

Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod

# NAKBA

Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria



EMBAJADA DEL ESTADO DE PALESTINA  
EN LA REPÚBLICA ARGENTINA



EDITORIAL  
**CANAÁN**



CLACSO

# NAKBA

## Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria

EDITORES

AHMAD H. SAADI Y LILA ABU-LUGHOD

PRÓLOGO ARGENTINO

KARINA BIDASECA



Abu-Lughod, Lila

Nakba: *Palestina 1948 y los reclamos de la memoria* / Lila Abu-Lughod; Ahmad Saadi. - 1a edición para el alumno - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CANAÁN Editorial, 2017.

480 p. ; 20 x 14 cm.

Traducción: Esther Silvia San Ildefonso.

ISBN 978-987-1643-30-1

I. Acción Política. I. Saadi, Ahmad II. San Ildefonso, Esther Silvia, trad. III. Título.

CDD 320

Fecha de catalogación 29/06/2017

Colección *Miradas sobre Mujeres Palestinas.*

Traducción: Esther Silvia San Ildefonso

Diagramación: Miguel Gramajo

Las ideas expuestas en esta obra son de exclusiva responsabilidad del autor.

© 2017. Editorial Canaán. Buenos Aires.

[www.editorialcanaan.com.ar](http://www.editorialcanaan.com.ar)

[info@editorialcanaan.com.ar](mailto:info@editorialcanaan.com.ar)

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

**En memoria de**  
**Edward W. Said e Ibrahim Abu-Lughod**



# Índice

Lista de ilustraciones .....	7
Agradecimientos .....	9
Nota sobre las transcripciones .....	13
Prólogo argentino: <i>Karina Bidaseca</i> .....	15
Introducción. Los reclamos de la memoria <i>Lila Abu-Lughod y Ahmad H. Saadi</i> .....	33
PRIMERA PARTE	
LUGARES DE LA MEMORIA	
I. La violación de Qula, una aldea palestina destruida <i>Susan Slyomovics</i> .....	69
II. Trazar el mapa del pasado, Recrear la patria: Recuerdos de lugares de aldeas en Palestina. antes de 1948 <i>Rochelle Davis</i> .....	107
III. Retorno a medias ruinas: Memoria, pos memoria e historia viviente de Palestina. <i>Lila Abu-Lughod</i> .....	141
SEGUNDA PARTE	
MODALIDADES DE LA MEMORIA	
IV. Repetición, acumulación y presencia. Las figuras relacionales de la memoria palestina. <i>Lena Jayyusi</i> .....	185
V. Las mujeres y las historias de la Nakba. Entre ser y conocer. <i>Rosemary Sayigh</i> .....	225
VI. La continuidad del trauma y la lucha. Recientes representaciones cinemáticas de la Nakba. <i>Haim Bresbeeth</i> .....	261

TERCERA PARTE  
MODALIDADES DE LA MEMORIA

VII.	Las visitas secretas de la memoria. <i>Omar Al-Qatan</i> . . . . .	303
VIII.	El género de la memoria de la Nakba <i>Isabelle Humphries &amp; Laleh Kbalili</i> . . . . .	325
IX.	Memorias de la conquista: testimonios de la muerte en Tantura. <i>Samera Esmeir</i> . . . . .	357
X.	La política de testimoniar: recordar y olvidar 1948 en el campamento Shatila <i>Diana K. Allan</i> . . . . .	391

EPÍLOGO

Reflexiones sobre las representaciones, la historia y la responsabilidad moral <i>Abmad H. Saadi</i> . . . . .	437
--	-----

BIBLIOGRAFÍA . . . . .	481
------------------------	-----

CONTRIBUYENTES . . . . .	
--------------------------	--

## Lista de ilustraciones

Figura 1 - Refugiada palestina, Campamento Baqa`a, Jordania 1967. p. 29

Figura 2 - Tapa del libro que recuerda a Dayr Aban. p. 105

Figura 3 - Mapa de la parte oriental de la aldea Qalunya, distrito Jerusalem, dibujado por Ghalib Sumrayn en Kuwait, 6 de noviembre de 1986. El mapa tiene marcados los dueños de las casas, parcelas, manantiales, caminos, antigüedades, la escuela, la mesquita y otros lugares significativos de la aldea. p. 119

Figura 4 - Postal de Jaffa desde el mar, 1930. p. 139

Figura 5 - Ibrahim Abu-Lughod (cuarto desde la derecha) y Reja-e Busailah (cuarto desde la izquierda) con compañeros de clase del colegio secundario Al-Amiriyya, Jaffa 1947. p. 157

Figura 6 - Niña fantasma, Campamento Burj al-Barajna, Beirut Libano, 2004. p. 224

Figura 7 - Tomada de Jenin, Jenin. Dirigida por Muhammad Bakri, 2002. p. 260

Figura 8 - Tomada de Intervención Divina. Dirigida por Elia Suleiman, 2002. p. 273

Figura 9 - Parte de un mapa mostrando las aldeas y ciudades palestinas deshabitadas en 1948. El número total fue de 672. p. 355

Figura 10 - Chicos jugando, Campamento Shatila, Líbano, 2005. p. 389

Figura 11 - Tierra palestina adicional tomada por los sionistas en 1948, mas allá del Plan de Partición de 1947. p. 435





## Agradecimientos

Este libro ha sido una verdadera tarea grupal. Agradecemos a todos los que contribuyeron por sus capítulos reflexivos y bien investigados y por su paciencia con nosotros, tanto cuando solicitamos revisiones con la esperanza de hacer de éste un libro verdaderamente importante, como cuando tomamos más tiempo que el supuesto para completar todo el volumen. También deseamos agradecer a aquéllos que habían esperado contribuir con capítulos pero finalmente no pudieron hacerlo.

En el proceso de reunir tan complejo trabajo nos beneficiamos con el consejo y la ayuda generosa y cuidadosa de muchos. Tuvimos buen consejo de varios revisores anónimos de las prensas a quienes presentamos la propuesta y el libro, así como de Kate Wahl. También estamos agradecidos a Joey Beinin, Marianne Hirsch, Zachary Lockman, y Ted Swedenburg por comentarios profundos y detallados que mejoraron el manuscrito en aspectos clave. Nuestro editor, Peter Dimock, quien cree que la historia puede ser popular y que el conocimiento del pasado puede hacer una diferencia, nos dio un estímulo consistente. Anne Routon y Kabir Dandona fueron eficientes en el procesamiento del manuscrito, y estamos muy agradecidos por la cuidadosa y comprensiva corrección de estilo de Leslie Bialler. También estamos agradecidos a Lori Allen, Karen Austrian, Amahl Bishara, Nadia Guessous, Andrew Hao, Munir Fakher Eldin, Naomi Schiller, y especialmente a Mona Soleiman y a Vina Tran por su ayuda con investigación, ideas, referencias, ilustraciones, y la miríada de detalles de la preparación del manuscrito. Finalmente, gracias a la

profesora Barbara Mann por ayudar a estandarizar las transcripciones del hebreo.

Agradecemos a Imco Brouwer, organizador científico del Sexto encuentro de investigación social y política mediterránea del Programa mediterráneo del Centro para estudios avanzados Robert Schuman del Instituto universitario europeo, realizado en Montecatini Terme, en marzo de 2005. Él fue de apoyo cuando organizamos un taller sobre “Al-Nakba en la memoria palestina colectiva” en el cual fueron presentadas versiones de seis de los capítulos. Aunque habíamos comenzado el libro antes del taller, las discusiones allí y las contribuciones de los otros participantes clarificaron nuestro pensamiento al respecto y enriquecieron nuestro conocimiento acerca de la importancia de la Nakba.

Ahmad y Lila se encontraron en el funeral de su padre en Jaffa y es su espíritu de investigación y lucha lo que nos ha animado mientras trabajábamos. Lila también está agradecida a su madre, Janet Abu-Lughod, quien ella misma dedicó algo de su formidable energía y agudo intelecto a comprender qué pasó en 1948. Aunque su vida, a través de su esposo, estuvo irrevocablemente marcada por la Nakba, ella siempre ha sido implacable en su juicio de la historia y llevada por un profundo sentimiento de justicia que es muy personal. Lila le agradece por insistir en que uno no debiera tomar en cuenta solo el pasado cuando una nueva Nakba está teniendo lugar delante de nuestros ojos. Tim Mitchell ha estado alentando todo el tiempo, leyendo y comentando los capítulos y compartiendo su conocimiento, mientras a Adie y JJ se les debe agradecer por soportar a una madre que pasó mucho tiempo en la computadora, algunas veces llorando mientras trabajaba.

Ahmad está particularmente agradecido al fallecido Edward Said por su aliento para comenzar el proyecto, le agradece a Paul Kelemen por leer los primeros borradores, que abarcaban sus pensamientos sobre la memoria palestina

## AGRADECIMIENTOS

de la Nakba, y a Sylvia Saba-Sadi por leer y comentar varios borradores de los artículos así como por acompañar el proyecto desde su comienzo hasta su conclusión soportando con él los vaivenes que son parte del trabajo académico. Sylvia, junto con sus hijos, Yara y Sari, le brindó un entorno agradable para pensar y escribir acerca de este tema perturbador.

Edward Said dedicó una copia de su libro *Reflections on Exile and Other Essays* a Ibrahim Abu-Lughod en febrero de 2001 con las palabras: “A mi querido viejo amigo y camarada Ibrahim, quien comparte los destinos de enfermedad y palestinismo terminal”. Dedicamos este libro a la memoria de ambos, en la esperanza de llevar a cabo sus esfuerzos de forjar un futuro mejor para otros.



## Nota sobre las transcripciones

Es difícil decidir cómo ser específico en la transcripción de otras lenguas en un libro que está destinado a un público general y cuyo principal significado es teórico. Para el árabe decidimos utilizar una versión simplificada del sistema de transcripción recomendado por el *International Journal of Middle East Studies*. No utilizamos diacríticos, incluyendo indicaciones de vocales largas, excepto marcar el ayn por una simple apertura de comillas y el hamza por una sola comilla de cierre. La suposición es que los lectores que saben árabe reconocerán las palabras y otros no estarán interesados en los detalles. Utilizamos la forma estándar para los nombres de lugares mas comunes, tales como Deir Yassin, Jaffa, y Saida, ya que muchos han escrito en inglés acerca de ellos. Para los nombres de autores, nosotros con frecuencia seguimos también su preferencia de publicarlos en inglés, incluso si esto no se ajusta a los sistemas de transcripción estándar. Para las aldeas palestinas destruidas, hemos seguido la ortografía utilizada por Walid Khalidi y su equipo de investigadores, como fue presentada en *All that Remains* (1992). Las transcripciones hebreas siguen la forma estándar, excepto que nosotros no utilizamos diacríticos.

El principal desafío ha sido cómo tratar el dialecto palestino, especialmente para aquéllos que confían en las fuentes orales. En casi todos los casos, hemos utilizado la forma árabe más estándar, escribiendo entonces Umm (madre) en vez de Imm, como se pronunciaría. Muy ocasionalmente hemos expresado un nombre con una “eh” al final, en lugar de la clásica “a”, para captar mejor cómo se pronunciaría un nombre.

*Cincuenta años después  
estoy tratando de contar la historia  
de lo que se perdió  
antes de mi nacimiento*

*la historia de lo que estaba allí  
antes de que la casa de piedra cayera  
el mortero explotó  
las rocas sueltas fueron llevadas lejos para nuevos propósitos,  
o aplastadas  
la tierra se declaró limpia, vacía*

*antes que los naranjos se inclinaran por el dolor  
las flores cernidas en el suelo como nieve  
derritiéndose rápidamente*

*antes de que mi padre fijara sus dientes  
duros  
en el foso del exilio  
se cerró de golpe la puerta de sus ojos . . .*

LISA SUHAIR MAJAJ

de "Fifty years on/Stones in an Unfinished Wall"

*Ripe Guava: Voices of Women of Color* (Otoño 1999- Primavera 2000)

Exilio, en palabras de Wallace Stevens, es "una mente de invierno" en la que el pathos del verano y el otoño así como la potencia de la primavera están cerca pero son inalcanzables. Quizás esta es otra forma de decir que una vida de exilio transcurre de acuerdo con un calendario diferente.

EDWARD W. SAID

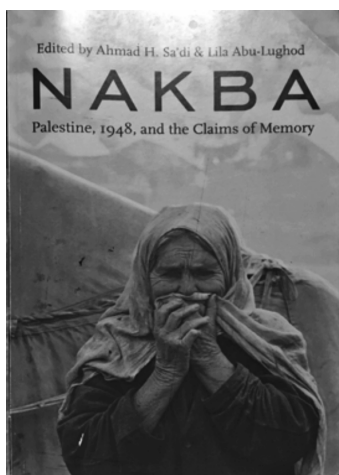
*Reflexions on Exile and Other Essays*

(Cambridge: Harvard University Press, 2000), p. 186.

## Prólogo Argentino

*¿Dónde deberíamos ir después de la última frontera;  
dónde debieran volar los pájaros después del último cielo?*

Mahmoud Darwish, poeta palestino.



Una mujer. Palestina. Un cuerpo sufriente. Una mujer tapando su boca. Una mujer en un campamento de refugiados: Baqaa, Jordania. Una mujer y una fecha, 1967. Un color, sepia. Una palabra: NAKBA. Una ausencia: la tierra. Un trabajo colectivo: la memoria palestina.

La tapa de arte de este libro, conmovedor hasta las lágrimas, publicado en 2007 en inglés y que, luego de una década de silenciamientos, traduce la Editorial Canaán al español, inaugura la Colección de Estudios de Género



que tengo el honor y responsabilidad de coordinar junto a Carolina Bracco.

No todos los libros merecen el mismo lugar en la historia de la humanidad. En particular, *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la Memoria*, editado por dos intelectuales palestinos Ahmad H. Sadi y Lila Abu-Lughod, posee el valor testimonial de otra fecha, igualmente traumática para Palestina y para la humanidad: el 15 de mayo de 1948.



Refugiados palestinos que abandonan un pueblo cerca de Haifa, junio de 1948.

Pérdida de una comunidad arrojada a la intemperie del exilio de la historia, “los acontecimientos de la expulsión palestina en 1948 han dejado al viejo hogar familiar como un lugar de doloroso recuerdo y un símbolo de lo que fue tomado”, escriben los editores del libro (2017: 10).

Libro que fue mentado cuando Ahmad H Sadi y Lilia Abu-Lughod se encontraron en el funeral de Ibrahim, su padre, en Jaffa el 23 de mayo de 2001, durante el mes en que los palestinos conmemoran la *Nakba*. “Un amante de Palestina ejerciendo, en el final, su derecho a retornar” (2017: 79).

La guerra de 1948, que condujo a la implantación del Estado de Israel, tuvo como consecuencia, también la devastación de Palestina. La dialéctica de la muerte y el renacimiento, tan propia del mundo occidental, reunidas en un mismo acontecimiento que fue, ante el mundo, silenciado.

