

EL USO DE LA LENGUA HEBREA POR NOVELISTAS
PALESTINO-ISRAELÍES: EL CASO DE ŠAMMĀS Y DE KASHUA
The Use of Hebrew by Palestinian-Israelis Novelists: the Šammās and
Kashua Case

BELÉN HOLGADO CRISTETO
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X (2007) 56; 181-205]

Resumen: En este artículo se verán cuales han sido las motivaciones que han empujado a algunos novelistas palestino-israelíes a escribir sus obras en hebreo. Los palestinos-israelíes se enfrentan al problema de una doble identidad que a veces resulta difícilmente conciliable. Como ciudadanos israelíes se encuentran en un entorno muy diferente del que viven sus hermanos árabes palestinos y, como árabes, tienen que soportar una situación de discriminación. Este problema aparece reflejado en sus obras narrativas; autores como ‘Aṭallāh Maṣṣūr, Na‘īm ‘Arāyḏī, Antón Šammās o Sayyed Kashua han expresado en hebreo todas sus preocupaciones, sus dudas, y han denunciado la discriminación que sufren al ser considerados ciudadanos de segunda clase.

Abstract: This article focuses on the causes of some Palestinian-Israelis novelists to write their novels in Hebrew. Palestinian-Israelis citizens have to confront the double identity problem because it is sometimes hardly reconcilable. Like Israeli citizens they live in an environment very different from their Arab-Palestinian brothers and, like Arabs, they have to confront a discriminatory situation. That problem is reflected on their novels. Authors like ‘Aṭallāh Maṣṣūr, Na‘īm ‘Arāyḏī, Antón Šammās or Sayyed Kashua have expressed in Hebrew all their preoccupations and their doubts. They have denounced the discrimination suffered, because they are considered as second class citizens.

Palabras clave: Árabes-israelíes, identidad, discriminación, novelas, hebreo.

Key words: Arabs-israelis, identity, discrimination, novels, Hebrew.

Escribo en hebreo,
que no es mi lengua materna,
para perderme en el mundo.
Quien no se pierde
nunca encontrará nada
(Salmān Maṣāḥa)

1. *Introducción: Situación de los árabes en Israel*

Los árabes de Israel forman una minoría dentro del Estado. Después de la guerra de 1948, sólo 156.000 árabes se quedaron en Israel y se convirtieron en ciudadanos israelíes, frente a los 750.000 que había antes del 48.¹ Hasta 1967 los árabes de Israel vivieron bajo el dominio militar israelí y a partir de ese año se convirtieron legalmente, aunque no en la práctica, en ciudadanos israelíes.²

En la actualidad 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 drusos y 286.000 no pertenecen a ninguna de las comunidades citadas.³

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. Cierta sector prefiere utilizar el término "palestino-israelí", ya que con ello inciden en su identidad específica y diferenciadora del resto de los árabes, lo que les lleva a unir su identidad a la tierra en la que han nacido (Palestina) y a la vez les diferencia del resto de los palestinos que no ostentan la ciudadanía israelí. Otro sector se opone a esta denominación, alegando que el hecho de definirlos como "palestinos" contribuye a que los judíos-israelíes se resistan a integrarlos de una manera completa en la sociedad israelí. Algunos incluso discuten sobre el orden del adjetivo y el nombre: israelíes-árabes en vez de árabes-israelíes.⁴

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

1. Al-Haj 2002.

2. Sen 2004.

3. Soffer & Bystrov 2005: 17.

4. Sen 2004, fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre de 2005). Abu Nimer 1999: 32.

raíces de esta comunidad.⁵ 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 democracia.⁶

Todas estas cuestiones son las que provocan que los palestino-israelíes se encuentren envueltos en una constante batalla por autodefinirse identitariamente,⁷ especialmente al enfrentarse al oxímoron “palestino-israelí”, que les hace ser una minoría dentro de la sociedad israelí, pero una mayoría, como árabes, dentro del contexto político de Oriente Medio.⁸ 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 confiar.⁹

Al ser definido el Estado de Israel como un Estado judío¹⁰ (por lo que algunos lo han denominado “democracia étnica”),¹¹ 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 elecciones,¹² de ahí que la definición de Israel como democracia *strictu sensu* haya sido cuestionada por muchos autores.¹³

Antón Šammās alega que Theodor Herzl no habló de un “Estado judío” en su libro *Altneuland*,¹⁴ 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 Francia.¹⁵ Este planteamiento comparativo no es del todo exacto, ya que Francia se declara un Estado laico, aunque la mayoría de su población sea católica, y no dice nada de

5. Lowrance 2004: y 70.

6. Goell 1989: 16-18. Rozenman 2001, fuente: www.hoover.org

7. Brenner 2001, pp. 91-113. Rouhana & As'ad 1998: 321-346.

8. Al-Ĥāj 2002. Fuente: www.paulofreireinstitute.org

9. Smootha 1999: 9-33. Lustick 1980.

10. El Tribunal Supremo Israelí declaró que Israel es un Estado judío.

11. Smootha 1997 y 1990.

12. Adala 1998.

13. Yiftachel 1999. Wolff 2004.

14. Herzl 1902.

15. Shammās 1995. Fuente: www.umich.edu.

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 puestos,¹⁶ a lo que hay que añadir que el cuarenta por ciento de los palestino-israelíes viven bajo el umbral de la pobreza.¹⁷

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-israelíes.¹⁸ 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 israelíes y palestinos en septiembre de 2000, encontrándose los palestino-israelíes en la primera línea del conflicto.¹⁹

2. *La lengua hebrea como vehículo de comunicación.*

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 común.²⁰

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,

16. Sa'adi, Shalev & Schell 2000.

17. Gurr 1993.

18. Sen 2004.

19. Rekhess 2002.

20. Fellman 1997: 104.

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?²¹

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 social.²² La lengua, pues, no sólo trasmite ideas sino que es también una importante fuerza en la configuración de las mismas,²³ así, para los judíos israelíes, la revitalización del hebreo con su herencia bíblica revive las conexiones entre el pueblo judío y la tierra.²⁴

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 intencionada²⁵ 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 opresor.²⁶

El uso de una determinada lengua puede potenciar el establecimiento de jerarquías sociales de manera discriminatoria.²⁷ En el caso de Israel, el uso del hebreo está asociado a veracidad, éxito económico, educación y modernidad,²⁸ por lo que desconocer la lengua mayoritaria dificulta la integración, impide el acceso a estudios superiores, a un puesto de trabajo, imposibilita el conocimiento de los deberes y derechos, etc, lo cual supone una situación de inferioridad respecto a los hablantes de la

21. Sen 2004. Fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

22. König 2001: 86.

23. Beer & Jacob 1985.

24. Kutscher 1957.

25. Al-Asmar 1975.

26. Hever 2002: 4.

27. Blacksledge 2002.

28. Ben Rafael 1994. Shohamy & Donitsa-Schmidt 1998.

lengua mayoritaria.²⁹

3. *El uso de la lengua hebrea por escritores palestino-israelíes.*

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 inferioridad³⁰ 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”.³¹

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 (Yabrā Ibrāhīm Yabrā) y los que están exiliados en Norteamérica escriben en inglés (Naomi Shihab Nye). Incluso hay escritores que han escrito en francés (Afnān al-Qāsim).

