobre la estructura del texto, estudio sobre la novela de Emīl Ḥabībī, "Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Sa'īd padre de las calamidades, el pesoptimista"*). Palestina: Alizar, 1987.

⁴⁹⁴ EMIL HABIBI. *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Said, padre de calamidades, el pesoptimista*. Tr. Leonor Martínez. Barcelona: Muchnik, 1990.

⁴⁹⁵ La novela consiguió el Premio Nacional de Literatura de Israel

palestina que presenta Ḥabībī 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: Sa ‘īd va en busca de Yu‘ad (la mujer como símbolo de Palestina) que ha partido hacia el exilio y que reaparece como una segunda Yu‘ad, mucho más resolutiva⁴⁹⁶.

En el *Pesoptimista* hay multitud de símbolos, entre ellos hay que poner de relieve la elección de los nombres: Yu‘ād (retorno) que en 1948 parte para el exilio pero que reaparece como la segunda Yu‘ād, Baqiya (la que se queda), es el nombre de la esposa de Sa‘īd (feliz) y que representa a los palestinos que permanecieron en su patria, su hijo se llama Fathi (en alusión a Fatah) pero por presiones de los israelíes le cambia el nombre por Walā’ (lealtad), aunque lo último que acabará siendo es leal a los israelíes ya que se unirá a los combatientes por la liberación de Palestina.

La desaparición de Baqiya y de su hijo Fathi mientras caminan sobre las aguas alude a la imagen de Jesucristo⁴⁹⁷.

La irrupción de elementos cómicos frente a hechos dramáticos es frecuente, aunque hay que destacar que en el fondo subyace una crítica profunda.

4.2.6.- Tipos y estereotipos del judío-israelí

1. **La mujer judía:** En los relatos y novelas de los años setenta, el personaje femenino judío presenta con frecuencia ciertos rasgos positivos, en contraposición a los personajes masculinos israelíes. Suele reunir unas características determinadas: rechazo a la causa sionista, comprensión por la

⁴⁹⁶ ANGELIKA NEUWIRTH. “Israelisch-palastinensische Paradoxien: Emil Ḥabībī's Roman *Der Peptimist* als Versuch einer Entmythisierung von Geschichte”, *Quaderni di Studi Arabi*, 12 (1994), pp. 95-128.

⁴⁹⁷ KADHIM JIHAD. “Le roman palestinien”. *Revue d'études Palestiniennes*, 97 (otoño 2005), pp. 80, 81.

situación de los palestinos y ser víctima o instrumento de las actividades de los sionistas.

En *Al-Qinā'* de Nabil Jūrī, el protagonista conoce a Georgina, una muchacha británica, muy hermosa e inteligente. Al principio se hace pasar por español, diciendo que nació en Barcelona, una vez íntima con Georgina, le confiesa que la ha mentido y que es palestino, ella, a su vez, le dice que su madre es judía. La confesión de Georgina supone un golpe para él y comienza a analizar sus sentimientos, odia a los judíos, a pesar de que intenta separar la idea de que no todos los judíos son sionistas.

A través de un largo diálogo Georgina va contestando todas sus preguntas. Su madre la abandonó y se fue a Israel y ella no quiso acompañarla porque se sentía inglesa, su padre desapareció durante la Segunda Guerra Mundial. Ella visitó Israel una vez, intentando encontrar sus raíces, pero no las encontró allí porque comprendió cual era el drama del pueblo palestino.

Georgina sigue a Kamāl hasta Suiza, él llega a creer que la mujer es una espía, a pesar de que ella le confiesa que se ha enamorado de él, pero Kamāl desconfía y huye de ella, no puede asumir el hecho de que la madre de Georgina es judía así que, cuando la muchacha se queda en Londres, él se siente liberado.

Georgina reúne una serie de características que frecuentemente se repiten en otras novelas palestinas: mujer de madre judía y padre palestino o no judío, de vida sexual liberada y que siempre está bajo la sospecha de servir a la causa sionista.

En *Al-Ṣūrat al-Ajāra fī l-albūm* (*La última foto en el álbum*, 1978) de Samīḥ al-Qāsim la mujer israelí es la joven Ruti, descrita como una mujer delicada y de sentimientos nobles que se enfrenta a su padre en defensa de los palestinos y que según Amīr es una víctima más de la política sionista. La

joven se enamora de Amīr y se pregunta desesperada: “Amīr ¿qué hago contigo? Te amo pero ¿qué hago contigo? Si mi padre no puede soportar que yo pudiera mantener relaciones con un judío oriental ¿qué hará si descubre mi delito contigo?” (pp. 91-92).

Todas estas mujeres se enamoran de palestinos, pero al final el romance no tiene un final feliz.

2.-El judío sionista: La imagen del judío sionista se caracteriza por tener muy claro su proyecto político, no tener escrúpulos a la hora de conseguirlo, ser prepotente y racista y ser originario de un país diferente a Palestina pero que se siente seducido por los ideales sionistas de establecer un estado judío.

En la novela de Nabīl Jūrī, *Al-Qinā'*, Kamāl se encuentra en París con Raul, un muchacho judío libanés que frecuentaba al grupo de amigos del café Excelsior en Beirut. Raul le cuenta que vive en Israel y esto supone un choque para Kamāl, que le interpela que por qué se marchó a Israel. Raul le cuenta que se sentía un extraño, que aunque Líbano era el lugar de su nacimiento no lo sentía como su verdadera patria⁴⁹⁸, por eso, tras la guerra de Suez, había decidido emigrar a Israel, donde se sentía a gusto. Esta confesión es como una bomba para Kamāl, que le pregunta que por qué no emigró a América o a Canadá, donde los judíos tienen una gran influencia y poder. Raul le contesta que no deseaba seguir perteneciendo a una minoría. También le interroga sobre si está de acuerdo con la política expansionista de Israel y el joven le responde que él no es el que decide sobre la política del estado. Continúa preguntándole si combatió en la guerra y Raul le contesta que no, pero que sí participó en ayudar al esfuerzo de su patria, porque si los árabes ganaban sin duda lo matarían.

⁴⁹⁸ KIRSTEN E. SCHULZE. *The Jews of Lebanon: Between Coexistence and Conflict*. Brighton: Sussex Academic Press, 2001.

Durante toda la conversación entre ambos, la actitud de Raul es coherente con sus ideas, a pesar de que esa no fuera la intención del autor de la novela, sino la de poner en boca de Raul el discurso sionista y en boca de Kamāl el rechazo a ese discurso. Raul, a pesar de las diferencias ideológicas, intenta en todo momento salvaguardar la antigua amistad que los une, pero Kamāl decide romper esa amistad y convertirlo en su enemigo, incluso le califica como “sucio judío”.

Raul le echa en cara a Kamāl que no es más que un palestino burgués, que no ha sabido luchar por sus ideales, que los verdaderos palestinos son los que están en los campos de refugiados, hambrientos, soñando con el retorno y combatiendo, mientras que él era de los palestinos privilegiados que hablaban de la patria desde París, en los hoteles de lujo y bebiendo en los bares y cafés. Kamāl acusa a Raul de ser un criminal, de ser su enemigo y le ordena que no vuelva a dirigirse a él y le amenaza con que la próxima vez utilizará otros métodos distintos al diálogo.

La idea del sionista va frecuentemente unida con el racismo, como se manifiesta en la novela *Al-Ṣūrat al-Ajīra fī l-albūm*⁴⁹⁹ (1978) de Samīḥ al-Qāsim. El general, padre de Ruti, se cree superior a los árabes a los que considera seres “inhumanos”.

3.- **El soldado:** La imagen negativa⁵⁰⁰ de los israelíes aparece también en el trato inhumano de los soldados con su actitud coercitiva hacia los palestinos. La idea generalizada es que el soldado utiliza su posición de poder para atacar el honor de las mujeres palestinas y abusar de ellas sexualmente, esto se utiliza para satanizar al otro y llegar a la sensibilidad del lector.

⁴⁹⁹ SAMĪḤ AL-QĀSIM. *Al-Ṣūrat al-Ajīra fī l-albūm (La última foto en el album)*. Jerusalén: Dār al-Kātib, 1978.

⁵⁰⁰ ĀDIL AL-ASTĀ. *Al-yaḥūd fī l-adab al-filisṭīnī bayna 1913 wa 1987 (El judío en la literatura palestina entre 1913 y 1987)*. Tesis doctoral. Jerusalén: 1991, publicada en Ittihād al-kuttāb al-filisṭīniyyin, 1992.

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.

Kenizé Mourad, por medio de entrevistas, nos da una visión de cual es la idea que los palestinos tienen de los israelíes. Habla con una joven palestina, Salām, que trabaja para la ONU:

“Los soldados son mi primer recuerdo de infancia. La noche en que mi padre fue detenido eran las dos de la madrugada, dormíamos, irrumpieron en la casa, golpearon a mi padre y le rompieron una pierna. Mi madre gritaba, yo me lancé contra los soldados intentando pegarles, llorando: ‘¡Dejen a mi papá!’. Se lo llevaron y lo mantuvieron detenido durante seis semanas. Sin embargo no era combatiente, solo un nacionalista árabe. Pero los israelíes querían librarse de los jóvenes instruidos que podían más adelante convertirse en responsables políticos. Lo deportaron al Líbano y fuimos a reunirnos con él en Beirut”⁵⁰¹.

Los israelíes de la novela de Tawfīq Fayyāḍ, *Maʿmūʿa 778* (1974), son los guardianes de la prisión en la que se encuentra el protagonista, encarcelado por pertenecer a un grupo guerrillero. La actitud de los captores provoca en los personajes palestinos un profundo sufrimiento psicológico, espiritual y físico, ya que padecen las torturas y humillaciones constantes.

Usāma al-Karāmī, el protagonista de la novela de Sahar Jalīfa *Al-ṣubbār* (1976) al regresar a su hogar en Palestina tras la Guerra del 67, debe soportar el trato vejatorio de los soldados que custodian el paso fronterizo que separa Jordania de Israel:

“-¿Tú eres Usama? ¿Y por qué no respondes? ¿Estabas en el cuarto de baño? ¿Y cómo lo encontraste? Inmundo, como siempre. *Aravim*⁵⁰². Hacemos

⁵⁰¹ KENIZÉ MOURAD. *El perfume de nuestra tierra. Voces de Palestina y de Israel*. Madrid: Taller de Mario Muchnik, 2003, p. 42.

⁵⁰² Árabes en hebreo (ndt).

servicios como jazmines y nos los llenan de mierda. Mierda aquí, mierda allá, mierda por todas partes”⁵⁰³ (p. 14).

El personaje judío en general se percibe de manera maniqueísta y sólo se humaniza en contadas ocasiones, en *Cactus* por ejemplo, los soldados pierden durante unos instantes su maldad intrínseca cuando el hijo de Abū Nidal va a la prisión para conocer a su padre:

“Zuhdi miró estupefacto a los dos soldados de la puerta. ¡Estaban llorando! ¡Todas las salvajadas y torturas que veis tras las rejas no os hacen llorar y os hace llorar un niño de cinco años!” (p. 167).

En la novela *Al-Šūrat al-Ajīra fī l-albūm (La última foto en el álbum,* 1978) de Samīḥ al-Qāsim, el judío militar está representado por el padre de Ruti, general del ejército israelí, descrito como un hombre cruel y sádico que colecciona las fotos de los palestinos asesinados por su compañía y es mostrado como un ser tiránico y sin sentimientos. En esta novela también aparece el personaje del joven soldado Yoram, modelo de israelí puro, al que el general ha elegido como novio para su hija Ruti.

El autor resalta el aspecto militar del estado de Israel y pone en boca del general lo siguiente:

“¿Y qué si él es un futuro miembro del ejército? Eso es un honor para nosotros... nuestra patria necesita muchachos instruidos que se alistan en las filas del ejército. El Estado es el ejército, el ejército es el Estado, si no hubiera ejército no estaríamos aquí ahora” (p. 77).

El personaje del general tiene algunas coincidencias con el personaje judío de Barrabás de la obra teatral de Christopher Marlowe *El judío de Malta*⁵⁰⁴ y está en la línea de la ya citada obra de Shakespeare *El Mercader de*

⁵⁰³ SAHAR KHALIFEH. *Cactus*. Tafalla: Txalaparta, 1994. Trad. Javier Barreda.

⁵⁰⁴ CHRISTOPHER MARLOWE. *El judío de Malta*. Madrid: Cátedra, 2003. Esta obra fue escrita en Inglaterra en el siglo XVI. Describe a Barrabás como un hombre malvado, traidor y vengativo.

Venecia. En ambas obras los malvados personajes judíos tenían una hija, en *El judío de Malta* era Abigail, en *El mercader de Venecia* era Jesica y en la obra de Al-Qāsim es Ruti⁵⁰⁵ y en las tres obras la hija es víctima de la crueldad del padre.

4.- **El judío caricaturizado:** Ḥabībī trata al israelí desde una perspectiva humorística. Aparecen distintos tipos de judíos y de israelíes: el oriental, el ortodoxo, la autoridad, el paranoico, etc, aunque sólo uno de los personajes puede identificarse por su nombres, como Yakob.

El autor ridiculiza la actitud de ciertos judíos, para ello incluye una anécdota de las célebres las discusiones rabínicas sobre la licitud o ilicitud de cualquier cuestión., especialmente sobre lo que se permite o no se permite hacer el sábado⁵⁰⁶, narra que los patriarcas de Zijron Yaacob discrepaban sobre si era lícito que el hombre cohabitase con su esposa en *sabbat*, acudieron al rabino para que juzgase que si mantener relaciones sexuales en sábado se consideraba un trabajo o un placer. El rabino dictaminó que era un placer, alegando que si hubiese dictaminado que era trabajo se lo hubieran encomendado a los árabes. De aquí se saca una doble lectura, por un lado bromea con la obsesión de los ortodoxos judíos por las leyes, por los puro y lo impuro y, por otro, critica la actitud de los judíos al encomendar a los árabes los trabajos que ellos no quieren hacer y reservarse para ellos todo lo que es placentero.

5.- **El judío oriental:** Un personaje que va a aparecer con frecuencia en las novelas palestinas es el del judío procedente de países árabes, especialmente de origen iraquí.

⁵⁰⁵ ZAKĪ AL-‘ĪLA. “Ṣūrat-al-yahūdī fī riwāyat Samīḥ al-Qāsim” (“Imagen del judío en la novela de Samīḥ al-Qāsim”). www.arabicstory.net (2 septiembre 2005)

⁵⁰⁶ DAVID ARIEL. *What do jews believe?*. Nueva York: Schocken books, 1995.

En 1948 había en Bagdad unos ciento treinta y cinco mil judíos, un cuarto de siglo después sólo permanecieron allí alrededor de cuatrocientos⁵⁰⁷. La integración de estos judíos procedentes de países árabes fue difícil, fueron instalados en las *ma'abarot* (campamentos en tránsito) y se sintieron víctimas de la discriminación y de la humillación por parte de la mayoría ashkenazí. Aunque pronto las autoridades israelíes se dieron cuenta de que podían servirse de los judíos orientales, que hablaban y tenían cultura árabe, para entrar en contacto con los palestinos.

En la novela de Emīl Ḥabībī, *Al-Waqā'iq al-garībah fī-ijtifā' Sa'īd Abī l-naḥs al-mutašā'il*, aparece el personaje de Yakob, que es un intermediario entre la autoridad israelí y el protagonista, es un judío de origen oriental que promete a Sa'īd que si colabora con los israelíes le traerá de vuelta a su amada Yu'ād (que significa retorno y representa a la patria perdida)⁵⁰⁸. Yakob se caracteriza por su cinismo y su doblez, simula estar próximo a Sa'īd pero su objetivo es claro, sólo desea sonsacarle información para los servicios secretos israelíes.

En la novela *Šūrat al-ājir fī l-Albūm* los israelíes ashkenazíes hablan de manera despectiva sobre los judíos sefardíes:

“Los sefardíes no valen para matar, solo sirven para reproducirse como conejos, viven a expensas de las ayudas del Ministerio de Bienestar Social, y dejan a sus hijos deambular por las calles, molestando a las chicas, delinquiendo a escondidas. No te admiran Yoram, oficial asquenazí Yoram, y no admiran a nuestras hijas estudiantes de literatura” (p. 78).

4.3.- Relaciones entre árabes e israelíes:

1) **Relación con los judíos orientales y sefardíes:** Un problema que plantean algunas novelas, tanto israelíes como palestinas, es la situación en la

⁵⁰⁷ ISAAC BIGIO. “Los judíos árabes”. *La Unión Digital*, 2572 (1 de Marzo de 2004).

⁵⁰⁸ ḤUSAYN MANĀṢIRA. *Al-mar'a wa 'alāqatu-hā bi-l-ājar fī-l-riwāya al-'arabiyya al-filisṭīniyya (La mujer y su relación con el otro en la novela árabe-palestina)*. Beirut: Al-Mu'assasa al-'Arabiyya al-Dirāsāt wa l-Našr, 2001, pp. 111-120.

que se encuentran los judíos en los países árabes donde son vistos con frecuencia como cobardes, escoria y totalmente miserables. En la novela *Refugio* este hecho es lo que fuerza a Marduj en Bagdad a entrar en el partido comunista. Shula recuerda lo que Marduj le narraba sobre el sufrimiento que tuvo en las prisiones iraquíes y el refugio y hogar que encontró en Israel.

En *Al-Qinā'* de Nabīl Jūrī, el personaje de Raul explica que la razón de emigrar a Israel fue que no se sentía a gusto en Líbano.

En cualquier caso el personaje judío oriental siempre se encuentra discriminado, en los países árabes por ser judío y en Israel porque se le considera “medio árabe” por lo tanto primitivo, no asimilable a la cultura ashkenazí dominante y conflictivo.

2) Relaciones hostiles entre árabes y judíos: Los sentimientos y reacciones que rigen las relaciones entre los personajes árabes y judíos israelíes inclinan la balanza hacia aspectos negativos. El personaje de Tuviah en *Refugio* representa el punto de vista de la sociedad israelí. Entre él y Fathi existe una profunda agresividad, porque Tuviah desconfía de él, al igual que otros muchos personajes, y piensa que no es honesto. Tuviah es un hombre que odia la hipocresía y que llama a las cosas por su nombre.

La falta de integración que sienten los árabes-israelíes y las discriminaciones que sufren provocan un profundo resentimiento y ansia de venganza que se cristaliza en el intento de conquistar en el plano sentimental lo que no consiguen conquistar en el plano social y político. Fathi en *Refugio* siente que las mujeres judías con las que mantiene relaciones le tratan como a un extraño, como a un visitante, poco más que un agradable objeto de un capricho pasajero y recalca que: “Las pocas que lloraron con lágrimas auténticas...fue porque habían tenido la desgracia de enamorarse de un árabe” y concluye “lo peor de todo, las lágrimas eran reales, pero su ironía quemaba el

alma, ninguna consideró que merecía la pena prestar atención a su propia angustia”.

Pero él también se comporta de manera negativa con las que llama “las rubias de Tel Aviv” y persigue sus conquistas románticas como validación de su falta de dignidad como hombre y como árabe. Shula se da cuenta de ello cuando observa que Fathi la desea “no como persona sino como representante de una nación culpable”, además denota un complejo de inferioridad al reflexionar: “Ella te desprecia en el fondo de su corazón judío” o “Yo no soy bueno para ella. Un repugnante árabe” (p. 358).

En *El amante* Na‘im también consigue conquistar a la chica judía Dafi, aunque al final termine por verse obligado a regresar a su aldea.

En las novelas árabes sucede lo mismo, los protagonistas palestinos son incapaces de mantener una relación sana con las mujeres judías porque siempre domina el resentimiento y la sospecha, tal y como se ha comprobado en *Al-Qinā'*, en la que la actitud de Kamāl frente a los judíos es de rechazo, tanto en el caso de Georgina, cuya madre es judía, aunque ella rechace ir a Israel, y acaba venciendo el prejuicio frente al amor y, en el caso de Raul, con el que rompe su amistad por haber emigrado a Israel.

A lo largo de la novela se presenta a un Kamāl nihilista, asiduo a los bares, en el fondo un cobarde que huye de todo y es incapaz de comprometerse con nada ni nadie, aunque se le llene la boca de palabras como patria, causa palestina y lucha, y se alegre cuando lee en el periódico que los fedayines han secuestrado cuatro aviones.

El sentimiento de odio aparece frecuentemente en las conversaciones entre los personajes e irrumpe hasta en los momentos más íntimos. Fathi le pide a Shula que le acompañe a Yenin y se case con él, ella le pregunta: “

-¿Me odias?” Él se levantó y sus labios secos buscaron su boca en la oscuridad. Su cara se retiró y el sintió el escalofrío, como si una pared, fría como

la muerte, se alzara entre ellos. En ese momento dejaron de ser un hombre y una mujer. Él era solo un árabe y ella solo una judía”.

Al final lo político triunfa sobre lo personal⁵⁰⁹.

En una de las numerosas discusiones que tienen Fathi y Tuviah vuelve a aparecer el tema del odio mutuo:

“Tu odias a los judíos.

-Y tú, tu odias a los árabes.

-Yo, al menos, no voy dando peroratas acerca de la fraternidad de los pueblos”.

Un miembro de la organización le dice a Fu’ad:

“Probablemente hayas visto a dos perros que se quedan pegados mientras copulan en la calle. Se retuercen y aúllan pero son incapaces de separarse, unido uno a la agonía del otro. Así que continúan retorciéndose y empujando, cada uno en una dirección diferente. Eso son los judíos y los árabes, atrapados en su sucia trampa...y hay siempre alguna gente débil mental que permanece divirtiéndose alrededor de ese desagradable espectáculo” (p. 237).

Dafi, al igual que su madre, quiere conocer cual es la imagen que Na’im tiene de los judíos y le pregunta: “¿Nos odias mucho?” (p. 205) y Na’im le pregunta a su vez “¿Odiar a quién?”, aunque sabe perfectamente a qué se refiere, ella le aclara “A nosotros, los israelíes” y el apostilla “Nosotros también somos israelíes” y ella “No..., quiero decir a los judíos” y él contesta “No mucho ahora. Desde la guerra, cuando los sacudieron un poco, ya no los odiamos tanto...”. Dafi, a pesar de todo, piensa que Na’im odia a los judíos, como todos los árabes, pero es incapaz de comprender la razón de éste odio.

La anciana Veducha tiene una visión de los árabes plagada de estereotipos, es la actitud de los antiguos habitantes judíos de la Palestina otomana, que, por un lado, asimilan ciertos rasgos culturales orientales y, por otro, desprecian a los árabes considerándolos como inferiores, poco fiables y

⁵⁰⁹ LEON I. YUDKIN. *1948 and After: Aspects of Israeli Fiction*. Manchester: University, 1984, pp. 119-122.

peligrosos: “Puedo distinguirlos por el olor. Olor de berenjenas de ajo verde y paja fresca, el mismo olor que me hizo recobrar la conciencia” (p. 200).

Por otra parte sus sentimientos son contradictorios, siente ternura hacia el joven Na‘īm pero cree que cuando crezca será una bestia, igual que todos los demás, porque no se les puede tener confianza, teme que la robe y que deje entrar a su gente en la casa:

“El se sienta en el sillón enfrente mío, el chico árabe, el maldito perro, lee tranquilamente, y yo puedo sentir su alegría, ¿cómo puede evitar alegrarse ante nuestro sufrimiento?” (p. 269).

Erlich, el contable de Adam, adopta una actitud claramente de hostilidad hacia los árabes, así cuando los operarios del garaje cuelgan retratos de muchachas desnudas, Adam no interviene en esas cuestiones pero Erlich está en contra y comenta “Esos bastardos, quieren convertir el garaje en un burdel” (p. 89), Erlich siente antipatía por los árabes, odia su música y les grita “Apaguen esa música, malditos asesinos”. A pesar de ese distanciamiento de Adam, en ocasiones se alinea con la postura de Erlich:

“Algunas cosas del garaje me estaban alterando los nervios. Todos esos obreros árabes sentados a la sombra para tomar el desayuno con sus chatas hogazas de pan, bromeando, cantando la música árabe que difundían las radios de los autos” (p. 35).

El odio está presente en los actos terroristas que el grupo palestino al que se une Usama en *Al-Subbār* emprenden contra los israelíes y contra los propios palestinos que trabajan en las fábricas israelíes. También se ve en el odio enfermizo del general, padre de Ruti, en *Al-Šūrat al-Ājir fī l-Albūn* y en el trato inhumano que reciben los prisioneros en las cárceles israelíes en *Ma‘yṁū‘a* 778. La condición común entre los personajes es la impotencia emocional y la

incapacidad de amar⁵¹⁰, el único personaje que se libra de esto es Na‘īm en *El amante* y Ruti en *Al-Šūrat al-Ājir fīl-Albūm*.

3) La opción del diálogo entre los dos pueblos: Frente a Tuviah están otros personajes israelíes izquierdistas partidarios del diálogo y que están en contra de la violencia. Contra la violencia está también ‘Ādil al-Karāmī en *Al-Šubbār*, que opta por continuar trabajando para sacar a su familia adelante, a pesar de la discriminación que sufren los trabajadores palestinos como describe Zuhdi:

“En las fábricas de Alemania me dejé la piel a tiras, pero no sentí ninguna diferencia entre cualquier otro trabajador y yo. “Allí”, sin embargo, la diferencia entre Muhammad y Cohen es amplia. Los trabajos pesados para Muhammad, lo ligeros para Cohen. Los trabajadores judíos tienen comedores con sillas y mesas; nosotros tenemos que comer en el suelo, bajo el sol o en el garaje, entre la grasa y la chatarra” (p. 88)

Las mujeres judías de algunas novelas palestinas también se muestran favorables al diálogo: Ruti, Miriam, Georgina, etc.

4) Curiosidad hacia el otro: La curiosidad por el otro es otra de las pautas que guían a los personajes, para Na‘īm, el judío-israelí no es el “otro” enemigo político sino el “otro” diferente, el “otro” que ocupa una posición social superior:

“Era lindo estar allí tendido en el baño de los judíos, en un cuarto pequeño lleno de toallas de colores y toda clase de botellas. No creo que alguien de la aldea se haya dado un baño con sales en una casa judía” (p. 181).

Siente curiosidad por ese “otro” por eso, cuando entra furtivamente en casa de Adam, abre la nevera preguntándose ¿qué comen los judíos?

⁵¹⁰ YERACH GOVER. “Were You There, or was it a Dream? Ideological Impositions on Israeli Literature”. *Journal of Palestine Studies*. 16, 61 (otoño 1986), pp. 73, 74.

5) Deseo de separación: La actitud de Adam frente a sus trabajadores árabes es de distanciamiento. Para mantener el control, Adam, de modo deliberado, se separa de sus subordinados árabes:

“No me mezclo con Ḥamīd ni con los otros. Siempre me he abstenido de visitar sus aldeas y de ser un invitado en sus casas...esto siempre termina en problemas, acaban por tomar ventajas de ti. En general he comenzado a desengancharme recientemente”.

En ese afán de separarse de los árabes Adam lleva orgulloso una gran barba que le ayuda a “mantener las distancias, porque “la barba impresionaba mucho a los árabes, les causaba respeto” (p. 86). Por otro lado, su falta real de contacto provoca que él mismo se haya creado estereotipos:

“Los árabes aman tener pequeños sirvientes como éstos, les gusta tener a alguien a quien pueden gritar, dar órdenes. Les da un sentimiento de importancia y seguridad” (p. 143).

Es algo asombroso que los trabajadores árabes respondan con amabilidad. Ellos siguen el ejemplo de su taciturno capataz y se vuelven extremadamente reticentes en sus relaciones con Adam, aislándolo de todos los aspectos personales de sus vidas⁵¹¹.

La separación que establece Adam entre el “nosotros” y “ellos” se manifiesta cuando, al comenzar la guerra, los operarios no van a trabajar por miedo de salir de sus aldeas, entonces Adam ordena a Ḥamīd: “Les dirás a todos que vengan a trabajar. ¿Qué es esto? Esta guerra nuestra no es una vacación para ustedes”, Hamid no responde, le mira con odio como si no tuviera que ver con él.

⁵¹¹ GILEAD MORAHG. “Outraged Humanism: The Fiction of A. B. Yehoshua”. *Hebrew Annual Review*, 3, (1979), pp. 141-155.

6) Relación dominante-dominado: En la relación personal entre árabes e israelíes, estos últimos siempre ocupan una posición de poder: político, social, económico o militar.

Para Fathi, en *Refugio*, la actitud prepotente de los israelíes respecto a los árabes se ve en la conversación entre dos judíos que aluden a los árabes como “basura” y discuten sobre la manera más efectiva para “acabar con ellos”. “Nosotros practicamos la democracia con ellos”, dice uno de los hombres, “¡Qué saben ellos de tal tontería! Necesitan azotes. Antes nosotros los azotábamos y todo iba bien en el mundo”.

Na‘im resume en una frase los que piensan los israelíes de los árabes: “Toma, busca, sostiene, limpia, levanta, barre, descarga, mueve. Ese es el modo en que piensan en nosotros” (p. 137). Para la parte dominadora el dominado es siempre un ente abstracto, sin nombre. Ningún dominado es imprescindible, su papel en la sociedad es marginal, carece de una dimensión personal: es un trabajador en el taller, un chico de reparto del supermercado o un camarero⁵¹².

La imagen del judío dominador y prepotente que encarna Adam en *El amante* acaba por devaluarse en Na‘im al final de la novela, cuando regresa a su aldea y ve a su patrón intentando infructuosamente arreglar el viejo Morris, ya no es aquel hombre omnipotente que tanto le intimidaba⁵¹³. La actitud de Na‘im se ha transformado, ha madurado y, de vuelta a su aldea, define su actitud contradictoria frente a los judíos: “Es posible amarlos y dañarlos al mismo tiempo...” (p. 378).

En *El pesoptimista* el protagonista Sa‘id siempre está sometido a una autoridad superior: la de Yakob, la del gobernador militar e, incluso, aparece

⁵¹² YOCHAI OPPENHEIMER. “The Image of the Arab in Israeli Fiction”. *Prooftexts*, 19, 3 (Septiembre 1999), p. 213.

⁵¹³ GILEAD MORAHG. “Outraged Humanism: The Fiction of A. B. Yehoshua”. *Hebrew Annual Review*, 3, (1979), pp. 141-155.

mencionado el “Primer Ministro”, al que denomina burlescamente “gran hombre de pequeña estatura”, aludiendo a Ben Gurion.

La posición de poder del israelí también se refleja en la obra por medio de dobles significados, paradojas y juegos de palabras, tal y como vemos que dice uno de los personajes: “Yo soy *maḥṣ̣ỵya* (censada) y ella lo pronunció *majṣ̣ỵya* (castrada) tal y como los soldados lo pronuncian” (p. 66).

Este juego de palabras, pronunciado de forma diferente por los opresores y los oprimidos, pone de manifiesto la idea de impotencia de los palestinos que viven en Israel⁵¹⁴.

En *Al-Ṣubbār*, la posición de dominio⁵¹⁵ la desempeñan los patronos de la fábrica y los militares. Y en *Al-Ṣūrat al-Ajīra fī l-albūm* la prepotencia es lo que define al general padre de Ruti.

7) Rechazo social: El rechazo social va en las dos direcciones, tanto por la parte judía como por la árabe. En *Refugio Shoshana* es rechazada tanto por los judíos, por estar casada con un árabe, como por los árabes, por ser judía:

“Muchas puertas se le abrieron, pero no los corazones. En la guardería su hijo Amir era marginado por el resto de los niños, que lo veían como a un judío, pero en la guardería judía era visto como un árabe”.

Los hijos de los matrimonios mixtos que aparecen en la novela sufren la discriminación de uno y otro lado y sólo las abuelas, una árabe y otra judía, llegan a entenderse.

Por su parte, Fu’ad, cuando Tuviah le acusa de no comprender que significa ser judío, le replica “No deseo comprenderlo mientras yo sea tratado como un nativo inferior en esta tierra”.

⁵¹⁴ AKRAM F. KHATER. “Emil Habibi: The Mirror of Irony in Palestinian Literatura”. *Journal of Arabic Literature*. XXIV (Marzo, 1993), p. 86.

⁵¹⁵ CLARA M^a THOMAS DE ANTONIO. “La clase dominante palestina en Al-Subbar de Sahar Jalifa”. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 17 (1999), pp. 739-752.

La tensión entre los visitantes árabes-israelíes y los palestinos de los campos de refugiados y de los territorios ocupados es palpable y pone de manifiesto las diferencias entre el modo de vida de unos y otros.

8) Paternalismo y compasión: Otra de las actitudes que se distinguen en la novela es la paternalista. Puede verse en *El amante*, en la relación que se da en Asya y Dafi respecto a Na'īm, la primera porque tiene una predisposición especial por proteger a los débiles, como dice su hija: “los indefensos como éste son su especialidad”. Al llegar Na'īm a la casa de Adam, empapado por haber pasado horas bajo la lluvia, Asya le busca ropa y Dafi bromea sugiriendo que le de una falda, su madre reacciona de manera paternalista y enfadada: “¿Cómo te atreves a reírte de un desdichado árabe?”. Para Dafi, sin embargo, el hecho de que sea árabe no le afecta y piensa: “¿y qué si era un árabe, y por qué era tan desafortunado de repente? No porque fuera árabe. Así como así... aunque fuera judío... ¿qué diferencia hay?” (p. 183).

Dafi, que acaba por enamorarse de Na'īm, se enternece al observarle mientras está en su casa y piensa: “El dulce y pequeño Problema Palestino se sonroja...” (p. 358), también Adam y Veducha acaban por encariñarse con el muchacho, Adam, cuando lo ve por primera vez, le acaricia la cabeza y piensa que le recuerda a su hijo muerto Yigal y Veducha acaba por tratarle como a su nieto, le compra ropa, le da dinero, le arropa por las noches y le pide que le de un beso antes de acostarse.

En *Al-Šubbār* hay dos escenas particularmente significativas, una es el momento en el que los soldados israelíes lloran al ver al hijo de Abū Nidāl, otra es la reacción de Umm Šabir cuando se produce el atentado contra un militar israelí que estaba comprando fruta junto con su mujer y su niña, primero siente una alegría salvaje al ver el puñal clavado en el cuello del hombre, pero luego, al ver a su esposa y a su hija tiradas en el suelo se apiada de ellas y le dice a la

israelí: “Que Dios te ayude, hermana, que Dios te ayude”. También ‘Adil se siente conmovido:

“La israelí apoyó su cabeza en el hombro de Adel. “Cálmate”, le susurró éste en hebreo con dulzura. Acto y seguido, roció agua sobre el rostro de la niña, consiguiendo que se reanimara” (p. 180).

4.4.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas de los años 70

4.4.1.- Características del árabe

Negativa	Positiva
<p>Intelectual árabe: desarraigado y alienado, vanidoso y artificial</p> <p>Hombre árabe: machista, violento, sentido alto del honor y de la virilidad, poco digno de confianza, vengativo, complejo de inferioridad, atrasado, ladrón, hipócrita, le gusta darse importancia, vive en aldeas, extraño, desconocido y estúpido.</p> <p>Obrero: instrumento útil.</p> <p>Terrorista: amenaza, salvaje, violento, asesino, odia a los judíos por resentimiento.</p>	<p>Intelectual: físico atractivo, seductor, revolucionario, comunista, contrario a la lucha armada</p> <p>Mujer árabe: activas y solidarias</p> <p>Obreros: vitalistas, humanos, románticos, amables, trabajadores y silenciosos.</p> <p>Adolescente: dulce, tierno, trabajador, inteligente, culto</p>

4.4.2.- Características del judío-israelí

Negativa	Positiva
<p>La mujer judía: promiscua, sospechosa de ser espía.</p> <p>Soldado: brutal, sádico, ataca el honor de las mujeres, corrupto, torturador, prepotente, torturador.</p> <p>Sionista: sin escrúpulos, racista, prepotente, nacido fuera de Palestina.</p> <p>Caricaturizado: paranoico, fariseo.</p> <p>Oriental: manipulador, cínico.</p>	<p>La mujer judía: rechazo a la causa sionista, comprensión por la situación de los palestinos, víctima o instrumento de las actividades de los sionistas.</p>

CAPÍTULO 5: LA NOVELA LA DÉCADA DE LOS OCHENTA: DE LA INVASIÓN DEL LÍBANO A LA PRIMERA INTIFADA

5.1.- Marco histórico

En diciembre de 1981 el Knesset votó a favor de la anexión del Golán y en 1982 Israel invadió el Líbano con intención de eliminar a los líderes de la OLP y neutralizar los ataques provenientes de ese país.

Israel asedió durante dos meses Beirut, al final, por mediación internacional, Arafat y sus hombres abandonaron Líbano para dirigirse a Túnez. Israel continuó ocupando el Líbano hasta que en el 2000 decidió retirarse después de haber sufrido importantes bajas y por las presiones de la opinión pública israelí.

La guerra del Líbano (1982), las masacres de Sabra y Shatila y la Intifada convierten al “otro” en víctima y cambian la autopercepción del sionismo⁵¹⁶. Tras la guerra del Líbano surge la distinción entre la guerra defensiva y por la supervivencia y la guerra ofensiva cuyo fin era demostrar la situación dominante de Israel en Oriente Medio⁵¹⁷. El trauma del Líbano se convirtió en el equivalente al trauma de Vietnam en EEUU en los años sesenta y setenta⁵¹⁸.

Durante décadas el sionismo utilizó palabras como “aliyah” (subida-inmigración), “hityashuvut” (asentamiento), “jalutzim” (pioneros), “geula” (salvación) asociadas a la construcción del Estado. Pero a partir de este período aparece la idea de colonialismo⁵¹⁹.

⁵¹⁶ ADI OFER. “The Identity of the Victims and the Victims of Identity, a Critique of Zionist Ideology for a Post-Zionist Age” en *Mapping Jewish Identities*. (Laurence J. Silberstein ed.). Nueva York-Londres: Universidad de Nueva York, 2000, p. 193.

⁵¹⁷ KEREN TOVA RUBINSTEIN. *Israeli Military Fiction: A Narrative in Transformation*. Tesis doctoral. Universidad de Melbourne. Australia, 2003, p. 10.

⁵¹⁸ LAURENCE SILBERSTEIN. *The Postzionism Debates, Knowledge and Power in Israel Culture*. Nueva York-Londres: Routledge, 1999, p. 94.

⁵¹⁹ URI RAM. *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity*. Albany: State University of New York Press, 1995, p. 174.

5.2.- Reacción de los intelectuales ante los acontecimientos

El historiador Benny Morris escribió que Israel obligó a los árabes a abandonar sus casas durante la guerra de 1948⁵²⁰, entre abril y diciembre de ese mismo año, el ejército israelí destruyó sus aldeas y estableció nuevos asentamientos judíos en su lugar para impedir a los árabes que pudieran regresar a sus casas, y, otro historiador revisionista, Avi Shlaim, afirma que durante el mes de noviembre de 1947, el rey 'Abdallah de Jordania y Golda Meir acordaron poner los medios necesarios para que pudiera establecerse un estado palestino en Cisjordania, para ello cada uno se anexionaría la parte mas cercana de la tierra asignada a los palestinos⁵²¹.

El sociólogo Uri Ram puso en duda la validez moral de la empresa sionista, considerándola como una forma de colonialismo similar al de Gran Bretaña respecto a la India⁵²², y el periodista Boaz Evron escribió que el sionismo había fabricado una conexión falsa entre los judíos y la tierra⁵²³. La misma postura es mantenida por otros tantos historiadores como Simha Flapan⁵²⁴, Ilan Pappé⁵²⁵, Uri Bar-Joseph⁵²⁶ o Michael J. Cohen⁵²⁷.

⁵²⁰ BENNY MORRIS. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁵²¹ AVI SHLAIM. *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine*. New York: Columbia University Press, 1988.

⁵²² URI RAM. "The Colonization Perspective in Israeli Sociology," *Journal of Historical Sociology*, 6/3 (Sept. 1993), pp. 327-350.

⁵²³ BOAZ EVRON. *Jewish State or Israeli Nation?* Bloomington: Indiana University Press, 1995.

⁵²⁴ SIMHA FLAPAN. *The Birth of Israel*. New York: Pantheon, 1984.

⁵²⁵ ILAN PAPPÉ. *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948-1951*. New York: Macmillan, 1988.

⁵²⁶ URI BAR-JOSEPH. *The Best of Enemies: Israel and Transjordan in the War of 1948*. London: Frank Cass, 1987.

⁵²⁷ MICHAEL J. COHEN. *Palestine and the Great Powers, 1945-1948*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Diversos trabajos han reexaminado el Holocausto. Tom Segev escribió que el movimiento sionista utilizó el Holocausto para conseguir ciertas metas, que los grupos políticos del *Yishuv* vieron una oportunidad en la destrucción del judaísmo europeo por lo que hicieron poco para salvar de la muerte a los judíos⁵²⁸.

En esa política de intento de comprender al “otro”, el líder del partido laborista, Ehud Barak, llegó a decir en una entrevista televisiva que si fuera un joven palestino también se convertiría en terrorista⁵²⁹ y la ministra de educación Shulamit Aloni sugirió que había que detener las visitas de los estudiantes de bachiller a los campos de concentración nazis porque fomentaban un nacionalismo extremo⁵³⁰.

Amos Oz, que ha definido el conflicto entre israelíes y palestinos como “un choque entre derecho y derecho”, plantea una resolución “literaria” del conflicto:

“Mi definición de la tragedia es un choque entre derecho y derecho. El conflicto palestino-israelí ha sido una tragedia, un choque entre una reclamación muy poderosa, muy convincente, muy dolorosa, sobre la tierra y otra no menos poderosa y no menos convincente. Ahora tal choque entre derechos puede ser resuelto de una de dos maneras. Por un lado está la tradición de Shakespeare de resolver la tragedia con un escenario salpicado de cadáveres... pero también está la tradición de Chejov, al final de su tragedia todos están en desacuerdo, desilusionados, amargados, con el corazón roto, pero vivos. Y mis colegas y yo hemos estado trabajando, no para encontrar un final sentimentalmente feliz, un

⁵²⁸ TOM SEGEV. *The Seventh Million—The Israelis and the Holocaust*. Nueva York: Hill and Wang publishers, 1994.

⁵²⁹ *BBCNewsOnline*, (6, marzo, 1998), en www.news.bbc.co.uk/low/english/world/middle_east/.

⁵³⁰ *Ha'aretz*, (25, Sept. 1992).

amor fraternal, una repentina luna de miel para la tragedia palestino-israelí, sino un final chejoviano, que significa un compromiso de dientes apretados”⁵³¹.

Antes de 1977, las descripciones de los encuentros árabes-israelíes se presentaban desde el punto de vista de un narrador en primera persona judío, lo que inevitablemente orientaba al lector hacia una perspectiva emocional judía⁵³². A partir de esta época, la descripción del personaje árabe se va haciendo más compleja

El postsionismo ha tenido una gran importancia en la literatura y poesía, especialmente tras los años setenta y más aún posterior a la guerra del Líbano en 1982.

5.3.- Novela israelí anterior a 1987

Las novelas de los años ochenta se centran en el tema de la ocupación de Cisjordania y Gaza (Grossman en *La sonrisa del cordero*), en la visión apocalíptica del poder religioso (como en la novela de Binyamin Tammuz *El albergue de Jeremías*⁵³³ o la de Amos Kenan *Camino de Ein Jarod*⁵³⁴) o en la ciencia ficción de un futuro en el que Israel es conquistado por los árabes (David Melamed en *El cuarto sueño*⁵³⁵) y la invasión del Líbano marcó también la literatura de esta década, como *Una trompeta en el wadi* de Sammi Michael.

⁵³¹ ELISABETH FARNWORTH. “Coping with Conflict” entrevista a Amos Oz en *PBS Online News* (enero 2002). www.pbs.org.

⁵³² GILEAD MORAHG. “New Images of Arabs in Israeli Fiction”. *Prooftexts*, 6, 2 (mayo 1986), p. 152.

⁵³³ BINYAMIN TAMMUZ. *Pundako šel Yermiahu (El albergue de Jeremías)*. Jerusalén: Keter, 1984.

⁵³⁴ AMOS KENAN. *Ha-Derej Le-Ein Jarod (El camino a Ein Jarod)*. Tel Aviv: Am Oved, 1984.

⁵³⁵ Publicado en Tel Aviv: Sifriat Po'alim, 1986.

5.3.1.- Habitación cerrada de Shimon Ballas

Algunas novelas de los ochenta continúan en la línea de las escritas a finales de la década anterior, como es el caso de *Habitación cerrada*⁵³⁶ (1980) de Shimon Ballas, que utiliza la narración en primera persona y narra la historia de Sa'íd y, por medio del *flashback*, conocemos que nació en una aldea árabe en 1938 que en 1948 pasó a formar parte de Israel. Sa'íd se une al partido Comunista y en 1967 es arrestado pasando 14 meses en la cárcel. En 1969 deja Israel y se va a vivir primero a Alemania y luego a Francia, donde convive con una mujer anarquista. En la fecha en la que tiene lugar la acción, 1974, el protagonista regresa a Israel debido al fallecimiento de su madre y permanece allí durante las dos semanas en las que transcurre la historia.

La novela coincide con *Refugio* de Sammi Michael en que sus personajes árabes viven en un entorno judío, pertenecen al partido comunista, se mueven en un ambiente intelectual y la acción tiene lugar entre los años 1973 y 1974.

5.3.2.- Un descanso verdadero de Amos Oz

Otra de las novelas es *Un descanso verdadero*⁵³⁷ (1982), ambientada en los dos años anteriores a la Guerra de los Seis Días. El argumento se centra en la crisis interna de Jonathan Lifshitz, un joven habitante de un kibbutz situado cerca de las ruinas de Sheij Dahr, una aldea árabe destruida durante la guerra del 48.

Enfrenta la idea colectivista de la generación del Palmaj a la individualista de la Nueva Ola. Retrata el ambiente claustrofóbico del kibbutz frente al espacio abierto del desierto. Muestra el microcosmos de los miedos, sueños y ansiedades de Israel.

⁵³⁶ SHIMON BALLAS. *Jeder Na'ul (Habitación cerrada)*. Zmora-Bitan-Modan, 1980.

⁵³⁷ AMOS OZ. *Menuhah Nejonah (Un descanso verdadero)* Am Oved, 1982. Trad. Del hebreo de Raquel García Lozano. Madrid: Siruela, 2001.

Jonathan está infelizmente casado, atrapado en la rutina del kibbutz, se resiente de su padre Yolek, planea la duda sobre si su verdadero padre es “Trotsky”, un millonario de Florida. Su esposa se llama Rimona, bella pero vacía, incapaz de apreciar la individualidad. Refleja los conflictos entre la generación de los fundadores de la Patria, representados por Yolek, y la nueva generación que se cuestiona los logros sionistas⁵³⁸.

5.3.3.- *La sonrisa del cordero de David Grossman*

David Grossman nació en Jerusalén en 1954, estudió filosofía y teatro en la Universidad Hebrea y trabajó como periodista radiofónico. Es autor de numerosos artículos, libros de literatura infantil, poemas y novelas como *Jiuj ha gedi* (La sonrisa del cordero, 1983), *Ayien erej: Ahaba* (Véase amor, 1986), *Sefer ha dikduk ha Pnimi* (El libro de la gramática interna, 1991), *Yeš yeladim Zigzag* (El chico del Zigzag, 1994), *Še Tiji li ha sakin* (Serás mi cuchillo, 1998) o *Ba guf ani mevina* (Su cuerpo conocido, 2002).

*La sonrisa del cordero*⁵³⁹ (1983) relata la historia de Uri, un joven soldado idealista destinado en los territorios ocupados. Uri inicia una relación de amistad con Hilmi, un anciano cuenta cuentos árabe, que vive en una cueva marginado por los habitantes de su propia aldea. Uri está casado con Shosh, una psicóloga que trabaja con jóvenes con dificultades de adaptación social. Por otra parte está Katzman, el gobernador militar, amigo de Uri y amante de Shosh, que es un hombre cínico aunque depende afectivamente de Uri. Uri descubre el engaño de su esposa y huye hacia la cueva de Hilmi, a quien le

⁵³⁸ RANEN OMER-SHERMAN. “Zionism and the Disenchanted: the plight of the citizen-soldier in Amos Oz’s *A Perfect Peace*. *Middle Eastern Literatures. Edebiyat*. Vol. 8, 1 (enero 2005), pp. 54-71.

⁵³⁹ DAVID GROSSMAN. *Jiuj Ha-Gedi (La sonrisa del cordero)*. Hakibbutz Hameuchad, 1983. Barcelona: Tusquets, 1995. Traducción de Roser Lluch Oms con la colaboración de Manel Forcano Aparicio.

comunica que su hijo adoptivo, Yazdi, que se había unido a un grupo armado palestino, ha muerto. Hilmi toma a Uri como rehén y Katzman acude a su rescate, entonces Hilmi dispara y mata a Katzman.

La novela toma como modelo a William Faulkner en *As I Lay Dying*⁵⁴⁰ (1930) en la que la historia es relatada por cada uno de los personajes, lo que permite al lector permanecer en un estado expectante e ir uniendo y relacionando las piezas para reconstruir el cuerpo de la narración, por lo que se considera una narración fragmentada, caleidoscópica y repetitiva.

Uri comienza la novela con un relato en primera persona, en un discurrir de pensamiento introduce ideas sobre los personajes principales: Hilmi, Katzman y Shosh. El relato referido a Katzman es en tercera persona, con un narrador omnisciente. El hecho de que Katzman sea el único personaje cuya historia es narrada en tercera persona, puede ser indicio de que el autor deseara dar una visión objetiva del mismo⁵⁴¹, o quizás se deba a la personalidad del mismo personaje, que es el más realista de todos, el que tiene “los pies en la tierra”. Con Hilmi y Shosh la narración vuelve a la primera persona.

Es una novela en la que la metaficción⁵⁴² está presente en los cuentos de Hilmi, en su creación mitológica de una madre y de un padre, y en las cintas en las que Shosh graba sus experiencias.

Desde el punto de vista cronológico externo la acción tiene lugar en 1972, la novela comienza en *medias res* con el discurso de Uri, el tiempo interno varía entre el presente y pasado, con digresiones de carácter sentimental o psicológicas, y desde el punto de vista geográfico se sitúa en una aldea de los territorios ocupados (Cisjordania).

⁵⁴⁰ WILLIAM FAULKNER. *As I Lay Dying*. Nueva York: Vintage, 1987.

⁵⁴¹ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien dans la littérature hébraïque du XX siècle*. París: CNRS Editions, 2002, p. 179.

⁵⁴² JOSÉ ÁNGEL GARCÍA LANDA. “Teoría y práctica de la metaficción”. Mesa redonda. *XV Congreso de AEDEAN*. Logroño: Colegio Universitario de La Rioja, 1991.

El libro no mantiene una narración lineal sino psicológica. Trata de la violencia política, de la capacidad humana de vivir en un mundo de amor y de odio. Todos los personajes traspasan los límites: Shosh, la mente de sus pacientes, Katzman, las fronteras políticas en un acto que le lleva a la muerte y Uri, al relacionarse con los habitantes de Cisjordania⁵⁴³.

Entre los diferentes tipos de personajes árabes que aparecen en las novelas puede observarse que coinciden en algunos rasgos, tal vez el más importante sea la despolitización de los personajes árabes y el estereotipo del terrorista se define más como consecuencia de problemas sociales o complejos psicológicos que como opción política.

5.3.4.- El buen árabe de Yoram Kaniuk

Yoram Kaniuk nació en Tel Aviv en 1930, participó en la Guerra de 1948 donde fue herido. Vivió durante diez años en Nueva York, es pintor, periodista y ha publicado numerosas novelas: *Ha-Yored Lemala* (Acrofilia, 1963), *Hemmo Melej Yerusálayim* (Himmo, rey de Jerusalén, 1965), *Adam Ben Keley* (Adan resucitado, 1968), *Susetz*, 1974, *Ha-Sipur Al Doda Šlomtzion Ha-Gedolah* (La historia de la tía Shlomitzion la grande, 1976), *Ha-Yehudi Ha-Aharon* (El último judío, 1981), *Aravi Tov* (El buen árabe, 1983), *Bito* (Su hija, 1987), *Ahavat David* (Amante de David, 1990), *Post mortem*, 1992, *Tigerhill*, 1995, *Od sipur Ahava* (Otra historia de amor, 1996), *Nevelot Ha sipur ha amiti* (Bastardos, las historia real, 1997), *Ha malka ve ani* (La reina y yo, 2001), *Jaim al neiar Zjujit* (A mi manera, 2003) y *Ha nideret mi najal zin*, 2005.

Ha recibido el premio Ze'ev de Literatura Infantil (1980), el Premio de los Derechos Humanos (1997), el Premio del Presidente (1998), el Premio Bialik

⁵⁴³ GILA RAMARAS-RAUCH. *The arabs in Israeli Literature*, p.188.

(1999), el Premio Méditerranè Etranger (2000), el Premio del Libro de Oro de la Asociación de Editores (2005) y el Premio Newman (2006).

*El buen árabe*⁵⁴⁴ narra la historia de Yosef Sherara o Yosef Rosenzweig, hijo de madre judía, Hava, cuyos padres Franz y Käthe huyeron de la Alemania nazi y se instalaron en Palestina en 1936, y padre árabe, el aristocrático Azouri, experto en historia de las relaciones judeo-árabes en Palestina y miembro destacado del partido comunista, cuyos parientes han soñado durante generaciones la creación de una Gran Siria desde la tranquilidad de sus jardines de su residencia en el Carmelo hasta el colapso del imperio Otomano.

Se trata de un relato en primera persona por parte del protagonista, Yosef Sherara, que cuenta la historia a modo de confesión y comienza con un prólogo en el que escribe desde su refugio en París y desde allí relata los hechos de forma retrospectiva. Por otro lado puede considerarse una metanovela, porque el protagonista declara en el prólogo: “Para bien o para mal, al reescribir el texto me salió un relato. Un relato era la última cosa del mundo que deseaba escribir (...) En consecuencia, no sólo se me juzgará por lo que sucedió, sino también por la manera en que describo lo que sucedió” (p. 6).

La obra tiene elementos autobiográficos, por ejemplo la abuela de Yosef, Käthe, padece una enfermedad mental, al igual que la abuela y la madre de Kaniuk, y ambas no consiguen habituarse a vivir en Palestina.

El tratamiento del tiempo aparece dislocado, con continuos *flashback*, saltando del presente al pasado, y dentro del pasado salta del pasado más remoto al más reciente, así podríamos dividirlo en:

1º.- Tiempo en el que comienza Yosef su relato: su exilio en París.

2º.- Tiempo en el que cuenta los acontecimientos de su vida en Israel.

⁵⁴⁴ YORAM KANIUK. *El buen árabe*. Barcelona, Versal, 1988. Trad. de Jordi Fibla. *Aravi Tov*. Tel Aviv, Kinneret, 1984

3°.- Visión retrospectiva respecto a la historia de Franz, Käthe y Azouri durante la época del Imperio Otomano y entre las dos guerras mundiales.

4°.- Guerra del 48 y años posteriores en los que Hava y Azouri se casan.

Dentro de la historia principal de Yosef se encuentran otras historias, la de sus abuelos y la de sus padres, a modo de círculos concéntricos saltando cronológicamente de uno a otro para terminar por constituirse en una saga familiar.

La novela no revela los años en que tiene lugar la historia de Yosef, aunque menciona que cuando se encuentra en París tiene 32 años, pero hay un dato que puede ayudar a situarla cronológicamente: la muerte de su amigo Giora en la Guerra de Suez (1957), por lo que en esa etapa el protagonista debía tener 18 años, con lo que su exilio en París debió de tener lugar en los años setenta, años en los que, además, comenzó la guerra civil libanesa y que también vivió Yosef al final de la novela.

Desde el punto de vista espacial la historia se desarrollara en numerosos escenarios: Tel Aviv, Berlín, la Unión Soviética, París, Haifa, Acre, Beirut, etc.

Los personajes israelíes pertenecen a la burguesía y a la clase media, también al mundo de la bohemia en Tel Aviv. Dina es poetisa, frecuenta el grupo bohemio del café Kassit, un grupo de personas que miran con aburrimiento y nihilismo todo lo que les rodea pero que en el fondo son tan convencionales como los demás mortales y que prefieren que Dina salga con Rammy, que es de los “suyos”, su compañero de armas.

El café Kassit representa el lugar de encuentro con la sociedad israelí, es un microcosmos en el que se juntan las fuerzas diversas, es el espejo social de la novela con un efecto concéntrico: metonimia de la sociedad hacia el exterior e imagen de ociosidad y vanidad hacia el interior. El ambiente del Kassit es lo

opuesto a lo que Azouri representa, por eso Azouri nunca entra en el café, espera en el exterior, al otro lado de la calle⁵⁴⁵.

Es una novela pesimista⁵⁴⁶ que deja al lector con una sensación de desasosiego. El final de la novela queda abierto, pero Yosef no consigue resolver el dilema de su existencia, con lo que queda flotando en un vacío identitario sin solución posible.

5.3.5.- *La trompeta del wadi de Sammi Michael*

La última novela correspondiente a este período es *La trompeta del wadi*⁵⁴⁷ (1987) la historia se desarrolla en Haifa, en 1982, en el seno de una familia árabe cristiana compuesta por Elías, que es el patriarca, su nuera viuda, Umm Hudda, que suspira nostálgica por la situación de bonanza económica que la familia tenía en el pasado y que perdieron como consecuencia de la guerra del 48, y por su dos hijas: la bella Mary y la solterona e hipocondríaca Hudda, que es la narradora y protagonista de la historia.

La familia vive de alquiler en el primer piso de un edificio perteneciente a Abu Nahla, la casa está situada en el barrio árabe de Wadi Nisnas. Abu Nahla alquila el segundo piso a un judío inmigrante ruso llamado Alex que estudia ingeniería electrónica y al atardecer toca tristes canciones en su trompeta.

La novela también cuenta la historia de la familia de Hudda durante la guerra del 48 y de la familia de Alex en la URSS, la madre de Alex está internada en una clínica de reposo, es una mujer de carácter tiránico.

⁵⁴⁵ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 168.

⁵⁴⁶ ALBERTO MELIS. "Recensione a *Confessioni di un arabo buono*". *L'Unione Sarda* (29 Noviembre 1998)

⁵⁴⁷ Publicada en Tel Aviv: Am Oved, 1987.

Es una novela que intenta romper los límites que establecen las fronteras culturales y políticas⁵⁴⁸. El sonido de la música de la trompeta que Alex interpreta y que da título a la novela es lo que provoca el inicio de la atracción entre Hudda y Alex. Originariamente Michael pensaba que el instrumento fuera un acordeón, pero finalmente pensó que una trompeta era más adecuada para la historia de amor en medio de la tragedia⁵⁴⁹.

5.3.6.- Tipos y estereotipos del árabe

1) **El árabe desarraigado:** al igual que Fathi en *Refugio* manifestaba su problema identitario, Sa'īd en *Habitación Cerrada* de Shimon Ballas muestra su extrañamiento cuando unos amigos israelíes le preguntan sobre su identidad: “No tengo una casa propiamente mía, soy un vagabundo en los países extranjeros, un desarraigado (...). Aquí soy un invitado. Un invitado, no un hijo que vuelve al país” (p. 195).

Es un individuo marginal que no sabe a dónde pertenece: no quiere regresar a su aldea, pero tampoco se integra en la nueva sociedad judía y tan sólo puede unirse a un grupo tan desarraigado como él⁵⁵⁰.

En *El buen árabe* Yosef escribe a Dina desde su exilio en París describiéndole su sentimiento de extrañamiento:

“Me limito a existir como un extraño a mí mismo y mi entorno, veo israelíes junto al kiosco de periódicos, comprando prensa hebrea, les miro, les oigo hablar en hebreo, ellos no me conocen, no hay ningún peligro de que alguno de ellos pueda reconocerme, pero aun así doy un rodeo hasta el otro lado del kiosco, espero a que se marchen y entonces compro periódicos árabes,

⁵⁴⁸ CARLO WOLFF. “Love story transcends boundaries”. *The Milwaukee Journal Sentinel* (10 agosto 2003).

⁵⁴⁹ DENNIS LYTHGOE. “Trumpet' hits right notes”. *Deseret News (Salt Lake City)* (14 septiembre 2003).

⁵⁵⁰ GILA RAMRAS-RAUCH. *The Arabs...*, pp. 184-187.

egipcios, sirios, libaneses y vuelvo a casa, a mi piso minúsculo, para proseguir mi guerra a solas...” (p. 162).

El protagonista es hijo de padre árabe y de madre judía. El relato es una lucha entre dos identidades en pugna⁵⁵¹. Yosef es, entonces, un “engendro”, un error histórico, cuya vida está dividida. Es un “traidor profesional” que se mueve entre el ambiente judío de Haifa y Tel Aviv y el árabe de Acre, no tiene un lugar al que llamar suyo y constantemente debe cruzar los límites entre sus dos identidades y dividir su cuerpo y su alma.

Unas veces culpa a su paciente padre Azouri, otras se transforma en árabe y viaja a la Unión Soviética para denunciar el imperialismo sionista y el robo de la tierra. Juega en los dos campos: para los árabes y para el Mossad, se divide entre dos relaciones amorosas: la judía Dina y la árabe Laila.

La tensión argumental gira en torno a esa dualidad de identidad. Yosef se encuentra en una posición en la que no se considera perteneciente a ninguno de los dos pueblos. Por un lado desea integrarse en la sociedad dominadora, donde está Dina, donde todo resulta más fácil, pero ante el rechazo se vuelca en su otra identidad, con la que tampoco consigue sentirse a gusto, siente rencor por la opresión a la que se ven sometidos los árabes y la situación identitaria se complica aún más cuando en Beirut ve que su familia pertenece a la Falange, que odia a los palestinos, cuando él se siente palestino.

La novela narra los hechos desde las dos perspectivas:

“Quería que Dina le hablara de mis dos historias, cada una de las cuales se refería a los mismos acontecimientos desde puntos de vista distintos, los acontecimientos de los que yo era la víctima” (p. 13).

2) **El árabe como amenaza fantasmagórica:** coincidiendo con la visión del árabe invisible y fantasmagórico tan típico de los años sesenta, Amos Oz

⁵⁵¹ ENCARNACIÓN VARELA. *Historia de la Literatura Hebrea Contemporánea*. Barcelona: Octaedro, 1992, p. 228.

continúa esa línea en su novela *Un descanso verdadero*, escrita en 1982 pero ambientada precisamente entre el invierno de 1965 y los albores de 1967.

Cuando Jonathan de niño visita la aldea árabe destruida el miedo al “otro” invisible, fantasmagórico, se manifiesta: “Lejos, los chacales aullaban. Era sólo un chico y aquellos viejos aldeanos muertos estaban sedientos de sangre, de un baño de sangre...”

Y ese terror irracional reaparece cuando el protagonista vaga por el desierto, siente miedo de las sombras, de los movimientos furtivos a su alrededor: “fantasmas de los sirios que hemos matado” y se siente el objetivo de esos ojos invisibles. Esta escena nos recuerda a otra similar en la novela del palestino Gassān Kanafānī *Mā tabaqà la-kum* (1966), cuando Ḥamīd huye por el desierto durante la noche y percibe la sombra del soldado israelí como un fantasma.

La idea del desencanto frente al Sionismo se va perfilando a lo largo de la novela cuando el protagonista se da cuenta de la desposesión del “otro árabe”, sufre un choque existencial y se lanza hacia un destino incierto en el desierto. Es la idea del espíritu post-sionista de los jóvenes escritores israelíes. Hay muchos aspectos coincidentes con la novela de A. B. Yehoshua *Frente a los bosques*: la curiosidad por la aldea árabe destruida, el shock del encuentro con la verdad de la destrucción de los ocupantes anteriores y el miedo a los fantasmas de sus antiguos habitantes.

Para los padres de Dina en *El buen árabe*, el árabe es el “otro” extraño y amenazador⁵⁵²:

“Estaban llenos de un oscuro temor. Tú eres el *goy* con el que soñaban en sus pesadillas, Yosef, no vinieron aquí por ti, sino para que me casara con alguien como

⁵⁵² YERACH GOVER. “Were You There, Or Was It a Dream?: Ideological Impositions on Israeli Literature”. *Journal of Palestine Studies*. XVI, I, 61 (otoño 1986), pp. 60-61.

Rammy, y tú no eres Rammy, en otro tiempo quisiste serlo pero, ¿quién eres ahora? Has preferido ser el hijo de Azouri en vez de ser el hijo de Hava” (pp. 23, 24).

El oficial que deniega la entrada de Yosef en el ejército le dice:

“No quiero árabes en mi ejército, soy el encargado del reclutamiento y a nadie vas a presentar batalla, vas a dar media vuelta con el rabo entre las patas y te escabullirás como el árabe que eres. Quizás me pegues un tiro en la oscuridad, conozco a los de tu calaña” (p. 203).

3) **El árabe anciano y sabio:** El personaje árabe principal de *La sonrisa del cordero* de David Grossman, es Hilmi, cuyo nombre significa “mi sueño”, es un anciano árabe que vive en una cueva en Cisjordania. Su infancia fue muy desgraciada, su padre le maltrataba y acabó suicidándose en su presencia. Todas las muchachas solteras de la aldea que se quedaban embarazadas se casaban con Hilmi, por eso se burlaban cruelmente de él.

Cuando se inicia su amistad con Uri alguien escribe en su cueva “jaien” (traidor). Es un ser marginado por su propia gente que es incapaz de captar su bondad y sabiduría, un Quijote cervantino que, en su ingenuidad, cree que puede liberar su tierra de la ocupación.

Es un personaje que en cierta manera recuerda a algunos personajes árabes de las novelas escritas durante las primeras *aliyot*, al estilo del beduino conectado con la tierra, el auténtico poseedor de esta, aunque sea un nómada. Una cuestión interesante es que el porcentaje de palabras dedicadas al discurso de Hilmi es de apenas un 7% frente al discurso de Katzman, que representa al israelí pragmático, y que supone un 57% de la narración. El personaje de Hilmi se caracteriza por la soledad, la ausencia de amigos, de familia y de contactos con el exterior que le impregnan de impermeabilidad⁵⁵³.

En Hilmi, el silencio adquiere un valor comunicativo, en una sociedad hostil las palabras son peligrosas y, para él, las palabras son una barrera entre

⁵⁵³ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 184.

los seres porque la verdadera palabra reside en el lenguaje primario, original, el de los bebés a los que Hilmi entretiene y cuida. Por eso la comunicación se establece por medio de otros signos: el lenguaje de las plantas y de los pájaros⁵⁵⁴.

La utilización de la expresión árabe *kan-ya-ma-kan* (*érase que se era*), con la que se comienzan los cuentos, hace alusión a la pérdida de las fronteras entre lo real y lo fantástico, entre lo verdadero y lo falso, entre la justicia y la injusticia en el control militar israelí de los territorios ocupados. Lo único real es el dolor, encarnado en Uri Laniado, el joven soldado atormentado por las dudas sobre la legitimidad de la dominación israelí en Cisjordania⁵⁵⁵.

En *La sonrisa del cordero* el título que incluye la palabra “cordero” implica también la idea de ‘*aqedah* o filicidio⁵⁵⁶. Confiesa Shosh al hablar de la sociedad israelí: “Que navegan por esta galaxia teñida de mentiras en la que los padres matan a sus hijos riéndose suavemente” (p. 277).

En el sentido bíblico del Antiguo Testamento, Hilmi sería la representación de Abraham, Uri de Isaac que va a ser sacrificado y Katzman acabaría por ocupar el lugar de Uri, como el cordero que acaba siendo sacrificado por Abraham. Gila Ramras-Rauch opina, sin embargo, que el cordero tiene las connotaciones cristianas del *Agnus Dei*⁵⁵⁷, del cordero de Dios (Cristo) que viene a quitar el pecado del mundo con su propio sacrificio, lo que nos lleva también al concepto kabalístico de *tikkun* o reparación, es decir: el hombre debe reparar aquello que no funciona (*olam ha tohu* o mundo del caos),

⁵⁵⁴ *Ibid.* pp. 190, 191.

⁵⁵⁵ DONNA RIFKIND. “Doubt and Betrayal on the West Bank”. *The Times Literary Supplement* (13 Enero 1991). www.query.nytimes.com.

⁵⁵⁶ STANLEY NASH. “Reflections of Israeli Literature Based on Recurrences of the ‘Aqedah Theme”. *Edebiyât*, II, 1 (1977), pp. 29-40.

⁵⁵⁷ GILA RAMARAS-RAUCH. *The arabs in Israeli Literature*, p. 190.

debe transformar lo erróneo en verdadero, cambiar lo malo por lo bueno y restituir el estado de orden (*olam ha tikkun*).

Uri se da cuenta de que la dominación israelí sobre los territorios ocupados es algo negativo, injusto, por lo que intenta repararlo, de ahí que desee mejorar las condiciones de la aldea de Hilmi, que acuda a la cueva de Hilmi cuando se entera de la muerte de Yazdi, pero fracasa en su intento. Por otro lado Hilmi es un nuevo Quijote que lucha a su manera contra los molinos de viento (las fuerzas israelíes ocupantes), toma a Uri como rehén y exige la retirada de los israelíes de los territorios ocupados, lo que es completamente imposible.

En *La trompeta en el wadi* Elías, el abuelo de Mary y Hudda, es un árabe procedente de Egipto que se hizo cargo de su nuera y de sus dos nietas cuando su hijo murió, es un anciano que se caracteriza por su irreverente sentido del humor y su irascibilidad. Para sus nietas es el modelo de marido ideal frente a otro tipo de hombre, como el pretendiente de Mary cuya la risa describe como: “La risa vacía de un chico adolescente que algunos hombres tienen el resto de sus vidas. Abuelo nunca se rió así”.

4) **El árabe terrorista y el árabe sanguinario:** Es la imagen que aparece en la mente de muchos personajes israelíes y que se da en la sociedad israelí⁵⁵⁸, como declaraba Uri Savir, director general del Ministerio de Asuntos Exteriores israelí, en una conferencia en la Universidad de Tel Aviv:

“Para muchos israelíes el estereotipo del palestino es que son terroristas o trabajadores de segunda clase. Yo diría que el 95% de los israelíes jamás han mantenido un encuentro con palestinos para tomar una taza de café”⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ ADIR COHEN. *Panim Mejoarot Ba-maraa (Una cara fea en el espejo)*. Tel Aviv: Reshafim, 1985

⁵⁵⁹ “Lecture by Mr. Uri Savir, Director-General of the Israeli Ministry of Foreign Affairs, at Seminar in Memory of General Aharon Yariv”. Universidad de Tel Aviv, Dayan Center (24 de mayo de 1995).