*“Cincuenta años después  
estoy tratando de contar la historia  
de lo que se perdió  
antes de mi nacimiento*

*la historia de lo que estaba allí  
antes de que la casa de piedra cayera  
el mortero explotó  
las rocas sueltas fueron llevadas lejos para nuevos propósitos, o aplas-  
tadas  
la tierra se declaró limpia, vacía....”*

En esta poesía de Lisa Suhair Majaj con la cual abre el libro, se condensan imágenes de “*vidas entre*”. Ese tipo de historia que se repite a sí misma entre los palestinos, como escriben sus editores. Una y cada una de las distintas generaciones que han sobrevivido a la catástrofe pueden armar el puzzle de piezas que se han astillado, convirtiendo las casas de las aldeas en millones de partículas de piedras dispersas por el desierto, que más tarde, serían utilizadas para edificar el brutal Muro del apartheid.

*“La visión más desgarradora fueron los gatos y perros ladrando y haciendo jaleo, tratando de seguir a sus dueños. Yo escuché a un hombre gritarle a su perro: “¡Vuelve! ¡Tú al menos puedes quedarte!” (Citado por Abu-Lughod y Sadi, 2010: 20)*

Después de la Nakba, no todos abandonaron Palestina. Algunos de ellos quedaron bajo el control territorial del

Estado de Israel. Palestina fue expoliada, dividida en distintas áreas. Siendo los movimientos de sus pobladores ahora controlados por otros. Los colonos, a través de las necropolíticas de control sobre los colonizados, siguen intentando lograr lo que Frantz Fanon llamaba una “pseudopetrificación”. Especialmente en las zonas de la Ribera Occidental y la Franja de Gaza. Bajo una organización colonial del espacio, los *check points* organizan los pases de un sitio a otro, en un sentido tangible de restricciones para las y los refugiados internos, reconocidos con la categoría legal de “ausentes presentes”.

“Pero en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado pero no domesticado. Está interiorizado pero no convencido de su inferioridad (...) en su interior el colonizado sólo obtiene una pseudopetrificación”, escribía en *Piel negra, máscaras blancas* Fanon (1983: 46). Particularmente, siempre está la perturbación de sentir haber llegado *tarde*.

Con cierta demora, bajo constante amenaza de borramiento y en una carrera contra el tiempo, mientras las jóvenes generaciones de la “posmemoria” (Hirsch, 1997) —muchas de las cuales ni siquiera han nacido en su patria y crecieron envueltas en narrativas que antecedieron a sus nacimientos— enfrentan el duelo de la pérdida de la “generación de la Nakba”, la actualización permanente de la catástrofe dejó entrever que esos cuerpos, ya ancianos y cansados, se han vuelto verdaderos “cuerpos archivos”, tan vitales para el ejercicio de la transmutación de la memoria oral a las palabras escritas.

“*Palestina en 1948 es el caso típico de una historia llena de agujeros*”, explica Abdel Jawad, citado en el capítulo de Susan Slyomovics. “Cuando las voces de los sobrevivientes y víctimas son inaudibles excepto como simples casos, las consecuencias para aquellos que son los sujetos de la represión son políticas y éticas. Así también son las consecuencias metodológicas,

porque está impedida la creación del testigo secundario: el historiador y el antropólogo empíricamente atento e informado por la presencia plena de palestinos hablando y recordando. Por lo tanto, no es necesario oponer la historia escrita a la memoria de testigos; más bien la memoria es una fuente, pues por cierto ella impulsa la historia instigando la investigación de hechos precisos, empíricos acerca de lo que ocurrió en cada aldea palestina destruida”. (2017: 32)

Como el sujeto colonizado negro que describe Fanon: Llega usted demasiado tarde, tardísimo. Entre ustedes y nosotros habrá siempre un mundo —¿—blanco—... Imposibilidad para el otro de liquidar de una vez para siempre el pasado. (1973: 160), un interrogante atraviesa la fibra del libro: ¿Por qué la demora en tejer las memorias palestinas?

Entre los fragmentos de relatos que se pueden leer en el capítulo escrito por Lila Abu-Lughod dedicado a su padre, “Retorno a medias ruinas. Memoria, posesoria e historia viviente en Palestina”, uno de ellos en particular mantiene en vilo la discusión por el abandono. “Mi padre recordaba, *escribe*, que al final de ese abril fatídico, el alimento se había acabado, las panaderías habían cerrado y los morteros desde Tel Aviv estaban cayendo sobre la ciudad. Las calles de la mayoría de los vecindarios estaban por entonces vacías. Los británicos escoltaban los convoyes de la gente que huía. Pero era peligroso para los hombres jóvenes palestinos abandonar la ciudad por tierra porque podían ser arrestados o peor; los británicos eran incapaces o reacios a protegerlos. Quedaba sólo el mar. En su paseo, entonces, mi padre señalaba el lugar en que él y su compañero de escuela dejaron sus inútiles armas cuando partieron. Él había perdido contacto con este hermano, en otro frente; el resto de la familia se había ido. En la mañana del 3 de mayo, los dos se unieron a una multitud en una pequeña barcaza que estaba transportando gente fuera del puerto hasta un barco que se rumoreaba que era el último

barco en llevar gente hacia un lugar seguro. Enviado por la Cruz Roja iba hacia Beirut. Pero luego ellos dudaron, preguntándose qué estaban haciendo. Volvieron al puerto. Después de todo ellos habían sido parte de la Comisión Nacional que había estado instando a la gente a que no huyera, insistiendo en que la ciudad era segura, prometiendo que los refuerzos estaban en camino (no lo estaban). Pero cuando volvieron, se dieron cuenta de que no quedaba nadie. Los disparos, decía mi padre, venían todos del otro lado. Alrededor de las tres de la tarde, vieron humo saliendo del cañón de la chimenea del barco. Estaba a punto de partir. Dejaron sus armas y corrieron para alcanzar el último bote que salía. Las palabras de un marinero belga que encontraron a bordo resuena en los oídos de mi padre cincuenta años después: “¿Cómo pudieron dejar su país?” *Él se iba a repetir estas palabras muchas veces, aunque él sabía que no había habido elección.*” (2017:72)

قدوع

“Él retornó”, dijo “para plantar en ella el árbol del conocimiento, y él era ese árbol. Él nació en Jaffa y a Jaffa retornó, para permanecer allí por la eternidad, cerca del árbol del paraíso”,  
Mahmoud Darwish.

*Awda* significa retorno. Su padre, Ibrahim Abu-Lughod, íntimo amigo de Edward W. Said, a quienes los editores dedican con un gesto de justicia y gratitud este libro, decidió volver en 1991. Cuenta Lila que, a diferencia de otras personas que sienten tristeza, su padre, se sintió feliz de estar reconectado con la tierra, de saber que, a pesar de los cambios, gran parte de la cultura palestina sobrevivió al ataque de Israel. Y así fue debido a los poderosos esfuerzos de los

que permanecieron en la tierra, ya sea los de 1948 o los de la Ribera Occidental y Gaza” (Abu-Lughod, 2017: 64) *“Crecí al lado del mar; no estuve confinado a la ciudad, no estuve confinado a mi comunidad sino que era parte de un mundo que era verdaderamente grande; yo soñaba con salir a verlo”* (2017:73). Ibrahim ejerció en el fin de su vida el derecho de retorno a Jaffa, el corazón de su lugar en el mundo.

Los árboles activados como sitios de la memoria. Mime-tizado con los árboles, el cuerpo encarnando en el paisaje de la aldea, es corporeizado en la memoria colectiva. La edificación del Muro del apartheid supuso la extracción de raíz de los árboles de olivo, pertenecientes a cada familia palestina que los plantó en cada porción de la tierra que habitaban. Se extirpaba con ellos la memoria, se los sustituía por abetos europeos, se colonizaba la memoria. Unos y otros, colonizadores y abetos, son extranjeros en esa tierra. Pero, como en el poema de Darwish: *“sólo los árboles de olivo permanecerán como un sustituto viviente, fragmentado de la experiencia colectiva en Palestina”*. (p. 97)

La memoria palestina logró, contra las omisiones y silenciamientos, reunir las astillas contra el olvido. Como interpreta Lena Jayyusi en su capítulo “Repetición, acumulación y presencia. Las figuras relacionadas de la memoria palestina”, “cada nueva historia es un eco dentro de otro eco” (2017: 87). Sin embargo, prosigue, “no es la repetición por sí sola, sino una característica más la que junto a ella es significativa: esto es la *simultaneidad* del hecho narrado repetible, presente *dentro* de la narrativa misma y repetido de manera interminable en un relato tras otros” (2017: 88). Memoria disidente, contra-memoria colectiva, la memoria pública de palestinos comunes se mezcla en intertexturas diferentes, nunca planas. Con los olores, las funciones metonímicas de los árboles, las poesías de Mahmoud Darwish, la música, los cuentos tradicionales que narraban las mujeres y que fueron subordinadas como historias menores, tal como analiza en su tra-

bajo Rosemary Sayigh “Historias de las mujeres de la Nakba. Entre ser y saber”. Los estudios de Hilma Granqvist citados por la autora mencionan cómo en la aldea de Artas a comienzos de siglo XX, bajo mandato británico, las canciones y danzas que celebraban la institución del matrimonio eran parte de los repertorios de mujeres. Expandiendo la historia, estas evidencias hablan de un cambio cultural en el exilio por el cual las mujeres lograron desafiar las exclusiones de la historia y el consabido “permiso para narrar”.

Sabemos que la historia que se conoce, la historia oficial, es siempre obra del colonizador. Ante la apatía del mundo, ha desacreditado el trabajo de alumbramiento de las memorias orales en favor de los archivos escritos del Estado. Sin embargo, como muestra el valioso trabajo crítico de la autora contra la imposición patriarcal —imbuida de la autorización validada por la academia que sólo toma a los hombres como informantes autorizados para narrar—, fueron las mujeres quienes lograban transmitir la vida rural en Palestina a través de frase, canciones, de la preparación de los alimentos, las crianzas de los hijos, el dialecto local. “No solo las mujeres eran dejadas fuera de tales historias, sino también todos aquellos que no poseían tierra, o eran marginales de otras formas” (2017: 109).

En un gran número de los relatos vertidos en el libro, la *forclusión* o regreso de lo reprimido colonial es tangible. Las violaciones como táctica militar son reconocidas a lo largo de la historia y luego de 1992 en la guerra de la ex-Yugoslavia reconocidas por Naciones Unidas como “armas de guerra”. “Mientras las violaciones eran por cierto actos de violencia corporal sobre los cuerpos de las mujeres palestinas y los honores de los hombres, los nacionalistas también las veían como actualizaciones simbólicas de la superioridad y la dominación israelí sobre la nación palestina” (Massad, 1995; Peteet, 1991 y Warnock, 1990 citados

por Isabelle Humphires & Laleh Khalili en *El género de la memoria de la Nakba*. Entreverados en la épica nacionalista, este trabajo muestra cómo el movimiento nacionalista eligió el slogan “la tierra antes que el honor” (p- 1619).

En otro capítulo destacado “La violación de Qula, una aldea palestina destruida”, *Susan Slyomovics* escribe: “En 1985, contestando a la pregunta de los investigadores de Birzeit acerca de cuándo los aldeanos pensaron en partir, Abu Faruq insiste en que la única preocupación de los aldeanos era “sharaf al-bint” (el honor de las niñas): “la primer cosa por la que dejamos nuestra aldea fue *ird* (honor), sólo *ird*, ni dinero, ni niños, sólo *sharaf*, porque nosotros nos enteramos sobre Deir Yassin y al-Tantura próximas a nuestra aldea donde ellos hicieron cosas a las niñas.”<sup>1</sup> Abu Faruq se refiere a la atrocidad más famosa de la guerra de 1948, que fue llevada a cabo el 9 de abril en Deir Yassin cerca de Jerusalén. Aproximadamente 105 aldeanos palestinos fueron masacrados por fuerzas judías. En Tantura, sobre la costa sur de Haifa, donde los aldeanos fueron expulsados el 22 de mayo, las historias de violación de Abu Faruq son corroboradas por Morris citando el archivo. Más cerca de Qula, en la aldea de Abu Shusha en el distrito Ramla, el libro de Morris presenta el caso de un intento de violación, por un soldado de la Hagana, de una mujer de veinte años prisionera, como lo hace la monografía *Destroyed Palestinian Village* dedicada a Abu Shusha (Morris 2004: 256 y Yaqub 1995).

Los palestinos utilizan las metáforas de violación para designar la pérdida de la patria y, sostiene la autora, enmascarar la experiencia de la violación. “El tropo de Palestina, la novia virgen violada violentamente por un enemigo invasor, complementa las metáforas subsiguientes de violación (...) Estas representaciones palestinas de la pérdida colectiva y el trauma como la violación han suscitado duras críticas y auto-crítica como nostalgia retrógrada, o son valorizadas alternativamente por movilizar la conciencia



colectiva y la resistencia política. El problema con las metáforas, sin embargo, es que ellas aniquilan la historia y disuelven la temporalidad, especialmente en lo que concierne a las funciones de la memoria y al testimonio oral con respecto a la historia nacional palestina. La relación entre la historia vivida (la verdadera violación) y los textos (la violación metafórica de Palestina, la patria), es una relación de oposición, opacidad y trastruecos cronológicos.” (p. 37)

“¿Qué es la violación cuando no está documentada? O cuando está documentada de manera incompleta en la medida en que la víctima de la violación entra en un sistema de investigación académica que lo transforma en una categoría colectiva detrás de los cuales los soldados israelíes tienen garantizado el anonimato?”, se interroga el texto con una valiente toma de posición al interior del campo académico que es funcional en su complicidad con las violencias contra las mujeres. Quienes se quedaron fueron sometidos a adoptar el lenguaje del colonizador, a trabajar en tareas de servidumbre. Aunque en estado de espera. “El campamento es una estación de espera en el camino de retorno a nuestra tierras y propiedades en Palestina, que fue ocupado en 1948” (Al-Qalqili, 2004, citado por Jayyusi, p. 102)

En medio del feminicidio, juvenicidio y ecocidio, las mujeres palestinas sufren las opresiones superpuestas por parte de la ocupación del conquistador y de los varones palestinos, que padecen de otro modo las violencias del colonialismo. Los cuerpos femeninos y feminizados racializados son superficies en los cuales los fundamentalismos (culturales, religiosos, económicos y geopolíticos) escriben sus guiones. Como las colonias más antiguas de la humanidad, nuestros cuerpos son tierras fértiles donde la razón imperial moderna, que emana del poder del Norte global, inscribe sus escrituras. Por ello es que el cuerpo de estas mujeres es vital para la superación. Como lo muestra el relato que

analiza Haim Bresheeth en su capítulo “La continuidad del trauma y la lucha. Representaciones cinematográficas recientes”: en el film de Bakri *Jenin, Jenin* una niña joven dice: “Los israelíes pueden matar y mutilar, pero ellos no pueden ganar... todas las madres tendrán hijos... y nosotros continuaremos la lucha” (2017: 130). O para el sentido del tráfico de semen que las mujeres realizan a través y a pesar del control biopolítico de sus fronteras.