El hecho de que un palestino-israelí escriba en hebreo es algo excepcional e incita a la reflexión. Especialmente cuando la mayoría de los escritores árabes palestinos que escriben en hebreo son drusos y cristianos. Nombres como Antón Šammās (cristiano), Na‘īm ‘Arāyḏī (druso), Aṭallāh Maṣṣūr (cristiano) y Sayyed Kashua (druso), han escrito en hebreo, los demás lo hacen en árabe.³² ¿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?³³ ¿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

29. Li 2001.

30. Tannenbaum 2003.

31. Entrevista de Hilit Yeshurun a Maḥmūd Darwīš, el 7 de Febrero de 1996 para la revista *Jedrim*, 12, (primavera 1996): 194-195. Brenner 2001.

32. Sen 2004. Fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

33. Ramras-Rauch (1989):193.

“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 israelíes.³⁴

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”,³⁵ similar al personaje del árabe mudo del relato de A. B. Yehoshua en *Mul ha-ya ‘arot (Frente a los bosques)*.³⁶ Cuando uno de los personajes de Antón Shammās en *Arabescos* decía: “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”,³⁷ vemos que, con una enorme ironía, enfrenta la idea del hebreo como lengua de Gracia³⁸ al árabe como lengua de confusión asociada a la historia de la Torre de Babel.³⁹

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 ‘Arāydī (n. 1950) es visto y condenado por los árabes como un traidor a la cultura árabe. ‘Arāydī⁴⁰ escribió su novela en hebreo titulada *Ṭevilah qaṭlanīt (Bautismo mortal)* en Tel-Aviv en el año 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”.⁴¹

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

34. Snir 1995: 163-183.

35. Hareven 1981: 44, 45.

36. Yehoshua 1968. Traducida del hebreo al español por Teresa Martínez y publicada por la Editorial AUSA.

37. Šammas 1986. Traducida del inglés al español en Cardona 1988: 101.

38. Dante escribió: “Redemptor noster, qui ex illis sed oritur erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratiae frueretur” en *De Vulgari Eloquentia*. Florencia: LeMounier, 1957, I, VI, 5-7, p. 36.

39. Szyska 2001.

40. ‘Arāydī ha publicado estudios en árabe y hebreo sobre literatura árabe y hebrea. Moreh & ‘Abbāsī 1987: 151-156.

41. ‘Arāydī 1991: 41.

comunidades cristianas y drusas con las musulmanas, especialmente como consecuencia de la revitalización del islamismo.⁴²

4. *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 Maṣūr (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.

4.1. *‘Aṭallāh Maṣūr novelista pionero en escribir en hebreo.*

Maṣūr nació en la aldea de Yiš 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* (Tel-Aviv); los críticos hebreos le acusaron de escribir una obra claramente hostil a Israel y a los judíos, y estas críticas le indujeron a escribir otra novela, esta vez en hebreo, con el fin principal de criticar a la sociedad israelí.⁴³ Así, en 1966, publicó *Be-’or ḥadaš (Con una nueva luz)* en Tel-Aviv.⁴⁴ 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

42. Rekhess 1993.

43. Brenner 2001b:100.

44. Existe una versión inglés, *In a New Light*, Londres: Vallentine, Mitchell, 1969.

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 hebreo.⁴⁵

4.2. 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 Maṣūr, Nazīh Jayr, Sihām Dāwūd y Asad 'Azzī, contribuyeron en tres esferas: la prensa, la ficción y las traducciones. Escribían en periódicos financiados por el estado hebreo, como *al-Miršād*, *al-Yawm*, *Ḥaqīqat 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 árabe.⁴⁶

En los sesenta comienza el florecimiento de la novela árabe. La influencia del sudanés Al-Ṭayyib Šāliḥ en escritores palestino-israelíes tales como Zakī Darwīš, Muḥammad 'Alī Ṭāha y Riyāḍ Baydas fue profunda desde finales de los sesenta.⁴⁷ Al respecto escribe Antón Šammās:⁴⁸

“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 'Arāydī 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”.

45. Maṣūr 1992: 47-50.

46. Elad-Bouskila 1999.

47. Elad-Bouskila 1999.

48. Šammās 1976: 7.

No obstante algunos sostienen que la opción de escribir en hebreo está motivada por el deseo de golpear “el tendón de Aquiles”⁴⁹ de la cultura israelí, más que por el deseo de integrarse en la cultura israelí.

Antón Šammās ha escrito una sola novela en hebreo *Arabesqot* (1986), ha publicado un libro en árabe *Asīru yaqzatī wa nawmī* (*Prisionero de mi insomnio y de mi sueño*) en 1974 y algunas poesías en hebreo; ha traducido además 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”⁵⁰ y también porque era como una misión: “Para un árabe es importante decir qué es lo que quiero decir a los judíos”.⁵¹ 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 fenicia.⁵²

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”,⁵³ 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 un acto consciente de camuflaje, yo uso el hebreo como un camuflaje”.⁵⁴ Una opinión similar a la de Šammās es la del poeta Salmān Mašālḥa: “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

49. Hever 1989. Hever 1991.

50. Bouskila 1999.

51. Snir 1995.

52. Jargy 1961.

53. Zusy 1988. Fuente: www.query.nytimes.com.

54. Bouskila 1999: 151.

posibilidad de escribir. Somos más libres de pensar que cualquiera en el mundo árabe”.⁵⁵

La novela *Arabesqot* (1986) intenta enviar un mensaje a sus lectores judíos, aunque, tal y como admite: “Escribir en hebreo no ha sido fácil en absoluto”.⁵⁶ 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 tiempo y del lugar.⁵⁷ 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 obras⁵⁸ 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 tolerable.⁵⁹ Porque debe haber algunos campos que no domine, para que nadie me acuse de construir un estereotipo a la inversa, el árabe virtuoso.

55. Entrevista publicada en *Kol ha'ir* (19 marzo 2004). En español puede leerse en *MEMRI*, 688 (31 marzo 2004).

56. Šammas 1987: 22-26.

57. Ramras-Rauch 1983: 5-8.

58. Balaban 1994.

59. En hebreo “*be-gvulot ha-mutar*” que hace alusión a la idea de no traspasar ciertas fronteras.

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”.⁶⁰

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: 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”, las de S. Yizhar: “Tampoco es un prisionero de las Fuerzas de Defensa de Israel, como era costumbre en los principios del Estado”, las de *El amante* de A. B. Yehoshua.⁶¹ “Tampoco es el amante adolescente de A. B. Yehoshua”, incluso una posible alusión al *Buen árabe* de Yoram Kaniuk.⁶² “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. Yehoshua,⁶³ 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 perdida entre israelí y judío. Esa tendencia era firmemente confirmada por el hecho de que, por ejemplo, algunos encontraron difícil aceptar a ésta

60. Arabescos 1988: 100, 101.

61. Yehoshua 1977. Trad. del hebreo Rosenberg 1980.

62. Kaniuk 1984. Trad. del hebreo Fibla 1988.

63. Šammas. 1986b: 21,22. 1987b: 24-26.

como una novela que perteneciera orgánicamente a la literatura hebrea”.⁶⁴

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”.⁶⁵

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, solo que esto puede ser comparado al trabajo de escritores de la periferia cultural de Francia, en Africa del norte y ecuatorial, Egipto, las Antillas, Líbano, Bélgica o Rumanía, a la literatura contemporánea francesa, sin esas literaturas, estarían mas empobrecidas y más aburridas de los que son”.⁶⁶

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.

64. Hever 1989: 191.

65. Laor 1986.

66. Amir 1986: 9.

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 Širbil Dāgir escribió en el periódico *al-Nāqid* 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”.⁶⁷

El segundo es el crítico Yumná 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 hebreo.⁶⁸ Ambas críticas no dejan de tener un trasfondo político más que literario.