En *La sonrisa del cordero* la figura del terrorista se encarna en Yazdi, un adolescente hijo de madre soltera que entregó al niño a Hilmi a cambio de dinero y el autor menciona que es “algo retrasado”. A pesar de los cuidados y el cariño de Hilmi, acaba por marcharse de la aldea e ir a Beirut, donde acude a los campamentos de entrenamiento militar. Cuando regresa a la aldea, se une a un grupo de combatientes (a los que Hilmi denomina “cómicos”), le habla a su padre de la lucha armada y de que los israelíes sólo entienden el uso de la fuerza. Hilmi ya no puede reconocer a su hijo, lleno de ideas sobre la lucha, la guerra santa y la muerte. Para Hilmi las armas son la tenacidad, la paciencia y la debilidad absoluta. Para el anciano, Yazdi se ha convertido en un extraño.

Tanto Adnān, en *El Amante* de A. B. Yehoshua, como Yazdi son personajes que no tienen una opción política clara, se decantan por el terrorismo por circunstancias subjetivas: Adnān por resentimiento y Yazdi por falta de inteligencia.

Para Katzman, en *La sonrisa del cordero*, los árabes son una amenaza, no los odia, pero tampoco le gustan, le aterroriza un estado palestino independiente que odie a Israel.

Este estereotipo se ve claramente en la novela *El buen árabe* cuando Dina y Yosef van en un autobús y los soldados piden los papeles a Yosef, entonces Dina protesta y la gente que va en el autobús le dice: “¿Qué pasa? Es un árabe ¿no? ¿Es que sabe usted exactamente lo que lleva en los bolsillos? ¿Quiere morir?” (p. 20).

Escenas como esta se repiten en otras novelas, tanto israelíes como palestinas, un ejemplo es la experiencia similar que sufre el protagonista de *Árabes danzantes* de Said Kashua, que se analizará en el último capítulo y el sentimiento de humillación que padecen los que la sufren.

El hecho de que Yosef sea hijo de un árabe es motivo suficiente para que La Agencia (el Mossad) lo mantenga estrechamente vigilado, registre la casa de Dina donde Yosef había vivido.

El policía que acusa a Azouri de la muerte de Hava se enfrenta al juez que lo exculpa:

“Con jueces como éste no es de extrañar que haya tantos terroristas, estos corazones compasivos nos están matando”, y otro policía exclamó: ¡Que me dejen a ese árabe de mi cuenta y conseguiré pruebas de que mató también a su madre!” (pp. 187-188).

La imagen del árabe violento y cruel está presente en los padres de los compañeros de la escuela⁵⁶⁰ de Yosef:

“Los padres de mis amigos hablaban de la crueldad de los árabes en la guerra del 48, de matanzas y torturas. Uno de ellos, cuyo hijo sería herido más tarde en la guerra de junio, me habló de las cabezas de judíos clavadas en palos” (p. 194).

Por otro lado Azouri trata de dar la otra versión de los hechos: las expulsiones, las expropiaciones, la matanza de Deir Yassin y las torturas.

Yosef recuerda todos los estereotipos sobre el árabe que ha oído desde su niñez⁵⁶¹:

“Como si bajo aquellas miradas despectivas me estuviera convirtiendo en la encarnación de todos los estereotipos del árabe primitivo y cruel con una daga entre los dientes, deseoso de arrojar a todos aquellos encantadores oficiales al mar” (pp. 202-203).

⁵⁶⁰ R. DOMB. *The Arab in Hebrew prose*. London: Valentine & Mitchell, 1982. MAUREEN MEEHAN. “Israeli Textbooks and Children’s Literature Promote Racism and Hatred Toward Palestinians and Arabs”. *Washington Report* (September 1999) pp. 19-20.

⁵⁶¹ I. LUSTICK. *Arabs in the Jewish State*. Austin: University of Texas Press, 1982. K. BENYAMINI. “Israeli youth and the image of the Arab”. *Jerusalem Quarterly*, 20, (1981), pp. 87-95.

Esa imagen aparece agigantada cuando Yosef va a Beirut durante la guerra civil para visitar al hermano de su padre y éste le muestra una estremecedora fotografía de su hija:

“En cinco cajas colocadas una al lado de otra estaba el cuerpo desmembrado de la muchacha. Tenía cortes en el rostro, le habían sacado los ojos, que estaban en la caja que contenía la cabeza. ‘Te presento a tu prima’, me dijo mi tío. ‘Así es como la encontraron. La torturaron antes de matarla, pero le sacaron los ojos después de muerta’” (p. 224).

El tío de Yosef es maronita y espera que los israelíes entren en Líbano y luchan contra los que le hicieron eso a su hija. Yosef se da cuenta, entonces, de que sus contradicciones identitarias son aún mayores de lo que creía.

Incluso para Dina, su novia, era un árabe que le provocaba desconfianza: “En lo más profundo de su corazón creía que incluso yo, su amante e hijo de Hava, seguía siendo un árabe que, en el fondo, quería matarla” (p. 26).

En la novela *La trompeta del Wadi*, de Sammi Michael, el primo de Hudda está involucrado en acciones terroristas en la frontera del Líbano y acaba muriendo bajo las balas del ejército israelí.

5) **El árabe invisible y desconocido:** Una de las manifestaciones que frecuentemente se repiten en muchas novelas escritas tras los años setenta es la de que los árabes se sienten “invisibles” o como “presencias ausentes”, ya se ha visto en *El amante* de A. B. Yehoshua y ahora esa idea aparece en *La sonrisa del cordero*, como Uri piensa en cierta ocasión que está con Hilmi: “De verdad, no tenemos ni idea de cómo son los árabes. Cómo pudimos enterrarlos bajo nuestro desprecio” (p. 143).

Al hablar de la ocupación israelí, Hilmi describe la actitud de los soldados israelíes:

“Sus palabras se deslizaban sobre nosotros. Y su indiferencia. No era odio. No era miedo. Era indiferencia. No nos tocábamos. No nos mirábamos. Cuando

llegaban a la aldea pequeños grupos de soldados para medir los campos y contar a los habitantes, ni siquiera querían hablar con nosotros, lo único que sabían decir era *ruj min hun* vete de aquí, o *yalla etla*, esfúmate, a los niños que les rodeaban” (p. 165).

6) **El árabe atrasado y pasivo:** La diferente visión⁵⁶² sobre Palestina-Israel que aparece en *El buen árabe* se enfrentan en dos declaraciones que resumen el discurso y las razones de los dos pueblos, una hecha por Bunim que representa el discurso sionista oficial⁵⁶³: “Hemos hecho florecer el desierto, hemos secado los pantanos en un país que se pudría bajo el descuido y la decadencia” (p. 49).

Y la otra hecha por Yosef:

“Habéis cogido un desierto tachonado de pequeños zafiros y habéis construido en él una Varsovia de cartón, y luego un Berlín de madera contrachapada” (p. 50).

Enfrenta la idea de que los judíos llevaron el progreso y mejoraron la tierra frente a la idea de que Israel es una creación artificial, un decorado de película occidental en mitad de Oriente Medio⁵⁶⁴.

Sobre la Palestina del Imperio Otomano es interesante la visión de Franz, el abuelo de Yosef, que refleja la idea extendida entre los sionistas de que los árabes no hicieron prosperar la tierra⁵⁶⁵:

“Todo lo que quedaba de los gloriosos reinos de Israel y Judea era unos árabes que soñaban con la Gran Siria, que fabricaban gusanos de seda a partir de la seda e iban a Damasco a comprar sus cortinas, gentes incapaces de producir

⁵⁶² EDWARD W. SAID. *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate, 2005, pp. 161, 162.

⁵⁶³ RUTH FIRER. *Sojnim šel ha-jinuj (Los agentes de la educación sionista)*. Tel Aviv: Afik Series Ha-kibbutz Ha-Meuhad, 1985, p. 156.

⁵⁶⁴ ANṬWĀN ŠILHAT. “Muqaddima li-dirāsa šajšīyya al-‘arabiyya fi-l-adab al-šahyūni” (“Introducción al estudio del personaje árabe en la literatura sionista”). *Al-Karmil*, 7(1983), pp.377-384.

⁵⁶⁵ FOUZI EL-ASMAR. “The Portrayal of Arabs in Hebrew Children’s Literature”. *Journal of Palestine Studies*. XVI, 1, 61 (otoño 1986), pp. 81-94.

algo más que un yermo. En la total desolación y decadencia que le rodeaba se hallaba la respuesta a la falta de toda iniciativa práctica y los sueños vanos” (p. 38).

La obra critica también la educación sionista que se imparte en las escuelas⁵⁶⁶, ironizando sobre los mitos del establecimiento de los judíos en Palestina, por eso cuando Yosef está en la escuela y tiene que escribir una redacción dice:

“Escribí sobre nuestra llegada a una tierra desértica que estaba llena de ciénagas, donde enfermábamos de malaria, sobre nuestro deseo de civilizar el único país que habíamos tenido desde siempre, que nadie más había reclamado desde que nos exiliaron de él. Escribí sobre los árabes malvados que llegaban por la noche para quemar los pajares, sobre los valientes pioneros sionistas” (p. 177).

7) **El árabe corrupto:** El hecho de generalizar cuando se habla de un grupo es una característica propia del estereotipo en su sentido negativo, convirtiéndolo en un prejuicio⁵⁶⁷, que se ve gráficamente cuando se dice: “No hay ni un solo árabe, “todos los árabes”, etc.

La visión del árabe como un ser al que se puede comprar fácilmente aparece en el cínico personaje de Bunin, el jefe del servicio secreto israelí: “No existe un solo árabe al que no se pueda comprar, todo lo que tienes que hacer es decir tu precio” (p. 163).

⁵⁶⁶ HANNA SCHISLER. "Limitations and priorities for International Social Studies Textbook Research". *The International Journal of Social Education*, 4 (1989-1990), p. 86. DANIEL BAR-TAL. "Delegitimization: The Extreme Case of Stereotyping and Prejudice" en Bar-Tal, D., Graumann, C.F., Kruglanski, A.W. & Stroebe, W. (eds). *Stereotyping and Prejudice: Changing Conceptions*. Nueva York: Springer, 1989, p. 170.

⁵⁶⁷ RUTH AMOSSY Y ANNE HERSCHBERG PIERROT. *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: Eudeba, 2001, p. 39.

Yosef acusa injustamente a su padre: “Eres taimado como todos lo árabes, actúas como un moderado, pero estás dispuesto a conseguir tu libra de carne, al precio que sea” (p. 15).

En la novela de Sammi Michael *La trompeta en el Wadi Abu Nahla*, el propietario del inmueble en el que viven los protagonistas, que es un ser corrupto y su hijo Zuhayr es un neurótico y desalmado que deja embarazada a Mary, la hermana de la protagonista.

8) **El intelectual árabe revolucionario:** Como se ha visto en *Refugio* en las novelas israelíes frecuentemente aparecen personajes árabes que pertenecen al partido comunista, especialmente cuando se trata de intelectuales o artistas. Yosef, el protagonista de *El buen árabe*, en uno de sus cambios de un ambiente a otro, se va a vivir con el autor teatral Kassem y se une a su grupo de intelectuales árabes, entre los que está Layla, una actriz con la que mantiene una relación: “Éramos un grupo pequeño de poetas, profesores, estudiantes, un pintor cuyos cuadros de temática nacionalista me parecían detestables, aunque no expresaba mi opinión” (p. 128).

En ese período de su vida viaja a Atenas y a la Unión Soviética para hacer propaganda a favor de la causa palestina, pero su vida con este grupo no le llena y Kassem le dice que eso se debe a que en realidad es un judío.

En la mentalidad israelí no cabe la idea de un árabe intelectual, prefieren al árabe que se han creado en su imaginario: primitivo, salvaje e iletrado⁵⁶⁸. Azouri es rechazado en la universidad: “Veían un árabe y no podían aceptar el hecho de que fuera tan instruido como ellos” (p. 15).

9) **El árabe obrero:** En *El buen árabe* Yosef describe la situación de los trabajadores árabes:

⁵⁶⁸ BARBARA MCKEAN PARMENTER. *Living voice to stones. Place and identity in palestinian literature*. Texas: University of Texas, 1994, pp. 32, 33.

“Me di cuenta de lo degradado que me sentía por los obreros árabes que llenaban las ciudades, procedentes de Gaza, de la Franja Occidental, que hacían todos los trabajos sucios, ansiosos de cualquier empleo que se les ofreciera, que proporcionaban la mano de obra barata aprovechada con satisfacción por los judíos, que me humillaban con su aspecto de seres oprimidos, pobres árabes oprimidos por sus amos y señores judíos que les trataban con aire condescendiente y les explotaban” (pp. 212-213).

10) **La ruptura del estereotipo: la mujer árabe independiente y el árabe bueno:**

En las novelas israelíes contemporáneas la mayoría de los personajes árabes destacados son masculinos. En *El buen árabe*, uno de los personajes secundarios es Layla, activista nacionalista y admiradora del Che Guevara. Es una joven que se aleja del estereotipo de mujer árabe tradicional, es actriz y liberada:

“La única mujer árabe del entorno que vivía con hombres sin ocultarlo, que no tenía miedo, que se negaba a obedecer a sus padres y familiares, que nunca iba a rezar, que se negaba a aceptar su nacional como una señal de Caín” (p. 104).

Pero la propia Layila se ha creado un estereotipo acerca de su propio pueblo, asume que los hombres árabes maltratan a las mujeres⁵⁶⁹, por eso, cuando mantiene relaciones con Yosef, al que elige más por su mitad judía que por su mitad árabe, acaba decepcionada al ver en él a un árabe: “Layla buscó en la cama conmigo la hermandad humana y me asignó el papel de árabe que le pegaba” (p. 104).

⁵⁶⁹ CARIDAD RUIZ-ALMODOVAR. “Mujer y sexualidad en el mundo árabe” en *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos del Mediterráneo*. Madrid: Ed. Clásicas, 1996, pp. 199-213.

Le identifica con sus otros amigos y camaradas árabes del partido que: “Tras acostarse con todas las chicas judías izquierdistas de Haifa, se casaban con las mujeres que les elegían sus padres” (p. 104).

Layla es un personaje entrañable, una muchacha desarraigada que no encuentra su propio horizonte pero llena de ternura, bondad y generosidad.

La madre de Azouri también es un caso atípico que, cuando los judíos entraron en Haifa y destruyeron los hogares de los árabes, escapó a Túnez con un oficial del ejército de Kaukji abandonando a su esposo y a sus hijos.

Yoram Kaniuk hace una llamada a romper los estereotipos cuando incluye en su novela la escena en la que Dina, que en el fondo se deja llevar por la educación recibida⁵⁷⁰, le dice a Yosef: “Cuando te conviene eres un árabe sentimental, y cuando te conviene eres un judío inteligente y desilusionado”.

A lo que Yosef le responde: “Dina, hay muchos judíos estúpidos y sentimentales y muchos árabes inteligentes y astutos, tú misma estás cayendo en la trampa que te han tendido tus padres y profesores” (p. 45).

En *La trompeta del Wadi* de Sammi Michael aparece por vez primera una protagonista árabe femenina. Hudda es una mujer de treinta años que se ha resignado a la soltería y se ve obligada a mantener a su familia con su trabajo en una agencia de viajes, está muy integrada en la sociedad israelí y guarda muy buenas relaciones con sus compañeros de trabajo. Por otro lado su hermana Mary es una muchacha bonita que tiene mucho éxito con los hombres y que no consigue conservar ningún trabajo. Entre los pretendientes de Mary está Zuhayr, el desagradable hijo del siniestro propietario del edificio Abu Nahla. Mary se queda embarazada y Umm Hudda decide que ya es hora de

⁵⁷⁰ MAUREEN MEEHAN. “Israeli Textbooks and Children’s Literature Promote Racism and Hatred Toward Palestinians and Arabs”. *Washington Report* (September 1999) pp. 19-20. RUTH FIRER. *Sojnim šel ha-jinuj (Los agentes de la educación sionista)*. Tel Aviv: Afik Series Ha-kibbutz Ha-Meuhad, 1985.

que Mary se case y, para ello, recurre a un matrimonio concertado con un pariente llamado Wahid, que es un muchacho pueblerino, con poca personalidad e ingenuo al que le endosan el hijo que Mary espera.

En el entorno árabe de esta novela los personajes dominantes son femeninos, mientras que del lado judío son masculinos. Las mujeres, sin embargo, son fuertes y decididas. Trata de describir la posición de la mujer en un entorno árabe cristiano, mientras que el personaje masculino de Wahid, el prometido de Mary, es débil y se deja manejar por los demás.

A lo largo de la novela se ve cómo las dos hermanas acaban por intercambiar sus papeles, Mary, la más rebelde, acepta el matrimonio concertado por su familia y se convierte en un ama de casa y Hudda, sin embargo, se vuelve más atrevida al iniciar su relación sentimental con el judío Alex.

Respecto a la ruptura del estereotipo negativo sobre los árabes, encontramos la figura positiva del árabe que en *El amante* sería el personaje de Na'im, con toda su inocencia adolescente. En *La sonrisa del cordero* es el anciano Hilmi y en *El buen árabe* estaría encarnado en el personaje de Azouri: hombre muy atractivo y elegante. Hijo de una familia rica de Haifa. En su juventud fue a Berlín para estudiar el judaísmo y así "conocer al enemigo". Era marxista y viajó entre Berlín y París. Cuando se establece el estado de Israel pasa a formar parte del pueblo oprimido. Los árabes son expulsados de sus casas y llegan más judíos. Azouri dice: "Han arrebatado la tierra de mi tío en Kfar Yassif y la tierra es el pan del árabe, vive por ella y en ella, no tiene más patria que su tierra" (p. 102).

Hava se enamora de él: "Hava vio en él a un árabe aristocrático, la clase de árabe intelectual que había conocido en Jerusalén antes de la guerra" (p. 120).

Es el único caso en la novela israelí en la que el árabe pertenece a una clase social elevada y en el que el personaje reúne todas las características positivas. Es un hombre de paz, como demuestra cuando estalla la guerra y se ve obligado a refugiarse en casa de un amigo judío sudamericano: “Espero que no haya guerra, temo por mis amigos, por el marido de esta buena mujer y, por otro lado, tengo familia en Jordania y un hermano en Líbano. Estoy desgarrado, Yosef”. Y continúa: “Cuido de la mujer de mi amigo y su hija, no sabe dónde está su marido, que está en contra de la guerra que se va a desencadenar, pero va a la lucha con todos los demás” (p. 208).

El título *El buen árabe* incita a la reflexión. ¿A quien se refiere? ¿A Yosef o a Azouri? Yosef es incapaz de sentirse plenamente árabe, se ha educado en una sociedad israelí y su “arabidad” sólo aparece por el rechazo que muestra esa sociedad israelí hacia él. Por tanto el título parece dirigirse hacia el personaje de Azouri, que sí es árabe 100% y es el personaje más atractivo de la novela: un intelectual inteligente, culto, elegante, guapo, de buena familia... un auténtico héroe literario. Otro interrogante referido al título sería ¿por qué precisamente ese “buen” árabe?, ¿qué quería el autor destacar con ese epíteto?, ¿una oposición a “mal” árabe?, ¿qué consideraría Kaniuk un “mal” árabe?, ¿lo opuesto a Azouri? Quizás pretendía romper los estereotipos israelíes sobre los árabes, llenos de características negativas: atraso, violencia, pobreza, ignorancia. Por otro lado, en las traducciones al inglés y al francés de la novela, se ha titulado *Confesiones de un buen árabe*, y las confesiones son las que realiza Yosef, pero como se ha dicho anteriormente, Yosef dista mucho de ser “buen árabe”, ya que su personaje se acerca más al anti-héroe que al héroe.

11.- **El árabe caricaturizado:** Es la imagen del árabe como un ser ridículo y patético, como Adnān, el hermano “terrorista” de Na‘im en *El amante*, o Yazdi, el hijo “algo retrasado” de Hilmi en *La sonrisa del cordero*, o

el tío de Azouri, Abū-l-Misk Ibn Kafur en *El buen árabe*, que durante la época de apogeo de Hitler en Europa se viste de nazi y se dedica a entrenar a niños árabes disfrazados de las Juventudes Hitlerianas y gritando “Heil Hitler!”. Es una crítica a aquellos árabes que apoyaron la postura del Gran Muftí de Jerusalén en su encuentro con Hitler para luchar contra el establecimiento de los judíos en Palestina.

La misma imagen absurda es la que tiene el tío de Yosef en Beirut: “Un día telefoneé a mi tío y le pedí que fuese con dinero al Hotel Commodore. Llegó vestido de falangista, con un uniforme que tenía un aspecto ridículo en su cuerpo de anciano” (p. 231).

12.- El árabe machista e instintivo sexualmente: En muchas ocasiones el personaje árabe aparece como alguien obsesionado por el sexo o que apenas puede controlar su instinto, especialmente cuando se encuentran frente a una mujer judía, en otras es el personaje femenino judío el que fantasea con el hombre árabe o le provoca, como en *El nómada y el aspid* o *Mi querido Mijael*. En *El buen árabe* Dina le dice a Yosef: “Los árabes sólo pueden pensar en las tetas de las judías” (p. 20).

O en otra ocasión: “Eso es en lo que sueña todo muchacho árabe, en follarse a un soldado judío, en follarse su uniforme...” (p. 153).

La azafata alemana con la que Yosef habla también tiene una imagen de Yosef como un árabe instintivo:

“Probablemente pensaba que todos los árabes eran unos violadores ardientes, sabía lo que les hacían a las muchachas alemanas en Beirut. Me reí y le dije en alemán chapurreado: ¡Mi ser árabe, mi ser caliente! Ella rió, pero sus ojos no reían. Eran fríos e inexpresivos” (p. 222).

En la etapa de la vida de Yosef en la que se une a los activistas palestinos y mantiene una relación con Layla, ésta le increpa:

“Eres un salvaje, Yosef, un salvaje” (...) “Tu lo sabes, tú actúas como un árabe”, y la golpeé (...) Grité a Layla, y cuanto más le gritaba tanto más ella comprendía que yo era el árabe al que quería pero no podía amar, crecer en este país la había distorsionado, los árabes no eran personas para ella, sino una identidad nacional” (p. 104).

Layla tiene que soportar el trato vejatorio de Yosef:

“Fue entonces cuando empecé a representar para ella el papel de macho árabe: la insultaba, le obligaba a servirme”, ella entonces se lo reprocha: “¿por qué tienes que actuar como un árabe conmigo?” (p. 131).

Yosef también muestra su cara más desagradable cuando está en Atenas y conoce a una mujer a la que lleva a un rincón oscuro, la golpea y tira las cosas de su bolso a la calle.

13.- **El árabe ladrón:** La idea del árabe como ladrón⁵⁷¹ aparece en *El buen árabe* justificada por el deseo de venganza. Tras la negativa del ejército a aceptar a Yosef en sus filas, a pesar de la intervención de Franz, Yosef siente un enorme deseo de venganza y se desahoga robando a sus amigos: “Fue entonces cuando empecé a robar a mis amigos. Pedía dinero prestado y no lo devolvía. Planeaba mi venganza” (p. 207).

El grupo de bohemios del café Kassit descubre que Yosef es árabe y su actitud cambia totalmente, empezando a comentar que el joven les sustraía objetos:

“Todos recordaban el dinero que me habían prestado, y también recordaron que después de mis visitas a sus casas habían desaparecido toda clase de objetos:

⁵⁷¹ N. ZOHAR. *Dmuto šel ha-‘aravit be-mkraot (Imagen del árabe en los lectores)*. Tesis doctoral. Jerusalén: Universidad Hebrea, 1972, pp. 70 y 72. MAUREEN MEEHAN. “Israeli Textbooks and Children’s Literature Promote Racism and Hatred Toward Palestinians and Arabs”. *Washington Report* (September 1999) pp. 19-20.

en la de Nissan un llavero, un surtido de chucherías y recuerdos, pero, sobre todo, recuerdos de guerra” (pp. 26, 27).

5.4.-Novela palestina anterior a 1987

La narrativa de los años anteriores a la Intifada continúa reflejando el sentimiento de cautiverio, de pérdida, de extrañamiento, de exaltación de la resistencia y de esperanza en el futuro. Se ensalza la figura del héroe y se describen los controles, las prisiones, la destrucción de las casas, las confiscaciones y los soldados, pero una cuestión muy importante es la aparición de la figura del obrero que trabaja como mano de obra barata en Israel y frente a él el patrono judío explotador.

Los contactos con los israelíes se hacen más personales, aunque la descripción de la figura del israelí continúa siendo superficial y estereotipada.

Un personaje importante es el del judío oriental, generalmente iraquí, del que suelen servirse los israelíes para los interrogatorios o para hacer de intermediario con los árabes.

La imagen del judío, o del israelí, “humanizado” no es muy frecuente en la novela palestina. La regla general es que el personaje judío reúna una serie de características negativas que le enfrentan al héroe o héroes de la narración. Incluso cuando se trata de algún personaje judío “humanizado” suele tener elementos negativos.

Es usual que la imagen de la mujer judía presente rasgos más dulcificados que los del hombre judío, aunque se circunscribe a ciertos aspectos concretos: su cierta empatía con la situación de los palestinos, su relación amorosa con un hombre palestino, a veces la mujer se convierte al islam, otras su padre es palestino y su madre judía, etc, todos ellos sirven como justificación para humanizar al personaje.

5.4.1.- *El girasol de Saḥar Jalifa*

Esta novela escrita en 1980 continúa con la saga de la familia al-Karāmī de la novela *Cactus*. La autora retrata la ciudad de Nablus bajo la ocupación israelí desde el punto de vista de diversos personajes masculinos y femeninos entre los que están ‘Ādil, Rafif, Sa‘adiyya y Jadrà. Cada personaje aparece inmerso dentro de su marco social y personal. La ciudad está rodeada de asentamientos hostiles que da a la población una sensación de asfixia y claustrofobia. La destrucción se manifiesta en las operaciones de demolición de casas que van cayendo bajo las palas israelíes: “Junio nos trajo bulldozers con fauces infernales, engullendo la tierra, las rocas, los árboles y las gentes”.

‘Ādil al-Karāmī no se decide a formalizar su relación con Rafif y prefiere mantener escauceos amorosos con otras mujeres. Rafif está convencida de que ‘Ādil, como todos los hombres árabes, está “todavía enfermo, escindido y esquizofrénico. Desea una cosa y hace otra. Está atado fuertemente al pasado y mientras está soñando con el futuro. Es una víctima, igual que la mujer. Su enfermedad es más peligrosa porque es duro y dictatorial”. Por ello Rafif decide no convertirse en una víctima de una víctima y huir de un futuro lleno de tristeza y amargura. Por otra parte se siente frustrada profesionalmente, ya que se obligada a trabajar en la columna femenina de una revista, cuando ella preferiría dedicarse a cuestiones más serias.

La ocupación se presenta como un peso sobre todos los habitantes que les impide no solo moverse libremente sino pensar y amar libremente.

Sa ‘adiyya, una joven y hermosa viuda cuyo marido murió en defensa de la ciudad contra la ocupación dejándola con numerosos niños, es consciente de que su juventud y su vida sexual terminaron al morir su esposo, como resultado rechaza a su pretendiente Šahada, que desea casarse con ella y que es un chulo por el que siente una enorme repugnancia. Se ve obligada a trabajar día y noche

en una fábrica textil israelí para ahorrar algo de dinero y comprarse un trozo de tierra a las afueras de Nablus

Por otro lado está Nuwwār, la hermana de ‘Ādil, cuyo prometido Sāleh se encuentra prisionero en las cárceles israelíes.

Otro personaje es Jaḍrā, que se vio obligada a trabajar como prostituta cuando su hogar fue demolido por los israelíes.

5.4.2.- La caravana y la noche de ‘Abd Allāh Tāyih

‘Abd Allāh Tāyih nació en 1953, en el campo de refugiados de Beit Diras, vive en Ŷabālya (Gaza). Pertenece a una generación de escritores en los que la ideología marxista ha influido poderosamente en el planteamiento de su obra. Ha sido vicepresidente de la Unión de Escritores Palestinos y Director del Ministerio de Información Palestino; es autor de diversas novelas como *Allaḍīn yabḥaṭūn ‘an al-šams*⁵⁷² (*Los que buscan el sol*, 1979), *Al-‘araba wa-l-layl*⁵⁷³ (*La caravana y la noche*, 1982), *Al tīn al-šawkī yanḍuŷ qarīban*⁵⁷⁴ (*El higo chumbo madura pronto*, 1983), *Wuŷūh fī-l-mā’ al-sājin*⁵⁷⁵ (*Rostros en el agua caliente*, 1996) y *Qamar fī Bayt Dirās*⁵⁷⁶ (*Luna en Bayt Dirās*, 2001)⁵⁷⁷.

Los investigadores palestinos se han interesado por su figura⁵⁷⁸, ya que es un autor cuya obra es un vehículo de expresión de la realidad existente en una

⁵⁷² Jerusalén: Wakālat Abū ‘Arafa li-lṣaḥāfa wa-l-Našr, 1979.

⁵⁷³ Jerusalén: Wakālat Abū ‘Arafa li-lṣaḥāfa wa-l-Našr, 1982.

⁵⁷⁴ Jerusalén: Manšūrāt al-bayādir, 1983.

⁵⁷⁵ Jerusalén: Ittiḥād al-Kuttāb al-Filistīniyyīn, 1996.

⁵⁷⁶ Jerusalén: Ittiḥād al-Kuttāb al-Filistīniyyīn, 2001.

⁵⁷⁷ Vease su página web www.tayeh.ps/alkateb.htm. Entre sus relatos están *Man yadiqqu al-bāb* (*Quien llama a la puerta*, 1977), *Al-dawā’ir burtuqāiyya* (*Los círculos son naranjas*, 1991), *Al-baḥt Iqā’ mustamir* (*La búsqueda es un ritmo continuo* 1997), *Infilāt al maūŷ* (*La huída de las olas*, 2001), *Ŷunūd lā yaḥibbūna al-farāsāt* (*Los soldados no aman a las mariposas*, 2003).

⁵⁷⁸ Ha sido publicado un libro en el que se recogen artículos de diversos investigadores palestinos sobre esta figura: NABĪL ABŪ ‘ALĪ. “Al-Mašhad al-naqdī” (“El Panorama crítico”). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih* (*Aproximación crítica sobre la literatura de ‘Abd Allāh Tāyih*). ‘Uṭmān Jālid Abū Ŷaḥŷūh (ed), revisión y corrección del Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši’r, 2002. Su página web www.tayeh.ps/alkateb.htm.

zona conflictiva, como es la Franja de Gaza, y por dominar la técnica narrativa al ser capaz de exteriorizar desde una nueva perspectiva las experiencias y reivindicaciones individuales y colectivas de la época en la que vive⁵⁷⁹.

En 1982 ‘Abd Allāh Tāyih publicó su novela *Al-‘araba wa-l- layl*⁵⁸⁰ (*La caravana y la noche*). Se trata de una novela corta en la que cuatro personajes relatan la historia: Abū ‘Azīz, que es un anciano que protege a los jóvenes activistas que luchan contra los israelíes, Nabīl Juḍr, un joven y obstinado izquierdista, Moshé, el recluta judío de origen iraquí y, finalmente, Muḥsin al-Zarqāwī.⁵⁸¹

5.4.3.- *El canario y el mar de Lyana Badr*

Lyana Baḍr nació en 1950 en Jerusalén, procedente de una familia nacionalista, se educó en Jericó y es licenciada en Filosofía y Psicología por la Universidad Árabe de Beirut. Ha trabajado como voluntaria en varias organizaciones palestinas de mujeres y ha sido editora de la sección cultural de *Al-Hurriyya*. En 1982 abandonó Líbano y vivió en Damasco, Túnez y Amman, regresó a Palestina en 1994, donde ocupó el cargo de Directora del Departamento de Cine del Ministerio de Cultura de la A.N.P. Entre sus relatos y novelas están : *Buṣla min aýl ‘Abbād al-šams* (*La brújula para el girasol*, 1979), *Qiṣṣ al-Ḥubb wa l-malāḥiqa* (*Historia de amor y persecución*, 1983), *Šurfā ‘alā Al-Fakihānī* (*Un balcón sobre el Fakihani*, 1983), *Anā urīdu al-nahār* (*Yo quiero el día*, 1989) y *‘Ayn al-Warā* (*El ojo del espejo*, 1991).

El canario y el mar es una novela corta que forma parte de la trilogía *Un balcón sobre el Fakihani*⁵⁸². El protagonista y relator de la historia es Abū

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ Jerusalén: Wakālat Abū ‘Arafa li-lṣaḥāfa wa-l-Našr, 1982.

⁵⁸¹ AL-SAYYID NAÝM. “Al-nubū’āt fī riwāyat Al-‘araba wa-l-layl” (*La profecía en la novela La caravana y la noche*). *Maýalla Ufuq al-ṭaqāfiyya*. www.ofouq.com.

⁵⁸² El Cairo: Dār al-‘Alām, 1990

Ḥusayn al-Šuwaykī, que relata como su aldea fue ocupada y tuvieron que refugiarse en Líbano. Relata los años previos a la guerra civil, el trato vejatorio que sufrían los palestinos malviviendo en los campamentos, el estallido de la guerra civil que convirtió a aquella hermosa Beirut en una ciudad llena de escombros. En 1978 Israel atacó el sur del Líbano y el protagonista participó en la defensa junto con su comando y en 1981 Israel bombardeó Beirut. En 1982 el ejército israelí, junto con los falangistas libaneses entraron en Beirut y Abū Ḥusayn es hecho prisionero, al final es forzado a dejar Líbano junto con otros miles de palestinos⁵⁸³.

5.4.4.- Pecados de Emīl Ḥabībī

En 1985 Emīl Ḥabībī publicó *Al-Ijtāya (Pecados)*⁵⁸⁴, que como el mismo autor explica es producto de “mi desbordante imaginación oriental” y que está motivada por:

“El derecho que tiene Haifa a la nostalgia de Haifa, porque quien sueña con el regreso y quien tiene memoria no envejece: Hemos bebido el pasado juntos hasta embriagarnos y nos hemos encontrado deslizándonos por los secretos del futuro como se deslizan los borrachos”⁵⁸⁵.

La novela comienza con un atasco que paraliza la ciudad de Haifa, empieza en el cruce de la calle He-Halutz con la calle de los Profetas y llega a extenderse hasta Acre y Tel Aviv. El protagonista cuenta que de repente apareció un extraterrestre (el mismo que se aparece a Sa‘īd *el pesoptimista*) que le obligó a parar el coche por la noche cuando iba de Acre a Haifa. Lo describe como una criatura alta como un alminar, alude a las antiguas historias de

⁵⁸³ ELIZABETH BROOKS PRESTWOOD. *Paradise Lost, and Lost Again: Limitations and Realities of Palestinian Identity in Exile, Occupied Palestine and Israel*. Tesis leída en la Universidad del Estado de Carolina del Norte, 2003, p. 53.

⁵⁸⁴ EMİL ḤABĪBĪ. *Pecados*. Madrid: Anaya-Mario Muchnik, 1993.

⁵⁸⁵ EMİL ḤABĪBĪ. *Ijtāya (Pecados)*. Chipre: Kitāb al-Karmel, 1985, p. 67.

viajeros que se topaban con criaturas extraordinarias, el alienígena vestía una túnica blanca que, según uno de los tres testigos (una mujer madura de Tiberiades), era parecida a la que “llevaban nuestros vecinos árabes”. El atasco sirve al narrador para divagar nostálgicamente sobre el pasado, cosas nimias y entrañables que desaparecieron, e inserta cuentos populares. Entre toda esta locura, va insertando recuerdos nostálgicos de aquella Haifa de “tiempos de los árabes” (*Ayyām al-‘Arab*), donde Ijtāya, el símbolo de la patria, era el amor soñado por todos los chicos y al final resulta que era parálitica de nacimiento.

Crítica a los líderes de los países árabes, que poco han hecho para ayudar a los palestinos y se han sometido a los dictados de las grandes potencias occidentales: “La liga de los Estados Árabes se vio forzada a guardar silencio de acuerdo con la máxima a la que están obligados desde la pérdida de Palestina: cuando habla la espada, calla la pluma” (p. 25).

En *Pecados*, el nombre de la muchacha llamada Ijtāya simboliza algo deseado e inalcanzable como es la patria.

Tanto *Pecados* como el *Pesoptimista*, son dos obras en las que se mezcla la política, el relato, la historia, cuentos y anécdotas. Se refleja la difícil situación de los árabes israelíes, disociados entre dos identidades⁵⁸⁶, es el heroísmo cotidiano de unos ciudadanos de segunda. La obra de Ḥabībī es de resistencia, no de una resistencia activa, como la de Kanafānī, sino de una resistencia pasiva, de una resistencia cuya arma es la pluma y no la espada, cuyas bombas son la ironía fina que provoca una sonrisa.

⁵⁸⁶ RACHEL FELDHAY BRENNER. "The Search for Identity in Israeli Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habiby, and Anton Shammas". *Israel Studies*, 6, (otoño 2001), pp. 91-112. "Hidden Transcripts" Made Public: Israeli Arab Fiction and Its Reception". *Critical Inquiry*, 26, 1 (Otoño 1999), pp. 85-108.

5.4.5.- Tipos y estereotipos de judíos/israelíes

1) **El judío oriental:** En las novelas de los ochenta se describe la figura del judío oriental proletario, al que describen como víctima del racismo de los judíos ashkenazíes, de la explotación laboral y de las maquinaciones de estos para hacer que abandone su país árabe de origen y emigre a Israel y se le trata con una mayor simpatía que al judío de origen occidental que representa al militar o al patrono de la fábrica. Por otro lado el judío oriental también tiene su versión negativa cuando sirve como instrumento de los israelíes para sonsacar información a los árabes.

Abd Allāh Tāyih en *Al-‘araba wa-l- layl (La caravana y la noche)* da una visión humanizada del judío oriental convirtiéndolo en un ser más cercano a los palestinos⁵⁸⁷ porque cuestiona la razón de haberse instalado en Israel, se siente decepcionado por su vida en una tierra que no considera propia y culpa a la propaganda sionista por haberles forzado a abandonar sus hogares en los países árabes. Ejemplo de ello es Abraham, que representa el modelo de judío que se resiste a pertenecer a la nueva sociedad israelí y que se diferencia del tipo de personaje judío que, de manera generalizada, aparece en la narrativa árabe y que rechaza vivir en la sociedad árabe (como sucedía con Raul en *al-Qinā’* de Nabīl Jūrī).

Abraham recuerda con nostalgia su vida en Iraq y sus buenas relaciones con sus vecinos musulmanes, y reconoce que abandonó su patria debido a las presiones y maquinaciones de los sionistas, como los acuerdos entre el régimen iraquí de Nūrī al-Sa‘īd, el Gobierno Británico y el Movimiento Sionista. Se siente decepcionado porque en Israel no ha encontrado la paz y la seguridad

⁵⁸⁷ ‘ALĪ ‘AWDA. “Al-ājar fī riwāyat ‘Abd Allāh Tāyih *Al-‘araba wa-l-layl*” (“El otro en la novela de ‘Abd Allāh Tāyih *La caravana y la noche*”). En *Muqārabāt naqdīyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Utmān Jālid Abū Ḥayyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

que le habían hecho creer que tendría: “Estaba feliz en Iraq ¿Qué tengo en Haifa?” (p. 46).

Se lamenta por haber cedido a las presiones de los sionistas que acabaron por convencerle de que emigrara a Israel: “Nos obligaron a abandonar Iraq, contribuyó a ello la propaganda para que emigráramos, luego fueron diciendo que había sido por nuestra voluntad” (p. 48).

En cierto modo recuerda al personaje de Georgina en la novela de Nabīl Jūrī *Al-Qinā'*, al de Miriam en *Habbāt al-burtuqāl* o de Sara en *Hafnat rimāl* de al-Našāšībī que, que rechazan vivir en Israel porque no la consideran su patria.

Con ciertos judíos orientales predomina el diálogo pacífico⁵⁸⁸, el afecto y la solidaridad:

“Nos aislamos Abraham y yo del resto de los trabajadores, ya que él prefería estar a mi lado. Empecé a excavar y él me ayudaba, el calor aumentó, el sol se colocó a nuestras espaldas y cayeron gotas de sudor que mojaban nuestros rostros mezcladas con barro” (p. 16).

“Tu sabes que mi solidaridad contigo es sincera, nosotros hemos vivido con los árabes y los conocemos muy bien y podemos llegar a un entendimiento con ellos, y ellos con nosotros. Pero estos poderosos muestran su fuerza contra nosotros y vosotros” (p. 19).

Su hijo Moshé, en el capítulo titulado “Layl”, se pregunta porqué ha acabado viviendo en Israel: “¿Por qué estoy aquí?, esta no es mi tierra, mi hogar no es éste. ¿Por qué estoy obligado a estar en esta ciudad?” (p. 44).

Moshé se ve obligado a servir al ejército israelí, lo que le plantea un debate interno sobre la moralidad de su actuación. Su relación con los árabes puede verse a través de su relación personal con el guerrillero Abū ‘Azīz, que

⁵⁸⁸ ALĪ ‘AWDA. “Al-ājar fī riwāyat ‘Abd Allāh Tāyih *Al-‘araba wa-l-layl* (El otro en la novela de ‘Abd Allāh Tāyih *La caravana y la noche*). En *Muqārabāt naqđiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ḥaḥyūḥ (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

se encuentra prisionero por sus actividades, y no comprende porqué razón está amenazando con un arma a un hombre al que considera su amigo:

“Abū ‘Azīz está aquí, dentro del coche militar, bajo mi custodia, ¿le pongo las esposas en las muñecas y apunto a su cabeza con el cañón de la metralleta? Tengo que bajar la metralleta” (p. 45).

Moshé odia la guerra, se niega a disparar a los árabes e, incluso, se preocupa de las consecuencias que puedan tener las balas perdidas: “¿Cómo sé que las balas perdidas de mi fusil no matan a nadie?” (p. 46). Pero a pesar de eso participa en matar a los palestinos desarmados⁵⁸⁹.

Moshé compara entre lo que le pasó a su padre y lo que le pasó a Abū ‘Azīz: “¿Qué hubiera pasado si me hubiera quedado en mi patria y no hubiera sido expulsado de ella? ¿Y si te hubieras quedado en tu patria?” (p. 46).

Las voces son aquí coincidentes hasta el punto de que el lector no puede distinguir entre la voz árabe y la judía⁵⁹⁰. Con ello quiere poner de manifiesto que algunos judeo-árabes simpatizan con los palestinos porque tienen en común la cultura árabe. Un ejemplo de esto es el escritor y profesor israelí Shimon Ballas que, en una entrevista realizada por Muḥammad Ḥamza al-Ganāyyim, hablaba de la alienación que habían sufrido los judíos orientales y sefardíes por la extirpación de su identidad y cultura oriental⁵⁹¹.

Imagen distinta de los judíos orientales es la que da Lyana Baḍr en *El canario y el mar* cuando el protagonista es herido y llevado a un hospital, allí le atienden médicos israelíes que se dirigen a él en árabe:

⁵⁸⁹ MUḤAMMAD BAKR AL-BŪYĪ. “A ‘amāl ‘Abd Allāh Tāyih bayna al-fan al-riwā ‘ī wa-l-idyulūyiyā” (“Obras de ‘Abd Allāh Tāyih entre el arte narrativo y la ideología”). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ḥayyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

⁵⁹⁰ ‘ALĪ ‘AWDA. “Al-ājar fī riwāyat ‘Abd Allāh Tāyih *Al-‘arab wa-l-layl*”. En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ḥayyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

⁵⁹¹ MUḤAMMAD ḤAMZA AL-GANĀYYIM. “Shimon Ballas al-ḥāḍir al-gā’ib fī al-ṭaqāfa al-Ujrā” (“Shimon Ballas el presente-el ausente en la otra cultura”). *Al-Karmil*, 6 (1999), p. 212.

“-¿Te gustan los judíos?- preguntó uno de ellos.

-Qué pregunta tan tonta- dije. -Nosotros no tenemos nada contra los judíos.

Ellos son nuestros primos.

-Entonces ¿por qué lucháis contra nosotros?

-Te lo diré-. Dije. -Pero déjame que primero te haga una pregunta. ¿De dónde eres?

-Soy judío iraquí.

-¿Y tu compañero de al lado?

-Es yemení.

-¿Y él?

-De Canadá.

-De acuerdo entonces, vosotros sois de diferentes países. Palestina es nuestro país. Y vosotros lo habéis ocupado”.

Los israelíes le golpean y le obligan a levantarse a pesar de estar gravemente herido. La crueldad de los soldados es descrita de la siguiente manera:

“-¡Cállate, chulo! No hay agua-. Como yo no repliqué, me agarró por la garganta y apretó tan fuerte como pudo, pensé que quería estrangularme. Grité y él me ordenó que cerrara la boca. También, con gesto sarcástico sacudió el suero inyectado en mi mano”.

2) **El judío sionista:** En el relato de Lyana Badr *El canario y el mar*⁵⁹² (1983) Abū Ḥusayn, tras ser herido gravemente y capturado por los israelíes en Beirut, es trasladado a un hospital en Tel Aviv donde dos hombres le interrogan, uno de ellos es un judío iraquí que al principio se muestra obsequioso: “-Bienvenido y Dios te bendiga. ¿Cómo te encuentras? Espero que te sientas mejor”.

⁵⁹² Relato insertado dentro de la obra *Un balcón frente al Fakihani*. Damasco: Dār al-‘Alam, 1983.

Le ofrece un te y le pregunta: “-¿Cómo están las cosas en el Barrio Solom? (él se refería al Barrio Sullam) ¿Qué estabas haciendo allí? No, no hagas esfuerzos, tómate tu tiempo y bebe primero el te”.

Pero esa amabilidad es ficticia, porque cuando no encuentran las respuestas que esperan maltratan al herido.

3) **El judío proletario:** No puede entenderse la relación existente entre Moshé y Abū ‘Azīz, en *Al-‘araba wa-l- layl*, sin tener en cuenta la ideología marxista que subyace en la novela, y que no es otra que la del autor, que apela a reunir a los desfavorecidos que sólo pretenden ganarse el pan⁵⁹³:

“Abū ‘Azīz, lo conozco, es un hombre que se busca la vida y la de su familia. ¿Cómo le pasó esto?, parece ser que en estos días, para Abū ‘Azīz, el pan ya no tiene tanta importancia como la libertad” (p. 45).

El escritor se sirve de la idea de la lucha de clases en un intento de aunar a los trabajadores árabes y judíos frente a la burguesía dominante en Israel, centrándose en los desfavorecidos de la otra sociedad que han de enfrentarse a los intereses de la clase superior⁵⁹⁴.

En la novela dice Abraham dirigiéndose a su compañero Abū ‘Azīz:

“En cuanto a estos grandes explotadores, muestran su fuerza sobre vosotros y nosotros porque no entienden más que el lenguaje de la violencia, el dinero y la dominación... los que son como nosotros, los pobres, deberíamos tener un solo corazón y una sola mano” (p. 19).

Lo más importante que plantea *Al-‘araba wa-l- layl* es la relación con el otro desde su aspecto humano y desde una perspectiva marxista, muy en boga en cierta época, y que se ve en las ideas que intercambian los personajes árabes

⁵⁹³ MUḤAMMAD BAKR AL-BŪYĪ. “A‘amāl ‘Abd Allāh Tāyih bayna al-fan al-riwā‘ī wa-l-idyulūyiyā”. En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū ‘Aḥyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabil Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

⁵⁹⁴ MUḤAMMAD BAKR AL-BŪYĪ. “A ‘amāl ‘Abd Allāh Tāyih...”.

y judíos acerca de la unidad de la clase proletaria y oprimida que iguala a los pobres de los dos pueblos:

“Abraham no es de la misma naturaleza que el arrogante, es pobre, oprimido y perseguido como nosotros, si no no hubiera sido posible que le despidieran” (p. 24).

“En cuanto a ti y a mi somos pobres, deberíamos tener un solo corazón y una sola mano” (p. 19).

4) **El israelí paranoico:** Una de las características de la paranoia es la manía persecutoria, que presupone la existencia de un enemigo que conjura para aniquilar al que sufre dicha manía⁵⁹⁵. El hecho de la aparición del extraterrestre en *Pecados* de Ḥabībī sirve al autor para poner de manifiesto la obsesión israelí por la seguridad. Una aparición absurda que llega a ser reivindicada por tres organizaciones palestinas, los periódicos de la mañana y tarde se interesan por las declaraciones de una de las testigos y, suponiendo una maniobra subversiva, las autoridades israelíes nombran una comisión para aclarar los hechos y la policía realiza una “investigación total” sobre cualquiera que se sospeche sea árabe, lo que es lo mismo que “elementos subversivos”, “interrogándolos hasta que confiesen que son miembros de alguna organización clandestina antisemita y anti-israelí”.

Según avanza la investigación la historia se vuelve más y más absurda y divertida, se celebra un juicio kafkiano y se crean situaciones que recuerdan al encuentro de Alicia en el País de las Maravillas con la reina de corazones.

Los círculos oficiales intentan acallar los rumores que no hacen más que:

⁵⁹⁵ MANUEL CABALLERO. “Conspiración y paranoia”. *El Universal* (12 de Septiembre de 1999)

“Aumentar el poder del enemigo árabe o incluso del enemigo soviético a los ojos de la población del Estado que se dio cuenta enseguida de que los árabes siguen aún en guerra desde la época de la espada y el escudo” (p. 25).

5) **Los orientalistas israelíes:** Ḥabībī, en *Pecados*, ironiza sobre los orientalistas como supuestamente expertos en asuntos árabes:

“Los orientalistas y expertos escriben en periódicos: tanto los palestinos, como los de Tiberiades, podrían volver a su país pero con la condición de no quedarse mucho tiempo. Ellos entraban cruzando el puente Allenby por Ras al-Naqla o por Chipre. También venían de Kuwait y Arabia Saudí ¿por qué no iban a venir de Siria?” (p. 26).

6) **El israelí advenedizo y artificial:** La lucha por preservar la identidad propia no es exclusiva de los palestinos, sino que se da en general en todo el mundo árabe, esto se debe al malestar cultural existente en su relación con el mundo occidental. En los años setenta, los intelectuales árabes adquirieron una mayor conciencia y confianza en su propia cultura frente a la idea de que la cultura occidental contemporánea era superior, pero la identidad cultural y literaria palestina está, quizás, más definida que la de los otros árabes, debido a una mayor implicación para preservar su identidad y su historia en aras de lograr la liberación nacional.

Los escritores palestinos centran sus obras en la causa palestina, en destacar la resistencia, el valor, el honor, el patriotismo y el sacrificio de un pueblo que debe enfrentarse y sufrir en solitario su tragedia⁵⁹⁶. La identidad natural palestina se enfrenta a la creación artificial de la identidad israelí que ha tenido que reinventarse para unificar a gentes de muy distintas procedencias y culturas (Rusia, Alemania, Polonia, Iraq, Marruecos, etc.). En *El canario y el*

⁵⁹⁶ SALMA KHADRA JAYYUSI. “Palestinian Identity in Literature”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 166-177.

mar de Lyana Baḍr, los israelíes que interrogan a Abū Ḥusayn son iraquíes, yemeníes y canadienses.

Ḥabībī, en *Pecados*, critica el cambio de nombres de las calles y lugares que han hecho los israelíes, se burla de la afición de los israelíes a crear neologismos uniendo palabras como *ramzor* (semáforo) que proviene de *ram* (alto) y *zakur* (faro), o a utilizar siglas, con ello intenta probar que el hebreo moderno es un idioma creado recientemente y que carece de terminología propia, de ahí que tenga que recurrir a inventarse palabras y usar extranjerismos procedentes del inglés, alemán, francés o yiddish.

Con ironía explica que los israelíes, para probar su pertenencia a la tierra, tienen que recurrir a la historia de hace dos mil años e inventar que los árabes palestinos no pertenecen realmente a la tierra, sino que procedían de Siria o de Jordania:

“Es de sobra conocido que los habitantes de Tiberiades no tienen vecinos árabes en la propia Tiberiades. Como Siria era uno de sus vecinos más cercanos, la mayoría se refugió allí. Algunos lo hicieron en Cafarnaún o Nazaret, remontando su genealogía al historiador Tabari”.

La testigo de Tiberiades “se había casado con un polaco rubio y tenía unos vecinos árabes, pero no eran de Tiberiades ni de Tabaristán”. La alusión al marido polaco rubio se refiere a que la mayoría de los inmigrantes en Israel provenían de Polonia, Rusia y Alemania, tratando de recalcar la idea de que en realidad no eran originarios de Palestina, sino unos seres extraños al lugar.

Recuerda las cosas buenas de otros tiempos, compara las frutas de antes (de “tiempo de los árabes”) con las israelíes de ahora, que no tienen sabor, ni olor, ni color:

“Allá una pirámide de peras de madera de un amarillo pálido sin ningún tipo de jugo, ni gusto, como si sus árboles se hubiesen marchitado o hubiesen

sido atacadas por una acuciante depresión desde que los árabes se marcharon” (p. 29).

6) **El israelí soldado:** La brutalidad de los soldados es descrita en el relato de Lyana Badr *El canario y el mar*⁵⁹⁷. Abū Ḥusayn describe así el momento en el que es herido y se acercan los soldados israelíes: “-*Jawāyā*- Esta era la palabra que ellos usaban para llamar a los judíos hace años en Palestina, y era la única palabra que yo podía pensar para llamarlos”.

Los soldados le gritan: “¡Terrorista!. ¡Palestino!” e insultan a su madre y a su hermana. La ofensa a la madre y a la hermana es frecuente en los relatos palestinos, ya que eso implica mancillar el honor del hombre árabe.

Los soldados también le escupen, le roban todo el dinero y amenazan con cortarle la mano.

En *Al-‘araba wa-l-layl* de Tāyih esta figura aparece en el soldado fanático Yehoshua.

Saḥar Jalīfa describe una escena en *‘Ubbād al-šams* en la que detienen a Sa‘adiyya y a la prostituta Juḍrà y la policía las somete a un duro interrogatorio.

5.5.- Relaciones entre árabes e israelíes

A lo largo de todas las novelas israelíes escritas en la década de los años ochenta se ha podido comprobar el cambio sustancial en el planteamiento de las relaciones que rigen a los árabes y los israelíes.

⁵⁹⁷ Relato insertado dentro de la obra *Un balcón frente al Fakihani*. Damasco: Dār al-‘Alam, 1983.

Grossman declaró en una entrevista que: “Estaba intentado comprender cómo una nación a la que yo miraba como muy moral podía actuar contra nuestros valores y ver el precio que pagábamos por eso”⁵⁹⁸.

Las reflexiones de Uri en *La sonrisa del cordero* nos recuerdan a las de los soldados de las novelas de S. Yizhar:

“Nosotros tenemos razón, pero ellos también. Nosotros somos un régimen de ocupación bastante civilizado, como Katzman me explicaba a menudo; precisamente porque somos un pueblo civilizado, ético y con un montón de ideales, no entiendo lo que está pasando aquí hace ya cinco años” (p. 241),

Se da cuenta que su lucha contra la injusticia es inútil, que es incapaz de cambiar nada.

El sufrimiento es común en ambos, los unos como población oprimida y los otros por el tormento del sentimiento de culpa y el miedo al futuro incierto.

La enemistad el odio, y el resentimiento parecen estar siempre presentes, Uri reflexiona sobre la negra relación que existe entre árabes y judíos: “Somos como dos pueblos enfrentados que únicamente muestran su lado oscuro” (p. 240).

Aparece el desencanto por los ideales sionistas, patente en el caso de los padres de Shosh:

“No podemos seguir desgarrando de esta manera a los jóvenes y sensibles muchachos; no podemos atiborrarles desde la infancia con sublimes ideales y luego obligarles a matar, aunque sea por una causa justa” (p. 318).

También se observa la humanización del árabe, así lo declara Izzat Ghazzawi, presidente de la Unión de Escritores Palestinos, cuando dice que Grossman humaniza al personaje árabe cuando todos los anteriores escritores israelíes han fracasado al hacerlo. Curiosamente, Grossman, que es de origen

⁵⁹⁸ “Tunnelling to the enemy”. *The Guardian* (29 de marzo del 2003). www.books.guardian.co.uk.

ashkenazí, estudió árabe en la escuela: “Me encantaba, es la lengua hermana del hebreo. Cuando tu miras a través de los ojos del otro, descubres mucho acerca de ti mismo”⁵⁹⁹.

La denuncia repetida es la falta de reconocimiento de los israelíes respecto a los árabes. En las décadas anteriores apareció bajo la figura del árabe mudo en *Frente a los bosques*, Na‘im lo manifiesta explícitamente en *El amante*, Hilmi de *La sonrisa del cordero* tiene también dificultades en comunicarse con el mundo y Yosef en *El buen árabe* lo ilustra al principio de la novela cuando dice: “Yo soy un buen árabe y un buen árabe no habla más que cuando le preguntan”.

Lo que supone un discurso marcado por la negación y la restricción, es un discurso canalizado, impuesto, reprimido, amordazado, lo que equivale a una anti-palabra. Todo esto está relacionado con la frase “Un buen árabe es un árabe muerto”. Estas dos premisas: buen árabe=discurso amordazado y buen árabe=muerto, llevan a la conclusión: buen árabe=discurso muerto⁶⁰⁰.

El rechazo y la discriminación aparece incluso en los personajes israelíes que lo sufren cuando unen sus vidas a las de los palestinos, como le sucede a Hava en *El buen árabe* que tiene dificultades para encontrar una casa en Israel y todos la miran con desprecio y no le dejan inscribir su matrimonio en el registro: “Aquellas gentes eran judíos como ella, y comprendió cuán profundo era el desamparo de su marido”, “Sois peores que los alemanes de los que huyeron mis padres” (p. 146).

Los amigos de Yosef, al enterarse de que es árabe, comienzan a excluirle: “Visitaba a mis amigos en sus casas y me daba cuenta de que no me querían allí” (p. 207).

⁵⁹⁹ “Tunnelling to the enemy”. *The Guardian* (29 de marzo del 2003).
www.books.guardian.co.uk

⁶⁰⁰ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 167.

La prepotencia es la actitud que define el comportamiento de las autoridades israelíes: registros, controles de carreteras, prohibiciones, etc... El personaje árabe lo percibe como una afirmación de poder sobre él, Yosef describe así la actitud del ex oficial del ejército que le ordena abandonar su proyecto artístico de pintar el desierto:

“Su tono era agresivo y también podía detectar en él la satisfacción, el placer que experimentaba al mostrarme quién era allí el jefe y quién decidía la propiedad de aquel desierto” (p. 167) (...) “La sensación de su poder sobre mí”.

Azouri tiene que soportar que la policía le acuse de la muerte de Hava y además le impiden ver su cadáver: “¿Quién te crees que eres? ¿Su padre? ¡Sucio árabe!” (p. 187).

Los israelíes actúan en muchas ocasiones con hipocresía, otras veces se sienten culpables por el trato dado a los palestinos, como le sucede a Uri, en *La sonrisa del cordero*, o a Dina en *El buen árabe*.

Uno de los sentimientos que más se repiten en los personajes árabes que se relacionan con los judíos es el de humillación., como le sucede a Azouri cuando es rechazada su propuesta de dar clase en una universidad israelí, a pesar de ser un reconocido especialista en la materia:

“Él estaba tratando de obtener un puesto en la universidad y no podía soportar esa humillación: un estudioso árabe, un experto internacional en la historia del conflicto árabe-israelí pidiendo un cargo por caridad”. (p. 14).

A pesar de ser políticamente moderado, de militar en un partido que promovía las buenas relaciones entre árabes y judíos, tiene que soportar el trato vejatorio: “Me insultaron y humillaron. Me confinaron en Acre y me pusieron bajo arresto domiciliario” (p. 102).

Humillan a Yosef al impedirle pintar el desierto de rojo:

“Veía que todo era inútil porque él, con una maldad sosegada, con su fuerza bruta había decidido que ningún árabe pintaría un desierto judío, aquel

momento fue el más humillante de mi vida, más humillante que todos los registros en aeropuertos y autobuses, más humillante que los relatos de Azouri sobre las expropiaciones y los desahucios, sobre sus tíos, sentados y mirando los campos verdes de los kibbutzim en las tierras que les habían arrebatado, más humillante que las tristes anécdotas de Laila y Kassem de todos mis amigos árabes” (pp. 168-169).

En *La trompeta del wadi*, el trompetista ruso-judío Alex se caracteriza por su buen temperamento y su predisposición a huir del fanatismo. Alex, se describe más como ruso que como israelí, que no ha emigrado por convicciones sionistas. Huda y él se enamoran y la muchacha se siente preocupada por el futuro de su relación con un judío, de ahí que le pregunte a su abuelo:

“-Abuelo, ¿qué piensas acerca de la relación entre un judío y una árabe?” a lo que él contestó -No funcionaría.

Sonreí con alivio -Entonces esto es así. Repliqué. Él tomó uno de los cigarrillos de Mary -Yo no he dicho eso. Uno de vosotros tendrá que ceder.

-Él no podría ser árabe aunque quisiera.

-Lo sé.

-Así que... ¿debo olvidarme de que soy árabe?

-Con el tiempo él olvidará que es ruso. Yo olvidé que soy egipcio. ¿Pero tú honestamente crees que podrías ser judía? Los perros de ambos lados os clavarían sus dientes. ¿Tendrás fuerza para eso?”.

Al comenzar la invasión del Líbano Alex es llamado a filas y la propia Hudda le plancha el uniforme. Alex, que apenas habla hebreo y no siente a Israel como su patria⁶⁰¹, se ve obligado a ir a una guerra que le provoca dolor⁶⁰², al final muere y deja a Hudda soltera y embarazada de un niño.

⁶⁰¹ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personnage de l'Arabe palestinien...*, p. 57-59.

⁶⁰² DANIEL SCHIFRIN. “Blood Relatives”. *The Jewish Week* (16 junio 2006).

Las novelas de Sammi Mijael tienen mucho de autobiografía, él mismo vivió en Wadi Nisnas. Sammi Michael se siente cercano a los árabes, por eso, cuando le preguntaron que qué opinaba de la guerra de Iraq contestó:

“Los EEUU nos dijeron: queremos neutralizar las armas de destrucción masiva de Saddam Husayn. Este tipo de armas existen en Irán, en Israel, en Corea del Norte, en Siria y en los propios EEUU. Decían que querían liberar al pueblo iraquí de la tiranía del gobierno de Saddam Hussayn, pero la tiranía de Arabia Saudí, de Kuwait, de Egipto o de Libia no son diferentes. Preferiría que los iraquíes se liberasen por sí mismos”⁶⁰³.

Para ilustrar cómo Sammi Michael ve la relación con los árabes es interesante conocer la anécdota que cuenta sobre él otro escritor israelí, Amos Oz:

“Un querido amigo y colega mío, el novelista israelí Sammi Michael, tuvo una vez la experiencia, que de vez en cuando tenemos todos, de ir en un taxi durante largo rato por la ciudad con un conductor que le iba dando la típica conferencia sobre lo importante que es para nosotros, los judíos, matar a todos los árabes. Sammi Michael le escuchaba y, en lugar de gritarle: «¡Qué hombre tan terrible es usted! ¿Es usted nazi o fascista?», decidió tomárselo de otra forma y le preguntó: «¿Y quién cree usted que debería matar a todos los árabes?». El taxista dijo: «¿Qué quiere decir? ¡Nosotros! ¡Los judíos israelíes! ¡Debemos hacerlo! No hay otra elección. ¡Y si no mire lo que nos están haciendo todos los días!». «Pero ¿quién piensa usted exactamente que debería llevar a cabo el trabajo? ¿La policía? ¿O tal vez el ejército? ¿El cuerpo de bomberos o equipos médicos? ¿Quién debería hacer el trabajo?» El taxista se rascó la cabeza y dijo: «Pienso que deberíamos dividirlo entre cada uno de nosotros, cada uno de nosotros debería matar a algunos». Y Sammi Michael, todavía con el mismo juego, dijo: «De acuerdo. Suponga que a usted le toca cierto barrio residencial de

⁶⁰³ ANGELICA CALÒ LIVNÈ. “Un uomo, due cuori lacerati”. *Tempi*, 9 (27 febrero 2003). www.tempi.it/archivio

su ciudad natal en Haifa y llama usted a cada puerta o toca el timbre y dice: “Disculpe, señor, o disculpe señora. ¿No será usted árabe por casualidad?”. Y si la respuesta es afirmativa le dispara. Luego termina con su barrio y se dispone a irse a casa, pero al hacerlo –dijo al taxista– oye en alguna parte del cuarto piso del bloque llorar a un recién nacido. ¿Volvería para disparar al recién nacido? ¿Sí o no?». Se produjo un momento de silencio y el taxista le dijo: «Sabe, es usted un hombre muy cruel»⁶⁰⁴.

Por el lado palestino hemos visto que la relación con los israelíes es siempre de enemistad, el israelí representa la opresión, la ocupación, la agresión, la prepotencia y la crueldad. En los palestinos no se produce la empatía que se da en los escritores israelíes, en ningún momento se cuestionan si los israelíes tienen o no razón para actuar como lo hacen, porque son retratados de la manera más brutal posible que no deja un margen para la duda.

Se ha visto que en las novelas israelíes los árabes a veces eran los protagonistas, lo que da juego a profundizar más sobre estos personajes: sus miedos, sus dudas, sus puntos fuertes y sus debilidades. Y a la vez sirven para criticar a la propia sociedad israelí.

Esto no se da en la novela palestina, pues no hay protagonistas israelíes, sino que son siempre el oponente y el enemigo individual y colectivo, de ahí que sean unos personajes planos y desvaídos.

⁶⁰⁴ AMOS OZ. *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela, 2003.

5.6.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas de los años 80

5.6.1.- Características del árabe

Negativas	Positivas
<p>Desarraigado: conflicto identitario. Amenaza fantasmagórica: pesadilla Terrorista y sanguinario: le gusta matar judíos, resentido por su propia incompetencia Invisible y desconocido: ignorado por los israelíes. Atrasado y pasivo: frente al israelí activo y progresista Corrupto: fácil de comprar Caricaturizado: simpatías por los nazis Machista e instintivo: maltrata a la mujer y solo piensa en el sexo Ladrón y vengativo.</p>	<p>Anciano y sabio: unido a la tierra Intelectual revolucionario: activo, luchador, comprometido. Obrero: explotado por los israelíes Bueno: pacífico, paciente, culto. Mujer: independiente y activa</p>

5.6.2.- Características del judío-israelí

Negativas	Positivas
<p>Advenedizo y artificial: se ha inventado su identidad Orientalista: manipuladores e ignorantes Paranoico: manía persecutoria Sionista Soldado: cruel, sanguinario, ladrón.</p>	<p>Proletario: solidario con los árabes. Oriental: añora su tierra en Iraq, Marruecos, Yemen, etc.</p>

CAPÍTULO 6

LA NOVELA POSTERIOR A 1987: DE LA INTIFADA AL SIGLO XXI.

6.1.- Marco histórico: la primera Intifada, los Acuerdos de Oslo y la segunda Intifada:

El detonante que provocó el levantamiento popular de los palestinos tuvo lugar el 9 de diciembre de 1987, cuando un jeep del ejército israelí chocó con un vehículo que transportaba obreros palestinos que trabajaban en Israel. Cuatro de ellos, residentes en Yabaliya, murieron en el acto⁶⁰⁵. Ante la creencia de que el accidente había sido deliberado y que tenía la finalidad de matar palestinos, cientos de manifestantes atacan los puestos de vigilancia del ejército israelí. La insurrección se extendió a los campamentos de refugiados, a Gaza y Cisjordania, las fuerzas de ocupación israelíes reaccionaron matando a varios manifestantes⁶⁰⁶.

Los palestinos se organizaron en el MNUL (Mando Nacional Unificado del Levantamiento), que agrupaba a Al-Fatah, FPLP, PDLP y PCP.

De las manifestaciones se pasó a las huelgas y a la desobediencia civil⁶⁰⁷. El 27 de febrero de 1988 la televisión mostró a soldados israelíes rompiendo los brazos y las piernas a manifestantes que les habían arrojado piedras, lo cual puso de manifiesto frente al mundo la dureza de la ocupación militar israelí.

⁶⁰⁵ LAETITIA BUCAILLE. *Generación Intifada*. Barcelona: Ediciones B, 2004, p. 40.

⁶⁰⁶ URI AVNERY. «The Intifada: Substance and Illusion». *New Outlook* (noviembre-diciembre, 1989), p. 12. DON PERETZ. *Intifadeh: The Palestinian Uprising*. Colorado: Westview, 1990. EDY KAUFMAN. «The Intifada hand the Peace Camp in Israel. A critical introspection». *Journal of Palestine Studies* (verano 1988), pp. 66-80.

⁶⁰⁷ BICHARA KHADER. “De l’Intifada à la proclamation de l’Etat Palestinien”. *Awraq*, X (1989), pp. 115-164.

Por otra parte también apareció el fenómeno del asesinato por parte de los radicales palestinos de los otros palestinos, a los que acusaban de colaborar con Israel.

Las autoridades israelíes decretaron el cierre de escuelas y universidades, el toque de queda, se prodigaron las detenciones, los interrogatorios y miles de palestinos fueron encarcelados. Desde comienzos de la Intifada hasta mayo de 1990 se contaron 896 muertos palestinos y 46 israelíes.

La primera Intifada⁶⁰⁸ concluyó en los albores de los años noventa, cuando tuvieron lugar los Acuerdos de Oslo.

En los años noventa cambia la demografía en Israel. Un millón y medio de judíos de la URSS inmigran a Israel y ocupan los puestos de trabajo que antes desempeñaban los palestinos, que quedan en el paro. La situación social se hace más difícil y aumentan los niveles de pobreza, lo que será un caldo de cultivo para las revueltas posteriores y la vertiginosa ascensión del islamismo.

En el año 2000 estalló la segunda Intifada (Al-Aqsa) como consecuencia del enorme descontento que los acuerdos habían producido en los palestinos y cuyo detonante fue el célebre “paseo” de Sharon por la Explanada de las Mezquitas en Jerusalén⁶⁰⁹.

6.2.- La literatura posterior a la Intifada

Como había sucedido ya en el pasado, la literatura no quedó al margen de estos acontecimientos, algunos escritores tanto palestinos como israelíes

⁶⁰⁸ IGNACIO ÁLVAREZ-OSSORIO. *El proceso de paz de Oriente Medio. Historia de un desencuentro*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1999. MIGUEL ÁNGEL BASTENIER. *La guerra de siempre. Pasado, presente y futuro del conflicto árabe-israelí*. Barcelona: Ediciones Península, 1999. GEORGE CORM. *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*. París: Gallimard, 2001. JOSÉ U. MARTÍNEZ CARRERAS, *El conflicto del Próximo Oriente*. Madrid: Arco/Libros, S.L., 2000. ANTONI SEGURA I MAS. “El conflicto árabe-israelí”. *Hermes*, 4 (febrero 2002), pp. 13-21.