Metáforas de la vida y la muerte, lo cierto es que la sobrevivencia hace que sea imposible pensarse en términos de narración “sino tan solo de llegar al día siguiente” dirá Said. En el plano internacional, cuando Palestina intenta narrar su historia (...) se la ataca sistemáticamente. Incluso cuando se presenta una obra de teatro o documentales, la cancelación del tour del grupo Hakawati en 1998 en el Public Theater o la amenaza de suspensión se restituyen si se incluye un Panel con la representación de la “otra parte”.

“Siempre somos la otra parte de la otra parte y eso ha dado cierta incoherencia en el discurso palestino: cada vez que hablamos en público, como me sucede a mí, es necesario comenzar la historia desde el principio. Además de hacernos parecer incoherentes, también nos presentan como inhumanos. Da la impresión de que se está hablando de gente sin historia (...) La mayoría de nuestra gente no vive en Occidente, por lo que resulta casi imposible derribar esa barrera”, escribe el autor de *La pluma y la espada*, p. 46)

Por ello en *Cultura e imperialismo*, Said habla de colonialismo intelectual como la “asimilación de la perspectiva del colonizador”; la validación no viene de tu propia sociedad y de tus propios valores sino de los de él. Ese “permiso para narrar” por el cual su pueblo no puede representarse por sí mismo; “sólo pueden representarse a través del filtro de la negación israelí y la complicidad de Estados Unidos” (47). No hay lugar para el pueblo palestino en el “banco mundial de la memoria”.

Solía decir Said que la situación singular de este pueblo es que “somos las víctimas de las víctimas –lo cual es bastante inusual (...) estamos sujetos a un colonialismo único. Nos quieren muertos o exiliados”, afirmaba.

Como dice Ilan Pappé: “Sólo afrontando los acontecimientos de 1948, reconociéndolos y honrando la memoria de sus víctimas habrá una oportunidad de genuina reconciliación entre Palestina e Israel”. Said no obliteró su interpretación de las historias de dos pueblos. En “Palestine: Memory, In-vention & Space”, escribió: “Las vidas de los israelíes y palestinos están desesperadamente entrelazadas. No hay modo de separarlas. Ustedes pueden tener una fantasía y negar o poner al pueblo en ghettos. Pero en realidad hay una historia en común. Entonces nosotros tenemos que encontrar el modo de vivir juntos”<sup>160</sup>.

¿Qué significaba ser palestino? Y ¿cómo se relacionaba con la identidad, la memoria y la historia?

Edward decía:

“Nosotros nos mantenemos firmes en el tema de la identidad como algo mucho más significativo y políticamente democrático que la mera residencia y servidumbre que Israel nos ofrece. Lo que nosotros pedimos como palestinos es el derecho a ser ciudadanos (...) Elegir esa identidad es hacer historia, no elegirla es desaparecer” (citado por Aruri: 2003: 27 /28)

Su amigo Eqbal Ahmad, lo recuerda “haciendo un retrato del palestino como una sombra del judío, una sombra que no desaparecerá salvo con un abrazo humano” (2002: 20).

El pasado es presente. La *Nakba* no ha finalizado aún. Ha sido siempre movimiento. “El tiempo dentro del tiempo: el bolsillo o el pliegue del tiempo desplegado, abierto” (Jayyusi, 2017: 103).

*Siempre retorna.*

“Como el olor de los higos maduros en un supermercado en Perth que me ubicaban, por un maravilloso momento, bajo la gran higuera en el patio de atrás de nuestra casa en Haifa”, escribía el poeta Falaz Turki en este bellísimo poema citado por los editores.

¿Cómo es posible que no haya un día en la existencia de este pueblo en que la *Nakba* continúe? Mientras, ahora mismo, en este mismo instante, con la complicidad de Occidente la confrontación prosigue, y con ella los funerales que recorren los “senderos de lágrimas”, las demoliciones de sus casas, las deportaciones, el éxodo, el exilio y el inxilio.

“La *Nakba* es el punto al que retornan los palestinos a cierta edad. La *Nakba* no está finalizada todavía. Ella es la piedra de toque de la esperanza” (2017: 13) de cada palestina y palestino que puede ejercer su derecho de retornar a su hogar.

Otoño en Buenos Aires, 17 de abril de 2017.

### Bibliografía

- Aghazarian, Elise; Merli, Andrea; María Russo, Lucia y Ingeborg Tiemann. *Rachel's Tomb: An alien in her hometown ? Perceptions from the other side of the Wall* Aphorims A Verlag Berlin, 2010).
- Aruri, Nasser. *Un tributo a Edward W. Said*, en Chedid, Saad (ed.) *El legado de Edward W. Said*, Buenos Aires, Canaán, 2003.
- Bidaseca, Karina. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América latina*, Buenos Aires, Ed. SB, 2010.
- Chedid, Saad (Ed.). *El legado de Edward W. Said*. Buenos Aires, Ed. Canaán, 2003.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, mascararas blancas*. Madrid, Ediciones Akal. Edición: Carlos Prieto del Campo y Francisco Sanz Esteban & Universidad Nómada.

Said, Edward, *Orientalismo*. Barcelona, Sudamericana, 1978 (2004).

Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Buenos Aires, Anagrama, 1996.

Said, Edward. *Representaciones del intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

Said, Edward. "Palestine: Memory, Invention & Space." En: I. Abu Lughod, R. Heacock, & K. Nashef (EDS.). *Palestinian Landscape: Equivocal Poetry*. Ramallah: Birzeit University, 1999. pp. 3-20.

Said, Edward *Fuera de lugar*, Madrid, Grijalbo, 1999 (2001).

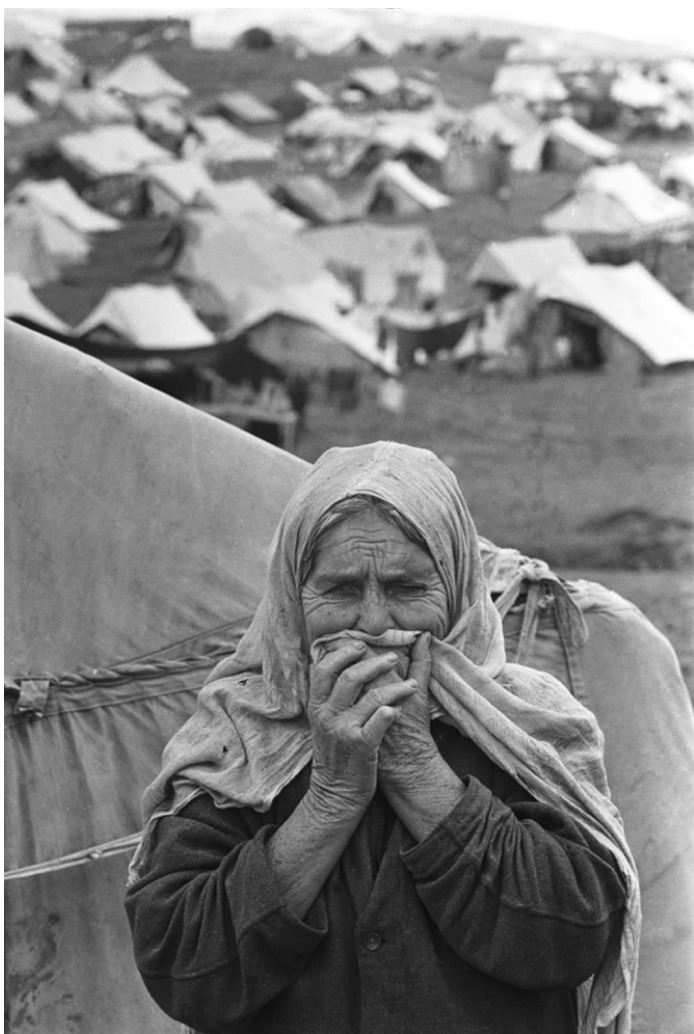


Figura 1 - Refugiada palestina, Campamento Baqaa, Jordania 1967.



## Introducción

*“Es hipócrita evocar los horrores del pasado para justificar los del presente”.*

Bertrand Russell, mensaje al Congreso Internacional de Parlamentarios de El Cairo, 1970.

En el tipo de historia que se repite a sí misma entre los palestinos, Rema Hammami, una antropóloga y segunda generación de palestinos refugiados, describe cómo se sintió cuando se encontró por primera vez parada frente a la que, ella estaba segura, era la antigua casa de su abuelo en Jaffa:

“Cuando vi los arcos, tuve un repentino shock de reconocimiento basado en una vieja fotografía de familia tomada frente a esa galería, la cual tenía atrás un gran helecho de espárrago creciendo sobre un lado... Mostraba una gran familia, con niñas jóvenes con vestidos blancos y moños en su cabello alineadas en la primera fila. Yo siempre noté cuán inocentes se veían... —La puerta estaba abierta entonces— entré... Estaba lleno de gente quienes de algún modo no entraron en mi campo de visión: yo estaba recreando la realidad anterior del *liwan*'s (salón de estar), un proceso que excluía objetos y personas que no eran parte de ese momento anterior. Entonces alguien me habló en hebreo, y yo salí de mi sueño. Una mujer con un saco blanco de médico me estaba preguntando cosas que yo no entendía. Miré alrededor y me di cuenta que el *liwan* estaba lleno de niños retrasados. Cuando yo contesté en inglés, la mujer salió



y volvió con una matrona de aspecto germánico rubia, grande, también con un saco blanco... Ella me preguntó qué deseaba, y yo le contesté que esa era la casa de mi abuelo y que yo sólo deseaba verla. Por alguna razón yo me sorprendí por su reacción, que fue de nerviosismo y agitación.”

Tamari y Hammami  
1998:68-9

Después de comprobar con recelo la veracidad de su historia, (a la cual Rema dio evidencia viviente —su tía que había crecido en la casa, estaba sentada en el auto afuera, demasiado perturbada para entrar—), la mujer la introdujo en la oficina del gerente. Él le dijo a Rema:

“Aquí, yo quiero mostrarle algo”. Yo lo seguí al rellano donde él indicaba un friso de color extraño sobre la pared. Me pidió que lo mirara de cerca y luego procedió a explicar con lo que parecía ser júbilo que el friso describía el retorno del pueblo judío a la tierra de Israel y la creación del Estado judío. Terminó con un tipo de himno al éxito del sueño sionista. Yo estaba muda ante lo que yo sólo podía tomar como una especie de sadismo, y murmuré algo como: “Vea, yo sólo deseaba mirar la casa”

(Ibid, 69)

Este encuentro inquietante está impregnado de significado para un libro sobre la memoria palestina. Tenemos en la casa del abuelo el ejemplo de un lugar al que se liga la memoria, una de las clases de objetos a los que Pierre Nora (1989) se refiere famosamente como *“les lieux de mémoire.”* Tenemos en el “retorno” al lugar de la vida anterior de los padres y abuelos, los trabajos imaginativos de la “postmemoria” que provoca una fotografía familiar histórica

(Hirsch 1997). Tenemos en los rodeos y búsquedas iniciales de rastros de Rema la yuxtaposición de un pasado de fantasía hecho de historias e inocentes fotografías con un duro presente. Tenemos, sentada en el auto afuera, la traumatizada sobreviviente que no puede soportar enfrentar a los violadores en presencia en lo que ellos ahora han hecho suyo. Los acontecimientos de la expulsión palestina en 1948 han dejado al viejo hogar familiar como un lugar de doloroso recuerdo y un símbolo de lo que fue tomado. Finalmente, tenemos en la sumisión de Rema a las sospechas de la mujer con el saco blanco y en la conferencia didáctica del gerente sobre la redención judía en Israel, la humilde confrontación con la narrativa dominante del victorioso, en la cual una verdad alternativa no puede ni siquiera murmurarse.

Este libro es acerca de lo que los acontecimientos y las secuelas de 1948 han significado para los palestinos, como se refleja a través de sus memorias, individuales y colectivas, que se hicieron públicas tras ser obtenidas por investigadores, ofrecidas creativamente, o presentadas en prácticas de memoria convencionales. No estamos tan interesados acerca de qué nos dicen estos recuerdos sobre el pasado (aunque pensamos que contribuyen con material rico para la continuidad de la reconstrucción histórica de los hechos de 1947 y 1948) como lo estamos por el trabajo que ellos hacen, y pueden hacer en el presente. Aunque somos conscientes que tal trabajo de memoria puede agobiar a las generaciones presentes cuyos propios traumas podrían construirse para parecer como simples ecos, o a quienes desean olvidar —como las notas de Augé (2004), deseando el olvido— también vemos fuerte evidencia de que hacer públicas las memorias afirma la identidad, domina el trauma, y asegura los reclamos políticos y morales palestinos a la justicia, el desagravio y el derecho de retorno. Prestamos especial atención a cómo se producen los recuerdos, cuando

la gente está en silencio y cuando la memoria colectiva prolifera, y qué formas toman los recuerdos palestinos de los hechos cataclísmicos de 1948, que son conocidos simplemente como “la catástrofe” (*al nakba*). Compartimos con muchos investigadores que ahora han reflexionado profundamente sobre el tema de la memoria, la convicción de que ningún recuerdo es puro, no mediado, o espontáneo. Es más, creemos que la memoria palestina es particularmente conmovedora porque lucha con y contra un presente todavía muy disputado.

### La Nakba

La guerra de 1948 que condujo a la creación del Estado de Israel tuvo como consecuencia también la devastación de la sociedad palestina. Por lo menos el 80 por ciento de los palestinos que vivían en la parte más grande de Palestina sobre la cual se estableció Israel —más del 77% del territorio palestino— pasaron a ser refugiados.<sup>1</sup> Su destino dependía de las decisiones de los políticos de los países a los cuales ellos huyeron o burócratas de las agencias internacionales. La minoría de los palestinos —en cualquier parte de 60.000 a 156.000, según las fuentes— quienes quedaron detrás pasaron a ser ciudadanos nominales del recién establecido Estado judío, sujetos a un sistema separado de administración militar de un gobierno que también confiscó el grueso de sus tierras. Los palestinos de la Ribera Occidental, ya fueran refugiados de otras partes de Palestina

1 Las cifras son muy poco confiables; los análisis demográficos que se basan en los censos y proyecciones británicos estiman las proporciones incluso más altas. Para el número de árabes que quedaron las cifras son igualmente impugnadas, aumentadas mediante la adición de una cifra establecida de beduinos que se estimaron por primera vez en 1922 y que se arrastró en todos los censos subsiguientes de forma intacta. Ver J. Abu-Lughod (1972: 160-161).

o nativos del área, quedaron bajo el régimen represivo de los Hashemitas, los gobernadores de Jordania, mientras que aquéllos que residían en la Franja de Gaza, bordeando Egipto, quedaron bajo una descuidada administración egipcia. Luego, en 1967, Israel colocó a estas dos regiones bajo ocupación militar (ver Hadawi, 1967, 1988; I. Abu-Lughod, 1971; W. Khalidi, 1971; Said, 1979; Pappé, 2004).