4.3. *La nueva generación de escritores árabes israelíes: Sayyed Kashua*

Sayyed 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 Jordania.⁶⁹

Es autor de dos novelas, la primera, un auténtico best-seller, se titula ‘*Aravim roqdim (Los árabes danzantes)*,⁷⁰ 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, *Va-yehi boqer (Y se hizo de día, 2004)*,⁷¹ entra de lleno en el terreno de ficción y muestra una mayor madurez que la anterior.

‘*Aravim roqdim* es una novela trágico-cómica que intenta romper los

67. Dāgir 1988, p. 75.

68. Al-‘Īd 1990, p. 149.

69. Sen 2004. Fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

70. Kashua 2002. Trad. del hebreo en Ana M^a Bejarano 2006.

71. Kashua 2004.

prejuicios y estereotipos, utilizando un tono cínico.⁷² 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.

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 un mundo nuevo y desconocido, donde los estudiantes escuchan a The 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 apegarse 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 pareces 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 distintas;⁷³ por otro lado

72. Shihade 2005.

73. Tannenbaum 2003. Ryan 2005, Fuente: www.middleeastwindow.com

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 Pecola,⁷⁴ de la novela de Toni Morrison, premio Nobel de 1993, *The Bluest Eye*,⁷⁵ 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).

Naomí, la compañera judía con ideas izquierdistas de la que se enamora, acepta el hecho de que no podrán mantener una relación duradera:

“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).

74. Spykol 2005. Fuente: www.philadelphiaweekly.com (visitada 26 de diciembre 2005).

75. Morrison 1970. Trad. del inglés por Gubert 1998.

Cuando 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. 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 posters del Día de la Tierra, como el del anciano sentado bajo el olivo con su rubio nieto envuelto en la *kefiyya* 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 *Va-yehi Boqer* 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”.⁷⁶

En *Va-yehi Boqer* 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: “¿Has tirado hoy alguna piedra?”, “Regístralo con cuidado, es un tío sospechoso”. 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 den pena”, comenta uno de los personajes, “en el fondo están seguros de que todos los árabes-israelíes son unos traidores y unos colaboradores”.

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

76. Livneh 2005.

hipnotizados con *Al-Ŷazīra*, 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”.

Menciona el aumento alarmante de la delincuencia de las bandas organizadas: 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”.

La situación va empeorando rápidamente, el protagonista ve como van aislándolo 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.

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 *dafawis*) que acuden allí para buscar trabajo, así que se apresuran a delatarlos a los israelíes.

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.

5. Conclusiones

La opción del uso de la lengua hebrea por los escritores palestino-israelíes tiene motivaciones tanto externas como internas.

Las motivaciones externas se basan en que la cultura judía israelí es la dominante en los medios de comunicación y en la vida pública, y en que el uso del hebreo se asocia a veracidad, éxito económico, educación y modernidad por esta razón los palestino-israelíes han tenido que adaptarse forzosamente a la lengua mayoritaria.

Las internas se deben a que algunos palestinos-israelíes quieren que la lengua hebrea deje de ser de uso exclusivo de los judíos para convertirse en la lengua de todos los israelíes. Otros, sin embargo, lo hacen porque se sienten más libres a la hora de criticar su propia cultura, como sucede con Antón Šammās y con Sayyed Kashua. Todos ellos quieren que los judío-israelíes entiendan en su propia lengua la denuncia contra la discriminación y la opinión que tienen sobre la sociedad dominante.

Hay que poner de relieve que la mayoría de escritores palestino-israelíes que escriben en hebreo son drusos, como Na'im 'Arāydī o Sayyed Kashua, y cristianos, como Atallāh Manšūr o Antón Šammās, ya que los musulmanes prefieren escribir en árabe. El hecho de que estas dos comunidades opten por el hebreo puede tener relación, en el caso de los cristianos, con sus lazos con la cultura occidental y la no asociación de la lengua árabe con la religión que practican. En el caso de los drusos es sabido que están prácticamente asimilados a la cultura dominante y sus débiles lazos con los musulmanes.

Los críticos literarios judíos-israelíes presentan opiniones diversas frente a este fenómeno. Unos dicen que el que los escritores árabes-israelíes utilicen el hebreo enriquece y renueva la literatura israelí y otros, sin embargo, se resisten a considerarla una literatura propiamente israelí.

Para los críticos árabes prima el factor político frente al artístico y consideran el uso del hebreo por escritores árabes como una traición a la cultura árabe y un reconocimiento de la existencia de Israel como Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU NIMER, MOHAMMED, 1999, *Dialogue, Conflict Resolution, and Change. Arab-Jewish Encounters in Israel*. Nueva York: State University.
- ADALA, www.adalah.org
- AL-ASMAR, FOUZI, 1975, *To Be an Arab in Israel*, London: Frances Printer.
- AL-HAJ, M., 2002, "Multiculturalism in divided societies: The Israeli Case" en *International Journal of Intercultural Relations* 26, pp. 169-183. www.paulofreireinstitute.org
- AL-'ĪD, YUMNĀ, 1990, *Tiqniyyāt al-Sard al-Riwā'ī fī daw' al-Manhaġ al-bunyawī*, Beirut (Dār al-Fārābī).
- AMIR, AHARON, 1986, "Ge'ulah ve-hitboleṭut", *Be-'ereṣ Yisra'el* (Octubre 1986), p. 9.
- 'ARAYDĪ, NA'ĪM, 1991, "Sifrut 'ivrit, mah na'amt" en *Moznayim* 65:4, p. 41.
- 'ARAYDĪ, NA'ĪM, 1992, *Tevilah qaṭlanit*, Tel-Aviv.
- BALABAN, AVRAHAM, 1994, "Ola novísima en la literatura hebrea" en *Ariel* 94, pp. 22-28.
- BEER, WILLIAM R. & JACOB, JAMES E., 1985, "Introduction" en William R. Beer and James E. Jacob, eds., *Language Policy and National Unity*. Totowa (Rowman and Allanheld), pp. 1-18.
- BEN RAFAEL, ELIEZER, 1994, *Language, identity and social division: The case of Israel*, Nueva York: Oxford University Press.
- BLACKSLEDGE, ADRIAN, 2002 "The Discursive Constitution of National Identity in Multilingual Britain" en *I Journal of Language, Identity and Education*, pp. 67-87.
- BRENNER, RACHEL FELDWAY, 2001, "The Hebrew Language and the Search for Identity in Israeli Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habibi, and Anton Shammas" en *Israel Studies* 6, 3 (Otoño 2001), pp. 91-113.
- DAGIR, ŠIRBIL, 1988, "Arabisk Filisṭīniyya" en *Al-Nāqid* 2 (agosto 1988), p. 75.
- ELAD-BOUSKILA, AMI, 1999, "Arabic and/or Hebrew: The Languages of Arab Writers in Israel" en Kamal Abdel-Malek & David C. Jacobson, eds., *Israeli and Palestinian Identities in History and Literatur.*, New