⁶⁰⁹ CARMELO PÉREZ BELTRÁN. « Intifada II » en *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. I. Granada : Universidad de Granada, 2004, pp. 592-594. JEAN-FRANÇOIS LE GRAIN. “Les phalanges des martyrs d’Al-Aqsa en mal de leadership nacional”. *Maghreb-Machrek*, 176 (verano 2003), pp. 13-19.

reflejaron los hechos, unos mediante la poesía, como el palestino Maḥmūd Darwīš, otros por medio de la novela, como Yizhar Ben Ner, Itamar Levy o Ronit Matalon, desde el lado israelí, o Saḥar Jalīfa, ‘Abd Allāh Tāyih y Aḥmad Ḥarb, desde el lado palestino. La imagen del personaje palestino pasó de la resignación y la debilidad a la fiereza y valentía. S. Yizhar escribía: “No es terrorismo, no son desórdenes, no es subversión y no son alborotos. Es un pueblo que se levanta. Hay que estar ciego para no verlo”⁶¹⁰.

Los escritores israelíes son muy críticos con el tratamiento de las minorías, ya sean árabes o judeo-sefardíes. Amos Oz y A. B. Yehoshua presentan al árabe como la víctima de la ocupación israelí de Cisjordania y Gaza. Los escritores sefardíes, como Sammi Michael o Albert Swissa retratan al judío sefardí como un árabe-judío quien, como sus hermanos árabes, sufre bajo el yugo del colonialismo blanco ashkenazi⁶¹¹. Yitzhak Gormezano-Goren en *Miklat Bebvli* llega a decir:

“Si un legado oriental puede ser considerado un vínculo creador de criterios, no es imposible que los judíos de tradición oriental y los musulmanes y árabes cristianos descubran las cosas comunes entre ellos. De ahí que sea un paso para identificar al judío europeo con el blanco imperialista”⁶¹².

Yizhaq Ben Ner narra el drama de cuatro personajes que se ven envueltos en la represión contra los palestinos. Itamar Levy se atrevió a meterse dentro de la piel de uno de esos *šabāb* que lanzaban piedras a los soldados y se introdujo en su aldea de los territorios ocupados. Ronit Matalon optó por narrar la historia de una mujer israelí comprometida políticamente en la lucha contra la injusticia, la novela termina con el asesinato de Isaac Rabin. Del período

⁶¹⁰ Publicado en *Davar* (30 de diciembre 1987).

⁶¹¹ MEYRAV WURMSER. “Can Israel Survive Post-Zionism?” *Middle East Quarterly*, VI, 1 (Marzo 1999). www.meforum.org/article/469

⁶¹² YITZHAK GORMEZANO-GOREN. *Miklat Be-bavli (Un refugio en Babilonia)*. Tel-Aviv: Bimat Kedem LeSifrut, 1998, p. 127.

posterior a los Acuerdos de Oslo es la novela de A. B. Yehoshua *La novia liberada*, cuya trama se desarrolla dentro de una universidad israelí.

En cuanto a Palestina, las Intifadas han generado una gran cantidad de novelas y relatos⁶¹³, todos ellos profundamente comprometidos con la causa palestina, en la que los héroes han de enfrentarse a la dureza de la ocupación y a la represión de las autoridades israelíes⁶¹⁴. Pero no todos los autores siguen la misma línea a la hora de describir los hechos, dibujar a los personajes o reflejar los planteamientos ideológicos subyacentes, de ahí que haya que realizar un muestreo de obras y autores que representen diferentes modos de ver los hechos.

Como se ha visto en el capítulo anterior, en la novela palestina, el israelí es representado bajo la figura del policía, del soldado, del oficial, del empleador y del cruel gobernador militar que oprime a los palestinos. Frente a estos personajes negativos, no es raro encontrar al israelí izquierdista que se siente cercano al dolor del pueblo palestino.

Los personajes palestinos reaccionan de diferente manera: adaptándose al medio hostil, soportando pacientemente la situación, con escepticismo y cinismo o resistiendo a través de la lucha armada.

Hay ciertos puntos comunes en casi todas las novelas palestinas⁶¹⁵:

⁶¹³ Vease el listado de novelistas palestinos en el libro de MAḤMŪD ‘ABD ALLĀH AL-ŶU’AYDĪ. *Maṣādir al-adab al-filisṭīnī al-ḥadīṭ* (Fuentes de la literatura palestina moderna). Riad: Dār al-Riyāḍ li-l-Naṣr, 2001. Sobre la literatura palestina de la Intifada vease MUḤAMMAD TAWFĪQ AL-ṢAWWĀF. *Al-Intifāḍa fī-l-Adab al-Waṭan al-Muḥtal*. “Qira’a’ fī-l-qīṣṣa al-qaṣīra” (La intifada en la literatura de la nación ocupada. “Lectura en el relato corto”). Damasco: Itiḥād al-kuttāb al-‘arab, 1997. ŠUKRĪ ‘AZĪZ MĀDĪ. *Al-riwāya wa-l-Intifāḍa* (La novela y la intifada). Beirut: Al-Mū’assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-Naṣr, 2005.

⁶¹⁴ SALAH DEAN ASSAF HASSAN. "Nation Validation: Modern Palestinian Literature and the Politics of Appeasement". *Social Text*, 75, 21, 2, (verano 2003), pp. 7-23.

⁶¹⁵ IBRAHIM TAHA. "The Palestinian in Israel: Towards a Minority Literature". *Arabic and Middle Eastern Literatures*, 3, 2 (2000), pp. 219-234.

1.- Defensa de las raíces palestinas: la cultura, el folclore, las costumbres, etc. frente a la influencia de la cultura occidental.

2.- Énfasis en el destino común de las distintas comunidades árabes (musulmana y cristiana), de ahí que se critique las actitudes religiosas extremas.

3.- Uso de figuras colectivas y personajes “tipo”: el héroe es colectivo, sin detalles individuales.

4.- Utilización de contrastes que llevan a un mensaje en blanco o en negro: palestino oprimido frente a israelí opresor, el virtuoso frente al villano, la cálida aldea árabe frente a la fría ciudad israelí, etc.

5.- Fines cerrados con respuestas definidas: el narrador o el personaje sirve al autor como portavoz para emitir los mensajes.

6.3.-Novela israelí posterior a 1987

6.3.1.- Pequeños espejismos de Yizhaq Ben Ner

Yizhaq Ben Ner nació en 1937 en el moshav Kfar Yehoshua, estudió literatura y teatro en la universidad de Tel Aviv, es guionista, periodista y autor de relatos y novelas entre las que destacan: *Ha ish mi sham* (1967), *Protocol* (1982), *Malajim Ba'im* (1987), *Boker šel šotim* (1992) o *Ir miklat* (2000).

La novela de Yizhaq Ben Ner *Ta'atuon*⁶¹⁶ (*Pequeños espejismos*) refleja el impacto de la Intifada en la sociedad israelí, para ello se sirve del efecto Rashomon, narrando la historia desde cuatro perspectivas diferentes, la de Holi Tsidon, un soldado de 19 años que hace el servicio en la Franja de Gaza; la de su padre Oded Tsidon, un médico izquierdista que perdió a su esposa en un atentado terrorista; la de Jarul, un hombre del servicio de seguridad amigo de la familia Tsidon y amante de Sarah, la esposa de Oded y, finalmente, Mishel

⁶¹⁶ YIZHAQ BEN NER. *Ta'atuon* (*Pequeños espejismos*). Tel Aviv: Am Oved, 1989.

Sajlut, otro soldado de 19 años de la misma compañía que Holi. Las cuatro historias sirven para dar una imagen redonda de los sucesos y de cómo estos son percibidos por cada uno de ellos.

Holi relata cómo tiene que patrullar una ciudad palestina y enfrentarse a los agitadores. Este personaje de pronto se ve embargado por una violenta locura y golpea salvajemente a un joven palestino. Es recluido en una clínica psiquiátrica donde Oded, su padre, va a visitarle. Aquí comienza el relato de Oded, cuya esposa era activista en un movimiento a favor de la paz y murió en un atentado terrorista. Oded no puede comprender cómo su hijo, que antes era un joven dulce y tranquilo, se ha transformado en un ser violento y cruel. Pero él mismo también se ve sumido en la locura cuando es llamado de nuevo a filas y tiene que patrullar por las mismas calles donde estuvo su hijo y disparar contra los palestinos. Esto le provoca un terrible sentimiento de culpa y decide desaparecer.

El tercer relato es el de Jarul, amigo de la familia Tsidon. Encarna las ideas de los valores de los pioneros, es un hombre fuerte e idealista, enamorado de Sarah, la esposa de Oded, sintiéndose dividido entre la lealtad a amistad de Oded y la culpabilidad al mantener relaciones con Sarah. También relata su relación con Fauzi, un activista palestino que con astucia consigue evadirse de ser capturado. Jarul está obsesionado con atrapar a Fauzi y tras un dramático diálogo entre ambos termina por matarlo para descubrir posteriormente que se trataba de un agente doble. La novela trata de reflejar la oscura necesidad que los israelíes tienen de los palestinos y viceversa.

La última narración es la de Mishel Sajlut quien a través de la corriente de conciencia revela su profunda alienación. Se ve envuelto en la muerte de un niño palestino lo que le hace descender a un abismo de desesperación.

6.3.2.- *Letras del sol, letras de la luna de Itamar Levy*

Itamar Levy nació en 1956 en Tel Aviv, estudió teatro, es dramaturgo y guionista de radio. Vive en el moshav Tzrufa y pertenece a la novísima ola de escritores israelíes. Es autor de *Zelig Maintz ve ga'aguav el ha mavet* (*Zelig Maintz y su deseo de morir*, 1985), *Agadat ha agamim ha atzuvim* (*La leyenda de los lagos tristes*, 1990), *Otiot ha šemeš otiot ha yareaj* (*Letras del sol letras de la luna*, 1991) y *Etiudim le Morgana* (*Morgana, Morgana*, 1996).

En *Otiot ha šemeš otiot ha yareaj*⁶¹⁷ (*Letras del sol, letras de la luna*) Yafar Omar Ismael Zaqut es un muchacho de 12 años que vive en una aldea de los territorios ocupados durante la primera Intifada. Como las escuelas están cerradas, el joven se ve obligado a aprender a leer y a escribir de forma autodidacta. Va narrando la historia de cada uno de los personajes de su familia y de su pueblo.

Yafar, que es huérfano de madre, vive con su padre, con su hermano Taha, al que adora, y con su abuela paterna. Los soldados israelíes matan a su hermano y, su otro hermano, Sharif, al que no conocía porque había estado en prisión durante años, regresa y mata a su padre.

En las otras novelas analizadas el autor ponía como marco la sociedad israelí en la que vivía el personaje árabe, pero en esta novela sucede lo contrario, el marco es la sociedad palestina y la anécdota es el personaje israelí.

Es una novela de difícil estructuración temporal, ya que mezcla tiempos y acontecimientos. Cada capítulo comienza con una letra del alifato que el protagonista está aprendiendo. Una de sus características es la reiteración de los datos y hechos, que salpican los distintos capítulos. Frecuentemente aparecen

⁶¹⁷ ITAMAR LEVY. *Letras del sol, letras de la luna*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996. Trad. Ana M^a Bejarano. Título original: 'Otiyot ha-shemesh 'otiyot ha-yareah. Jerusalén: Keter, 1991.

recordatorios de los acontecimientos, saltos de pasado a presente y de presente a futuro.

Es una obra que contiene numerosos elementos de realismo fantástico: la glotonería compulsiva de la abuela Suad, la figura del abuelo convertida en una roca caliza al que le sacan a tomar el aire o le tapan cuando hace frío. Los sueños y fantasías de Yafar se confunden con la realidad: la vuelta a la niñez de Jaled *El Loco*, la desaparición progresiva de su abuela Suad a la que va engullendo la tierra pero que consigue librarse, finalmente, para ir a la mezquita, haciendo una trenza con las raíces que le han salido en los pies... Los sueños se confunden con la realidad, lo que da a la novela cierto aire mágico y onírico.

La narración está llena de lirismo, de lenguaje poético y de un ambiente entrañable que suaviza el dramatismo de los hechos.

El protagonista es un testigo excepcional de la vida diaria de su pueblo. Al estar narrada en primera persona puede verse cómo un niño de 12 años vive la ocupación de su tierra y cómo va creciendo y madurando en una etapa decisiva de la vida, como es el paso de la infancia a la adolescencia. Yafar siente admiración y adoración por su hermano Taha, respeto hacia su padre Sayyid Zaqut, cariño y temor hacia su abuela Suad y resentimiento hacia su hermano Sharif. El protagonista es un niño con unas tremendas ansias de superación personal.

La novela es una denuncia frente a la injusta situación que viven los palestinos en los territorios ocupados. El gran mérito del autor israelí es el conseguir introducirse en la piel de un muchacho palestino, dentro de una aldea palestina, para enseñarnos que la magia de la novela está, precisamente, en la posibilidad de convertirte en el “otro”, en mirar las cosas como el otro las ve, en sentirte como el otro y en comprenderlo. La cuestión más complicada es

analizar como un escritor israelí presenta la imagen de personaje israelí desde la perspectiva de un personaje palestino.

La obra denuncia también las injusticias que se cometen en la propia sociedad palestina, que castiga a los que cree equivocadamente que son colaboracionistas, pero, por otro lado, descubre la enorme solidaridad de los habitantes de la aldea, que se unen para ayudar a reconstruir la casa dinamitada del protagonista.

Los personajes pueden encuadrarse según su posición social y sus profesiones: comerciantes, barbero, conductor de autobuses, maestro, dentista, etc. También refleja los diferentes modos de pensar de los ancianos, los jóvenes y los niños.

6.3.3.- Sarah, Sarah de Ronit Matalon⁶¹⁸

Ronit Matalon proviene de una familia de origen judeo-egipcio, nació en 1959 y estudió literatura y filosofía en la Universidad de Tel Aviv. Ha trabajado como periodista para la televisión israelí y para el periódico Haaretz. Es miembro del Consejo de Arte y Cultura del Ministerio de Educación y del Foro para la cultura mediterránea del Instituto Van Leer. Es autora de dos novelas: *Ze im ha panim eleynu* (*Este frente a nosotros*, 1995) y *Sarah, Sarah* (2000).

Sarah, Sarah narra la historia de dos mujeres, Ofra y Sarah. Ofra es la narradora, al comienzo de la novela debe viajar a Francia para el funeral de su primo Michel, muerto por causa del SIDA, allí nos introduce en su familia francesa y poco a poco, por medio del *flash back*, nos desvela su relación de amistad con Sarah, casada con Udi y amante de Marwan, un joven árabe-israelí.

⁶¹⁸ RONIT MATALON. *Bliss*. Nueva York: Metropolitan Books Henry Holt and Company, 2003. Título original: *Sarah, Sarah*. Tel Aviv: Am Oved, 2000.

Cronológicamente la historia comienza cuando estalla la primera Intifada (1987) y termina con el asesinato de Isaac Rabin (1995), aunque la historia se ve salpicada con numerosas retrospectivas hacia la infancia y juventud y saltos continuos del presente al pasado para volver al presente e, incluso, al futuro.

Desde el punto de vista geográfico los escenarios se sitúan en Tel Aviv, París y Gaza.

Es una novela difícil, debido a la fragmentación de la narración. Los personajes, sucesos e imágenes que figuran fugazmente mencionados no aparecen explicados hasta muchas páginas después⁶¹⁹.

De modo paralelo se desarrollan dos historias, por una parte se narra la vida de Ofra en Francia y por otra lo que sucede en Israel, su relación con Sarah, Udi y Marwan.

La narración proporciona descripciones visuales detalladas, a modo de “pintura verbal”, a lo que hay que añadir el retrato gráfico de acontecimientos, la declaración política sobre los desafíos morales de vivir en Israel y cómo estos desafíos invaden los detalles más íntimos y más minuciosos de la vida⁶²⁰.

Aparece la relación entre los sefardíes (Ofra) y los ashkenazíes (Sarah). Se plantea la situación paralela entre los que llevan una vida activista y comprometida políticamente frente a los que optan por no permitir que los acontecimientos les afecten y prefieren creer que pueden llevar una vida normal. Es una denuncia de la pasividad que practican muchos israelíes frente al sufrimiento. Aparece también una crítica contra la homofobia y contra las actitudes hipócritas ante el SIDA.

⁶¹⁹MATT NESVISKY. “Varieties of Painful Experience”. *The Jerusalem Report*. www.jrep.com.

⁶²⁰BEVERLY BAILIS. “Art for Art’s Sake, and More: Engaging the Collective, As well As the Individual”. *Forward* (19 Sept. 2003). www.forward.com.

6.3.4.- *La novia liberada* de A. B. Yehoshua⁶²¹

La historia tiene dos líneas argumentales, por un lado el profesor de Universidad Yojanan Riblin investiga las causas que provocaron el conflicto de Argelia para poder entender las causas del conflicto palestino-israelí y, por otro lado está obsesionado por descubrir cuál fue la causa de divorcio entre su hijo y su nuera tras un año escaso de matrimonio. Riblin entra en contacto con los árabes a través de una de sus alumnas, Samaher, al final de la novela no consigue resolver ninguna de sus dudas, sin embargo el lector sí logra averiguar la razón del divorcio.

La novia liberada es una novela que transcurre tras los Acuerdos de Oslo y la historia se desarrolla en el período de un año y medio. Tiene tres escenarios principales: Haifa, Jerusalén y Al-Mansura.

Narrada en su mayor parte en tercera persona y otras en segunda persona desde el punto de vista de Yojanan Riblin. Utiliza también el género epistolar por medio de las cartas que se intercambian Ofer y Galia.

A veces se insertan episodios oníricos, lo cual es un motivo recurrente en A.B. Yehoshua, como ya hizo en *Frente a los bosques* y *El amante*, otro motivo repetido que aparece en las tres obras es el de la ventana desde la que observan lo que otros hacen enfrente: En *Frente a los bosques*, el guardabosques mira a través de sus prismáticos cómo el árabe mudo acumula bidones de gasolina, en *El amante* Dafi observa desde la ventana una casa en el otro lado del *wadi*, y sigue las actividades de su inquilino y en *La novia liberada* Riblin mira a la anciana de enfrente a la que imagina como el fantasma de su madre.

Por otro lado, en la novela se insertan poemas y los relatos que Samaher va contando a Riblin, como en *Las mil y una noches*, y trozos de la investigación

⁶²¹ ABRAHAM B. YEHOSHUA. *La novia liberada*. Barcelona: Anagrama, 2005. Traducción de Sonia de Pedro. *Ha-kala ha-mešajreret*. Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuchad, 2001.

de Riblin sobre Argelia, para ello utiliza un cambio tipográfico. Se insertan trozos de poemas, de obras de teatro y de películas a las que asiste Riblin. También aparece el relato desde el punto de vista de Rached y desde el de su sobrino.

Es una novela con multitud de personajes relacionados entre sí. El personaje de Yojanan Riblin es redondo, al igual que el de Samaher, ambos tienen una psicología cambiante. Juguit y Efraim Akri son personajes planos, el último es un estereotipo de orientalista, lleno de ideas preconcebidas.

Los críticos ven en la obra de A. B. Yehoshua influencias de William Faulkner y S. Y. Agnon y él mismo declaraba en una entrevista: “En esta novela he vuelto a la forma de pensar y tratar los personajes de Agnon, hay un tributo a Agnon cuando el protagonista visita su casa”⁶²².

Richard Eder sostiene que *La novia liberada* es un magnífico y cómico viaje entre los judíos de Israel y su parte secreta e ignorada: sus árabes⁶²³.

Riblin va variando su percepción de los hechos a medida que se relaciona con los distintos personajes y, a través de su investigación, intenta averiguar las causas del sangriento conflicto argelino, pretende demostrar que éstas ya estaban latentes en la época de la colonia francesa.

La crítica se ha centrado especialmente en el uso del paralelismo temático. Avidov Lipsker⁶²⁴ encuentra un paralelismo entre la búsqueda de Riblin de la verdad del divorcio de su hijo con el Edipo de Sófocles, que busca la verdad de su origen. Lipsker, asimismo, sugiere una lectura de la novela que la aproxima a la visión del mundo del iluminismo judío del siglo XIX. Incluso

⁶²² ROBERT ROSENBERG. “History Comes Rushing In: An Author Interview”. *Forward* (5 diciembre 2003). <http://www.forward.com/issues/2003/03.12.05/arts2.html>

⁶²³ RICHARD EDER. “Two Nations. The Liberated Bride”. *New York Times* (1 Febrero 2004).

⁶²⁴ AVIDOV LIPSKER. “Borders of Freedom without Freedom: *The Liberating Bride* by A.B Yehoshua”, *Alei Siah* 47, (verano 2002), pp. 9-20.

ve puntos de contacto con la célebre novela clásica del iluminismo *Ahavat Zion* de Abraham Mapu.

Otra lectura diametralmente distinta es la que hace Sarit Fucks. Ella ve sobre todo la novela como espejo de la realidad israelí y escribe:

“Si algún día desaparecemos del mapa del Medio Oriente y sólo queda el libro de Yehoshúa como testimonio de nuestra vida, con nuestras obsesiones, nuestra ridiculez y nuestra tristeza, será sin duda un testimonio fiel. Porque esta novela realista-fantástica presenta distintas facetas de nuestra vida: cómo íbamos al teatro y qué veíamos, como comprábamos nuestra ropa en boutiques de conocidos, cómo una presentadora de televisión lograba hacer enfrentar entre sí a distintos políticos, cómo se frena la carrera de un joven académico en el departamento de Estudios del Medio Oriente, cómo se habla en un lenguaje postmoderno estéril, cómo sucedió un atentado y cómo una organización como B'tselem (de extrema izquierda) actúa según sus propias normas de conveniencia”⁶²⁵

Cuando la novela fue publicada en Israel, Yitzhak Laor en un artículo titulado “El aprendiz de brujo”, publicado en *Ha-Aretz*, hizo una feroz crítica de la misma, diciendo que era el equivalente literario a la limpieza étnica en su “odio racista y feroz a los árabes”⁶²⁶. Laor es brevemente satirizado en la novela como un formidable pero despiadado intelectual que explota el conflicto palestino israelí para ajustar cuentas con sus adversarios. Yehoshua argumenta que las críticas de Laor tienen una motivación personal:

“Piensa que yo soy el hombre que bloqueó su entrada a la Universidad de Haifa” y la venganza es tanto política como personal, ya que Yehoshua, a pesar de simpatizar con la izquierda israelí y con la creación del Estado Palestino,

⁶²⁵ EGON FRIEDLER. “La novia liberadora: una novela polémica”. *Hagshamá* (23 marzo 2003). www.hagshama.org.il

⁶²⁶ BEN NAPARSTEK. “On the borderline of hope”. *The Age* (22 mayo 2004). www.theage.com.au/articles

también ha sido uno de los defensores del muro de seguridad de Ariel Sharon, lo que Laor denominó “la ghettoización de los palestinos”.

Laor ve en Yehoshua un “nacionalismo deformado” reflejo del frágil sentido de pertenencia como judío del Oriente Medio:

“Yehoshua es un judío sefardí que nunca ha pertenecido realmente a la fantasía occidental que vive el Israel sionista, sigue negando el simple hecho de que nuestra gente, como toda la gente del mundo, es un colectivo de muchos seres humanos diferentes, con diferentes colores, creencias, deseos, miedos y elecciones. Para él, cada judío que permanece fuera de los dominios de Israel traiciona su propia definición de sí mismo como miembro de una mayoría nacional. Esa es exactamente su debilidad como escritor: es incapaz de pensar sobre la gente fuera de su identidad nacional”⁶²⁷.

Laor dice que Yehoshúa hubiera escrito un buen cuento si se hubiera limitado a analizar la relación de pareja entre el profesor Riblin y su esposa. En cambio, sostiene que erró el camino al elegir el género de la novela y explica:

“¿Qué es lo que agregó Yehoshúa para pasar del cuento a la novela? Mucho folclore, muchos diálogos en árabe, siempre triviales. Asimismo hay muchos diálogos entre el protagonista y su esposa, desde su primer diálogo, reflejando la tendencia de Yehoshúa a acumular palabras innecesarias.”

En cuanto al problema árabe que se refleja en la novela añade:

“No hay lugar del libro en el que se evidencie de manera más notable su debilidad que en los largos fragmentos de 'conocimiento objetivo' de los orientalistas y principalmente de su protagonista: largos pasajes sin ninguna otra razón de ser que transmitir los puntos de vista del escritor sobre el mundo, en pseudo-diálogos con posiciones contrarias (que son aún más superficiales). En total, la novela no trata de un orientalista que encuentra su tema más allá de la frontera, lo que hace tambalear sus convicciones, sino a la inversa. El orientalista de la ficción 'logra' explicar, gracias a la novela, sus opiniones no-orientalistas,

⁶²⁷ *Ibid.*

no-académicas, meramente periodísticas del escritor A.B.Yehoshúa. Y 'logra' explicarlas no sólo a los judíos sino también a sus árabes ficticios.”⁶²⁸

Frente a esta opinión el jurado que otorgó a Yehoshúa el Premio Sapir de Literatura 2002, alegó:

“La importancia de esta novela radica en que con ella A.B. Yehoshúa inicia una nueva tendencia en la literatura hebrea israelí y la cultura contemporánea de la sociedad. Hay en el libro un reexamen del otro amenazante, que se convierte en una presencia constante en todas las dimensiones de la experiencia israelí. Esta novela se enfrenta en términos académicos y también desde el punto de vista práctico con la identidad israelí que por una parte vive en un estado judío y por otra vive en una democracia occidental. El autor, no por primera vez pero con una claridad sin precedentes, aborda la discusión cultural, literaria, histórica, psicológica y social en un contexto real. Los problemas que hasta ahora parecían casi meramente teóricos se vuelven concretos y afectan nuestra vida cotidiana.”⁶²⁹

A. B. Yehoshua se presenta en esta novela como un brillante observador de la naturaleza y fragilidad humanas, retratando a numerosos personajes que encarnan diversos papeles: esposos y esposas, padres que quieren seguir controlando la vida de sus hijos, amantes, profesores, jueces, hombres de negocios, todos con unas agendas complicadas⁶³⁰ y nos muestra a su protagonista en los distintos escenarios: la universidad, la aldea árabe, su familia y la pensión de Hendel. Va más allá de retratar personajes, les hace una finta, se acerca sigilosamente a ellos, les va rodeando para atraerlos y acercarlos al lector. Nos presenta dos mundos, el de la mayoría judía de Israel y el de la minoría árabe, consiguiendo escribir dos novelas en una, como hizo

⁶²⁸ EGON FRIEDLER. “La novia liberadora: una novela polémica”. *Horizonte* (26 marzo 2003). www.revistahorizonte.org

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ SUSAN MIRON. “The Liberated Author In His Newest Novel, A.B. Yehoshua Returns to His Arab Characters”. *Fordward* (5 de diciembre del 2003). www.forward.com

Tolstoy en *Guerra y Paz*: la guerra que se refleja en las encendidas discusiones en la parte “judía” de la novela, y la paz cuando Riblin se encuentra a sí mismo inmerso en las parte “árabe” del relato⁶³¹.

Vuelven a aparecer tipos coincidentes: el terrorista, el obrero o trabajador manual o el estudiante, y aparecen otros nuevos pero muy ligados a la visión tradicional sobre los árabes: la hospitalidad, la astucia, el victimismo, la hostilidad e, incluso, la visión del imaginario sobre el árabe muy relacionada con el orientalismo.

El hecho de que el protagonista de la novela esté investigando sobre el conflicto de Argelia y que trate de relacionarlo con el conflicto palestino-israelí⁶³² tiene su lógica, ya que Arafat, como muchos de sus camaradas, estaba impresionado por la guerra de guerrillas contra Francia del nacionalismo argelino en 1954 y los palestinos aspiraban a crear un movimiento similar al FLN⁶³³.

Para avanzar en su investigación, Riblin cambia de estrategia y decide utilizar el material de Yosef Svissa, quedando fascinado por las historietas argelinas que tienen una base religiosa aunque fueran escritas en un periodo de Argelia en el que imperaba lo secular⁶³⁴. Estos relatos argelinos son pura invención de A. B. Yehoshua⁶³⁵ y destaca especialmente una de las historias, que es la contraparte a la del *Extranjero* de Camus⁶³⁶, obra clave de la literatura de la alienación y el absurdo. A. B. Yehoshua se preguntó al escribir su novela:

⁶³¹ RICHARD EDER. “Two Nations The Liberated Bride”. *New York Times* (1 Febrero 2004).

⁶³² JONATHAN SHAININ. “Scenes From a Marriage” *The Nation* (5 de Julio 2004), p.5. www.thenation.com/doc/20040705/shainin

⁶³³ ERIC ROULEAU. “The Palestinian Quest”. *Foreign Affairs*, (Enero, 1975), p. 4

⁶³⁴ SUSAN MIRON. “The Liberated Author. In His Newest Novel, A.B. Yehoshua Returns to His Arab Characters”. *Forward* (5 diciembre 2003).

⁶³⁵ LINDA GRANT. “A B Yehoshua”. *Jewish Book* (29 Febrero 2004).

⁶³⁶ ALBERT CAMUS. *El extranjero*. Madrid: Alianza, 1997

“¿Por qué un francés tiene que matar a un árabe? Si tu estás matando desde el absurdo, ¡mata a un francés!, así los árabes responden con su propio absurdo, que es algo que hemos visto claramente en los últimos años”⁶³⁷.

6.3.4.- Tipos y estereotipos del árabe

1) El árabe religioso: En *Letras del sol, letras de la luna* de Itamar Levy este tipo está representado por *Sayyid Zaqut*, padre de Yafar, dueño de una fábrica de helados. El padre de Yafar es capaz de recitar el Corán de memoria. Opina que la mejor guerra contra el judío es la que se hace con el desarrollo de la economía palestina. Hombre aficionado a los proverbios, su vida gira en torno al Corán y cada vez que tiene que tomar una decisión acude al Corán para encontrar respuesta.

En el pueblo le acusan injustamente de colaboracionista y, al final, su propio hijo Sharif le mata con un hacha, obedeciendo las órdenes de “sus superiores”.

En *La novia liberada* se trata de manera secundaria la religiosidad de los árabes, por un lado se menciona que Samaher pasa por una etapa religiosa en la que empieza a utilizar velo, pero luego vuelve a su actitud anterior. Dentro del amplio mapa social que aparece en la novela el autor no se olvida de los árabes cristianos, que aparecen en una de las escenas más cómicas, porque Riblin termina pasando una noche algo surrealista en la aldea de la hermana de Rached, en compañía de Abuna, un sacerdote cristiano, y de dos seminaristas apodados Sócrates y Platón que imitan a los líderes del Shas⁶³⁸, a los rabinos Kaduri y Ovadia Yosef y al šayj Yassin, en una velada bohemia en la que

⁶³⁷ D.F. HURLEY. “Looking for the Arab: Reading the Readings of Camus's "The Guest." *Studies in Short Fiction*, Vol. 30, 1993. www.questia.com. ROBERT ROSENBERG. “History Comes Rushing In: An Author Interview”. *Forward* (5 diciembre 2003). www.forward.com

⁶³⁸ Partido político de los judíos ortodoxos, especialmente sefardíes.

escuchan el canto hipnótico de una monja libanesa que se desmaya tras su salmodia.

2) El árabe malvado: En *Letras del sol, letras de la luna* es el tipo de Sharif Arafat Zaqut, hermano mayor de Yafar que trabaja “en las tierras del petróleo” y al que Yafar no conoce. Desde que se marchó no han sabido nada de él porque no ha enviado cartas, ni ha llamado por teléfono. Reaparece cuando se entera de la muerte de su hermano Taha. Sharif acabará matando a su propio padre y se hace dueño y señor de la casa y de la fábrica. Mientras viajan en dirección a Belén, después de que el ejército dinamitara su casa, confiesa a Yafar que durante todos los años de su ausencia no estuvo en los países del petróleo sino en la prisión de Shata por matar judíos.

Yafar piensa que su hermano es un depravado, lleno de deseos de poder, dinero, lujuria y de guerra. Guarda rencor hacia él porque asesinó a su padre, pero por otra parte siente que él es el único que puede protegerle una vez que los miembros de su familia mueren y va quedándose solo.

3) El árabe héroe y politizado: En *Letras del sol, letras de la luna* es el caso de Taha Zaqut, hermano de Yafar, de carácter impetuoso, por lo que su padre le envió a estudiar ingeniería del frío a Riga, pero él, en vez de estudiar lo que su padre quería, ingresó en la Escuela Superior del Circo convirtiéndose en volatinero. Los soldados le llaman Ben Hur⁶³⁹ porque lo acusaron de lanzar un ladrillo contra los soldados desde la azotea. Un día le ordenaron quitar una bandera palestina que ondeaba en lo alto de un tendido eléctrico, el joven subió y desde allí se puso a entonar el *Canto de los colores de la patria* bajo el estupor de los soldados que no sabían cómo bajarlo de allí. El joven se puso a andar haciendo equilibrios sobre el tendido eléctrico. Se presentaba ante los soldados, con la cara pintada para asustarlos, les hacía demostraciones

⁶³⁹ Véase la obra de Lew Wallace *Ben Hur*

circenses: volteretas, malabarismos, lanzaba fuego por la boca... hasta que un día apareció con una diana pintada en el pecho y les increpó: “¡Disparadme!”, como los soldados no le entendían comenzó a insultarles y le abalanzó sobre uno de ellos, que disparó su arma. Así murió Taha Zaqt y su familia lo enterró en la huerta, a los pies de un olivo.

Yafar, el protagonista, también quiere imitar a su hermano en su lucha contra los ocupantes y, en su rebelión infantil, se mete en un camión de correos y abre las cartas cambiando los sobres. El padre de Yafar también se rebela contra los ocupantes y lanza el helado contenido en siete camiones delante del cuartel de los israelíes.

En *Sarah, Sarah*, frente a la imagen de los árabes-israelíes que no entran en el conflicto, está la de los palestinos, especialmente los más jóvenes, que viven en los territorios ocupados, en Gaza y Cisjordania, que sí adoptan una postura de resistencia, ejemplo de ello es la familia de Gaza que refugia a Sarah durante el toque que queda. El padre confiesa que ha tenido que atar a su hijo de quince años: “para que no salga fuera a tirar piedras”.

En *Ta'atuon* se describe a los palestinos que se manifiestan en las calles, queman neumáticos y se enfrentan a los soldados. También aparece el ambiguo personaje de Fauzi.

4) El árabe anciano: En *Letras del sol, letras de la luna* los dos personajes ancianos de la novela representan al palestino arraigado a su tierra, para ello el autor se sirve del realismo mágico cuando cuenta que la abuela Suad echó raíces por los pies en el lugar donde estaba su nieto Taha enterrado, o Isam Hareb Zaqt, abuelo de Yafar y pintor de brocha gorda, que murió cuando el yeso se le cayó encima convirtiéndose en una roca.

5) El árabe hospitalario y solidario: La hospitalidad es una de las cualidades que más se han destacado en la cultura árabe⁶⁴⁰. En *Sarah, Sarah*, a pesar del conflicto, la familia palestina que acoge a Sarah durante el toque de queda se muestra hospitalaria, allí ve cómo viven realmente la ocupación los palestinos y le narra a Ofra por teléfono lo que está sucediendo:

“Horrores. Hombres y chicos son sitiados en la escuela, día y noche, torturas, golpes, un grupo de gente atada y sumergida en una cisterna de agua toda la noche. Es una mezcla entre la realidad y la imaginación, y lo peor es que a nadie le importa. Los israelíes están golpeando y están intentando construir un mito nacional”.

En *La novia liberada* de A. B. Yehoshua la boda de Samaher, que inicia la novela, es el primer punto de encuentro entre los personajes israelíes y palestinos. Los árabes se muestran hospitalarios y afectuosos, pero también orgullosos de su cultura y costumbres y Riblin queda seducido por la hospitalidad árabe, los árabes le abren sus casas, le introducen en sus costumbres, le agasajan y, para él, esto es una forma de poder profundizar en lo que tanto le preocupa: conocerlos íntimamente para poder comprender cuáles son las causas del conflicto que les ha enfrentado durante décadas:

“¿Acaso estaba viviendo ahora un momento único que llevaba tiempo anhelando tanto personal como profesionalmente, un momento de intimidad con los árabes, un momento que acabará convirtiéndose en un día entero con una noche larga, ajetreada y llena de historias que contar?” (pp. 248-249).

⁶⁴⁰ ANA RUTH VIDAL LUENGO. “Saludo, generosidad y hospitalidad en una obra de literatura popular árabe: aproximación al concepto de paz en la *sirat al-malik al-zahir baybars*”. En MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ MUÑOZ, F. A. (eds.) *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Universidad de Granada, 1998, pp. 335-372. THOMAS P. WEAVER, J. DAVID GILLESPIE, ALI AL-JARBAWI. “What Palestinians Believe: A Systematic Analysis of Belief Systems in the West Bank and Gaza”. *Journal of Palestine Studies*, 14, 3 (Primavera, 1985), pp. 110-126.

En *Letras del sol, letras de la luna* el pueblo se une para ayudar a los Zaqut a reconstruir su casa dinamitada por los israelíes, alimentan a la abuela Suad, buscan a Ibtisam, la niña desaparecida, etc.

6) El árabe vengativo: En *Letras del sol, letras de la luna* de castigo hacia los colaboracionistas: cualquiera puede ser acusado de colaboracionista, aunque no lo sea, así se destruye el taller del sastre por acusarle de hacerle ropa a los soldados y Sharif asesina a su propio padre por orden de sus camaradas.

7) El árabe despolitizado: El modelo de árabe despolitizado aparece ya en otras novelas israelíes, como hemos visto en *El Amante* de A. B. Yehoshua. En la novela *Sarah, Sarah* de Ronit Matalon está encarnado en Marwan, joven árabe de 24 años que mantiene una relación con Sarah. Para costear sus estudios universitarios trabaja como recepcionista en el Hotel Sheraton y como payaso en las fiestas de cumpleaños.

Marwan no habla de política, incluso rehuye tratar el tema. En cierto modo su personaje se asemeja al de Udi, el esposo de Sarah, ya que sólo desea poder llevar una vida normal, cosa que al final consigue, cuando rompe con Sarah, regresa a su pueblo, se casa y se presenta como candidato del Partido Comunista en las elecciones municipales. A pesar de ello su actitud no deja de ser ambigua, ya que por un lado pertenece a la organización en la que militan Sarah y Shelly, pero por otro se muestra indiferente frente a la política, por eso, cuando Sarah le pregunta “¿No piensas que hay tensión entre la OLP y los mandos de la Intifada?”, responde indeciso: “No lo sé, no tengo una opinión al respecto”.

Sarah no puede entender que haya árabes que no estén concienciados con su situación, frente a esta postura Udi sostiene que los árabes-israelíes son diferentes de los palestinos de los territorios ocupados, de ahí que le diga a su

esposa: “El hecho de que Marwan sea árabe, Sarah, no significa que sea un experto en la política interna de la OLP” (p. 191).

La postura de Marwan, como hemos dicho antes, es apolítica. Sus relaciones con los judíos israelíes no son malas, es aceptado en el grupo de amigos de Sarah. Su relación con Ofra es de prevención mutua, él sabe que a Ofra le desagrada su relación con Sarah, pero sabe también que no se debe a que él sea árabe, por eso le dice: “Tú eres mandona, frígida, liante. Un arroyo agotado”, y cuando Ofra irónicamente añade: “Has olvidado racista”, él aclara apostilla: “No, no una racista. No hay nada con el racismo” y la interroga: “¿Qué vamos a hacer?”. Ofra se extraña: “¿Qué quieres decir con *vamos*?”, y él aclara: “Nosotros, los dos, con Sarah. Ella está chiflada. Tenemos que conseguir que vuelva a casa. Nosotros estamos juntos en eso, Ofra, en hacer que no se equivoque en eso”.

Marwān, al igual que Ofra, se deja arrastrar por Sarah y así se lo confiesa a Ofra:

“Yo nunca he dicho que la amara. Me puse una venda, nada más que eso”
(...) Tengo miedo de ella. Esa es la verdad. Siento como si ella pudiera arruinar todo lo mío, todo lo que construyo –universidad, trabajo, mi familia, todo” (pp. 224-226).

Los personajes árabes de *La novia liberada* tampoco manifiestan una militancia política explícita, lo cual confirma la idea de ciertos autores israelíes sobre las posiciones de los ciudadanos árabes-israelíes, cuyas reivindicaciones están dirigidas más hacia la igualdad de trato que hacia una opción política de tipo nacionalista.

8) El árabe pobre, atrasado y primitivo: Pobreza, desnutrición, atraso, etc. es la idea general que los israelíes tienen de los palestinos, como queda patente en *Sarah, Sarah*, cuando Ofra y Sarah hablan sobre Marwan. Sarah pondera la juventud de su amante:

“Sí lo es, Ofri. Mira de cerca su delgadez, sus huesos juveniles, mira sus hombros’. Examiné la foto. ‘Ese tipo de estructura ósea procede de una nutrición escasa durante la infancia’ (...).”

La descripción de las calles y aldeas palestinas refleja la idea de abandono social y económico frente a las ciudades israelíes modernas y bien equipadas.

El atraso y primitivismo de los árabes fue destacado por los primeros escritores sionistas, en 1914 Smilansky escribía: “No hay que olvidarse que tenemos que vérnosla con un pueblo semisalvaje, cuyos conceptos son muy primitivos”⁶⁴¹.

Y ya vimos cómo se representaba al árabe en los libros escolares cuando se decía que: “Su “peculiar” modo de vida se debía a su: “Forma anticuada de trabajar, a sus herramientas primitivas y a su enfoque tradicionalmente pasivo frente al trabajo”⁶⁴².

Samaher, en *La novia liberada*, se lo hace notar en su conversación con Riblin a propósito de una de sus traducciones: “¿Y por qué no iba a ser tan moderna, profesor? Usted cree que siempre seremos así, un poco primitivos, ¿no?” (p. 227).

9) El árabe como obsesión erótica: En *Sarah, Sarah* la relación entre Marwan y Sarah está desequilibrada, Sarah siente un amor obsesivo por él, está dispuesta a abandonarlo todo, quiere a toda costa formar parte de su vida, sin tener en cuenta que está casada, que tiene un hijo al que desatiende y la sociedad en la que vive... Sarah es capaz de pasar seis horas sentada en el hotel donde él trabajaba sin quitarle la vista de encima, esto incomoda a Marwan y lo pone en una situación embarazosa ante su jefe. Sarah quiere ir a visitar a la familia de Marwan en su aldea, pero éste se opone.

⁶⁴¹ *Ha-olam*, VII (1914), pp. 2-3

⁶⁴² N. ZOHAR. *Dmuto šel ha-‘aravi be-mkraot (Imagen del árabe en los lectores)*. Tesis doctoral. Jerusalén: Universidad Hebrea, 1972, p. 70. RUTH FIRER. *Sojnim shel ha-jinuj (Los agentes de la educación sionista)*. Tel Aviv: Afik Series Ha-kibbutz Ha-Meuhad, 1985.

Para Ofra, la obsesión de Sarah se debe a su obsesión por la situación de los palestinos, de ahí que haya elegido a un árabe como amante: “¿Qué es lo que te atrae más, que sea joven o que sea árabe?” y Sarah respondió “¿Qué te irrita más, Ofri?”.

10) El árabe machista y la mujer árabe tradicional: El personaje de Marwan, en *Sarah, Sarah*, está condicionado por su pertenencia cultural y social. Aunque es el amante de Sarah, se siente preocupado por si ésta cumple sus deberes domésticos y la recrimina porque no atiende a su familia, así en cierta ocasión le pregunta:

“¿Has cocinado hoy? ¿Qué has cocinado hoy?” y ella le responde “No, yo nunca cocino entre semana” y él: “Deberías cocinar, estás descuidando tu casa”. Sarah le replica que Mim y Udi comen fuera y él insiste “Aún así deberías cocinar. Tú no le tratas bien. Es terrible” (p. 203).

En *La novia liberada* se pone de manifiesto la mentalidad de la sociedad árabe⁶⁴³ respecto al papel doméstico de la mujer. Afifa, la madre de Samaher, no termina sus estudios universitarios porque se casa. Samaher también se casa antes de terminar la carrera, sin embargo su madre lucha para que ésta obtenga el título, pero no para que le sirva en el futuro para trabajar, sino porque así lo quiere la familia del esposo de la muchacha, la madre de Samaher le dice a Riblin:

“¿Usted se está riendo de nosotros, profesor? ¿Qué Samaher va a trabajar de funcionaria? ¿Acaso le hace falta trabajar? El título es sólo una cuestión de honor, para ella y para su familia. Además, se lo prometimos a los padres de su marido” (pp. 170-171).

11) El árabe terrorista: En la novela *La novia liberada* no aparece ningún personaje específico que reúna las características de “terrorista”, sin

⁶⁴³ RUTH KATZ & ARIELA LOWENSTEIN. “Family Adaptation to Chronic Illness in a Society in Transition: The Rural Arab Community in Israel”. *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*. 83, 1, pp. 64-72.

embargo sí se menciona este grave problema de una manera abstracta. El palestino como terrorista⁶⁴⁴ está presente en la sociedad israelí, como hemos visto en los numerosos estudios⁶⁴⁵ y en algunas novelas⁶⁴⁶. El estereotipo⁶⁴⁷ del palestino como terrorista y, específicamente, como suicida, aparece como un peligro omnipresente en muchas obras⁶⁴⁸ y, en ésta, el terrorismo aparece con la muerte de Yosef Svissa, un joven investigador con talento que muere víctima de un atentado, su familia, entonces queda deshecha: “Es como si la locura de aquel terrorista kamikaze se hubiese transmitido a los familiares de sus víctimas” (p. 146).

El atentado en el que muere Yosef Svissa se produce en una autobús, el anciano director de tesis de Riblin, Tedeski, le comenta: “Era un excelente investigador que se pasaba noches y días enteros penetrando hasta en lo más profundo del alma y el carácter de los árabes, hasta que una mañana vienen y le quitan la vida en un abrir y cerrar de ojos” (p. 139).

Riblin, entonces, le replica: “Pero no esos mismos árabes”.

Y la esposa de Tedeski, traductora de poesía preislámica dice: “Los mismos. No seas ingenuo, Yojanán. Yo que estoy siempre hurgando en la poesía arcaica veo que hay una raíz común en todos ellos” (p. 139).

La descripción del hecho es dramática, ya que el joven investigador era un judío procedente de una familia originaria del Norte de África que había

⁶⁴⁴ ERIC ROULEAU. “The Palestinian Quest”. *Foreign Affairs* (Enero 1975), pp. 1-7.

⁶⁴⁵ H. BHABHA. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

⁶⁴⁶ DANIEL BAR-TAL y DANIELA LABIN. “The effect of a major event on stereotyping: terrorist attacks in Israel and Israeli adolescents' perceptions of Palestinians, Jordanians and Arabs”. *European Journal of Social Psychology*, 31, 3 (25 de mayo 2001), pp. 265-280.

⁶⁴⁷ G. PRATT. “Stereotypes and ambivalence: The construction of domestic workers in Vancouver, British Columbia”. *Gender, Place and Culture* (1997) 4 , 2, p. 168.

⁶⁴⁸ JOANNA C. LONG. “Border Anxiety in Palestine-Israel”. *Antipode*. 38 (Enero 2006), pp.107-127.

dedicado toda su vida a la literatura árabe: “Fue terrible. Encontraron en su cartera periódicos y revistas árabes manchados de su propia sangre” (p. 139).

Riblin llega a pensar en cómo está relacionado lo sucedido en Argelia con lo que vive Israel, intenta comprender el porqué un pueblo tan hospitalario y generoso como el árabe sea capaz de cometer atentados:

“Y aunque estos árabes son diferentes de esos argelinos cuya identidad lleva más de un año parpadeando en la pantalla de su ordenador, tiene razón la traductora de poesía preislámica al decir que hay una antigua raíz común, en ocasiones cruel y en ocasiones generosa e increíblemente hospitalaria” (p. 249).

En *Ta'atuon* se menciona la muerte de Sarah, la esposa de Oded y madre de Holi a manos de un terrorista. La víctima del terrorismo palestino es siempre civil, muchas veces incluso milita en movimientos pacifistas o mantiene una postura de acercamiento a los palestinos.

12) El árabe universitario: Los estudiantes árabes de la universidad en *La novia liberada* se dividen en diversos tipos, unos son aplicados y trabajadores, otros son unos pícaros (pp. 166-167), los hay activistas políticos y otros que se mantienen al margen. Pero todos ellos tienen algo en común: una susceptibilidad que les hace mantenerse siempre a la defensiva.

Samaher atraviesa distintas fases en su vida universitaria, es activista en la comisión de estudiantes árabes y durante unos meses comenzó a usar velo y a vestirse de negro entregándose a un repentino fervor religioso, pero luego vuelve a ser como era.

Las traducciones que realiza para Riblin son muy buenas y sabe cómo interpretar los surrealistas cuentos que va traduciendo. Es una especie de Sherezade que va relatando los cuentos a su profesor, que dice: “Me he convertido en una especie de Harun al-Rashid, como el de *Las mil y una noches*, sólo escucho historias” (p. 379).

Marwan, en *Sarah, Sarah* es también un joven culto que se ve obligado a trabajar en un hotel ante las dificultades que tienen los árabes de integrarse en ciertas capas sociales israelíes.

13) El árabe bueno: Muchos de los personajes de *Letras del sol, letras de la luna* se caracterizan por su bondad, el padre de Yafar, Yafar, Taha... Lo mismo sucede con la familia que acoge a Sarah en Gaza. A. B. Yehoshua en *La novia liberada* va encariñándose con algunos personajes árabes a medida que avanza la novela, y uno de los personajes más entrañables es el de Rached, el primo de Samaher que está secretamente enamorado de ella y a la que cuida y protege con devoción. Es un muchacho hermoso y con gran magnetismo. Nacido en la aldea Dir el-Kasi, destruida por los israelíes y sustituida por un centro cultural rodeado de pistas de tenis, Rached consigue, con dulzura y habilidad, llevar a Riblin por el camino que él quiere, porque Riblin siente una enorme simpatía por el joven, al que considera como hábil e inteligente:

“Admite que ese árabe de mirada aterciopelada, de la misma edad que Ofer, aunque por su carácter afable y su seguridad en sí mismo se parece a tu hijo pequeño, ejerce cierta influencia sobre ti, y no para mal, pero el hecho es que consigue involucrarte en todas sus andanzas” (p. 269).

14) El trabajador árabe: Los árabes con frecuencia, aunque provengan del ámbito universitario, se ven obligados a trabajar para los israelíes. Marwan, en *Sarah, Sarah* trabaja como recepcionista en un hotel de Tel Aviv, en *La novia liberada* aparecen diferentes tipos de trabajadores: camareros, como Fuad que trabaja como *maitre* en la pensión de los padres de Galia, Rached como chofer que lleva a los trabajadores árabes a sus puestos y obreros de la construcción, que trabajan en las obras de la casa de Riblin:

“Mientras yo me quedaba aquí discutiendo por cada ladrillo, por cada grifo y por cada enchufe con un jefe de obra judío, un auténtico estafador, acompañado de sus astutos obreros árabes” (p. 87).

15) El árabe astuto: La imagen del árabe como un ser astuto ya aparece en los primeros escritores sionistas, prueba de ello es Asher Ginzberg, más conocido por Ahad Ha-'Am, que en 1891 escribió: “El árabe, como todos los hijos de Sem, tiene una inteligencia aguda y astuta”⁶⁴⁹.

Yitzhak Shami, en 1911, publicó un artículo en el que describía “el alma del árabe”: “El alma del árabe está regida por dos patrones: es práctico y astuto en su vida cotidiana, juzga todo con una lógica fría, analizando con detalle, y difícilmente yerra”⁶⁵⁰.

A. B. Yehoshua en *La novia liberada* destaca en los personajes árabes esa astucia: “Pero el profesor, que conoce muy bien la forma en que los árabes entretejen la candidez del desierto con la astucia más hábil, se apresura amablemente a acabar con la ilusión de poner ya la ‘nota final’” (pp. 225-226).

También describe a Samaher como una alumna astuta y tal característica la menciona también al referirse a los obreros árabes que trabajan en las obras de la casa de Riblin: “Mientras yo me quedaba aquí discutiendo por cada ladrillo, por cada grifo y por cada enchufe con un jefe de obra judío, un auténtico estafador, acompañado de sus astutos obreros árabes” (p. 87).

Astuta también es Afifa, la madre de Samaher, que intenta por todos los medios que Riblin apruebe a su hija⁶⁵¹ y también lo es Rached, que conduce y atiende a Riblin con la esperanza de que apruebe a Samaher y, además, de que le consiga el permiso de entrada a Israel para su hermana, que vive en los territorios ocupados.

Cada personaje tiene guardada su mentira o coartada para la ocasión propicia: Afifa utiliza la excusa de que tiene una hija y eso es motivo para que

⁶⁴⁹ YITZHAK EPSTEIN. “A Hidden Question”. *Ha-Shiloah* (marzo 1907). Apud AVI SHLAIM. *El muro de hierro*. Granada: Almed, 2003, p. 35.

⁶⁵⁰ Publicado en *Ha-poel ha-tsair*. 7, 2 (7/11/1911), p. 12.

⁶⁵¹ JUDITH BOLTON-FASMAN. “Review of *The Liberated Bride*”. *The Jewish Reader* (Enero 2004). www.jewishreader.org.

no terminara su carrera en los años setenta, Samaher se casa y dice sufrir diversas enfermedades que pone como excusa para no terminar su trabajo de investigación pero sí obtener su título⁶⁵² y astutos son los estudiantes árabes que presentan trabajos de otros para aprobar.

La astucia de Samaher evoca a la de Sherazade en las *Mil y una noches*, que va demorando la entrega de su trabajo de licenciatura a cambio de relatar los cuentos y poemas que debe traducir a Riblin.

Fauzi, en *Ta'atuon* consigue evadirse de la persecución a que le somete Jarul gracias a su astucia e inteligencia.

16) El árabe víctima y ser ignorado: Víctimas de la ocupación son Yafar, su familia y sus vecinos en *Letras del sol, letras de la luna*, víctima del racismo y la discriminación es Marwan y víctimas de la brutal ocupación son los habitantes de Gaza en *Sarah, Sarah*. A. B. Yehoshua presenta al árabe como víctima de la sociedad judía-israelí, lo vimos ya en *Frente a los bosques* y en *El amante*. Tanto en la presente novela, *La novia liberada*, como en las dos anteriormente citadas, los árabes actúan, frecuentemente, “a la defensiva” porque tienen la sensación que de los judíos sólo pueden provenir ataques o burlas, por eso Na‘im, en *El amante*, se niega a hablar en árabe con Veducua, al igual que los personajes árabes de *La novia liberada*. Por medio de su lengua los árabes tratan de preservar su dignidad y su intimidad, de ahí que les desagrada que los judíos les hablen en árabe.

La sensación de ser tratados injustamente y de encontrarse en un estado de inseguridad personal está siempre presente y se refleja en *La novia liberada*, en el trato que tienen con Juguit, la esposa de Riblin, que es magistrada: “Los árabes, que creen que tarde o temprano se verán ante un tribunal, ya sea como

⁶⁵² SUSAN MIRON. “The Liberated Author In His Newest Novel, A.B. Yehoshua Returns to His Arab Characters”. *Forward* (5 diciembre 2003). www.forward.com/issues/2003/03.12.05/arts1.html

acusados o como acusadores, en seguida se muestran muy respetuosos con esa risueña jueza” (p. 23).

Los árabes se presentan no sólo como víctimas de la discriminación social y judicial, sino también de la historia, por sentirse colonizados por Occidente y, más tarde, por los judíos sionistas.

También aparece el árabe israelí como ser ignorado, como ya vimos en Na‘im en *El amante* dice:

“Quien piense que nos odian está completamente equivocado. Estamos más allá del odio, para ellos somos como sombras (...) Toma, busca, sostiene, limpia, levanta, barre, descarga, mueve. Ese es el modo en que piensan en nosotros”.⁶⁵³

Rached, en *La novia liberada*, dice: “Así que, llévame contigo, tú, árabe israelí, aunque digan que eres una presencia ausente, existes”⁶⁵⁴ (p. 664).

Los jóvenes y niños palestinos que salen a la calle para protestar contra la ocupación en *Ta'atuon* y que se ven brutalmente reprimidos son víctimas de la violencia israelí.

17) El árabe como instrumento: Marwan, el joven árabe de *Sarah*, *Sarah* sirve como instrumento para lavar el complejo de culpabilidad de Sarah como miembro de la sociedad israelí y ya vimos en *El amante* cómo Adam se servía de Na‘im para sus fines, el hecho de utilizar a los personajes árabes aparece también en *La novia liberada*, Jana Tedeski le sugiere a Riblin que se sirva de alguno de los estudiantes árabes para que le ayuden en la traducción de los textos sobre los que Yosef Svissa estaba investigando: “Carlo siempre tiene a varios jóvenes árabes de mucho talento que le hacen el trabajo sucio” (p. 140).

⁶⁵³ ABRAHAM B. YEHOSHUA. *El amante*, p. 137

⁶⁵⁴ Alusión al título de la obra de David Grossman *Presencias ausentes*. Barcelona: Tusquets, 1994.

Instrumento de los Hendel es Fuad, el *maître* de la pensión y hombre de confianza de la familia, utilizado por la maquiavélica Tehilá para hacerse con el control del negocio familiar.

6.4.- Novela palestina posterior a 1987

Si hay que destacar un dato, es que es difícil encontrar obras en las que se trate el personaje israelí con profundidad o sea uno de los protagonistas. Así como en las novelas israelíes se encuentran numerosos personajes árabes en papeles principales y secundarios, en las novelas palestinas se encuentran tratados de manera superficial y estereotipada, y siempre vistos desde la perspectiva del autor, del narrador o del personaje árabe.

En las novelas de Saḥar Jalīfa, que cronológicamente se desarrollan durante de la Intifada,⁶⁵⁵ como *Bāb al-Sāḥa*⁶⁵⁶, los personajes israelíes se limitan a hacer esporádicas apariciones, su presencia está en las calles, en los coches militares, en la represión de las manifestaciones y en las detenciones, pero no aparecen personajes individualizados. El israelí es el soldado sin cara y sin nombre, que detiene y reprime a los palestinos. No existe una relación personal entre el israelí y el palestino, salvo en *‘Ubbād al-šams*, en la que aparecen israelíes que trabajan en el periódico donde la protagonista escribe en una columna femenina.

En otras novelas, los personajes israelíes tienen nombre, como en las de ‘Abd Allāh Tāyih, Aḥmad Ḥarb, Yaḥyà Yajluf o Wālid al-Ḥūdālī, pero su descripción sigue siendo muy superficial. Hay otras novelas escritas en este período que no están ambientadas en la Intifada, sino que vuelven a la época anterior o inmediatamente posterior al 48 y en las que reaparecen las figuras del

⁶⁵⁵ SUHA SABBAGH. "Palestinian Women Writers and the Intifada". *Social Text*, 22 (primavera 1989), pp. 62-78.

⁶⁵⁶ Publicada en Beirut: Dār al-Ādāb, 1990.

judío colono o del judío de la Haganah en connivencia con las autoridades británicas, como *Wādī al-Ḥawārīt* de Tawfiq Fayyāḍ, en otras se describe la situación actual vista desde un exiliado que regresa después de muchos años de ausencia, como *He visto Ramallah* de Barguti, en otras se ve la influencia de los Acuerdos de Oslo de los años noventa y de ahí que aparezcan más tipos de judíos o israelíes. La figura femenina judía es vista con mayor simpatía que la masculina, eso no quita que se enfrenten dos estereotipos, el de la mujer judía enamorada del palestino que se enfrenta a su propio pueblo y el de la judía calculadora, materialista y sin escrúpulos, como sucede en la novela *Nahr yastaḥim fī l-buḥayra*⁶⁵⁷ (1997) de Yaḥyà Yajluf en la que aparecen dos tipos de personajes femeninos, el de Berta, que es una camarera que antes de 1948 se enamora del palestino Fāris al-Fāris y que cree en la tolerancia, la convivencia entre los dos pueblos y el amor. Frente a este personaje judío positivo están dos personajes negativos, Shlomo y Yael, que representan el estereotipo Shylock, amantes del dinero y a los que no les importa actuar de manera ilegítima para conseguir cualquier tipo de remuneración.

6.4.1.-Rostros sobre el agua caliente de ‘Abd Allāh Tāyih

Dentro de las novelas escritas como consecuencia de la Intifada se ha seleccionado a ‘Abd Allāh Tāyih con su novela *Wuḃūh fī-l-mā’ al-sājin*⁶⁵⁸ (*Rostros sobre el agua caliente*, 1996), por ser un autor que ha vivido la Intifada desde una de las zonas más calientes como es la conflictiva Franja de Gaza y por ver el conflicto desde una perspectiva de lucha de clases.

El crítico literario Faṭḥī Darwīš ha elogiado su contenido diciendo:

⁶⁵⁷ YAḤYÀ YAJLUF. *Nahr yastaḥim fī l buḥayra (Un río desemboca en el lago)*. Amman: Dār al-Šurūq, 1997.

⁶⁵⁸ Jerusalén: Ittiḥād al-Kuttāb al-Filistīniyyīn, 1996.

“Es una buena idea la de escribir sobre este tema, ya que pocos escritores de Cisjordania y Gaza lo han tratado antes de que él lo hiciera, de este modo se sale de la línea narrativa predominante durante casi diez años que se limitaba a aspectos determinados de la Intifada como la quema de neumáticos o el lanzamiento de piedras...”⁶⁵⁹.

El autor describe las complejas relaciones interpersonales de los habitantes de Gaza y los problemas políticos, económicos, sociales y personales a los que tienen que enfrentarse diariamente.

Cronológicamente nos sitúa en 1987, en los días anteriores al estallido del levantamiento, y, desde el punto de vista espacial, podemos encontrar diferentes escenarios concéntricos: en el círculo externo y general estarían los campos de Al-Šāṭā’ y de Ŷabāliyā (Gaza), donde viven los personajes principales, en el siguiente círculo se situaría Sāḥatu-l-Šayāiyya (la plaza), lugar de encuentro de los personajes y testigo de todos los acontecimientos posteriores, en un tercer círculo estarían los lugares de trabajo: fábricas y campos, en un cuarto círculo estaría el café “Al-Ḥurriyya”, donde los parroquianos se reúnen a charlar y, finalmente, en el círculo interno, están los hogares de los personajes.

A lo largo de sus catorce capítulos introduce de manera progresiva, y con un ritmo que va *in crescendo*, los hechos y a los personajes, incorporando los elementos y escenas que explican cuáles fueron las causas que llevaron al estallido de la Intifada, y que no fueron otras que la situación insostenible desde el punto de vista social, económico, político, nacional y humano.

⁶⁵⁹ FATHĪ DARWĪŠ. “Wuṣūh fī-l-mā’ al-sājīn” (*Rostros en el agua caliente*). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ŷahyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši’r, 2002.

Es una novela coral, en la que no puede determinarse un único protagonista o héroe sino que existe un héroe colectivo. Hace uso frecuente del monólogo interior para poner de manifiesto los sentimientos de los personajes.

La novela está escrita en tercera persona, por un narrador omnisciente y el tiempo verbal es el presente de indicativo, de modo que la obra avanza al mismo ritmo en el que el lector la va leyendo: “El profundo silencio de la ciudad se ve roto por el ruido y el alboroto antes de la llamada a la oración del amanecer en la Plaza Al-Šaŷā‘iyya...” (p.1).

Es una novela fundamentalmente funcional, en la que su finalidad determina la forma, de ahí que el entramado argumental no se limite a la mera descripción o utilización, con mayor o menor fortuna, de la técnica narrativa, sino que aspira a seleccionar los significados parciales y mostrar hasta que punto los elementos se unen y colaboran para alcanzar el significado total de la novela⁶⁶⁰.

El relato termina con la muerte de unos obreros en un accidente de tráfico, en un control cercano a Ha-Aretz, lo que actúa como detonante del estallido de la Intifada, la mención de estos hechos resulta algo forzada en la novela⁶⁶¹.

La ocupación es, en esta novela, sinónimo de destrucción absoluta, tanto física como psíquica, ya que el individuo no sólo debe soportar el sometimiento político y militar, sino que se ve obligado a entregar su esfuerzo laboral al jefe que es su opresor y su enemigo⁶⁶².

⁶⁶⁰ ŠUKRĪ ‘AZĪZ MĀḌĪ. *Al-riwāya wa-l-Intifāḍa*. Beirut: Al-Mu’assasat al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 2005, pp. 17-19.

⁶⁶¹ ŶAMĪL AL-SALḤŪT. “Riwāyat Wuŷūh fī-l mā’ al-sājin” (“La novela *Rostros en el agua caliente*”). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ŷaḥŷūḥ (ed), rev. y corr. por Dr. Nabil Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

⁶⁶² *La situación de los trabajadores en los territorios árabes ocupados*. Conferencia Internacional del Trabajo. 91ª reunión 2003. Oficina Internacional del Trabajo Ginebra.

En muchos aspectos, el autor se ve influido por las novelas naturalistas del siglo XIX, siendo aquí los palestinos los nuevos *Miserables* de Víctor Hugo, o Abū ‘Alī Ŷād Allāh es similar al personaje de Fagin de *Oliver Twist* de Charles Dickens.

En la narrativa de Tāyih pueden distinguirse dos tipos de personajes judíos: los que representan la “cara fea”, que son extremistas y opresores, enemigos de los palestinos, como los militares israelíes o patronos explotadores cuyas relaciones están marcadas por el binomio captor-prisionero, empresario-obrero; y los que representan la “cara buena” que simpatizan con los palestinos.

6.4.2.- La trilogía de la Intifada de Aḥmad Ḥarb

Aḥmad Ḥarb nació en Al-Tahiriyya, cerca de Hebrón, en 1951, licenciado en Lengua y Literatura inglesa por la Universidad de Ammán en 1974, Master en literatura inglesa por la Universidad Roosevelt en EEUU en 1979 y Doctor en Literatura comparada por la Universidad de Iowa en EEUU en 1986. En la actualidad es profesor de Literatura inglesa y decano de la Universidad de Birzeit y es autor de la trilogía compuesta por *Ismā‘īl*⁶⁶³ (1987), que se centra en la ocupación anterior a la Intifada, *Al-ŷānīb al-ājar li arḍ al-mi‘ād*⁶⁶⁴ (1990), sobre la preparación de la Intifada y *Baqāyā* (1996) (*Restos*)⁶⁶⁵, cuya trama transcurre durante los acontecimientos de la Intifada y que describe a numerosos personajes, muchos de ellos israelíes.

En *Ismā‘īl* se describe la lucha política y la diferencia ideológica entre los distintos partidos. La corriente marxista está encarnada en el personaje de Hādī, los islamistas en el šayj ‘Abd Allāh, la voz tradicional de los ancianos en Abū Ismā‘īl y los judíos-israelíes en Yakob, el gobernador militar y el profesor

⁶⁶³ AḤMAD ḤARB. *Ismā‘īl*. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1987.

⁶⁶⁴ AḤMAD ḤARB. *Al-ŷānīb al-ājar li arḍ al-mi‘ād (Al otro lado de la tierra prometida)*. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1990.

⁶⁶⁵ AḤMAD ḤARB. *Baqāyā (Restos)*. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1996.

americano de filosofía en la universidad de Bīr Zayt, James Buzul, representa a la voz del otro occidental.

En la novela Ismā‘īl sale de la cárcel tras siete años de condena y se refugia en casa de su amigo Maḥmūd. El protagonista pertenece a Fatah y tomó parte en la Guerra de los Seis Días. Él y su grupo planean un atentado para vengarse del gobernador militar Yakob: “Llegará el día de la venganza, me vengaré de todas las bofetadas, de todos los golpes, vengaré la tierra y la hermana exiliada y la virilidad perdida” (p. 110).

Los nombres son simbólicos, así el padre de Ismā ‘īl se llama Ibrāhīm y su madre Hāyār (en alusión a los personajes bíblicos: Abraham y Agar).

En *Al-yānīb al-ājar li arḍ al-mi‘ād* (*La otra cara de la Tierra Prometida*) Hādī, que ya aparecía en la anterior novela, es un joven pacifista palestino que mantiene relaciones con otros grupos pacifistas israelíes, en una de las reuniones conoce a Arnona, una chica judía-israelí, inician una relación sentimental y deciden contraer matrimonio a pesar de la fuerte oposición de sus respectivas familias y comunidades. Buscan refugio en Jerusalén Este y, sirviéndose de la “ley de unificación” y de la ayuda de simpatizantes internacionales para establecer una “Oficina-Puente” en Wādī al-Ŷūz y trabajar por la paz de Israel y Palestina.

Aunque Hādī posee todo lo que se exige en el típico político de los ochenta: apariencia atractiva, inglés fluido, elevada educación, experiencia política y documento de identidad israelí, él se siente espacial y socialmente extranjero ya que no puede introducirse en las oligarquías palestinas de Jerusalén porque es de origen campesino, concretamente de la aldea Al-‘Ayn, al sur de Hebrón. Pero es un político astuto e intenta saltar la barrera social arreglando el matrimonio de su hermana con uno de los miembros de una conocida familia jerosolomita, pero su hermana muere repentinamente de un

infarto y sus esperanzas de aceptación social desaparecen. Como venganza por el rechazo sufrido comienza una relación ilícita con una de las mujeres influyentes de la ciudad. A pesar de estar ya casado con Arnona, él le propone matrimonio pero ella lo rechaza airadamente.

En *Baqāya* relata los acontecimientos que dieron lugar a la Intifada, profundizando sobre los motivos que llevaron al levantamiento. Utiliza diferentes registros lingüísticos, sirviéndose indistintamente de un lenguaje culto mezclado con el popular, emplea la retrospección, la anticipación, el monólogo interior, la pluralidad de puntos de vista y voces, mezclando lo real con lo simbólico, esto último representado por todos esos “restos” que quedan de sueños, de esperanzas, de seres queridos que murieron en la lucha, de sus huesos y de los recuerdos. La idea de la muerte sobrevuela el hilo argumental desde el inicio de la novela.

En la novela aparecen distintos tipos de personajes palestinos⁶⁶⁶: el intelectual, el revolucionario, el desengañado, el abúlico, etc.... y personajes judíos: los intelectuales (David, Zali y Galit), el obrero, el drogadicto y el militar.