Para los palestinos, la guerra de 1948 condujo por cierto a una “catástrofe”. Una sociedad desintegrada, un pueblo disperso, y una vida comunitaria compleja e históricamente cambiante pero asegurada, fue terminada violentamente. La Nakba, ha pasado a ser, entonces, tanto para la memoria como para la historia palestina, la línea de demarcación entre dos períodos cualitativamente opuestos. Después de 1948, las vidas de los palestinos a nivel individual, comunitario y nacional fueron cambiadas dramática e irreversiblemente.

Sin embargo, esta destrucción de la sociedad palestina fue eclipsada por la fuerte presencia de lo que internacionalmente se representó y se entendió como un nacimiento o renacimiento. La dialéctica muerte-renacimiento, una concepción filosófica con enorme apoyo en el pensamiento religioso y secular occidental, se aplicó al pueblo judío. La guerra de 1948 que condujo a la creación del Estado de Israel se realizó para simbolizar su renacimiento una década después de su persecución en Europa y su sujeción al genocidio nazi. La creación de Israel se representó y a veces se concibió, como un acto de restitución que resolvía esta dialéctica, sacando lo bueno de lo malo. Los palestinos fueron excluidos del despliegue de esta historia. Su catástrofe no fue tenida en consideración o se redujo a una cuestión de refugiados desafortunados, semejantes a los muchos millones alrededor del mundo aquéllos que deambulaban por Europa luego del fin de la segunda guerra mundial, o aquéllos forzados a huir de la violencia que acompañó a

la partición de India. Excluidos de la historia como el remanente de una nación a quienes les estaba negado el derecho a la independencia, a la categoría de Estado, o incluso a la existencia, los refugiados palestinos eran vistos, como mucho, como un caso humanitario, que merecían lo que ellos con frecuencia experimentaron como un apoyo degradante de las agencias de las Naciones Unidas (ver Peteet 2005).

Elías Sanbar, un historiador y escritor palestino, articula esta extraña exclusión a la sombra de una poderosa contranarrativa en su ensayo *Out of Place, Out of Time*:

“La historia contemporánea de los palestinos cambia en una fecha clave: 1948. Ese año, un país y su pueblo desaparecieron del mapa y los diccionarios... “El pueblo palestino no existe,” ... dijo uno de los nuevos dueños, y de allí en adelante se haría referencia a los palestinos con términos generales, convenientemente vagos, ya sea como “refugiados” o en el caso de una pequeña minoría que había logrado escapar de la expulsión generalizada, como “árabes israelíes”. Una larga ausencia estaba comenzando.”

Sanbar 2001: 87

Aunque los palestinos tuvieron varias formas de identidad antes de 1948, incluyendo un sentido de sí mismos como palestinos, hay poca duda de que la catástrofe, en todas sus dimensiones, no sólo ha determinado sus vidas sino que desde entonces se ha vuelto el lugar clave de la memoria colectiva palestina y de la identidad nacional (Doumani 1992; R. Khalidi 1997; Saadi 2002). Nuestro propósito en este libro es examinar críticamente este potente y doloroso lugar de memoria a la luz de la literatura comparativa más amplia sobre la memoria, la historia y el trauma. Nosotros estamos interesados en lo que tiene la memoria palestina en común con la memoria de otras comunidades y qué

puede ser distintivo. Como examinamos más abajo, el carácter especial de la memoria palestina reside en las experiencias clave de su desplazamiento radical y abrupto *in situ*, la violencia continua y la falta de resolución que deben soportar, y la naturaleza política de la deliberada borradura de su historia, que da nacimiento a la obstinada disidencia de su trabajo de memoria.

### Memoria e historia

Con frecuencia se considera a la Nakba como el comienzo de la historia contemporánea palestina, una historia de cambios catastróficos, supresiones violentas y rechazo a la desaparición. Es el punto central de lo que podría haberse llamado el tiempo palestino. La Nakba es el punto de referencia para otros acontecimientos, pasados y futuros. La Declaración Balfour de 1917 alcanza su importancia por haber sido seguida por la Nakba. Acontecimientos destacados de la historia palestina tales como Septiembre negro (Jordania, 1970), la masacre de Sabra y Shatila (Líbano, 1982), el Día de la tierra (Israel, 1976), y la primera y segunda intifadas (1987-1993; 2000-actualidad) no hubieran ocurrido si no hubieran sido precedidas por la Nakba, a la cual ellas se remiten. La Nakba se ha convertido en un acontecimiento clave en el calendario palestino, la base de las historias personales y la clasificación de las generaciones.<sup>2</sup> Más aún, es la creadora de un tiempo interno inestable. Ella desvía a los palestinos del flujo del tiempo social<sup>3</sup> hacia su propia historia específica y con frecuencia hacia una existencia melancólica, como examina Bresheeth en su capítulo sobre

2 A la generación de la Nakba le siguen las generaciones de Resistencia (después de la formación de la OLP), la generación de la Primera Intifada, y la generación de la Segunda Intifada, entre otras.

3 Para la discusión de las diferentes formas del tiempo, ver Melucci 1998.

el reciente cine palestino, o una nostalgia fantasmal como lo sugiere *Al-Qattan* en su capítulo. Para el escritor Fawaz Turki, esta internalización de la Nakba lo conduce a decir que no pudo escapar de ella, “Porque ella siempre vuelve, ese pasado, como si fuera un dolor, un dolor debido a una enfermedad que un hombre no sabía que tenía. Como el olor de los higos maduros en un supermercado en Perth que me ubicaban, por un maravilloso momento, bajo la gran higuera en el patio de atrás de nuestra casa en Haifa. Como el gusto de la sal de mar en mi boca cuando nadaba en el océano Indico, que me retrotraía al Mediterráneo, nuestro propio antiguo mar” (Turki 1998: 10). La Nakba es el punto al que retornan los palestinos cuando llegan a la edad en que desean hacer un resumen de sus vidas. La estructura de la siguiente apreciación del Mar Ilyas Camp en Líbano, realizado por un refugiado palestino, acerca de las condiciones de los refugiados en 1994 es típica:

“¿Cómo llegamos a este punto? Nuestra realidad hoy es peor que nunca, desde todo punto de vista. Es comprensible que estuviéramos en una mala situación en 1948 y durante los años siguientes. Pero que volveríamos a cero cuarenta y cinco años después de la catástrofe hace que surjan una cantidad de preguntas. ¿Cómo es posible que nuestro pueblo que nunca evitó sacrificarse, esté confrontado hoy con semejante futuro?”.

(Aql 1995:55)

Los ensayos de este libro cuentan con el testimonio oral y la memoria personal hechos públicos. Los autores, no están atados a archivos estatales o a cuerpos o instituciones oficiales, y los historiadores profesionales no intentan otra cosa que producir una historia palestina de 1948 autorizada, o incluso una contra-historia de los acontecimientos de 1948. Aquéllos que no estén familiarizados con la historia

de 1948 debieran leer el epílogo de este libro antes. Benjamin y Kracauer, entre otros teóricos de la historia y la memoria, han sugerido que la historia es parcial y siempre la escriben los victoriosos (Gilloch, 2002; Kracauer, 1995). Las narrativas, documentos y archivos de los victoriosos, así como las realidades que ellos han impuesto sobre el terreno, son, lo que en el examen final, cuenta como verdad histórica. El friso que se le mostró a Rema Hammami arroja una sombra sobre la historia de las víctimas del sionismo (Said 1979).

Sin embargo, Kracauer (1995) nos da una apertura para la memoria. Él sostiene que los poderosos no pueden imponer totalmente su voluntad en la constitución del discurso hegemónico acerca de ciertos acontecimientos históricos o en la determinación de la lectura de la realidad. Él nos recuerda que “Siempre hay agujeros en la pared para evadirnos y lo improbable para deslizarse dentro” (p.8). La memoria es una de las pocas armas disponible para aquéllos contra quienes se ha vuelto la marea de la historia. Puede deslizarse para hacer sonar la pared. La memoria palestina es, por fuerza de su preservación y producción social bajo las condiciones de su silenciamiento por la tremenda historia del sionismo, la memoria disidente, la contra-memoria. Ella contribuye a una contra-historia.

La comprensión general de la relación entre poder y memoria de Paolo Jedlowski puede iluminar para nosotros el potencial de la contra-memoria palestina. Él sostiene que “la memoria no es sólo lo que es útil a la identidad de un grupo y de sus intereses actuales, sino que también es la depositaria de rastros que pueden ser válidos para desfetichizar los existentes y para comprender los procesos que han conducido al presente como está ahora, y para la crítica de este mismo presente en nombre de deseos, aspiraciones y traumas olvidados” (Jedlowski 2001:36). Si con frecuencia se moviliza la memoria para reforzar y unir estados y nacio-



nes, como lo sugiere gran parte de la literatura sobre los deliberados despliegues de la memoria para proyectos de poder positivos y construcción de historia, las memorias también pueden poner en tela de juicio el status quo. Las memorias palestinas de la Nakba, que proveen una persistente contra-historia del mito del nacimiento de Israel, se puede decir, por cierto, que critican el presente en nombre de un trauma que apenas han comenzado a reconocer aquellos fuera del mundo árabe y que espera alguna forma de compensación. Para muchos palestinos, la Nakba es el punto de partida de la esperanza de una Palestina reconstituida o reconfigurada y una reivindicación de derechos.

Si por tantas razones este no es un libro propiamente de historia, tampoco es simplemente una colección de testimonios individuales o reflexiones personales. En cambio, es un examen prolongado de la naturaleza, formas y determinantes de la memoria palestina colectiva, social o cultural. Nosotros no estamos particularmente interesados en el término utilizado, aunque cada uno de estos términos tiene una genealogía diferente y un rango teórico, como tan magistralmente lo describen Olick y Robbins (1998) en su reseña de estudios sobre la memoria. Lo que nosotros deseamos recalcar es que estamos tratando con recuerdos hechos públicos, en formas culturales reconocibles, y desde dentro de ambientes sociales particulares. A diferencia de muchos que estudian la memoria, especialmente los brillantes analistas de la memoria del Holocausto, no estamos muy interesados con la psicodinámica de la memoria y ciertamente tampoco con proyectar tal dinámica sobre un grupo, un pueblo.<sup>4</sup> Nosotros nos enfocamos más bien sobre

4 Los estudios de la memoria y la historia se deben a la abundante y compleja literatura sobre el Holocausto y la historia alemana. Entre los trabajos clave que han formado el vocabulario y los temas de los estudios de la memoria, además de los textos citados en esta introducción y en

las formas— o lo que Olick y Robbins (1998: 112) llaman las “prácticas mnemotécnicas”— y las políticas de los discursos palestinos de la Nakba. Con Halbwachs, creemos que estamos en el campo de la memoria colectiva en que para los palestinos, como otros, “es en la sociedad que las personas normalmente adquieren sus memorias... [y] recuerdan, reconocen y localizan sus memorias” (Halbwachs 1992:38) pero también en la medida en que las dolorosas memorias contadas son parte de un pasado activo que ayuda a formar la identidad palestina (Olick y Robbins 1998: III; Saadi 2002). También con Halbwachs, vemos una relación dialéctica entre el individuo y el grupo social. El pensador durkheimiano afirma que las memorias individuales son sociales por naturaleza cuando anota, “Se puede decir que el individuo recuerda ubicándose en la perspectiva del grupo, pero también se puede afirmar que la memoria del grupo se realiza y se manifiesta en las memorias individuales” (Halbwachs 1992: 40), especialmente cuando los acontecimientos han afectado de manera similar a tantos sobre un área tan amplia.

Es a partir de las memorias de palestinos comunes hechas públicas en una variedad de contextos que nosotros sacamos nuestras conclusiones acerca de la gran importancia de la Nakba. Reconocemos que estas memorias se han ajustado unas a otras produciendo lo que Hammer (2001: 470) llama una “canonización” de algunas historias

---

otras partes de este libro, están Friedlander 1993; La Capra 1994, 1998; Young 1993 y para Alemania, Huyssen 1995. Cualquier estudio sobre la memoria palestina se encuentra en una relación incómoda con esta literatura porque el foco sobre la memoria judía ofrece ideas aplicables —y correctamente tomadas— más ampliamente, incluso implica un tipo de excepcionalismo: el testimonio elocuente del inconfesable horror, el examen minucioso del trauma, la diversidad de la conmemoración, y las acusaciones justificables de indiferencia del mundo bloquean implícitamente el reconocimiento de los judíos como todo menos víctimas.

y símbolos. No dudamos que las formas culturales nacionalistas, desde la poesía de Mahmoud Darwish y los escritos de otros palestinos hasta las artes visuales, la música popular, y los eslógans políticos han ayudado a formar estas narrativas. También reconocemos las convenciones populares y sociales que forman la memoria: por ejemplo, el capítulo de Sayigh explora la estructuración de las memorias personales de las mujeres según las convenciones de las narraciones de cuentos tradicionales, incluso cuando ella sostiene que la Nakba impulsó a las mujeres dentro de la conciencia histórica, mientras que el capítulo de Humphries y Khalili rastrea las raíces de los relatos de las mujeres de la Nakba en la experiencia social de género.

Somos conscientes que en los procesos de “canonización” o ajuste social, algunas experiencias y memorias pueden no encontrar lugar. Las memorias de las mujeres palestinas raramente han encontrado lugar, a veces, como lo explican Humphries y Khalili, debido a la propia duda de las mujeres acerca de la autoritatividad de su conocimiento o su ver-güenza, en el caso de violación. Las memorias de lucha que son evidencia de orgullo, Hammer (2001:471) sostiene, vienen “en largas descripciones de las acciones militares que los luchadores palestinos llevaron a cabo en 1947/48 para defender sus aldeas y ciudades”. Lamentablemente, casi no tenemos ninguna de estas en nuestra colección aunque ellas equilibrarían las narrativas de victimismo que son tan comunes. ¿Y cuántas memorias de traición a otros son contadas alguna vez? Un ensayo del escritor Anton Shammas llamado “La retirada de Galilea” y traducido del hebreo en 1988, reúne cuentos de familia y rumores de aldea para evocar las turbias incertidumbres de la Nakba, cuando ricos comerciantes de tabaco debían intervenir con los comandantes judíos para dar a los aldeanos un indulto temporario a la evasión, o cuando un despiadado ex líder político pudo haberse ahorcado después de haberse vuelto trai-

dor, utilizando una capucha de arpillera para disimular su trabajo con las fuerzas judías, y cuando los aldeanos juntaron a duras penas un rescate para evitar la expulsión. ¿Dónde están las memorias de los traidores, o las memorias de los propietarios que primero vendieron sus tierras a las agencias colonizadoras judías?