- York: St. Martin's Press, pp. 133-158.
- FELLMAN, JACK, 1997, "Eliézer Ben Yehuda y el renacimiento de una lengua" en *Ariel Revista de artes y de letras de Israel* 104, www.mfa.gov.il.
- GOELL, YOSEF, 1989, "Israel's Arabs" en *The New Republic*, (23 de octubre 1989).
- GURR, TED ROBERT, 1993, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington: U.S. Intitute of Peace.
- HAREVEN, ALUPH, 1981, *Eḥad mikol šiša yisra'elim yehase golim ben ha-rov ha-yehudi la-milat ha-'aravi be-Yisra'el*. Jerusalem: Mosad Van Lirbi, pp. 44-45.
- HERZL, THEODOR, 1902, *Altneuland*. Leipzig: Herman-Seeman.
- HEVER, HANNAN, 1989, "Lehakot ba'aquevo šel Achilles" en *Alpayim* 1 (junio 1989), pp. 186-193.
- 1991, "'Ibrit be'itto šel 'aravi: šiša paraqim 'al Arabesqot me'et Anton Šammas" en *Te'oryah u-viqqoret* 1 (verano 1991), pp. 23-38.
 - 2002, *Producing the Modern Hebrew Canon: Nation Building and Minority Discourse*. Nueva York-Londres: New York University Press.
- JARGY, SIMON, 1961, "Vers une revolution dans les lettres Arabes?" en *Orient* V 17, pp. 93-101.
- KANIUK, YORAM, 1984, *Aravi Tov*. Tel Aviv: Kinneret. Trad. Jordi Fibla.
- KASHUA, SAYYED, 2002, *'Aravim roqdim*, Moshav. Ben Semen: Modan Publishing.
- 2004, *Va-yehi boqer*. Jerusalén: Keter Publishing.
- KÖNIG, MATTHIAS, 2001, "La diversidad cultural y las políticas lingüísticas" en *Codhem* 51 (septiembre-octubre 2001), pp. 86-92.
- KUTSCHER, EDWARD YEHEskeel, 1957, "The Role of Modern Hebrew in the Development of Jewish-Israeli National Consciousness" en *Publications of the Modern Language Association* 72 (Abril 1957), pp. 38-42.
- LAOR, DAN, 1986, "Hafassuta'im: hasippur še-lo' nigmar" en *Ha-'aretz* (30 mayo 1986), pp. 6-7.
- LI, PETER S., 2001, "The Economics of Minority Language Identity" en *Canadian Ethnic Studies* 33, pp. 134-156.
- LIVNEH, NERI, 2005, "Breaking the code", *Ha-'aretz* (13 febrero 2005).

- LOWRANCE, SHERRY, 2004, *Ethnic Identity, Grievance and Political Behavior: Being Palestinian in Israel* (Tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Texas en agosto de 2004).
- LUSTICK, IAN, 1980, *Arabs in the Jewish state: Israel's control of a national minority*. Austin: University of Texas Press.
- MANSUR, 'ATALLAH, 1962, *Wa-baqiyat Samīra*. Tel-Aviv: Dār al-Našr al-'arabī.
- MANSUR, 'ATALLAH, 1966, *Be-'or Hadaš*. Tel-Aviv: Karni.
- MANSUR, 'ATALLAH, 1992, " 'Arab Yaktubūn bi-l-'ibriyya" en *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 16, pp. 47-50.
- MOREH, SHAMUEL & 'ABBASĪ, MAHMUD, 1987, *Tarājim wa Ātār fī l-Adab al-'Arabī fī Isrā'īl, 1948-1986*. Š afā 'amr: Dār al-Mašriq.
- MORRISON, TONI, 1970, *The bluest eye*. Nueva York: Random House.
- Ojos Azules*, Barcelona 1988: Ediciones BDL.
- RAMRAS-RAUCH, GILA, 1989, *The arabs in Israeli Literature*. London-New York: Ibn Tauris & Co Ltd.
- 1983, "Mixing Memory and Desire: The Visionary World of David Shahar" en *World Literature Today* 57, 1 (Invierno 1983), pp. 5-8.
- REKHESS, ELI, 1993, "Resurgent Islam in Israel" en *Asian and African Studies* 27, 1-2 (marzo-julio 1993), pp. 189-206.
- 2002, "The Arabs of Israel After Oslo, Localization of the National Struggle" en *Israel Studies* 7,3 (otoño 2002), pp. 1-44.
- ROUHANA, N. & AS'AD, G., 1988, "The crisis of minorities in ethnic states: The case of Palestinian citizens in Israel" en *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998), pp. 321-346.
- ROZENMAN, ERIC, 2001, "Today's Arab Israelis, Tomorrow's Israel. Why 'separation' can't be the answer for peace" en *Policy Review* (abril-mayo 2001). www.hoover.org
- RYAN, PETER, 2005, "No Escape: A Review of Dancing Arabs" en *Middle East Window*. www.middleeastwindow.com
- SA'ADI, AHMAD, SHALEV, MICHAEL, & SCHELL, YITZHAQ, 2000, "Development and Employment-Position Paper 5" en D. Rabinowitz, Ghanem y otros, eds., *After Rift: New Directions for Government Policy towards the Arab Population in Israel*. Beersheva: Universidad de Beersheva, Apud. Sherry Lowrance (2004) p. 34.
- SEN, MANDU, 2004, "Voices in Conflict: The Language of Israeli-Arab Identity" en *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004), pp. 15-23

- www.yaleisraeljournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).
- SHAMMAS, ANTON, 1976, "Hasifrut ha'aravit be-Yisra'el le'ajar 1967" en *Skirot* 2 (junio 1976), p. 7.
- 1986, *Arabesqot*. Tel Aviv: Michaelmark, Am Oved Publishers.
 - 1986b, "Avram hozer lagolah?" en *Itton* 77, 72/73 (6 febrero 1986b), pp. 21-22.
 - 1987, "Kitsch 22: On the Problems of the Relations between Majority and Minority Cultures in Israel" en *Tikkun* 2 (1987), pp. 22-26.
 - 1987b, "Kitsch 22: gevul hatarbut" en *Iton* 77, 84/85 (enero febrero 1987), pp. 24-26.
 - 1995, "Palestinians in Israel: You Ain't Seen Nothin' Yet" en *Journal of the International Institute* 3 (Otoño 1995).
- SHIHADÉ, MAGID, 2005, "Kashua, Sayed. Dancing Arabs" en *Arab Studies Quaterly (ASQ)* 27, 1,2 (1 de enero de 2005), pp. 89-92.
- SHOHAMY, E. & DONITSA-SCHMIDT, S., 1998, *Jews vs. Arabs: Language attitudes and stereotypes*. Tel Aviv: The Tami Steinmetz Center for Peace Research.
- SMOOHA, SAMMY, 1990, "Minority status in an Ethnic Democracy. The Status of the Arab minority in Israel" en *Ethnic and Racial Studies*, 13, 3, pp. 389-413.
- 1997, "Ethnic Democracy: Israel as an Archetype" en *Israel Studies*, 2, 2, pp. 198-241.
 - 1999 "The Advances and Limits of the Israelization of Israel's Palestinian Citizens" en Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson, eds., *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature*. New-York: St. Martin's Press, pp. 9-33.
- SNIR, REUVEN, 1995, "Hebrew As the Lenguaje of Grace: Arabo-Palestinian Writers in Hebrew" en *Prooftexts* 15-2 (mayo 1995), pp. 163-183.
- SOFFER, ARNON & BYSTROV, EUGENIA, 2005, *Israel Demography 2004-2020 In Light of the process of Disengagement*. Haifa: Universidad de Haifa, Reuven Cheiken Chair Geostrategy.
- SPYKOL, LIZ, 2005, "West Bank Account" en *Philadelphia Weekly* (7-13 Diciembre 2005). www.philadelphiaweekly.com (visitada 26 de diciembre 2005).
- SZYSKA, CHRISTIAN, 2001, "Geographies of the Self: Text and Space in

- Antón Shammas *Arabesques*” en Roxane Haag-Higuchi y Christian Szyska, eds., *Erzählter Raum in Literaturen der Islamischen Welt*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 217-232.
- TANNENBAUM, MICHEL, 2003, “The Narrative of Language Choice: Writers from Ethnolinguistic Minorities” en *Canadian Modern Language Review* 60-1 (septiembre 2003), pp. 7-26.
- WOLFF, BEN, 2004, *Citizenship and Hegemony. The Politics of Acomodation in Control in the Jewish State*. Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Políticas. Haverford College, Philadelphia (12 de abril de 2004).
- YEHOSHUA, A. B., 1968, *Mul Ha-Ya’arot*. Tel Aviv: Ha-Kibbutz ha-meujad.
- 1977, *Ha meahev*. Tel Aviv: Schocken.
- YESHURUN, HILIT, 1996, "Ha-galut kol kaj hazakah bê-tocki, ulay avi otah arzah” en *Hederim* 12 (7 de febrero de 1996), pp. 194-195.
- YIFTACHEL, OREN, 1999, “Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/Palestine” en *Constellations*, 6, 3, pp. 376-377.
- ZUSY, A, 1988, “Interview with Shammas” en *New York Times Book Review* (Domingo 17 de abril de 1988).