6.4.3.- *Los velos de la oscuridad de Walīd al-Hudalī.*

Walīd al-Hudalī nació en 1960, estudió magisterio y trabajó en el campo de la enseñanza. Fue encarcelado como consecuencia de la primera Intifada y salió en libertad en el año 2002. Está casado en segundas nupcias con ‘Ātif, una militante de la Ŷihād Islámica que fue detenida acusada por su implicación en un atentado suicida en 1987.

⁶⁶⁶ ‘ĀDIL AL-ASTĀ. *Adab al-muqāwama min tafā’ul al-bidāyāt ilā jayba al-nihāyāt (La literatura de resistencia desde el optimismo del principio a la frustración del final)*. Gaza: Manšūrāt Wizāra al-Taqāfa, 1998, p. 27.

La obra cuasi autobiográfica *Satā'ir al-aṭma'* (*Los velos de la oscuridad*, 2003) representa la visión islamista del conflicto con Israel, su visión del otro está llena de referencias religiosas y con una carga ideológica claramente definida. El protagonista se encuentra encarcelado en la prisión israelí de Jederim y relata las circunstancias que llevaron a la detención de un grupo de palestinos: 'Āmir, Ibrāhīm y Nabīl y describe su estancia en la cárcel y los interrogatorios a los que fueron sometidos.

La historia comienza con su detención por haber atacado una colonia israelí y continúa con su estancia en la cárcel retratando la situación de humillación y torturas que sufren los palestinos encarcelados y el uso de métodos de tortura tanto físicos como psicológicos. La idea de escribir la novela le vino en los comienzos de la Intifada de Al-Aqsa y al ver la situación en la que se encontraban los prisioneros en el campo de Askelon y de Jederim. El libro está dividido en cinco capítulos: 1. Variaciones de celdas, 2. Trucos de interrogatorios, 3. De nuevo la celda, 4. Un juicio tentador y 5. Dentro de la prisión.

6.4.4.- Tipos y estereotipos del judío-israelí

1) **El israelí como patrón explotador, prepotente y racista:** Es el caso de las novelas de 'Abd Allāh Tāyih, en las que la tónica general es la denuncia de la situación laboral y de la injusticia que sufren los palestinos como consecuencia de su precaria situación social debido a la ocupación israelí⁶⁶⁷.

Wuṣūh fī-l-mā' al-sājīn es una novela que tiene una lectura principalmente social, en la que denuncia la explotación, venga de donde venga, sea por la causa que sea: económica, política, laboral, social, etc. y que

⁶⁶⁷NABĪL ABŪ 'ALĪ. "Al-Mašhad al-naqdī". En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab 'Abd Allāh Tāyih*. 'Uṭmān Jālid Abū Ŷaḥyūḥ (ed), revisión y corrección del Dr. Nabīl Jālid Abū 'Alī. Palestina: Bayt al-Ši'r, 2002.

acaba por destruir cualquier cualidad humana. Explica las causas del estallido de la Intifada a través de la crítica social, entendida como una denuncia contra la opresión y la explotación desde una perspectiva que se acerca al marxismo, ya que parece anteponer la lucha de clases a la lucha entre pueblos, de ahí que uno de los trabajadores, que es judío sefardí, sufra también la explotación por parte del jefe askenazí Shemuel Rabinovitz.

Las circunstancias de los trabajadores árabes son miserables, son amenazados en todo momento con el despido y padecen la prepotencia, desconfianza y desprecio por parte de sus jefes y empleadores.

También denuncia la explotación laboral infantil: Los niños trabajan en la recolección de tomates, a pesar de no cumplir la edad legal para trabajar. La novela critica el comportamiento de ciertos empleadores árabes, como el personaje de Abū ‘Alī Ŷād Allāh, que recoge en su coche a los menores para llevarlos a trabajar a cambio de un jornal miserable.

El autor describe físicamente a los personajes cuando salen de madrugada y cogen el autobús rumbo al trabajo, a muchos kilómetros de sus hogares, soportan la humillación de esperar en largas colas para pasar el control militar y policial, donde los registran y cachean como a criminales. Una vez en sus fábricas soportan las amenazas de sus empleadores, la discriminación frente a los trabajadores judíos, reciben bajos salarios y sufren los controles cuando regresan a sus hogares después de la dura jornada: “Con los rostros desenchajados, marchitos, amarillentos” (p. 16). Nos muestra de una manera casi fotográfica el sudor y el polvo después de la larga jornada.

Samuel Rabinovitz es el jefe de la fábrica, un ser prepotente, duro y fanfarrón que maltrata a los obreros. Su hijo, en vez de estar en el frente, como el de Ezra, vive cómodamente en América.

Este escritor palestino no es el único que ha planteado la cuestión del conflicto palestino-israelí desde una perspectiva socio-económica porque podemos ver esta visión en algunos escritores israelíes de los años setenta, como Sammi Michael en su novela *Hasut* (1977) que plantea el problema desde el punto de vista de las reivindicaciones sociales de las minorías⁶⁶⁸. ‘Abd al-Ganī Gurrah se remonta a Moshé Shamir en su relato *La hierba amarga* (1950) en el que habla de la hermandad de los pueblos y de la idea de aunar a los trabajadores oprimidos árabes y judíos contra los explotadores⁶⁶⁹.

Todas estas cuestiones se ven en las reflexiones del personaje Ismā ‘īl-Abū Šahāda:

“El camino de vuelta es largo... los minutos pasan lentamente tristes... Abū Šahāda se irrita mucho... todas las cosas se derrumban delante de sus ojos ‘Ni huelga. Ni reclamaciones. Ni aumento salarial. Y ahí está Shemuel, decide librarse de mi de modo malditamente engañoso...’”.

A su vez, y de modo paralelo, Ismā ‘īl al-‘Aymāwī suspira y contempla el camino:

“Temen los trabajadores por su fuente de subsistencia... por eso callan, completamente, como nosotros, nosotros los empleados. No han intentado los trabajadores hacer algo contra las órdenes de despido y a favor de las vacaciones obligatorias. Los trabajadores no consiguen ser como los niños que trabajan para Abū ‘Alī Ŷād Allāh y nosotros, los empleados, somos incapaces de ser como ellos” (pp. 101-102).

Otro de los personajes es Maḥmūd al-Ṭālib, un joven estudiante al que las circunstancias le obligan a tener que trabajar para los israelíes en las circunstancias más duras:

⁶⁶⁸ ‘UMAR ‘ABD AL-GANĪ GURRAH. *Al-fīkr al-Šahyūnī* (*El pensamiento sionista*). Jerusalén: Ittihad al-Kuttāb al-Filistīniyīn, 1991, p. 26.

⁶⁶⁹ *Op. Cit.* p. 165.

“Cuando el sol quema y cuando llueve. Limpiar las calles, los caminos y recoger la basura. Cobrar la mitad o una cuarta parte del salario. Viajar desde el amanecer hasta el anochecer ¿para nosotros o para ellos? ¿Nuestros trabajadores o sus trabajadores? ¿Dónde puede verse a trabajadores viajando ochenta kilómetros todos los días antes del amanecer para trabajar y regresar por la noche, si no es en este lugar del mundo? Esto es el holocausto, el holocausto del hombre” (p. 48).

Pero la explotación no sólo proviene de los israelíes. En la novela se describe a un personaje particularmente antipático, es Abū ‘Alī Ŷād Allāh, que se dedica a recoger a menores para hacerlos trabajar para los israelíes a cambio de míseros salarios. Cuando Abū Darwīš se lo reprocha él se justifica diciendo que en realidad les da trabajo por la compasión que siente hacia sus familias. Abū ‘Alī además de aprovecharse del trabajo infantil, enseña a los niños a mentir para escapar de los golpes (p. 46), y a delatarse unos a otros. Pero los niños hacen estallar la “pequeña Intifada” contra el empleador árabe cuando se levantan lanzando piedras y tomates contra su coche, un preludio de lo que sería la “gran Intifada”.

Posiblemente la visión de Tāyih sobre la lucha de clases, relacionada con el conflicto palestino-israelí, resulta excesivamente reduccionista, ya que parece limitar el conflicto a una lucha entre ricos y pobres. Esto se debe a la ideología izquierdista que predominaba en algunos jóvenes escritores de Gaza en los años setenta y ochenta, pero que no refleja la mentalidad de la sociedad palestina, sino la visión mediatizada por la ideología de un sector determinado que se encuentra alejada de la naturaleza de las raíces del conflicto⁶⁷⁰.

La situación de los obreros palestinos que trabajan para los israelíes ya había sido planteada en novelas anteriores a la Intifada, como en *Al-Šubbār*, de

⁶⁷⁰ ‘UMAR ‘ABD AL-GANĪ GURRAH. *Al-fīkr al-Šahyūnī*. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filistīniyīn, 1991, p. 26.

Sahar Jalifa. Uno de los personajes es Abū Sabir, herido gravemente mientras trabajaba en una fábrica israelí y cuyo propietario se niega a llevarlo a un hospital debido a que le ha contratado sin los permisos de trabajo necesarios. Los personajes árabes hablan de la diferencia de trato que se da a los trabajadores árabes y a los judíos:

“La diferencia entre Muhammad y Cohen es amplia. Los trabajos pesados para Muhammad, los ligeros para Cohen. Los trabajadores judíos tienen comedores con sillas y mesas; nosotros tenemos que comer en el suelo, bajo el sol o en el garaje, entre la grasa y la chatarra” (p. 88).

Pero los árabes se ven obligados a soportar tales condiciones laborales porque son el único sustento de sus familias⁶⁷¹.

Las fábricas en las que los palestinos trabajan son un lugar de vejación, de discriminación racial, pues allí discriminan entre los trabajadores árabes y los trabajadores judíos, y dentro de estos discriminan a los trabajadores judíos orientales de los askenazíes.

La discriminación no sólo afecta a los palestinos y a los judíos orientales y sefardíes, sino también a los árabes-israelíes. Muchos de estos árabes-israelíes militan en el RAKAJ (Partido Comunista de Israel)⁶⁷², lo cual es muy frecuente entre los árabes-israelíes, ya que el partido comunista defiende la igualdad entre palestinos e israelíes. Entre los escritores que se ven influidos por esta ideología está Ibrāhīm Al-Zanṭ, en su relato *Al-Ŷū*⁶⁷³ (*El hambre*) en el que los trabajadores árabes simpatizan con el trabajador judío-yemení.

⁶⁷¹ ELIZABETH BROOKS PRESTWOOD. *Paradise Lost, and Lost Again: Limitations and Realities of Palestinian Identity in Exile, Occupied Palestine and Israel*. Tesis leída en la Universidad del Estado de Carolina del Norte, 2003, pp.61-62

⁶⁷² ‘UMAR ‘ABD AL-GANĪ GURRAH. *Al- fikr al-Šahyūnī*. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filisṭīniyīn, 1991, p. 26.

⁶⁷³ Colección *Al-Jurūy min al-šamt*. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filisṭīniyīn. Manšurāt al-Bayādir, 1997

En la novela de ‘Abd Allāh Tāyih Ezra Cohen es el prototipo⁶⁷⁴ de judío sefardí, que cuando se entera de que su hijo mayor, Yosef, ha sido herido en la frontera norte, se desespera y clama en contra de la guerra y de todas las ilusiones y sueños que se había forjado de tener una vida mejor en Israel. Este judío sefardí, al igual que los árabes, sufre la opresión y el racismo de los israelíes de origen ashkenazí, el prototipo de estos es Samuel Rabinovich.

Los monólogos interiores de Ismā‘īl nos dan la clave de las características de los otros personajes, de su percepción sobre él mismo y sobre los que le rodean, los problemas, las preocupaciones durante su trabajo en la fábrica de envasado y la discriminación entre los trabajadores árabes y judíos:

“La mayoría de los trabajadores judíos nos miran como si hubiéramos sido creados para servirles, como si no aspiráramos a tener los mismos derechos que ellos tienen en esta fábrica, ellos reciben el doble del salario que nosotros...descansan y nosotros nos cansamos, hasta el punto de que nos dejan las tareas más sucias y agotadoras... nadie les dice ¡trabaja! O ¿Por qué no trabajáis?... descargan sobre nosotros toda la producción y los trabajos más difíciles y penosos, aquellos que les resultan más onerosos, como si los hubieran hecho a nuestra medida... los trabajos de limpieza no hay nadie que los haga salvo nosotros... la carga y el peso sólo para nosotros... las riñas y la severidad, nosotros nos las llevamos... ellos siempre dan órdenes... cobran por dar órdenes... ” (p. 27).

Ismā ‘īl llega a comparar la situación en la que viven con la época feudal:

“...Un tiempo en el que la tierra y sus habitantes eran propiedad del señor feudal, que disponía de ellos como quería. Parece que el problema no es sólo ganar el pan, pues antes que el pan, y con el pan, y después del pan, son indispensables muchas cosas... este alimento obliga a muchos al silencio, al

⁶⁷⁴ ŠUKRĪ ‘AZĪZ MĀDI. *Al-riwāya wa-l-Intifāda*. Beirut: Al-Mu’assasat al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 2005, pp. 28-32.

miedo, y a la humillación en la mayoría de las situaciones, y por un alimento no merece la pena esta sumisión” (p. 28).

Puede percibirse que en éste personaje hay ya un germen de rebelión que presagia un cambio de actitud y una concienciación hacia la necesidad de cambiar las cosas, ese activismo lo encontramos también en los pensamientos del empleado de la cafetería Jamīs al-Ḥaddād sobre Ismā‘īl y Ṣabrī Abū Ṣaḥāda, y que nos indican la pertenencia de los dos a cierta organización que lucha para conseguir los derechos.

Con Ezra Cohen, el capataz de la fábrica, se da una situación de sumisión laboral. Ezra Cohen le trata con cierto desprecio, por ejemplo, cuando Ismā ‘īl se halla inmerso en sus reflexiones sobre la mala situación en la que se encuentran los trabajadores palestinos, Ezra Cohen interrumpe sus pensamientos y le increpa: “¡Tú, basura!”, entonces Ismā ‘īl se enfrenta a él desafiante: “¿Es que no puedo ni fumar un cigarrillo?”. Ezra Cohen le contesta enfadado: “¿Fumar?, ¡mira a tus pies! ¿Quién paga todas esas cajetillas que hay tiradas sobre el suelo?”, discuten e Ismā ‘īl le increpa: “¡Por Dios, ni que la fábrica fuera de tu padre!” y le dice que los dos sólo son trabajadores, la única diferencia es que Ezra cobra el doble que él.

2) El israelí carcelero o militar frente al palestino prisionero o guerrillero: A los soldados se enfrentan los protagonistas, Samar, Hussām, etc. de la novela de Saḥar Jalīfa, *Bāb al-Ṣāḥa*⁶⁷⁵ (1990) durante las refriegas callejeras de la Intifada.

Otro autor que presenta un variado panorama de personajes judíos es Tawfīq Fayyād en *Wādī al-Ḥawārī*⁶⁷⁶, novela escrita en los años noventa pero que retrotrae la historia a la época en la que se gestaba el nacimiento del estado de Israel. Entre los personajes judíos destaca el oficial de la Haganah, David,

⁶⁷⁵ SAḤAR JALĪFA. *Bāb al-Ṣāḥa*. Beirut: Dār al-Ādāb, 1990.

⁶⁷⁶ TAWFĪQ FAYYĀD. *Wādī al-Ḥawārī*. Beirut: Dār al-Adab, 1994.

que sirve al Ejército Británico durante la época del Mandato y que mantiene una conversación con el coronel Foster en la que expresa que para que los judíos puedan establecerse en Palestina es necesario expulsar a los árabes⁶⁷⁷: “Era absolutamente necesario, esto es la guerra, mi coronel, o estamos o no estamos y para que estemos, es necesario que ellos no estén” (p. 95).

Murid Barguti describe así en *Rā'itu Rām Allāh (He visto Ramallah*⁶⁷⁸, 2000) al primer soldado con el que se encuentra tras cruzar el puente de Allenby:

“Éste es el primer soldado israelí que se asoma con el gorro de los judíos practicantes. Un *kepá* real y no una imagen retórica. Su rifle se me antojó más largo que su figura. Se apoya en la puerta de su apartada garita, en el lado occidental del río, donde empieza el poder del estado de Israel. No podría decir qué siente. Su rostro no revela lo que piensa. Lo miré como quien mira una puerta cerrada” (p. 29).

Y continúa:

“Este soldado con *kepá* no resulta nada confuso. Por lo menos, su fusil brilla con fuerza. Su fusil encierra todo su historial, el historial de mi destierro. Su fusil nos quitó la tierra de la poesía y nos dejó la poesía de la tierra. En su puño hay tierra; en el nuestro, un espejismo. Pero en el otro lado también hay confusión. Su padre, ¿vendría de Sachsenhausen? ¿De Dachau? ¿Sería un colono llegado hace poco de Brooklyn? ¿De Europa Central, del Norte de África? ¿De América Latina? ¿Sería un disidente ruso emigrado? ¿Habría nacido allí y después se habrá encontrado aquí sin reflexionar por qué está aquí? ¿Habría matado a alguno de los nuestros en las guerras libradas por su estado o en uno de nuestros continuos levantamientos contra su estado? ¿Le gusta matar? ¿O se

⁶⁷⁷ ‘ĀDIL AL-ASTĀ. “Al-yahūd wa al-‘alāqat ma‘ahum fī nuṣūṣ marḥalat al-salām” (“Los judíos y la relación con ellos en los textos de la etapa de paz”) . *Adabiyyāt*. www.najah.edu.

⁶⁷⁸ Publicada en Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002. Trad. Iñiqui Gutiérrez de Terán.

limita a cumplir con su ineludible obligación? ¿Ha puesto a prueba alguien su humanidad individual? ¿La humanidad de él en concreto?” (pp. 31, 32)

Zayd, el protagonista de *As ‘ad al-As ‘ad* en *‘Ury al-dākkira*⁶⁷⁹ (2003) describe a los soldados israelíes como seres incoloros, como nuevos *cow-boys*:

“Las murallas de Al-Quds te miran, te prestan atención, Suleyman el Magnífico las construyó para que la defendieran de los invasores de la tierra entera. Mira, son los soldados de la ocupación, no tienen color, como si estuvieran en un circo, o como si fueran la comparsa en una película del oeste americano. Ahí están, fijan su mirada en ti en la kefiyya de tu padre, se dirigen hacia tu madre, son los cow-boys y ahí está tu madre, que les recuerda a los indígenas” (pp. 112, 113).

El personaje de Šabrī Abū Šahāda, en la novela de ‘Abd Allāh Tāyih *Wuḡūh fī-l-mā’ al-sājīn* opina que Gaza es una gran prisión, rodeada de alambradas y de soldados, donde no se puede entrar ni salir sin autorización de los israelíes:

“Sales del cautiverio pequeño detrás de las alambradas, los fríos muros, las celdas estrechas, el hacinamiento y la humedad constante, al cautiverio grande, en el campamento, en la fábrica y en la vida. Aquí está el cautiverio en el que ves las alambradas frente a los ojos... o te achicas o te rebelas contra los muros. Las alambradas están dentro de ti... habitan en ti, caminan sobre tus pies... se extienden en tu interior y no se separan de ti... te son inevitables ... todo lo que eliges está dentro del cautiverio pequeño o está dentro del cautiverio grande... no imaginas que es esta filosofía... ni imaginas que el asunto es difícil... pero sabes que el cautiverio grande y el cautiverio pequeño son similares... y no se pasan por la imaginación las manifestaciones, ni los permisos de viaje y de circulación, y la traición en todo, nombres formados para otra cárcel más amplia y malditamente más fuerte...” (pp. 73, 74).

⁶⁷⁹ AS ‘AD AL-AS ‘AD. *‘Ury al-dākkira*. Ramallah: Bayt al-Maqdis y Dār al-Kātib, 2003.

En la novela de Walīd al-Hūdālī *Satā'ir al-'atma*⁶⁸⁰ (*Los velos de la oscuridad*), que tiene un argumento carcelario, los israelíes son los carceleros de un grupo de militantes palestinos que sufren todo tipo de sevicias.

3) El israelí colono: En *Wādī al-Ḥawārīt* de Tawfīq Fayyāq vuelve a aparecer la imagen de los judíos de la época anterior al 48, especialmente la de los escritos de Baydas y Al-'Abūšī, y en la literatura del exilio tras el 48, en textos de Al-Našāšībī y Aḥmad 'Awda, en los que los personajes judíos plantean un discurso que no apela a la convivencia sino que a la expulsión de los árabes⁶⁸¹. En esta obra aparecen oficiales ingleses, diversos personajes árabes y judíos como el miembro del Haganah, el especulador de tierras, el latifundista que mantiene relaciones con los ingleses y con los judíos, el doctor Ziemmerman, especulador villano y astuto, Galia, la guapa chica judía que inmigró a Palestina desde Gran Bretaña y que seduce al oficial inglés Foster⁶⁸² para que cierre los ojos a la inmigración ilegal de los judíos y que dice resueltamente: “Hay que acabar con aquellos árabes para siempre” (p. 83).

Puede verse claramente como los escritores palestinos ponen en relación la implantación de los judíos en Palestina con la connivencia británica y critican la actitud de los terratenientes árabes que vendieron sus tierras a los judíos.

4) El judío malvado y corrupto: Hasta ahora hemos visto una descripción del personaje judío desde una perspectiva social y política, pero es interesante mencionar que existe una visión del judío influida por el pensamiento religioso. No puede ignorarse el hecho de que el islamismo haya irrumpido con fuerza en todo el mundo musulmán. El islamismo defiende que la tierra Palestina es

⁶⁸⁰ WALĪD AL-HŪDALĪ. *Satā'ir al-'atma (Los velos de la oscuridad)*. Ramallah: Al-Mu'assassa al-Filistīnīyya li-l-iršād al-qawmī, 2003.

⁶⁸¹ ĀDIL AL-ASTĀ. “Al-yahūd wa al-'alāqat ma'ahum fī nušūš marḥalat al-salām”. *Adabīyyāt*. www.najah.edu.

⁶⁸² Este personaje es parecido al de Esther en la novela de *El heredero* de Jalīl Baydas

intrínsecamente musulmana por lo que deber ser recuperada en su totalidad y gobernada según los principios islámicos lo que conlleva la total desaparición de Israel como estado⁶⁸³.

Para Jean-François Le Grain el islamismo sería el alter ego del sionismo⁶⁸⁴.

En la novela de Walid al-Hūdālī *Satā'ir al-'atma* (*Los velos de la oscuridad*), el componente religioso tiene un peso específico. Los epítetos aplicados a los personajes judíos vienen acompañados de referencias coránicas. El judío es visto como un ser que encarna todas las características negativas. Esta visión es reflejo de la idea general que impera en amplios sectores de la sociedad palestina y que puede oírse en los sermones de los viernes, en la televisión y en los periódicos: “El judío se caracteriza por su arrogancia, su soberbia, su deslealtad, su falsedad y su astucia”⁶⁸⁵.

Lo más interesante de la novela es la descripción de los personajes israelíes que aparecen en ella, tanto desde la perspectiva de ‘Āmir como desde la propia perspectiva de los personajes israelíes⁶⁸⁶.

Los personajes en cuestión son los militares encargados de llevar a cabo la investigación por los delitos de los que se acusa al grupo de palestinos que participaron en las operaciones durante la Intifada de Al-Aqsa.

⁶⁸³ JEAN-FRANÇOIS LE GRAIN: “La Palestine: de la terre perdue à la reconquête du territoire”. *Cultures et Conflits* (primavera-verano, 1996), p. 203.

⁶⁸⁴ Op. cit, p. 174. SANDRA BARBERET. *Refugies ou diaspora palestinienne? Variations identitaires autour de la question du retour: entre territoire originel, territoire national et pays*. Séminaire *Le fait national*, (2000-2001) de la Universidad de Rennes, pp. 88-90. www.rennes.iep.fr

⁶⁸⁵ MUḤAMMAD MUSTAFÀ NĀYĪM en el sermón del viernes en la TV1 de la Autoridad Palestina (1 noviembre 2002).

⁶⁸⁶ RĀ'IDA YĀSĪN. “Ṣūrat al-yahūd fī riwāya filistīniyya tantasibu ilā adab intifādat al-Aqṣā” (La imagen de los judíos en la novela palestina en relación con la literatura de la intifada de al-Aqṣā”). *Diwān al-'Arab* (Diciembre 2005). www.diwanal-arab.com.

El novelista distingue diferentes tipos de judíos: los sionistas, a los que describe como llenos de odio, los pacifistas, los humanizados, etc. En general la visión del personaje judío es negativa, así podemos leer: “Judíos... una palabra que no necesita comentarios” (p. 131)

Y el autor trata de ajustar los tipos descritos a las descripciones del judío que aparecen en las aleyas coránicas: malvados intrigantes (p. 55), asesinos, criminales, destruyen la civilización humana (p. 11), malvados, astutos intrigantes (pp. 52, 55, 56), infieles (p. 139), enemigos de Dios (p. 68), antipáticos (p. 92), Satanes, pandilla de degenerados (p. 62), temerosos de la muerte y violadores de pactos (p. 106).

La novela va exponiendo las torturas y el uso de tecnología para lavar el cerebro de los prisioneros y ‘Āmir, apoyándose en las aleyas coránicas, va describiendo a los oficiales de la prisión que le interrogan: el capitán Dani es un hombre calvo, de edad superior a cuarenta años (p. 46), sonrisa inexpresiva, rostro macilento, nariz aguileña, ojos verdes, y trata con suavidad al detenido (p. 41). Este personaje se define a sí mismo como un izquierdista que prefiere tratar con los palestinos moderados que con los judíos ultra ortodoxos, está en contra de torturar a los prisioneros y propugna el diálogo entre palestinos e israelíes (pp. 36-40).

El capitán Benyamin (Beni) es gordo y bajo, de nariz chata, ojos saltones y voz sonora (p. 42), sostiene que él solo atiende a la razón, que solo habla cuando está seguro de que sus argumentos son convincentes y le desagrada oprimir a los prisioneros.

Ilan es un judío de aspecto oriental, rostro trigüeño y redondo, supera los cincuenta, voz seria y tranquila pero ademanes violentos e intimidatorios (p. 47), llega a amenazar a ‘Āmir con encarcelar a su esposa y a su madre para forzarle a que confiese: “Qué tal Amir, ¿escuchas los gritos de tu esposa?” (p.

48), menciona que es astuto, tal y como en el Corán se describe a los judíos (pp. 45, 56, 85). Se define a sí mismo como un hombre dotado para los asuntos difíciles, cuya máxima aspiración es servir a la paz (p. 61) y para ello tiene que luchar contra el terrorismo por ello justifica el encarcelamiento de ‘Āmir. El autor se basa en el Corán al decir que los judíos se creen superiores, son arrogantes al pretender ser los elegidos de Dios.

El capitán Shelomo es un joven alto y delgado, de rostro afilado, aspecto torvo, ojos azules, rostro pálido, afilado y circunspecto, aficionado a hacer chistes sin gracia; es definido como “Lobo con los dientes ocultos, un oscuro demonio, una víbora...” (pp. 94, 96, 100). Le encanta divertirse, se considera un izquierdista que cree que es necesario el establecimiento del estado palestino para que pueda llegar la paz y seguridad (p. 64).

También se describe al médico de la cárcel, es un hombre fofo, cuyos ojos giran sin orden ni concierto y que hace todo lo que le ordenan.

El discurso de ‘Āmir está lleno de referencias al Corán, al definirlos como salvajes (p. 38), seres sin sentimientos, que se dedican a fomentar la división entre amigos y a sembrar la discordia en todas partes y a infiltrarse en todos los lugares para obtener beneficios (pp. 34, 38 y 65), menciona que los judíos son asesinos de los profetas (p. 136), no respetan los pactos, son corruptos y viles (p.108). También pone en relación a los miembros del servicio secreto israelí con la descripción que el Corán hace de los judíos como individuos arrogantes, que se creen superiores al considerarse el pueblo elegido por Dios⁶⁸⁷.

Para ‘Āmir, los movimientos pacifistas israelíes son falsos e hipócritas, ya que por un lado hablan de fomentar la paz mientras que por otro la boicotean p. 64) y fomentan el terrorismo.

⁶⁸⁷MUḤAMMAD NŪR AL-DĪN AFĀYAH. *Al-Garb al-mutajayyal, šūra al-ājar fī-l-fikr al-‘arabī al-islāmī al-wasīf (El occidente imaginario, imagen del otro en el pensamiento árabe-islámico medio)*. Beirut-Casablanca: Al-Markaz al-taqāfī, 2000, p. 60.

Aḥmad Ḥarb en *Baqāyā* intenta retratar la sociedad israelí, y describe su lado más degenerado, especialmente cuando relata el ambiente que envuelve el mercado de Al-Karmel en Tel Aviv, donde Māyid se ve obligado a trabajar y donde se dan cita los personajes más degenerados en un intento de describir a la sociedad israelí como corrupta y en descomposición en la que el narcotráfico y prostitución están a la orden del día.

Uno de los personajes israelíes es Silvia, una conocida de Māyid y que, a cambio de droga, le pone en contacto con un soldado que le proporciona un arma: “El mejor precio para conseguir una chica en Tel Aviv es un gramo de hachish” (p. 88).

Otro personaje es Beni, un comerciante judío iraquí que: “Vende su alma al diablo por una copa de vino o por un trozo de hachis” (p. 84).

Después de que Māyid descubre la verdadera sociedad sionista: débil y corrupta, se pregunta a sí mismo: “¿Cuál es el motivo que llevó a gente como Beni a gobernar a mi pueblo?” (p. 85).

Que un pueblo con tan baja moralidad haya llegado a gobernar refuerza la auto confianza de la capacidad de continuar la resistencia y el sueño de libertad.

Dentro de este tipo de judío están Shlomo y Yael en la novela de Yaḥyà Yajluf *Nahr yastaḥim fī-l-buḥayra*, que actúan de manera deleznable por conseguir dinero.

5) Humanización del judío: La humanización del personaje israelí en la novela ha provocado un intenso debate entre los críticos árabes. Nabīl Jālid Abū ‘Alī⁶⁸⁸ opina que esta humanización “literaria” se opone a la realidad en la que se encuentran los palestinos, ya que en las presentes circunstancias, para la

⁶⁸⁸NABĪL JĀLID ABŪ ‘ALĪ. “Al-Mašhad al-naqdī”. En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū ‘Yahyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Šī‘r, 2002.

gran mayoría el “otro” no puede jamás ser humano, sino que es el “otro enemigo”.

Pero Tāyih no ha sido el primer escritor palestino que plantea la cuestión de la humanización del otro, ya que a principios de los años ochenta comenzaron los contactos entre la OLP y algunos grupos israelíes que reconocían los derechos de los palestinos, lo que propició que en cierto sector de la literatura palestina se reflejara la idea de la convivencia pacífica y la esperanza en que se conseguirían los derechos, pero la realidad acabó por desengañar a estos escritores y en sus últimas novelas expresan la desesperanza surgida tras los Acuerdos de Oslo y retornan a narrar el origen de la tragedia, como Zakī al-‘Īla en su relato *Tiempo de ausencia*, o el propio ‘Abd Allāh Tāyih en su novela *Luna en Bayt Dirās*, en la que recuerda los sucesos de la Nakba y de la salida de su aldea.

Algunos han visto, como ‘Ādil al-Aṣṭa⁶⁸⁹, en esta idea de humanizar al otro por parte de Tāyih, una corriente que había comenzado con Emīl Ḥabībī en el *Pesoptimista* y en *Saraya bint al-gūl*, incluso llegan a decir que el escritor se había dejado influir por la propaganda sionista de aquella época. El crítico insinúa que Ḥabībī había escrito su novela para los lectores hebreos, que su finalidad era obtener el Premio Nacional de Literatura de Israel y que la vejez había hecho que comenzara a ver lo humano en el enemigo.

Pero Tāyih no puede ser comparado con Ḥabībī porque las circunstancias de ambos son muy diferentes, Tāyih es palestino de Gaza, Ḥabībī era ciudadano árabe-israelí y, el primero, aún es joven y no aspira a obtener ningún premio del Estado hebreo, a pesar de ello los críticos han destacado que su

⁶⁸⁹ ‘ĀDIL AL-AṢṬA. *Adab al-muqāwama*: “Min tafā’ul al-bidāyāt ilā jayba al-nihāyāt”, p. 69.

novela es la única en Gaza que simpatiza con el otro y abre un diálogo afectivo con él en una etapa particularmente dura para los palestinos⁶⁹⁰.

Otra de las críticas que se han hecho a la novela de Tāyih, especialmente por Al-Būyī, es que los personajes judíos son poco profundos en su conflicto interior y exterior, que por un lado declaran que Israel no es su patria y por otro sirven en el ejército de Israel, lo cual los hace pecar de inconsistentes. Al-Būyī opina que el escritor da una visión llena de ingenuidad política, influenciada por sus ideas izquierdistas y por su bisoñez como escritor⁶⁹¹.

Tāyih diferencia así entre los judíos ashkenazíes y los sefardíes y/u orientales, estos últimos son víctimas de la ideología sionista, según el punto de vista del pensamiento árabe que predominó en los años sesenta⁶⁹².

Los dos tipos de israelíes están muy alejados de la idea de sabra nacido en Israel: el sefardí, oprimido, discriminado y que en el fondo añora su antigua vida en su país de origen, cuyas esperanzas han quedado rotas al emigrar a Israel⁶⁹³, que no comprende las razones de la guerra, porque vivía en paz en los países árabes y, por otro lado, está el judío occidental, procedente de Europa y América, que reproduce los roles que desempeñaban los colonizadores de otro tiempo.

En las novelas de Tāyih puede notarse que los judíos orientales y sefardíes no son sionistas, aunque tampoco se oponen al establecimiento del Estado de Israel, ni a la expulsión del pueblo palestino de su tierra, tampoco

⁶⁹⁰ ‘ALĪ ‘AWDA. “Al-ājar fī riwāyat ‘Abd Allāh Tāyih *Al-‘araba wa-l-layl*. En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ḥayyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002).

⁶⁹¹ MUḤAMMAD BAKR AL-BŪYĪ. “A ‘amāl ‘Abd Allāh Tāyih bayna al-fan al-riwā ‘ī wa-l-idyulūyiyā”. En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ḥayyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

⁶⁹² ĀDIL AL-AṢṬA. *Al-yahūd fī-l-adab al-Filisṭīnī*. Jerusalén: Ittiḥād al-Kuttāb al-Filisṭīniyyīn, 1992, p. 62.

⁶⁹³ MUḤAMMAD BAKR AL-BŪYĪ. “A ‘amāl ‘Abd Allāh Tāyih bayna al-fan al-riwā ‘ī wa-l-idyulūyiyā”. En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ḥayyūh (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Palestina: Bayt al-Ši‘r, 2002.

identifican sionismo y colonialismo, ni piensan dejar Israel para ir a otro país y así dejar de tener sentimiento de culpabilidad frente al pueblo palestino, de ahí que Abraham, en *Al-‘araba wa-l-layl*, no se rebele y no rechace ir al ejército⁶⁹⁴.

Ezra Cohen, en *Wuḡūh fī-l-mā’ sājīn*, es un judío procedente del Magreb, padre de familia numerosa y emigrado a Israel, que trabaja como capataz en la fábrica de embases.

En las novelas de Aḥmad Ḥarb se describe al tipo de personaje israelí intelectual que mantienen un diálogo con los palestinos, pero es retratado de una manera incompleta, aunque el personaje de la chica judía Arnona que se convierte al islam cuando se casa con un palestino musulmán, es dibujada con un mayor detalle.

La novela *Bāb al-šams*⁶⁹⁵ (1998), del escritor libanés Iliās Jūrī, narra la epopeya palestina desde 1948 a través de cuatro personajes. En esta novela aparece el personaje judío femenino de Sara Rimski, una joven alemana que emigró a Palestina junto con su familia antes de 1948 y que se instaló en Jerusalén, donde estudió literatura en la universidad, se casó con un palestino y se fue a vivir con su esposo a Gaza, donde educó a sus hijos en la cultura palestina. Este tipo de personaje es similar a otros ya vistos en algunas novelas palestinas mencionadas.

En una entrevista a Iliās Jūrī publicada en el periódico israelí *Yediot Aharonot*⁶⁹⁶ con motivo de la publicación en hebreo de su novela, declaraba:

“Cuando yo trabajaba sobre este libro, descubrí que el “otro” es un espejo del “yo”. Y dado que yo estaba escribiendo sobre medio siglo de la experiencia palestina, era imposible leer esta experiencia de otra forma que en el espejo del “otro” israelí. Por esta razón, cuando escribía esta novela, hice muchos esfuerzos por evitar los estereotipos de los palestinos, pero también los estereotipos de los

⁶⁹⁴ *Ibid.*

⁶⁹⁵ ELÍAS JÜRÍ. *Bāb al-šams (La puerta del sol)*. Beirut: Dār al-Ādāb, 2003.

⁶⁹⁶ *Yediot Aharonot* (3 marzo 2002)

israelíes como aparecían en la literatura árabe y específicamente en la literatura palestina de Gassān Kanafānī, por ejemplo, o del mismo Emil Ḥabībī. El israelí no es solamente el policía o el ocupante, es el “otro”, que también tiene una experiencia humana, y necesitamos esta experiencia. Nuestra lectura de su experiencia es un espejo para nuestra lectura de la experiencia palestina”.

En la novela, *He visto Ramala*, del escritor palestino Murid Barguti, se explica que los árabes no sienten un odio histórico por los judíos, como los europeos, sino que la enemistad es la consecuencia de la ocupación:

“Cuando nosotros éramos Palestina no teníamos miedo al judío. Ni lo odiábamos ni lo acosábamos. La Europa de la Edad Media sí que lo odiaba; nosotros, no. Lo odiaron Fernando e Isabel; nosotros, no. Lo odió Adolf Hitler; nosotros, no. Cuando solicitó todo nuestro sitio y nos echó de él, nos sacaron de nuestra tierra; pero también dejaron de ser como nosotros y se convirtieron en enemigos. Ellos se hicieron fuertes, y nosotros nos hicimos extraños y débiles. Ocuparon el lugar con la fuerza de lo sagrado y la sacralidad de la fuerza. Con la ficción, con la geografía” (p. 241).

6) **La mujer judía:** Hemos visto cómo a lo largo de las diferentes décadas los novelistas palestinos trataban de forma diferente a los personajes judíos femeninos de los masculinos y que la mujer judía tenía una doble vertiente: positiva, que solía implicar que se enamoraba de un palestino, y negativa, como manipuladora, viciosa y sionista.

Como en otras muchas novelas palestinas, en *Al-ŷānub al-ājar li arḍ al-mu ‘ād* de Aḥmad Ḥarb, el personaje judío femenino se enamora del chico palestino. En este caso es Arnona, que por amor se convierte al islam y cambia su nombre por el de Imān. Arnona es una judía yemení que se siente conmovida ante las imágenes del sufrimiento de los niños palestinos perseguidos por los soldados israelíes, por lo que acaba enfrentándose a los suyos y se casa con Hādī, trasladándose a vivir en su aldea:

“Vivía en un pueblo árabe de Galilea, como una campesina musulmana en su sentido más amplio, había elegido el nombre de Imān, se vestían con el atuendo bordado típico de las campesinas árabes, se cubría la cabeza con un pañuelo y amasaba pan en el horno de barro del patio de la entrada de la casa. Una vez a la semana se bañaba en un barreño de plástico... y al principio de la Intifada permanecía en casa días y semanas durante el toque de queda, respirando gases lacrimógenos” (p. 183).

A pesar de todo esto no consigue ganarse la simpatía de su suegra, que la maltrata y la insulta, haciendo de su vida un infierno, por lo que abandona la religión musulmana y vuelve con su gente (p. 185). Ella se encuentra en Jerusalén como en un limbo, perdida y deprimida porque su relación con Hādī no es como ella pensaba y se siente dolida al enterarse que tiene una amante, incluso piensa en suicidarse. Le cuenta a Waḥīd, un amigo de Hādī:

“Vimos a Jerusalén buscando un refugio para tender puentes entre los israelíes y los palestinos y yo me encuentro, como ves, en un limbo entre mi lado judío y mi lado musulmán, entre Israel y Palestina, entre Hādī y su arpía amante. ¡Oh cruel Jerusalén!, has asesinado a tus profetas de la paz”.

Waḥīd consigue evitar que la joven se suicide y la aconseja que huya de Jerusalén y se encamine a Al-Judāyra, donde su familia judía vive y busque su perdón para poder reintegrarse socialmente.

Yaḥyà Yajluf en su novela *Nahr yastaḥim fī l-buḥayra* destaca el papel positivo de Berta que, tras el establecimiento del estado de Israel y la expulsión de la población árabe, se va a vivir junto con su esposo Fāris al campamento de ‘Ayn al-Ḥulwa en Líbano, pero el gobierno libanés acaba por considerarla una espía israelí y se ve obligada a regresar a la aldea de Ṭabaraya dejando a su amado Fāris en el campamento.

En el aspecto negativo la chica judía malvada se encarna en el personaje de Yael, en *Nahr yastaḥim fī l-buḥayra* (*Un río baña el lago*) de Yaḥyà Yajluf,

o en Gracia, de la novela *Maqāmāt al-‘uṣṣāq wa l-tuḡyār*⁶⁹⁷ (1997) de Aḥmad Rafiq ‘Awād, que se parece al personaje de Esther en *El heredero* de Jalīl Baydas, o en *Satā’ir al-‘atma* donde aparece la mujer judía que emplea la seducción para sacar información a los árabes, este papel lo desempeña aquí una investigadora militar (p. 134).

6.5.- Relaciones entre árabes e israelíes

De todas las relaciones que aparecen novelas que se han visto a lo largo de este estudio, las más interesantes son las de las del período comprendido entre 1987 y la actualidad.

En este capítulo hemos visto algunas novelas que sirven de ejemplo de cómo se desarrolló en el campo literario ese desencuentro o encuentro entre israelíes y palestinos. Se han puesto frente a frente los distintos tipos de árabes y de israelíes, ahora vamos a ver cómo interaccionan, cual es su relación como personajes autónomos o como personajes marionetas cuyos hilos son manejados por sus creadores.

En mi opinión la novela que se presta a comentarios más extensos sobre las relaciones árabes-israelíes es sin duda *La novia liberada*, tanto por su extensión como por la variedad de sus personajes.

Según A. B. Yehoshua, para comprender a los árabes hay que ir a las capas profundas de su identidad, los árabes no son una sociedad libre, no hay democracia, la gente no puede expresarse abiertamente por lo que hay que acudir a otras fuentes de expresión: prosa, historias populares y poesía, por eso, para entender a un pueblo debes ir a la literatura⁶⁹⁸.

⁶⁹⁷ AḤMAD RAFĪQ ‘AWĀD. *Maqāmāt al-‘uṣṣāq wa l-tuḡyār*. Nablus: Dār al-Fārūq, 1997.

⁶⁹⁸ LINDA GRANT. “Liberated Fiction: A. B. Yehoshua”. *Jewish Book* (29 febrero 2004). www.jewishbookweek.com

Desde su niñez, A.B. Yehoshua estaba familiarizado con el medio del orientalismo israelí. Su padre era un arabista que hablaba árabe fluidamente y educó a su hijo en la creencia de que los árabes eran “parte de la familia”⁶⁹⁹, que “eran realmente gente excelente y que había que intentar no sólo comprender la política de los árabes, sino el profundo estrato de sus conciencias”. Pero el padre de Yehoshua no era una paloma en sus convicciones políticas y pensaba: “nunca habrá paz con ellos”. Esos antecedentes dieron a Yehoshua la confianza para creer que él podría diseccionar la mente árabe de igual manera que era capaz de analizar la psique judía⁷⁰⁰.

Los personajes árabes principales en las novelas de A. B. Yehoshua son ciudadanos israelíes, tienen una identidad híbrida y esto crea, en cierto sentido, una situación conflictiva⁷⁰¹: Fuad, el maître del hotel es un árabe israelí que “ni era judío ni un verdadero hijo del desierto”. Para A. B. Yehoshua, esta “identidad parcial” es similar a la que tenían los judíos en la diáspora, dividida entre su pertenencia a la cultura del país de origen (alemana, francesa, rusa, americana, inglesa, etc.) y su identidad como judío, por eso dice que los palestinos israelíes “se están convirtiendo en nuestros judíos”, y esto supone una amenaza existencial, según la concepción del sionismo de A. B. Yehoshua, que significa redimir la catástrofe de la diáspora a través de una definición muscular y distintiva de la israelidad y de la separación de judíos y no judíos⁷⁰².

⁶⁹⁹ LINDA GRANT. “A B Yehoshua”. *Jewish Book* (29 Febrero 2004).

⁷⁰⁰ BEN NAPARSTEK. “On the borderline of hope”. *The Age* (22 mayo 2004). www.theage.com.au/articles.

⁷⁰¹ JONATHAN SHAININ. “Scenes From a Marriage”. *The Nation* (5 de julio de 2004), p. 5. www.thenation.com/doc/20040705/shainin.

⁷⁰² *Ibid.* p. 5.

Al elegir a un orientalista como protagonista, los árabes tenían que aparecer en la novela. Para Yehoshua, como para su padre, los árabes “son de la familia”⁷⁰³, por lo que puede hablar de ellos en términos de igualdad, no mirándolos por encima ni por debajo, sin sentimientos de culpa, solo directamente a la cara⁷⁰⁴ y el autor no muestra una hostilidad hacia sus personajes árabes, los describe como “los otros”, con costumbres y valores diferentes a los propios⁷⁰⁵, como objeto de observación y estudio tanto desde un punto de vista académico (la investigación de Riblin sobre Argelia) como personal (su relación con los habitantes de Al-Mansura y del otro lado de la línea).

Tras la muerte en un atentado del becario Yosef Svisa, Riblin se hace cargo de los papeles de su investigación y piensa que puede descubrir el “alma oculta de los árabes” a través de los cuentos y poemas. Lo árabe está presente en toda la obra: en el idioma, en los personajes, en los lugares. Intentar comprender a los árabes es uno de los problemas del libro.

Cuando A. B. Yehoshua decidió escribir su historia en el marco universitario del departamento de estudios árabes, tenía en mente al polémico profesor israelí David Bukay⁷⁰⁶, célebre por sus diatribas antiárabes. Aunque el personaje de Efraim Akri no llega a los extremos de Bukay, a pesar de declarar en la novela que “los árabes son incapaces de entender qué es la libertad”⁷⁰⁷ y

⁷⁰³ BEN NAPARSTEK. “On the borderline of hope”. *The Age* (22 mayo 2004). www.theage.com.au/articles.

⁷⁰⁴ LINDA GRANT. “Liberated Fiction. A. B. Yehoshua”. *Jewish Quarterly* (29 febrero 2004). www.jewishbookweek.com.

⁷⁰⁵ BENJAMIN BEIT-HALLAHMI. “Some Psychosocial and Cultural Factors in the Arab-Israeli Conflict: A Review of the Literature”. *Journal of Conflict Resolution*, 16, 2, Research Perspectives on the Arab-Israeli Conflict: A Symposium (Jun., 1972), pp. 269-280.

⁷⁰⁶ David Bukay es profesor en la Universidad de Haifa y autor de numerosos artículos y libros como *Muhammad's Monster*. Israel: ACPR Publishers, 2004. *Total Terrorism in the Name of Allah: The Emergence of the New Islamic Fundamentalists*. Israel: ACPR Publishers, 2001.

⁷⁰⁷ DONALD MACINTYRE. “A. B. Yehoshua: A Road Map to Righteousness”. *The Independent* (20 de mayo 2005).

de que algunos personajes expresen sentimientos antiárabes: “Ellos pueden recitar poemas de amor toda la noche pero siguen siendo víboras”, A. B. Yehoshua describe a estos personajes con mayor cariño que a su colega Bukay.

El término “orientalista”⁷⁰⁸ es la forma peyorativa de denominar a alguien que estudia la historia y la cultura árabes desde una posición externa de poder, tradicionalmente colonialista. De hecho, muchos departamentos de Estudios Orientales en las Universidades europeas y norteamericanas, fueron creados con la finalidad de estudiar las culturas orientales para así poder implantarse más fácilmente en los países colonizados.

Algunos autores, como Ivan Kalmar y Derek Penslar⁷⁰⁹ sostienen que el orientalismo no sólo hace referencia a los musulmanes sino también a los judíos. La imagen occidental del Oriente musulmán se ha formado de acuerdo a la percepción occidental de los judíos⁷¹⁰.

Algunos profesores de la novela adoptan el estilo y teorías de Bernard Lewis al hablar sobre “fracaso árabe” enfrentándolo a las teorías que aparecen en *Orientalismo* de Edward Said⁷¹¹. Las visiones sobre la relación con los árabes varían en unos y otros académicos, unos intentan explicar el presente estudiando el pasado, como Yojanan Riblin, que analiza el porqué del conflicto entre árabes e israelíes a través del estudio de la Argelia poscolonial porque:

“Uno no puede hablar de los años cincuenta y sesenta, que eran años llenos de esperanza, y no referirse al terrorismo indiscriminado de ahora. Un investigador con un mínimo de ética no se encierra en documentos antiguos y en artículos de otros investigadores, sino que también hurga en los periódicos para

⁷⁰⁸ EDWARD SAID. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.

⁷⁰⁹ IVAN KALMAR Y DEREK PENSLAR. *Orientalism and the Jews*. Nueva Inglaterra: University Press of New England, 2004, p. 13.

⁷¹⁰ RANEN OMER-SHERMAN. “The Cultural and Historical Stabilities and Instabilities of Jewish Orientalism”. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 24, 2 (Invierno 2006), pp. 1-10.

⁷¹¹ JONATHAN SHAININ. “Scenes From a Marriage” *The Nation* (5 de Julio de 2004), p. 5. www.thenation.com/doc/20040705/shainin.

relacionar el pasado con el presente y mostrar que lo que está ocurriendo hoy en día no nace de la nada sino que tiene sus raíces en el pasado” (p. 136).

Pero lo cierto es que Riblin se obceca con Argelia sin profundizar en la situación conflictiva que tiene frente a su nariz, por eso le reprochan palestinos de Al-Mansura: “Cuando escribirás algo sobre nosotros?” Porque en el caso de Argelia, los franceses se vieron obligados a elegir entre salir de Argelia o integrar a los argelinos en Francia y, al final, tuvieron que hacer ambas cosas⁷¹², pero ese no es el caso de Israel. Para Riblin los árabes son una categoría diferente, los ve como algo folclórico y etnológico.

Otros, como Efraim Akri, que es de origen iraquí y le gusta mostrar que habla árabe con fluidez, representa el prototipo de orientalista que estudia al otro desde fuera, a través de un microscopio, que habla de los sucesivos fracasos árabes y que se desespera por sentir que los árabes son incapaces de materializar, respetar y entender la libertad del individuo. Su postura enfada a los árabes, que creen que crítica a sus antepasados. Sostiene un discurso de corte colonialista y opina que hay que conocer a los árabes para saber cómo tratar con ellos y controlarlos:

“Nuestra meta tanto académica como humana ha de estudiar el carácter de los árabes para estar alerta, entender lo que es importante para ellos y lo que no, qué es lo esencial y qué es lo superfluo, y así saber qué podemos esperar o no esperar de ellos; debemos respetar lo que de verdad aprecian y consideran importante, a la vez que comprender lo que les duele y así evitar que nos traicionen y nos mientan. Hay que poner sobre sus hombros una mano tierna y alentadora, pero la otra mano debe mostrar fuerza y servir de amenaza” (p. 124).

⁷¹²JONATHAN SHAININ. “Scenes From a Marriage” *The Nation* (5 de Julio de 2004), pp. 4 y 5. www.thenation.com/doc/20040705/shainin.

Riblin piensa que, tras la desesperación de su colega por los árabes, hay racismo⁷¹³, aunque Akri aclara: “No desprecio a los árabes, lo único que quiero es hacerles ver la tara esencial que hay en su concepción de la libertad, una tara que les ha acarreado muchísimos fracasos y desgracias” (pp. 41, 42).

El profesor Miller, de la Universidad de Haifa, se opone a las teorías de Riblin, pero en un hombre que no sabe utilizar fuentes árabes y se limita a las occidentales. Tedeski, el antiguo director de tesis de Riblin, está especializado en los otomanos y prefiere centrarse en los libros que en la realidad, por eso rechaza viajar a Ramallah con Riblin, porque la realidad, dice Tedeski, es lo que se crea en el ordenador: “La vida real de los árabes, deja solo la vida real de los judíos, me produce demasiado vértigo pensar directamente”⁷¹⁴, la misma línea sigue Jana, su esposa y antigua compañera de clase de Riblin, que es traductora de poesía preislámica, refugiada en textos del pasado y que no tiene interés por comprender el conflicto presente. Incluso Riblin llega a pensar que lo que provocaba la hipocondría de Tedeski era su ansiedad por “Nuestra incapacidad para entender la mente árabe”.

La idea “orientalista”, que nos conduce a conceptos tales como dominación-sumisión, paternalismo, imaginario o mitos, aparece en cierto modo en una de las cartas que Ofer le dirige a Galia y que dice:

“Sobre los restaurantes y las tiendas, sobre las mezquitas y las iglesias, en definitiva, esa parte de lo árabe que tanto aprecian los judíos, esa parte agradable y tranquila, exenta de reclamaciones, el ambiente de la fiel aldea árabe, dulce como un *baclawa*” (p. 331).

⁷¹³ Sobre el racismo en Israel véase AMI PEDAHZUR, YAEL YISHAI. “Hatred by Hated People: Xenophobia in Israel” *Studies in Conflict and Terrorism* Routledge, 22, 2 (1 de mayo 1 de 1999), pp. 101-117.

⁷¹⁴ SUSAN MIRON. “The Liberated Author In His Newest Novel, A.B. Yehoshua Returns to His Arab Characters”. *Forward*. (5 diciembre 2003). www.forward.com/issues/2003/03.12.05/arts1.html .

Podemos ver que lo que los judíos aprecian es: restaurantes, tiendas, mezquitas... esa parte “agradable y tranquila”, “la fiel aldea árabe”, dulce como un *baclawa*, la parte tópica, típica y folclórica de lo árabe, frente a “la cara fea” de lo árabe, que son sus “reclamaciones”, que desde el punto de vista árabe son sus derechos, y que para conseguirlos lleva implícita la lucha.

Ya se ha visto como en las novelas israelíes de las décadas anteriores, una de las actitudes que regían la relación de los israelíes con los árabes era la paternalista. El paternalismo implica una relación de poder de modo que se sitúa o considera a uno de los sujetos en una situación de inferioridad, bien sea física o intelectual, siendo la finalidad del paternalismo evitar un daño al supuestamente “protegido”⁷¹⁵.

El “orientalismo” lleva una buena dosis de paternalismo y, como buen orientalista, Efraim Akri reacciona con paternalismo cuando descubre que dos estudiantes árabes han presentado trabajos que no eran suyos:

“No quiere enredarlos en delaciones para que los acusen de colaboracionistas, algo que en su opinión les están causando a los árabes, peor que la discriminación e incluso peor que ignorarlos” (p. 123)⁷¹⁶.

También se ve cuando dice:

“Debemos respetar lo que de verdad aprecian y consideran importante, a la vez que comprender lo que les duele y así evitar que nos traicionen y nos mientan. Hay que poner sobre sus hombros una mano tierna y alentadora, pero la otra mano debe mostrar fuerza y servir de amenaza” (p. 124).

De la visión de Akri podemos destacar los siguientes puntos: 1) Hay que proteger a los árabes de sí mismos por su propio bien, 2) El comportamiento “comprensivo” con los árabes tiene la finalidad de evitar que los árabes “nos

⁷¹⁵ MACARIO GARCÍA ALEMANI. *El concepto y la justificación del paternalismo*. Tesis doctoral (leída 6-6-2005). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005, p. 447.

⁷¹⁶ El tema de “ignorarlos”, aparece también en *El amante* cuando Na'im se queja de que para los israelíes los árabes “no existen”.

traicionen y nos mientan” y 3) Hacer ver a los árabes que se les gobierna con fuerza aunque con guante de seda.

En *Sarah, Sarah*, Sarah adopta frente a los árabes una postura que es una mezcla entre paternalismo y obsesión como se refleja en su relación con Marwan. La actitud de Udi es distinta, ya que, al enterarse de su precaria situación económica decide ayudarle y le propone que le de clases de árabe, pero Marwan rechaza aceptar que le pague, pese a eso Udi mete, a escondidas, el dinero en su bolsillo, lo que causa la indignación de Sarah: “Qué estás haciendo al poner dinero en su bolsillo como si él estuviera lavándote el pelo en la peluquería” (p. 193).

Entre los personajes y, especialmente, entre los protagonistas de las novelas escritas como consecuencia de la Intifada hemos observado que no es infrecuente que adopten una postura de compromiso político. La Intifada hizo adquirir a los israelíes conciencia de la injusticia de la situación en la que se encontraban los palestinos y los ciudadanos árabes en Israel. En etapas anteriores las novelas reflejaban situaciones en las que los árabes eran humillados con registros y detenciones injustificadas, en la Intifada los árabes reaccionan de manera violenta ante la situación de injusticia a la que se han visto sometidos, lo que sirve para que los israelíes se den cuenta de que las cosas no pueden seguir así. En el caso de la novela *Sarah, Sarah* vemos cómo Sarah lucha activamente para defender los derechos de los palestinos y la madre de Ofra, Inés, también reacciona con indignación cuando es testigo de una situación injusta en un control de carreteras para entrar en Gaza y el soldado pone una multa de 50 chekel a Adnān, el chofer del taxi, alegando que Sarah iba fumando y no estaba permitido fumar en el taxi. Inès, la madre de Ofra, se indigna y discute con el soldado porque se da cuenta que la actitud del soldado se debe a que el chofer es árabe. Sarah intenta pagar para zanjar la

cuestión, pero Inès se lo impide y le dice que es una cuestión de principios y que es un abuso de autoridad, porque en Tel Aviv todo el mundo fuma en los taxis y no ponen multas. Finalmente las dejan pasar.

Sarah es una mujer políticamente comprometida, visita Gaza con frecuencia y regresa con un ataque de depresión. Sarah intenta concienciar a todos los que la rodean sobre la situación en la que están viviendo los palestinos. Sarah sólo concibe el mundo a través de su propia perspectiva política. Es una actitud de rechazo hacia su propio gobierno. Cuando al comenzar la Intifada asiste a una manifestación en Yabaliya, describe la situación:

“Me quedé como congelada, no podía moverme. Escondí la cámara dentro de mi abrigo para que no se rompiera y la gente me arrastró. No hice nada, la gente corría, tiraba piedras, lanzaban gases lacrimógenos...” (p. 66).

En casa de Sarah y Udi se celebra una cena con algunos amigos. Sarah habla de política:

“Lo mejor que podría pasar es que los líderes de base de la Intifada rompieran sus lazos con los líderes corruptos de la OLP. Arafat les vendería por un plato de lentejas para salvar su propio trasero” (p. 190).

Sarah se implica afectivamente en el caso de Busaina Hiju, una niña palestina de nueve años que fue asesinada durante la Intifada. Acompaña al padre y al abogado. Ofra y Udi no entienden por qué, precisamente, se ocupa de ese asunto cuando “Se ha disparado a muchos niños, a docenas de ellos” (p. 106). Sarah escribe cartas de protesta a los miembros del Knesset, a las organizaciones de Derechos Humanos, a los rabinos y consigue entrevistarse con el director de la Administración Civil de los territorios ocupados. Udi le recrimina su actitud, le dice que la niña está muerta y enterrada y que ya no hay solución. Ofra, incluso le sugiere que la niña podía estar lanzando piedras y Sarah se indigna.

La familia francesa de Ofra también se preocupa por la situación y muestran una actitud crítica, especialmente contra los ultra religiosos judíos. El primo Alain dice: “Nunca he entendido porque esos religiosos han de ir y vivir justo en medio de la población árabe”, incluso dice que por su culpa siente vergüenza de ser judío; para Inès, la madre de Ofra, los ultra religiosos son unos sinvergüenzas y unos parásitos. Hablan de Peres y de Rabin, también de Le Pen, incluso de que los vecinos y amigos de la familia lo han votado. Inès dice que le dan pena los jóvenes que mueren por nada, tanto los de un lado como los de otro. Es una visión conciliatoria, que critica la política represora de Israel contra los palestinos y ve con buenos ojos los acuerdos de paz.

Shelly adopta una postura más extremista y sostiene que cuando los árabes-israelíes tomen conciencia se acabará el sionismo, incluso no ve con malos ojos que los árabes opten por la lucha armada.

Los personajes de *Letras del sol, letras de la luna* se enfrentan al ocupante en las calles y qué decir de las novelas palestinas, donde todos y cada uno de los personajes tienen una opción política clara.

Una de las características típicas de las minorías es la susceptibilidad, de modo que cualquier gesto o palabra proveniente del otro grupo puede ser interpretado como un ataque al propio o como una injerencia, por ejemplo a los personajes árabes no les gusta que los judíos les hablen en árabe porque piensan que con ello quieren dominarles.

La actitud defensiva puede llevar la sensación de que el otro se está riendo de las costumbres o cultura propias. Así reacciona Na‘im en *El amante* cuando los judíos le hablan en árabe o Afifa, la madre de Samaher, en *La novia liberada*, cuando Riblin le sugiere la posibilidad de trabajar: “¿Usted se está riendo de nosotros, profesor?” (p. 170). O cuando Riblin le dice a Samaher: “¿Para qué me voy a preocupar? Si ya me habéis contagiado de vuestra

sosegada pasividad”, Riblin ve que Samaher se pone roja “Parece que una vez más ha soltado un comentario despectivo sobre los árabes. La joven parece tensa” (p. 151).

Por otra parte Fuad, para protegerse a sí mismo, se mantiene al margen de la sociedad israelí en la que vive: “Estoy viviendo con los judíos pero no interfiero en sus asuntos. Tengo mi vida. Si ahora trabajo con una familia en el hotel, no quiero interferir y saber que pasa entre ellos. Eso no es mi asunto”.

Defensiva es la actitud de los obreros árabes en las fábricas israelíes y de los intelectuales respecto a los pacifistas.

Otra de las cuestiones que pueden deducirse de las novelas es la curiosidad que sienten los israelíes por los árabes y viceversa. A. B. Yehoshua siempre ha reflejado en sus novelas una curiosidad por los árabes, así, tras la muerte de Arafat, escribió en la prensa israelí:

“A pesar de que nosotros, los israelíes, criticamos duramente la política de nuestro gobierno, ninguno de ustedes, mis amigos palestinos, se atreve a decir ante nosotros ni una palabra adversa de su líder. Por eso les he repetido tantas veces que me gustaría ser una mosca e internarme en plena noche en sus dormitorios, para escuchar lo que realmente piensan, de él y de nosotros”⁷¹⁷.

Ese ejercicio de “voeyeurismo” que a A. B. Yehoshua le gustaría hacer, lo pone en práctica en sus novelas. El personaje del guardabosques en *Frente a los bosques* observa a través de los prismáticos las actividades del árabe mudo, Na‘im, en *El amante*, abre la nevera de la casa de Adam y mira en su interior “para ver que comen los judíos”, y Riblin, durante la boda de Samaher, va al cuarto de baño:

⁷¹⁷JUAN FORN. “La novia liberada”. *Radar Libros* (4 de diciembre 2005). www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros

“Y aunque siente curiosidad por cotillear y ver cómo es el mundo árabe en la intimidad –y para eso nada mejor que un cuarto de baño-, no piensa en entretenerse ya que la puerta no tiene llave ni cerrojo” (p. 17).

Los personajes intentan saciar su curiosidad por el otro entrando en su espacio privado, su casa, su nevera, su baño, e intentan descubrir el lado humano e íntimo del otro a través de los pequeños objetos cotidianos. También las secretarías del departamento sienten curiosidad y comentan:

“Fue buena idea asistir por una vez a una boda árabe y ver a nuestros estudiantes más refunfuñones en su entorno natural, rodeados de lo que realmente les pertenece” (p. 37).

Los personajes cruzan las fronteras⁷¹⁸ porque, según su autor, si se cruzan las fronteras de la intimidad personal pueden llegar a cruzarse las fronteras políticas⁷¹⁹, aunque cuando Yehoshua comenzó a escribir su libro en 1998 había un optimismo y una esperanza en la resolución del conflicto⁷²⁰, pero cuando lo terminó en el 2001 esa esperanza se había disipado: “Israel sufría de nuevo una hemorragia fuera de control”⁷²¹.

A.B. Yehoshua es un maestro del simbolismo y prueba de ello es la interpretación que se hace de diversos elementos⁷²² como la ruptura de gafas que aparece varias veces en momentos dramáticos de la historia y simboliza una perspectiva y punto de vista de modo que al romperse los cristales uno se ve obligado a mirar de otra forma diferente; también hay una constante alusión

⁷¹⁸ SAMANTHA ELLIS. “Fiction turbulent as life”. *Jewish Quaterly*, 201 (primavera 2006).

⁷¹⁹ ROBERT ROSENBERG. “History Comes Rushing In: An Author Interview”. *Forward* (5 diciembre 2003). www.forward.com

⁷²⁰ SUSAN MIRON. “The Liberated Author. In His Newest Novel, A.B. Yehoshua Returns to His Arab Characters”. *Forward* (5 diciembre 2003)

⁷²¹ BEN NAPARSTEK. “On the borderline of hope”. *The Age* (22 mayo 2004). www.theage.com.au/articles

⁷²² NORDEEN MORELLO. “Reviewed: The Liberated Bride”, *Gazette Poll* (20 Octubre 2005) www.larchmontgazette.com

a aeropuertos o viajes⁷²³: los viajes de Juguit, los de su hermana y su cuñado, los de Riblin o los de Rached son un deseo de cruzar fronteras que se enfrentan a los límites que el sionismo tradicional se impuso⁷²⁴ y que por otro lado implica cierta precariedad de modo que uno de los personajes árabes advierte a Riblin⁷²⁵: “Los judíos siempre estáis yendo y viniendo. Eso acabará por poneros enfermos”.

Los palestinos saben que el hecho de que los judíos estén moviéndose es un triunfo para ellos: los judíos vienen y se van porque no tienen sentido de patria. Los israelíes no cuidan de su patria, cambian de ella como de chaqueta y los palestinos están anclados en sus casas paternas, aunque jamás las hayan visto⁷²⁶, pero para A. B. Yehoshua la identidad judía está íntimamente ligada al Estado de Israel (Eretz Israel), afirma que ser israelí significa ser totalmente judío en un contexto totalmente judío⁷²⁷, de ahí que sea un detractor de los judíos que viven fuera de Israel.

Los judíos y los árabes de la novela tienen tres puntos principales de encuentro: Al-Mansura, durante la boda de Samaher, Yenin, durante el viaje nocturno de Riblin con Rached y Ramallah, en el encuentro poético del Centro Cultural Sakakini, donde se habla de un célebre poeta palestino exiliado, que no puede ser otro que Maḥmūd Darwīš, y donde se leen poemas de Abū Nuwās y de Al-Hallāy. En esa reunión los palestinos interpretan una obra de teatro yiddish titulada *Dibbuk*⁷²⁸, en la que Samaher interpreta el papel de rabino y

⁷²³ SAMANTHA ELLIS. “Fiction turbulent as life”. *Jewish Quarterly*, 201 (primavera 2006)

⁷²⁴ VERED SHEMTOV. “Boundaries and Crossing: An Interview with A. B. Yehoshua”. *Shema* (marzo 2004). www.shma.com/mar04/yehoshua.htm.

⁷²⁵ SUSAN MIRON. “The Liberated Author. In His Newest Novel, A.B. Yehoshua Returns to His Arab Characters”. *Forward* (5 diciembre 2003)

⁷²⁶ LINDA GRANT. “Liberated Fiction. A. B. Yehoshua”. *Jewish Book* (29 febrero 2004). www.jewishbookweek.com

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ S. ANSKY. *The Dybbuk and Other Writings*. David G. Roskies (ed). New York: Schocken Books, 1992.

Rached del *dibbuk*, que es un ánima que toma posesión de un cuerpo vivo para reparar una injusticia sufrida durante su vida⁷²⁹. El hecho de que los palestinos interpreten una obra clásica de la literatura yiddish es otro intento más de traspasar fronteras⁷³⁰. En la actualidad sería impensable una novela como *La novia liberada*, donde las fronteras entre Israel y los territorios ocupados eran permeables y los personajes pasaban de una zona a otra casi libremente.

Si en las novelas israelíes aparece esa curiosidad por saber algo del “otro”, del lado palestino encontramos también ese mismo sentimiento. Murid Barguti en *Rā'itu Rām Allāh (He visto Ramallah)*⁷³¹, 2000), siente curiosidad por lo que hay detrás de los asentamientos judíos:

“Bloques y casas unifamiliares con el techo cubierto de tejas. Eso es lo que uno ve desde fuera. Pero, ¿cómo vivirán ahí dentro? ¿Quién los habitará? ¿De dónde habrán venido antes de que los trajesen aquí? ¿Estarían jugando sus niños a la pelota detrás de esos muros? ¿Estarían sus hombres y mujeres haciendo el amor detrás de esas ventanas? Y las ametralladoras, ¿las colgarán cargadas de la pared del dormitorio? En la televisión sólo se los ve con armas. ¿De verdad tienen miedo de nosotros o somos nosotros los que tenemos miedo de ellos?” (p. 49).

Si la curiosidad lleva al acercamiento, hay otros sentimientos que producen el efecto contrario, como la desconfianza o el desinterés que acaban por desembocar en la separación. Por ejemplo, la actitud de Ofra respecto a Marwān en *Sarah, Sarah* y así se lo hace notar el mismo Marwān: “Tu simplemente quieres que yo desaparezca, Ofra” (...) Bien, me pregunto que es lo que te molesta”. Ofra le aclara: “No eres tú, es la situación”.

⁷²⁹ SHOSHANA MARCHAND. “*The Dybbuk* and Other Writings by S. Ansky”. *The Jewish Reader*, 8, (Septiembre 2002), pp.1-3

⁷³⁰ JUDITH BOLTON-FASMAN. “The Liberated Bride”. *The Jewish Reader* (enero 2004) _ www.jewishreader.org

⁷³¹ Publicada en Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002. Trad. Iñiqui Gutiérrez de Terán.

Ofra no comparte el interés de Sarah por la cuestión palestina, prefiere dedicarse a preparar su tesis y a las cuestiones cotidianas. A Udi tampoco le interesan nada las fotos que Sarah hace de los habitantes de Gaza, le aburre todo lo que tenga que ver con el tema.

Ese desinterés por la situación se ve también en los padres de Udi que, según Sarah, son unos pequeños burgueses que representan a la “mayoría silenciosa” que no actúan contra la ocupación y la injusticia.