Qué eligió la gente para hacer público, bajo qué condiciones, y con qué formas de receptividad de los otros son preguntas centrales en los estudios de la memoria social y en los que tratamos de investigar en este libro. Sin embargo, lo que finalmente surge de los ensayos acerca de cómo recuerdan los palestinos la Nakba es un fuerte sentido de los reclamos que realiza la memoria social acerca de lo que ocurrió en el pasado y lo que debería, moralmente, hacerse en el presente. La memoria palestina, es, en su corazón, política.

### **¿Cómo pueden silbar los que no tienen labios?**

La Nakba fue muchas cosas al mismo tiempo: el desarraigo del pueblo de su patria, la destrucción del entramado social que los unió por tanto tiempo, y la frustración de las aspiraciones nacionales. La Nakba pudo también ser parte de una inquietante contra-historia: un recordatorio constante de defectos y de injusticia. Es un desafío a la moralidad del proyecto sionista, como lo describe Saadi en el epílogo; es el recordatorio de las fallas del liderazgo árabe y de los pueblos; y es una pregunta permanente al mundo acerca de su visión de una moral y un orden humano justo.

Para los palestinos, la Nakba fue principalmente acerca del temor, la impotencia, el desarraigo violento y la humillación. Encarna la inesperada e imparable destrucción que los dejó en confusión, política, económica y psicológicamente. Si estamos de acuerdo con Nietzsche en que el mundo de cada persona o de cada nación consiste en varios mundos (Safranski 2002: 202), la Nakba significó la des-

trucción en un solo sople de todos los mundos en los que habían vivido los palestinos. Para muchos la suya era una sociedad dinámica, próspera y orientada hacia el futuro. La Nakba marcó una nueva era dominada por la enajenación y con frecuencia por la pobreza. Nada en su historia o en la de los países vecinos había preparado a los palestinos para imaginar semejante catástrofe. El hecho de que la Nakba tuvo lugar durante un corto período —una cuestión de meses— hizo que fuera difícil comprenderla; hubo poco tiempo para reflexionar.

Sin embargo, esta experiencia conmovedora no ha encontrado, hasta hace poco tiempo, amplia comprensión o reconocimiento, especialmente en los Estados Unidos y en Israel. ¿Cuánta gente en occidente sabe por qué los palestinos sienten emociones tan diferentes de los israelíes en su “Día de la Independencia” el 15 de mayo? ¿Por qué ellos continúan luchando, a veces violentamente? Incluso por qué están allí, en las ciudades israelíes y en las fronteras móviles de Israel, provocando todavía que se hable de “transferencia”. Su presencia es una nota extraña en la imagen de un pueblo que sufre redimido por su nueva patria, o los pioneros aspirando, como tantos otros antes que ellos, a una independencia nacional y a un Estado convencional.

Algunos podrían criticar a los palestinos por haber, de algún modo, permanecido silenciosos, por no haber contado lo suficiente de su historia. Hay, después de todo, de manera sorprendente pocos trabajos palestinos eruditos sobre el tema de la Nakba. Y muchos de los que la han experimentado no han sido escuchados. Como parte de la investigación de este libro, uno de los autores entrevistó a una mujer palestina mayor en Galilea cuya historia sobre la Nakba él había escuchado antes. Ella tenía alrededor de veinte años cuando ocurrió la Nakba. En una ocasión, ella recordaba, “Estábamos [ella y su madre] cruzando la calle Saffuriyya-Shafa Amr. Fuimos apuntadas por un vehículo

armado que abrió fuego contra nosotras. Corrimos hacia los campos. Era la estación de la cosecha. Yo salté sobre una pila de heno; las balas pasaron muy cerca de mi cabeza y de mi cara. “Yo estaba muy asustada de modo que me cubrí completamente con el heno”. Ella entonces perdió contacto con su madre, y no pudo localizarla a ella o al resto de la familia por veinte días.

Luego ella habló sobre otra experiencia perturbadora: “Al lado de la aldea de Ilut mi hermano y yo encontramos un grupo de hombres asesinados; dos de ellos habían sido una vez nuestros vecinos, poco mayores que yo. Fueron baleados con una bala cada uno en su frente, que Dios consuele a su madre”. Cuando se le preguntó por qué nunca había contado sus historias de la Nakba en público, particularmente desde que el mundo conocía tan poco acerca de lo que había ocurrido en ese período, ella miró asombrada y contestó “¿Cómo pueden silbar los que no tienen labios?”

¿Qué significa decir que los palestinos no tienen labios con los cuales silbar? ¿Qué les impidió contar sus historias? Los investigadores de memoria colectiva y los historiadores son bien concientes que los individuos que sufren acontecimientos traumáticos producen memorias tardías; a las víctimas les puede llevar años ser capaces de asimilar sus experiencias y darles significado y forma, un proceso que Kammen llama trabajo de memoria (1995: 34-49). ¿Es la escasez de material narrativo sobre los acontecimientos de la Nakba, al menos hasta el último par de décadas, la consecuencia de este tipo de respuesta al trauma individual, un caso de síndrome de memoria retardada? (Ibid: 249). ¿O es debido a la falta de una distancia cómoda desde la cual reflexionar? Auerbach anota, en su análisis de *Swann's Way* de Marcel Proust, “Liberado de sus diversas participaciones anteriores, la conciencia ve sus propios estratos pasados y su contenido en perspectiva; continúa confrontándolos entre ellos, emancipándolos de su continuidad

temporal exterior así como del sentido estricto que parecían tener cuando estaban ligados a un presente particular” (Auerbach 1971: 542). Él sugiere, en otras palabras, que narrar el pasado depende de tener una perspectiva desinteresada en el presente a través de la cual uno puede mirar el propio pasado.

Cuando el pasado está todavía arraigado en las condiciones existenciales presentes del individuo, afectando la miríada de aspectos de la vida de ella o de él, quizás él o ella no puedan garantizar las condiciones para narrar el pasado. Para los palestinos, viviendo todavía su desposesión, luchando todavía o esperando el retorno, muchos bajo ocupación militar, muchos inmersos todavía en cuestiones de supervivencia, el pasado no está distante ni ha terminado. A diferencia de muchas experiencias históricas tratadas en la literatura sobre el trauma, tales como el Blitz, el despiadado bombardeo de Hamburgo y Dresden realizado por los aliados en la etapa final de la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto, la guerra de la independencia argelina, o el ataque al World Trade Center, que duraron un período limitado de tiempo (siendo la más larga la guerra de la independencia argelina, que duró ocho años), la Nakba no está finalizada todavía; después de casi sesenta años ni los palestinos ni los israelíes han logrado todavía un estado de normalidad; la violencia y el desarraigo de los palestinos continúa. Así, muchos palestinos podrían encontrar difícil ubicarse en un lugar neutral, “lejos de participaciones anteriores”, desde el cual ellos pudieran examinar o narrar sus pasados.

Los escritores palestinos han simbolizado esta dificultad para narrar la Nakba en historias que carecen de cierre ellas mismas. Emile Habiby es quizás el que ha descrito con mayor profundidad la intensidad y desolación de la vida después de la Nakba, finalizando su novela, *The Secret Life of Saeed: The Pessimist*, ni con una resolución satisfactoria ni con una redención. La novela cuenta la historia

de un palestino al que se le permite volver a su ciudad natal de Haifa después de la Nakba y pasa a ser un ciudadano israelí. Su retorno es posible porque accede a trabajar como un colaborador de los israelíes. Él es diligente pero torpe en su trabajo y es poco apreciado por sus empleadores. Las ironías del mundo de Saeed —como palestino e informante— se despliegan a través de cuarenta y cuatro fragmentos epistolares. Significativamente, la primera carta que recibe el narrador del desafortunado “pesoptimista” (pesimista y optimista) implora, “Por favor, cuenta mi historia” (Habiby, 2002:3). El narrador publica las cartas y continúa buscando a su autor (a quien los lectores aprenden a amar, odiar, ridiculizar, despreciar pero finalmente lo aprecian por su capacidad de recuperación). Por fin él sigue la pista de las cartas hasta un hospital mental en Acre. Sin embargo, cuando pregunta al director del hospital acerca de un internado llamado Saeed el Pesoptimista, descubre que no hay tal nombre en el registro. Él y el director tratan de identificar al escritor mediante un proceso de eliminación: el nombre que está más cerca pertenece a un internado que murió más de un año antes. Como con la Nakba palestina, el narrador de cuentos o narrador de la verdad no puede ser identificado y sus historias quedan abiertas a la pregunta.

No obstante, a diferencia de la mujer que no había contado nada acerca del recuerdo traumático de su juventud de haber estado escondida en una pila de heno, y quizás otros palestinos que quedaron para volverse ciudadanos de Israel y entraron en un raro limbo, muchos refugiados palestinos de la generación de la Nakba contaron sus historias una y otra vez, a sus hijos y entre ellos. Incluso si “la piel que envuelve la memoria es resistente” (1990:I-I) y la conversación acerca del pasado no surge de la “memoria profunda” de los sentidos (1990: I-3), como lo expresó tan elocuentemente Charlotte Delbo acerca de sobrevivir a Auschwitz, ellos recordaron y hablaron.



De este modo, el problema en el caso palestino parece ser más acerca de la memoria colectiva que de la memoria individual del trauma. El factor debilitante en la capacidad de contar sus historias y hacer públicas sus memorias es que las naciones poderosas no han querido escuchar.<sup>5</sup> Sin labios, de tipo político, los palestinos no pudieron hacerse escuchar sobre la historia más fuerte, la que los europeos habían desplegado vigorosamente durante décadas antes de la Nakba, la encuadrada en términos de las poderosas imágenes de la redención, la contada por los judíos europeos que enfatizaban su alianza con los valores culturales y políticos de occidente, ya fuera en términos de independencia nacional, organización democrática (para ciudadanos judíos solamente), o misión civilizadora como “hacer florecer el desierto”. Los palestinos, un pueblo disperso y sin Estado, se enfrentaron, después de la Nakba, a un Estado fuerte con apoyo del exterior, militarmente poderoso, y con archivos oficiales. En estas otras manos estaba el aparato de la producción histórica. ¿Qué valor tiene, como lo pregunta Esmeir en su análisis de un juicio en Israel acerca de una masacre, el vacilante testimonio oral de los vencidos? Qué fácil es, como lo observan Sadi y Slyomovics, para los historiadores como Benny Morris desacreditar el testimonio oral de las víctimas en favor de los archivos escritos del Estado. Como insiste Laub (Felman y Laub 1992: 68) para el individuo, sin el oyente empático que actúa como testigo, la historia es aniquilada. ¿No es esto más cierto aún para el grupo?

Los palestinos encuentran que la ausencia de una audiencia es dolorosa. Incapaces de detectar fallas sustanciales en su posición moral, no pueden comprender por qué no ha

5 Estamos agradecidos a Gershon Shafir por insistir sobre este punto (comunicación personal). Para un argumento poderoso acerca de la importancia crucial de los que escuchan, ver Laub en Felman y Laub 1992: 57-92.

sido restablecida la justicia. El retorno del exilio que ellos anhelan está estancado y están obligados a vivir con aproximaciones y copias baratas de Palestina que se encuentran en su imaginación. La ausencia de razón moral y la apatía aparente de aquéllos que podrían llevar a cabo alguna solución política han hecho descarrilar a los palestinos en su búsqueda del significado de su catástrofe y su aspiración a ser “un pueblo como los otros”. Según el filósofo francés Gilles Deleuze, esto representa “un grito cuyo significado [*sens*] es múltiple; podría ser un recordatorio o un reclamo” (Deleuze y Sanbar 2001). En ausencia de paliativos o consuelo moral, mientras enfrentan las aplastantes demandas de nuevas vidas como refugiados o como ciudadanos de segunda clase, ellos a veces tienen oscuras visiones del mundo y tienden ya sea al silencio o a la violencia...

La demencia o la muerte sin sentido son temas comunes en la literatura palestina, como en el caso de la historia del pesoptimista de Habiby que terminó su vida en un hospital mental y cuya muerte fue recibida con alivio. Un destino más trágico esperaba a los protagonistas de la novela de Ghasan Kanafani (1976) *Men In The Sun*, publicada originalmente en árabe en 1962, antes que el establecimiento de la OLP diera forma política a las aspiraciones palestinas. La historia es acerca de tres palestinos refugiados de Líbano que fueron obligados, debido a intolerables presiones, a buscar trabajo en Kuwait. Ellos llegaron a un acuerdo con el conductor palestino de un camión para pasarlos de contrabando en su tanque a través de la frontera desde la sureña ciudad iraquí de Basra. El plan era que los hombres se esconderían en la panza vacía del tanque cuando llegaran a la frontera, y saldrían tan pronto como el vehículo la atravesara. Sin embargo, en el puesto de control un aburrido oficial detiene al conductor y lo entretiene con una tonta conversación. Los tres hombres se sofocan —a plena luz del día—, el lector debe comprender, de la apatía del mundo.

Una pregunta para nosotros es si la avalancha de recuerdos personales que se hicieron públicos alrededor de la conmemoración del cincuenta aniversario de la Nakba, y cualquiera fueran los recuerdos provocados por estos acontecimientos públicos, ahora pueden tener más de una audiencia. Hay muchas razones por lo que se solicitan y se toma nota de estos recuerdos. La proliferación de estudios sobre la memoria que acompañaron el cincuenta aniversario de la partición en el subcontinente indio se formó con acontecimientos corrientes, con investigadores profundamente interesados acerca de las raíces de la “creciente polarización de la sociedad india sobre la base de la religión” (Butalia 2000: 276) y la violencia comunal que la acompañó.<sup>6</sup> Del mismo modo, la atención palestina sobre la memoria se hizo posible por el vacilante establecimiento de la Autoridad Nacional Palestina en una parte de Palestina, con la firma del acuerdo de Oslo en 1993, el cual simbolizaba una forma de reconocimiento de los derechos palestinos (mientras cedía la mayoría de ellos) y se hizo desesperado por la caída de un movimiento de liberación. Para encontrar una audiencia para estas memorias puede ser de ayuda el hecho de que la investigación histórica sobre “el deseo sin palabras” del sionismo (Childers 1971) y los planes militares deliberados (Morris 2004<sup>a</sup>) ha erosionado, como Saadi lo muestra en el epílogo, la ortodoxia inventada que negó la culpabilidad israelí sobre la Nakba incluso cuando las historias de los refugiados eran tan consistentes y demandantes que debieron haber sido escuchadas. ¿Es siempre necesaria una brecha histórica, como lo pregunta Laub (Felman y Laub 1992: 84) con referencia al Holocausto, antes de que el testimonio de los testigos pueda escucharse?