1. *Introducción: Situación de los árabes en Israel*

Los árabes de Israel forman una minoría dentro del Estado. Después de la guerra de 1948, sólo 156.000 árabes se quedaron en Israel y se convirtieron en ciudadanos israelíes, frente a los 750.000 que había antes del 48.¹Hasta 1967 los árabes de Israel vivieron bajo el dominio militar israelí y a partir de ese año se convirtieron legalmente, aunque no en la práctica, en ciudadanos israelíes.²

En la actualidad 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 drusos y 286.000 no pertenecen a ninguna de las comunidades citadas.³

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. Cierta sector prefiere utilizar el término "palestino-israelí", ya que con ello inciden en su identidad específica y diferenciadora del resto de los árabes, lo que les lleva a unir su identidad a la tierra en la que han nacido (Palestina) y a la vez les diferencia del resto de los palestinos que no ostentan la ciudadanía israelí. Otro sector se opone a esta denominación, alegando que el hecho de definirlos como "palestinos" contribuye a que los judíos-israelíes se resistan a integrarlos de una manera completa en la sociedad israelí. Algunos incluso discuten sobre el orden del adjetivo y el nombre: israelíes-árabes en vez de árabes-israelíes.⁴

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

1. Al-Haj 2002.

2. Sen 2004.

3. Soffer & Bystrov 2005: 17.

4. Sen 2004, fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre de 2005). Abu Nimer 1999: 32.

raíces de esta comunidad.⁵ 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 democracia.⁶

Todas estas cuestiones son las que provocan que los palestino-israelíes se encuentren envueltos en una constante batalla por autodefinirse identitariamente,⁷ especialmente al enfrentarse al oxímoron “palestino-israelí”, que les hace ser una minoría dentro de la sociedad israelí, pero una mayoría, como árabes, dentro del contexto político de Oriente Medio.⁸ 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 confiar.⁹

Al ser definido el Estado de Israel como un Estado judío¹⁰ (por lo que algunos lo han denominado “democracia étnica”),¹¹ 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 elecciones,¹² de ahí que la definición de Israel como democracia *strictu sensu* haya sido cuestionada por muchos autores.¹³

Antón Šammās alega que Theodor Herzl no habló de un “Estado judío” en su libro *Altneuland*,¹⁴ 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 Francia.¹⁵ Este planteamiento comparativo no es del todo exacto, ya que Francia se declara un Estado laico, aunque la mayoría de su población sea católica, y no dice nada de

5. Lowrance 2004: y 70.

6. Goell 1989: 16-18. Rozenman 2001, fuente: www.hoover.org

7. Brenner 2001, pp. 91-113. Rouhana & As'ad 1998: 321-346.

8. Al-Ḥāj 2002. Fuente: www.paulofreireinstitute.org

9. Smootha 1999: 9-33. Lustick 1980.

10. El Tribunal Supremo Israelí declaró que Israel es un Estado judío.

11. Smootha 1997 y 1990.

12. Adala 1998.

13. Yiftachel 1999. Wolff 2004.

14. Herzl 1902.

15. Shammās 1995. Fuente: www.umich.edu.

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 puestos,¹⁶ a lo que hay que añadir que el cuarenta por ciento de los palestino-israelíes viven bajo el umbral de la pobreza.¹⁷

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-israelíes.¹⁸ 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 israelíes y palestinos en septiembre de 2000, encontrándose los palestino-israelíes en la primera línea del conflicto.¹⁹

2. *La lengua hebrea como vehículo de comunicación.*

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 común.²⁰

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,

16. Sa'adi, Shalev & Schell 2000.

17. Gurr 1993.

18. Sen 2004.

19. Rekhess 2002.

20. Fellman 1997: 104.

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?²¹

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 social.²² La lengua, pues, no sólo trasmite ideas sino que es también una importante fuerza en la configuración de las mismas,²³ así, para los judíos israelíes, la revitalización del hebreo con su herencia bíblica revive las conexiones entre el pueblo judío y la tierra.²⁴

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 intencionada²⁵ 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 opresor.²⁶

El uso de una determinada lengua puede potenciar el establecimiento de jerarquías sociales de manera discriminatoria.²⁷ En el caso de Israel, el uso del hebreo está asociado a veracidad, éxito económico, educación y modernidad,²⁸ por lo que desconocer la lengua mayoritaria dificulta la integración, impide el acceso a estudios superiores, a un puesto de trabajo, imposibilita el conocimiento de los deberes y derechos, etc, lo cual supone una situación de inferioridad respecto a los hablantes de la

21. Sen 2004. Fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

22. König 2001: 86.

23. Beer & Jacob 1985.

24. Kutscher 1957.

25. Al-Asmar 1975.

26. Hever 2002: 4.

27. Blacksledge 2002.

28. Ben Rafael 1994. Shohamy & Donitsa-Schmidt 1998.

lengua mayoritaria.²⁹

3. *El uso de la lengua hebrea por escritores palestino-israelíes.*

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 inferioridad³⁰ 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”.³¹

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 (Yabrā Ibrāhīm Yabrā) y los que están exiliados en Norteamérica escriben en inglés (Naomi Shihab Nye). Incluso hay escritores que han escrito en francés (Afnān al-Qāsim).

El hecho de que un palestino-israelí escriba en hebreo es algo excepcional e incita a la reflexión. Especialmente cuando la mayoría de los escritores árabes palestinos que escriben en hebreo son drusos y cristianos. Nombres como Antón Šammās (cristiano), Na‘īm ‘Arāyḏī (druso), Aṭallāh Maṣṣūr (cristiano) y Sayyed Kashua (druso), han escrito en hebreo, los demás lo hacen en árabe.³² ¿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?³³ ¿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

29. Li 2001.

30. Tannenbaum 2003.

31. Entrevista de Hilit Yeshurun a Maḥmūd Darwīš, el 7 de Febrero de 1996 para la revista *Jedrim*, 12, (primavera 1996): 194-195. Brenner 2001.

32. Sen 2004. Fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

33. Ramras-Rauch (1989):193.

“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 israelíes.³⁴

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”,³⁵ similar al personaje del árabe mudo del relato de A. B. Yehoshua en *Mul ha-ya ‘arot (Frente a los bosques)*.³⁶ Cuando uno de los personajes de Antón Shammās en *Arabescos* decía: “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”,³⁷ vemos que, con una enorme ironía, enfrenta la idea del hebreo como lengua de Gracia³⁸ al árabe como lengua de confusión asociada a la historia de la Torre de Babel.³⁹

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 ‘Arāydī (n. 1950) es visto y condenado por los árabes como un traidor a la cultura árabe. ‘Arāydī⁴⁰ escribió su novela en hebreo titulada *Ṭevilah qaṭlanīt (Bautismo mortal)* en Tel-Aviv en el año 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”.⁴¹

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

34. Snir 1995: 163-183.

35. Hareven 1981: 44, 45.

36. Yehoshua 1968. Traducida del hebreo al español por Teresa Martínez y publicada por la Editorial AUSA.

37. Šammas 1986. Traducida del inglés al español en Cardona 1988: 101.