Marwan también se muestra reacio a hablar del conflicto árabe-israelí. Puede interpretarse como cierta actitud de un tipo de los árabes-israelíes, que ya no están ni en un lado ni en el otro, que no se sienten identificados con los palestinos pero que tampoco se consideran israelíes de pleno derecho. Lo cierto es que Marwan no refleja en ningún momento su nacionalismo, parece más bien interesado únicamente en llevar una vida apacible, sin meterse en problemas, por eso, al final, regresa a su aldea, se casa y se presenta como candidato del Partido Comunista en las elecciones locales. No hay en él espíritu de lucha, ni de reivindicación, ni siquiera de crítica hacia el poder dominante. Es un personaje políticamente aséptico, un antimodelo de palestino militante.

Se ha dicho que el desinterés y la desconfianza producen el deseo de separación.

El tema de los asentamientos en los territorios ocupados le preocupa, e invita al gobierno a desmantelarlos: “porque Israel traiciona la norma más sagrada del sionismo: romper nuestras fronteras”⁷³². Para A. B. Yehoshua los asentamientos son un tipo de droga a la que Israel se ha vuelto adicta y el apoyo incondicional de los EEUU a la política israelí ha provocado la furia de los árabes: “La clave es comprender a los árabes, alguien me ha dicho que los

⁷³² BEN NAPARSTEK. “On the borderline of hope”. *Theage* (22 mayo 2004). www.theage.com.au/articles/2004/05/19.

árabes odian a los americanos porque los americanos no entienden por qué los árabes les odian”⁷³³.

A pesar de la invitación de A. B. Yehoshua a traspasar las fronteras no podemos ignorar que por otro lado defiende que el establecimiento físico de las mismas es fundamental para evitar problemas⁷³⁴, ya que “buenas vallas hacen buenos vecinos” y, en caso de conflicto, es mejor la separación, por eso en *La novia liberada* Eframim Akri al enterarse de que Riblin ha vuelto a la aldea de Samaher le regaña y le dice “Es conveniente y hasta necesario estar abiertos a los árabes, pero nunca llegar a tal intimidad, que siempre acaba provocando malentendidos” (p. 361).

Para el autor, existe una enfermedad que une a los palestinos y a los israelíes y la mejor solución es la cuarentena, la separación entre amantes y naciones⁷³⁵ es el camino de la liberación, por eso *La novia liberada* habla de separaciones dolorosas: entre Ofer y Galia, entre Carlo y Jana y entre Rashed y Samaher, que evoca la ansiedad de los israelíes liberales y regresa compulsivamente a un profundo y turbulento problema que sólo puede resolverse con una alta valla de seguridad que proteja la identidad y el futuro de Israel y de mas de un millón de palestinos. La idea de la necesidad de construir un muro que separe a israelíes y palestinos es interpretada por la sociedad israelí en términos defensivos, el muro se convierte en un “tipo de profiláctico contra el virus del terrorismo”⁷³⁶.

⁷³³ DONALD MACINTYRE. “A.B. Yehoshua: A Road Map to Righteousness”. *The Independent* (20 mayo 2005). ROBERT ROSENBERG. “History Comes Rushing In: An Author Interview”. *Forward* (5 diciembre 2003). www.forward.com

⁷³⁴ LINDA GRANT. “Liberated Fiction. A. B. Yehoshua”. *Jewish Book* (29 febrero 2004). www.jewishbookweek.com

⁷³⁵ JONATHAN SHAININ. “Scenes From a Marriage”. *The Nation* (5 julio 2004), p. 5.

⁷³⁶ JOANNA C. LONG. “Border Anxiety in Palestine-Israel”. *Antipode* (2006) p. 110. LINDAGRANT. “Inside the bubble”. *The Guardian* (8 Abril 2004).

Ante la imposibilidad de vivir juntos en armonía los personajes de las novelas, tanto israelíes como palestinas, acaban por separarse, de ahí que los amores entre palestinos e israelíes nunca tengan un final feliz: Arnona y Hādī se separan, Marwan y Sara se separan y todos los demás personajes de las novelas construyen muros simbólicos para separarse de los otros.

La separación lleva al desconocimiento del otro, y éste conduce al odio. El odio y el resentimiento rigen las relaciones entre los personajes israelíes y árabes. En *La novia liberada*, el Sr. Svissa, padre del joven asesinado, guarda un enorme rencor contra los árabes, para él son todos iguales, por eso, cuando asiste a la reunión del Centro Cultural Sakakini, le comenta a Riblin en el baño: “En ocasiones resulta agradable y hasta necesario visitar el nido de víboras...”, “No se confunda, profesor Riblin, incluso cuando se leen poemas de amor unos a otros, no dejan de ser víboras y serpientes” (p. 561).

Hemos visto en el primer capítulo que en las encuestas hechas a los israelíes muchos definían a los árabes como víboras y serpientes, ese término aparece también en la historia alegórica de Amos Oz *Nómada y Aspid*. El autor, sin embargo, trata de corregir la generalización sobre los árabes a través del personaje de Rached que, al enterarse de la forma en que murió Yosef Svissa, reacciona de la siguiente forma: “Sin contenerse, el joven maldice al terrorista suicida. Luego, concluye: Así es el mundo” (pp. 175-176).

Riblin a lo largo de la novela se dedica a explorar el pasado para encontrar respuesta a lo que sucede en el presente. En el caso de su estudio sobre la violencia en Argelia y sus causas latentes en la época colonial francesa existe una relación causa-efecto: la injusticia y la dominación llevan al resentimiento y el resentimiento lleva a la violencia extrema. A. B. Yehoshua deja caer a lo largo de la novela la idea del resentimiento que los árabes tienen por causa de la discriminación y, al iniciar la obra, describe a Samaher: “Cuya

mirada suele reflejar una inquieta astucia mezclada con el resentimiento por una constante discriminación” (p. 12). Por resentimiento Adnan, el hermano de Na‘im, en *El amante*, comete un atentado en la universidad y por resentimiento el árabe mudo de *Frente a los bosques* incendia el bosque. Pero el resentimiento de los personajes de *La novia liberada* no tiene consecuencias dramáticas, no en el período de tiempo en que la novela fue escrita, sino que es reflejo de la situación arrastrada del pasado y el pasado es fructífero, como sostiene Todorov, no cuando alimenta el resentimiento o el triunfalismo, sino cuando nos induce amargamente a buscar nuestra propia transformación⁷³⁷.

En la novela palestina puede verse mucho resentimiento y mucho odio, las descripciones que ‘Abd Allāh Tāyih, Aḥmad Ḥarb o Walīd Hūdālī hacen de los judíos están cargadas de animadversión. El judío es siempre el enemigo y no el “otro” diferente. En las novelas de Aḥmad Ḥarb puede encontrarse algún tímido intento de acercamiento entre algunos personajes pertenecientes a los movimientos pacifistas de uno y otro lado, pero siempre desde una perspectiva pesimista y en *Nahr yastaḥim fī l-buḥayra* de Yaḥyà Yajluf el acercamiento entre palestinos y judíos tiene lugar en la etapa anterior al establecimiento del estado israelí materializado en la población de Tabarayya y el personaje de Berta, aunque al final de la novela, después de que transcurrieran cincuenta años, la relación entre árabes e israelíes es desesperanzadora y el autor simbólicamente lo refleja en la pérdida de memoria de Berta, que siendo una anciana ciega y sorda, no es capaz de reconocer a Akram, su antiguo jefe, y el recuerdo de su amado Fāris se pierde en el pasado.

⁷³⁷NORBERT LECHNER. *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2002, p. 69.

6.6.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas desde 1987 a los comienzos del siglo XXI

6.6.1.- Características del árabe

Negativas	Positivas
<p>Instrumento: se sirven de él los israelíes para conseguir sus fines</p> <p>Atrasado, primitivo y pobre: costumbres anticuadas, vive en aldeas miserables</p> <p>Obrero: trabaja como albañil, camarero, conductor, etc.</p> <p>Astuto: engaña a los israelíes</p> <p>Obsesión erótica: las mujeres israelíes sienten una inclinación morbosa hacia cierto tipo de jóvenes árabes</p> <p>Machista y la mujer árabe tradicional: división de sexos</p> <p>Terrorista y malvado: sanguinario y fanático</p> <p>Vengativo: siempre piensa en vengarse de los israelíes</p>	<p>Héroe y politizado: idealista y lucha contra la injusticia</p> <p>Anciano: sabio y consejero</p> <p>Solidario y hospitalario: ayuda al que lo necesita y acoge con afecto a los huéspedes, aunque sean israelíes</p> <p>Despolitizado: pretende integrarse en la sociedad israelí</p> <p>Universitario: culto y estudioso</p> <p>No musulmán: cristianos árabes que se encuentran entre dos mundos</p> <p>Bueno: a pesar de las difíciles circunstancias de su pueblo no se deja llevar por el odio.</p> <p>El árabe víctima y ser ignorado: se siente como un ser invisible.</p>

6.6.2.- Características del judío-israelí

Negativas	Positivas
<p>Patrón explotador: jefe de fábrica que paga salarios miserables a los palestinos y les maltrata</p> <p>Prepotente y racista: ve a los árabes y a los judíos orientales como inferiores</p> <p>Carcelero o militar: sanguinario y torturador</p> <p>Colono: ladrón y violento</p> <p>Malvado y corrupto: drogadicto, chantajista y se vende con facilidad</p> <p>Mujer manipuladora: utiliza sus encantos para sacar información a los palestinos. corrupta.</p>	<p>Humanizado: se da en el caso de algunos judíos orientales y el algunos pacifistas</p> <p>Mujer: trata de integrarse en la sociedad palestina y a veces se convierte al islam.</p>

CAPÍTULO 7

EL OTRO EN LA NOVELA EN LENGUA HEBREA DE LOS ESCRITORES ÁRABES-ISRAELÍES

7.1.- Situación de los árabes israelíes

Los árabes israelíes forman una minoría en el Estado de Israel. Después de la guerra de 1948, sólo 156.000 palestinos se quedaron en Israel y se convirtieron en ciudadanos israelíes frente a los 750.000 que había antes del 48⁷³⁸.

Hasta 1967 los árabes israelíes vivieron bajo el dominio militar israelí, a partir de ese año se convirtieron legalmente, aunque no en la práctica, en ciudadanos israelíes.

Israel tiene una población de 7.421.000 de habitantes de ellos, 6.821.000 son ciudadanos israelíes y 600.000 no ciudadanos israelíes. Dentro de los ciudadanos israelíes, 5.200.000 (76'3 %) son judíos, 125.000 son árabes cristianos, 1.100.000 son árabes musulmanes, 110.000 (1'6%) son drusos⁷³⁹ y 286.000 no pertenecen a ninguna de las comunidades citadas⁷⁴⁰.

El primer problema al que nos enfrentamos a la hora de hablar de la identidad de la comunidad árabe-palestina de Israel es su denominación: árabes de Israel, árabes-israelíes, palestino-israelíes o israelíes-árabes, optar por llamarlos de una manera u otra no está exento de motivaciones ideológicas.

Cierto sector prefiere utilizar el término “palestino-israelí”, ya que con ello inciden en su identidad específica y diferenciadora del resto de los árabes,

⁷³⁸ M. AL-HAJ. “Multiculturalism in divided societies. The Israeli Case”. *International Journal of Intercultural Relations*, 26 (2002), pp. 169-183. www.paulofreireinstitute.org

⁷³⁹ GABRIEL BEN DOR. “The Druze Minority in Israel in the Mid-1990s”. *Jerusalem Center for Public Affairs* (1 de Junio 1995). www.jcpa.org. (visitado 26 diciembre 2005).

⁷⁴⁰ ARNON SOFFER Y EUGENIA BYSTROV. *Israel Demography 2004-2020 In Light of the process of Disengagement*. Haifa: Universidad de Haifa. Reuven Cheiken Chair Geostrategy, 2005, p. 17.

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-israelíes⁷⁴¹.

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 comunidad⁷⁴². Sea cual sea la denominación adoptada, la elección suscita un debate encendido.

La mayoría de los judíos-israelíes desconfían de la lealtad de los palestinos-israelíes, los consideran una amenaza y un grupo conflictivo. Otros se sirven de ellos para alegar que Israel es una democracia⁷⁴³.

Todas estas cuestiones son las que provocan que los palestino-israelíes se encuentren envueltos en una constante batalla por autodefinirse identitariamente⁷⁴⁴, especialmente al enfrentarse al oxímoron “palestino-

⁷⁴¹ MANDU SEN. “Voices in Conflict. The Language of Israeli-Arab Identity”. *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004). www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005), pp. 15-23. MOHAMMED ABU NIMER. *Dialogue, Conflict Resolution, and Change. Arab-Jewish Encounters in Israel*. Nueva York: State University, 1999, p. 32.

⁷⁴² SHERRY LOWRANCE. *Ethnic Identity, Grievance and Political Behavior: Being Palestinian in Israel*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Universidad de Texas (agosto 2004), pp. 23 y 70.

⁷⁴³ YOSEF GOELL. “Israel’s Arabs”. *The New Republic*, (23 de octubre 1989), pp. 16-18. ERIC ROZENMAN. “Today’s Arab Israelis, Tomorrow’s Israel. Why “separation” can’t be the answer for peace”. *Policy Review* (abril-mayo 2001). www.hoover.org

⁷⁴⁴ RACHEL FELDHAY BRENNER. “The Hebrew Language and the Search for Identity in Israeli Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habibi, and Anton Shammas,” *Israel Studies*, 6, 3 (Otoño 2001), pp. 91-113. N. ROUHANA & G. AS’AD. “The crisis of minorities in ethnic states: The case of Palestinian citizens in Israel”. *International Journal of Middle East Studies*, 30, (1998). Pp. 321–346.

israelí”, que les hace ser una minoría dentro de la sociedad israelí, pero una mayoría, como árabes, dentro del contexto político de Oriente Medio⁷⁴⁵.

Los árabes de Israel son considerados como una minoría “no asimilada” que rechaza la idea sionista de que Israel es la patria de los judíos, de ahí que los judíos-israelíes los consideren como una minoría hostil en la que no se puede confiar⁷⁴⁶.

Al ser definido el Estado de Israel como un Estado judío⁷⁴⁷ (por lo que algunos lo han denominado “democracia étnica”⁷⁴⁸) los no judíos quedan relegados a una ciudadanía de segunda clase, de modo que cualquier partido político que rechace este principio puede ser descalificado a la hora de presentarse a las elecciones⁷⁴⁹, de ahí que la definición de Israel como democracia *strictu sensu* haya sido cuestionada por muchos autores⁷⁵⁰.

Antón Šammās alega que Theodor Herzl no habló de un “Estado judío” en su libro *Altneuland*⁷⁵¹, sino de un “Estado de los judíos”, que querría decir un Estado en el que los judíos pudieran vivir con seguridad, como sucedía con la mayoría católica en Francia⁷⁵². Este planteamiento comparativo no es del todo exacto, ya que Francia se declara un Estado laico, aunque la mayoría de su

⁷⁴⁵ M. AL-ḤĀJ. “Multiculturalism in divided societies. The Israeli Case”., pp. 169-183.

⁷⁴⁶ SAMMY SMOOHA. “The Advances and Limits of the Israelization of Israel’s Palestinian Citizens”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Nueva York: St. Martin’s Press, 1999, pp. 9-33. I. LUSTICK. *Arabs in the Jewish state: Israel’s control of a national minority*. Austin: University of Texas Press, 1980.

⁷⁴⁷ El Tribunal Supremo Israelí declaró que Israel es un Estado judío.

⁷⁴⁸ SAMMY SMOOHA. “Ethnic Democracy: Israel as an Archetype”. *Israel Studies*, 2,2 (1997), pp. 198-241. “Minority status in an Ethnic Democracy. The Status of the Arab minority in Israel” *Ethnic and Racial Studies*, 13, 3 (1990), pp. 389-413.

⁷⁴⁹ Adala: The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel, 1998. www.adalah.org

⁷⁵⁰ OREN YIFTACHEL. “Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/Palestine”. *Constelations*, 6, 3 (1999), pp. 376-377. BEN WOLFF. *Citizenship and Hegemony. The Politics of Accommodation in Control in the Jewish State*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Políticas. Haverford College, Filadelfia (12 Abril 2004).

⁷⁵¹ THEODOR HERZL. *Altneuland*. Leipzig: Herman-Seeman, 1902.

⁷⁵² ANTON SHAMMAS. “Palestinians in Israel: You Ain’t Seen Nothin’ Yet”. *Journal of the International Institute*, 3, (Otoño 1995). www.umich.edu.

población sea católica, y no dice nada de que Francia sea un “Estado de los católicos”.

Una minoría de israelíes, especialmente los miembros del Partido Comunista de Israel, reivindica la abolición del carácter judío del Estado, lo cual es apoyado por los árabes.

La desigualdad entre israelíes judíos y no judíos se manifiesta en múltiples campos: servicios públicos, educación, posibilidades laborales, etc. Dos tercios de los palestino-israelíes son trabajadores manuales, sólo un diez por ciento son directivos o profesionales, frente a los judíos israelíes que ocupan la gran mayoría de estos puestos⁷⁵³, a lo que hay que añadir que el cuarenta por ciento de los palestino-israelíes viven bajo el umbral de la pobreza⁷⁵⁴.

La situación de esta población se complicó aún más debido a los acontecimientos históricos de los últimos veinte años: la primera Intifada, la primera Guerra del Golfo, los tratados de paz entre Israel y la OLP, el establecimiento de la Autoridad Nacional Palestina, la segunda Intifada, el final de la segunda Guerra del Golfo, el avance del islamismo y el fracaso de los acuerdos de paz. Todo esto ha marcado unos años tumultuosos en la búsqueda de la identidad de los palestino-israelíes⁷⁵⁵.

Tras los Acuerdos de Oslo, los palestino-israelíes y los judíos israelíes habían comenzado a creer en un movimiento tendente a la plena integración, pero sus esperanzas quedaron truncadas con el estallido de hostilidades entre

⁷⁵³ SA'ADI, SHALEV Y SCHELL. “Development and Employment-Position Paper 5”. En *After The Rift: New Directions for Government Policy towards the Arab Population in Israel* (D. Rabinowitz, Ghanem y otros eds). Beersheva: Universidad de Beersheva, 2000 apud SERRY LOWRANCE. *Ethnic Identity, Grievance and Political Behavior: Being Palestinian in Israel*. Tesis doctoral. Universidad de Texas (2004), p. 34.

⁷⁵⁴ TED ROBERT GURR. *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington: U.S. Intitute of Peace, 1993.

⁷⁵⁵ MANDU SEN. “Voices in Conflict. The Language of Israeli-Arab Identity”. *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004), pp. 15-23.

israelíes y palestinos en septiembre de 2000, encontrándose los palestino-israelíes en la primera línea del conflicto⁷⁵⁶.

7.2.- Uso de la lengua hebrea por escritores árabes israelíes

Cuando Eliezer Ben Yehuda llegó a Palestina en 1881 tenía muy claro que, para que los judíos consiguieran tener una patria, era fundamental que les uniera una lengua común⁷⁵⁷.

El hebreo es la lengua hegemónica en Israel, aunque el árabe es también lengua oficial y permanece como lengua principal de los ciudadanos palestino-israelíes, cuya educación escolar es en árabe, aunque supervisada por el Ministerio de Educación Israelí, siendo el hebreo la segunda lengua desde segundo hasta el final de la Secundaria y, obligatoria, para entrar en los colegios y universidades israelíes.

A diferencia de los palestinos-israelíes, que conocen la lengua hebrea, la gran mayoría de los judíos-israelíes no sabe árabe. La cultura judía-israelí domina la radio, la televisión y la vida pública, de ahí que surja la cuestión: ¿los autores palestino-israelíes que escriben en hebreo se están sometiendo a la cultura dominante? ¿Son sus obras un intento de asimilación?⁷⁵⁸.

Uno de los puntos de fricción entre mayorías y minorías étnicas o nacionales es la cuestión del idioma. La lengua desempeña un papel fundamental en la constitución de la conciencia del grupo y la simbolización de la identidad colectiva, por lo que el lenguaje contribuye a la integración

⁷⁵⁶ ELI REKHESS. "The Arabs of Israel After Oslo, Localization of the National Struggle". *Israel Studies*, 7 (otoño 2002), pp. 1-44.

⁷⁵⁷ JACK FELLMAN. "Eliézer Ben Yehuda y el renacimiento de una lengua". *Revista de artes y de letras de Israel* (1997), 104. www.mfa.gov.il

⁷⁵⁸ MANDU SEN. "Voices in Conflict. The Language of Israeli-Arab Identity". *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004). www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005), pp. 15-23.

social⁷⁵⁹. La lengua, pues, no sólo transmite ideas sino que es también una importante fuerza en la configuración de las mismas⁷⁶⁰; así, para los judíos israelíes, la revitalización del hebreo con su herencia bíblica revive las conexiones entre el pueblo judío y la tierra⁷⁶¹.

En las escuelas el material para el estudio de literatura árabe es cuidadosamente seleccionado para evitar que contenga sentimientos patrióticos o nacionalistas, siendo numerosos poetas y novelistas palestinos ignorados de una manera intencionada⁷⁶² ya que el discurso sionista hegemónico ha intentado silenciar a esa minoría árabe, pero ésta ha terminado por rebelarse utilizando el hebreo como un arma contra su opresor⁷⁶³.

El uso de una determinada lengua puede potenciar el establecimiento de jerarquías sociales de manera discriminatoria⁷⁶⁴. En el caso de Israel, el uso del hebreo está asociado a la veracidad, al éxito económico, a la educación y a la modernidad⁷⁶⁵, por lo que desconocer la lengua mayoritaria dificulta la integración, impide el acceso a estudios superiores, a un puesto de trabajo,

⁷⁵⁹ MATTHIAS KÖNIG. "La diversidad cultural y las políticas lingüísticas" *Codhem*, 51 (septiembre-octubre 2001), p. 86.

⁷⁶⁰ WILLIAM R. BEER AND JAMES E. JACOB. "Introduction". *Language Policy and National Unity*. William R. Beer and James E. Jacob (eds.). Totowa: Rowman and Allanheld, 1985, pp. 1-18.

⁷⁶¹ EDWARD YEHEskeel KUTSCHER. "The Role of Modern Hebrew in the Development of Jewish-Israeli National Consciousness". *Publications of the Modern Language Association*, 72, (Abril 1957), pp. 38-42.

⁷⁶² FOUZI AL-ASMAR. *To Be an Arab in Israel*. Londres: Frances Printer, 1975. Beirut: The Institute for Palestine Studies, 1978.

⁷⁶³ HANNAN HEVER. *Producing the Modern Hebrew Canon: Nation Building and Minority Discourse*. Nueva York-Londres: New York University Press, 2002, p. 4.

⁷⁶⁴ ADRIAN BLACKSLEDGE. "The Discursive Constitution of National Identity in Multilingual Britain," *I Journal of Language, Identity and Education* (2002), pp. 67-87.

⁷⁶⁵ E. BEN RAFAEL. *Language, identity and social division: The case of Israel*. Nueva York: Oxford University Press, 1994. E. SHOHAMY & S. DONITSA-SCHMIDT. *Jews vs. Arabs: Language attitudes and stereotypes*. Tel Aviv: The Tami Steinmetz Center for Peace Research, 1998.

imposibilita el conocimiento de los deberes y derechos, etc., lo cual supone una situación de inferioridad respecto a los hablantes de la lengua mayoritaria⁷⁶⁶.

Cuando un escritor elige expresarse en otra lengua diferente de la propia, y especialmente cuando la otra lengua es la del colonizador o dominador, el hecho tiene una significación especial para los hablantes de una minoría etnolingüística. Usar la lengua de la mayoría en diferentes contextos hace que se perciba la realidad circundante en el “otro” lenguaje, con un sentimiento de inferioridad⁷⁶⁷ o con un deseo de asimilación a la mayoría.

El poeta Maḥmūd Darwīš, que abandonó Israel en 1971, en una entrevista declaraba: “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”⁷⁶⁸.

Los escritores palestinos que residen en Gaza y Cisjordania y la mayoría de los que están en la diáspora escriben en árabe, unos pocos escriben en árabe y en inglés (Ŷabrā Ibrāhīm Ŷabrā) y los que viven en Norteamérica escriben en inglés (Naomi Shihab Nye) y otros prefieren el francés (Afnān al-Qāsim).

⁷⁶⁶ PETER S. LI. “The Economics of Minority Language Identity,” *Canadian Ethnic Studies*, 33 (2001), pp. 134-156.

⁷⁶⁷ MICHEL TANNENBAUM. “The Narrative of Language Choice: Writers from Ethnolinguistic Minorities”. *Canadian Modern Language Review*. 60-1 (septiembre 2003), pp. 7-26.

⁷⁶⁸ Entrevista de Hilit Yeshurun a Maḥmūd Darwīš el 7 de Febrero de 1996 “Ha-galut kol-kaj hazakah b'toji, ulai abi otah arzah” (El exilio es demasiado duro para mi, quizás lo traiga a la patria) para la revista *Jederim*, 12, (primavera 1996), pp. 194-195. RACHEL FELDHAY BRENNER. “The Search for Identity in Israeli Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habiby and Anton Shammas”. *Israel Studies*, 6, 3 (otoño 2001), pp. 91-112.

El hecho de que un palestino-israelí escriba en hebreo es algo excepcional e incita a la reflexión⁷⁶⁹. Especialmente cuando la mayoría de los escritores árabes palestinos que escriben en hebreo son drusos y cristianos. Nombres como Antón Šammās (cristiano), Na‘īm ‘Arāydī (druso), Aṭallāh Maṣṣūr (cristiano) y Said Kashua (druso), han escrito en hebreo, los demás lo hacen en árabe⁷⁷⁰. ¿El escribir en hebreo demuestra la visión cananea? ¿Es un fenómeno de asimilación cultural, como la que se daba entre los judíos que escribían en ruso o en alemán?⁷⁷¹ ¿Esta literatura es “árabe”, es “israelí” o es ambas cosas a la vez? La rebelión contra la apropiación exclusivista del hebreo por los judíos, o “desjudeización” del hebreo puede implicar que, para los palestino-israelíes, la lengua hebrea ha dejado de funcionar como lengua del sionismo y se ha convertido en el idioma de los ciudadanos israelíes⁷⁷².

Por otra parte, el uso del hebreo por los palestino-israelíes representa un cierto sometimiento, una pérdida de la propia cultura, lo que se ha llegado a definir como “gente de lengua amputada... sin pasado cultural y sin futuro, sólo con un presente improvisado y una pérdida de personalidad”⁷⁷³, similar al personaje del árabe mudo del relato de A. B. Yehoshua en *Mul ha-ya‘arot*⁷⁷⁴ (*Frente a los bosques*). La importancia del uso del hebreo puede verse a través del discurso de uno de los personajes de Antón Shammās en *Arabescos* cuando dice:

⁷⁶⁹ AMI ELAD-BOUSKILA. “Sifrutam šel ha ‘aravim be Yisra’el (1948-1993)” (“La literatura de los árabes en Israel”). En *Ha-mizrah hehadas* Ami Elad Bouskila Ed., 1993.

⁷⁷⁰ MANDU SEN. “Voices in Conflict. The Language of Israeli-Arab Identity”. *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004). www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

⁷⁷¹ GILA RAMRAS-RAUCH. *The arabs in Israeli Literature*, p. 193.

⁷⁷² REUVEN SNIR. “Hebrew As the Lenguaje of Grace: Arabo-Palestinian Writers in Hebrew”. *Prooftexts* (mayo 1995), 15-2, pp. 163-183.

⁷⁷³ ALUF HAREVEN (eds.) *Eḥad mikol šiša yisra’elím: yahase golim ben ha-rov ha yehudi la-milat ha-‘aravi be Yisra’el (Uno de cada seis israelíes: relación entre la mayoría judía y la minoría árabe en Israel)*. Jerusalén: Mosad Van Lir bi Yerushalayim, 1981, pp. 44, 45.

⁷⁷⁴ A. B. YEHOSHUA. *Mul Ha Ya ‘arot*. Tel Aviv: Ha-Kibbutz ha-meujad, 1968. Traducida del hebreo al español por Teresa Martínez y publicada por la Editorial AUSA.

“Esta vez tiene que haber un árabe, como una suerte de solución a una especie de silencio. Un árabe que hable la lengua de Gracia, como lo llamó Dante una vez. El Hebreo como lengua de la Gracia opuesta a la lengua de la Confusión”⁷⁷⁵.

Vemos que con una enorme ironía enfrenta la idea del hebreo como lengua de Gracia⁷⁷⁶ al árabe como lengua de confusión asociada a la historia de la Torre de Babel⁷⁷⁷.

Para el mundo árabe, que un escritor árabe escriba en hebreo (la lengua del enemigo) es considerado una traición. Por ejemplo el druso Na‘īm ‘Arāyḏī (n. 1950) es visto y condenado por los árabes como un traidor a la cultura árabe. ‘Arāyḏī⁷⁷⁸ escribió su novela en hebreo titulada *Tevilah qatlanit*⁷⁷⁹ (*Bautismo mortal*) en 1992. Sobre la razón de escribir en hebreo declaraba: “No sé si yo, que escribo en hebreo, estoy escribiendo literatura hebrea. Pero sí sé que no estoy escribiendo literatura árabe en hebreo”⁷⁸⁰.

Una de las cuestiones más destacadas de los autores palestino-israelíes que escriben en hebreo es el hecho de que muchos de ellos son cristianos o drusos, lo que refleja las tensiones existentes entre las comunidades cristianas y

⁷⁷⁵ ANTÓN ŠAMMAS. *Arabesqot*. Tel Aviv: Michaelmark, Am Oved Publishers, 1986. Traducida del inglés al español por Isabel Cardona: *Arabescos*. Madrid: Mondadori, 1988, p. 101.

⁷⁷⁶ Dante escribió: “Redemptor noster, qui ex illis sed oritorus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratiae frueretur” en *De Vulgari Eloquentia*. Florencia: LeMounier, 1957, I, VI, 5-7, p. 36.

⁷⁷⁷ CHRISTIAN SZYSKA. “Geographies of the Self: Text and Space in Antón Shammas *Arabesques*”. En *Erzählter Raum in Literaturen der Islamischen Welt*. (Roxane Haag-Higuchi y Christian Szyska eds.). Wiesbaden: Harrassowitz, 2001, pp. 217-232.

⁷⁷⁸ ‘Arāyḏī ha publicado estudios en árabe y hebreo sobre literatura árabe y hebrea. SHAMUEL MOREH Y MAḤMŪD ‘ABBĀSĪ. *Tarājim wa Āṭār fī l-Adab al-‘Arabī fī Isrā’īl, 1948-1986*, Š afā ‘amr: Dār al-Mašriq, 1987, pp. 151-156.

⁷⁷⁹ Tel Aviv: Bitan, 1992.

⁷⁸⁰ NA‘ĪM ‘ARĀYDĪ. “Sifrut ivrit, m ana ‘amt”. *Moznayim*, 65, 4 (1991), p. 41.

drusas con las musulmanas, especialmente como consecuencia de la revitalización del islamismo⁷⁸¹.

7.3.- Las generaciones de escritores palestino-israelíes que escriben en hebreo

Dentro de los palestino-israelíes que escriben en hebreo hay dos categorías: los que lo utilizaron desde el nacimiento del Estado de Israel hasta finales de los años sesenta, como ‘Aṭallāh Maṣṣūr (n. 1934) y el poeta Rašid Ḥusayn (1936-1977), y los que han estado escribiendo desde esa época.

El hecho de que en el primer período fuera escaso el número de escritores palestino-israelíes que utilizaran la lengua hebrea se debía a que la mayoría de la población árabe en Israel pertenecía a un entorno rural, pero en la actualidad la población árabe se ha incrementado notablemente y se ha desplazado a las ciudades. Muchos ciudadanos árabes han accedido a la educación escolar y universitaria y el hebreo se ha generalizado entre las nuevas generaciones.

7.3.1.- ‘Aṭallāh Maṣṣūr novelista pionero en escribir en hebreo

Maṣṣūr nació en la aldea de Ŷiṣ (Safed) en 1934, terminó sus estudios escolares en 1949 y se trasladó al Kibbutz Sha’ar Ha’amakim, donde vivió un año. Trabajó como periodista en el semanario *Ha’olam hazeh* desde 1954 hasta 1956, escribió en el diario *Haaretz* durante algunos años y, en 1983, fue uno de los fundadores del periódico árabe *al-Šinnāra*.

En 1962 publicó una novela en árabe titulada *Wa Baqiyat Samīra*⁷⁸², ambientada en la etapa previa al establecimiento del Estado de Israel y que describía el choque entre la mentalidad de los judíos de Israel y los árabes en

⁷⁸¹ ELI REKHESS. “Resurgent Islam in Israel”. *Asian and African Studies*, 27, 1-2 (marzo-julio 1993), pp. 189-206.

⁷⁸² Tel Aviv: Dār al-Našr al-‘Arabī, 1962.

materia de sexo, la mujer y las relaciones sociales. Los críticos hebreos le acusaron de escribir una obra claramente hostil a Israel y a los judíos, estas críticas le indujeron a escribir otra novela, esta vez en hebreo, con el fin principal de criticar a la sociedad israelí⁷⁸³. Así, en 1966, publicó *Be'or hadash*⁷⁸⁴ (*Con una nueva luz*), en la que relataba la historia de Yossi, un árabe que intenta integrarse en la vida de un kibbutz y ha de enfrentarse a numerosas dificultades que le sumirán en la más absoluta soledad.

El hecho de que escribiera en hebreo provocó numerosas críticas entre los árabes que consideraban una traición escribir en la “lengua del enemigo”. Pero, por otro lado, la reacción de la crítica israelí ante la novela fue buena y su autor lo explicó de la siguiente manera: su primera novela escrita en árabe fue leída por los supuestamente expertos en asuntos árabes que actuaban como censores, mientras que su novela en hebreo fue leída por críticos que tenían una visión liberal, de ahí que reaccionaran positivamente, a lo que se unía que los judíos se sintieron impresionados porque un árabe pudiera expresarse en hebreo⁷⁸⁵.

7.3.2.- Segunda generación de escritores

A partir de 1967 se aceleró el proceso de israelización y aparecieron más escritores árabes que escribían en hebreo, como Na'im 'Arāydī y Antón Šammās.

Muchos escritores árabes, como Emīl Ḥabībī, Samīḥ al-Qāsim, Sālim Ŷubrān, 'Aṭallāh Maṣṣūr, Nazīh Jayr, Sihām Dāwūd y Asad 'Azzī,

⁷⁸³ RACHEL FELDHAY BRENNER. “The Hebrew Language and the Search for Identity in Israeli-Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habiby and Anton Shammās”, *Israel Studies*, 6 (Otoño 2001), p. 100.

⁷⁸⁴ Tel Aviv: Karni, 1966. *In a New Light*. Londres: Vallentine, Mitchell, 1969.

⁷⁸⁵ 'AṬALLĀH MAṢṢŪR. “ ‘Arab Yaktubūn bi l-‘ibriyya” (Árabes escriben en hebreo). *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo*, 16 (mayo 1992), p. 65.

contribuyeron en tres esferas: la prensa, la ficción y las traducciones. Escribían en periódicos financiados por el estado hebreo, como *al-Mirṣād*, *al-Yawm*, *Haqīqat al-Amr* o *al-Anbā'* o por el Partido Comunista de Israel, como *al-Ittiḥād* y *Al-Ŷadīd*. En estos periódicos tanto árabes como judíos escribían en árabe⁷⁸⁶. Los cambios políticos y sociales son los que impulsaron a algunos de estos autores a escribir en hebreo.

En los sesenta comienza el florecimiento de la novela palestina. La influencia del sudanés Al-Ṭayyib Ṣāliḥ en escritores palestino-israelíes tales como Zakī Darwīš, Muḥammad 'Alī Ṭāha y Riyāḍ Baydas fue profunda desde finales de los sesenta⁷⁸⁷. Al respecto escribe Antón Šammās:

“Hoy las jóvenes generaciones de escritores y poetas están intentando capitalizar los logros de las generaciones que las precedieron. Pero mientras el descubrimiento está ligado a la cultura de la región, está también saltando por encima de la valla, superando la barrera de la lengua hebrea e intentando investigar otras áreas. Poetas como Sihām Dāwūd y Na'im 'Arāyḍī pertenecen a esta generación. El hecho de que yo también pertenezca a esta generación parece liberarme de la obligación de evaluarla y tomar postura. Pero creo que lo distintivo de esta generación se dibuja desde dos mundos, el conocimiento del hebreo lleva al contacto, la literatura hebrea y las obras literarias traducidas al hebreo hacen que se abran las puertas”⁷⁸⁸.

Aunque algunos sostienen que la opción de escribir en hebreo se motiva por el deseo de golpear “el tendón de Aquiles”⁷⁸⁹ de la cultura israelí, más que por el deseo de integrarse en la cultura israelí.

⁷⁸⁶ AMI ELAD-BOUSKILA. “Arabic and/or Hebrew: The Languages of Arab Writers in Israel”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Nueva York: St. Martin's Press, 1999, pp. 133-158.

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ ANTON ŠAMMAS. “Hasifrut ha'aravit be Yisra'el le'ajar 1967” (“La literatura árabe en Israel después de 1967”). *Skirot*, 2 (junio 1976), p. 7.

⁷⁸⁹ HANNAN HEVER. “Lehajot ba'aquevo šel Ajiles” (“Herir el tendón de Aquiles”). *Alpayim*, 1 (junio 1989), pp. 186-193. “Ivrit be'itto šel aravi: šiša peraqim al *Arabescot* me'et Anton Shammas” (“Hebreo en manos de un árabe: Seis miniaturas de *Arabescos* de Antón Shammas”). *Te'oryah uviqqoret*, 1 (verano 1991), pp. 23-38.

7.3.2.1.- Antón Shammas y *Arabescos*

Antón Šammās ha escrito una sola novela en hebreo *Arabesqot*⁷⁹⁰ (1986), ha publicado un libro en árabe *Asīru yaqzātī wa nawmī (Prisionero de mi insomnio y de mi sueño)* en 1974 y algunas poesías en hebreo, ha traducido cinco libros del hebreo al árabe y tres del árabe al hebreo.

Šammās confesó que una de las razones por las que la había escrito era que deseaba formar parte del “canon” israelí y así poner fin a la ecuación “lengua hebrea igual a escritores judíos”⁷⁹¹ y también porque era como una misión: “Para un árabe es importante decir qué es lo que quiero decir a los judíos”⁷⁹². La idea de Šammās de separar el hebreo de su herencia judía tiene influencias del poeta libanés Sa‘īd ‘Aql (n. 1912), que pretendía crear una cultura libanesa no-islámica, con raíces en la antigua cultura fenicia⁷⁹³.

Por otra parte, su opción por el hebreo no está exenta de motivaciones puramente personales, así, en una entrevista, decía: “No puedes escribir sobre la gente que amas en un lenguaje que ellos entienden, no puedes escribir libremente”⁷⁹⁴, porque criticar a la sociedad árabe en árabe podía ser problemático: “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

⁷⁹⁰ ANTON SHAMMAS. *Arabesqot (Arabescos)*. Tel Aviv: Michaelmark, Am Oved Publishers, 1986. Traducida del inglés al español por Isabel Cardona: *Arabescos*. Madrid: Mondadori, 1988.

⁷⁹¹ A. ELAD BOUSKILA. “The languages of Arab writers in Israel”. En A. Kamal, & D. C. Jacobson (Eds.), *Israeli and Palestinian identities in history and literature*. Nueva York: St. Martin's Press, 1999.

⁷⁹² REUVEN SNIR. “Hebrew As the Language of Grace: Arabo-Palestinian Writers in Hebrew”. *Prooftexts* (mayo 1995), 15-2, pp. 163-183.

⁷⁹³ SIMON JARGY. “Vers une révolution dans les lettres Arabes?”. *Orient*, V, 17 (1961), pp. 93-101.

⁷⁹⁴ A. ZUSY. “Interview with Shammas”. *New York Times Book Review* (Domingo, 17 de abril de 1988). www.query.nytimes.com.

un acto consciente de camuflaje, yo uso el hebreo como un camuflaje”⁷⁹⁵. Una opinión similar a la de Šammās es la del poeta Salmān Maṣālḥa:

“Los periódicos árabes no publican erotismo, ni crítica al islam, o revelaciones íntimas, ni siquiera la exhibición política. Por ejemplo, no hay nuevos historiadores árabes. Todo es el 'establishment' en el mundo árabe. Nosotros nunca nos preguntamos las verdaderas cuestiones. La duda no existe. Nadie duda del Corán" (...)

"Nosotros aquí [en Israel], con todos nuestros problemas, y toda la complejidad de nuestra situación, sabemos en lo más profundo que somos libres, quiero decir, hasta donde llegue el pensamiento, y hasta donde llegue la posibilidad de escribir. Somos más libres de pensar que cualquiera en el mundo árabe.”⁷⁹⁶

La novela *Arabesqot* intenta enviar un mensaje a sus lectores judíos, aunque, tal y como admite: “escribir en hebreo no ha sido fácil en absoluto”⁷⁹⁷. El mismo título de la novela “Arabescos” se asocia al camino serpenteante (*ha-derajim ha-mefutalim*) que define a este tipo de trazos. La narración se ramifica en diversas historias, una trata de reconstruir la vida de la saga de una familia árabe-israelí cristiana desde finales del siglo XIX hasta la época actual, otra relata la vida actual del narrador, que llega a confundirse con la del propio autor y con la del personaje literario de un novelista israelí llamado Yehoshua Bar Or (versión novelística de A. B. Yehoshua). Estructuralmente puede verse la influencia de David Shahar, en cuyas novelas no se sigue una secuencia temporal. El narrador omnisciente crea y recrea un mapa realista-fantástico del

⁷⁹⁵ A. ELAD BOUSKILA. “The languages of Arab writers in Israel” En A. Kamal, & D. C. Jacobson (Eds.), *Israeli and Palestinian identities in history and literature*, p. 151.

⁷⁹⁶ Entrevista publicada en *Kol ha'ir* (19 marzo 2004). En español puede leerse en *MEMRI*, 688 (31 marzo 2004).

⁷⁹⁷ ANTON ŠAMMAS. “Qitsch 22: On the Problems of the Relations between Majority and Minority Cultures in Israel,” *Tikkun*, 2, (1987), pp. 22-26. Cifr. Mandu Sen.

tiempo y del lugar⁷⁹⁸. Por un lado es una novela autobiográfica pero, por otro, la fantasía irrumpe en el relato, se sirve de diferentes narradores y son frecuentes las alusiones directas e indirectas a otras obras⁷⁹⁹ tanto de la literatura europea como israelí.

En una parte de la historia, el escritor israelí Yehoshua Bar Or quiere convertir al narrador, que precisamente se llama Antón Šammās, en el personaje árabe de su nueva novela. Busca un protagonista sencillo, un “palestino puro” al que curiosamente denomina “mi judío”, jugando con la ambigüedad identitaria “judío-árabe”:

“Mi judío será un árabe culto. Pero no un intelectual. No galopa a lomos de una yegua pura sangre, como era costumbre a principios de siglo, tampoco es un prisionero de las Fuerzas de Defensa de Israel, 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 tolerable⁸⁰⁰. Porque debe haber algunos campos que no domine, para que nadie me acuse de construir un estereotipo a la inversa, el árabe virtuoso. Se le puede permitir el *kadish*, como si dijéramos, pero no el *kol nidré*. Y así todo lo demás. Un minicampo real.

No recuerdo dónde leí algo acerca del árabe como solución literaria. Pero llegará, oh sí, llegará. Un crítico al acecho, como una mole plantada en mi camino, me acusará, en mis problemas personales y no a los de la ficción, Así que ¿dónde nos lleva eso? En palabras de A.B. Yehoshua, “el continuo silencio del escritor”, como es seguro que escribirá alguien, “fue roto, lo que es una lástima”,⁸⁰¹.

⁷⁹⁸ G. RAMRAS-RAUCH. “Mixing Memory and Desire: The Visionary World of David Shahar”. *World Literature Today*, 57, 1 (Invierno 1983), pp. 5-8.

⁷⁹⁹ AVRAHAM BALABAN. “Ola novísima en la literatura hebrea”. *Ariel*, 94 (1994), pp. 22-28.

⁸⁰⁰ En hebreo “be-gvulot ha-mutar” que hace alusión a la idea de no traspasar ciertas fronteras.

⁸⁰¹ ANTON SHAMMAS. *Arabescos*. Madrid: Mondadori, 1988, pp. 100, 101.

Este diálogo articula la percepción de Šammās sobre el problema de la identidad árabe-israelí. Los árabes-israelíes no son palestinos, pero a la vez no son israelíes y nunca estarán plenamente integrados en la sociedad israelí, incluso para un escritor judío de la izquierda que representa la mentalidad más abierta en la sociedad israelí.

Vemos que hay referencia a diversas novelas israelíes en las que aparecen personajes árabes: a las de la época de la visión romántica del árabe: “galopa a lomos de una yegua pura sangre, como era costumbre a principios de siglo”, a las de S. Yizhar: “tampoco es un prisionero de las Fuerzas de Defensa de Israel, como era costumbre en los principios del Estado”, a *El amante*⁸⁰² de A.B. Yehoshua: “Tampoco es el amante adolescente de A.B. Yehoshua”, incluso una posible alusión al *Buen árabe*⁸⁰³ de Yoram Kaniuk: “para que nadie me acuse de construir un estereotipo a la inversa, el árabe virtuoso”, lo que demuestra el profundo conocimiento de Šammās de la narrativa hebrea.

A raíz de la publicación de la novela se estableció un debate público entre Šammās y A. B. Yehoshua⁸⁰⁴, y Hannan Hever escribió:

“Una doble provocación ha salido a la arena israelí con la aparición de *Arabesqot*, la novela hebrea de Šammās, que inteligentemente sirvió para socavar varios de los criterios más aceptados que definen los límites de la literatura hebrea. Para tratar este complejo asunto de la identidad cultural, Šammās expuso la duplicidad israelí sobre la distinción vaga y pérdida entre israelí y judío. Esa tendencia era firmemente confirmada por el hecho de que,

⁸⁰² A. B. YEHOSHUA. *Ha meahev*. Tel Aviv: Schocken, 1977. *El amante*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1980. Trad. del hebreo por Mirta Rosenberg.

⁸⁰³ YORAM KANIUK. *Aravi Tov*. Tel Aviv, Kinneret, 1984. *El buen árabe*. Barcelona, Versal, 1988. Trad. del hebreo por Jordi Fibla.

⁸⁰⁴ ANTON ŠAMMAS. “Avram hozer lagolah?”. *Itton 77, 72/73* (6 febrero 1986), pp. 21,22. “Kitsch 22: gevul hatarbut”, *Itton 77, 84/85* (enero febrero 1987), pp. 24-26.

por ejemplo, algunos encontraron difícil aceptar a ésta como una novela que perteneciera orgánicamente a la literatura hebrea”⁸⁰⁵.

Dan Laor dice de la novela:

“El fallo de Antón Šammās en la novela *Arabesqot* puede ser atribuido, primero al hecho de que el autor carece de determinación, madurez artística y perseverancia para escribir una novela que se centra enteramente en el desconocido mundo de la aldea galilea de su nacimiento, Fassuta. Esta afirmación está hecha reconociendo que el encuentro entre un autor como Šammās y unos materiales tomados de su entorno infantil cercano crea una extraordinaria oportunidad para exponer artísticamente una única y poco familiar realidad geográfica, social e histórica que, mientras exista en la periferia de la realidad israelí, puede iluminar singularmente su centro”⁸⁰⁶.

Aharon Amir observa sobre el lenguaje de la obra:

“Me basta notar que éste es un trabajo multifacético, lleno de talento y, desde el punto de vista del lenguaje y estilo, es un diamante con muchas caras, brillante y pulido a la perfección. No me duelen prendas decirle al autor mismo que, en mi opinión, él devuelve a los escritos hebreos el honor que perdió en la pasada década, que dejó de modo fortuito: un estilo descuidado de chupatintas afectados, arrogantes, superficiales, chillones y exhibicionistas. Lo que Šammās hace para la literatura hebrea puede ser comparado, en verdad, a lo que hicieron por la literatura inglesa en este siglo autores ingleses nacidos en India, Polonia, Indias Occidentales o Rusia, sólo que esto puede ser comparado al trabajo de escritores de la periferia cultural de Francia, en África del norte y ecuatorial, Egipto, las Antillas, Líbano, Bélgica o Rumanía, a la literatura contemporánea francesa, si no fuera por esto esas literaturas estarían más empobrecidas y serían más aburridas de lo que son”⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ HANNAN HEVER. “Lehajot ba’aqevo shel Achilles”, p. 191.

⁸⁰⁶ DAN LAOR. “Ha-fasuta’im: ha-sippur še lo nigmar”. *Ha’aretz* (31 mayo 1986), pp. 6-7.

⁸⁰⁷ AHARON AMIR. “Ge’ulah vehitboletut”. *Be’ertez Yisra’el* (Octubre 1986), p. 9.

Algunos críticos que reconocen su admiración por el hebreo de Šammās, rechazan incluir sus obras, o la de ningún escritor árabe, dentro del canon hebreo de la literatura israelí moderna. Obviamente, las consideraciones de aquellos que toman postura en esta materia no son puramente artísticas o literarias, sino más bien políticas. Algunos críticos sugieren que Šammās está desafiando las convenciones lingüísticas culturales israelíes y el discurso sionista dominante con el fin de incluir la cultura árabe-israelí dentro de la cultura nacional.

Por otra parte, los críticos árabes no han visto favorablemente que los escritores árabes escriban en hebreo, y su actitud ha sido agresiva y violenta, expresándose en términos insultantes, acusando a estos escritores de traidores a la cultura árabe. Pero el caso de Antón Šammās es una excepción. La crítica árabe de *Arabesqot* se ha basado principalmente en la lectura de su traducción francesa. El poeta y crítico libanés Širbīl Dāgīr escribió en el periódico *al-Nāqīd* que condenaba la elección hecha por Šammās de escribir en hebreo: “¿Es posible que Šammās, usando el hebreo, esté provocando al rival en su propia casa con sus propias armas? Es posible, pero esta provocación parece tomar la forma de una demanda para reconocer al otro en sí”⁸⁰⁸.

El segundo es el crítico Yumnā al-‘Īd, que aplica el estructuralismo a la novela de Šammās y se muestra especialmente crítico en dos áreas: la dimensión cristiana dominante, por lo que queda ensombrecido el elemento palestino, y el hecho de que la novela esté escrita en hebreo⁸⁰⁹. Ambas críticas no dejan de tener un trasfondo político o religioso más que literario.

⁸⁰⁸ ŠIRBĪL DĀGĪR. “Arabisk Filistīniyya”. *Al-Nāqīd*, 2 (agosto 1988), p. 75.

⁸⁰⁹ YUMNĀ AL-‘ĪD. *Tiqniyyāt al-Sard al-Riwā’ī fī daw’ al-Manhaŷ al-bunyawī*. Beirut: Dār al-Fārābī, 1990, p. 149.

7.3.2.2.- La nueva generación de escritores árabes israelíes: Said Kashua

Said Kashua nació en 1975 en Tira, una pequeña aldea de Galilea que pasó a formar parte de Israel en 1948. Es el segundo de cuatro hermanos, su padre trabajó como cajero de un banco y su madre era maestra. Cuando tenía 15 años fue aceptado en un internado de prestigio: la Academia de las Artes y Ciencias de Jerusalén. Cuando terminó sus estudios se convirtió en periodista especializado en los territorios ocupados y en la vida diaria de los árabes israelíes. Vive en Jerusalén, en Bet Safafa, un barrio árabe cercano a la frontera entre Israel y Jordania⁸¹⁰.

Es autor de dos novelas, la primera, un auténtico best-seller, se titula *Aravim rokdím*⁸¹¹ (*Los árabes danzantes*), que ha sido ganadora del premio Grinzane Cavour en Italia y distinguida como el mejor libro del 2004 en el *San Francisco Chronicle*. Su segunda novela, *Vayehi boker*⁸¹² (*Y se hizo de día*, 2004), entra de lleno en el terreno de ficción y muestra una mayor madurez que la anterior.

Aravim rokdím es una novela trágico-cómica que intenta romper los prejuicios y estereotipos, utilizando un tono cínico⁸¹³. Su autor consigue crear un drama complejo sobre la infancia adolescencia y madurez del protagonista sin nombre que narra la historia en primera persona. No hay héroes ni villanos. Al lado de cada anécdota que hace concebir la esperanza hay otra que la destruye, lo que deja al lector, y al propio narrador, con un sentimiento confuso.

⁸¹⁰ MANDU SEN. "Voices in Conflict. The Language of Israeli-Arab Identity". *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004). www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

⁸¹¹ SAID KASHUA. *Aravim rokdím*. Moshav Ben Semen: Modan Publishing, 2002. SAYED KASHUA. *Árabes danzantes*. Salamanca: Tropismos, 2006. Trad. del hebreo por Ana M^a Bejarano.

⁸¹² SAID KASHUA. *Vayehi boker*. Jerusalén: Keter Publishing, 2004.

⁸¹³ MAGID SHIHADÉ. "Kashua, Sayed. Dancing Arabs". *Arab Studies Quarterly (ASQ)* 27 (invierno-primavera 2005), pp. 89-92.

El joven protagonista es un antihéroe que ha tenido que crecer bajo el mito de un abuelo que murió luchando contra los sionistas en 1948, y con un padre que fue encarcelado sin juicio previo acusado de hacer volar la cafetería de la universidad. La abuela es la única persona idealizada en la novela. La idealización de la abuela refleja la visión del papel de la mujer en la familia. Es la persona más anciana, la más respetada y la más poderosa, es una visión de la mujer árabe que raramente se oye en Occidente.

El protagonista obtiene una beca en un prestigioso internado judío y allí se enfrenta a un mundo nuevo y desconocido, donde los estudiantes escuchan a los Beatles, comen con cubiertos, visten con pantalón corto y se relacionan con muchachas.

Su entrada en el entorno judío le provoca una auténtica crisis de identidad, a partir de ese momento descubre qué es ser árabe en Israel y conoce por vez primera el sabor de la humillación, como sucede cuando tiene que viajar en autobús y unos estudiantes de otra escuela se burlan de él por ser árabe y un soldado le registra. Uno puede llegar a pensar que este tipo de trato haría al protagonista apearse más a sus raíces, pero sin embargo él, conscientemente, decide “transformarse” en un judío; para ello perfecciona su hebreo, esmerándose en evitar pronunciar la “p” como “b”, se afeita el bigote, escucha música hebrea y, cuando va en el autobús, lleva un libro en hebreo:

“Yo parezco más israelí que cualquier israelí medio que se precie. Siempre me alegra oírsele a los judíos. Pero si es que no parece árabe, me dicen. Hay quien sostiene que eso es racismo, pero yo siempre me lo he tomado como un halago. Como un logro. Porque eso es lo que yo quería ser, judío. Me he esforzado mucho para parecerlo, y finalmente lo he logrado” (p. 103).

Plantea, pues, el problema del racismo existente en Israel y de la situación de los jóvenes árabes israelíes que “bailan”, como dice el título de la novela,

entre dos identidades distintas⁸¹⁴, por otro lado el título alude a la actitud de los árabes israelíes durante la primera guerra del Golfo, cuando Iraq atacaba con cohetes a Tel Aviv y los árabes bailaban de alegría.

El protagonista recuerda al personaje de Pecola⁸¹⁵, de la novela de Toni Morrison, premio Nobel de 1993, *The Bluest Eye*⁸¹⁶, en la que una niña negra sueña con tener el cabello rubio y los ojos azules para ser igual a las niñas norteamericanas blancas.

El personaje de la novela de Kashua está lleno de contradicciones: “A veces pienso en convertirme al judaísmo y otras en que lo que debería hacer es volarme por los aires en un atentado o atropellar con el coche a los soldados del control del cruce de Ra’anana” (p. 239).

La novela es profundamente crítica tanto con la sociedad israelí como con la árabe. En cuanto a la sociedad israelí, muestra la estrechez de la perspectiva histórica que tienen los judíos israelíes sobre el conflicto y, el protagonista explica con sarcasmo la versión israelí de la historia:

“Cuando estaba en el grado doce entendí por primera vez qué era 48. Que ése era el año de la guerra de la Independencia de Israel. En el grado doce entendí que sionista era *sahyūnī*, y que no era un insulto. Yo conocía la palabra *sahyūnī*. En la escuela del pueblo nos servía para insultarnos los unos a los otros (...) Ahora descubría, de pronto, que el sionismo era una ideología. En las asignaturas de civismo e historia de Israel empecé a comprender que mi tía de Tulkarem era una refugiada y que los árabes de Israel eran una minoría” (p. 133).

⁸¹⁴ MICHEL TANNENBAUM. “The Narrative of Language Choice: Writers from Ethnolinguistic Minorities”. *Canadian Modern Language Review*. 60-1 (septiembre 2003). PETER RYAN. “No Escape: A Review of Dancing Arabs”. *Middle East Window*. www.middleeastwindow.com

⁸¹⁵ LIZ SPYKOL. “West Bank Account”. *Philadelphia Weekly*. (7-13 Diciembre 2005). www.philadelphiaweekly.com (visitada 26 de diciembre 2005).

⁸¹⁶ TONI MORRISON. *The bluest eye*. Nueva York: Random House, 1970. *Ojos azules*. Barcelona : Ediciones B, D.L. 1998. Trad. del inglés por Jordi Gubert.

Pero tampoco se siente integrado en la sociedad árabe, a la que encuentra demasiado cerrada y estrecha de miras, a pesar de los cambios externos que tienen lugar en la vida de su aldea. Las jóvenes generaciones se mueven en un ambiente lleno de contradicciones donde mezclan elementos de las dos culturas, tal y como se ve en la decoración de las paredes del dormitorio del hermano pequeño del protagonista:

“Fotografías de Chicago Bulls, bufandas rojas del Poel Tel Aviv, Michael Jackson, Fairuz, Lenin y postres del Día de la Tierra, como el del anciano sentado bajo el olivo con su rubio nieto envuelto en la *kefyya* en el regazo y la inscripción “nos quedamos” debajo” (p. 232).

También expone el sentimiento de inseguridad de los habitantes de la aldea debido al aumento de los delitos y el temor de los árabes-israelíes sobre su futuro colectivo como pueblo:

“Mi madre dice que es muy posible que carguen pueblo por pueblo en unos camiones para trasladarnos y que a nosotros nos llevarán de Beit Tsafafa a Jordania mientras que a los de Tira los transportarán al Líbano” (pp. 239-240).

Describe el sistema educativo árabe, que utiliza el castigo físico contra los alumnos, y critica la situación en la que se encuentra la mujer, los crímenes de honor y la hipocresía que permite a un hombre tomar una amante cuando su esposa está enferma. También menciona las murmuraciones y cotilleos que provocan que las personas siempre estén pendientes “del qué dirán” y denuncia la corrupción en las instituciones árabes; así cuando describe el trabajo de su padre en el ayuntamiento dice:

“Todos los empleados del ayuntamiento son considerados como unos corruptos, como personas que no hacen nada, que han sido nombrados a dedo por su proximidad al alcalde y que reciben un sueldo gratis” (p. 197).

Cuando Kashua publicó dos años después su segunda novela *Vayehi Boker* y se había convertido ya en un conocido escritor, él mismo cuenta su experiencia en el aeropuerto Ben Gurión:

“Cuando iba al aeropuerto siempre me mandaban con todos los demás árabes-israelíes a la fila de los trabajadores extranjeros. No me preocupaba, me sentía como si perteneciera más a toda la gente de fuera y a los trabajadores inmigrantes que a la fila de los israelíes. Como con todos los árabes ellos solían usar el “procedimiento de sospechoso”. Llegué cuatro horas antes de que el vuelo saliera. Ellos hacían un cacheo en una habitación tras una cortina y entonces me escoltaron al avión porque temían que de algún modo yo pudiera llevar una bomba por algún sitio. El interrogatorio más exhaustivo que jamás haya tenido tuvo lugar a mi vuelta de Milán. Tres interrogadores me preguntaron durante una hora y media, uno tras otro, y al final el último me preguntó por el libro”⁸¹⁷.

En *Vayehi Boker* su estilo se vuelve más poderoso y afilado y, como en su anterior novela, posee elementos autobiográficos.

El protagonista es un joven periodista árabe-israelí que trabaja en un periódico israelí cubriendo las noticias que tienen lugar en los territorios palestinos. Las tensiones políticas provocan que la actitud de sus compañeros de trabajo se vuelva hostil viéndose obligado a oír bromas malintencionadas. Ante la presión el joven decide regresar con su mujer y su pequeña hija a su aldea natal. La descripción de la aldea árabe es deprimente: los aldeanos son mucho más ricos y occidentalizados que antes, pero las muchachas han vuelto a utilizar el velo, los trabajadores de Cisjordania y Gaza, que antes trabajaban en Israel, van ahora a la aldea y mendigan para conseguir un trabajo por un salario muy bajo y son despreciados por los habitantes del pueblo convirtiéndose en los “árabes” de los árabes-israelíes, en la clase más baja de la clase baja: “No te

⁸¹⁷ NERI LIVNEH. “Breaking the code”. *Haaretz* (13 febrero 2005)

den pena” comenta uno de los personajes, “En el fondo están seguros de que todos los árabes-israelíes son unos traidores y unos colaboradores”.

En la relación de los árabes-israelíes con los palestinos se repiten los roles del israelí con el árabe:

“Muhammad está de pie ahí, y espero que no pueda escuchar nada de lo que hablamos. Quizás, después de todo, sea sordo. Nuestros ojos se encuentran y él rápidamente baja su mirada, como si yo fuera un policía de fronteras o quién sabe quién. Y el jefe, que debe haberse dado cuenta de mi incomodidad y de nuestras miradas, sonrío de nuevo y explica: No le hagas caso a la forma en la que hablo con él. Muhammad y yo somos como hermanos ¿verdad Muhammad? Se dirige a él y Muhammad sonrío. “Lleva conmigo dos años. Un trabajador excelente. Yo le cuido, cubro sus necesidades: comida, bebida y le doy mi ropa vieja, de modo que ellos no le paran en los controles de carretera. Ya sabes lo que ellos harían si le pillan en mi coche. Estoy empleando a una bomba de relojería, hermano, a un terrorista”. Rió. “Pregúntale. No puede vivir sin mí. ¿No es verdad, Muhammad?”.

El protagonista observa la corrupción imperante en la aldea y los notables cambios que se han producido: el nepotismo del alcalde y sus compinches, las bandas de traficantes de drogas, las bandas organizadas que cometen asesinatos, robos, secuestros, raptos, etc. La esposa del protagonista, maestra en la escuela del pueblo, dice de sus alumnos: “Cuando les preguntas que qué quieren ser de mayores, la mitad de la clase te contesta que quieren ser miembros de una banda” y finalmente alude a los islamistas “que fastidian las bodas empeñándose en recitar el Corán y suprimir la música”.

La novela muestra la dependencia que la televisión vía satélite ha creado en los árabes, describe las miles de antenas parabólicas que se levantan en las casas, la gente sentada frente al televisor durante horas hipnotizados con *Al-Ýazīra*, a la que el protagonista critica:

“Jamás mencionan los nombres de los líderes árabes, nunca hacen reportajes de investigación sobre figuras importantes del mundo árabe. No quieren molestar a nadie y, mucho menos, a los grandes magnates del petróleo que, con su dinero, sostienen la cadena”.

Repentinamente la aldea aparece cercada por los militares, nadie puede salir de allí, los teléfonos dejan de funcionar, no llega información del exterior, los suministros de electricidad, agua y alimentos quedan cortados y la población empieza a padecer hambre y sed. Las aguas residuales recorren libremente las calles y el hedor de las basuras se mezcla con el calor para crear una metáfora de tristeza y de asfixia. Nadie en el pueblo comprende lo que sucede, y terminan por culpar a los palestinos (a los que despectivamente llaman *daffawiyya* y *gazzawiyya*) que acuden allí para buscar trabajo, así que se apresuran a delatarlos a los israelíes.

El resentimiento del protagonista va dirigido contra Israel, por denegarle los mismos derechos que a los judíos, contra sus paisanos árabes-israelíes, por tratar de manera abusiva a los obreros de Cisjordania, contra los islamistas, por haber cambiado el estilo de vida de la aldea, contra su padre, por su fe ciega en el gobierno, contra su esposa, porque ella no le despierta con besos y siempre se muestra fría, etc. Las raíces de todo este resentimiento es la alienación.

Cuando un cliente de la tienda de comida discute sobre si los tanques israelíes están en la aldea para cazar terroristas, alguien objeta de inmediato: “Vergüenza debería darte al llamarlos terroristas. Llámales *istišādī*, llámales *fidā'ī*. ¿En qué nos hemos convertido? ¿Es que vamos a llamarlos también terroristas?” Lo que en un lenguaje es definido como terrorista en el otro es un mártir. En la escuela donde la mujer del protagonista da clase, ella usa la palabra *Halutzim* para denominar a los pioneros judíos que fueron a Palestina

en el siglo pasado, mientras que para los árabes esos pioneros no son más que colonos que ocupan una tierra ajena⁸¹⁸.

La novela termina con que Israel ha firmado un acuerdo con los palestinos según el cual las aldeas árabes-israelíes pasan a formar parte del Estado Palestino, lo cual supone una victoria para Israel, ya que así termina con la temida “amenaza demográfica” árabe que pone en peligro el carácter judío del Estado.

Kashua critica todos los aspectos negativos de su propia sociedad, especialmente la pérdida de su forma de vida y los valores que han desaparecido en el laberinto de la “israelidad”, desmitificando temas tan sensibles como las relaciones familiares y la solidaridad. Muestra el trato vejatorio que los palestinos sufren de manos de los árabes-israelíes, la degradación y el egoísmo y entonces el héroe se transforma en un antihéroe, en una criatura indefensa frente a semejante locura.

7.4.- Tipos y estereotipos

1) **La mujer israelí:** La mujer israelí es presentada como algo deseable, goza de una libertad de movimientos y de expresión que aportan un matiz morboso a la relación, pero finalmente los personajes árabes terminan casándose con muchachas palestinas tradicionales, bien por propia elección, bien porque su amor por la chica israelí es irrealizable. Así aparece en la novela de Said Kashua *Árabes danzantes*, en la que el joven se enamora de Naomi, la compañera de clase judía con ideas izquierdistas que le advierte:

“Nada de llamadas, ¿lo has entendido? Te lo prohíbo. Se acabó. Lo dejamos y punto, porque si no mi madre me echa de casa”. Me contó que su madre le había dicho que prefería una hija lesbiana antes que una hija que ande por ahí con un árabe” (p. 140).

⁸¹⁸ LAILA LALAMI. “Native Speaker”. *Boston Review* (Septiembre/Octubre 2006)

2) El israelí racista: La actitud de los israelíes ante los árabes es de rechazo, como puede verse en la postura de la madre de Naomi en *Árabes danzantes*, o en la de los estudiantes de uno de los institutos que acosan al protagonista y a su amigo. Cuando el protagonista comienza a trabajar experimenta la discriminación laboral, recibiendo un salario bajo en comparación con el de los judíos y realizando tareas que los judíos no quieren hacer.

En *Y se hizo de día* los compañeros de trabajo del protagonista acaban por aislarlo y hacerle la vida imposible con comentarios como: “¿Has tirado hoy alguna piedra?”, “Regístralo con cuidado, es un tío sospechoso”. La situación va empeorando rápidamente, el protagonista ve como van aislándole en el periódico israelí en el que trabaja, es víctima del “mobbing”: entregan su ordenador a un joven reportero, le quitan la mesa de trabajo por lo que tiene que estar en la sala de fumadores y apenas le dan trabajo, pero él se resiste a abandonar su puesto.

3) El israelí militar: El la imagen siempre presente que tiene el árabe, los policías de fronteras, los registros, los soldados en los autobuses, los tanques que rodean la aldea.

4) El israelí dialogante: Es el que mantiene una relación más o menos fluida con los árabes, como Yehoshua Bar Or en *Arabesqot*, o algunos profesores israelíes y funcionarios en *Árabes danzantes*.

CONCLUSIONES

La formación de estereotipos tiene dos vertientes, una irracional, que es la que adopta el individuo que tomando algunas manifestaciones externas de un individuo o un grupo las generaliza hacia toda la comunidad. Así en los países árabes y musulmanes se habla de “occidentales”, entre los que incluyen a los israelíes, describiéndolos como: materialistas, imperialistas, laicos, arrogantes, que tienen grandes avances científicos y tecnológicos, etc. y en los países occidentales y en Israel se define a los árabes y musulmanes como: irracionales, fanáticos religiosos, atrasados, corruptos, antidemocráticos, etc.

La otra vertiente es la dirigida por un grupo político, religioso o ideológico que se sirve de la vertiente irracional para formar estereotipos sobre una determinada comunidad y para ello se sirve de la religión, los libros de texto, la literatura, los medios de comunicación, etc.

En las sociedades en conflicto la formación de estereotipos se agudiza lo que provoca la separación radical entre el “nosotros” (que lleva a afirmar positivamente los valores propios, a la autojustificación, al victimismo y a la exaltación de la identidad propia) y el “ellos” (a los que se descalifica y atribuye defectos)⁸¹⁹.

En las novelas también se encuentran numerosos estereotipos que reflejan las ideas preconcebidas que tiene la sociedad. De la lectura de diversas novelas escritas en décadas diferentes puede realizarse un retrato-robot de la imagen que los israelíes tienen de los árabes y viceversa. Así podríamos ver como en las novelas israelíes aparece la siguiente descripción de los árabes:

⁸¹⁹ Para profundizar más en el factor antropológico de los diferentes puntos de vista hay que remitirse al concepto de “emic” y “etic” que introdujeron Kenneth Lee Pike y Marvin Harris. GUSTAVO BUENO. *Nosotros y ellos*. Oviedo: Pentalfa, 1990.

1º.- Los árabes tienen un gran sentido del honor, son vengativos, tribales, primitivos, atrasados, anárquicos, exagerados, salvajes, torpes, descuidan la tierra, son astutos, sucios, fatalistas y subdesarrollados. La mayoría son campesinos y beduinos. Los ancianos llevan turbante y son sabios, las mujeres son hermosas y tienen pelo y cabellos negros, los beduinos montan a caballo y llevan puñales.



Este modelo aparece principalmente en las obras del primer cuarto de siglo XX como en *Los hijos de Arabia* de Moshe Smilansky, *Sin estrella* y *La lucha de un hombre* de Yehuda Burla o *La venganza de los patriarcas* de Yizhak Shami, pero también lo encontramos en novelas posteriores como en *Bajo el sol* de Moshe Shamir, *La sonrisa del cordero* de David Grossman, *El buen árabe* de Yoram Kaniuk, *La trompeta del wadi* de Sammi Michael, *Letras del sol letras de la luna* de Itamar Levy, *Sarah, Sarah* de Ronit Matalon y *La novia liberada* de A. B. Yehoshua.