6 Estamos agradecidos a Gershon Shafir por insistir sobre este punto (comunicación personal). Para un argumento poderoso acerca de la importancia crucial de los que escuchan, ver Laub en Felman y Laub 1992: 57-92.

## Desplazamiento

Si el rasgo más distintivo de la memoria social palestina es su producción bajo constante amenaza de borramiento y a la sombra de una narrativa y fuerza política que la silencia, una de sus cualidades más características, como tantos de los ensayos en este libro lo muestran, es su orientación hacia el lugar. Para los palestinos, los lugares del pasado anterior a la Nakba y la tierra de Palestina misma tienen una carga extraordinaria. Ellos no son simplemente emplazamientos de memoria sino símbolos de todo lo que ha sido perdido y lugares de nostalgia a los cuales está prohibido el retorno. Los lazos palestinos con los lugares son tanto físicos como imaginativos.<sup>7</sup> Muchas personas guardan, por más de medio siglo, las escrituras de la tierra de la que eran dueños y las llaves de las casas que dejaron atrás. Pero lo físico no es sólo posesivo sino sensual, como lo examina Jayyusi especialmente bien en su ensayo en este libro. Ella sostiene que los lugares que se recuerdan son parte de geografías vividas, “campos mundanos naturalizados de actividad e interacción corporal”. El olor del pepino, el gusto de un higo, los objetos diarios utilizados para vivir, la socialidad encarnada de la vida vivida en lugares particulares - todo da testimonio de la presencia corporal crítica para la individualidad y la memoria.

Los palestinos también invocan imaginativamente el cuerpo del lugar en metáforas tales como la tierra de Palestina como una mujer raptada o violada, como Humphries, Khalili y Slyomovics examinan en este volumen, o una amada o madre que necesita de protección, tropos de género compartidos con muchos nacionalismos (e.g. Baron 1997; Najmabadi 2005; McClintock 1995). Este cuerpo del lugar también se hace real en los meticulosos y compulsivos mapeos

7 Para un análisis de lo físico de la memoria en las reclamaciones a Jerusalén, ver Bishara 2003.

y catalogaciones de lo que le ha ocurrido a las habitaciones palestinas. Investigadores como los que trabajaron en el proyecto organizado por Walid Khalidi, *All That Remains* (1992) sobre las aproximadamente cuatrocientas aldeas que fueron destruidas por Israel o, más recientemente, sobre el atlas de Salman Abu Sitta (2004) que compila material demográfico y estadístico sobre las más de seiscientas aldeas y ciudades despobladas en 1948, ejemplifican esta reasignación y emplazamiento determinado.

Una vinculación emocional al lugar se encuentra en los libros de memorias que han escrito personas comunes acerca de sus aldeas destruidas o despobladas. Susan Slyomovics se apoya en ellos para su ensayo sobre Qula y su libro sobre Ein Houd/Ein Hod (1998). Pero es Rochelle Davis quien los utiliza totalmente para un análisis de cómo los palestinos mapean y remapean los mundos perdidos de la Palestina rural. En su ensayo en este volumen, Davies está especialmente atento a los modos en que estos libros de memorias testifican la existencia en y la habitación por palestinos de lugares que ahora están prohibidos o habitados por gente diferente. Ellos se ofrecen con frecuencia como una herencia a hijos y nietos; además de hacer listas sobre rasgos locales, ellos acostumbran a pintar figuras pastorales de la vida de la aldea en el pasado pre-Nakba. Como ella observa, no hay grietas sociales ni tensiones en estas descripciones del pasado, lugares que representan no sólo literalmente lo que han perdido los aldeanos sino un modo de vida que ellos ya no viven, ahora que la mayoría ya no son más agricultores (ver también Swedenburg 1990 y Sawalha 1996).

La obsesión con el lugar y los lugares, y la nostalgia por la tierra, puede ser especialmente característica de la memoria palestina no sólo debido al localismo de la vida social palestina en ese período temprano (Doumani 1992) o porque, como nos dicen los filósofos, toda memoria es encarnada, sino porque la Nakba fue, sobre todo, una odisea, un movi-

miento masivo de gente. Si en la actualidad la Nakba es el término principal que se utiliza para describir los acontecimientos cataclísmicos de 1948, esto no siempre fue así. Los palestinos por un largo tiempo marcaron el año con los términos *sanat al-bujay* (que en el dialecto palestino denota tanto el acto de escapar como la causa que lo precipita - un peligro grave inminente) o, como Rosemary Sayigh observa en su capítulo, para sus amigos refugiados libaneses, *sanat al-hijra* (el año de la migración, un término que conlleva el pesado simbolismo del vuelo del profeta Muhammad desde la Mecca a Medina, una migración que quizás llevaba con ella la promesa de un retorno triunfante).

El escritor Fawaz Turki, quien fue testigo del éxodo masivo a los siete años de edad, reflexionaba muchos años después sobre el modo en que la Nakba aparecía ante él:

“Como las imágenes apocalípticas que mi mente sacaba a la luz, desde ningún lugar, de nuestro éxodo de refugiados veinte años antes, mientras caminábamos hacia el norte sobre el camino de la costa hacia Líbano, donde mujeres preñadas daban a luz a lo largo del camino, gritando al cielo con dolores de parto, y donde los niños caminaban solos, sin manos que sostener.”

Turki, 1998: 10<sup>8</sup>

Otros escritores describen las emociones encarnadas en el movimiento. Elías Srouji (2003; 2004), quien fue testigo de la expulsión de los habitantes de la aldea galilea de al-Rama, en su mayoría cristiana, describía sus reacciones cuando se les ordenaba que se movilizaran:

“Mientras tanto el tiroteo continuaba, intentando clara-

8 Para un relato horrendo con imágenes similares, ver Busailah 1981.

mente mantener a la gente en movimiento. Vimos familias llevando a sus hijos y cargando grandes valijas, algunos ayudando a sus padres ancianos. Sollozando fuertemente... Uniéndose a la carretera principal que conduce a la empinada cuesta de la montaña sobre la que estaba construída su casa, iban encaminándose por un “sendero de lágrimas” hacia la frontera libanesa. La visión más desgarradora fueron los gatos y perros ladrando y haciendo jaleo, tratando de seguir a sus dueños. Yo escuché a un hombre gritarle a su perro: “¡Vuelve! ¡Tú al menos puedes quedarte!”

Srouji 2004: 77

La imagen de las mascotas abandonadas debido a que sus propietarios de repente debían partir aparece asimismo en memorias de elite. Ghada Karmi recuerda dándose vuelta para mirar por detrás de la ventanilla del auto cuando su familia estaba partiendo de un Jerusalén tenso en 1949 y ver a su amado perro Rex. “Y para mi horror allí estaba Rex parado en el medio de la calle. No debimos haber cerrado la puerta correctamente y de algún modo el logró salir. Él estaba parado allí, su cabeza levantada, su cola tiesa, mirando detrás de nuestro auto que se iba” (Karmi 2002: 122). Ella gritó para volver pero su criada le aseguró que ella lo llevaría a la casa más tarde”. La misma criada, Fátima, le había asegurado a sus padres que cuidaría de su casa hasta su vuelta. No hubo retorno de Inglaterra para la niña o su familia. Ghada tampoco volvió a encontrar nunca a Fátima o a su perro Rex.

Si muchos acontecimientos históricos trascendentales se recuerdan por una fotografía, un film, o una imagen llamativa (como la estudiante china que se paró frente a un tanque en la plaza Tiananmen), no hay una sola imagen que represente en la imaginación pública todo el panorama de la tragedia de la Nakba. Pero quizás la huída continua de los palestinos sea captada mejor en la metáfora espacial del poeta Mahmoud

Darwish, quien pregunta, “¿Dónde deberíamos ir después de la última frontera; dónde debieran volar los pájaros después del último cielo?”<sup>9</sup> Es irónico, por lo tanto, que desde los desesperados movimientos de su huída, gran parte de la experiencia palestina ha sido acerca de restricciones del movimiento. No sólo muchos permanecen desnacionalizados, sin pasaportes que les den el derecho legal para moverse entre países, sino que después de la Nakba, Palestina misma fue dividida en diferentes áreas. El movimiento de una región a otra fue controlado por otros, principalmente los israelíes, un tema ricamente examinado en la novela de la Nakba de Elías Khoury, *Gate Of The Sun* (Khoury 2006). Esto se aplicó incluso dentro de regiones. Entre 1948 y 1966, por ejemplo, se impusieron severas restricciones sobre el movimiento a los ciudadanos palestinos de Israel; y después de 1967, se han aplicado duras restricciones a los palestinos de la Ribera Occidental y la Franja de Gaza, ejemplificadas por la omnipresencia de puestos de control cada vez más elaborados.

Un sentido tangible de desplazamiento es agudo para los refugiados internos - los palestinos a los que las autoridades israelíes les dan el término legal de “ausentes presentes” como un barniz de legalidad para la confiscación de su propiedad. Estos palestinos, aunque tienen ciudadanía israelí, continúan viviendo como refugiados de corta distancia — entre un cuarto de milla y unas pocas millas— de sus hogares originales, como es el caso del pueblo de ‘Ayn Hawd’ que se trata en Slymovics (1998). La mayoría de los refugiados palestinos verdaderamente viven a corta distancia de sus hogares originales. Como lo expresó Muhammad al-Bajirmi, un refugiado en el campamento de refugiados Rashidiyya en Líbano: “Estamos muy cerca de Palestina del norte. Vemos nuestro país todos los días, y eso refuerza nuestra esperanza

9 Esta línea de poesía dio el título al libro de fotografías de Jean Mohr con un ensayo de Edward Said. Said, 1985.



de retorno a pesar de la duración del exilio y de nuestra dispersión” (Aql 1995:57). No es de extrañar, entonces, que los lugares de Palestina sean tan centrales a la memoria.

### Tiempo y memoria

El tiempo y la memoria también están ligados estrechamente. Sin el transcurrir del tiempo no habría memoria. Pero el paso del tiempo también crea distorsiones, alimenta la nostalgia, hace más fácil la represión, y nos amenaza con el olvido. La memoria palestina no está menos ligada al tiempo que la de cualquier otra comunidad. Pero tres aspectos contribuyen a una especial relación con el tiempo.

Primero, como los recuerdos palestinos de 1948 deben servir como evidencia de lo que pasó en la montaña de reivindicaciones políticas acerca de la injusticia, hay una urgencia especial en recordar los detalles a través del tiempo. El fallecimiento de la “generación de la Nakba”, aquellos que experimentaron los hechos de hace casi sesenta años, se está sintiendo ahora como una creciente ansiedad acerca de que las fuentes de la memoria se perderán antes de que ellos hayan ofrecido sus profundos e irrecuperables recuerdos al público (Kammen 1995: 259). A lo largo de Palestina y dondequiera que vivan ahora los refugiados palestinos, hay proyectos en marcha para entrevistar a los mayores. Particularmente en y alrededor de la conmemoración del cincuenta aniversario de la Nakba, fueron presentados testigos para contar sus historias.<sup>10</sup> Ellos hicieron esto en *la Voz de Palestina*, la estación de radio de la Auto-

10 Ha habido intentos anteriores de grabar memorias, tal como Abu Eische (1982), apoyado con una nota final por Israel Shahak, luego director de la Liga israelí de derechos humanos del ciudadano, pero la tecnología, apoyo, y urgencia se incrementó en los 90s con la conmemoración y el reconocimiento de la rápida desaparición de la generación de testigos.

ridad Nacional Palestina en la Ribera Occidental; en los actos en el centro cultural Sakakini en Ramallah; en proyectos de entrevistas patrocinados por BADIL (Bethlehem) y Shaml, Centro de palestinos refugiados y en la diáspora (Ramallah); en proyectos históricos orales con palestinos en la diáspora, tales como los que ha coordinado por largo tiempo Rosemary Sayigh en los campamentos de refugiados en Líbano (conjuntamente con la edición de publicaciones como *al-Jana*, cuya edición 2002 contiene entrevistas con los más activos en proyectos de historia oral sobre Palestina), o los proyectos más recientes tales como el Archivo de la Nakba, que comenzó en 2002 co-dirigido por Diana Allan y Mahmoud Zeidan, dedicado a grabar en video entrevistas con sobrevivientes de la Nakba que viven en los doce campamentos de refugiados en Líbano; y en el ambicioso proyecto monográfico sobre las aldeas palestinas destruídas llevado a cabo en el Centro de la Universidad Birzeit para el estudio y la documentación de la sociedad palestina, que dirige actualmente Saleh Abdel Jawad, basado en entrevistas con gente común, incluídas mujeres. Estas entrevistas complementan las memorias escritas de intelectuales y ex políticos, ya sea en árabe o en lenguas extranjeras, que se encuentran en libros como *Catastrophe Remembered* de Masalah y *Remembering Deir Yassin* de McGowan y Ellis; periódicos locales como *al-Karmil*, *Masharif* y *Majallat al-Dirasat al-Filastiniyya*; o con prensas y revistas internacionales como *Journal of Palestine Studies* o *Palestine-Israel Journal*. Además, los sitios de Internet han proliferado, incluyendo algunos cuyos nombres de dominio —como [www.Nakba.org](http://www.Nakba.org)— indican claramente el foco.

Con el paso del tiempo y la generación que vivió la Nakba, estamos amenazados con el olvido. Salman Natour —un novelista, ensayista, dramaturgo, y analista político palestino— dramatizó su toma de conciencia de este peligro en una obra llamada *Memory* que fue representada en varias

localidades en Israel, incluyendo Haifa, Jaffa, Nazareth, y en la Universidad Ben Gurion, así como en el extranjero. La obra está diseñada a partir de una colección de historias palestinas. Ellas se cuentan sobre el escenario como una forma de narración de cuentos tradicional, permitiendo a Natour integrar expresiones narrativas que han ido desapareciendo del lenguaje cotidiano palestino. Aunque las historias pertenecen a diferentes períodos —el Mandato británico, los primeros años de Israel, la guerra israelí de 1982 contra Líbano— las mismas se narran sobre el telón de fondo de la Nakba. La obra termina con el temor del narrador de desarrollar amnesia:

“Mi memoria me ha traicionado, y lentamente la estoy perdiendo. Temo el negro día en que me encuentre sin ninguna memoria, sólo un cuerpo... que deambula por las calles y los bosques hasta que un cazador lo encuentre. Yo, que peleé con los molinos de viento, perdí mi memoria y me convertí en nada, exactamente nada. Él [el cazador] me llevará a la casa donde nací y me entregará a mi familia... Él volverá con su familia y les dirá acerca de un anciano que perdió su memoria y proclamará pomposamente, “Si yo no hubiera intervenido se lo habrían comido las hienas”. Seremos comidos por las hienas si perdemos nuestra memoria. Seremos comidos por las hienas.”