38. Dante escribió: “Redemptor noster, qui ex illis sed oritur erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratiae frueretur” en *De Vulgari Eloquentia*. Florencia: LeMounier, 1957, I, VI, 5-7, p. 36.

39. Szyska 2001.

40. ‘Arāydī ha publicado estudios en árabe y hebreo sobre literatura árabe y hebrea. Moreh & ‘Abbāsī 1987: 151-156.

41. ‘Arāydī 1991: 41.

comunidades cristianas y drusas con las musulmanas, especialmente como consecuencia de la revitalización del islamismo.⁴²

4. *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 Maṣūr (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.

4.1. *‘Aṭallāh Maṣūr novelista pionero en escribir en hebreo.*

Maṣūr nació en la aldea de Yiš 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* (Tel-Aviv); los críticos hebreos le acusaron de escribir una obra claramente hostil a Israel y a los judíos, y estas críticas le indujeron a escribir otra novela, esta vez en hebreo, con el fin principal de criticar a la sociedad israelí.⁴³ Así, en 1966, publicó *Be-’or ḥadaš (Con una nueva luz)* en Tel-Aviv.⁴⁴ 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

42. Rekhess 1993.

43. Brenner 2001b:100.

44. Existe una versión inglés, *In a New Light*, Londres: Vallentine, Mitchell, 1969.

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 hebreo.⁴⁵

4.2. 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 Ūbrān, 'Aṭallāh Maṣūr, Nazīh Jayr, Sihām Dāwūd y Asad 'Azzī, contribuyeron en tres esferas: la prensa, la ficción y las traducciones. Escribían en periódicos financiados por el estado hebreo, como *al-Miršād*, *al-Yawm*, *Ḥaḡīqat al-Amr* o *al-Anbā'* o por el Partido Comunista de Israel, como *al-Ittiḥād* y *Al-Ūadīd*. En estos periódicos tanto árabes como judíos escribían en árabe.⁴⁶

En los sesenta comienza el florecimiento de la novela árabe. La influencia del sudanés Al-Ṭayyib Šāliḥ en escritores palestino-israelíes tales como Zakī Darwīš, Muḥammad 'Alī Ṭāha y Riyāḍ Baydas fue profunda desde finales de los sesenta.⁴⁷ Al respecto escribe Antón Šammās:⁴⁸

“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 'Arāydī 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”.

45. Maṣūr 1992: 47-50.

46. Elad-Bouskila 1999.

47. Elad-Bouskila 1999.

48. Šammās 1976: 7.

No obstante algunos sostienen que la opción de escribir en hebreo está motivada por el deseo de golpear “el tendón de Aquiles”⁴⁹ de la cultura israelí, más que por el deseo de integrarse en la cultura israelí.

Antón Šammās ha escrito una sola novela en hebreo *Arabesqot* (1986), ha publicado un libro en árabe *Asīru yaqzatī wa nawmī* (*Prisionero de mi insomnio y de mi sueño*) en 1974 y algunas poesías en hebreo; ha traducido además 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”⁵⁰ y también porque era como una misión: “Para un árabe es importante decir qué es lo que quiero decir a los judíos”.⁵¹ 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 fenicia.⁵²

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”,⁵³ 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 un acto consciente de camuflaje, yo uso el hebreo como un camuflaje”.⁵⁴ Una opinión similar a la de Šammās es la del poeta Salmān Mašālḥa: “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

49. Hever 1989. Hever 1991.

50. Bouskila 1999.

51. Snir 1995.

52. Jargy 1961.

53. Zusy 1988. Fuente: www.query.nytimes.com.

54. Bouskila 1999: 151.

posibilidad de escribir. Somos más libres de pensar que cualquiera en el mundo árabe”.⁵⁵

La novela *Arabesqot* (1986) intenta enviar un mensaje a sus lectores judíos, aunque, tal y como admite: “Escribir en hebreo no ha sido fácil en absoluto”.⁵⁶ 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 tiempo y del lugar.⁵⁷ 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 obras⁵⁸ 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 tolerable.⁵⁹ Porque debe haber algunos campos que no domine, para que nadie me acuse de construir un estereotipo a la inversa, el árabe virtuoso.

55. Entrevista publicada en *Kol ha'ir* (19 marzo 2004). En español puede leerse en *MEMRI*, 688 (31 marzo 2004).

56. Šammas 1987: 22-26.

57. Ramras-Rauch 1983: 5-8.

58. Balaban 1994.

59. En hebreo “*be-gvulot ha-mutar*” que hace alusión a la idea de no traspasar ciertas fronteras.

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”.⁶⁰

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: 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”, las de S. Yizhar: “Tampoco es un prisionero de las Fuerzas de Defensa de Israel, como era costumbre en los principios del Estado”, las de *El amante* de A. B. Yehoshua.⁶¹ “Tampoco es el amante adolescente de A. B. Yehoshua”, incluso una posible alusión al *Buen árabe* de Yoram Kaniuk.⁶² “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. Yehoshua,⁶³ 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 perdida entre israelí y judío. Esa tendencia era firmemente confirmada por el hecho de que, por ejemplo, algunos encontraron difícil aceptar a ésta

60. Arabescos 1988: 100, 101.

61. Yehoshua 1977. Trad. del hebreo Rosenberg 1980.

62. Kaniuk 1984. Trad. del hebreo Fibla 1988.

63. Šammas. 1986b: 21,22. 1987b: 24-26.

como una novela que perteneciera orgánicamente a la literatura hebrea”.⁶⁴

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”.⁶⁵

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, solo que esto puede ser comparado al trabajo de escritores de la periferia cultural de Francia, en Africa del norte y ecuatorial, Egipto, las Antillas, Líbano, Bélgica o Rumanía, a la literatura contemporánea francesa, sin esas literaturas, estarían mas empobrecidas y más aburridas de los que son”.⁶⁶

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.

64. Hever 1989: 191.

65. Laor 1986.

66. Amir 1986: 9.

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 Širbil Dāgir escribió en el periódico *al-Nāqid* 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”.⁶⁷

El segundo es el crítico Yumná 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 hebreo.⁶⁸ Ambas críticas no dejan de tener un trasfondo político más que literario.

4.3. *La nueva generación de escritores árabes israelíes: Sayyed Kashua*

Sayyed 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 Jordania.⁶⁹

Es autor de dos novelas, la primera, un auténtico best-seller, se titula ‘*Aravim roqdim (Los árabes danzantes)*,⁷⁰ 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, *Va-yehi boqer (Y se hizo de día, 2004)*,⁷¹ entra de lleno en el terreno de ficción y muestra una mayor madurez que la anterior.

‘*Aravim roqdim* es una novela trágico-cómica que intenta romper los

67. Dāgir 1988, p. 75.

68. Al-‘Īd 1990, p. 149.

69. Sen 2004. Fuente: www.yaleisraelijournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).

70. Kashua 2002. Trad. del hebreo en Ana M^a Bejarano 2006.

71. Kashua 2004.

prejuicios y estereotipos, utilizando un tono cínico.⁷² 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.

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 un mundo nuevo y desconocido, donde los estudiantes escuchan a The 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 apegarse 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 pareces 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 distintas;⁷³ por otro lado

72. Shihade 2005.

73. Tannenbaum 2003. Ryan 2005, Fuente: www.middleeastwindow.com

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 Pecola,⁷⁴ de la novela de Toni Morrison, premio Nobel de 1993, *The Bluest Eye*,⁷⁵ 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).