2º.- Los árabes son víctimas, prisioneros, pastores y pobres, tal y como se presentan en los relatos de S. Yizhar *Convoy de medianoche*, *El prisionero*, *Los días de Ziglag*, *Jirbet Jiza* o en el de Binyamin Tammuz *Un concurso de natación*, *Letras del sol letras de la luna* de Itamar Levy, *El amante* de A. B. Yehoshua o *Ta'atuon* de Yizhar Ben Ner.



3°.- Los árabes son incendiarios, ladrones, asesinos sedientos de sangre y amenaza oculta, esta imagen se ve frecuentemente en novelas y relatos de Amos Oz tales como *El nómada y el áspid*, *Mijael šeli* o *Un descanso verdadero*, en *Los fundadores* de Eliezer Smolli, en *Frente a los bosques* de A. B. Yehoshua o en *El buen árabe* de Yoram Kaniuk.



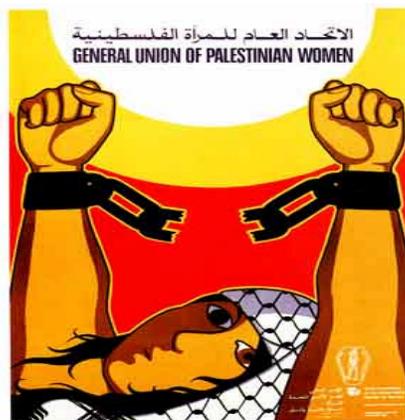
4°.- Son terroristas, desconfiados, violentos, instintivos sexualmente y machistas así aparecen en *Mijael šeli* y *El nómada y el áspid* de Amos Oz, *El amante* y *La novia liberada* de A. B. Yehoshua, *El buen árabe* de Yoram Kaniuk, *Refugio* y *La trompeta del wadi* de Sammi Michael, *La sonrisa del cordero* de David Grossman y *Sarah*, *Sarah* de Ronit Matalon.



5°.- Los árabes-israelíes, especialmente los intelectuales, se sienten desarraigados y resentidos, aunque también se presenta una imagen despolitizada de los mismo, cuyas reclamaciones se centran en cuestiones de igualdad social, de ahí que suelen pertenecer al partido comunista mientras que los palestinos de los territorios ocupados sí están comprometidos con la lucha por la liberación nacional, así lo encontramos en *Refugio* de Sammi Michael, *Habitación cerrada* de Shimon Ballas, *El buen árabe* de Yoram Kaniuk, *Sarah, Sarah* de Ronit Matalon, *El amante* y *La novia liberada* de A. B. Yehoshua y *Ta'atuon* de Yizhak Ben Ner.

6°.- Los árabes aparecen como seres ignorados, desconocidos, misteriosos, ambiguos e ininteligibles por el idioma y también por su modo de pensar, como se ve en *Frente a los bosques*, *El amante* y *La novia liberada* de A. B. Yehoshua y *El nómada y el áspid*, *Mijael šeli* y *Un descanso verdadero* de Amos Oz y *El buen árabe* de Yoram Kaniuk.

7°.- Curiosamente la imagen de las mujeres árabes rompe el estereotipo de una mujer sumisa, inculta, que utiliza velo y no sale de casa. En las novelas israelíes los personajes femeninos son activos y vitalistas como puede verse en *Refugio* y *La trompeta del wadi* de Sammi Michael, *La novia liberada* de A. B. Yehoshua o *El buen árabe* de Yoram Kaniuk.



8°.- Los árabes son hospitalarios y solidarios como se presentan en *Sarah*, *Sarah* de Ronit Matalon, *La novia liberada* de A. B. Yehoshua, *Letras del sol letras de la luna* de Itamar Levy, *Refugio* y *La trompeta del wadi* de Sammi Michael.

9°.- A pesar de que la religiosidad es un aspecto importante en la cultura árabe, en las novelas israelíes apenas aparecen árabes religiosos, tan solo lo vemos en *Letras del sol letras de la luna* de Itamar Levy, o en algunos personajes musulmanes y árabes cristianos de *La novia liberada* de A. B. Yehoshua.

10°.- La mayoría de los árabes son obreros, camareros y trabajadores manuales, así aparecen en *El amante* y *La novia liberada* de A. B. Yehoshua, *El buen árabe* de Yoram Kaniuk o *Sarah*, *Sarah* de Ronit Matalon.



11º) Físicamente son descritos como personajes con belleza y encanto, unido a la piel clara y el aspecto similar a un israelí occidental (personajes árabes que se hacen pasar por israelíes). Fathi en *Refugio* es de una belleza casi femenina, como la de Azouri en *El buen árabe*; Fu'ad en *Refugio* tiene sonrisa fiera y gesto viril; la belleza de los gemelos de *Mijael šeli* es de tipo erótico, con elementos animales: fuertes, rudos, dientes blancos, sonrisa perversa, ojos feroces, dedos fuertes y agilidad felina y a los nómadas se les describe con ojos negros cabellos oscuros y rizados, fuertes, delgados y morenos.



Llama la atención que los autores israelíes, como dice David Grossman en *El viento amarillo*, hablen de la “mentalidad” árabe y no de la psicología árabe, de ahí que en las novelas de la primera mitad del siglo XX un gran número de personajes árabes estén desprovistos de relieve psicológico y sean descritos desde una perspectiva ideológica que les limita al papel de espejo en el que se refleja la conciencia del personaje judío⁸²⁰.

Otro tema que plantea es el del fracaso de los ciudadanos árabes-israelíes al intentar integrarse en la sociedad israelí, ese fracaso lo sufre Na 'im en *El*

⁸²⁰ FRANÇOISE SAQUER-SABIN. *Le personaje de l'Arabe...*, p. 97.

amante, a pesar de hablar perfectamente hebreo y conocer su cultura, lo mismo les sucede a Fathi y a Fu'ad en *Refugio*, a Yosef y a Azouri en *El buen árabe* y al protagonista de Said Kashua en *Los árabes bailan*. Todos ellos, a pesar de sus intentos por asimilarse, siguen siendo ciudadanos de segunda clase. La soledad y el extrañamiento son los sentimientos coincidentes en los personajes árabes, que se sienten humillados y resentidos por la discriminación.

En cuanto al diálogo entre los personajes, puede verse que la literatura de los años cincuenta y sesenta se distingue por la ausencia de palabras por parte del personaje árabe (*El prisionero, Nómadas y áspid, Frente a los bosques y Mijael šeli*), en los setenta los árabes tienen su discurso autónomo (*Refugio, Habitación cerrada*) y en los ochenta y noventa el personaje árabe interviene en la narración (*El buen árabe, El amante, La sonrisa del cordero*)

Respecto a su posición social, suelen pertenecer a sectores subalternos: criados en las casas, jardineros, chicos de reparto, porteros, camareros, conductores, obreros, mecánicos, etc. En las novelas posteriores a los años 80 algunos son escritores, artistas y universitarios como Fathi, Azouri, Samaher, Sa'íd o Marwan.

En las novelas no se describen a las familias árabes, lo cual resulta extraño teniendo en cuenta la importancia de la familia en la cultura árabe, salvo en el caso de *La novia liberada* o en *Letras del sol letras de la luna*. Coinciden en la evocación nostálgica de la época otomana en la que no había estallado aún el conflicto abierto, como sucede en el caso de Veducha en *El amante*, Azouri en *El buen árabe*, Jana en *Mijael šeli*, etc. Las villas árabes aparecen llenas de calma y placidez cuando no hay personajes judíos, pero la tensión estalla al intervenir estos. Si en las primitivas novelas las aldeas árabes eran descritas como lugares entrañables, la evolución del conflicto

hace que el paisaje se transforme: las casas se destruyen, los campos se queman, los vehículos militares patrullan las calles y controlan las fronteras, los campos de refugiados hacinan a millares de personas y, ya en la Intifada, aparecen las barricadas, la represión masiva y los toques de queda.

La cuestión del conflicto violento apenas aparece en la mayoría de las novelas, salvo las posteriores a la Intifada. En Amos Oz la amenaza del enemigo es silenciosa, invisible, difusa y obsesiva (sombras que avanzan, fantasmas que se deslizan), en *El amante* aparece el acto terrorista de la Universidad, y en las novelas de la época del Yom Kippur la guerra afecta a las vidas de los personajes pero el relato no se centra en ella, en *Mijael šeli*, el acto terrorista es fruto de la imaginación de su protagonista y la acción del árabe mudo al incendiar el bosque en *Frente a los bosques* y de Hilmi en *La sonrisa del cordero*, son actos aislados con más carga simbólica que real. Esto cambia con la Intifada, como puede verse en *Letras del sol letras de la luna*, en *Sarah Sarah* o en *Ta'atuon*.

A partir de *El Amante* podemos ver que las novelas hacen una descripción detallada de los personajes árabes, que aparecen como protagonistas o personajes principales, que los autores intentan entrar en la mente y corazones de estos personajes haciéndolos verosímiles.

La imagen del judío y del israelí en las novelas palestinas tiene una clara carga ideológica y el abanico de posibilidades se reduce a unos pocos modelos coincidentes.

1º.- El tipo Shylock es un anciano de rasgos físicos estereotipados: nariz aguileña, rostro afilado, figura torva y su personalidad se caracteriza por ser usurero, tramposo, traicionero, manipulador, mentiroso, cobarde, materialista e hipócrita. Es el Nathan de *Al-Wāriṭ* de Jalīl Baydas y el doctor Zimmerman en *Wādī al-Ḥawādīt* de Tawfīq Fayyāḍ.



2°.- La mujer judía es representada bajo tres aspectos diferentes: el de la *femme-fatale* que se sirve de sus encantos para seducir y engañar a los árabes, como Esther en *Al-Wāriṭ* de Jalīl Baydas, Clara en *Ḥafnat rimāl* de al-Našāšībī, Galia en *Wādī al-Ḥawādīt* de Tawfīq Fayyāḍ, o la informadora israelí en *Satā'ir al-atma* de Walīd al-Ḥūdālī o bien es una joven corrupta y drogadicta como Silvia en *Baqāyā* de Aḥmad Ḥarb; el de la muchacha que se enamora de un chico palestino, que suele ser descrita como hermosa pero con vida sexual promiscua, a veces es hija de padre árabe o no judío y de madre judía, este estereotipo aparece en *Ḥafnat rimāl* y *Ḥabbāt al-burtuqāl* de al-Našāšībī, *Al-Qinā'* de Nabil Jūrī o en *Al-šūra al-ajir fī l-albūm* de Samīḥ al-Qāsim; y por otro lado está la mujer mayor, en su vertiente positiva y humana, como Miriam en *Retorno a Haifā* de Gassān Kanafānī, o negativa como alcahueta en el caso de Rajel en *Al-Wāriṭ* de Jalīl Baydas.

3°.- Otro estereotipo es el del judío colono que proviene de Europa y que se establece en Palestina, compra las tierras de los árabes y expulsa a los campesinos, como en *Ḥafnat rimāl*, *Ḥabbāt al-burtuqāl* de al-Našāšībī, *Wādī al-Ḥawādīt* de Tawfīq Fayyāḍ o *He visto Ramallah* de Barguti.



4º.- Por otro lado está el judío sionista, que generalmente es de origen ashkenazí y a veces coincide con el colono, como vemos en *Ḥafnat rimāl*, *Ḥabbāt al-burtuqāl* de al-Našāšībī, *Wādī al-Ḥawādīt* de Tawfiq Fayyāḍ, otras veces puede ser un intelectual, como Raul en *Al-Qinā'* de Nabīl Jūrī, el patrón de una fábrica como *Al-'araba wa-l-layl*, *Wu'yūh fī-l-mā' al-sājīn* de 'Abd Allāh Tāyih, o un militar como en *Wādī al-Ḥawādīt* de Tawfiq Fayyāḍ, *Ḥabbāt al-burtuqāl* de al-Našāšībī, *El canario y el mar* de Liana Baḍr, *Al-ṣūra al-ajīr fī l-albūm* de Samīḥ al-Qāsim o *Satā'ir al-atma* de Walīd al-Ḥūdālī. Los sionistas en las novelas ambientadas antes del 48 suelen actuar en connivencia con los británicos y los americanos. Son prepotentes, racistas⁸²¹, crueles y depravados.

⁸²¹ Sobre el racismo israelí véase la mención en: MERCEDES DEL AMO HERNÁNDEZ y M^a ISABEL LÁZARO DURÁN. "El intelectual y su memoria: Pedro Martínez Montávez". *MEAH*, 52 (2003), p. 242.



5°.- El personaje que siempre aparece en todas las novelas escritas a partir de los años sesenta es el del judío militar, bien como miembros de Haganah en las novelas ambientadas en los años cuarenta o bien los soldados de los controles, los carceleros o los gobernadores militares que aparecen en prácticamente todas las novelas.



Una de las características de los militares es su brutalidad en el trato con los palestinos, que se ven sometidos a la humillación de pasar los controles cuando van y vuelven de trabajar, las escenas más dramáticas de las novelas se suceden cuando las mujeres y los niños sufren la violencia de los soldados,

como puede leerse en *Ḥafnat rimāl* de al-Našāšībī , *Al-Ṣubbār*, *Bāb al-Sāha* y *‘Ubbād al-šams* de Saḥar Jalifa.



6°.- Un personaje más amable es el del judío sefardí y oriental que generalmente acaba por ser un obrero explotado emigrado a Palestina víctima de los engaños de los sionistas. Aunque a veces es un colaborador de los sionistas pero siempre ocupa una posición inferior a la de los ashkenazíes. Judíos orientales y sefardíes aparecen en *El pesoptimista* de Ḥabībī, *Al-šūra al-ajīr fī l-albūm* de Samīḥ al-Qāsim, *Al-Qinā’* de Nabil Jūrī, *Al-‘araba wa-l-layl*, *Wuḃūḥ fī-l-mā’ al-sājjin* de ‘Abd Allāh Tāyih, *El canario y el mar* de Liana Baḍr o *Al-ŷānib al-ājar li arḍ al-mi‘ād* de Aḥmad Ḥarb, entre otras.

En resumen podemos decir que en la novela israelí, especialmente en la de los últimos treinta años, el personaje árabe aparece con frecuencia y es tratado de manera más extensa que el personaje judío o israelí en la narrativa palestina. La novela israelí suele profundizar más en los personajes árabes-israelíes que en los palestinos de los territorios ocupados, al ser novelas más largas que las palestinas pueden describir mejor los aspectos internos y externos por lo que los personajes son redondos, ni absolutamente malvados ni completamente buenos, eso no impide que aparezcan estereotipos.

Las novelas palestinas son más panfletarias, los personajes de un lado y otro mantienen un tono discursivo dirigido a confirmar la idea del autor que

coincide con la del lector masa, la tendencia es a crear personajes y situaciones extremas en las que el lector identifica claramente quienes son los buenos y quienes los malos de la historia. El único acercamiento entre las dos partes se da cuando se produce atracción amorosa pero que termina por fracasar.

El planteamiento de los novelistas árabes-israelíes es muy diferente al de sus colegas palestinos. Los árabes-israelíes, a pesar de sufrir discriminación, se encuentran en una situación mejor que la de los palestinos, sus reclamaciones se centran en el trato social igualitario y les preocupa mucho menos las reivindicaciones políticas o nacionalistas. De cualquier manera su preocupación mayor es la de la posibilidad de que si finalmente se consigue un estado palestino los israelíes les obliguen a marcharse de Israel. La situación tras la Intifada se hizo más difícil, de ahí que comiencen a plantear su posible unión a las reclamaciones de los palestinos y su enfrentamiento a los israelíes.

ANEXO

ÍNDICE CRONOLÓGICO DE NOVELAS MENCIONADAS EN LA TESIS

<u>ISRAELÍES</u>	<u>PALESTINAS</u>	<u>ARABE-ISRAELÍES</u>
<p>-1906-1934: MOSHE SMILANSKY. <i>Bnei 'Arav (Los hijos de Arabia)</i>. Tel Aviv: Dvir, 1961.</p> <p>-1922: YEHUDA BURLA. <i>Bli kojab (Sin estrella)</i>. Tel Aviv: Am Oved, 1952.</p> <p>-1928: YITZHAK SHAMI. <i>Nekamat Ha-abot (La venganza de los patriarcas)</i>, Jerusalén, 1928.</p> <p>- 1929: YEHUDA BURLA. <i>Niftulei adam (La lucha de un hombre)</i>. Tel Aviv: Davar-Masada, 1929.</p> <p>- 1933: ELIEZER SMOLLY. <i>Anšei berešit (Los fundadores)</i>, Tel Aviv: A.Y. Shtibel, 1933.</p> <p>-1948: S. YIZHAR. <i>Ha-šavuy (El prisionero)</i> Tel Aviv: Hakibbutz ha-meujad, 1959.</p> <p>-1949: YEHOSHUA BAR YOSEF. <i>'Ir kesumah (Una ciudad encantada)</i> Tel Aviv: Twersky, 1950.</p> <p>S. YIZHAR. <i>Sipur Jirbet Jiz'ah (Jirbet Jiztah)</i>. Merhaviah: Sifriat poalim, 1949.</p> <p>- 1950: S. YIZHAR. <i>Šayarah šel Hatzot (Convoy de medianoche)</i>. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1950.</p> <p>MOSHE SHAMIR. <i>Tahat Ha-šemeš (Bajo el sol)</i>.</p>	<p>- 1920: JALİL BAYDAS. <i>Al-Wāriṭ (El heredero)</i>. Jerusalén: Dār al-Aytām al-Islamiyya, 1920.</p> <p>- 1932: ŶAMĀL AL-ḤUSAYNĪ. <i>'Alā sikkat al-Ḥiṭāz (Sobre el ferrocarril del Hiyaz)</i>, Jerusalén: Maṭba' Dār al-Ītām al-Islamiyya al-Šinā'iyya, 1932.</p> <p>- 1943: ISHĀQ MŪSĀ AL-ḤUSAYNĪ. <i>Mudakarāt dayāya (Memorias de una gallina)</i> El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1943.</p> <p>-1962: NĀŠIR AL-DĪN AL-NAŠĀŠĪBĪ. <i>Ḥabbāt al-burṭuqāl. Qiṣṣaš wa Ašḥābu-hā (Las naranjas)</i>. Beirut: Manšurāt al-Maṭba'at al-Tawzī' wa-l-Našr, 1962.</p> <p>'AṬALLĀH MANŠŪR. <i>Wa baqiyat Samīra (Y se quedó Samīra)</i>. Tel Aviv: Dār al-Našr al-'Arabī, 1962.</p> <p>-1965: NĀŠIR AL-DĪN AL-NAŠĀŠĪBĪ. <i>Ḥafnat rimāl (Un puñado de arena)</i>. Beirut: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1975.</p> <p>- 1966: GASSĀN KANAFĀNĪ. <i>Mā tabbaqā la-kum (Lo que os queda)</i>. <i>Hombres en el sol. Lo que os queda. Um Saad</i>. Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1991. Traducción de M^a Rosa de Madariaga.</p> <p>-1969: GASSĀN KANAFĀNĪ. <i>'Ā'id ilā Ḥayfā (Retorno a Haifa)</i>. Beirut:</p>	<p>-1966: 'AṬALLĀH MANŠŪR. <i>Be' or hadash (Con una nueva luz)</i>. Tel Aviv: Karni, 1966.</p> <p>-1986: ANTON SHAMMAS. <i>Arabesqot (Arabescos)</i>. Tel Aviv: Michaelmark, Am Oved Publishers, 1986. Traducida del inglés al español por Isabel Cardona: <i>Arabescos</i>. Madrid: Mondadori, 1988.</p> <p>-1992: NA'ĪM 'ARĀYDĪ. <i>Tevilah qatlanit (Bautismo mortal)</i>. Tel Aviv: Bitan, 1992.</p> <p>-2002: SAID KASHUA. <i>Aravim rokdīm (Árabes danzantes)</i>. Moshav Ben Semen: Modan Publishing, 2002. <i>Árabes danzantes</i>. Salamanca: Tropismos, 2006. Trad. del hebreo por Ana M^a Bejarano.</p> <p>-2004: SAID KASHUA. <i>Vayehi boker (Y se hizo de día)</i>. Jerusalén: Keter Publishing, 2004.</p>

<p>Merhaviah: Sifriat Poalim, 1950.</p> <p>-1951: MOSHE SHAMIR. <i>Be-Mo Yadav (Con sus propias manos)</i>. Merhaviah: Sifriat Poalim, 1951.</p> <p>- 1958: S. YIZHAR <i>Yemei Tziqlag (Los días de Tziqlag)</i>. Tel Aviv: Am Oved, 1958.</p> <p>-1963: ABRAHAM BEN YEHOASHUA <i>Mul ha-ya'arot (Frente a los bosques)</i>. Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-Meuchad, 1968. Traducida del hebreo al español por Teresa Martínez y publicada por la Editorial AUSA.</p> <p>-1964: AMOS OZ. <i>Nawadim Watzefa (Nómadas y áspid)</i>. Jerusalén: Masada, 1965.</p> <p>-1965: MOSHE SHAMIR. <i>Jayay 'im Ismael (Mi vida con Ismael)</i>. Ma'ariv, 1968</p> <p>- 1968: AMOS OZ <i>Mijael šeli</i>. Tel Aviv: Am Oved, 1968. Trad. Raquel García Lozano. <i>Mi querido Michael</i>. Barcelona: Siruela, 2006</p> <p>- 1971: BINYAMÍN TAMMUZ. <i>Yaaqov</i>. Jerusalén: Keter, 1994</p> <p>-1972: BINYAMÍN TAMMUZ. <i>Hapardes (El huerto)</i>. Jerusalén: Keter, 1994</p> <p>-1977: SAMMI MICHAEL. <i>Hasut (Refugio)</i>. Am Oved, 1977.</p> <p>A. B. YEHOASHUA. <i>Ha meahev (El amante)</i>. Tel Aviv: Schocken, 1977. <i>El amante</i>. Buenos Aires: El Cid Editor, 1980. Trad. del hebreo por</p>	<p>Dār al-Ṭālī'a li-l-Ṭibā'a wa l-Našr, 1980.</p> <p>NABİL JÜRİ. <i>Hārat al-našārā (Barrio cristiano)</i>. Beirut: Dār al-Nahār, 1969.</p> <p>-1974: EMIL HABIBI. <i>Al-Waqā'iq al-garibah fi-ijtifā' Sa 'id Abi l-naḥs al-mutašā'il (Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Said, padre de calamidades, el pesoptimista)</i>. Tr. Leonor Martínez. Barcelona: Muchnik, 1990.</p> <p>NABİL JÜRİ. <i>Al-Qinā'</i>. (La máscara) Beirut: Dār al-šurūq, 1974.</p> <p>TAWFĪQ FAYYĀD <i>Ma'ymū'a 778 (Grupo 778)</i> Jerusalén-Beirut: Dār al-Quds, 1974.</p> <p>-1976: SAḤAR JALĪFA. <i>Al-šubbār (Cactus)</i>. Jerusalén: Dār Gālīlū li-l-Našr, 1976. Tafalla: Txalaparta, 1994. Trad. Javier Barreda.</p> <p>-1978: SAMĪḤ AL-QĀSIM. <i>Al-Šuratu-l-Ajra fi-l-albūm (La última foto en el álbum)</i>. Jerusalén: Dār al-Kātib, 1978.</p> <p>-1979: 'ABD ALLĀH TĀYIH. <i>Allaḏīn yabḥaṭūn 'an al-šams. (Los que buscan el sol)</i>. Jerusalén: Wakāla Abū 'Arafa li-l-šahāfa wa-l-Našr, 1979.</p> <p>-1982: 'ABD ALLĀH TĀYIH. <i>Al-'araba wa-l-layl (La caravana y la noche)</i>, 1982). Jerusalén: Wakālat Abū 'Arafa li-l-šahāfa wa-l-Našr, 1982.</p> <p>-1983: 'ABD ALLĀH TĀYIH. <i>Al tīn al-šawkī yanḏūy qarīban (El higo chumbo madura pronto)</i>, 1983). Jerusalén: Manšūrāt al-bayādir, 1983.</p>	
--	--	--

<p>Mirta Rosenberg.</p> <p>- 1980: SHIMON BALLAS <i>Jeder Na'ul (Habitación cerrada)</i>. Zmora-Bitan-Modan, 1980.</p> <p>- 1982: AMOS OZ. <i>Menujah Nejonah (Un descanso verdadero)</i> Am Oved, 1982. Trad. Raquel García Lozano. Barcelona: Siruela, 2006.</p> <p>- 1983: DAVID GROSSMAN <i>Jiuj Ha-Gedi (La sonrisa del cordero)</i>. Hakibbutz Hameuchad, 1983. Trad. Roser Lluch Oms. Barcelona: Tusquets, 1995.</p> <p>- 1984: BINYAMIN TAMMUZ. <i>Pundako šel Yermiahu. (El albergue de Jeremías)</i> Jerusalén: Keter, 1984. AMOS KENAN. <i>Ha-Derej Le-Ein Harod. (El camino a Ein Jarod)</i> Tel Aviv: Am Oved, 1984. YORAM KANIUK <i>Aravi Tov (El buen árabe)</i>. Tel Aviv, Kinneret, 1984. <i>El buen árabe</i>. Barcelona, Versal, 1988. Trad. del hebreo por Jordi Fibla.</p> <p>- 1986: DAVID MELAMED. <i>Hajalom ha-rabi'i (El cuarto sueño)</i>. Tel Aviv: Sifriat Po'alim, 1986.</p> <p>- 1987: SAMMI MICHAEL <i>Hatzotzrah Ba-Wadi (La trompeta del wadi)</i>. Tel Aviv: Am Oved, 1987.</p> <p>-1989: YIZHAQ BEN NER. <i>Ta'atuon. (Pequeños espejismos)</i> Tel Aviv: Am Oved, 1989.</p> <p>- 1991: ITAMAR LEVY. <i>'Otiyot ha-shemesh 'otiyot ha-yareah</i></p>	<p>-1985: EMİL HABİBİ. <i>Ijtāyya</i>. Chipre: Kitāb al-Karmel, 1985, <i>Pecados</i>. Madrid: Anaya-Mario Muchnik, 1993.</p> <p>-1987: AḤMAD ḤARB. <i>Ismā 'il</i>. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1987.</p> <p>-1990: SAḤAR JALĪFA. <i>Bāb al-Sāḥa</i>. Beirut: Dār al-Ādāb, 1990. AḤMAD ḤARB. <i>Al-ŷānib al-ājar li arḍ al-mi'ād (Al otro lado de la tierra prometida)</i>. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1990.</p> <p>-1994: TAWFĪQ FAYYĀD. <i>Wādī al-Ḥawādiṭ</i>. Beirut: Dār al-Adab, 1994.</p> <p>-1996: 'ABD ALLĀH TĀYIH. <i>Wuŷūh fī-l-mā' al-sājīn (Rostros sobre el agua caliente)</i>. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filisṭīniyyīn, 1996. AḤMAD ḤARB. <i>Baqāya (Restos)</i>. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1996.</p> <p>-1997: IBRĀHĪM AL-ZANṬ. <i>Al-Ŷū'a (El hambre)</i>. Colección <i>Al-Jurūṭ min al-ṣamt</i>. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filisṭīniyyīn. Manšurāt al-Bayādir, 1997. YAḤYĀ YAJLUF. <i>Nahr yastaḥim fī l buḥayra (Un río desemboca en el lago)</i>. Amman: Dār al-Šurūq, 1997. AḤMAD RAFĪQ 'AWĀD. <i>Maqāmāt al-'uššāq wa l-tayār</i>. Nablus: Dār al-Fārūq, 1997.</p> <p>-2000: MURID BARGUTI. <i>Rā'itu Rām Allāh</i> Trad. Iñaqi Gutiérrez de Terán. <i>He visto Ramallah</i>. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.</p> <p>-2001: 'ABD ALLĀH TĀYIH. <i>Qamar</i></p>	
--	--	--

<p>(<i>Letras del sol letras de la luna</i>). Jerusalén: Keter, 1991. Trad. Ana M^a Bejarano. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.</p> <p>SHIMON BALLAS. <i>Ve hu ajer (Y él es otro)</i>. Tel Aviv: Zmora Bitan, 1991.</p> <p>- 2000:</p> <p>RONIT MATALON. <i>Sarah, Sarah</i>. Tel Aviv: Am Oved, 2000</p> <p>-2001:</p> <p>A. B. YEHOSHUA <i>Ha-kala ha-mešajreret (La novia liberada)</i>. Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuchad, 2001. Trad. Sonia de Pedro. Barcelona: Anagrama, 2005.</p>	<p><i>fī Bayt Dirās (Luna en Bayt Dirās</i>, 2001). Jerusalén: Ittiḥād al-Kuttāb al-Filisṭīniyyīn, 2001.</p> <p>-2003:</p> <p>AS ‘AD AL-AS ‘AD. <i>‘Ury al-dākkira.(La desnudez de la memoria)</i> Ramallah: Bayt al-Maqdis y Dār al-Kātīb, 2003.</p> <p>WALĪD AL-HŪDALĪ. <i>Satā’ir al-‘atma (Los velos de la oscuridad)</i>. Ramallah: Al-Mu’assassa al-Filisṭīniyya li-l-iršād al-qawmī, 2003.</p>	
--	--	--

ÍNDICE BIOGRÁFICO DE AUTORES

‘AS ‘AD, ‘As ‘ad al-: Nacido en Jerusalén en 1947. Autor de poesía y novela. Es autor de *Layl al-banafsáy*, 1989 y de *‘Ury al-dākkira*, 2003.

‘ARĀYDĪ, Na‘īm: Poeta, crítico y novelista druso nacido el 2 de abril de 1950 en la aldea galilea de Mghar. Se licenció en Ciencias Políticas y en Literatura Hebrea Comparada. Se doctoró en Literatura Hebrea en la Universidad de Bar Ilan, trabajó como lector en el departamento de educación de la Universidad de Haifa e impartió clases de metodología de enseñanza de literatura. Ha publicado estudios en árabe y hebreo sobre literatura árabe y hebrea. Es director del Centro de Literatura Infantil del Colegio Árabe y Coordinador de Estudios para estudiantes no judíos del Gordon Collage de Haifa. Ha trabajado como periodista y como presentador de dos programas semanales en el Canal 2 de televisión. Ha colaborado en la edición de la revista *Mifgaš* de La Unión de Escritores Hebreos y ha sido editor de la revista *Al-Aswar*

Es autor de numerosos libros de poesía y prosa, tanto en hebreo como en árabe. En 1986 recibió el Premio Primer Ministro de Literatura Hebrea y es Doctor Honoris Causa en The World Academy for Arts and Culture en EEUU. Entre sus novelas destaca *Tevilah qatlanit (Bautismo mortal)* publicada en 1992.

BADR, Lyana: Nació en 1950 en Jerusalén, procedente de una familia nacionalista que se vio obligada a exiliarse en Jordania tras la guerra de 1967 y, tras el Septiembre Negro de 1970 se trasladaron a Beirut. Es licenciada en Filosofía y Psicología por la Universidad Árabe de Beirut. Ha trabajado como voluntaria en varias organizaciones palestinas de mujeres y ha sido editora de la sección cultural de *Al-Hurriyya*. En 1982 abandonó Líbano y vivió en Damasco, Túnez y Amman, regresó a Palestina en 1994, donde ocupó el cargo de Directora del Departamento de Cine del Ministerio de Cultura de la A.N.P.

Entre sus relatos y novelas están : *Buṣṣa min aḡl ‘Abbād al-šams (La brújula para el girasol*, 1979), *Qiṣṣ al-Ḥubb wa l-malāḥiqa* (Historia de amor y persecución, 1983), *Šurfā ‘alā Al-Fakihānī* (Un balcón sobre el Fakihani, 1983), *Anā urīdu al-nahār* (Yo quiero el día, 1989) y *‘Ayn al-Warā* (El ojo del espejo, 1991).

BALLAS, Shimon: Nació en 1930 en Bagdad y emigró a Israel en 1951. Ha publicado relatos y ensayos en prensa árabe local durante varios años. Pasó cuatro años en París donde se doctoró en la Sorbona. Ha impartido clases de Literatura árabe en la Universidad de Haifa. Ha recibido el Premio Primer Ministro de Literatura en dos ocasiones (1978 y 1993) y el Premio Presidente en el 2006. Es autor de numerosas novelas: *Ha-maabarah (Campamento en tránsito)*, 1964, *Ashab mi-Bagdad (Ashab de Bagdad)*, 1970, *Hitbaharut (Clarificación)*, 1972, *Jeder Na'ul (Habitación cerrada)*, 1980, *Joref ajaron (El último invierno)*, 1984, *Ha-Yoreš (El heredero)*, 1987, *Ve hu ajer (Y él es otro)*, 1991, *Lo bimqoma (No en su lugar)*, 1994, *Solo (Solo)*, 1998 y *Tel Aviv Mizraj (Tel Aviv Este)*, 1998.

BAR-YOSEF, Yehoshua: Nació en Safed en 1912 procedente de una familia ultra-ortodoxa, estudió en una yeshiva pero terminó por romper con su vida religiosa. Durante diez años fue editor de un periódico y periodista freelance hasta 1980. Ha escrito novelas, relatos y obras teatrales. En 1984 obtuvo el premio Bialik. Bar Yosef murió en 1992. Entre sus novelas destacan *Imm ha banot (Madre de Hijas)*, 1943, *Ir kesumah (Ciudad encantada)*, 1949, *Ha-omdim al ha-saf (En el umbral)*, 1953, *Herev yiešuit (Espada de salvación)*, 1966, *Sukat šalom (Tabernáculo de paz)*, 1958, *Šloša še azvu (Los tres que se fueron)*, 1963, *Ha fotograf ha-revi'i (La cuarta fotografía)*, 1980, *Be šaloš drajim (Tres caminos)*, 1986, *Ha yenuka mi Bar'am (El niño de Bar'am)*, 1987, *Ha dag ve ha yonah (El pez y la paloma)*, 1989, *Utopia be kajol lavan (Utopía en azul y blanco)*, 1990 o *Bevilim u besarim (Pergaminos y carnes)*, 1993.

BARGŪTĪ, Muṛīd al-: Nació el 8 de julio de 1944 en la aldea de Deir Gassani, cerca de Ramallah, pero ha vivido la mayor parte de su vida en el exilio. Estudió en la Universidad de El Cairo durante los años sesenta. Fue cuatro años profesor en Kuwait y trabajó en la Radio Palestina en El Cairo. En otoño de 1977 fue deportado de Egipto. Vivió en Budapest y ejerció de representante de la OLP. Tras los Acuerdos de Oslo pudo regresar a Palestina después de 30 años de exilio. Destaca principalmente como poeta, aunque ha escrito un ensayo titulado *Rā'ītu Ram Allāh*

(*He visto Ramallah*), por el que obtuvo el premio Naʿyīb Maḥfūz en 1997. Está casado con la novelista egipcia Raḍwà Ašūr.

BAYDAS, Jalīl: Nació en Nazaret en 1874, tras su graduación en 1892 viajó Rusia y a su vuelta a Palestina tradujo numerosas obras del ruso al árabe, fue uno de los intelectuales más célebres de finales del XIX y principios del XX, autor de numerosas obras sobre temas diversos: libros didácticos, traducciones de Tolstoy, Pushkin y Shakespeare, libros de lingüística, de política y de narrativa y fue fundador de la revista literaria *Al-Nafāʿis* de Haifa en 1908. Escribió en 1920 su única novela, titulada *Al-Wārīt* (*El heredero*).

BEN-NER, Yizhaq: Nació en 1937 en el moshav Kfar Yehoshua, estudió literatura y teatro en la universidad de Tel Aviv, es guionista, periodista y autor de relatos y novelas entre las que destacan: *Ha iš mi šam* (*El hombre de allí*), 1967, *Protocol* (*Protocolo*), 1982, *Malajim Ba'im* (*Los ángeles vienen*), 1987, *Ta'atuon* (*Pequeños espejismos*), 1989, *Boker šel šotim* (*Mañana de locos*), 1992 o *Ir miklat* (*Ciudad de refugio*), 2000.

BURLA, Yehuda: Nació en Jerusalén el 18 de septiembre de 1886, de familia sefardí emigrada de Turquía en el siglo XVIII. Murió en Tel Aviv el 7 de noviembre de 1969. Autor de obras como *Lunah*, 1910, *Bli kojab* (*Sin estrella*), 1922 o *Niftulei adam* (*La lucha de un hombre*), 1929.

DARWIŠ, Maḥmūd: Nació en 1942 en Birweh (Galilea), como consecuencia de sus actividades políticas fue encarcelado. Ha sido editor del periódico *Ittiḥad* y estudió un año en la URSS, trabajó en El Cairo en el periódico *Al-Aḥram* y en Beirut. Ha sido director del Centro de Investigación Palestino, miembro del comité ejecutivo de la OLP. Ha vivido exiliado entre Beirut y París hasta 1996, año en el que regresó a Palestina. Es considerado como uno de los mejores poetas árabes contemporáneos. Ha escrito un libro en prosa titulado *Memorias para el olvido*.

FAYYĀD, Tawfiq: Nació en Haifa en 1939, estudió en Nazaret y en la Universidad Hebrea. Estuvo encarcelado en la prisión israelí de Shatta desde 1969 hasta 1974 y posteriormente fue deportado. Se marchó a Beirut y en 1982 fue forzado a exiliarse a Túnez. Fue director de Dār al-Nawrās, una editorial dedicada a literatura

infantil que fue destruida por los israelíes cuando ocuparon Beirut. Es autor de dos colecciones de cuentos cortos: *Al-šāri‘al ašgar* (*La calle amarilla*), 1968 y *Al-bahlū* (*El idiota*), 1978. Novelas como *Al-mašūhūn* (*El deformado*), 1964, *Ma‘yū ‘a 778* (*El grupo 778*), 1974, *Ḥabībī Mīlīšyā* (*Mi querida guerrilla*), 1976 y *Wādī al-Ḥawādīt*, 1994.

GROSSMAN, David: Nació en Jerusalén en 1954, estudió filosofía y teatro en la Universidad Hebrea y trabajó como periodista radiofónico. Es autor de numerosos artículos, libros de literatura infantil, poemas y novelas como *Jiuj ha gedi* (*La sonrisa del cordero*), 1983, *Ayien erej: Haba* (*Véase amor*), 1986, *Sefer ha dikduk ha Pnimi* (*El libro de la gramática interna*), 1991, *Yeš yeladim Zigzag* (*El chico del Zigzag*), 1994, *Še Tiji li ha sakin* (*Serás mi cuchillo*), 1998 o *Ba guf ani mevina* (*Su cuerpo me es conocido*), 2002.

ḤABĪBĪ, Emīl: Emīl Šukri Ḥabībī nació en Haifa en el seno de una familia protestante. Durante el Mandato Británico se destacó como miembro del Partido Comunista y fue diputado del Knesset entre los años 1953 y 1972. Comenzó a escribir relatos en los años sesenta y fue director del periódico *Al-Ittiḥād*. En 1990 recibió el premio Al Quds y en 1992 el Premio Israel de literatura. Novelista, dramaturgo y periodista, autor, entre otras, de *Sislogía de los Seis Días*, *Al-Waqā‘iq al-garībah fi-ijṭifā’ Sa ‘īd Abī l-naḥs al-mutašā‘il* (*Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Sa ‘īd, el padre de las calamidades, el pesoptimista*), 1974 y *Al-Ijtāya* (*Pecados*), 1985. Murió en 1996.

ḤARB, Aḥmad: Nació en Al-Tahiriyya, cerca de Hebrón, en 1951, licenciado en Lengua y Literatura inglesa por la Universidad de Ammán en 1974, Master en literatura inglesa por la Universidad Roosevelt en EEUU en 1979 y Doctor en Literatura comparada por la Universidad de Iowa en EEUU en 1986. En la actualidad es profesor de Literatura inglesa y decano de la Universidad de Birzeit y es autor de la trilogía compuesta por *Ismā‘īl*, 1987, *Al-ŷānīb al-ājar li arḍ al-mi‘ād* (*Al otro lado de la tierra prometida*) 1990, y *Baqāyā* (*Restos*), 1996.

ḤUSAYNĪ, Isāāq Mūsà al-: Nació en 1903 en Jerusalén. Estudió Literatura en El Cairo, donde vivió hasta 1930, se doctoró en 1934 y fue profesor de universidad

en la Universidad Americana de Beirut y en la de El Cairo. Miembro de la academia de Lengua Árabe de El Cairo. Autor de 23 libros entre traducciones y ediciones críticas y su novela *Muḍakarāt dayyāya* (*Memorias de una gallina*), 1943, tuvo un gran éxito. Murió en 1990.

ḤUSAYNĪ, Ŷamāl al-: Nació en Jerusalén en 1893, era primo del Gran Mufti de Jerusalén. En 1932, publicó *‘Alà sikka al-Ḥiḡāz* (*Sobre el ferrocarril del Hiyaz*). Murió en 1982.

HŪDALĪ, Walīd al-: Nació en 1960, estudió magisterio y trabajó en el campo de la enseñanza. Fue encarcelado como consecuencia de la primera Intifada y salió en libertad en el año 2002. Está casado en segundas nupcias con ‘Ātif, una militante de la Ŷihād Islámica que fue detenida acusada por su implicación en un atentado suicida en 1987. Es autor de una novela cuasi autobiográfica *Satā’ir al-aṭma’* (*Los velos de la oscuridad*), 2003.

JALĪFA, Saḡar: Nació en 1941 en Nablus, tras su divorcio estudió Literatura Inglesa en la universidad de Birzeit. En 1980 obtuvo una beca para estudiar en los EEUU y en 1988 se doctoró en estudios de la mujer y literatura americana en la Universidad de Iowa. Regresó a Palestina y fundó el Centro de Asuntos de la Mujer en Nablus. Es autora de novelas como: *Lam na’ud ḡawārī lakum* (*Ya no somos vuestras esclavas*), 1974, *Al-Ṣubbār* (*Cactus*), 1975, *‘Ubbād al-ṣams* (*Girasol*), 1980, *Muḍakarāt imrā’t ḡayr wāḡa’ ḡyya* (*Memorias de una mujer irrealista*), 1986, *Bāb al-sāḡa* (*La puerta del patio*), 1990, *Al-mīrāṭ* (*La herencia*), 1997. *Ṣūra wa āḡūna wa ‘ahd qadīm* (*Imagen, icono y promesa*), 2002 y *Un verano caliente*.

JŪRĪ, Nabīl: Nació en Jerusalén en 1934. En 1954 se instaló en Beirut donde fue director de Radio Nacional de Líbano desde 1958 hasta 1964, fundó diversas publicaciones como *Al-Ḥasnā’, Al-Ḥawādīt* y *Al-Mustaḡbal* y redactor del diario libanés de *Al-Naḡār* Autor de relatos y novelas como *La lámpara azul* (1957), *Barrio Cristiano* (1968), *Al-Qinā* (*La máscara*) 1974, *Los dos exilios* (1992) y *Las hojas de otoño* (1994). Jūrī abandonó Beirut durante la guerra civil para establecerse en París.

KANAFĀNĪ, Gassān: Nacido en Acre en 1936, su padre era abogado y recibió una esmerada educación en un colegio católico de Jafa. Tras el establecimiento del

Estado de Israel la familia se refugia en Zabadani en la frontera siro-libanesa y más tarde en un campo de refugiados de Damasco. A mediados de los cincuenta se une al Movimiento Nacionalista Árabe. Trabajó como profesor en Kuwait hasta que en 1960 se trasladó a Beirut, donde trabajó para el semanario *Al-Hurriyya*.

Kanafānī fue pionero en la literatura de resistencia palestina. Tras la derrota de 1967 se une al Frente Popular para la Liberación de Palestina de George Ḥabbaš y dirige el periódico *al-Hadaḡ*. El ocho de julio de 1972 murió víctima de un atentado organizado por los servicios secretos israelíes.

Autor de diversas colecciones de relatos, como *Muerte en la cama n° 12* (1961), *La tierra de las naranjas tristes* (1962), *Un mundo que no es nuestro* (1965) y *Hombres y fusiles* (1968); de novelas como *Hombres en el Sol* (1963), *Lo que os queda* (Premio Amigos del Libro de Líbano, 1966), *Um Sa'ad* (1969) y *Regreso a Haifa* (1969); de ensayos como *La literatura de la resistencia en la Palestina ocupada* (1966), *La literatura sionista* (1967), *La literatura palestina de resistencia bajo la ocupación* (1968), *La resistencia y sus dificultades* (1970) y *La revolución de 1936-1939 en Palestina* (1972). Es autor de tres obras de teatro y tradujo del inglés al árabe la obra *Verano y Humo* de Tennessee Williams.

KANIUK, Yoram: Nació en Tel Aviv en 1930, participó en la Guerra de 1948 donde fue herido. Vivió durante diez años en Nueva York. Ha recibido el premio Ze'ev de Literatura Infantil (1980), el Premio de los Derechos Humanos (1997), el Premio del Presidente (1998), el Premio Bialik (1999), el Premio Méditerranè Etranger (2000), el Premio del Libro de Oro de la Asociación de Editores (2005) y el Premio Newman (2006). Es pintor, periodista y ha publicado numerosas novelas: *Ha-Yored Lemala (Acrofilia)*, 1963, *Himmo Melej Yerušalayim (Himmo, rey de Jerusalén)*, 1965, *Adam Ben Keley (Adan resucitado)*, 1968) *Susetz*, 1974, *Ha-Sipur Al Doda Šlomtzion Ha-Gedolah (La historia de la tía Shlomitzion la grande)*, 1976, *Ha-Yehudi Ha-Aharon (El último judío)*, 1981, *Aravi Tov (El buen árabe)*, 1983, *Bito (Su hija)*, 1987, *Ahavat David (Amante de David)*, 1990, *Post mortem*, 1992, *Tigerhill*, 1995, *Od sipur Ahava (Otra historia de amor)*, 1996, *Nevelot Ha sipur ha amiti (Bastardos, las historia real)*, 1997, *Ha malka ve ani (La reina y yo)*, 2001,

Jaim al neiar Zjujit (A mi manera), 2003 y *Ha nideret mi najal zin (Desaparecido)*, 2005.

KASHUA, Said: Nació en 1975 en Tira, una pequeña aldea de Galilea que pasó a formar parte de Israel en 1948. Es el segundo de cuatro hermanos, su padre trabajó como cajero de un banco y su madre era maestra. Cuando tenía 15 años fue aceptado en un internado de prestigio: la Academia de las Artes y Ciencias de Jerusalén. Cuando terminó sus estudios se convirtió en periodista especializado en los territorios ocupados y en la vida diaria de los árabes israelíes. Vive en Jerusalén, en Bet Safafa, un barrio árabe cercano a la frontera entre Israel y Jordania.

Es autor de dos novelas, la primera, un auténtico best-seller, se titula *Aravim rokdin (Los árabes danzantes)*, que ha sido ganadora del premio Grinzane Cavour en Italia y distinguida como el mejor libro del 2004 en el *San Francisco Chronicle* y la segunda titulada *vayehi boker (Y se hizo de día)*, 2004.

KENAN, Amos: Nació en Tel Aviv en 1927, fue miembro del movimiento clandestino antibritánico. En 1970 cofundó el Consejo Israelí-Palestino. Ha escrito en el periódico *Yediot ajronot*, es también pintor, escultor, autor teatral y novelista. En 1999 obtuvo el Premio Brenner. Autor de las novelas *Ha derej le Ein Jarod (EL camino a Ayn Jarod)*, 1984, *Et Waheb be-Sufa (Waheb en Sufa)*, 1988.

LEVY, Itamar: Nació en 1956 en Tel Aviv, estudió teatro, es dramaturgo y guionista de radio. Vive en el moshav Tzrufa y pertenece a la novísima ola de escritores israelíes. Es autor de *Agadat ha agamim ha atzuvim (La leyenda de los lagos tristes)*, 1990, *Otiot ha šemeš otiot ha yareaaj (Letras del sol, letras de la luna)*, 1991 y *Etiudim le Morgana* (1996).

MANŞŪR, ‘Aṭallāh: Nació en la aldea de Ŷiṣ (Safed) en 1934, terminó sus estudios escolares en 1949 y se trasladó al Kibbutz Sha’ar Ha’amakim, donde vivió un año. Trabajó como periodista en el semanario *Ha’olam hazeḥ* desde 1954 hasta 1956, escribió en el diario *Haaretz* durante algunos años y, en 1983, fue uno de los fundadores del periódico árabe *al-Šinnāra*. En 1962 publicó una novela en árabe titulada *Wa Baqiyat Samīra*, en 1966, publicó *Be’or hadash (Con una nueva luz)*.

MATALON, Ronit: Ronit Matalon proviene de una familia de origen judeo-egipcio, nació en 1959 y estudió literatura y filosofía en la Universidad de Tel Aviv. Ha trabajado como periodista para la televisión israelí y para el periódico Haaretz. Es miembro del Consejo de Arte y Cultura del Ministerio de Educación y del Foro para la cultura mediterránea del Instituto Van Leer. Es autora de dos novelas: *Ze im ha panim eleynu (El uno frente a nosotros)*, 1995 y *Sarah, Sarah*, 2000.

MICHAEL, Sammi: Nació en Iraq en 1926, durante la Segunda Guerra Mundial militó en movimientos izquierdistas clandestinos, huyó de Iraq hacia Irán y posteriormente, en 1949, se fue a Israel. Trabajó durante cuatro años como editor en diarios árabes, estudió hidrología en el Instituto Británico, estudió psicología y literatura árabe en la Universidad de Haifa. Tiene numerosos premios literarios como el WIZO de París, El Brenner, El IBBY, etc. Por su labor a favor de la paz ha sido reconocido por Naciones Unidas. Es doctor honoris causa por la Universidad Hebrea de Jerusalén, por la Ben Gurión del Negev y por la de Tel Aviv. Desde el 2001 es presidente de la Asociación pro derechos civiles. Es autor de literatura juvenil y de novelas: *Hasut (Refugio)*, 1977, *Mofen šel arafel (Un puñado de niebla)*, 1979, *Ha-tzotzrah ba-wadi (La trompeta del wadi)*, 1987, *Victoria*, 1993.

NAŠĀŠĪBĪ, Nāšir al-Dīn al-: Nació en Jerusalén en 1920, formaba parte de una de las familias importantes de Palestina. Estudió ciencias políticas y económicas, escribió en periódicos, fue locutor de radio en Jerusalén y Jordania y embajador de la Liga Árabe. Autor de diversas obras políticas y de ficción como *Šabāb maḥmūm* (1949), *Quṣuṣ wa Aṣḥābahā* (1962) *Habbāt al-burtuqāl (Las naranjas)*, 1962 o *Ḥafnat rimāl (Un puñado de arena)*, 1965.

OZ, Amos: Amos Klausner nació en 1939 en Jerusalén. En 1954 entró en el kibbutz Julda y cambió su apellido por el de Oz. Estudió Literatura y Filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalén, participó en la Guerra de los Seis Días y en la de Yom Kippur y fue uno de los fundadores de Shalom Ajshav (Paz Ahora). Es profesor de literatura en la Universidad Ben Gurion de Bersheva y ha recibido los premios Israel de Literatura (1988), el Goethe (2005), el Príncipe de Asturias (2007) y ha sido candidato varias veces al Nobel de Literatura. Autor de relatos y novelas como *Artzot*

Hatan (Tierras del chacal) 1965, *Makom Aher (Otro lugar)*, 1966, *Mijael šeli (Mi querido Mijael)*, 1968 *Laga`at Ba-Mayim Laga`at Ba-Ruah (Tocar el agua, tocar el viento)*, 1973, *Menuhah Nejonah (Un descanso verdadero)*, 1992, *Al Tagidi Layla (No digas noche)*, 1994, *Sipur Al Ahava Ve-Hosheho (Una historia de amor y oscuridad)*, 2002, *Jaruzei Ha-Jaim Ve-Ha-Mavet (Rimando la vida y la muerte)*, 2007.

QĀSIM, Samīḥ al-: Nació en 1939 en Al-Zarqa (Jordania), aunque dice que poéticamente nació en Galilea en 1948, que es la fecha en la que la casa de su familia se transformó en la sede para la lucha patriótica, ya que allí se reunían los intelectuales y los miembros de la resistencia. En 1964 fue hecho prisionero y despedido de su trabajo como maestro. Es editor jefe del periódico árabe-israelí *Kāl al-`Arab* y ha trabajado como editor de varias revistas y periódicos como *Al-Ittihād* y *Al-Ŷadīd*, ha publicado diversas colecciones de poemas y es autor de la novela *Al-Šūrat al-Ajāra fī l-albūm (La última foto en el album)*, 1978.

SHAMI, Yitzhak: Nació en 1889 en Hebrón, era hijo del mercader de sedas damasceno Eliahu Sarwi y de Rifqah Castel, una sefardí de Hebrón. Las lenguas que se hablaban en el hogar de los Sarwi (que cambiaron el apellido por Shami) eran el árabe y el ladino. En los años 20 se trasladó a Jerusalén donde descubrió las ideas de la Ilustración judía, conoció a S. Y. Agnon y a Yitzhak ben Zvi, y Shami se convirtió en uno de los pocos escritores judíos de este período que se transformó en un activista en los círculos sionistas, atrayendo la atención de David Ben Gurión como un experto en la sociedad árabe. Es autor de la novela *Nekamat Ha-abot (La venganza de los patriarcas)*, 1928. Murió en 1949.

SHAMIR, Moshe: Nació en 1921 en Safed, formó parte del Palmaj durante la Guerra del 48 y fue miembro del kibbutz Mishmar ha-Emek desde 1944 hasta 1946. Fue editor del periódico *Al Ha-Homa* desde 1939 hasta 1941, uno de los fundadores y editores del periódico *Ba-Majane* del Tzahal y de la sección literaria del periódico *Maariv*. Autor de novelas, relatos, poesía y teatro. Recibió los premios Ussishkin (1950), Brenner (1953) y el de Israel (1988). Murió en el año 2004. Entre sus novelas figuran: *Hu Halaj Ba-Sadot (Él se fue a los campos)* 1947, *Tahat Ha-šemeš (Bajo el*

sol), 1950, *Be-Mo Yadav (Con sus propias manos)*, 1951 *Melej Basar Va-Dam (Rey de carne y sangre)* 1954 *Jayai Im Išmael (Mi vida con Ismael)*, 1968, *Yaldei ša`ašūim (Playboys)*, 1986. Murió en el 2004.

SHAMMAS, Anton: Nació en Fassuta en 1950 y ha vivido en Haifa y Jerusalén, donde estudió en la Universidad Hebrea. Fue editor de la revista literaria *Si-Šarq* desde 1970 a 1975, trabajó como periodista free-lance y columnista en diversos periódicos. En 1987 se trasladó a los EEUU para impartir clases en la Universidad de Michigan. Ha recibido numerosos premios literarios como el Lila Wallace-Reader's Digest Writer en 1993. Ha escrito teatro, poesía, literatura infantil y es autor de la novella *Arabeskot (Arabescos)*, 1986.

SMILANSKY, Moshe: Nació en 1874 en Ucrania. Llegó a Palestina en 1891, y fue fundador del *moshavah* Hadera, se estableció posteriormente en Rejovot. Su carrera literaria comenzó con sus contribuciones a periódicos en hebreo y yiddish. Era discípulo de Ahad Ha'Am. Tras los disturbios del 36 se mostró favorable al binacionalismo, como Martin Buber y Judah Leib Magnes, pero tras el fracaso de esta idea se volvió pesimista respecto a las relaciones judeo-árabes. Autor de ensayos y de relatos. Entre 1906 y 1934 escribió *Bnei 'Arav (Los hijos de Arabia)*. Murió en 1953.

TAMMUZ, Binyamín: Nació el 11 de julio de 1919 en Rusia, a los cinco años su familia se trasladó a Israel. Estudió en Tel Aviv. Desde niño sintió una gran afición por la historia del arte, la escultura, la pintura y la escritura. Estudió en la Sorbona en París. Fue miembro del partido comunista y formó parte del movimiento cananeo. En 1948 pasó a formar parte del equipo editorial de *Haaretz*. Desde 1971 a 1975 fue agregado cultural de la embajada de Israel en Londres y desde 1979 a 1984 fue invitado como escritor-residente en la Universidad de Oxford. Ha recibido varios premios literarios, entre ellos el Mejor Libro del Año en Inglaterra por su novela *Minotauro* (1981) Murió en 1989 en Tel Aviv. Entre sus novelas están: *Jayei Elyakum (La vida de Elyakum)*, 1965, *Ya'akov*, 1971, *Ha pardes (El huerto)*, 1972, *Réquiem le-Na'aman (Réquiem por Na'aman)*, 1978, *Minotaur (Minotauro)*, 1980, *Pundako šel Yermiahu (El albergue de Jeremías)*, 1984.

TĀYIH, ‘Abd Allāh: Nació en 1953, en el campo de refugiados de Beit Diras, vive en Ŷabālya (Gaza). Ha sido vicepresidente de la Unión de Escritores Palestinos y Director del Ministerio de Información Palestino. Es autor de diversas novelas como *Alladīn yabḥaṭūn ‘an al-šams* (*Los que buscan el sol*), 1979, *Al-‘araba wa-l-layl* (*La caravana y la noche*), 1982, *Al tīn al-šawkī yanḍuŷ qarīban* (*El higo chumbo madura pronto*), 1983, *Wuŷūh fī-l-mā’ al-sājīn* (*Rostros en el agua caliente*), 1996 y *Qamar fī Bayt Dirās* (*Luna en Bayt Dirās*), 2001.

YAJLUF, Yahyà: Nació en 1944 en la aldea de Samaj a la orilla del Lago Tiberiades. En mayo de 1948, cuando la ciudad cayó en manos de los israelíes, su familia huyó a Jordania. Yajlūf se unió a la OLP en 1967. En 1971 se licenció en literatura árabe en la Universidad Árabe de Beirut. Durante algunos años fue secretario general de la Unión de Escritores Palestinos y director general de cultura de la OLP. En 1994 fue ministro de cultura de la Autoridad Nacional Palestina. Es autor de cuentos cortos y novelas como: *Naŷrān taḥta l-šifr* (*Naṭrān bajo cero*), 1976, *Tilka l-marā’t al-warda* (*Esa rosa de una mujer*), 1980, *Tufāḥ al-maŷānīn* (*Manzanas de los locos*), 1981, *Našīd al-ḥayāt* (*Canción de la vida*), 1984, *Baḥīra warā’ al-rīḥ* (*Un lago más allá del viento*), 1991, *Tilka l-layla al-ṭawīla* (*Esa larga noche*), 1993, *Nahr yastaḥīm fī l-buḥayra* (*Un río se baña en el lago*), 1997.

YEHOSHUA, Abraham Ben: Nació en Jerusalén en 1936 en el seno de una familia de origen sefardí. Estudió literatura y filosofía en la Universidad Hebrea. En los años sesenta vivió en París y en 1972 comenzó a trabajar como profesor en la Universidad de Haifa. Ha recibido los premios Bialik, el de Israel y el de Los Angeles Times en el 2006. Autor de novelas tales como *Ha-Me’ahev* (*El amante*), 1977, *Gerušim Meuharim* (*Divorcio tardío*), 1982, *Mar Manni* (*El señor Mani*), 1990, *Masah El Suf Ha-Elef* (*Viaje al fin del milenio*), 1997, *Ha-Kala Ha-Mešajreret* (*La novia liberada*), 2001, *Šlijuto šel Ha-Memune Al Mašabei Enoš* (*La misión de los recursos humanos*), 2004 y *Eš Yedidutit* (*Fuego amigo*), 2007.

YIZHAR, S.: Yizhar Smilansky nació el 27 de septiembre de 1916 en Rehovot. Procedía de una familia de escritores rusos. Su tío paterno fue el famoso escritor Moshé Smilanski y su padre Zev Zass Smilansky. Estudió en Jerusalén, fue

maestro en Yavniel, Ben Seman, Hulda y Rehovot. Fue profesor en la Universidad Hebrea de Jerusalén hasta su jubilación. Fue miembro del Knesset por el partido MAPAI. Ganó el Premio Israel en 1959, el Brenner, el Bialik, en 1991, y el Emet de Arte, Ciencia y Cultura en 2002. Es autor de numerosos relatos y novelas como *Sipur Jirbet Jiz'ah ve Ha-³avui* (La Historia de Jirbet Jiz'ah y El prisionero), 1949, *šayara šel Hatzot* (Convoy de media noche), 1950, *Yemen Tziklag* (los Días de Ziklag), 1958, *Mikdamot*, (Preliminares), 1992 y *Malcolmia Yefefiah* (Querida Malcolmia), 1998. Murió el 21 de agosto de 2006.

ZANŦ, Ibrāhīm al-: Nació en 1948. En sus obras suele firmar como Garib Ašqalānī. Trabajó en Siria como ingeniero agrónomo desde 1970 a 1974, se dedicó a la enseñanza en Gaza hasta 1994, cuando fue elegido director del ministerio de cultura. En 1977 obtuvo el premio de cuento corto de la Universidad de Belén. Es autor de *Layālī al-ašhur al-qamarīyya* (2002), *Zaman daḥmūs al-agbar* (2003), *'Awda manšūr al-lidāwī* (2004) y *Gazāla al-mawŷ* (2004).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

‘ABBĀSĪ, Maḥmūd: 206, 383, 441, 471.
‘ABID, Ibrahim al-: 137.
‘ABD AL-MAYĪD, Ibrāhīm: 119.
ABŪ ‘ALĪ, Nabīl: 145, 278, 282, 283, 284, 286, 331, 332, 336, 349, 351, 441, 452, 478.
ABŪ BAKR, Walīd: 19, 441.
ABŪ GADĪR, Muḥammad: 124, 441.
ABŪ L-NAĪĀ, Ḥusayn: 180, 190, 223, 441.
ABU NIMER Mohammed: 376, 441.
ABŪ MAṬAR, Aḥmad: 78, 145, 148, 182, 441.
ABŪ-RABĪ, Ibrahim: 100, 442.
ABU-SAAD, Ismael: 37, 442.
ABŪ ŠARĪF, Bassām: 66.
ADORNO, T. W.: 22, 442.
ADWAN, Sami: 73.
AFĀYA, Muḥammad Nūr Al-Dīn: 348, 473.
AGNON, S. Y.: 110, 116, 130, 138, 161, 310, 429, 442..
AHARONSON, Aharon: 88.
AKĀĪCHI, Mourida: 187, 442.
ALCALY, Ammiel: 205, 442.
‘ALĪ, Fawād Ḥusayn: 116.
‘ALĪ ṬĀHA, Muḥammad. 386.
‘ALĪYYĀN, ‘Abd Allāh al-: 118, 442.
ALLEN, Roger: 194, 442.
ALONSO-FERNANDEZ, Francisco: 12, 13, 443.
ALTER, Robert: 166, 168, 169, 443.
‘ALŪŠ, Nāyī: 96, 442.
ALŪSĪ, Taysir al-: 118.
ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio: 300, 443.
AMIJAI, Yehuda: 120.
AMĪN, Badī‘: 112, 443.
AMĪN, Ḥusayn: 67.
AMIR, Aharon: 391, 443.
AMIREH, Amal: 223, 443.
AMIT-KOCHAVI, Hanna: 104, 105, 106, 107, 118, 443, 444.
AMO HERNÁNDEZ, Mercedes del: 5, 412, 444.
AMOSSY, Ruth: 22, 23, 112, 122, 268, 444.
ANSKY, S.: 367, 444, 468.
APPELFELD, Aharon: 120, 161.
APPLE, Michael W.: 37, 38, 444.
‘ARĀYDĪ, Na‘īm: 112, 222, 268, 382, 383, 385, 386, 417, 421.
ARIEL, David: 233, 444.

L

LABIN, Daniela: 323, 447.
LALAMI, Laila: 400, 464.
LAOR, Dan: 391, 465.
LAOR, Yizhak: 311, 312.
LAROUİ, Abdallah: 13, 465.
LAURENS, Henry: 82, 465.
LÁZARO DURÁN M^a Isabel: 412, 444.
LECHNER, Norbert: 372, 465.
LE GRAIN, Jean-François: 300, 346, 465.
LEIB MAGNES, Judah: 136, 430.
LEIBOVITCH, Yesha’yahu: 201, 465.
LEVI (LEVY), Shimon: 171, 465.
LE VINE: 15, 465.
LEVY, Itamar: 4, 301, 305, 315, 404, 407, 419, 427, 465, 496.
LEVY, Lital: 109, 465.
LEWIS, Bernard: 32, 61, 358, 465.
LI, Peter S: 381, 465.
LIVNEH, Neri: 397, 466.
LOCKMAN, Zachary: 91, 466.
LODOPOL: 87.
LONDON SAPPPIR, Shoshana: 466.
LONG, Joanna C.: 323, 370, 466.
LOUASSINI, Zouhir: 22, 26, 466.
LOWRANCE, Sherry: 376, 378, 466.
LOWENSTEIN, Ariela: 322, 462.
LURIA, Yosef: 84.
LUSTICK, I.: 23, 265, 377, 466.
LUTHER Martin: 56, 466.
LYTHGOE, Dennis: 258, 466.

M

MAALUF (MAALOUF), Amin: 11, 466.
MACINTYRE, Donald: 357, 370, 466.
MADDY-WEITZMAN Bruce: 107, 126, 467.
MĀDĪ, Šukrī ‘Azīz: 302, 332, 332, 341, 467.
MADLAWĪ, Muḥammad al-: 115.
MAKKAWI, Ibrahim: 38, 467.
MALUL, Nisim: 85, 87.
MANĀŞIRA, Ḥusayn: 234, 467.
MANOR, Yohanan: 69, 467.
MANŞŪR, (MANSOUR) ‘Aṭallāh: 4, 281, 376, 381, 382, 384, 385, 417, 427, 453, 467, 496 .
MAOZ, Ifat: 18, 467.
MAPU, Abraham: 116, 311.
MARCHAND, Shoshana: 368, 467.

- AS'AD, As'ad Al-: 344, 420, 421, 444.
 ASMAR, Fouzi Al-: 41, 267, 380, 444.
 ASMĀWĪ, Muḥammad Sa'īd al-: 67.
 AṢṬĀ, 'Ādil Al-: 110, 230, 335, 343, 345, 350, 351, 444, 445.
 'AṢUR, Raḍwa: 186.
 'ATTIA, 'Alī 'Abd al-Raḥman: 116
 AVENSTRUP, Roger: 75, 445.
 AVNERY, Uri: 299, 445.
 'AWĀD, Aḥmad Rafiq: 355, 445.
 'AWDA, 'Alī: 282, 283, 284, 345, 351, 445.
- B**
- BADR, Lyana: 4, 120, 121, 279, 284, 285, 290, 421.
 BAER, Alejandro: 55, 445.
 BAḤRĀWĪ, Ibrāhīm al-: 112, 113, 114, 445.
 BAILIS, Beverly: 308, 445.
 BALABAN, Avraham: 389, 445.
 BALLAS, Shimon: 4, 113, 114, 119, 204, 205, 206, 251, 258, 284, 406, 419, 420, 422.
 BAND, Arnold: 139, 162, 165, 169, 446.
 BARBERET, Sandra: 346, 446.
 BARGAD, Warren: 129, 446.
 BAR-GAL, Yoram: 44, 45, 446.
 BARGŪTĪ (BARGHOUTI), Murīd: 5, 120, 330, 343, 353, 368, 411, 422, 446.
 BAR-JOSEPH, Uri: 248, 446.
 BARNAVI, Elie: 45, 153, 446.
 BARREDA, Javier: 232, 461.
 BAR MOSHE, Yitzhak: 207, 471.
 BAR-TAL, Daniel: 14, 15, 16, 17, 37, 38, 40, 41, 53, 268, 323, 446, 447.
 BAR YOSEF, Yehoshua: 417, 422, 447.
 BARZILAI: 90.
 BASTENIER, Miguel Ángel: 300, 447.
 BAYDAS, Jalīl: 3, 131, 147, 188, 345, 355, 386, 410, 411, 417, 423, 447.
 BEER, William R.: 380, 447.
 BEIT-HALLAHMI, Benjamin: 357, 447.
 BEIZER-BOHRER, Ruth: 159, 448.
 BEJARANO, Ana M^a: 305, 393, 417, 420, 462, 465.
 BEN AHARON, A.: 119, 448.
 BEN AMI, Shlomo: 98, 448.
 BENAVIDOT, Aaron: 34, 448.
 BEN DOR, Gabriel: 375, 448.
 BEN EZER, Ehud: 107, 137, 163, 448.
 BEN GURION, D.: 92, 94, 161, 242.
 BEN NER, Yizhaq: 301, 303, 404, 406, 419, 448, MARLOWE, Christopher: 232, 233, 467.
 MARTÍN MUÑOZ, Gema: 14, 16, 23, 467, 468.
 MARTÍNEZ CARRERAS, José U.: 300, 468
 MARTÍNEZ, Teresa: 382, 418.
 MARTÍNEZ, Leonor: 56, 226, 418, 457, 486.
 MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: 16, 21, 133, 134, 179, 185, 188, 194, 412, 444, 468.
 MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia: 469.
 MARZOUKA, Nelly: 127, 468.
 MASĪRĪ, 'Abd Al-Waḥḥāb Al-: 103, 110, 469.
 MATALON, Ronit: 4, 301, 307, 319, 404, 405, 406, 407, 420, 428, 469, 496.
 MAZ'AL, Gānim: 117, 469.
 MCKEAN PARMENTER, Barbara: 128, 129, 133, 269, 469.
 MEDDEB, Abdelwahab: 31, 469.
 MEEHAN, Maureen: 40, 265, 271, 275, 469.
 MEHLINGER, Howard: 37, 469.
 MELAMED, David: 250, 419, 469.
 MELIS, Alberto: 257, 469.
 MENDE, Tibor: 153, 470.
 MEIR, Golda: 18, 166, 248.
 MICHAEL, Sammi: 3, 4, 117, 119, 188, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 250, 251, 257, 258, 266, 269, 271, 295, 301, 338, 404, 405, 406, 407, 418, 419, 428, 449, 456, 470, 494, 495.
 MINTZ, Alan: 211, 470.
 MINTZ, Matitiah: 92.
 MIRALLES, Rafael: 13, 470.
 MIRON, Susan: 313, 314, 327, 360, 366, 367, 470.
 MOLINA RUEDA, Beatriz: 28, 32, 318, 451, 470.
 MONROE, Elizabeth: 80, 470.
 MOORE, Dahlia: 37, 470.
 MORAHG, Gilead: 169, 171, 210, 218, 219, 240, 241, 250, 470, 471.
 MOREH, Shmuel: 105, 125, 205, 206, 207, 383, 471.
 MORELLO, Nordeen: 366, 471.
 MORIN, Edgar: 10, 11, 98, 471.
 MORRIS, Benny: 81, 248, 471.
 MORRISON, Toni: 395, 471.
 MOSSINSOHN, Yigal: 154.
 MOURAD, Kenizé: 231, 471.
 MUḤAMMAD, Ma'ashu: 100, 471.
 MUÑOZ MUÑOZ, F. A.: 28, 32, 318, 451.
 MURĀD, Mustafā Dabbāg: 68, 472.
- N**
- NAFI', Ibrāhīm: 102.
 NAPARSTEK, Ben: 311, 356, 357, 366, 369, 472.