Natour 2003: 19

La obra de Natour es un llamado urgente a registrar, grabar, filmar, catalogar, y archivar la memoria colectiva palestina. La alternativa es perecer como nación, muriendo del modo más innoble: comidos por carroñeros. Otras obras palestinas han utilizado también el recurso de contar historias para representar la memoria colectiva. Nassar (2002), por ejemplo, en un artículo sobre el teatro palestino denominado “*The Invocation of Lost Places*”, discute *The Narrow*

*Lane (al-zarub)*, presentada por primera vez en Jerusalén en 1992. Su narradora femenina, Samiya al-Bakri, retrocede en el tiempo dramatizando las historias de cinco mujeres de la aldea de Acre que sobrevivieron a 1948, invocando lugares clave de esta ciudad antes de 1948. Tales obras, desarrolladas a través de la diáspora palestina, conjuntamente con todas las tecnologías para provocar y preservar la memoria, son esenciales para la causa palestina. El olvido y el paso del tiempo, como lo sostienen varios analistas de la memoria colectiva, son los enemigos de las causas, los hechos significativos y sus símbolos conmemorativos (e.g. Huyssen 1995; Young 2001; Gross 2002), aunque ellos pueden ser personalmente productivos (Augé 2004).

Si el deseo de luchar contra la amnesia es algo que los palestinos comparten con muchos otros, hay aspectos de su experiencia del tiempo que son más específicos. Uno de los más importantes es que el pasado representado por la cataclísmica Nakba no es pasado. Lo que ocurrió en 1948 no está terminado, ya sea porque los palestinos todavía están viviendo sus consecuencias o porque procesos similares están funcionando en el presente. “El exilio”, observa Janet Abu-Lughod “para los palestinos no es transicional ni transitorio; es un estado heredado” (1988: 63). Su dispersión ha continuado, su estatus permanece sin resolver, y sus condiciones, especialmente en los campamentos de refugiados, pueden ser miserables. Para aquéllos con antecedentes de clase o buena fortuna que han podido reconstruir vidas decentes en cualquier lugar, ya sea en Estados Unidos, Kuwait, o Líbano, el dolor puede ser mitigado. Pero para aquéllos en las vecindades de Israel, los ataques de las fuerzas sionistas que culminaron con las expulsiones de la Nakba no han cesado realmente. Los palestinos que quedaron dentro de los límites del nuevo Estado fueron sometidos al gobierno militar por los primeros veinte años. Luego, en 1967, con la ocupación militar de la Ribera Occidental y de Gaza, hubo otro ataque

perturbador. En 1982 Israel bombardeó e invadió Líbano, causando destrucción masiva, el direccionamiento de la OLP, y luego una masacre en los campamentos de refugiados. La violencia se intensificó con la resistencia palestina en los territorios ocupados (las dos intifadas). Difícilmente transcurre una semana sin que los palestinos sean bombardeados, baleados, “asesinados”, arrestados, encarcelados, o torturados. No pasa un día en que no sean humillados por el ejército israelí en los puestos de control o que se les impida desplazarse. La confrontación continúa y con ella los funerales, las demoliciones de casas, las deportaciones y el éxodo. También continúan la usurpación del agua, la confiscación de la tierra, la negación de los derechos legales y el hostigamiento. Como lo describe elocuentemente Jayyusi en su capítulo, los palestinos realizan las conexiones, cada nuevo suceso importante, como el salvaje bombardeo de Jenin en 2002, desencadenante de la Nakba. Es, dice ella, el modo en que cada nuevo suceso es el mismo pero diferente del último, junto con su trágica acumulación, que es finalmente lo que puede ser tan distintivo de la experiencia palestina del tiempo y la memoria.

Aún, en el cálculo del tiempo, la Nakba ha encarnado una brecha insalvable entre dos períodos cualitativamente diferentes: la pre y la pos Nakba, experimentadas frecuentemente como una diferencia generacional. El tiempo generacional es, de este modo, una tercera dimensión clave de la memoria para los palestinos. Hay procesos de transferencia de una generación a otra - de historias, recuerdos, alimentos e ira; hay herencia de la identidad y de la carga; pero también hay alguna resistencia a través de las generaciones a la gran significación del pasado. Para la generación de la Nakba, Palestina, como lugar de nacimiento, patria, fuente de identidad, lugar geográfico, historia, lugar de apego y fascinación emocional, campo de imaginación, y lugar donde ellos desean terminar sus vidas, ha dominado a los individuos y al colectivo. Esto está bien ilustrado por

Ibrahim Abu-Lughod cuyo apego por Jaffa y Palestina definió su vida e inspiró el destino de su retorno (ver Abu-Lughod, este volumen).

Las generaciones subsiguientes, aunque heredaron las consecuencias y las memorias, reaccionaron a este legado de modos diferentes. Muchos no han visto nunca el país al que se les dijo que pertenecen; ellos viven a su sombra o fijan su mirada en otra parte. Algunos de la generación más joven, como Diana Allan encontrada en el campamento Shatila en Líbano, están impacientes con el pasado y con la orientación hacia la Nakba de sus padres y sus abuelos. Ellos pueden tomar a mal la obsesión, especialmente desde que parece estar coaccionada por el marco nacionalista y recoger ahora mucha atención de los independientes. Debido a los nuevos ataques y a las actuales luchas políticas en el campamento, ellos están investidos con las experiencias de su propia generación. Con la desesperación por el mejoramiento de su situación, y la frustración de vidas y talentos jóvenes, muchos de esta nueva generación desean incluso olvidar, emigrar, dejar todo atrás, como ha habido siempre aquéllos, como el padre de Edward Said, que deseaban continuar con sus vidas, dadas las nuevas circunstancias, tan normalmente como fuera posible (Said 1999:14).

La resistencia a congelar el pasado y a focalizarse sobre la Nakba viene también de las actuales generaciones de palestinos que viven dentro de Israel. Esto se reveló en un importante intercambio entre dos académicos palestinos acerca de Jaffa, la ciudad puerto que fue un lugar de intensa lucha y de la cual casi toda la población huyó en 1948, esperando confiados en volver una vez que las cosas se aquietaran. En cambio, la ciudad fue anexada a Tel Aviv.<sup>11</sup> La tensión en la actualidad fue desatada por la corriente

11 Para una historia de Jaffa y Tel Aviv, ver Levine 2005.

de jafanos en la diáspora, o de sus hijos y nietos recordando a Jaffa y retornando -si hubieran tenido los pasaportes apropiados- sólo para echar un vistazo a lo que alguna vez fue suyo. Salim Tamari y André Mazawi sostuvieron, acerca de sus actitudes hacia el pasado, la fijación de los refugiados en una brusca ruptura y el sentido común, cuando ellos hablaban acerca de Jaffa, de la condición de pasado de un pasado anterior a la Nakba. En un artículo acerca de los viajes por Jaffa que había realizado Tamari (Tamari y Hammami 1998) con varios amigos, él describió su búsqueda de los estratos escondidos de Jaffa, los rasgos de la ciudad que, como aquéllos descritos en este libro por Abu-Lughod y Al-Qattan, habían encontrado un lugar en las narrativas de sus padres acerca de Jaffa anterior a 1948. Mazzawi (1997) alertó acerca de la nostalgia burguesa, criticando la apropiación de Jaffa por repatriados de buena posición que representaban a Jaffa como un paraíso perdido y excluían de sus narrativas de vida en Jaffa no sólo a las mujeres y hombres de la clase trabajadora del pasado, sino, más doloroso aún para Mazzawi, a los palestinos residentes, como él, del presente (Diyab y Sharabi 1991; Tamari 2003). Para Mazzawi, Jaffa es una ciudad viviente, aún desmoronándose, socialmente conflictiva, y una sombra penosa de su gloria pasada como la “novia del mar”.

No obstante, no hay duda que la transferencia de memorias entre generaciones ha sido profunda y consistente. Marianne Hirsch (1997, 1999) ha desarrollado el concepto de “posmemoria” para capturar el modo en que las últimas generaciones “crecen dominadas por narrativas que precedieron a su nacimiento, cuyas propias historias tardías son desplazadas por las historias de una generación anterior, formada por sucesos traumáticos que ellos no entienden ni recrean” (1999:8). Lo que es tan poderoso, ella sostiene, acerca de esta forma de memoria es que “su conexión con su objeto o fuente está mediada, no a través de la recolección sino a

través de una investidura y creación imaginativa” (1997: 22). Esto es verdad, como lo muestran varios capítulos de este libro, para muchos de los hijos y nietos de la generación de la Nakba, incluyendo a los dos editores de este libro.

Sin embargo, en el caso palestino, muchos de estos hijos y nietos, como la apasionada niña en la película *Jenin, Jenin* a quien cita Bresheeth en su análisis de la película, tienen su propia experiencia directa de la violencia para hacer que este concepto sea útil en todos los ámbitos. Los continuos desplazamientos y las experiencias personales de racismo, como la poeta palestina americana Suheir Hammad señala en la descripción de sus encuentros en Estados Unidos en un libro de poemas titulado *Born Palestinian, Born Black* (1996), estimula a esta generación a identificarse con la “comunidad imaginada” de palestinos a través de una duplicación de la memoria y la posmemoria. Símbolos clave como los olivos, de esta identidad surge la conexión, como en el verso rap enojado de Hammad, “Yo soy la hija/ cargando la rama de olivo” (citado en Hammer 2001: 474). Es esta generación siguiente la que ha estado realizando las películas, organizando la colección de testimonios, tratando de aprehender el significado de la Nakba, mientras lucha contra el olvido y hace reclamos públicos en nombre de los sufrimientos de sus padres y abuelos.

### Los huecos de la memoria

Algunos eruditos cínicos que examinan la “industria de la memoria”—tanto académica como pública— que surgieron en los 80s se han preocupado acerca de la empalagosa y sagrada sensibilidad que pueden infundir los estudios sobre la memoria y la manera descuidada de hipostasiar la “Memoria” que la glorifica y la hace una alternativa terapéutica al discurso histórico (Klein 2000). Otros investigadores que investigan la memoria colonial como Stoler y Strassler (2000:



7), nos han advertido de no romantizar la memoria como “la repositoria de historias alternativas y verdades subalternas” sino en cambio prestar atención a los procesos de recordación, la configuración de memorias personales, los silencios estratégicos, y esas experiencias, como recuerdos sensoriales o listas detalladas, que no pueden expresarse de una forma narrativa. Otros aún deploran las confusiones metodológicas de los estudios sobre la memoria.

Los ensayos sobre la memoria palestina en este libro tienen un borde crítico. Algunos desafían las devociones de los estudios sobre el trauma y la memoria. Todos son conocedores de la naturaleza construida de la memoria palestina, como toda memoria, incluso cuando ellos se adentran en reivindicaciones morales e históricas. Estamos forzados a pensar muy seriamente cuando confrontamos con las historias de Allan acerca de la impaciencia, en el campamento de refugiados, de los jóvenes con los mayores por vivir en el pasado; o su hostilidad con los simpatizantes extranjeros por ocluir, en la conmemoración del pasado y de la victimización palestina, tanto el presente como el futuro. El descubrimiento de Davis del pasado idílico inscripto en los libros de memorias acerca de aldeas perdidas nos hace sospechar de ellos como documentos históricos, incluso cuando ellos son testigos de los anhelos y las nostalgias actuales nacidos de la pérdida. Las consideraciones de Esmeir acerca de la inconsistencia del testimonio de los testigos en el caso de la masacre en al-Tantura nos alerta sobre el valor nominal de las memorias mientras nos pinta una representación más clara de la fuerza destructiva del temor. En la exposición, de ensayo en ensayo, de la calidad repetitiva de la memoria palestina, en la que imágenes familiares y giros van de la mano con una repetición adormecedora de historias similares a través del espacio y del tiempo, descubrimos la fuerza de la convención junto al horror de la expulsión masiva.

Parece duro escribir críticamente acerca de la cons-

trucción y despliegue de la memoria palestina porque hay tanto en juego. No obstante es honesto cuando Tamari critica los testimonios producidos por individuos comunes en Ramallah durante el cincuenta aniversario de la Nakba por su completo localismo y Mazawi critica a los visitantes de Jaffa. En 1998, muchos intelectuales palestinos pidieron memoria crítica y auto-crítica contra la conmemoración oficial del aniversario, en parte para posicionarse opuestos a la apropiación por la Autoridad Nacional Palestina de la historia de la Nakba y de la política palestina, como lo afirma Hill (2005). Si reconocemos los modos en que la memoria está conformada por la política actual, por las narrativas nacionalistas que hacen que el pasado parezca más completo y las identidades más fijas y confortables de lo que eran,<sup>12</sup> por nostalgia de un pasado idealizado y pastoral, por el silenciamiento deliberado de eventos incómodos (como violaciones) que realmente ocurrieron; o por renuencia a dar a luz formas de complicidad palestina, culpabilidad y colaboración, nosotros entonces, ¿socavamos la fuerza de la memoria como una herramienta política? Si reconocemos que la memoria individual es tan parcial, inconsistente, y sujeta a los estragos del tiempo y la edad como la memoria colectiva, ¿Socavamos la capacidad de ambas para decir la verdad al poder? ¿O para convertirse en la base de los reclamos de justicia?

Nosotros creemos que no. Las historias y los rumores que se escucharon circularon mezclados con historias basadas en la experiencia personal, que es la naturaleza de la memoria de los acontecimientos públicos y compartidos. Formas narrativas, tradicionales, disciplinarias, y nacionalistas conforman las narraciones públicas - que es la naturaleza de la memoria social. Incluso cuando son empíri-

12 El trabajo clásico que vincula el nacionalismo y la memoria palestinos es el estudio pionero de Swedenburg (1995).

camente equivocadas en pequeños detalles, los testimonios pueden entrañar verdades profundas, como sostiene Esmeir con los sobrevivientes de la masacre de Tantura, o como revela Laub, el psicoanalista, con su sutil análisis de la verdad histórica profunda que se refleja en la memoria animada pero imprecisa de una sobreviviente de Auschwitz acerca de cuántas chimeneas ardieron en llamas durante el levantamiento de Auschwitz. La verdad del testimonio de esta mujer, sostiene Laub, fue que había habido un momento radical de resistencia que rompió completamente el marco de la vida diaria en el campamento (Felman y Laub 1992: 59-61).