Naomí, la compañera judía con ideas izquierdistas de la que se enamora, acepta el hecho de que no podrán mantener una relación duradera:

“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).

74. Spykol 2005. Fuente: www.philadelphiaweekly.com (visitada 26 de diciembre 2005).

75. Morrison 1970. Trad. del inglés por Gubert 1998.

Cuando 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. 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 posters del Día de la Tierra, como el del anciano sentado bajo el olivo con su rubio nieto envuelto en la *kefiyya* 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 *Va-yehi Boqer* 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”.⁷⁶

En *Va-yehi Boqer* 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: “¿Has tirado hoy alguna piedra?”, “Regístralo con cuidado, es un tío sospechoso”. 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 den pena”, comenta uno de los personajes, “en el fondo están seguros de que todos los árabes-israelíes son unos traidores y unos colaboradores”.

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

76. Livneh 2005.

hipnotizados con *Al-Ŷazīra*, 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”.

Menciona el aumento alarmante de la delincuencia de las bandas organizadas: 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”.

La situación va empeorando rápidamente, el protagonista ve como van aislándolo 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.

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 *dafawis*) que acuden allí para buscar trabajo, así que se apresuran a delatarlos a los israelíes.

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.

5. Conclusiones

La opción del uso de la lengua hebrea por los escritores palestino-israelíes tiene motivaciones tanto externas como internas.

Las motivaciones externas se basan en que la cultura judía israelí es la dominante en los medios de comunicación y en la vida pública, y en que el uso del hebreo se asocia a veracidad, éxito económico, educación y modernidad por esta razón los palestino-israelíes han tenido que adaptarse forzosamente a la lengua mayoritaria.

Las internas se deben a que algunos palestinos-israelíes quieren que la lengua hebrea deje de ser de uso exclusivo de los judíos para convertirse en la lengua de todos los israelíes. Otros, sin embargo, lo hacen porque se sienten más libres a la hora de criticar su propia cultura, como sucede con Antón Šammās y con Sayyed Kashua. Todos ellos quieren que los judío-israelíes entiendan en su propia lengua la denuncia contra la discriminación y la opinión que tienen sobre la sociedad dominante.

Hay que poner de relieve que la mayoría de escritores palestino-israelíes que escriben en hebreo son drusos, como Na'im 'Arāydī o Sayyed Kashua, y cristianos, como Atallāh Maṣṣūr o Antón Šammās, ya que los musulmanes prefieren escribir en árabe. El hecho de que estas dos comunidades opten por el hebreo puede tener relación, en el caso de los cristianos, con sus lazos con la cultura occidental y la no asociación de la lengua árabe con la religión que practican. En el caso de los drusos es sabido que están prácticamente asimilados a la cultura dominante y sus débiles lazos con los musulmanes.

Los críticos literarios judíos-israelíes presentan opiniones diversas frente a este fenómeno. Unos dicen que el que los escritores árabes-israelíes utilicen el hebreo enriquece y renueva la literatura israelí y otros, sin embargo, se resisten a considerarla una literatura propiamente israelí.

Para los críticos árabes prima el factor político frente al artístico y consideran el uso del hebreo por escritores árabes como una traición a la cultura árabe y un reconocimiento de la existencia de Israel como Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU NIMER, MOHAMMED, 1999, *Dialogue, Conflict Resolution, and Change. Arab-Jewish Encounters in Israel*. Nueva York: State University.
- ADALA, www.adalah.org
- AL-ASMAR, FOUZI, 1975, *To Be an Arab in Israel*, London: Frances Printer.
- AL-HAJ, M., 2002, "Multiculturalism in divided societies: The Israeli Case" en *International Journal of Intercultural Relations* 26, pp. 169-183. www.paulofreireinstitute.org
- AL-'ĪD, YUMNÁ, 1990, *Tiqniyyāt al-Sard al-Riwā'ī fī daw' al-Manhaġ al-bunyawī*, Beirut (Dār al-Fārābī).
- AMIR, AHARON, 1986, "Ge'ulah ve-hitboleġut", *Be-'ereġ Yisra'el* (Octubre 1986), p. 9.
- 'ARAYDĪ, NA'ĪM, 1991, "Sifrut 'ivrit, mah na'amt" en *Moznayim* 65:4, p. 41.
- 'ARAYDĪ, NA'ĪM, 1992, *Tevilah qaġlanit*, Tel-Aviv.
- BALABAN, AVRAHAM, 1994, "Ola novísima en la literatura hebrea" en *Ariel* 94, pp. 22-28.
- BEER, WILLIAM R. & JACOB, JAMES E., 1985, "Introduction" en William R. Beer and James E. Jacob, eds., *Language Policy and National Unity*. Totowa (Rowman and Allanheld), pp. 1-18.
- BEN RAFAEL, ELIEZER, 1994, *Language, identity and social division: The case of Israel*, Nueva York: Oxford University Press.
- BLACKSLEDGE, ADRIAN, 2002 "The Discursive Constitution of National Identity in Multilingual Britain" en *I Journal of Language, Identity and Education*, pp. 67-87.
- BRENNER, RACHEL FELDHAJ, 2001, "The Hebrew Language and the Search for Identity in Israeli Arab Fiction: Atallah Mansour, Emile Habibi, and Anton Shammas" en *Israel Studies* 6, 3 (Otoño 2001), pp. 91-113.
- DAGIR, ŠIRBIL, 1988, "Arabisk Filisġiniyya" en *Al-Nāqid* 2 (agosto 1988), p. 75.
- ELAD-BOUSKILA, AMI, 1999, "Arabic and/or Hebrew: The Languages of Arab Writers in Israel" en Kamal Abdel-Malek & David C. Jacobson, eds., *Israeli and Palestinian Identities in History and Literatur.*, New

- York: St. Martin's Press, pp. 133-158.
- FELLMAN, JACK, 1997, "Eliézer Ben Yehuda y el renacimiento de una lengua" en *Ariel Revista de artes y de letras de Israel* 104, www.mfa.gov.il.
- GOELL, YOSEF, 1989, "Israel's Arabs" en *The New Republic*, (23 de octubre 1989).
- GURR, TED ROBERT, 1993, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington: U.S. Intitute of Peace.
- HAREVEN, ALUPH, 1981, *Eḥad mikol šiša yisra'elim yehase golim ben ha-rov ha-yehudi la-milat ha-'aravi be-Yisra'el*. Jerusalem: Mosad Van Lirbi, pp. 44-45.
- HERZL, THEODOR, 1902, *Altneuland*. Leipzig: Herman-Seeman.
- HEVER, HANNAN, 1989, "Lehakot ba'aquevo šel Achilles" en *Alpayim* 1 (junio 1989), pp. 186-193.
- 1991, "'Ibrit be'itto šel 'aravi: šiša paraqim 'al Arabesqot me'et Anton Šammas" en *Te'oryah u-viqqoret* 1 (verano 1991), pp. 23-38.
 - 2002, *Producing the Modern Hebrew Canon: Nation Building and Minority Discourse*. Nueva York-Londres: New York University Press.
- JARGY, SIMON, 1961, "Vers une revolution dans les lettres Arabes?" en *Orient* V 17, pp. 93-101.
- KANIUK, YORAM, 1984, *Aravi Tov*. Tel Aviv: Kinneret. Trad. Jordi Fibla.
- KASHUA, SAYYED, 2002, *'Aravim roqdim*, Moshav. Ben Semen: Modan Publishing.
- 2004, *Va-yehi boqer*. Jerusalén: Keter Publishing.
- KÖNIG, MATTHIAS, 2001, "La diversidad cultural y las políticas lingüísticas" en *Codhem* 51 (septiembre-octubre 2001), pp. 86-92.
- KUTSCHER, EDWARD YEHEskeel, 1957, "The Role of Modern Hebrew in the Development of Jewish-Israeli National Consciousness" en *Publications of the Modern Language Association* 72 (Abril 1957), pp. 38-42.
- LAOR, DAN, 1986, "Hafassuta'im: hasippur še-lo' nigmar" en *Ha-'aretz* (30 mayo 1986), pp. 6-7.
- LI, PETER S., 2001, "The Economics of Minority Language Identity" en *Canadian Ethnic Studies* 33, pp. 134-156.
- LIVNEH, NERI, 2005, "Breaking the code", *Ha-'aretz* (13 febrero 2005).