496.
 BEN RAFAEL, E: 380, 449.
 BENYAMINI, K.: 23, 265, 449.
 BEN YEHUDA, Eliezer: 379, 454.
 BEN-YEHUDA, Nachman: 37, 449.
 BEN ZVI, Yizhak: 93, 94, 138, 429.
 BERG, Nancy E.: 205, 449.
 BEZALEL, Yocheved: 43, 449.
 BHABHA, H.: 323, 449.
 BIALIK: 110, 116, 162, 214, 217, 219.
 BIGIO, Isaac: 234, 449.
 BINYAMIN, Rabi: 84, 88.
 BISĪSŪ, Muʿin: 115, 449.
 BLACK, F.M.: 209, 449.
 BLACKSLEDGE, Adrian: 380, 449.
 BLUMENFEL: 92.
 BOLTON-FASMAN, Judith: 326, 368, 449.
 BOROJOV: 91, 92.
 BRENNER, Y. J.: 135, 142.
 BROOKS PRESTWOOD, Elizabeth: 280, 340, 450.
 BUBER, Martin: 10, 116, 136, 430, 450.
 BUENO, Gustavo: 403, 450.
 BUCAILLE, Laetitia: 299, 450.
 BUKAY, David: 27, 28, 357, 358, 450.
 BURLA, Yehuda: 3, 116, 129, 135, 138, 142, 143, 144, 145, 404, 417, 423, 450, 493.
 BŪYĪ, Muḥammad Bakr al-: 144, 284, 286, 351, 450.
 BYSTROV, Eugenia: 375, 484.
- C**
- CABALLERO, Manuel: 287, 450.
 CALÒ LIVNÈ, Angelica: 295, 450.
 CALVERT, John: 101, 450.
 CAMERA D'AFLITTO, Isabella: 191, 451.
 CAMPBELL, Ian: 187, 451.
 CAMPBELL, D. T.: 15, 465.
 CAMUS Albert: 314, 315, 451, 460.
 CANAAN, Tawfiq: 131, 451.
 CANO PÉREZ, M^a José: 32, 451.
 CAPLAN, Neil: 24, 451.
 COHEN, Adir: 50, 51, 451.
 COHEN, Michael J.: 248, 451.
 CORM, George: 13, 19, 67, 99, 300, 451.
 CRISCAUT, Andrés: 20, 78, 79, 80, 452.
- CH**
- CHAMBERLAIN, Houston Stewart: 58, 452.
 CHAZAN, ROBERT: 146, 452.
 CHILDERS, E.B.: 153, 452.
- NAQQĀS, Samīr: 117, 207, 472.
 NAŠĀŠĪBĪ, Nāṣir al-Dīn al-: 3, 131, 178, 182, 189, 190, 345, 411, 412, 414, 417, 428, 472, 494.
 NAŠĀŠĪBĪ, Rāyab: 96.
 NASH, Stanley: 262, 472.
 NĀ'ŪRĪ, 'Isā al-: 154, 472.
 NA'ÏM, Al-Sayyid: 279, 472.
 NESVISKY, Matt: 308, 472.
 NEUWIRTH, Angelika: 227, 472.
 NOLIN, Thierry: 156, 472.
- O**
- OFER, Adi: 247, 473.
 OLIVENSTEIN: 10, 473.
 OMER-SHERMAN, Ranen: 252, 358, 473.
 OPPENHEIMER, Yochai: 214, 241, 473.
 OREN, Yosef: 128, 160, 210, 410, 473.
 ORLOFF-ARIELI, L. A.: 135.
 OZ, Amos (KLAUSNER, Amos): 3, 4, 12, 25, 110, 120, 121, 161, 166, 167, 168, 169, 175, 177, 249, 250, 251, 252, 259, 295, 296, 301, 371, 405, 406, 410, 418, 419, 428, 453, 473, 494, 495.
- P**
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio: 474.
 PAGEAUX, Daniel-Henri: 122.
 PALAZZI, Abdul Hadi: 64.
 PAPPE, Ilan: 20, 95, 149, 248, 473, 474.
 PARADELA ALONSO, Nieves: 15, 474.
 PARKES, James: 55, 474.
 PATAI, Raphael: 32, 154, 457, 474.
 PEDAHZUR, Ami: 360, 474.
 PELED-ELHANAN, Nuria: 46, 47, 48, 49.
 PELED, M.: 131, 474.
 PELED, Yoav: 19, 480.
 PENSLAR, Derek: 358, 462.
 PERETZ, Don: 299, 474.
 PÉREZ BELTRÁN, Carmelo: 300, 474.
 PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel: 32, 34, 474, 475.
 PÉREZ VALVERDE, María: 475, 479.
 PÉRI, Gabriel: 81, 475.
 PIRIS, Alberto: 475.
 PODEH, Elie: 38, 39, 51, 52, 475.
 POLIAKOV, Leon: 55, 475.
 PRATT, G.: 323, 475.
 PRIETO, M^a Luisa: 154, 181, 186, 475.
- Q**
- QARDAWI, Yusuf Al-: 60, 475.
 QĀŠIM, Afnān al-: 381.

D

DĀGIR, Širbil: 392, 452.
 DAMAJ, Ahmad: 6, 9, 459.
 DANTE: 383, 452.
 DARWĀZA, 'Izzat: 98, 452.
 DARWĪŠ, Fathī: 330, 331, 452.
 DARWĪŠ, Maḥmūd: 7, 199, 301, 367, 381, 423, 488.
 DARWĪŠ, Zakī: 386.
 DAVISON, Neil R.: 149, 452.
 DEZCALLAR, Rafael: 452.
 DOMB, R.: 24, 78, 135, 136, 137, 143, 265, 452.
 DONITSA-SCHMIDT, Smadar: 55, 380, 453, 483.
 DOOB, L.: 17, 453.
 DU MAURIER, George: 149, 453.

E

EDER, Richard: 310, 314, 453.
 ELAD-BOUSKILA, AMI: 124, 382, 386, 387, 388, 453.
 ELDAR, Akiva: 47, 48, 453.
 ELIOT, George: 80, 453.
 ELLIS, Samantha: 366, 367, 453.
 EPSTEIN, Yizhak: 19, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 326, 453.
 EVRON, Boaz: 248, 453.

F

FAINBERG: 88.
 FARNWORTH, Elisabeth: 250, 453.
 FAULKNER, William: 181, 253, 310, 453, 476.
 FAYYĀD, Tawfīq: 3, 113, 225, 231, 330, 342, 345, 410, 411, 412, 423, 453, 495.
 FELDHAY BRENNER, Rachel: 281, 376, 381, 385, 454.
 FELLMAN, Jack: 379, 454.
 FINKEL, DAVID: 91, 466.
 FIRER, Ruth: 41, 42, 43, 73, 267, 271, 321, 454.
 FLANNERY, Edward: 55, 454.
 FLAPAN, Simha: 20, 248, 454.
 FORN, Juan: 365, 454.
 FRIEDLER, Egon: 311, 313, 454.
 FUDAH, Rafat: 116.

G

GANĀYYIM, Maḥmūd Ḥamza Al-: 119, 226, 284, 454.
 GARCÍA ALEMANI, Macario: 361, 455.
 GARCÍA LANDA, José Ángel: 253, 455.
 GARCÍA LOZANO, Raquel: 168, 251, 418, 419, 474.

QĀŠIM, 'Izz al-Dīn al-: 97.
 QĀŠIM, Samīh al-: 3, 224, 228, 230, 232, 233, 385, 411, 412, 414, 418, 429, 461, 475, 495.
 QA'WĀR, Na'wa: 132.
 QUTB, Sayyid: 100, 101, 442, 450, 457, 476.

R

RABINOWITZ, Dan: 79, 378, 476, 477.
 RAM, Uri: 20, 247, 248, 476.
 RAMOS GONZÁLEZ, Alicia: 167, 476, 479.
 RAMRAS-RAUCH (RAMRAZ-RAUKH), Gila: 117, 128, 143, 165, 169, 175, 176, 178, 208, 258, 262, 382, 389, 476.
 RATOSH, Yonatan: 154, 155, 476.
 RAZ, Najman: 167.
 REICHERT, Rolf: 153, 476.
 REISS, Worfram: 75.
 REKHESS, Eli: 379, 384, 476.
 REUBENI, Aharon: 92.
 RIFĀ'Ī, Ŷamāl al-: 119.
 RIFKIND, Donna: 462, 476.
 ROSENBERG, Mirta: 210, 390, 419, 488.
 ROSENBERG, Robert: 310, 315, 366, 370, 476.
 ROTHSCHILD: 78, 79, 102.
 ROUHANA, N: 376, 476.
 ROULEAU, Eric: 314, 323, 477.
 ROUSSEAU: 10.
 ROZENMAN, Eric: 376, 477.
 RUBINSTEIN, Amnon: 128, 477.
 RUBINSTEIN, Keren Tova: 247, 477.
 RUIZ-ALMODOVAR, Caridad: 270, 477.
 RUIZ BRAVO, Carmen: 13, 103, 455, 465, 477.
 RUPIN: 89.
 RYAN, Peter: 395, 477.

S

SA'ADI, Shalev: 378, 477.
 SABBAGH, Suha: 329, 477.
 SĀBIQ, Al-Sayyid: 60, 478.
 SA'DI, Ahmad H: 226, 478.
 SADAN-LOEBENSTEIN, Nilli: 218, 478.
 SADÉ, Yishaq: 156.
 SAID, Edward: 9, 14, 23, 26, 125, 358, 267, 478.
 ŠALḤAT, Anṭwān: 127.
 SALḤŪT, Ŷamāl Al-: 332.
 SALĪM, 'Abd al-Munim: 116.
 ŠĀMĪ, Rašād 'Abd Allāh al-: 66, 110, 302, 478, 479.
 SAPIR, Eliahu: 82, 84.
 SAQUER-SABIN, Françoise: 170, 171, 175, 202, 204, 253, 257, 261, 292, 294, 408, 479.

GARAUDY, Roger: 103, 455.
 GARBER, Zev: 32, 455.
 GEERAERTS, D. : 124, 455.
 GERTZ, Nuria: 205, 455.
 GILLESPIE, J. David: 318, 487.
 GOBINEAU: 57, 455.
 GOEBBELS: 58, 99, 455.
 GOELL, Yosef: 376, 455.
 GÓMEZ CAMARERO, Carmen: 32, 455.
 GÓMEZ GARCÍA, Pedro: 10, 456.
 GOMEZ GARCÍA, Luz: 7
 GORMEZANO-GOREN, Yitzhak. 301, 456.
 GORNY (GORNI), Yosef: 19, 82, 92, 127, 170, 456.
 GOVER Yerach: 129, 156, 161, 163, 199, 210, 239, 260, 448, 456.
 GRANT, Linda: 314, 356, 357, 367, 370, 456.
 GRECO, Giorgia: 209, 456.
 GRESH, Alan: 80, 456.
 GRINBERG, Ley Luis: 79, 457.
 GROSS, N.: 78, 457.
 GROSSMAN, David: 4, 17, 25, 120, 121, 122, 202, 203, 205, 221, 250, 252, 261, 291, 328, 404, 405, 408, 419, 457, 475, 496.
 GURR, Ted Robert: 378, 457.
 GURRAH, 'Umar 'Abd Al-Ganī: 110, 338, 339, 340, 457.

H

HA-AM, Ahad: 89, 90, 457.
 ḤABĪBĪ, Emil: 3, 4, 5, 106, 223, 226, 227, 233, 234, 242, 280, 281, 287, 288, 289, 353, 376, 381, 385.
 HADAS, Orly: 59, 457.
 HADDAD, Yvonne: 100, 457.
 HAGOPIAN, Elaine C.: 458.
 ḤĀJ, M. Al-: 375, 377, 458.
 ḤALSA, Gālib: 115, 116, 458.
 ḤAMĪDA, Maḥmūd 'Alī: 113, 458.
 ḤARB, Aḥmad: 4, 5, 301, 329, 333, 349, 359, 353, 372, 424, 458.
 HAREVEN, Aluf: 24, 382, 458.
 HARKABI, Y.: 24, 100, 137, 458.
 HARLOW, Barbara: 191, 459.
 ḤASAN AMARA, Muḥammad: 119, 459.
 HASSAN, Salah Dean Assaf: 302, 459.
 HASSASSIAN, Manuel: 96, 459.
 ḤAYDAR, 'Azīz: 9, 34, 59, 459.
 HAZANI, M.: 24, 459.
 HEGEL: 10 459.

SAQR, 'Atiyya: 61.
 ṢAWWĀF, Muḥammad Tawfiq al-: 302, 479.
 SCHIFRIN, Daniel: 294, 479.
 SCHILLER, Ariel: 479.
 SCHISLER, Hanna: 37, 268, 479.
 SCHLEICHERT, Hubert: 12, 479.
 SCHULZE, Kirsten E.: 229, 479.
 SEGEV, Tom: 79, 249, 479.
 SEGURA I MAS, Antoni: 300, 480.
 SEN, Mandu: 376, 378, 379, 382, 388, 393, 480.
 SHAFIR, Gershon.: 19, 78, 480.
 SHAHAM, Natan: 118.
 SHAININ, Jonathan: 314, 356, 358, 359, 370, 480.
 SHAKED, Gershon: 129, 139, 155, 156, 163, 173, 174, 199, 205, 211, 218, 480.
 SHAKESPEARE, William: 124, 146, 147, 233, 249, 423, 480.
 SHALEV, Yitzhak: 163, 481.
 SHALEV, Mordejai: 177, 198, 481.
 SHAMI, Yitzhak: 3, 129, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 326, 404, 417, 429, 446, 480, 481, 484, 493.
 SHAMIR, Moshe: 3, 118, 126, 127, 155, 156, 157, 170, 338, 404, 417, 418, 429, 481, 494.
 SHAMMAS (ŠAMMĀS), Anton: 4, 118, 119, 223, 281, 376, 377, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 417, 430, 453, 459, 481, 484, 489, 496.
 SHAPIRA, A: 167, 482.
 SHARAN, Shlomo: 68, 482.
 SHEMTOV, Vered: 367, 482.
 SHERIF, Muzzafar: 23, 482.
 SHIHADI, Magid: 393, 482.
 SHIPLER, David: 21 482.
 SHLAIM, Avi: 248, 326, 482.
 SHOHAMY, Elana: 55, 380, 452, 482.
 SIDDIQ, Muhammad: 187, 194, 482.
 ṢIDQĪ, Naḥātī: 132, 482.
 SILBERSTEIN, Laurence: 247, 473, 482.
 SMILANSKY, Moshe: 3, 78, 85, 89, 90, 91, 114, 115, 118, 125, 127, 129, 135, 136, 137, 141, 157, 321, 404, 417, 430, 482, 493.
 SMILANSKY, Zeev: 86.
 SMITH, Anthony: 37, 482.
 SMOLLY, Eliezer: 165, 417, 483.
 SMOOHA, Sammy: 38, 377, 483.
 SNIR, Reuven: 119, 206, 382, 387, 483.
 SOBOL, Joshua: 10, 483.
 SOFFER, Arnon: 375, 483.

- HERZL, Theodor: 125, 128, 377, 447, 459.
 HEVER, Hannan: 138, 142, 161, 162, 380, 386, 390, 391, 459.
 HOFMAN, John E.: 23, 38, 59, 460, 483.
 HOLGADO, Belén: 9, 148, 459, 460.
 HOLSTI, O. R.: 15, 460.
 HOROWITZ, D.: 78, 460.
 HŪDALĪ, Walid al-: 4, 5, 335, 345, 346, 372, 411, 412, 420, 425, 460, 496.
 HURLEY, D.F.: 315, 460.
 ḤUSAYN, Rašid: 384.
 ḤUSAYNĪ, Amin al-: 96.
 ḤUSAYNĪ, Ishāq Mūsà al-: 3, 132, 149, 417, 424, 460.
 ḤUSAYNĪ, Ŷamāl al-: 3, 95, 148, 417, 425, 461.
 HYAMSON, Albert: 80, 461.
- I**
- ‘ĪD, Yumná al-: 392.
 IDRĪS, Muḥammad Ŷalā: 110, 111, 461.
 ‘ĪLA, Zakī Al-: 233, 350, 461.
 IRĀNĪ, Maḥmūd Sayf al-Dīn al-: 131.
 ISRAELI, Raphael: 68.
 IVRI, Ish: 85, 461.
 IVRY, Yuval: 114, 461.
- J**
- JABOTINSKY, Zeev: 87, 128.
 JACOBSON, David C.: 19, 24, 133, 158, 162, 165, 169, 180, 288, 377, 386, 387, 446, 451, 453, 461, 462, 464, 480, 483.
 JAḌER, Ḥassan: 120, 121, 462.
 JALĪFA (KHALIFEH), Saḥar: 3, 4, 5, 133, 225, 231, 232, 242, 277, 290, 301, 329, 340, 342, 414, 425, 462, 486, 495, 496.
 JAMES, William: 219.
 JAMESON, Friedric: 222, 462.
 JANKOWSKI, James P.: 80, 462.
 JARBAWI, Alī Al-: 318, 487.
 JARGY, Simon: 387, 462.
 JASHIN: 93, 94.
 JAṬĪB, Ḥusam al-: 109, 462.
 JAYR, Nazih: 385.
 JIHAD, Kadhim: 227, 462.
 JURDĪ ABISAAB, Rula: 462
 JŪRĪ, Elīas (Iliās): 352.
 JŪRĪ, Nabīl: 3, 5, 185, 223, 228, 229, 235, 282, 283, 411, 412, 414, 418, 425, 462, 495.
- K**
- KAFKA, Franz: 116, 161.
 KALMAR, Ivan: 358, 462.
- SOMEKH, Sasson: 104, 108, 114, 117, 483, 484.
 SOUEIF, Ahdaf: 120, 122, 484.
 SPYKOL, Liz: 395, 484.
 SPRINZAK: 93.
 STAGNER, R.: 15, 484.
 STEIN, J. B.: 24, 484.
 SUDAYYIS, ‘Abd al-Raḥman al-: 65.
 ŠUḤRŪR, Muḥammad: 67, 484.
 SŪ’ĪLIM, Ḥasan: 29.
 SWARTS, Palti: 75.
 SZYSKA, Christian: 383, 484.
- T**
- TAHA, Ibrahim: 302, 484.
 TAL, Tzvi: 25, 79, 484.
 TAMARI, Salim: 140, 484.
 TAMMUZ, Binyamin: 154, 157, 160, 203, 250, 404, 418, 419, 430, 484, 485.
 TANNENBAUM, Michel: 381, 395, 485.
 TANTAWĪ, Aḥmad: 31, 485.
 TĀYIH, ‘Abd Allāh: 4, 5, 145, 223, 278, 279, 282, 283, 284, 286, 290, 301, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 339, 341, 344, 349, 350, 351, 372, 412, 414, 418, 420, 431, 441, 445, 450, 452, 478, 485, 495, 496.
 THOMAS DE ANTONIO, Clara M^a: 242.
 ṬLASS, Muštafā: 101.
 TODOROV: 10, 372, 485.
 TOVA RUBINSTEIN, Karen: 247, 485.
 TŪYNĪ, Gassān: 103.
- U**
- URIS, Leon: 124, 182, 189, 485.
- V**
- VAN DIJK, Teun: 16, 485.
 VAN TEEFFELEN, Toine: 125, 486.
 VARELA, Encarnación: 5, 126, 129, 135, 137, 154, 167, 259, 476, 479, 486.
 VERNET, Juan: 56, 486.
 VIDAL LUENGO, Ana Ruth: 28, 318, 486.
 VIGUERA, M^a Jesús: 486.
- W**
- WAIN, K.: 38, 486.
 WEAVER, Thomas P.: 318, 486.
 WEISSBROD, Rachel: 104, 487.
 WINSTOCK, Nathan: 79, 487.
 WISTRICH, Robert S.: 32, 64, 487.
 WOLFF, Ben: 377, 487.
 WOLFF, Carlo: 258, 487.
 WURMSER, Meyrav: 20, 301, 487.
- Y**

- KANAFĀNĪ, Gassān: 3, 5, 112, 154, 179,180, 181, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 260, 281, 353, 411, 417, 425, 426, 442, 445, 451, 462, 469, 476, 483, 489, 494, 495.
- KANIUK, Yoram: 4, 133, 254, 255, 271, 273, 390, 404, 405, 406, 407, 419, 426, 463, 496.
- KARMĪ, Aḥmad Šakir al-: 131
- KASHUA, Said: 4, 214, 264, 382, 393, 295, 397, 400, 409, 417, 427, 393, 463, 464, 466, 482, 497.
- KATZ, Ruth: 322, 463.
- KAUFMAN, Edy: 299, 463.
- KAYYAL, Mahmoud: 104, 108, 110, 112, 114, 115, 118, 463, 464.
- KELLMAN, S.G.: 464
- KENAN, Amos: 250, 419, 427, 464.
- KHADER, Bichara: 79, 299, 464.
- KHADRA JAYYUSI, Salma: 126, 131, 133, 147, 149, 180, 288, 464.
- KHALAF TUFFAHA, Lena: 464.
- KHALIDI, R.: 96, 464.
- KHALIDI, Tarif: 149, 464.
- KHATER, Akram: 242, 464.
- KIMMERLING, Baruch: 37, 464.
- KLAUSNER, Yosef: 85, 126, 127, 465.
- KLEMPERER, Victor: 12, 13, 58, 99, 465.
- KÖNIG, Matthias: 380, 465.
- KOOK, Rebeca: 17, 465.
- KOREN, Haim: 465.
- KUPFERMAN, Yehuda: 179, 465.
- KURZWEIL, Barukh: 155, 465.
- ŶABRĀ, Ibrāhīm Ŷabrā: 381, 477.
- ŶĀHIZ Al-: 55, 487.
- YAJLUF, Yahyā: 329, 330, 349, 354, 372, 419, 431, 487.
- ŶĀSIM, Ḥaya Muḥammad: 118, 487.
- YĀSĪN Rā'ida: 346.
- YEHESKEEL KUTSCHER, Edward: 380, 487.
- YEHOSHUA, Abraham B.: 3, 4, 120, 121, 161, 162, 163, 164, 166, 174, 204, , 205, 209, 210, 213, 214, 217, 218, 219, 240, 241, 260, 264, 266, 301, 302, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 318, 319, 325, 326, 327, 328, 355, 356, 357, 358, 360, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 382, 388, 389, 390, 404, 405, 406, 407, 417, 418, 420, 431, 456, 466, 470, 471, 477, 482, 487, 488, 494, 496.
- YESHURUN, Hilit: 381, 488.
- YIFTACHEL, Oren: 377, 488.
- YIZHAR, S (SMILANSKY): 110, 113, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 173, 176, 198, 291, 301,390, 404, 417, 418, 431, 448, 488.
- ŶU'AYDĪ, Maḥmūd 'Abd Allāh al-: 302, 488.
- YUDKIN, Leon I.: 237.
- Z**
- ZA'ARAB, Šubḥīyya: 109, 488.
- ZĀ'ĪMAH, Muḥammad: 113, 114, 489.
- ZAKARYA, Fuad: 67, 489.
- ZANṬ, Ibrāhīm al-: 340, 432, 489.
- ZERNIK, Joseph: 142.
- ZERUBAVEL, Yael: 37, 165, 489.
- ZERUBAVEL, Yakob: 92, 94, 489.
- ZOHAR, Nava: 39, 53, 275, 321, 489.
- ZU'ĀYTIR, Akram: 96, 489.
- ZUSY, A: 387, 489.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘ABBĀSĪ, Maḥmūd. *Hitpathut ha-roman ve-ha-sippur ha-qatsar ba-sifrut ha’aravit ba-šanim 1948-1976 (Evolución de la novela y del relato en la literatura árabe en los años 1948-1976)*. Tesis doctoral. Jerusalén: Universidad Hebrea, 1983.
- ABŪ ‘ALĪ, Nabīl Jālid. “Al-Mašhad al-naqdī” (“El panorama crítico”). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih (Aproximación crítica sobre la literatura de ‘Abd Allāh Tāyih)*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ÿaḥyūḥ (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Jerusalén: Manšūrāt dār al-zāhira-Bayt al-Ši‘r, 2002.
- ABŪ BAKR, Walīd. “Taḥaddi al-iḥtilāl fī riwāyat al-arḍ al-muḥtalla” (“El desafío de la ocupación en la novela de la tierra ocupada”). *Al-Ādāb*, 1-3 (enero-marzo 1986), pp. 56-69.
- ABŪ GADĪR, Muḥammad. “La literatura hebrea reúne a los sionistas de todos los sitios”. www.alyaum.com (24-03-2003).
- ABU-L-NAŸĀ, Ḥusayn. “Al-yahūdiyya al-mutajalayya fī-l-riwāya al-filistīniyya” (La judía imaginaria en la novela palestina). *Duniā l-Waṭan* (10 de octubre 2005), p. 90.
- ABU-L-NAŸĀ, Ḥusayn. *Al-yahūdī fī l-riwāya al-filistīniyya. (El judío en la novela palestina)*. Al-Ÿazā’ir: Manšūrāt Rābiṭat Ibdā’ al-ṭaqāfiyya, 2002.
- ABŪ MAṬAR, Aḥmad. “Al-šajsīyya al-yahūdiyya fī-l-riwāya al-filistīniyya” (El personaje judío en la novela palestina). *Al-Ādāb* 1-3 (enero-marzo 1985), pp. 35-39.
- ABŪ MAṬAR, Aḥmad. *Al-riwāya fī-l-adab al-filistīnī. 1950-1975. (La novela en la literatura palestina. 1950-1975)* Bagdad: Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfa wa l-I‘lām, 1980.
- ABU NIMER, Mohammed. *Dialogue, Conflict Resolution, and Change. Arab-Jewish Encounters in Israel*. Nueva York: State University, 1999.

- ABU-RABI, Ibrahim. "Discourse, Power, and Ideology in Modern Islamic Revivalist Thought: Sayyid Qutb." *The Muslim World* 81 No. 3-4 (1991), pp. 283-298.
- ABU-SAAD, Ismael. "Palestinian Education in Israel: The Legacy of the Military Government". *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal*, 5, 1, (Mayo 2006), pp. 21-56.
- ADORNO, T.W., E. FENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON Y R. NEVITT SANFORD. *The Authoritarian Personality*. Nueva Cork: Harper&Row, 1950.
- AFĀYAH, Muḥammad Nūr Al-Dīn. *Al-Garb al-mutajayyal, ṣūra al-ājar fī-l-fikr al-‘arabī al-islāmī al-wasīf (El occidente imaginario, imagen del otro en el pensamiento árabe-islámico medio)*. Beirut-Casablanca: Al-Markaz al-ṭaqāfī, 2000.
- AGNON, S. Y. *Tmol šilšom (Ayer y anteayer)*. Schocken, 1945. Barcelona: Plaza y Janés, 1969.
- AKAÏCHI, Mourida. *Quête et théâtralité à travers les romans de Mohammed Dib et Gassan Kanafani*. Tesis doctoral, dirigida por Chales Bonn y Floréal Sanagustin. Univesidad de Lyon, leída el 24 de noviembre del 2000.
- ALCALY, Ammiel. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- 'ALĪYYĀN, ‘Abd Allāh ‘Alī al-. *Al-Istišrāq: bayna al-Inṣāf wa-l-i-yḥāf (El orientalismo: entre la justicia y la injusticia)*. Casablanca-Beirut: al-Markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī, 2002.
- ALLEN, Roger. *The Arabic Novel. An Historical and Critical Introduction*. Nueva York: Syracuse University Press, 1982.
- ‘ALLŪŠ, Nāyi. *Al-muqāwama al-‘arabīyya fī Filisṭīn: 1917-1948. (La resistencia árabe en Palestina: 1917-1948)*. Acre, 1979.
- ‘ALLŪŠ, Nāyi. "Sobre la dialéctica de la teoría y la praxis" (Trad. G. Sánchez de Toca). *Almenara*, 2 (1972), pp. 125-129.

- ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco. *Fanáticos, terroristas. Claves psicológicas y sociales del terrorismo*. Barcelona: Salvat, 2002.
- ALTER, Robert. "Images of the Arab in Israeli Fiction". *Hebrew Studies*, 18 (1977).
- ALTER, Robert. "New Israeli Fiction". *Comentary* (Junio, 1969).
- ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio. *El proceso de paz de Oriente Medio. Historia de un desencuentro*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1999.
- AMĪN, Badī'. Número especial dedicado a la literatura sionista en *al-Aqlām*, 14, 1, 2 (1979), p. 111.
- AMIR, Aharon. "Ge'ulah vehitboletut". *Be'eretz Yisra'el* (Octubre 1986), p. 9.
- AMIREH, Amal: "Between Complicity and Subversion: Body Politics in Palestinian National Narrative". *The South Atlantic Quarterly*, 102 (otoño 2003), pp. 747-772.
- AMIT-KOCHAVI, Hannah. *Tirgum sifrut 'aravit le-'ivrit: ha-reqa' ha-histori-tarbuti šelahem, me'afyenehem u-ma'madam be-tarbut ha-matara (Traducción de la literatura árabe al hebreo: su fondo histórico-cultural y su recepción por la cultura del objetivo)*. Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 1999. (Tesis doctoral).
- AMIT-KOCHAVI, Hannah. "Some Aspects of Translations of Israeli Arabic Literature into Hebrew", *Ha-Mizrah He-Hadash* (The New East - Journal of the Israel Oriental Society), XXXV, a special issue on the literature of the Arabs in Israel, guest editor Ami El'ad, (1993), pp. 46-61.
- AMIT-KOCHAVI, Hannah. "Israeli Arabic Literature in Hebrew Translation. Initiation, Dissemination and Reception", *The Translator*, 2 (1), (1996), Manchester, St. Jerome Publishing, pp. 27-44.
- AMIT-KOCHAVI, Hannah. "Moving Translator Training from the Humanities to the Social Sciences: an Israeli Case Study", Cay Dollerup and Anne Loddegaard (Eds), *Teaching Translation and Interpreting: Training, Talent and Experience*,

- Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992, pp. 93-97.
- AMIT-KOCHAVI, Hannah. "Translation from Arabic Into Hebrew In Israel: An Overview". *Meta*, XLIII, 1, 1998.
- AMO HERNÁNDEZ, Mercedes y M^a Isabel LÁZARO DURÁN. "El intelectual y su memoria: Pedro Martínez Montávez". *MEAH*, 52 (2003), pp. 229-254.
- AMOSSY, Ruth Y ANNE HERSCHBERG PIERROT. *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
- ANSKY, S. *The Dybbuk and Other Writings*. David G. Roskies (ed). New York: Schocken Books, 1992.
- APPLE, Michael W. *The Politics of the Textbook*. London: Routledge, 1991.
- ‘ARĀYDĪ, Na ‘im. "Sifrut ivrit, mana‘amt". *Moznayim*, 65, 4 (1991).
- ‘ARĀYDĪ, Na ‘im. *Tevilah qatlanit (Bautismo mortal)*. Tel Aviv: Bitan, 1992.
- ARIEL, David. *What do jews believe?* Nueva York: Schocken books, 1995.
- AS‘AD, As‘ad Al-. 'Ury al-dākkira (*La desnudez de la memoria*). Ramallah: Bayt al-Maqdis y Dār al-Kātib, 2003.
- ASMAR, Fouzi Al-. *To Be an Arab in Israel*. Beirut: The Institute for Palestine Studies, 1978.
- ASMAR, Fouzi El-. "The Portrayal of Arabs in Hebrew Children's Literature". *Journal of Palestine Studies*. XVI, 1, 61 (otoño 1986), pp. 81-94.
- ASTĀ, ‘Ādil Al-. *Adab al-muqāwama min tafā’ul al-bidāyāt ilà jayba al-nihāyāt*. (*Literatura de resistencia desde el optimismo del principio a la frustración del final*) Gaza: Manšūrāt Wizāra al-Ṭaqāfa, 1998.
- ASTĀ, ‘Ādil Al-. *Al-yahūd fī-l-adab al-filistīnī bayna 1913-1987 (Los judíos en la literatura palestina entre 1913-1987)*. Palestina: Ittiḥād al-kuttāb al-filistīniyyīn, 1992.

- ASTÀ, 'Ādil Al-. "Al-yahūd wa al-'alāqat ma'ahum fī nuṣūṣ marḥalat al-salām" ("Los judíos y las relaciones con ellos en los textos de la etapa de paz"). *Adabiyāt*. www.najah.edu.
- 'AŠŪR, Raḍwa. *Al-tarīq ilà-l-jayma al-ujrà: dirāsa fī A'māl Gassān Kanafānī*. (*El camino hacia la otra tienda: studio sobre la obra de Gassān Kanafānī*). Acre: Dār al-Aswār, 1977 y Beirut: Dār al-Ādāb, 1981.
- AVENSTRUP, Roger. *International Herald Tribune*, (17 diciembre 2004).
- AVNERI, Uri. « The Intifada : Substance and Illusion ». *New Outlook* (noviembre-diciembre, 1989).
- 'AWĀD, Aḥmad Rafīq. *Maqāmāt al-'uṣṣāq wa l-tuḡyār* (*Maqama de los amantes y el mercader*). Nablus: Dār al-Fārūq, 1997.
- 'AWDA, 'Alī. "Al-ājar fī riwāyat 'Abd Allāh Tāyih Al-'araba wa-l-layl" (« El otro en la novela de 'Abd Allāh Tāyih *La caravana y la noche* ». En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab 'Abd Allāh Tāyih*. 'Uṭmān Jālid Abū Ÿaḥyūḥ (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū 'Alī. Palestina: Bayt al-Ši'r, 2002.
- BAER, Alejandro Y FEDERICO ZUKIERMAN. "Nuevo antisemitismo, viejos estigmas". *Raíces*, 58, p. 27.
- BAḤRĀWĪ, Ibrāhīm Al-. *Aḥwā' 'alà l-adab al-šahyūnī*. (*Luces sobre la literatura sionista*) El Cairo: Dār al-Hilāl, 1972.
- BAḤRĀWĪ, Ibrāhīm Al-. *Al-Taḡāfa al-'arabīya wa-taḡāfa al-širā' al-isrā'īliya* (*La cultura árabe y la cultura israelí del conflicto*). El Cairo: Dār al-Zahrā', 1994.
- BAILIS, Beverly. "Art for Art's Sake, and More: Engaging the Collective, As well As the Individual". *Forward* (19 Sept. 2003). www.forward.com. (21 octubre 2005)
- BALABAN, Avraham. "Ola novísima en la literatura hebrea". *Ariel*, 94 (1994), pp. 22-28.
- BALLAS, Shimon. *Ve hu ajer* (*Y él es otro*). Tel Aviv: Zmora Bitan, 1991.
- BALLAS, Shimon. *Jeder Na'ul* (*Habitación cerrada*). Zmora-Bitan-Modan, 1980.

- BAND, Arnold J. "Adumbrations of the Israeli 'Identity Crisis' in Hebrew Literature of the 1960s". En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 125-129.
- BAND, Arnold. Introducción a *Shami's Hebron Stories*. Lancaster: Labyrinthos, 2000.
- BARBERET, Sandra. *Refugies ou diaspora palestinienne? Variations identitaires autour de la question du retour: entre territoire originel, territoire national et pays*. Séminaire *Le fait national*, (2000-2001) de la Universidad de Rennes, pp. 88-90. www.rennes.iep.fr. (9 abril 2006)
- BARGAD, Warren. "The Image of the Arab in Israeli Literature". *Hebrew Annual Review*, 1 (1977), pp. 53-65.
- BAR-GAL, Yoram. "Ideological propaganda in maps and geographical education ". En J. van der Schee & H. Trimp, *Innovation in Geographical Education*, Netherlands Geographical studies, IGU, Commission on Geographical Education, Hague, pp.67-79. www.geo.haifa.ac.il (4 enero 2006)
- BAR-GAL, Yoram. "Boundaries as a topic in geographic education". *Political Geography*, 12, (1993), pp 421-435.
- BAR-GAL, Yoram. *Moledet ve-ge'ografyah be-me'ah šanot hinuj tsiyoni. (Patria y geografía en cien años de educación sionista)*. Tel Aviv: Am Oved, 1993.
- BAR-GAL, Yoram. "The image of the "Palestinian" in geography textbooks in Israel". *Journal of Geography*, 93, (1994), pp. 224-232.
- BARGUTI, Murid. *He visto Ramallah*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002. Trad. Iñaqi Gutiérrez de Terán.
- BAR-JOSEPH, Uri. *The Best of Enemies: Israel and Transjordan in the War of 1948*. London: Frank Cass, 1987.
- BARNAVI, Elie. *Israël au XX siècle*. París: PUF, 1982.
- BAR-TAL, D. "Patriotism as fundamental beliefs of group members". *Politics and*

- Individual*, 3, (1993), pp. 45-62.
- BAR-TAL, Daniel y DANIELA LABIN. "The effect of a major event on stereotyping: terrorist attacks in Israel and Israeli adolescents' perceptions of Palestinians, Jordanians and Arabs". *European Journal of Social Psychology*, 31, 3 (25 de mayo 2001), pp. 265-280.
- BAR-TAL, Daniel. "Delegitimization: The Extreme Case of Stereotyping and Prejudice" en Bar-Tal, D., Graumann, C.F., Kruglanski, A.W. & Stroebe, W. (eds). *Stereotyping and Prejudice: Changing Conceptions*. Nueva York: Springer, 1989, pp. 169-182.
- BAR-TAL, Daniel. "Israeli-Palestinian Conflict: A Cognitive Analysis". *International Journal of Intercultural Relations*, 14 (1990), pp. 7-29.
- BAR-TAL, Daniel. "Causes and consequences of delegitimization: Models of conflict and ethnocentrism". *Journal of Social Issues*, 46, 1, (1990), pp. 65-81.
- BAR-TAL, Daniel. "Societal Beliefs in Times of Intractable Conflict: The Israeli Case". *International Journal of Conflict Management*, 9 (1998), pp. 22-50.
- BAR YOSEF, Yehoshua. *‘Ir kesumah (Una ciudad encantada)* Tel Aviv: Twersky, 1950.
- BASTENIER, Miguel Ángel. *La guerra de siempre. Pasado, presente y futuro del conflicto árabe-israelí*. Barcelona: Ediciones Península, 1999.
- BAYDAS, Jalil. *Al-Wāriṭ (El heredero)*. Jerusalén: Dār al-Aytām al-Islamiyya, 1920.
- BEER, William R. and JAMES E. JACOB. "Introduction". *Language Policy and National Unity*. William R. Beer and James E. Jacob (eds.). Totowa: Rowman and Allanheld, 1985, pp. 1-18.
- BEIT-HALLAHMI, Benjamin. "Some Psychosocial and Cultural Factors in the Arab-Israeli Conflict: A Review of the Literature". *Journal of Conflict Resolution*, 16, 2, Research Perspectives on the Arab-Israeli Conflict: A Symposium (Jun., 1972), pp. 269-280.

- BEIZER-BOHRER, Ruth. "Body and Soul in Yizhar's War Narrative". *Edebiyât*, IV, 1 (1979), pp. 65-72.
- BEN AHARON, A. "In-Depth Features: Antisemitism Islamic Style". *De'iah ve-dibur* (22 agosto 2001) <http://chareidi.shemayisrael.com>
- BEN AMI, Shlomo. "Árabes y judíos: realidades imaginadas e imágenes reales". *Cuenta y razón el pensamiento actual*, 54 (abril 1991), pp. 29-36.
- BENAVOT, Aaron y NURA RESH. "Educational governance, school autonomy, and curriculum implementation: a comparative study of Arab and Jewish schools in Israel". *Journal of Curriculum Studies*, 35, 2 (marzo-abril 2003), pp. 171-196.
- BEN DOR, Gabriel. "The Druze Minority in Israel in the Mid-1990s". *Jerusalem Center for Public Affairs* (1 de Junio 1995). www.jcpa.org. (visitado 26 diciembre 2005).
- BEN EZER, Ehud. "Arab Images in Hebrew Literatura, 1900-1930". *Newoutlook*, 3 (marzo 1986), pp. 24-28.
- BEN EZER, Ehud. "Crash and Siege: A reflection on Modern Israeli Literature". *Keshet Quarterly*, 4 (verano 1968), pp. 148, 149. cit en Yerach Gover. "Were You There, or Was It a Dream?: Militaristic Aspects of Israeli Society in Modern Hebrew Literature". *Social Text*, 13/14 (Invierno-primavera, 1986), pp. 24-48.
- BEN EZER, Ehud. *Be-moledet Ha-ga`aguim Ha-Nenugadim, Ha-Aravi Ba-Sifrut Ha-Ivrit. (En la patria de las nostalgias enfrentadas: el árabe en la literatura hebrea)*. Tel Aviv: Zmora Bitan & The Hebrew Writers Association, 1992.
- BEN NER, Yizhaq. *Ta'atuon. (Pequeños espejismos)* Tel Aviv: Am Oved, 1989.
- BEN RAFAEL, E. *Language, identity and social division: The case of Israel*. Nueva York: Oxford University Press, 1994.
- BENYAMINI, K. "Israeli youth and the image of the Arab". *Jerusalem Quarterly*, 20, (1981), pp. 87-95.

- BEN-YEHUDA, Nachman. *The Masada Myth: Collective Memory and Myth-making in Israel*. Madison: University of Wisconsin, 1995.
- BERG, Nancy E. *Exile from Exile: israelí Writers From Iraq*. Albany: State University of New York, 1996.
- BEZALEL, Yocheved. *Tmunot šehalu behistakfut arajim tzionyim bemikraoth leho raath sifrut vesafa ivrit bebeit hasefer hayesodi hamamlajti besof šnot hajamišim vead haemtza šnot haš monim (Cambios en los valores sionistas reflejados en los lectores de literatura y lengua en la escuela elemental desde finales de los cincuenta hasta finales de mediados de los ochenta)*. Tesis doctoral. Bersheva: Ben Gurion University of the Negev, 1989.
- BHABHA, H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- BIGIO, Isaac. “Los judíos árabes”. *La Unión Digital*, 2572 (1 de Marzo de 2004).
- BISÍSŪ, Mu‘in. *Namādiŷmin al-riwāya al-isrā’īlīya al-muāšira. (Modelos de la novela israelí contemporánea)*. El Cairo, 1970
- BLACK, F.M. “True Lies: Two Israeli Novelists on War and Oranges. Sammi Michael: ‘Jews Are the Barometer of Civilization’”. *Forward* (29 noviembre 2002).
- BLACKSLEDGE, Adrian. “The Discursive Constitution of National Identity in Multilingual Britain,” *I Journal of Language, Identity and Education* (2002), pp. 67-87.
- BOLTON-FASMAN, Judith. “Review of *The Liberated Bride*”. *The Jewish Reader* (Enero 2004). www.jewishreader.org.
- BRENER, Y. J. *Obras*, II, Kibutz Hameujad-Dvir, 5721.
- BROOKS PRESTWOOD, Elizabeth. *Paradise Lost, and Lost Again: Limitations and Realities of Palestinian Identity in Exile, Occupied Palestine and Israel*. Tesis leída en la Universidad del Estado de Carolina del Norte, 2003.
- BUBER, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.

- BUCAILLE, Laetitia. *Generación Intifada*. Barcelona: Ediciones B, 2004.
- BUENO, Gustavo. *Nosotros y ellos*. Oviedo: Pentalfa, 1990.
- BUKAY, David. "The First Cultural Flaw in Thinking: The Arab Personality". *Nativ online*. 1 (2003). www.acpr.org.il.
- BUKAY, David. *Muhammad's Monster*. Israel: ACPR Publishers, 2004.
- BUKAY, David. *Total Terrorism in the Name of Allah: The Emergence of the New Islamic Fundamentalists*. Israel: ACPR Publishers, 2001.
- BURLA, Y. *Bli kojab (Sin estrella)*. Jerusalén (n.d.), 1922. Tel Aviv: Am Oved, 1952.
- BURLA, Y. *Niftulei adam (Lucha de un hombre)*. Tel Aviv: Davar-Masada, 1929.
- BŪYĪ, Muḥammad Bakr Al-. "A‘amāl ‘Abd Allāh Tāyih bayna al-fan al-riwā ‘ī wa-l-idyulūḡiyā" ("Obra de ‘Abd Allāh Tāyih entre el arte narrativo y la ideología". En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab ‘Abd Allāh Tāyih*. ‘Uṭmān Jālid Abū Ŷaḥyūḥ (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū ‘Alī. Jerusalén: Manšūrāt dār al-zāhira-Bayt al-Ši‘r, 2002.
- CABALLERO, Manuel. "Conspiración y paranoia". *El Universal* (12 de Septiembre de 1999)
- CALÒ LIVNÈ, Angelica. "Un uomo, due cuori lacerati". *Tempi*, 9 (27 febrero 2003). www.tempi.it/archivio
- CALVERT, John. "Radical Islamism and the Jews: The View of Sayyid Qutb" En *Representations of Jews Through the Ages. Studies in Jewish Civilization*, 8, (L. Greenspoon and B. Le Beau eds). Omaha: Creighton University Press, 1966, pp. 213-229.
- CAMERA D’AFLITTO, Isabella. *Letteratura araba contemporanea*. Roma: Carocci, 1999.
- CAMPBELL, Ian. "Blindness to Blindness: Trauma, Vision and Political Consciousness in Ghassān Kanafānī’s *Returning to Haifa*". *Journal of Arabic Literature*. XXXII, 1 (2001), pp. 53-73.

- CAMUS, Albert. *El extranjero*. Madrid: Alianza, 1997
- CANAAN, Tawfiq. "Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine". *Journal of the Palestine Oriental Society*, 4 (1923), pp. 84-86.
- CANO PÉREZ, M^a José. "La paz en el Antiguo Testamento". En *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds.). Granada: Universidad de Granada-Eirene, 1998, pp. 29-62.
- CAPLAN, Neil. "Victimhood and Identity: Psychological Obstacles to Israeli Reconciliation with the Palestinians". En *Israelí and Palestinian Identities in History an Literatura* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 63-86.
- COHEN, Adir. *Panim Mejoarot Bamaraa (Una cara fea en el espejo)*. Tel Aviv: Reshafim, 1985.
- COHEN, Michael J. *Palestine and the Great Powers, 1945-1948*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- CORM, George. *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*. Barcelona, Kriterion-Tusquets, 2004.
- CORM, George. *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*. París: Gallimard, 2001.
- CORM, Georges. "El derecho internacional no se aplica a Israel". *Mundo Árabe*. www.mundoarabe.org/georges_corm.
- CRISCAUT, Andrés. "La construcción de la identidad israelí: génesis, problemáticas y contradicciones de una idea El caso del nacionalismo judío". *Rebelión* (noviembre 2005).
- CHAMBERLAIN, Houston Stewart. *The Foundations of the 19th Century*. Londres: Ballantyne & Co. Limited Tavistock Street, Covent Garden, 1912. www.hschamberlain.net/grundlagen.

- CHAZAN, Robert. *Medieval stereotypes and modern antisemitism*. Berkeley: University of California, 1997.
- CHILDERS, E.B. "The Other Exodus". *The Spectator*. Londres (21 mayo 1961).
- DĀGIR, Šarbal. "Arabisk Filasṭīniyya". *Al-Nāqid*, 2 (agosto 1988).
- DANTE. *De Vulgari Eloquentia*. Florencia: LeMounier, 1957, I, VI, 5-7
- DARWĀZA, 'Izzat. *Ḥawla al-Ḥarāka al-'Arabiyya al-Hadiṭa*. (Sobre el movimiento árabe moderno) Sidon, 1951.
- DARWĪŠ, Fathī. "Wuḃūh fī-l-mā' al-sājīn" ("Rostros sobre el agua caliente). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab 'Abd Allāh Tāyih*. 'Uṭmān Jālid Abū Ŷahḃūḥ (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū 'Alī. Palestina: Bayt al-Ši'r, 2002.
- DAVISON, Neil R. "The Jew as Homme/Femme-Fatale: Jewish Artifice, *Trilby*, and Dreyfus". *Jewish Social Studies*, 8, 2-3 (invierno-primavera 2002), pp. 73-111.
- DEZCALLAR, Rafael. *Tierra de Israel, tierra de Palestina. Viajes entre el desierto y el mar*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- DOMB, Risa. *The Arab in Hebrew Prose. 1911-1948*. Londres: Vallentine, Mitchell and Co. 1982.
- DONITSA-SCHMIDT, Smadar, OFRA INBAR & ELANA SHOHAMY: "The Effects of Teaching Spoken Arabic on Students' Attitudes and Motivation in Israel". *The Modern Language Journal*, 88, 2 (Junio 2004), pp. 217-228.
- DOOB, L. *Patriotism and nationalism*. New Haven: Yale University Press, 1964.
- DU MAURIER, George. *Trilby*. Londres: Osgood, McIlvaine & Co., 1896.
- EDER, Richard. "Two Nations the Liberated Bride". *New York Times* (1 Febrero 2004).
- ELAD-BOUSKILA, Ami. "Arabic and/or Hebrew: The Languages of Arab Writers in Israel". En *Israelí and Palestinian Identities in History and Literature*. Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Nueva York: St. Martin's Press, 1999, pp. 133-158.

- ELAD-BOUSKILA, Ami. "Sifrutam shel ha 'aravim be Yisra'el (1948-1993)". ("Literatura de los árabes en Israel (1948-1993)) En *Ha-mizrah hehadas* Ami Elad-Bouskila Ed., 1993.
- ELDAR, Akiva. "Learning all the wrong facts". *Ha-aretz*, (9 diciembre 2004) www.haaretz.com
- ELIOT, George. *Daniel Deronda*. Londres: Penguin Books, 1995.
- ELLIS, Samantha . "Fiction turbulent as life". *Jewish Quarterly*, 201 (primavera 2006). www.jewishquarterly.org
- EPSTEIN, Yitzhak. "A Hidden Question". *Ha-Shiloah* (marzo 1907).
- EVRON, Boaz. *Jewish State or Israeli Nation?* Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- FARNWORTH, Elisabeth. "Coping with Conflict" entrevista a Amos Oz en *PBS Online News* (enero 2002). www.pbs.org.
- FAULKNER, William. *As I Lay Dying*. Nueva York: Vintage, 1987.
- FAYYĀD, Tawfīq. *Wādī al-Hawādīt*. Beirut, Dār al-Adab, 1994.
- FAYYĀD, Tawfīq. *Ma'yū'a 778 (Grupo 778)*. Jerusalén-Beirut: Dār al-Quds, 1974.
- FELDHAY BRENNER, Rachel. "The Hebrew Language and the Search for Identity in Israeli-Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habiby and Anton Shammas". *Israel Studies*, 6 (Otoño 2001), pp. 91-113.
- FELDHAY BRENNER, Rachel. "Hidden Transcripts" Made Public: Israeli Arab Fiction and Its Reception". *Critical Inquiry*, 26, 1 (Otoño 1999), pp. 85-108.
- FELDHAY BRENNER, Rachel. "The Hebrew Language and the Search for Identity in Israeli Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habibi, and Anton Shammas," *Israel Studies*, 6, 3 (Otoño 2001), pp. 91-113.
- FELLMAN, Jack. "Eliézer Ben Yehuda y el renacimiento de una lengua". *Revista de artes y de letras de Israel* (1997), p. 104.

- FIRER, Ruth. *Sojnim šel ha-jinuj (Los agentes de la educación sionista)*. Tel Aviv: Afik Series Ha-kibbutz Ha-Meuhad, 1985.
- FLANNERY, Edward. *Veintitrés siglos de antisemitismo*. Buenos Aires: Paidós, 1964.
- FLAPAN, Simha. *The birth of Israel: myths and realities*. New York: Pantheon, 1984. Londres: Crom Helm, 1987.
- FORN, Juan. "La novia liberada". *Radar Libros* (4 de diciembre 2005). www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros
- FRIEDLER, Egon. "Entre el Corán Y Der Stürmer". *Hagshama* (1 julio 2002). www.wzo.org.il.
- FRIEDLER, Egon. "La novia liberadora: una novela polémica". *Hagshamá* (23 marzo 2003). www.hagshama.org.il. *Horizonte* (26 marzo 2003). www.revistahorizonte.org
- GANĀYYIM, Maḥmūd. *Fī mabnā al-nāṣṣ, dirāsa fī riwāyyat Emīl Ḥabībī, Al-waqā'i al-garība fī ijtifā' Sa'id Abī al-Naḥs al-Mutašā'il*. (Sobre la estructura del texto, estudio sobre la novela de Emīl Ḥabībī *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Said padre de las calamidades, el pesoptimista*). Palestina: Alizar, 1987.
- GANĀYYIM, Maḥmūd Ḥamza al-. "Shimon Ballas al-hāḍir al-gā'ib fī al-ṭaqāfa al-Ujrā". ("Shimon Ballas el presente ausente en la otra cultura"). *Al-Karmil*, 6 (1999), p. 212.
- GARBER, Zev. "Editorial Viewpoint: America Attacked and Zion Blamed-Old-New Antisemitism: Fatwa Against Israel" *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 20, 2 (invierno 2001), pp. 1-4.
- GARCÍA ALEMANI, Macario. *El concepto y la justificación del paternalismo*. Tesis doctoral (leída 6-6-2005). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

- GARCÍA LANDA, José Ángel. "Teoría y práctica de la metaficción". Mesa redonda. *XV Congreso de AEDEAN*. Logroño: Colegio Universitario de La Rioja, 1991.
- GARAUDY, Roger. *Biografía del siglo XX. El testamento filosófico de R.G.* Madrid: CantArabia, 1987. Trad. de Carmen Ruiz Bravo.
- GEERAERTS, D. « Les données stéréotypiques, prototypiques et encyclopédiques dans le dictionnaire ». *Cahiers de lexicologie*, 46, 1 (1985), pp. 29-31.
- GERTZ, Nurit. "The Role of Parody in the Changing of the Guard in Hebrew Literature". *Siman qri'ah* (febrero 1981), pp. 272-273.
- GOBINEAU. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. París: Pierre Belfond, 1967
- GOEBBELS. *Kampfum Berlin*. Berlín: Eher Verlag, 1932.
- GOELL, Yosef. "Israel's Arabs". *The New Republic*, (23 de octubre 1989), pp. 16-18.
- GÓMEZ CAMARERO, Carmen. "Pactos y alianzas en el Corán". En *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Universidad de Granada-Eirene, 1998, pp. 265-290.
- GÓMEZ CAMARERO, Carmen. *Contribución del arabismo español a la literatura árabe contemporánea: catálogo bibliográfico (1930-1992)*. Granada: Universidad de Granada, 1994, pp. 315-344.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro. "Para criticar la antropología occidental. Proyecto de la razón etnológica". *Gazeta de antropología*, 5 (1987). <http://www.ugr.es/~pwlac>.
- GORMEZANO-GOREN, Yitzhak. *Miklat Beavli (Un refugio en Babilonia)*. Tel-Aviv: Bimat Kedem LeSifrut, 1998.
- GORNI, Yosef. *Ajdui Haavoda -1919-1930. He yesodot ha raayoniyim ve ha-šitah ha medinint (Unidad de trabajo 1919-1930: principios ideológicos y fundamentos políticos)*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameujad, 1973.
- GORNI, Yosef. "Las raíces de la conciencia de conflicto nacional judeo-árabe y su reflejo en la prensa hebrea en los años 1900- 1910", *El Sionismo- Antología*

- para la historia del Movimiento Sionista y el Yishuv judío en Eretz Israel*, Tel Aviv, 5736. www.jafi.org.il.
- GORNI, Yosef. “La actitud del sionismo ante la cuestión árabe” *Dispersión y Unidad*. 18/19. Jerusalén: Departamento de Organización e Información de la Organización Sionista Mundial, 1976, pp. 46-86.
- GORNY, Yosef. *Zionism and the Arabs 1882-1948. A study of Ideology*. Oxford: Clarendon, 1987.
- GOVER, Yerach. “Were You There, or Was It a Dream? Ideological Impositions on Israeli Literature”. *Journal of Palestine Studies*, XVI, 1, 61 (otoño 1986), pp. 56-80.
- GRANT, Linda. “Liberated Fiction. A. B. Yehoshua”. *Jewish Book* (29 febrero 2004). www.jewishbookweek.com (30 marzo 2005).
- GRANT, Linda. “Inside the bubble”. *The Guardian* (8 Abril 2004).
- GRECO, Giorgia. “Sami Michael Una tromba nello Uadi”. *Informazionecorretta.com* (16 mayo 2006). www.informazionecorretta.com
- GRESH, Alan. *Israel, Palestina. Verdades sobre un conflicto*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- GRINBERG, Ley Luis. “Políticas sionistas y organizaciones obreras durante el período del mandato británico”. *Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*, 2, 1 (enero-junio 1991). www.tau.ac.il/eial/II_1/grinberg.htm
- GROSS, N. "The Economic Policy of the Mandatory Government in Palestine", *Research in Economic History*. 9, (1984), pp.143-185.
- GROSSMAN, D. “Ver la realidad a través de los ojos de nuestro enemigo”. *El País* (19, marzo, 2005), p. 13-14.
- GROSSMAN, David. *Jiuch Ha-Gedi*. Hakibbutz Hameuchad, 1983. Traducción de Roser Lluch Oms con la colaboración de Manel Forcano Aparicio. *La sonrisa del cordero*. Barcelona: Tusquets, 1995.

- GROSSMAN, David. *Presencias ausentes*. Barcelona: Tusquets, 1994.
- GURR, Ted Robert. *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington: U.S. Intitute of Peace, 1993.
- GURRAH, ‘Umar ‘Abd Al-Ganī. *Al-fīkr al-Şahyūnī (El pensamiento sionista)*. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-Filistīniyīn, 1991.
- HA-AM, Ahad. *Mijtabim (Cartas)*. V, 18 de noviembre de 1913.
- ḤABĪBĪ, Emīl. *Ijṭāyya*. Chipre: Kitāb al-Karmel, 1985. *Pecados*. Madrid: Anaya-Mario Muchnik, 1993.
- HABĪBĪ, Emīl. *Al-Waqā’iq al-garībah fī-ijṭifā’ Sa ‘īd Abī l-naḥs al-mutašā’il*. Tr. Leonor Martínez. *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Said, padre de calamidades, el pesoptimista*. Barcelona: Muchnik, 1990.
- HADAS, Orly Y ‘AMIRAM GONIN. *Al-yahūd wa-l-‘arab fī ḥāra mujtālīṭa fī Yāfā (Los judíos y los árabes en el barrio mixto de Jafá)*. Jerusalén: Markaz Falursihaymar li-l-Dirāsātāt al-siyāsiyya, 1994.
- HADDAD, Yvonne. “Sayyid Qutb: Idealogue of Islamic Revival.” *Voices of Resurgent Islam* (1983), pp. 67-98.
- HAGOPIAN, Elaine C. Recensión de “*The Arab Mind*” de Raphael Patai. *Journal of Palestine Studies*, 6, 4 (verano de 1977), pp. 122-130.
- HAI, M. Al-. “Multiculturalism in divided societies. The Israeli Case”. *International Journal of Intercultural Relations*, 26 (2002), pp. 169-183.
www.paulofreireinstitute.org
- ḤALSĀ, Gālib. “Al-adab al-şahyūnī” (“La literatura sionista”). *Al-Aqlām*, 9 (1979), p.115
- HALSĀ, Gālib. *Naqd al-adab al-şahyūniyyi. (Crítica de la literatura sionista)* Amman: Dār al-tanwīr al-‘ilmī li-l-naşr wa l-tawzī’, Beirut: Al-mu’assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa l-naşr, 1995.

- ḤAMĪDA, Maḥmūd ‘Alī. *Al-šajšīya al-‘arabīya al-filisṭīnīya fī l-qiṣṣa al-isrā’īliyya al-qaṣīra 1948-1967. (El personaje árabe palestino en el relato corto israelí 1948-1967)*. Tesis doctoral leída en la Universidad del ‘Ayn Šams en 1984.
- ḤARB, Aḥmad. *Baqāya (Restos)*. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1996.
- ḤARB, Aḥmad. *Ismā‘īl*. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1987.
- ḤARB, Aḥmad. *Al-ŷānīb al-ājar li arḍ al-mi‘ād (Al otro lado de la tierra prometida)*. Bīr Zayt: Universidad de Bīr Zayt, 1990.
- HAREVEN, A. “Victimization: Some comments by an Israeli”. *Political Psychology*, 4, (1983), pp. 145-155.
- HAREVEN, Aluf (eds.) *Eḥad mikol šiša yisra’elim: yahase golim ben ha-rov ha yehudi la-milat ha-‘aravi be Yisra’el (Uno de cada seis israelíes: relación entre la mayoría judía y la minoría árabe en Israel)*. Jerusalén: Mosad Van Lir bi Yerushalayim, 1981
- HARKABI, Y. *Arab strategies and Israel's response*. New York: Free Press, 1977.
- HARKABI, Y. *Arabs attitudes to Israel*. Londres: Vellentine, Mitchell, 1972 red..I.B. Tauris, 1988. Jerusalén: Keter Publishing House, 1972.
- HARLOW, Barbara. “Return to Haifa: "Opening the Borders" in Palestinian Literature” *Social Text*, 13/14 (invierno-primavera1986), pp. 3-23.
- HASAN AMARA, Muhammad. *Politics and sociolinguistic reflexes: Palestinian border villages*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1999.
- HASSAN, Salah Dean Assaf. "Nation Validation: Modern Palestinian Literature and the Politics of Appeasement". *Social Text*, 75, 21, 2, (verano 2003), pp. 7-23.
- HASSASSIAN, Manuel. *Palestine Factionalism in The National Movement (1919 - 1939)*. Jerusalem: Passia, 1990
- ḤAYDAR, ‘Azīz. *Šura al-ājar (Imagen del otro)*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥḍa al-‘Arabiyya, 1999, pp. 699-725 traducción de Belén Holgado y Ahmad Damaj

- “El ‘otro’ árabe, el ‘otro’ palestino y el ‘otro’ israelí en opinión de los palestinos de Israel”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 53 (2004), p. 292.
- HAZANI, M. “Netzah Yisrael, symbolic immortality and the Israeli-Palestinian conflict”. En K.S. Larsen (Ed.), *Conflict and social psychology*. London: Sage, 1993, pp. 57-70.
- HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- HERZL, Theodor. *Altneuland*. Leipzig: Herman-Seeman, 1902.
- HEVER, Hannan “Ibrit be’itto šel aravi: šiša peraqim al Arabescot me’et Anton Shammás” (“Hebreo en manos de un árabe: seis miniaturas de Arabescos de Antón Shammás”). *Te’oryah uviqqoret*, 1 (verano 1991), pp. 23-38.
- HEVER, Hannan. “Lejakot ba’aqevo šel Ajilles” (“Herir el tendón de Aquiles”). *Alpayim*, 1 (junio 1989), pp. 186-193.
- HEVER, Hannan. “Minority Discourse of a National Majority: israelí Fiction in the Early Sixties”. *Prooftexts*, 10, 1 (Enero 1990), pp. 129-148.
- HEVER, Hannan. *Producing the Modern Hebrew Canon: Nation Building and Minority Discourse*. Nueva York-Londres: New York University Press, 2002.
- ḤIŶĀZĪ, Aḥmad. “Ṭaqāfat umma... am ṭaqāfat afrād?” (“Cultura nacional o cultura individual”). *Ibdā’*, 12, 1 (1995), pp. 4-5
- HOFMAN, J. E. “The meaning of being a Jew in Israel. An analysis of ethnic identity”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 15, (1970), pp. 196-202.
- HOFMAN, John E. “Las relaciones entre judíos y árabes en Israel”. *Coloquio*, 17 (1988), pp.37-49..
- HOFMAN, John E. *Identity and intergroup perception in Israel: Jews and Arabs*. Haifa: Universidad de Haifa, 1976.
- HOLGADO, Belén. *El problema político-social en la novela israelí y palestina*. Sevilla: Mergablum, 2005.
- HOLSTI, O.R.. “Cognitive Dynamics and Images of the Enemy”. *Journal of*

- International Affairs*, 21, (1967), pp. 16-39.
- HOROWITZ, D. AND M. LISSAK. *Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- HŪDALĪ, Walīd Al-. *Satā'ir al-'atma. (Los velos de la oscuridad)* Ramallah: Al-Mu'assassa al-Filistīnīyya li-l-iršād al-qawmī, 2003.
- HURLEY, D.F. "Looking for the Arab: Reading the Readings of Camus's "The Guest." *Studies in Short Fiction*, Vol. 30, 1993. www.questia.com. (5 nov. 2006).
- ḤUSAYNĪ, Ishāq Mūsà Al-. *Mudakarāt dayāya (Memorias de una gallina)*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1943.
- ḤUSAYNĪ, Ŷamāl Al-. "Palestine Today". *Journal of Central Asian Studies*, 17, 1 (1930), pp. 93-98.
- ḤUSAYNĪ, Ŷamāl Al-. *Alà sikka al-Ḥiyāz (Sobre el ferrocarril del Hiyaz)*, Jerusalén: Maṭba' Dār al-Ītām al-Islāmīyya al-Šinā'īyya, 1932.
- HYAMSON, Albert M. *Palestine under the Mandate*. Westport/Conneticut: Greenwood, 1976.
- ĪD, Yumnà Al-. *Tiqniyyāt al-Sard al-Riwā'ī fī daw' al-Minhaŷ al-bunyawī (Técnica narrativa a la luz del método estructuralista)*. Beirut: Dār al-Fārābī, 1990.
- IDRĪS, Muḥammad Ŷalā. "Šūrat al-yahūdī al-šarqī fī l-adab al- 'ibrī al-mu'āšir" ("Imagen del judío oriental en la literatura hebrea contemporánea"). *Ālim al-fikr*, 3 (enero-marzo 1996), pp. 63-92
- IDRĪS, Muḥammad Ŷalā'. *Yerušalīm-Al-Quds fī l-fikr al-dīnī al-isrā'īlī. (Jerusalén-Al-Quds en el pensamiento religioso israelí)*. Giza: Markaz al-ī 'lām al-'arabī, 2001.
- IDRĪS, Muḥammad Ŷalā. *Al-isrišāq al-isrā'īlyī fī l-mašādir al-'ibriyya (El orientalismo israelí en las fuentes hebreas)*. El Cairo: Al-'arabī li-l-našr wa l-tawzī', 1995.

- IDRĪS, Muḥammad Ŷalā. *Al-šajšīyya al-yahūdīyya, dirāsa adabīyya muqārana. (El personaje judío: estudio literario comparado)*. El Cairo: ‘Ayn li-l-dirāsāt wa l-buḥuṭ al-insānīyya wa l-iḡtimā ‘īyya, 1993.
- ‘ĪLA, Zakī Al-. “Šūrat al-yahūdī fī riwāyat Samīḥ al-Qāsim” (“Imagen del judío en la novela de Samīḥ al-Qāsim”). www.arabicstory.net. (2 sep 2005)
- IVRI, Ish. "Jašaš". *Ha-shiloaj*, XVII (5667-5668/1908), pp. 574-576.
- IVRY, Yuval. “The Arab-Jewish identity in Shimon Ballas novel *The Other One*”. www.aisisraelstudies.org. (10 nov. 2006)
- JACOBSON, David C. “Patriotic Rhetoric and Personal Conscience in Israeli Fiction of the 1948 and 1956 Wars”. En *Israelí and Palestinian Identities in History and Literature*. Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 111-122.
- JADER, Ḥassan. “Risāla maftūḥa ilā šadiq”. (« Carta abierta a un amigo ») *Al-Ayyām* (4 Octubre 2005), www.al-ayyam.com/znews/site/template. (11 oct. 2005)
- JALĪFA, Saḥar. *Bāb al-Sāḥa*. Beirut: Dār al-Ādāb, 1990.
- JALĪFA, Saḥar. *Al-šubbār*. Jerusalén: Dār Gālīlū li-l-Našr, 1976. Trad. Javier Barreda. *Cactus*. Tafalla: Txalaparta, 1994.
- JALĪFA, Saḥar. ‘*Ubbād al-šams*’ (*El girasol*). Jerusalén: Dār al-Kātib, 1980.
- JAMESON, Friedic. “Third World Literatura in the Era of Multi-National Capitalism”. *Social Text*, 15 (1986), pp. 71-72.
- JANKOWSKI, James P. “The Palestinian Arab Revolt of 1936-1939”. *The Muslim World*. 13, 3 (julio 1973), pp. 220-233.
- JARGY, Simon. “Vers une revolution dans les lettres Arabes?”. *Orient*, V, 17 (1961), pp. 93-101.
- JAṬĪB, Ḥusam Al-. *Ḥaraka al-tarḡama al-filisṡmīyya (Movimiento de traducción palestina)*. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-dirāsāt al-našr, 1995.

- JIHAD, Kadhim. “Le roman palestinien”. *Revue d'études Palestiniennes*, 97 (otoño 2005), pp. 80, 81.
- JURDI ABISAAB, Rula. “The Pessoptimist: Breaching the State’s *da‘wā* in Fated Narrative of Secrets”. *Edebiyāt*. vol 13, 1 (mayo 2002), pp. 1-10.
- JÜRĪ, Elías. *Bāb al-šams*. (*La puerta del sol*). Beirut: Dār al-Ādāb, 2003.
- JÜRĪ, Nabīl. *Ḥārat al-našārà* (*Barrio cristiano*). Beirut: Dār al-Nahār, 1969.
- JÜRĪ, Nabīl. *Al-Qinā’* (*La máscara*). Beirut: Dār al-šurūq, 1974.
- KALMAR, Ivan Y DEREK PENSLAR. *Orientalism and the Jews*. Nueva Inglaterra: University Press of New England, 2004.
- KANAFĀNĪ, Gasán. *Hombres en el sol. Lo que os queda. Um Saad*. Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1991. Traducción de M^a Rosa de Madariaga.
- KANFĀNĪ, Gassān. *Adab al-muqāwama fī Filisṭīn al-muḥtalla. 1948–1966* (*La literatura de resistencia en Palestina ocupada, 1948-1966*). Beirut, 1968.
- KANFĀNĪ, Gassān. *Fīl-ādab al-šahyūnī* (*En la literatura sionista*). Jerusalén, 1992.
- KANFĀNĪ, Gassān. ‘Ā’id ilà Ḥayfā (*Retorno a Haifa*). Beirut: Dār al-Ṭālī’a li-l-Ṭibā’a wa l-Našr, 1980.
- KANIUK, Yoram. *Aravi Tov*. Tel Aviv, Kinneret, 1984.. *El buen árabe*. Barcelona, Versal, 1988. Trad. de Jordi Fibla.
- KASHUA, Said. “The German Experience”. *Ha’ir* (21 noviembre 2002).
- KASHUA, Said. *Aravim rokdīm*. Moshav Ben Semen: Modan Publishing, 2002. *Árabes danzantes*. Salamanca: Tropismos, 2006. Trad. Ana M^a Bejarano.
- KASHUA, Said. *Vayehi boker* (*Y se hizo de día*). Jerusalén: Keter Publishing, 2004.
- KATZ, Ruth & ARIELA LOWENSTEIN. “Family Adaptation to Chronic Illness in a Society in Transition: The Rural Arab Community in Israel”. *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*. 83, 1, pp. 64-72.
- KAUFMAN, Edy. «The Intifada hand the Peace Camp in Israel. A critical introspection». *Journal of Palestine Studies* (verano 1988), pp. 66-80.

- KAYYAL, Mahmoud. "A Hesitant Dialogue With 'The Other': The Interactions of Arab Intellectuals With the Israeli Culture". *Israel Studies* 11.2 (2006), pp. 54-74.
- KAYYAL, Mahmoud. "Intercultural relations between Arabs and Israeli Jews as reflected in Arabic translations of modern Hebrew literature". *Target* 16, 1 (2004), pp. 53-68.
- KAYYAL, Mahmoud. *Normot šel tirgum ba-tirgumim min ha-sifrut ha 'ivrit ha-hadašah la-safah ha-'aravit bein ha-šanim 1948-1990. (Normas de traducción en las traducciones de la literatura hebrea moderna a la lengua árabe entre los años 1948-1990)*. Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 2000.
- KAYYAL, Mahmoud. "Hebrew-Arabic Translations In The Modern Era: A General Survey". *Meta*, XLIII, 1, (1998), pp. 1-10.
- KELLMAN, S.G. *The translingual imagination*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2000.
- KENAN, Amos. *Ha-Derej Le-Ein Harod (El camino a Ein Jarod)*. Tel Aviv: Am Oved, 1984.
- KHADER, Bichara. "De l'Intifada à la proclamation de l'Etat Palestinien". *Awrāq*, X (1989), pp. 115-164.
- KHADER, Bichara. *Los hijos de Agenor: Europa y Palestina desde las cruzadas hasta el siglo XXI*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- KHADRA JAYYUSI, Salma. "Palestinian Identity in Literature". En *Israelí and Palestinian Identities in History an Literatura* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 166-177.
- KHADRA JAYYUSI, Salma. *Anthology of Moder Palestinian Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1992.
- KHALAF TUFFAHA, Lena. "Let it be Morning, by Sayed Kashua". *Institute for Middle East Understanding* (6-10- 2006).

- KHALIDI, R. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. Nueva York: Columbia University Press, 1997.
- KHALIDI, Tarif. "Palestinian Historiography: 1900-1948". *Journal of Palestine Studies*, 10, 3 (primavera 1981), pp. 59-76.
- KHATER, Akram F. "Emil Habibi: The Mirror of Irony in Palestinian Literature". *Journal of Arabic Literature*. XXIV (Marzo, 1993), pp. 84-89.
- KIMMERLING, Baruch. "Academic History Caught in the Cross-Fire: The Case of Israeli-Jewish Historiography," *History & Memory* 7, 1 (primavera/verano 1995), pp. 41-65.
- KLAUSNER, Yosef. "Sifrutenu". *Ha Shiloaj*, 10 (1902-1903), pp. 434-452.
- KLEMPERER, Victor. *La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2005.
- KÖNIG, Matthias. "La diversidad cultural y las políticas lingüísticas" *Codhem* (septiembre-octubre 2001), pp. 86-92.
- KOOK, Rebecca. "Between Uniqueness and Exclusion: The Politics of Identity in Israel in Comparative perspective". En Barnett Ed. *Israel in Comparative Perspective: Challenging the Conventional Wisdom*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- KOREN, Haim. "The Arab Citizens of the State of Israel: The Arab Media Perspective". *Israel Affaire*, 9, 1-2, (invierno 2003), pp. 212-226.
- KUPFERMAN, Yehuda. International Conference for the Palestinian Refugees (París, 4 de diciembre de 2004) *Dialogue*, 8, (febrero 2005), pp. 32, 33.
- KURZWEIL, Barukh. "The new "Canaanites" in Israel". *Judaism*, 2, (enero 1953), pp. 3-15.
- LALAMI, Laila. "Native Speaker". *Boston Review* (Septiembre/Octubre 2006)
- LAOR, Dan. "Ha-fassuta'im: ha-sippur she lo nigmar" (Los fasutanos: la historia que no acaba). *Ha'arets* (31 mayo 1986), pp. 6-7.

- LARAOUI, Abdallah. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones Península, 1984. Trad. Carmen Ruiz Bravo.
- LAURENS, Henry. "Palestina 1948: los límites de la interpretación histórica". *Esprit* (agosto-septiembre 2000), pp. 119-146. Trad. Mario A. Zamudio Vega.
- LECHNER, Norbert. *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2002.
- LE GRAIN, Jean-François. "Les phalanges des martyrs d'Al-Aqsa en mal de leadership nacional". *Maghreb-Machrek*, 176 (verano 2003), pp. 13-19.
- LE GRAIN, Jean-François. "La Palestine: de la terre perdue à la reconquête du territoire". *Cultures et Conflits* (primavera-verano, 1996), pp.171-221.
- LEIBOVITCH, Yesha'yahu. "Yael Dayan's Calumny," *Jerusalem Post*, (25 mayo 1995). www.io.com.
- LEVI, Shimon. "Prisioneros de fantasía: los árabes en la ficción hebrea moderna". *Moznayim*, 57 (octubre-noviembre, 1983), p. 73.
- LE VINE, R.A. & D.T. CAMPBELL. *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes, and group behavior*. New York: Wiley, 1972.
- LEVY, Itamar. *'Otiyot ha-shemesh 'otiyot ha-yareah*. Jerusalén: Keter, 1991. *Letras del sol, letras de la luna*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996. Trad. Ana M^a Bejarano.
- LEVY, Lital. "Exchanging Words: Thematizations of Translation in Arabic Writing from Israel". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23, 1&2, (2003), pp. 106-127.
- LEWIS, Bernard. *Los judíos del Islam*. Madrid: Letrúmero, 2002.
- LI, Peter S. "The Economics of Minority Language Identity," *Canadian Ethnic Studies*, 33 (2001), pp. 134-154.
- LIPSKER, Avidov. "Borders of Freedom without Freedom: *The Liberating Bride* by A.B Yehoshua", *Alei Siah* 47, (verano 2002), pp. 9-20.

- LIVNEH, Neri. "Breaking the code". *Haaretz* (13 febrero 2005).
- LOCKMAN, Zachary. *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*. Berkeley: University of California Press, 1996. Recensión del libro por DAVID FINKEL En *Arab studies Quaterly* (primavera 1997).
- LONDON SAPPPIR, Shoshana. "Sayed Kashua". *Hadassah Magazine*, 88, 2 (Octubre 2006).
www.hadassah.org
- LONG, Joanna C. "Border Anxiety in Palestine-Israel". *Antipode*. 38 (Enero 2006), pp.107-127.
- LOUASSINI, Zouhir. "La imagen del árabe en los medios de comunicación occidentales" (I). *MEAH*, Sección árabe-islam 51 (2002), pp. 67-90
- LOUASSINI, Zouhir. "La imagen del árabe en los medios de comunicación occidentales" (II). *MEAH*, 52 (2003), pp. 125-146.
- LOWRANCE, Sherry. *Ethnic Identity, Grievance and Political Behavior: Being Palestinian in Israel*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Universidad de Texas (agosto 2004).
- LUSTICK, I. *Arabs in the Jewish State: Israel's control of a national minority* Austin: University of Texas Press, 1982.
- LUTHER, Martin. *Von den Juden und ihren Lügen*. Munich: Schriften wider Juden un Türken, 1936.
- LYTHGOE, Dennis. 'Trumpet' hits right notes". [Deseret News \(Salt Lake City\)](#) (14 septiembre 2003).
- MAALOUF, Amin. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- MACINTYRE, Donald. "A. B. Yehoshua: A Road Map to Righteousness". *The Independent* (20 de mayo 2005).
- MĀDĪ, Šukrī 'Azīz. *Al-riwāya wa-l-Intifāḍa*. (La novela y la intifada). Beirut: Al-Mū'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-Našr, 2005.

- MADDY-WEITZMAN, Bruce. *Palestinian and Israel Intellectuals in the Shadow of Oslo and Intifada al-Aqsa*. Tel Aviv: The Tami Steinmetz Center for Peace Research, 2002.
- MAKKAWI, Ibrahim. "Role Conflict and the Dilemma of Palestinian Teachers in Israel". *Comparative Education*, 38, 1 (Febrero 2002), pp. 39-52.
- MANŞŪR, 'Aṭallāh. "'Arab Yaktubūn bi l-'ibriyya" ("Árabes escriben en hebreo"). *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo*, 16 (mayo 1992), p. 65.
- MANŞŪR, "'Aṭallāh. *Be'or hadash (Con una nueva luz)*. Tel Aviv: Karni, 1966. *In a New Light*. Londres: Vallentine, Mitchell, 1969.
- MANŞŪR, "'Aṭallāh. *Wa Baqiyat Samīra (Y se quedó Samira)*. Tel Aviv: Dār al-Naşr al'Arabī, 1962.
- MANĀŞIRA, Ḥusayn. *Al-mar'a wa 'alāqatu-hā bi-l-ājar fī-l-riwāya al-'arabiyya al-filisṭīniyya. (La mujer y su relación con el otro en la novela árabe palestina)* Beirut: Al-Mu'assasa al-'Arabiyya al-Dirāsāt wa l-Naşr, 2001.
- MANOR, Yohanan. *Les manuels scolaires palestiniens. Une génération sacrifiée*. París: Berg International Editeurs, 2003.
- MAOZ, Ifat. "The dialogue between the 'Self' and the 'Other': A process analysis of Palestinian-Jewish encounters in Israel". *Human Relations*, 55, 8, (2002), pp. 931-962.
- MARCHAND, Shoshana. "*The Dybbuk* and Other Writings by S. Ansky". *The Jewish Reader*, 8, (Septiembre 2002), pp.1-3.
- MARLOWE, Christopher. *El judío de Malta*. Madrid: Cátedra, 2003.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema. "El Islam y la escuela". *Andalucía Educativa*, 47 (Febrero 2005), pp. 7-90.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema. "Supuesta confrontación Islam y Occidente o el problema de la supremacía occidental". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 17 (2001), pp. 101-116.

- MARTÍN MUÑOZ, Gema. “Lo real y lo irreal en la representación occidental del mundo musulmán”. *Revista de Occidente*, 224 (2000), pp. 106-122.
- MARTÍNEZ CARRERAS, José U., *El conflicto del Próximo Oriente*. Madrid: Arco/Libros, S.L., 2000.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. “Permanencia de literatura y combate”. www.palestinalibre.org. (visitado 19-12-2005)
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *Escritos sobre literatura palestina*. Madrid: Realidades/Tiempo ediciones, 1984.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *El reto del islam*. Madrid: Temas de Hoy, 1997.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. “Bases ideológicas del movimiento nacional palestino”. *Ponencia en el I Seminario sobre la cuestión palestina*. Fundación Alfonso Comins (Barcelona, Abril 1991). En *Pensando en la Historia de los árabes*. Madrid: Cantarabia, 1995, pp. 367-374.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. “Memoria y homenaje: Gassān Kanafānī, escritor y testimonio palestino”. *Exploraciones en literatura neoárabe*. Madrid: IHAC, 1977, pp. 225-235.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *Introducción a la literatura árabe moderna*. Madrid: Cantarabia, 1985.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *Literatura árabe de hoy*. Madrid: Cantarabia, 1990.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro y M. A. al-GEADI. “Homenaje hispano-árabe al narrador palestino Gassān Kanafānī, asesinado por los israelíes” *Al-‘Arabī*, 12 (1982), pp. 41, 42.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia. “Israel y Palestina. Historia de un conflicto sin resolver”. En *I, II Ciclo de Conferencias Abiertas. Aula de Formación Abierta 2003-2004. Universidad para Mayores*. Málaga: 2004, pp. 477-480.
- MARZOUKA, Nelly. “El rol del poeta palestino en la lucha por la independencia de las ocupaciones coloniales. *Rebelión* (27-8-2003), pp. 1-5.

- MASĪRĪ, ‘Abd al-Wahhāb Al-. *Al-Isti‘amār al-ṣahyūnī wa taṭbī‘ al-šajšīyya al-yahūdīyya: dirāsāt fī ba‘d al-mafāhīm al-ṣahyūnīyya wa l-mumārasāt al-isrā’īlīyya (El colonialismo sionista y la normalización del personaje judío: estudio en algunos conceptos sionistas y prácticas israelíes)*. Beirut: Markaz al-abḥāṭ al-‘arabīyya, 1990.
- MASĪRĪ, ‘Abd Al-Wahhāb Al-. *Nihāyat al-tārīj: muqaddima li-dirāsāt bunyat al-fīkr al-ṣahyūnī. (Fin de la historia: introducción al estudio de la estructura del pensamiento sionista)* El Cairo: Markaz al-dirāsāt al-siyāsīyya wa l-istrātīyīyya bi l-ahrām, Beirut: Al-Mu’assasa al-‘arabīyya li l-dirāsāt wa l-našr, 1972-1979.
- MATALON, Ronit. *Sarah, Sarah*. Tel Aviv: Am Oved, 2000. *Bliss*. Nueva York: Metropolitan Books Henry Holt and Company, 2003.
- MAZ‘AL, Gānim. *Al-Šajšīyya al-‘arabīya fī l-adab al-‘ibrī al-ḥadīṭ. (El personaje árabe en la literatura hebrea moderna)*. Acre: al-Aswār, 1985.
- MCKEAN PARMENTER, Barbara. *Living voice to stones. Place and identity in palestinian literature*. Texas: University of Texas, 1994.
- MEDDEB, Abdelwahab. *La enfermedad del islam*. Barcelona: Galaxia-Gutemberg, 2003.
- MEEHAN, Maureen. “Israeli Textbooks and Children’s Literature Promote Racism and Hatred Toward Palestinians and Arabs”. *Washington Report* (September 1999).
www.wrmea.com
- MEHLINGER, Howard D. "International Textbook Revision: Examples from the United States". *Internationale Schulbuchforschung*, 7 (1985), p. 287.
- MELAMED, David. *Hajalom ha-rabi‘i (El cuarto sueño)*. Tel Aviv: Sifriat Po’alim, 1986.
- MELIS, Alberto. “Recensione a *Confessioni di un arabo buono*”. *L’Unione Sarda* (29 Noviembre 1998)

- MENDE, Tibor. "Le problème des réfugiés de Palestine pèse sur le royaume de Jordania". *Le Monde* (21 de abril de 1951). En *Israel-Palestine, une terre, du sang, des larmes*. Paris: Libro, 2002, pp. 13-18.
- MICHAEL, Sammi. *Hasut (Refugio)*. Am Oved, 1977.
- MICHAEL, Sammi. *Hatzotzrah Ba-Wadi (La trompeta del wadi)*. Tel Aviv: Am Oved, 1987.
- MINTZ, Alan. "Fracturing the Zionist Narrative". *Nacional Foundation for Jewish Culture*. www.jewishculture.org. (7 de febrero 2006)
- MIRALLES, Rafael. "Islam y mundo árabe en la escuela y medios de comunicación". *Verde Islam*, 12, (1999), pp. 6-19
- MIRON, Susan. "The Liberated Author. In His Newest Novel, A.B. Yehoshua Returns to His Arab Characters". *Forward* (5 diciembre 2003).
- MOLINA RUEDA, Beatriz. "Aproximación al concepto de paz en los inicios del islam". En *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Universidad de Granada-Eirene, 1998, pp. 229-264.
- MONROE, Elizabeth. *Britain's Moment in the Middle East 1914-1956*. Londres: Chatto and Windus, 1963.
- MOORE, Dahlia & SALEM AWEISS. "Hatred of "Others" Among Jewish, Arab, and Palestinian Students in Israel". *Analysis of Social Issues and Public Policy*, 2, 1 (diciembre 2002), pp. 151-172.
- MORAGH, Gilead. "Reality and Symbol in the Fiction of A. B. Yehoshua". *Prooftext*, 2, 2 (mayo 1982), p 192-195.
- MORAGH, Gilead. "Tunnelling to the enemy". *The Guardian* (29 de marzo 2003). www.books.guardian.co.uk (30 de abril 2004)
- MORAGH, Gilead. "New Images of Arabs in Israeli Fiction". *Prooftexts*, 6, 2 (mayo 1986), p. 149-155

- MORAHG, Gilead. "Outraged Humanism: The Fiction of A. B. Yehoshua". *Hebrew Annual Review*, 3, (1979). pp. 141-142
- MOREH, Shamuel u MAḤMŪD 'ABBĀSĪ. *Tarāyim wa-Āṭār fī l-Adab l-'Arabī fī Isrā'īl, 1948-1986. (Biografías y bibliografías en la literatura árabe en Israel, 1948-1986). Š'afā 'amr: Dār al-Mašriq-The Harry Truman Research Institute, 1987.*
- MOREH, Shamuel. "Olamó hameyuhad shel Yitzhak Bar Moshe". *Sjevet v'am*, 3, 8 (1978), pp. 425-434.
- MOREH, Shamuel. *Al-Qiṣṣa al-qašīra 'inda Yahūd al-'Irāq (El relato corto de los judíos de Iraq)*. Jerusalén: Magnes Press, 1981.
- MORELLO, Nordeen. "The Liberated Bride by A. B. Yehoshua". *Larchmont Gazette* (20 octubre 2005). www.larchmontgazette.com. (8 enero 2006)
- MORIN, Edgar. "Antisémitisme, antijudaïsme, anti-israélisme". *Le Monde* (19-02-2004).
- MORIN, Edgar. *La identidad humana. El Método V. La humanidad de la humanidad*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004.
- MORRIS, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MORRISON, Toni. *The Bluest Eye*. Nueva York: Random House, 1970 (En español: *Ojos azules*. Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2004).
- MOURAD, Kenizé. *El perfume de nuestra tierra. Voces de Palestina y de Israel*. Madrid: Taller de Mario Muchnik, 2003.
- MUHAMMAD, Ma'ashu. "The Jews in the Modern Era." Know Your Enemy Section. *The Muslim Soldier*, [traducida el 20 de agosto de 2004 por The Middle East Media Research Institute].
- MURĀD DABBĀG, Mustafā. *Biladunā Falasṭīn (Nuestra patria Palestina)*. 1. Beirut, 1947, rev. 1965, 1988.

- NAPARSTEK, Ben. "On the borderline of hope". *The Age* (22 mayo 2004).
www.theage.com.au/articles. (28 mayo 2004)
- NAQQĀŠ, Samīr. "Ma atem rotsim mimmenni? Ani shomer al ha'otonomya sheli".
 ("¿Qué queréis de mí? yo guardo mi autonomía"). *Mifgash*, 7 (primavera
 1986), p. 34.
- NAŠĀŠĪBĪ, Nāšir Al-Dīn Al-. *Ḥafnat rimāl (Un puñado de arena)*. Beirut: Matba'at al-
 Ma 'ārif, 1975.
- NAŠĀŠĪBĪ, Nāšir Al-Dīn Al-. "*Ḥabbāt al-burtuqāl (Las naranjas)*". *Qiṣṣaṣ wa Aṣḥābu-
 hā*. Beirut: Manšurāt al-Maṭba'at al-Tawzī' wa-l-Našr, 1962.
- NASH, Stanley. "Reflections of Israeli Literature Based on Recurrences of the 'Aqedah
 Theme". *Edebiyât*, II, 1 (1977), pp. 29-40.
- NĀ'ŪRĪ, 'Isā Al-. *Adab al-mahyār (Literatura de la emigración)*. El Cairo: Dār al-
 Ma'ārif, 1977.
- NAŸM, Al-Sayyid. "Al-nubū'āt fī riwāyat Al-'araba wa-l-layl" ("La profecía en la
 novela *La caravana y la noche*". *Ma'yalla Ufuq al-ṭaqāfiyya*. www.ofouq.com.
 (13 julio 2007).
- NESVISKY, Matt. "Varieties of Painful Experience". *The Jerusalem Report*.
www.jrep.com.
- NEUWIRTH, Angelika. "Israelisch-palastinensische Paradoxien: Emil Habîbi's Roman
 Der Peptimist als Versuch einer Entmythisierung von Geschichte", *Quaderni di
 Studi Arabi*, 12 (1994), pp. 95-128.
- NOLIN, THIERRY. *La Haganah*. París: Ballano, 1971, pp. 99-101.
- NŪR AL-DĪN AFĀYAH, Muḥammad. *Al-Garb al-mutajayyal, šūra al-ājar fī-l-fikr al-
 'arabī al-islāmī al-wasīṭ. (El occidente imaginario, imagen del otro en el
 pensamiento árabe islámico medio)*. Beirut-Casablanca: Al-Markaz al-ṭaqāfī,
 2000.

- OFER, Adi. "The Identity of the Victims and the Victims of Identity, a Critique of Zionist Ideology for a Post-Zionist Age" en *Mapping Jewish Identities*. (Laurence J. Silberstein ed.). Nueva York-Londres: Universidad de Nueva York, 2000, p. 193.
- OLIVENSTEIN. *L'Homme parano*. París: Odile Jacob, 1998.
- OMER-SHERMAN, Ranen. "The Cultural and Historical Stabilities and Instabilities of Jewish Orientalism". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 24, 2 (Invierno 2006), pp. 1-10.
- OMER-SHERMAN, Ranen. "Zionism and the Disenchanted: the plight of the citizen-soldier in Amos Oz's *A Perfect Peace*". *Middle Eastern Literatures. Edebiyat*. Vol. 8, 1 (enero 2005), pp. 54-71.
- OPPENHEIMER, Yochai. "The Image of the Arab in Israeli Fiction". *Prooftexts*, 19, 3 (Septiembre 1999), p. 213-218.
- OREN, Yosef. "An Unconventional Attitude Toward Israeli literature". *Nativ online*, 3 (abril 2004). www.acpr.org.il.
- OZ, Amos. *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela, 2003.
- OZ, Amos.. *Nawadim Wa-tze'fa (Nómadas y áspid)*. Jerusalén: Masada, 1965.
- OZ, Amos. *Mijael šeli (Mi Mijael)*. Tel Aviv: Am Oved, 1968. *Mi querido Michael*.. Barcelona: Siruela, 2006. Trad. Raquel García Lozano
- OZ, Amos. *Menuhah Nechonah (Un descanso verdadero)* Am Oved, 1982. Barcelona: Siruela: 2006. Trad. Raquel García Lozano.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. La imagen del otro en el pensamiento árabe moderno. *Identidad y alteridad, aproximación al tema del "doble"* (coord. Juan Bargalló Carraté). Sevilla: Alfar. 1994, pp. 183-191.
- PAGEAUX, Daniel-Henri. *La Littérature générale et comparée*. París: Colin, 1994.
- PAPPE, Ilan . *Historia de la Palestina moderna*. Madrid: Akal, 2007.

- PAPPE, Ilan. "Post-Zionist. Critique on Israel and the palestinians". *Journal of Palestine Studies*, parte 1ª, 102, 26/2 (invierno 1997), pp. 29-41; parte 2ª, 103, 26/3 (primavera 1997), pp. 37-43; parte 3ª, 104, 26/4 (verano 1997), pp. 60-69.
- PAPPE, Ilan "What Really Happened Fifty Years Ago?". *The Link*, 31,1 (Enero-Marzo 1998), pp. 1-16.
- PAPPÉ, Ilan. *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948-1951*. New York: Macmillan, 1988.
- PARADELA ALONSO, Nieves. "La literatura árabe moderna en el arabismo español". *Awraq*, 21 (2000), pp. 221-250.
- PARADELA ALONSO, Nieves. "El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el siglo XVIII y 1936". Madrid: Siglo XXI, 2005.
- PARKES, James. *Antisemitismo*. Buenos Aires: Paidós, 1965.
- PATAI, Raphael. "Literature on Israel 1948-1950". *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., 41, 4 (Abril 1951), pp. 425-438.
- PEDAHZUR, Ami y YAEL YISHAI. "Hatred by Hated People: Xenophobia in Israel" *Studies in Conflict and Terrorism* Routledge, 22, 2 (1 de mayo 1 de 1999), pp. 101-117.
- PELED, M. "Annals of Doom: Palestinian Literatura 1917-1948". *Arabica: Revue d'etudes arabes*, 29 (1982), pp. 143-183.
- PERETZ, Don. *Intifadeh : The Palestinian Uprising*. Colorado : Westview, 1990.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. « Intifada II » en *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. I. Granada : Universidad de Granada, 2004, pp. 592-594.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. "La tradición targúmica de Agar e Ismael". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Secc. Hebreo)*, 49 (2000), pp. 87-103.

- PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. "Shalom. El modelo rabínico de la paz". En *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Universidad de Granada-Eirene, 1998, pp. 63-122.
- PÉREZ VALVERDE, María. "La paz de los humildes: una aproximación social y política a la literatura de David Grossman". *Raíces*, 48 (otoño 2000), pp. 41-46.
- PERI, Gabriel. "La révolte en Palestine". *L'Humanité* (26 de mayo de 1936). www.europalestine.com/article.5 (5 de mayo 2006)
- PIRIS, Alberto. "Un estado contra un pueblo". En *Palestina existe*. Madrid: Foca, 2002, pp. 91-120.
- PODEH, Elie. "How Israeli Textbooks Portray the Arab-Israeli Conflict". www.teachkidspeace.org (14 sept. 2006)
- POLIAKOV, Leon. *Historia del antisemitismo*. Madrid: Muchnik, 1982
- PRATT, G. "Stereotypes and ambivalence: The construction of domestic workers in Vancouver, British Columbia". *Gender, Place and Culture* (1997) 4, 2, pp. 159-177.
- PRIETO, M^a Luisa. "Hacia una interpretación de la historia árabe contemporánea a través de las fuentes literarias; el tema palestino en la narrativa de Gassān Kanafānī". *Anaquel de Estudios Árabes*, II (1991), pp. 287-309.
- PRIETO, M^a Luisa. "La influencia de William Faulkner en la narrativa de Gassān Kanafānī *The Sound and the Fury* y *Mā tabaqqà La-kum*". *Anaquel de Estudios Árabes*, VI (1995), pp. 127-140.
- PROPP, Vladimir. *Morfología del cuento*. Madrid: Akal, 2001.
- QARDAWI, Yusuf Al-. *Los no musulmanes en la sociedad islámica*. Barcelona: La casa del Libro Árabe, 2000.
- QĀSIM, Samīḥ Al-. *Al-Ṣūratu-l-Ajīra fī-l-albūm* (La última foto en el album). Jerusalén: Dār al-Kātib, 1978.

- QUTB, Sayyid. *Ma'arakatunā ma' al-Yahūd.*(*Nuestra lucha con los judíos*). Beirut: Dār al-Šurūq, 1997.
- RABINOWITZ, Dan. "Trust and the Attribution of Rationality: Inverted Roles Among Palestinian Arabs and Jews in Israel". *Man*, New Series, 27,. 3 (Sep. 1992), pp. 517-537.
- RAM, Uri. "The Colonization Perspective in Israeli Sociology," *Journal of Historical Sociology*, 6/3 (Sept. 1993), pp. 327-350.
- RAM, Uri. *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- RAMOS GONZÁLEZ, Alicia. "El conflicto árabe-israelí en la ficción hebrea", en *Guerras después de la Guerra: El conflicto en Oriente Medio*, E. Varela, A. Ramos, M. Pérez eds. Granada: 1997, pp. 163-186.
- RAMRAS-RAUCH, G. "Mixing Memory and Desire: The Visionary World of David Shahar". *World Literature Today*, 57, 1 (Invierno 1983), pp. 5-6.
- RAMRAS-RAUCH, Gila. *The Arabs in Israeli Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- RATOSH, Y. *The New Hebrew Nation (the Cana'anite Outlook)*. Nueva York: Quadrangle Books, 1974.
- REICHERT, Rolf. *Historia de Palestina*. Barcelona: Herder, 1972.
- REKHESS, Eli. "Resurgent Islam in Israel". *Asian and African Studies*, 27, 1-2 (marzo-julio 1993), pp. 189-206.
- REKHESS, Eli. "The Arabs of Israel Alter Oslo, Localization of the National Struggle". *Israel Studies*, 7 (otoño 2002), pp. 1-11.
- RIFKIND, Donna. "Doubt and Betrayal on the West Bank". *The Times Literary Supplement* (13 Enero 1991). www.query.nytimes.com.
- ROSENBERG, Robert. "History Comes Rushing In: An Author Interview". *Forward* (5 diciembre 2003). www.forward.com. (24 enero 2004)

- ROUHANA, N. & G. AS'AD. "The crisis of minorities in ethnic states: The case of Palestinian citizens in Israel". *International Journal of Middle East Studies*, 30, (1998). pp. 321-346.
- ROULEAU, Eric. "The Palestinian Quest". *Foreign Affairs* (Enero 1975), pp. 1-7.
- ROZENMAN, Eric. "Today's Arab Israelis, Tomorrow's Israel. Why "separation" can't be the answer for peace". *Policy Review* (abril-mayo 2001). www.hoover.org
- RUBINSTEIN, Amnon. *The Zionist Dream Revisited, from Herzl to Gush Emunim*. Nueva York: Schocken Books, 1984.
- RUIZ-ALMODOVAR, Caridad. "Mujer y sexualidad en el mundo árabe" en *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos del Mediterraneo*. Madrid: Ed. Clásicas, 1996, pp. 199-213.
- RUIZ BRAVO, Carmen. *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales, Oriente 1918-1952*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976.
- RUIZ BRAVO, Carmen. Traducción del artículo "Notas sobre la literatura y la revolución palestina" de Ýabrā Ibrāhīm Ýabrā". *Almenara*, 2 (1971), pp. 113-124.
- RYAN, Peter. "No Escape: A Review of Dancing Arabs". *Middle East Window*. www.middleeastwindow.com. (15 mayo 2007)
- SA'ADI, Shalev y SCHELL. "Development and Employment-Position Paper 5". En *After the Rift: New Directions for Government Policy towards the Arab Population in Israel* (D. Rabinowitz, Ghanem y otros eds). Beersheva: Universidad de Beersheva, 2000.
- SABBAGH, Suha. "Palestinian Women Writers and the Intifada". *Social Text*, 22 (primavera 1989), pp. 62-78.

- SĀBIQ, Al-Sayyid. *Al-yahūd fī l-Qurʾān. (Los judíos en el Corán)*. El Cairo: Dār al-Fath Li-l-iʿlām al-ʿarabī, 1994.
- SADAN-LOEBENSTEIN, Nilli. A. B. *Yehoshua*. Tel Aviv: 1981.
- SA'DI, Ahmad H. "Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity". *Israel Studies*, 7, 2 (verano 2002), pp. 175-198.
- SAID, Edward W. *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate, 2005. 162.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2003.
- SALḤŪT, Ŷamīl Al-. "Riwāyat Wuḡūh fī-l mā' al-sājin" ("La novela *Rostros sobre el agua caliente*"). En *Muqārabāt naqdiyya ḥawla Adab 'Abd Allāh Tāyih. 'Uṭmān Jālid Abū Ŷaḥyūh* (ed), rev. y corr. por Dr. Nabīl Jālid Abū 'Alī. Palestina: Bayt al-Ši'r, 2002.
- ŠĀMĪ, Rašād 'Abd Allāh Al-. *Al-quwwā al-dīniyya fī Isrā'il: bayna takfīr al-dawla wa lu'bat al-siyāsa (La fuerza religiosa en Israel: entre el laicismo de estado y el juego político)*. Kuwait: al-Maḡlis al-waṭanī li l-ṭaqāfa wal-funūn wa l-ādāb, 1994.
- ŠĀMĪ, Rašād 'Abd Allāh Al-. "Ru'ya mišriyya li-ṣūrat al-yahūdī fī adab Iḥsān 'Abd al-Quddūs" ("Visión egipcia de la imagen del judío en la literature de Iḥsān 'Abd al-Quddūs"). En *Šūrat al-ājar (Imagen del otro)*. Al-Ṭāhar Labīb (Ed.). Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdada al-'Arabiyya, 1999, pp. 750-752.
- ŠĀMĪ, Rašād 'Abd Allāh Al-. *Aṭar al-ḥarb wa l-rūḥ al-'udwāniyya 'alā l-muḡtama' al-isrā'īlī wa l-šajšīyya al-isrā'īliyya (Influencia de la guerra y el espíritu enemigo sobre la sociedad israelí y la personalidad israelí)*. Bagdad, 1983.
- ŠĀMĪ, Rašād 'Abd Allāh Al-. *Al-rumūz al-dīniyya fī l-yahūdīyya: al-manūrāhu, naḡmat Dāwd al-ṭālit, al-šīṣīt, al-mazūzāhu, al-šūfār, tābūt al-ahd al-jitān (Los símbolos religiosos en el judaísmo: la menorah, la estrella de David, el talit, los tefilim, la mezuzah, el shofar, y la circuncisión)*. El Cairo: Markaz al-dirāsāt al-šarqīyya bi-ḡāmi 'a al-Qāhira, 2000.

- ŠĀMĪ, Rašād ‘Abd Allāh Al-. *Al-šajšīyya al-yahūdīyya al-isrā’īliyya wa l-rūh al-‘udwānīyya (El personaje judío israelí y el espíritu enemigo)*. Kuwait: al-Maʿylis al-waṭanī li l-ṭaqāfa wal-funūn wa l-ādāb, 1986.
- SAQUER-SABIN, Françoise. *Le personnage de l’Arabe palestinien dans la littérature hébraïque du XX siècle*. París: CNRS Editions, 2002.
- ŠAWWĀF, Muḥammad Tawfīq Al-. *Al-Intifāḍa fī-l-Adab al-Waṭan al-Muḥtal. Qira’a fī-l-qiṣṣa al-qaṣīra*. (La intifada en la literatura de la patria ocupada. Lectura en el relato corto). Damasco: Ittiḥād al-kuttāb al-‘arab, 1997.
- SCHIFRIN, Daniel. “Blood Relatives”. *The Jewish Week* (16 junio 2006).
- SCHILLER, Ariel. “Orígenes del conflicto. El sionismo y sus diferentes Corrientes con relación al mundo árabe. Oleadas migratorias judías. Minorías étnicas en la zona”. En *Las guerras después de la guerra. El conflicto en Oriente Medio*. Encarnación Varela, María Pérez y Alicia Ramos (eds.). Granada: Grupo de Estudios Judíos Contemporáneos, 1997, pp. 27-39.
- SCHILLER, Ariel. “Historia de la literatura hebrea en el siglo XX”. *Leer*, 18 (nov. 2000), pp. 35-48.
- SCHISLER, Hanna. "Limitations and priorities for International Social Studies Textbook Research". *The International Journal of Social Education*, 4 (1989-1990), pp. 81-89.
- SCHLEICHERT, Hubert. *Cómo discutir con un fundamentalista sin perder la razón. Introducción al pensamiento subversivo*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2004.
- SCHULZE, Kirsten E. *The Jews of Lebanon: Between Coexistence and Conflict*. Brighton: Sussex Academic Press, 2001.
- SEGEV, Tom. *Les premiers israéliens*. París: Calman-Lévy, 1998.
- SEGEV, Tom. *The Seventh Million—The Israelis and the Holocaust*. Nueva York: Hill and Wang publishers, 1994.

- SEGURA I MAS, Antoni. "El conflicto árabe-israelí". *Hermes*, 4 (febrero 2002), pp. 13-21.
- SEN, Mandu. "Voices in Conflict. The Language of Israeli-Arab Identity". *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004). www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).
- SHAFIR, G. *Land and Labor in the Making of Israeli Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- SHAFIR, Gershon AND YOAV PELED. "Citizenship and Stratification in an Ethnic Democracy". En *Israelí and Palestinian Identities in History an Literatura* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Londres: Macmillan, 1999, pp. 87-108.
- SHAININ, Jonathan. "Scenes From a Marriage" *The Nation* (5 de Julio 2004), p. 3. www.thenation.com.
- SHAKED, Gershon. "El personaje árabe en la ficción hebrea". *Ariel*, 54 (1983), pp. 74-85.
- SHAKED, Gershon. "Shami's *The Vengeance of the Fathers: A Palestinian-Hebrew Novel*". *Edebiyât*, III, 2 (1978), pp. 213-227.
- SHAKED, Gershon. "Through Many Small Windows, by the Back Door: An Introduction to Postrealistic Hebrew Literature:1950-80". *Prooftexts*, 16, 3 (septiembre 1996), pp. 271-291.
- SHAKED, Gershon. *Gal hadash basiporet haivrit ha ishrrit (Nueva ola en la ficción israelí)*. Tel Aviv: Sifriat Poalim.
- SHAKED, Gershon. *Hasipporet ha'ivrit. (Los relatos hebreos)*. Tel Aviv: Porter Institute, 1983.
- SHAKESPEARE, William. *El Mercader de Venecia*. Madrid: Cátedra, 2000.

- ŠALḤĀT, Anṭwān. “Muqaddimāt li-dirāsa al-šajsiyya al-‘arabiyya fi-l-adab al-ṣahyūnī”. (“Introducción al estudio del personaje árabe en la literatura sionista”). *Al-Karmil*, 7 (1983), pp. 377-384.
- SHALEV, MORDEJAI. “Ha-Aravim Ke-Pitaron Sifrutī” (“Los árabes como una solución literaria”). *Ha-aretz* (30 de Septiembre 1970), pp. 67-68.
- SHALEV, Yitzhak. *The Gabriel Tirosh Affair*. Tel Aviv: Am Oved, 1964.
- SHAMI, Yitzhak *Nekamat Ha-abot (La venganza de los patriarcas)*, Jerusalén, 1928.
- SHAMIR, Moshe. *Tahat Ha-šemeš (Bajo el sol)*. Merhaviah: Sifriat Poalim, 1950.
- SHAMIR, Moshe. *Be-Mo Yadav (Con sus propias manos)*. Merhaviah: Sifriat Poalim, 1951.
- SHAMIR, Moshe. *Jayay ‘im Ismael (Mi vida con Ismael)*. Ma`ariv, 1968. *My life with Ishmael*. Londres: Vallentine, Mitchell, 1970..
- SHAMMAS, Anton. “Avram hozer lagolah?”. *Iton* 77, 72/73 (6 febrero 1986), pp. 21,22.
- SHAMMAS, Anton “Hasifrut ha’aravit be Yisra’el le’ajar 1967”. (“La literatura árabe en Israel tras 1967”). *Skirot*, 2 (junio 1976), p. 7.
- SHAMMAS, Anton “Palestinians in Israel: You Ain’t Seen Nothin’ Yet”. *Journal of the International Institute*, 3 (Otoño 1995). www.umich.edu. (4 de enero 2004)
- SHAMMAS, Anton. “Kitsch 22: On the Problems of the Relations between Majority and Minority Cultures in Israel”. *Tikkun*, 2, (1987), pp. 22-26.
- SHAMMAS, Anton. “Kitsch 22, o: gevul hatarbut”, (“Kitsch 22: frontera de la cultura”). *Iton* 77, 84/85 (enero febrero 1987), pp. 24-26.
- SHAMMAS, Anton. *Arabesqot*. Tel Aviv: Michaelmark, Am Oved Publishers, 1986.. *Arabescos*. Madrid: Mondadori, 1988. Traducida del inglés al español por Isabel Cardona
- SHAMMAS, Anton. “Al yamin u-smol ba-tirgum”. (“A la derecha y a la izquierda en la traducción”). *Iton*, 77 (1985), 64–65, pp. 18–19

- SHAPIRA, A. *The Seventh Day*. Nueva York: Scribner's, 1970.
- SHARAN, Shlomo. "Israel and the Jews in the Schoolbooks of the Palestinian Authority". *Nativ*, 12, 1 (Enero 1999). <http://www.acpr.org.il/nativ/1999-1/1999>.
<http://israelvisit.co.il/cgi-bin>. (7 febrero 2005)
- SHARAN, Shlomo *Israel and a Palestinian State: Zero Sum Game?* Arieh Stav (ed.). Zmora-Bitan Publishers and ACPR Publishers, 2001.
- SHEMTOV, Vered. "Boundaries and Crossing: An Interview with A. B. Yehoshua". *Shema* (marzo 2004). www.shma.com/mar04/yehoshua.htm. (20 octubre 2005)
- SHERIF, M. Y C. W. SHERIF. *Social Psychology*. Nueva York: Harper-Inter, 1969.
- SHIHADI, Magid. "Kashua, Sayed. Dancing Arabs". *Arab Studies Quarterly (ASQ)* (invierno-primavera 2005).
- SHIPLER, David K. *Arab and Jew: Wounded Spirits in a Promised Land*. Nueva York: Penguin Books, 2002.
- SHLAIM, Avi. *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine*. New York: Columbia University Press, 1988.
- SHOHAMY, Elana Y SMDAR DONITSA-SCHMIDT. *Jews vs. Arabs: Language attitudes and stereotypes*. Tel-Aviv: Tel-Aviv University, The Tami Steinmetz Center for Peace Research, 1998.
- ŞIDDIQ, Muhammad. *Man is a cause. Political consciousness and the fiction of Ghassān Kanafānī*. Washington: UWP, 1984.
- ŞIDQĪ, Naḡātī. *Al-ajawāt al-ḥazīnāt (Las hermanas tristes)*. El Cairo, s.d. Beirut: 1953.
- SILBERSTEIN, Laurence. *The Postzionism Debates, Knowledge and Power in Israel Culture*. Nueva York-Londres: Routledge, 1999.
- SMILANSKY, Moshe. *Bnei 'Arav. (Los hijos de Arabia)*. Tel Aviv: Dvir, 1961.
- SMILANSKY, Moshe. *In the Plain*. Tel-Aviv (n.d).
- SMITH, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

- SMOLLY, Eliezer . *Anshei bereshit (Los fundadores)*, Tel-Aviv: A.Y. Shtibel,1933.
- SMOOHA, Sammy. "Jewish and Arab Ethnocentrism" en Hofman (ed), *Arab-Jewish Relations in Israel*. Bristol: Wyndham Hall Press, 1988, pp. 175–216.
- SMOOHA, Sammy.. “Ethnic Democracy: Israel as an Archetype”. *Israel Studies*, 2,2 (1997), pp. 198-241.
- SMOOHA, Sammy. “Minority status in an Ethnic Democracy. The Status of the Arab minority in Israel” *Ethnic and Racial Studies*, 13, 3 (1990), pp. 389-413.
- SMOOHA, Sammy. “The Advances and Limits of the Israelization of Israel’s Palestinian Citizens”. En *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature* Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson (Eds.). Nueva York: St. Martin’s Press, 1999, pp. 9-33
- SNIR, Reuven. “‘We were like those who dream’: Iraqi–Jewish writers in Israel in the 1950’s”. *Prooftexts*, 11. (1991) pp. 153–173.
- SNIR, Reuven. “Hebrew As the Lenguaje of Grace: Arabo-Palestinian Writers in Hebrew”. *Prooftexts* (mayo 1995), 15-2, pp. 163-183.
- SNIR, Reuven. “Petsa mipetsa’av: ha sifrut ha’aravit ha Palastinit beYisra’el” (“Una herida fuera de sus heridas: la literature de los árabes-palestinos en Israel”), *Alpayim*, 2 (1990), pp. 244-268.
- SOBOL, Joshua. “Writing for the Jewish Future”. *National Foundation for Jewish Culture*. www.jewishculture.org (visitado 17/12/2003).
- SOFFER, Arnon Y EUGENIA BYSTROV. *Israel Demography 2004-2020 In Light of the process of Disengagement*. Haifa: Universidad de Haifa. Reuven Cheiken Chair Geostrategy , 2005.
- SOMEKH, Sasson. “Cold, tall buildings: The Jewish neighbor in the works of Arab authors”. *The Jerusalem quarterly*, 52, (1989) pp. 111–125.
- SOMEKH, Sasson. "Reconciling Two Great Loves": The First Jewish-Arab Literary Encounter in Israel". *Israel Studies*, 4, 1, (primavera 1999), pp. 1-21.

- SOMEKH, Sasson. "Ecos de la nueva literatura hebrea en la cultura árabe". *Revista de Artes y Letras de Israel*, 105 (19 Nov 1998).
- SOUEIF, Ahdaf. "Occupational Hazards". *The Guardian* (4 sept. 2004).
- SPYKOL, Liz. "West Bank Account". *Philadelphia Weekly*. (7-13 Diciembre 2005). www.philadelphiaweekly.com. (26 de diciembre 2005).
- STAGNER, R.. *Psychological Aspects of International Conflict*. Belmont, CA: Brooks/Cole, 1967.
- STEIN, J. B. & M. BRECHER. "Image, advocacy and the analysis of conflict: An Israeli case study". *The Jerusalem Journal of International Relations*, 1, (1976), pp. 33-58.
- ŠUHŔŪR, Muḥammad. *Al-Kitāb wa l-Qur'ān*. Damasco: Al-Ahālī li l-Ṭibā 'a wa l-Našr, 1990.
- SZYSKA, Christian. "Geographies of the Self: Text and Space in Antón Shammas Arabesques". En *Erzählter Raum in Literaturen der Islamischen Welt*. (Roxane Haag-Higuchi y Christian Szyska eds.). Wiesbaden: Harrassowitz, 2001, pp. 217-232.
- TAHA, Ibrahim. "The Palestinian in Israel: Towards a Minority Literature". *Arabic and Middle Eastern Literatures*, 3, 2 (2000), pp. 219-234.
- TAL, Tzvi. "Cine israelí: conflictos de vecindad y crisis de identidad". www.tau.ac.il. (28 enero 2007)
- TAL, Tzvi "Cine israelí: entre el conflicto con los palestinos y la crisis de identidad". www.tau.ac.il. (15 abril 2007).
- TAMARI, Salim. "Ishaq al-Shami and the Predicament of the Arab Jew in Palestine". *Jerusalem Quarterly File*, 21 (2004), www.jqf-jerusalem.org. (14 enero 2005)
- TAMMUZ, Benjamin. *Ha-pardes (El huerto)*. Jerusalén: Keter, 1994. Trad. Rosie Pinhas-Delpuech *Le Verger*. París: Éditions mille et une nuits, 1996.
- TAMMUZ, Benjamin. *Yaaqov*. Jerusalén: Keter, 1994.

- TAMMUZ, Benjamín. *Pundako Shel Yermiahu (El albergue de Jeremías)*. Jerusalén: Keter, 1984.
- TANNENBAUM, Michel. “The Narrative of Language Choice: Writers from Ethnolinguistic Minorities”. *Canadian Modern Language Review*. 60-1 (septiembre 2003), pp. 7-26.
- TANTAWĪ, Aḥmad. *Banū Isrā’il fī-l-Qur’ān wa-l-Sunna (Los hijos de Israel en el Corán y en la Sunna)*. El Cairo, 1987.
- TĀYIH, ‘Abd Allāh. *Al tīn al-šawkī yanḍuḡ qarīban (El higo chumbo madura pronto)*. Jerusalén: Manšūrāt al-bayādir, 1983.
- TĀYIH, ‘Abd Allāh. *Al-‘araba wa-l-layl (La caravana y la noche)*. Jerusalén: Wakālat Abū ‘Arafa li-lṣaḥāfa wa-l-Našr, 1982.
- TĀYIH, ‘Abd Allāh. *Alladīn yabḥatūn ‘an al-šams (Los que buscan el sol)*. Jerusalén: Wakālat Abū ‘Arafa li-lṣaḥāfa wa-l-Našr, 1979.
- TĀYIH, ‘Abd Allāh. *Qamar fī Bayt Dirās (Luna en Bayt Diras)*. Jerusalén: Ittiḥād al-Kuttāb al-Filistīniyyīn, 2001.
- TĀYIH, ‘Abd Allāh. *Wuḡūh fī-l-mā’ al-sājīn (Rostros sobre el agua caliente)*. Jerusalén: Ittiḥād al-Kuttāb al-Filistīniyyīn, 1996.
- THOMAS DE ANTONIO, Clara M^a. “La clase dominante palestina en *Al-Subbar* de Sahar Jalifa”. *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, 17 (1999), pp. 739-752.
- THOMAS DE ANTONIO, Clara M^a. “Voces de mujer en Palestina” en *Entretejiendo saberes*. Sevilla: Secretariado de publicaciones, 2003, pp. 23-40.
- TODOROV. *La vida en común*. Madrid: Taurus, 1995.
- TOVA RUBINSTEIN, Keren. *Israeli Military Fiction: A Narrative in Transformation*. Tesis doctoral. Universidad de Melbourne. Australia, 2003.
- URIS, Leon. *Éxodo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1997.
- VAN DIJK, Teun A. *Ideología*. Barcelona: Gedisa, 1999.

- VAN TEEFFELEN, Toine. "Racism and Metaphor: The Palestinian-Israeli Conflict in Popular Literature". *Discourse & Society*, 5, 3, (1994), pp. 381-405.
- VARELA MORENO, Encarnación. "Sobre los pro y los contra de la tendencia cananea". En *Israel, procesos y perfiles*. E. Varela, A. Espinosa y M. Pérez (Eds). Granada: Seminario de Estudios Judíos Contemporáneos, 2001, pp. 193-203.
- VARELA, Encarnación. "Una parábola del Desencuentro y la Utopía: La visión del árabe en la Literatura Israelí". *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas en su LXX aniversario*. Granada: Universidad, 1987, pp. 493 y 502.
- VARELA, Encarnación. *Historia de la literatura hebrea contemporánea*. Barcelona: Octaedro, 1992.
- VERNET, Juan y LEONOR MARTÍNEZ. "Los judíos en algunos textos árabes". *Anuari de Filologia*, XXI, E, 8 (1998-1999), pp. 131-136.
- VIDAL LUENGO, Ana Ruth. "Saludo, generosidad y hospitalidad en una obra de literatura popular árabe: aproximación al concepto de paz en la *sirat al-malik al-zahir baybars*". En *Cosmovisiones de Paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Universidad de Granada-Eirene, 1998, pp. 335-372.
- VIGUERA, M^a Jesús. "Reseña de *Los extraordinarios hechos que rodearon la desaparición de Said padre de las calamidades, el pesoptimista*". *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), pp. 389-390.
- WAIN, K. "Different Perspectives on Evaluating Textbooks" en H. Bourdillon, (ed), *History and Social Studies - Methodologies of Textbook Analysis*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1990, p. 39.
- WEAVER, Thomas P. J. DAVID GILLESPIE, ALI AL-JARBAWI. "What Palestinians Believe: A Systematic Analysis of Belief Systems in the West Bank and Gaza". *Journal of Palestine Studies*, 14, 3 (Primavera, 1985), pp. 110-126.

- WEISSBROD, Rachel. "Translation Research In The Framework Of The Tel Aviv School Of Poetics And Semiotics". *Meta*, XLIII, 1, (1998), pp. 1-12. <http://www.erudit.org/revue/meta/1998>. (16 octubre 2006)
- WINSTOCK, Nathan. *El Sionismo contra Israel. Una interpretación marxista*. Buenos Aires: Grosman Editores, 1973.
- WISTRICH, Robert S. "Islamic Judeophobia: An Existential Threat". www.therightroadtopeace.com.
- WOLFF, Ben. *Citizenship and Hegemony. The Politics of Accommodation in Control in the Jewish State*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Políticas. Haverford College, Filadelfia (12 Abril 2004).
- WOLFF, Carlo. "Love story transcends boundaries". *The Milwaukee Journal Sentinel* (10 agosto 2003)
- WURMSER, Meyrav. "Can Israel Survive Post-Zionism?". *The Middle East Quarterly*. VI, 1 (marzo 1999). www.meforum.org. (16 octubre 2006).
- ÛĀHIZ AI-. *Fi l-radd 'ala l-nasara en Talat rasa'il*. El Cairo: 1382, pp. 13-14 y 17-18.
- YAJLUF, Yaḥyà. *Nahr yastaḥim fī l-buḥayra (Un río desemboca en el lago)*. Amman: Dār al-Šurūq, 1997.
- ÛĀSIM MUḤAMMAD, Ḥayā. "Šūrat al-‘arab fī l-adab al-ṣahyūnī". ("Imagen del árabe en la literatura sionista"). *Al-Ādāb*, 1-2 (1981), pp. 42-3.
- ÛĀSIM MUḤAMMAD, Ḥayā. "Šūrat al-yahūdī al-šarqī fī l-adab al-‘ibrī al-mu‘āšir". ("Imagen del judío oriental en la literatura hebrea contemporánea"). *Ālam al-Fikr*, 3 (enero-marzo, 1996), pp. 63-92.
- YĀSĪN, Rā'ida. "Šūrat al-yahūd fī riwāya filisṭīniyya tantasibu ilā adab intifādat al-Aqṣà". ("Imagen de los judíos en la novela palestina en relación con la literatura de la intifada de Al-Aqṣà"). *Diwān al-‘Arab* (Diciembre 2005). www.diwanalarab.com. (13 mayo 2006).

- YEHESKEEL KUTSCHER, Edward. "The Role of Modern Hebrew in the Development of Jewish-Israeli National Consciousness". *Publications of the Modern Language Association*, 72, (Abril 1957), pp. 38-42.
- YEHOSHUA, Abraham B. *Mul ha-ya'arot (Frente a los bosques)*. Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-Meujad, 1968. Traducida del hebreo al español por Teresa Martínez y publicada por la Editorial AUSA.
- YEHOSHUA, Abraham B. *Bezhut Ha-normaliut*. Tel Aviv: Schocken Publishing House, 1980.
- YEHOSHUA, Abraham B. *Ha meahev*. Tel Aviv: Schocken, 1977. *El amante*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1980. Trad. Mirta Rosenberg.
- YEHOSHUA, Abraham B. *Ha-kala ha-mešajreret*. Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuchad, 2001. *La novia liberada*. Barcelona: Anagrama, 2005. Traducción de Sonia de Pedro.
- YESHURUN, Hilit. "Ha-galut kol kaj ha-zakah b'toji, ulai abi otah artza". ("El exilio es demasiado duro para mi, quizás lo traiga a la patria"). Entrevista a Maḥmūd Darwīš en Rabat Amon el 7 de Febrero de 1996". *Jederim*, 12, (primavera 1996), pp. 194-195.
- ŞIDDIQ, Muḥammad. *Man is a Cause: Political Consciousness and the Fiction of Ghassan Kanafani*. Seattle: University of Washington Press, 1984.
- YIFTACHEL, Oren. "Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/Palestine". *Constellations*, 6, 3 (1999), pp. 376-377.
- YIZHAR, S. *Ha-šavuy (El prisionero)*. Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meujad, 1959.
- YIZHAR, S. *Sipur Jirbet Jiz`ah*. Merhaviah: Sifriat poalim, 1949.
- YIZHAR, S. *Šayarah šel Hatzot (Convoy de medianoche)*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameujad, 1950.
- YIZHAR, S. *Yemei Tziqlag (Los días de Tziqlag)*. Tel Aviv: Am Oved, 1958.

- ÛU‘AYDÛ, Maḥmûd ‘Abd Allāh Al-. *Maṣādir al-adab al-filisḫnÛ al-ḥadÛ*. (*Fuentes de la literatura palestina moderna*) Riad: Dār al-Riyāḥ li-l-Naṣr, 2001.
- YUDKIN, Leon I. *1948 and After: Aspects of Israeli Fiction*. Manchester: University, 1984.
- ZA‘ARAB, ṢubḫÛyya. *Al-ṣajṣÛyya al-yahûdiyya al-isrā‘ÛlÛyya fÛ l-jÛtāb al-riwā‘Û al-filisḫnÛ: 1967-1997*. (*El personaje judío israelí en el discurso narrativo palestino: 1967-1997*). Amman: Dār maÿdilāwÛ, 2006.
- ZA‘IMAH, Muḥammad. *Al-Islām fÛ l-adab al-‘ibrÛ al-mu‘āṣir*. (*El Islam en la literatura hebrea contemporánea*). El Cairo, 1993.
- ZAKARYA, Fouad. *Laïcité ou islamisme*. París: La Découverte, 1991.
- ZANṬ, IbrāḫÛm Al-. “Al-Û‘” (“El hambre”) en *Al-JurÛÿ min al-ṣamt*. Jerusalén: Ittihād al-Kuttāb al-FilisḫniyÛn. Manṣurāt al-Bayādir, 1997.
- ZERUBAVEL, Yael. "The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archaeology of Memory". *Israel Studies*, 1, 1, (primavera, 1996), pp. 60-99.
- ZERUBAVEL, Yael. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago University of Chicago Press, 1995.
- ZOHAR, N. *Dmuto ṣel ha'Aravi be-mkraoth* (*Una imagen del árabe en los lectores*). Tesis doctoral. Jerusalén: Universidad Hebrea, 1972.
- ZU‘ĀYTIR, Akram. *Waṭā‘iq al-Ḥarakat al-Waṭaniyya al-Filisḫniyya: 1917-1939*. (*Documentos del movimiento nacional palestino: 1917-1939*). Beirut, 1979.
- ZUSY, A. “Interview with Shamma”. *New York Times Book Review* (Domingo, 17 de Abril de 1988). www.query.nytimes.com.

OTRO MATERIAL

Obras religiosas

Biblia

El Corán

Targum

Talmud

Sermones y fatawāt

- Imam ‘Abd Al-Raḥman Al-Sudāyyis vease www.alminbar.net. (14 febrero 2006)

-*Fatwā* de 22 de marzo 2004. www.islamonline.com (23 de marzo del 2004).

-Sermón del Viernes del 2 de abril 2004 retransmitido en el Canal 1 de Arabia Saudí.

-Muḥammad Mustafā Nāyīm, en el sermón del viernes en la TV1 de la Autoridad Palestina (1 noviembre 2002).

Periódicos y revistas

Al-Ahram. (28 de Octubre de 2000).

Al-Ayyām (28, marzo, 2000).

Al-Musawwar (4 de agosto de 1972)

Al-Šarq al-Awsat. (20 de Marzo de 2002).

Der Yidisher Kempfer”, 13 (21 de julio de 1916); 23 (27 de septiembre de 1916); 33 (15 de diciembre de 1916).

Davar (30 de diciembre 1987).

El País (12 de agosto de 1999).

Ha-ajdut, I, 3 (Elul de 5670/1911). I, 36 (18 de Tamuz 5671/1911), XII. III, 43 (19 de av de 5673/1912).III, 27-28 (10 de iar de 5673/1912).16 (23 de shvat de 5673/1912); 17 (30 de shvat de 5673/1912). II,5, (26 de jeshván de 5672/1911). IV, 25, (14 de nisán de 5674/1914). II, 10. (23 de kislev de 5672/1911).

Ha'aretz, (25, Sept. 1992).

Ha-jerut (27-6-1913), p. 230. (5-8-1913) 263. (15-8-1913) 271.

Ha-meorer (año II, julio de 1907), p. 176.

Ha-olam, V (1911) 13, 22, 26 (abril, junio y julio), p. 23 y ss. II, 34-38 (agosto-septiembre de 1908). III (febrero de 1909). VII (1914), pp. 2-3. IV, p. 6. VII (1914), pp. 2-3

Ha-poel Ha-tzair (shvat-adar rishón del año 5668/1908). VII, 41, (15 de adar de 5674/1914). 7, 2 (7/11/1911), p. 12.

Ha-shiloaj, VI (5658-5660/1900), pp. 222-232. (5667-5668/1908), pp. 193-205. XVIII (5668/1908), p. 381. XIX (5668-5669/1909), p. 265. XV (1905), p.390

Hatam ('Al ha-Mishmar), 17,4 (1970) pp. 10–11.

Ma'ariv (7 de enero, 2004).

October (3-Diciembre-2000). (26 Nov 2000). (10-Diciembre-2000).

Sunday Times (15 de Junio de 1969).

Páginas Web

www.iraqcp.org/myweb30/0040914tyser.htm

www.ahram.org.eg/acpss/ahram/2001/1/1/CIIR31.htm

www.palestinecampaign.org

www.gehove.de/antisem/texte/marr_sieg.pdf.

www.paralibros.com/passim/ppress/pracusse.htm.

www.memri.org/bin/espanol/articulos.cgi

www.memritv.org/clip

www.news.bbc.co.uk/low/english/world/middle_east/.

www.tayeh.ps/alkateb.htm

Otras:

-*La situación de los trabajadores en los territorios árabes ocupados.*

Conferencia Internacional del Trabajo. 91ª reunión 2003. Oficina Internacional del Trabajo Ginebra. www.ilo.org/public/spanish.

-Adala: The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel, 1998.

www.adalah.org.

-“Lecture by Mr. Uri Savir, Director-General of the Israeli Ministry of Foreign Affairs, at Seminar in Memory of General Aharon Yariv”. Universidad de Tel Aviv, Dayan Center (24 de mayo de 1995). <http://www.mfa.gov.il>.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: LA MIRADA DEL OTRO	
1.1.- El Yo y el Otro, el Ello y el Tú.....	9
1.2.- Los estereotipos.....	21
1.2.1.-Formación de los estereotipos.....	22
1.2.2.- La imagen del árabe.....	32
1.2.2.1.- En los textos religiosos judíos.....	34
1.2.2.2.- En los libros de texto israelíes.....	36
1.2.3.- La imagen del judío.....	55
1.2.3.1.- En los textos religiosos musulmanes.....	60
1.2.3.2.- En los libros de texto palestinos.....	67
CAPÍTULO 2: VISIÓN DEL OTRO EN EL SIONISMO PRIMITIVO Y EN EL IMAGINARIO ÁRABE. LAS NOVELAS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX	
2.1.- Bases históricas de la evolución de la imagen del otro.....	77
2.2.-Visión del árabe en el sionismo primitivo.....	81
2.3.- El nacionalismo palestino y el judío en el imaginario árabe.....	95
2.4.- Interés de los estudios israelíes en la literatura árabe.....	104
2.5.- Interés de los investigadores árabes por la literatura israelí.....	107
2.6.- Introducción general a la visión del otro en la literatura israelí y palestina.....	122
2.6.1.- El otro árabe en la literatura hebrea.....	125
2.6.2.- El otro judío e israelí en la novela palestina.....	131
2.7.- Imagen del árabe en la narrativa hebrea de los años 20 y 30.....	135
2.7.1.- <i>Los hijos de Arabia</i> de Moshe Smilansky.....	135
2.7.2.- <i>La venganza de los patriarcas</i> de Yitzhak Shami.....	138
2.7.3.- <i>Sin estrella</i> y <i>La lucha de un hombre</i> de Yehuda Burla.....	142
2.7.4.- Tipos y estereotipos del árabe.....	145
2.8.- Imagen del judío en la narrativa palestina de los años 20 y 30.....	145

2.8.1.- <i>El heredero</i> de Jalīl Baydas.....	147
2.8.2.- <i>Sobre el ferrocarril del Hiyaz</i> de Ŷamāl al-Ḥusaynī.....	148
2.8.3.- <i>Memorias de una gallina</i> de Ishāq Mūsà al-Ḥusaynī.....	149
2.8.4.- Tipos y estereotipos del judío.....	149
2.9.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe y judío en los años 20 y 30.....	151
2.9.1.- Características del árabe.....	151
2.9.2.- Características del judío.....	151

CAPÍTULO 3: LOS ESTEREOTIPOS EN LA NARRATIVA ISRAELÍ Y PALESTINA DE LOS AÑOS CINCUENTA Y SESENTA

3.1.- Nacimiento del estado de Israel y éxodo palestino.....	153
3.2.- Literatura israelí tras la guerra del 48.....	154
3.2.1.- Literatura heroica: Moshe Shamir.....	155
3.2.2.- Visión crítica: el árabe víctima.....	157
3.2.3.- Generación del Estado y la desilusión.....	160
3.2.3.1.- Complejo de los Cruzados y <i>Frente a los bosques</i> de A. B. Yehoshua.....	162
3.2.3.2.- El árabe encarnación del Eros y Thanatos: el sentimiento de asedio en Amos Oz.....	166
3.2.4.- Tipos y estereotipos del árabe.....	170
3.3.- La narrativa palestina de los años 60.....	178
3.3.1.- Anterior a la Guerra de los Seis Días.....	178
3.3.1.1.- <i>Lo que os queda</i> de Gassān Kanafānī.....	180
3.3.1.2.- <i>Las naranjas</i> y <i>Un puñado de Arena</i> de Nāṣir al-Dīn al-Našāšībī.....	182
3.3.2.- Narrativa como consecuencia de la Naksa de 1967.....	184
3.3.2.1.- <i>Retorno a Haifa</i> de Gassān Kanafānī.....	185
3.3.3.- Tipos y estereotipos del judío.....	188
3.4.- Relaciones entre árabes e israelíes.....	197
3.5.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas de los años 50 y 60.....	200
3.5.1.- Características del árabe.....	200
3.5.2.- Características del judío-israelí.....	200

CAPÍTULO 4: EL PERSONAJE ÁRABE E ISRAELÍ EN LAS NOVELAS DE LOS AÑOS SETENTA

4.1.- El otro visible: literatura posterior al 67 y la guerra de Yom Kippur.....	201
4.1.1.- Los árabes en la narrativa israelí previa a la guerra de Yom Kippur.....	203
4.1.2.- Imagen del árabe en las novelas posteriores a 1973.....	204
4.1.2.1.- El árabe en conflicto identitario: <i>Refugio</i> de Sammi Michael.....	207
4.1.2.2.- La despolitización del árabe: <i>El amante</i> de A. B. Yehoshua.....	209
4.1.3.- Tipos y estereotipos del árabe.....	213
4.2.- La imagen del israelí en las novelas palestinas de los años 70.....	222
4.2.1.- <i>La máscara</i> de Nabil Jūrī.....	223
4.2.2.- <i>La última foto en el album</i> de Samih al-Qāsim	224
4.2.3.- <i>Grupo 778</i> de Tawfiq Fayyād	225
4.2.4.- <i>Cactus</i> de Saḥar Jalīfa.....	225
4.2.5.- <i>El pesoptimista</i> de Emil Ḥabībī.....	226
4.2.6.- Tipos y estereotipos del judío-israelí.....	227
4.3.- Relaciones entre árabes e israelíes.....	235
4.4.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas de los años 70.....	245
4.4.1.- Características del árabe.....	245
4.4.2.- Características del judío-israelí.....	245

CAPÍTULO 5: LA NOVELA LA DÉCADA DE LOS OCHENTA: DE LA INVASIÓN DEL LÍBANO A LA PRIMERA INTIFADA

5.1.- Marco histórico.....	247
5.2.- Reacción de los intelectuales ante los acontecimientos.....	248
5.3.- Novela israelí anterior a 1987.....	250
5.3.1.- <i>Habitación cerrada</i> de Shimon Ballas.....	251
5.3.2.- <i>Un descanso verdadero</i> de Amos Oz.....	251
5.3.3.- <i>La sonrisa del cordero</i> de David Grossman.....	252
5.3.4.- <i>El buen árabe</i> de Yoram Kaniuk.....	254
5.3.5.- <i>La trompeta del wadi</i> de Sammi Michael.....	257
5.3.6.- Tipos y estereotipos del árabe.....	258
5.4.- Novela palestina anterior a 1987.....	276

5.4.1.- <i>El girasol</i> de Saḥar Jalīfa.....	277
5.4.2.- <i>La caravana y la noche</i> de ‘Abd Allāh Tāyih.....	278
5.4.3.- <i>El canario y el mar</i> de Lyana Badr.....	279
5.4.4.- <i>Pecados</i> de Emīl Ḥabībī.....	280
5.4.5.- Tipos y estereotipos de judíos/israelíes.....	282
5.5.- Relaciones entre árabes e israelíes.....	290
5.6.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas de los años 80.....	297
5.6.1.- Características del árabe.....	297
5.6.2.- Características del judío-israelí.....	297

CAPÍTULO 6: LA NOVELA POSTERIOR A 1987: DE LA INTIFADA AL SIGLO XXI.

6.1.- Marco histórico: la primera Intifada, los Acuerdos de Oslo y la segunda Intifada.....	299
6.2.- La literatura posterior a la Intifada.....	300
6.3.- Novela israelí posterior a 1987.....	303
6.3.1.- <i>Pequeños espejismos</i> de Yizhaq Ben Ner.....	303
6.3.2.- <i>Letras del sol, letras de la luna</i> de Itamar Levy.....	305
6.3.3.- <i>Sarah, Sarah</i> de Ronit Matalon.....	307
6.3.4.- <i>La novia liberada</i> de A. B. Yehoshua.....	309
6.3.5.- Tipos y estereotipos del árabe.....	315
6.4.- Novela palestina posterior a 1987.....	329
6.4.1.- <i>Rostros sobre el agua caliente</i> de ‘Abd Allāh Tāyih.....	330
6.4.2.- <i>La trilogía de la Intifada</i> de Aḥmad Ḥarb.....	333
6.4.3.- <i>Los velos de la oscuridad</i> de Walīd Haudalī.....	335
6.4.4.- Tipos y estereotipos de judío/israelí.....	336
6.5.- Relaciones entre árabes e israelíes.....	355
6.6.- Cuadro de los estereotipos del personaje árabe e israelí en las novelas desde 1987 a los comienzos del siglo XXI.....	373
6.6.1.- Características del árabe.....	373
6.6.2.- Características del judío-israelí.....	373

CAPÍTULO 7: EL OTRO EN LA NOVELA EN LENGUA HEBREA DE LOS ESCRITORES ÁRABES-ISRAELÍES

7.1.- Situación de los árabes israelíes.....	375
7.2.- Uso de la lengua hebrea por escritores árabes israelíes.....	379

7.3.- Las generaciones de escritores palestino-israelíes que escriben en hebreo.....	384
7.3.1.- ‘Aṭallāh Maṣṣūr novelista pionero en escribir en hebreo.....	384
7.3.2.- Segunda generación de escritores.....	385
7.3.2.1- Antón Shamma y <i>Arabescos</i>	387
7.3.2.2.- La nueva generación de escritores árabes israelíes: Said Kashua.....	393
7.4.- Tipos y estereotipos.....	400
CONCLUSIONES	403
ANEXO	417
ÍNDICE BIOGRÁFICO DE AUTORES	421
ÍNDICE ONOMÁSTICO	433
BIBLIOGRAFÍA	441