- LOWRANCE, SHERRY, 2004, *Ethnic Identity, Grievance and Political Behavior: Being Palestinian in Israel* (Tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Texas en agosto de 2004).
- LUSTICK, IAN, 1980, *Arabs in the Jewish state: Israel's control of a national minority*. Austin: University of Texas Press.
- MANSUR, 'ATALLAH, 1962, *Wa-baqiyat Samīra*. Tel-Aviv: Dār al-Našr al-'arabī.
- MANSUR, 'ATALLAH, 1966, *Be-'or Hadaš*. Tel-Aviv: Karni.
- MANSUR, 'ATALLAH, 1992, "Arab Yaktubūn bi-l-'ibriyya" en *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 16, pp. 47-50.
- MOREH, SHAMUEL & 'ABBASĪ, MAHMUD, 1987, *Tarājim wa Ātār fī l-Adab al-'Arabī fī Isrā'īl, 1948-1986*. Š afā 'amr: Dār al-Mašriq.
- MORRISON, TONI, 1970, *The bluest eye*. Nueva York: Random House.
- Ojos Azules*, Barcelona 1988: Ediciones BDL.
- RAMRAS-RAUCH, GILA, 1989, *The arabs in Israeli Literature*. London-New York: Ibn Tauris & Co Ltd.
- 1983, "Mixing Memory and Desire: The Visionary World of David Shahar" en *World Literature Today* 57, 1 (Invierno 1983), pp. 5-8.
- REKHESS, ELI, 1993, "Resurgent Islam in Israel" en *Asian and African Studies* 27, 1-2 (marzo-julio 1993), pp. 189-206.
- 2002, "The Arabs of Israel After Oslo, Localization of the National Struggle" en *Israel Studies* 7,3 (otoño 2002), pp. 1-44.
- ROUHANA, N. & AS'AD, G., 1988, "The crisis of minorities in ethnic states: The case of Palestinian citizens in Israel" en *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998), pp. 321-346.
- ROZENMAN, ERIC, 2001, "Today's Arab Israelis, Tomorrow's Israel. Why 'separation' can't be the answer for peace" en *Policy Review* (abril-mayo 2001). www.hoover.org
- RYAN, PETER, 2005, "No Escape: A Review of Dancing Arabs" en *Middle East Window*. www.middleeastwindow.com
- SA'ADI, AHMAD, SHALEV, MICHAEL, & SCHELL, YITZHAQ, 2000, "Development and Employment-Position Paper 5" en D. Rabinowitz, Ghanem y otros, eds., *After Rift: New Directions for Government Policy towards the Arab Population in Israel*. Beersheva: Universidad de Beersheva, Apud. Sherry Lowrance (2004) p. 34.
- SEN, MANDU, 2004, "Voices in Conflict: The Language of Israeli-Arab Identity" en *Yale Israeli journal*, 4 (Verano 2004), pp. 15-23

- www.yaleisraeljournal.com. (visitado el 26 de diciembre 2005).
- SHAMMAS, ANTON, 1976, "Hasifrut ha'aravit be-Yisra'el le'ajar 1967" en *Skirot* 2 (junio 1976), p. 7.
- 1986, *Arabesqot*. Tel Aviv: Michaelmark, Am Oved Publishers.
 - 1986b, "Avram hozer lagolah?" en *Itton* 77, 72/73 (6 febrero 1986b), pp. 21-22.
 - 1987, "Kitsch 22: On the Problems of the Relations between Majority and Minority Cultures in Israel" en *Tikkun* 2 (1987), pp. 22-26.
 - 1987b, "Kitsch 22: gevul hatarbut" en *Iton* 77, 84/85 (enero febrero 1987), pp. 24-26.
 - 1995, "Palestinians in Israel: You Ain't Seen Nothin' Yet" en *Journal of the International Institute* 3 (Otoño 1995).
- SHIHADÉ, MAGID, 2005, "Kashua, Sayed. Dancing Arabs" en *Arab Studies Quaterly (ASQ)* 27, 1,2 (1 de enero de 2005), pp. 89-92.
- SHOHAMY, E. & DONITSA-SCHMIDT, S., 1998, *Jews vs. Arabs: Language attitudes and stereotypes*. Tel Aviv: The Tami Steinmetz Center for Peace Research.
- SMOOHA, SAMMY, 1990, "Minority status in an Ethnic Democracy. The Status of the Arab minority in Israel" en *Ethnic and Racial Studies*, 13, 3, pp. 389-413.
- 1997, "Ethnic Democracy: Israel as an Archetype" en *Israel Studies*, 2, 2, pp. 198-241.
 - 1999 "The Advances and Limits of the Israelization of Israel's Palestinian Citizens" en Kamal Abdel-Malek and David C. Jacobson, eds., *Israeli and Palestinian Identities in History and Literature*. New-York: St. Martin's Press, pp. 9-33.
- SNIR, REUVEN, 1995, "Hebrew As the Lenguaje of Grace: Arabo-Palestinian Writers in Hebrew" en *Prooftexts* 15-2 (mayo 1995), pp. 163-183.
- SOFFER, ARNON & BYSTROV, EUGENIA, 2005, *Israel Demography 2004-2020 In Light of the process of Disengagement*. Haifa: Universidad de Haifa, Reuven Cheiken Chair Geostrategy.
- SPYKOL, LIZ, 2005, "West Bank Account" en *Philadelphia Weekly* (7-13 Diciembre 2005). www.philadelphiaweekly.com (visitada 26 de diciembre 2005).
- SZYSKA, CHRISTIAN, 2001, "Geographies of the Self: Text and Space in

- Antón Shammas *Arabesques*” en Roxane Haag-Higuchi y Christian Szyska, eds., *Erzählter Raum in Literaturen der Islamischen Welt*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 217-232.
- TANNENBAUM, MICHEL, 2003, “The Narrative of Language Choice: Writers from Ethnolinguistic Minorities” en *Canadian Modern Language Review* 60-1 (septiembre 2003), pp. 7-26.
- WOLFF, BEN, 2004, *Citizenship and Hegemony. The Politics of Acomodation in Control in the Jewish State*. Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Políticas. Haverford College, Philadelphia (12 de abril de 2004).
- YEHOSHUA, A. B., 1968, *Mul Ha-Ya’arot*. Tel Aviv: Ha-Kibbutz ha-meujad.
- 1977, *Ha meahev*. Tel Aviv: Schocken.
- YESHURUN, HILIT, 1996, "Ha-galut kol kaj hazakah bê-tocki, ulay avi otah arzah” en *Hederim* 12 (7 de febrero de 1996), pp. 194-195.
- YIFTACHEL, OREN, 1999, “Ethnocracy: The Politics of Judaizing Israel/Palestine” en *Constelations*, 6, 3, pp. 376-377.
- ZUSY, A, 1988, “Interview with Shammas” en *New York Times Book Review* (Domingo 17 de abril de 1988).