El efecto acumulativo de las memorias que hemos reunido y analizado en este libro es afirmar que algo terrible le ocurrió a los palestinos como resultado directo de la voluntad militar y política de crear el Estado de Israel, como se describe en detalle en el epílogo de Sa'adi. Las historias palestinas deben deslizarse a través de los agujeros en la pared de la historia dominante de 1948 y abrirla al interrogatorio tanto objetivo como moral. Como la pared física que, aunque fue declarada ilegal por la Corte Internacional, está siendo levantada ahora para mantener a los palestinos fuera de Israel, confiscando en el proceso más de sus tierras y haciendo sus vidas y sus medios de vida en su tierra aún menos sostenible, la mítica narrativa israelí necesita ser desmantelada. Las memorias palestinas de 1948 ofrecen un camino para comenzar, un comienzo que, mediante el reconocimiento de lo que ocurrió y de lo que fue experimentado, debiera conducir a un futuro mejor, uno que no esté basado en identidades endurecidas, silenciamientos, y continua, incluso creciente violencia

## **PRIMERA PARTE**

### **Lugares de la memoria**



# Capítulo I

## La violación de Qula, una aldea palestina destruída

SUSAN SLYOMOVICS

### Archivos y memoria

Escribir es un acto político que no sólo representa el pasado, sino también, dentro del contexto palestino-israelí, moldea el pasado. Las palabras determinan qué se recuerda y qué se olvida. Transmutar las memorias individuales palestinas de 1948 de narrativas orales a palabras escritas es una tarea urgente para los investigadores en “una carrera contra el tiempo”, según Saleh Abdel Jawad, profesor de historia y ciencia política de la Universidad Birzeit (Sayigh 2002b: 30). Dado la población decreciente de palestinos todavía vivos de la generación de 1948, Abdel Jawad señala a la historia y a los objetivos de un proyecto, la serie de volúmenes de la Universidad Birzeit que aparecen bajo la rúbrica colectiva *Destroyed Palestinian Villages*:

“La idea de crear una serie monográfica “memorial” acerca de las aldeas palestinas destruídas fue propuesta en 1979 por el Dr. Kamal Abdulfattah y el Dr. Sharif Kanaana. En 1983 la idea se materializó, comenzando con la publicación del Dr. Abdulfattah del primer mapa de las aldeas palestinas destruídas. Y en 1985 el Centro [de Investigación de la Universidad Birzeit] comenzó a publicar su serie de monografías bajo la supervisión del Dr. Kanaana. La investigación continuó hasta el cierre de la Universidad

Birzeit el 9 de enero de 1988, por una orden militar que golpeó a todas las universidades palestinas por años. El trabajo sobre las series se reanudó recién en mayo de 1993. En ese momento yo fui designado director y otra vez retomamos el trabajo de documentar las aldeas destruidas, con un nuevo enfoque. . . El trabajo que se centra en el éxodo de 1948, es principalmente histórico más que antropológico, con el agregado de un número significativo de entrevistas nuevas pero también injertando relatos orales con las fuentes escritas, especialmente material de archivo israelí y fuentes secundarias, y finalmente, realizando la comprobación cruzada de la información.”

Abdel Jawad

Cada libro “memorial” en la serie de la Universidad Birzeit memorializa una aldea palestina que no existe más.<sup>1</sup> Las aldeas provienen de más de cuatrocientas aldeas ocupadas y evacuadas durante la guerra árabe-israelí de 1948.<sup>2</sup> Comenzando con el volumen 14 dedicado a la aldea de Qaqun (Abdel Jawad 1994: i-iv y al-Mudawwar 1994), y en subsiguientes historias de aldeas, Abdel Jawad y los investigadores de la Universidad Birzeit amplían el dominio discursivo dedicado a la Nakba. Basados en extensas entrevistas con los anteriores habitantes que son controlados contra fuentes escritas relevantes, los eruditos continúan

- 1 Ver mi crítica de las series *Destroyed Palestinian Villages* (1991: 385-87); para amplios debates sobre el término libros “memoriales”, ver también “The Memory of Place” (1994: 157-68) y *The Object of Memory* (1998: 1-28).
- 2 La historia de la estimación del número preciso de aldeas destruidas o despobladas (que van de 290 a 472 aldeas) está resumido en W. Khalidi, ed. (1992: xv-xvii) especialmente su... “Appendix IV: Palestinian Villages Depopulated in 1948: A Comparison of Sources”, pp. 585-94. Mustafa Dabbagh, compilado de los perfiles de las aldeas en su volumen once *Biladuna filastin* (1972-86). Los cuatro volúmenes de *al-Mawsuaa al-filastiniya* (1984) se basan en el estudio de Dabbagh y presentan entradas alfabéticas para 391 aldeas.

investigando el polémico tema histórico e historiográfico: ¿Por qué partieron los palestinos en 1948 y por qué esta cuestión es importante? Abdel Jawad observa:

“Palestina en 1948 es el caso típico de una historia llena de agujeros, entre una historia fabricada por la historiografía israelí y una historia ausente o perdida por la historiografía árabe y palestina. La historiografía israelí ha adoptado una negación de la Naka, una negación de la envergadura de la limpieza étnica perpetrada en Palestina. Si siempre ha adoptado una posición de indiferencia con relación a las fuentes árabes, la historiografía israelí fue particularmente violenta en su rechazo a escuchar la voz de las víctimas y sus testimonios. En contraste, la historiografía árabe y palestina nunca ha logrado formar una narrativa (*récit*) sólida para confrontar el peso de esta guerra de 1948, que terminó con el nacimiento del problema de los refugiados palestinos, el corazón del actual conflicto israelí-árabe.”

Abdel Jawad, 2004: 627

Ubicar la narrativa palestina contra la sionista no es un ejercicio académico abstruso; es una confrontación historiográfica con implicaciones inmediatas y sólidos resultados. El vocabulario desplegado por los historiadores profesionales habla de batallas acerca de sucesos históricos pasados que poseen poderosa fuerza legal y política en la actualidad para influenciar temas centrales, por ejemplo, el estatus de los refugiados palestinos, su derecho al retorno, y sus reclamos de restitución y reparación. Para debatir por qué los palestinos partieron en 1948, los términos adoptados por los historiadores presuponen divergencias ideológicas amplias y por lo tanto conclusiones políticas: expulsión versus auto-expulsión, abandono, huída, éxodo, evacuación, desarraigo, desalojo, dispersión, exilio, despoblamiento,



transferencia de población, limpieza étnica, sociocidio y politicidio. No menos que en el nivel básico de denominación, los modos en que las respectivas narrativas nacionales se convierten en textos, esto es, la naturaleza y los procesos de confeccionar un texto, están impulsados por controversias historiográficas que relegan los testimonios árabe palestinos a memorias orales inverificables, potencialmente autoalimentadas, cuando son evaluados contra el peso de los discursos escritos y las fuentes de archivo judío israelíes.

Bajo la influencia de los testimonios orales reunidos como parte del proyecto *Destroyed Palestinian Villages*, cuando Abdel Jawad pasó a ser director del Centro Birzeit para la Investigación y Documentación de la Sociedad Palestina, descubrió nuevos hechos acerca del período 1948, arribando a estas conclusiones acerca de la escala de las matanzas israelíes: que había matanzas israelíes de civiles palestinos desarmados aún no totalmente documentadas, y que los relatos de sus informantes acerca de matanzas específicas en las aldeas donde vivían eran ciertas.

“En 1993, yo trabajé en aldeas elegidas al azar principalmente del área central. ¿Por qué? Cuando la gente partía, ellos iban como un bloque al área más cercana. La gente del centro de Palestina iba principalmente a la Ribera Occidental. De este modo, un investigador trabajó en Abu Shusha, otro del norte eligió aldeanos de Tirat Haifa de un campamento de refugiados en el norte, y un tercero eligió al-Dawayima porque él mismo es de allí. En 1993 supimos que había habido una masacre en al-Dawayima. Yo estaba asombrado y conmocionado de que además de al-Dawayima hay masacres desconocidas en Tirat Haifa y en Abu Susha. En algunos días, en algunos casos en cuestión de semanas, esto me llevó a la conclusión en 1994 que estábamos enfrentando una escala mucho mayor de masacres que las conocidas anteriormente.

En 1997, la fase siguiente de historias orales e investigación nos condujo a esta idea: había un cerebro detrás de las masacres, llámese un plan maestro, llámese una idea general, porque hay un patrón para las matanzas, y una lógica para este patrón. Después de trabajar en diferentes archivos, mi imagen es que Palestina en 1948 fue un teatro de masacres israelíes, un espectáculo continuo de palestinos masacrados, de matanza y destrucción, y de guerra psicológica.”<sup>3</sup>

Testimonios de sobrevivientes individuales recogidos de aldeanos exiliados de al-Dawayima por investigadores de la Universidad Birzeit en los 1990s, por ejemplo, confirman una masacre del ejército israelí de más de ochenta aldeanos durante la guerra de 1948. La “matanza” -término de David Ben Gurion- es discutida por el historiador israelí Benny Morris en su libro pionero de 1987, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*.<sup>4</sup> Morris apoya sus conclusiones en fuentes de archivo, periodismo contemporáneo, memorias de los líderes y diarios.

El caso de al-Dawayima ejemplifica las complejas interacciones entre historiadores, la historiografía y las historias orales. En su libro *The Palestinian Catastrophe*, por ejemplo, Michael Palumbo reclama precisión en las memorias palestinas orales cuando son yuxtapuestas con fuentes occidentales, no-árabes, e.g. americanas, Naciones Unidas, británicas e israelíes (Palumbo 1987:17). En contraste, Benny Morris explica que él “muy, muy, raramente” utilizó entrevistas para establecer hechos:

3 Entrevistas con Saleh Abdel Jawad, Cambridge, Massachusetts, 31 de marzo y 3 de junio de 2004.

4 Ver capítulo 6 dedicado a la guerra de 1948 en al-Adharba 1997: 195-232 con la supervisión editorial de Saleh Abdel Jawad; también Morris 1988: 222-23 y W. Khalidi 1992: 215.

“Mientras los documentos contemporáneos podrían desinformar, distorsionar, omitir o mentir, en mi experiencia ellos lo hacen mucho más raramente que los entrevistadores recordando eventos altamente controversiales de hace alrededor de cuarenta años. Mi limitada experiencia con tales entrevistas revelaron enormes lagunas de memoria, los estragos del envejecimiento y del tiempo, las terribles distorsiones o la selectividad, los estragos causados por la aceptación de información, el prejuicio y las creencias e intereses políticos.”

Morris 1987: 2

Décadas más tarde en la edición 2004 revisada de *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Morris insiste sobre los archivos como la única ventana al pasado confiable, ignorando ampliamente el rol de aquéllos en el poder que influyen la formación y contenido del archivo. Esta aceptación conceptual y metodológica del archivo como el lugar de registros auténticos innegables excluye a los testigos vivos como fuentes históricas legítimas, a pesar de los gestos de Morris hacia la consulta de “las — ‘series de aldea’ — esencialmente antropológicas producidas por la Prensa de la Universidad Birzeit”:

“El valor del testimonio oral acerca de 1948, si es que hay alguno, ha disminuído con el paso de los 20 años desde que investigué por primera vez el nacimiento del problema de los refugiados palestinos. Las memorias después se han desdibujado y han crecido las memorias adquiridas, los preceptos ideológicos y las agendas políticas como si hubiera algo más intratable; las intifadas y las contra-intifadas no han hecho nada por la causa del salvamento de la verdad histórica.”

Morris 2004<sup>a</sup>: 4

Es importante notar que la preocupación que expresaba Morris por la falta de fiabilidad de la memoria se ocasiona en una anécdota acerca de la memoria israelí, por lo tanto un lapso o ruptura no en las víctimas sino en la memoria del perpetrador. La más grande expulsión de palestinos, alrededor de 50.000 habitantes urbanos, ocurrió entre el 9 y el 18 de julio de 1948, después de la conquista israelí de las ciudades de Lydda y Ramla. La decisión de Morris de no confiar nunca en las entrevistas con judíos o árabes se cierra con un caso espectacular de memoria israelí, no palestina, reprimida y negada:

“Mis breves incursiones en las entrevistas me habían persuadido de la inconveniencia de confiar en los recuerdos humanos 40-50 años después del hecho para iluminar el pasado. El punto clave llegó cuando le pregunté a Yigal Yadin, el famoso profesor de arqueología quien en 1948 había servido como jefe de operaciones de la Haganah/IDF (y con frecuencia jefe de facto del personal general) acerca de la expulsión de los árabes de las ciudades de Lydda y Ramle. “¿Qué expulsión?” preguntó - acerca de la que había sido la mayor expulsión de la guerra. Él no negó que una expulsión hubiera tenido lugar; él dijo simplemente que él no podía recordar.”

Morris 2004<sup>a</sup>: 6

La fidelidad de Morris a los archivos israelíes asegura una corriente estable de revelaciones que documentan las nuevas masacres y violaciones de palestinos en 1948. El periódico *Haaretz* de Israel publicó el 9 de enero de 2004, la que ha sido desde entonces una famosa entrevista con el periodista Ari Shavit, en la que Morris documenta estadísticas de una docena de casos de violaciones y veinticuatro instancias de masacres como evidencia de apoyo para un patrón:

“Lo que muestra el nuevo material [Archivos de la Fuerza de Defensa israelí], es que había muchos más actos de masacre israelíes que lo que yo había pensado previamente. Para mi sorpresa, había también muchos casos de violaciones. En los meses de Abril-Mayo de 1948, a las unidades de la Haganah [la fuerza de defensa del pre-Estado que fue la precursora de la IDF] se les daban órdenes operacionales que establecían explícitamente que iban a desarraigar a los aldeanos, expulsarlos y destruir las aldeas mismas...

Alrededor de una docena de [violaciones]. En Acre, cuatro soldados violaron a una niña y mataron a su madre y su padre. En Jaffa, soldados de la brigada Kiryati violaron a una niña y trataron de violar a varias más. En Hunin, que es en la Galilea, dos niñas fueron violadas y luego asesinadas. Hubo uno o dos casos de violación en Tantura, al sur de Haifa. Hubo un caso de violación en Qula, en el centro del país... En la aldea de Abu Shusha, cerca del kibbutz Gezer [en el área de Ramle] había cuatro mujeres prisioneras, una de las cuales fue violada varias veces. Y había otros casos. Generalmente estaba involucrados más de un soldado. Generalmente había una o dos niñas palestinas. En una gran proporción de los casos el hecho terminaba con asesinato. Debido a que ni las víctimas ni los violadores querían informar estos hechos, debemos asumir que la docena de casos que fueron informados, que yo encontré, no son la historia completa. Ellos son sólo la punta del iceberg... Eso no puede ser una casualidad. Es un patrón. Aparentemente, varios oficiales que tomaron parte en la operación entendieron que la orden de expulsión que recibieron les permitía realizar estas acciones con el fin de alentar a la población a tomar la carretera. El hecho es que ninguno fue castigado por estos actos de asesinato. Ben Gurion silenció la cuestión. Él encubrió a los oficiales que realizaron las masacres.”

Shavit 2004

Morris opone crudamente la verdad de los documentos escritos de los archivos israelíes contra la falsa memoria y la testificación palestina, oposiciones que ayudan a explicar su destacada investigación y su subsiguiente apoyo a la “expulsión masiva” y a la “transferencia de población” por Israel, de la población palestina en 1948. Morris comunemente se cuenta entre los “transferistas”, ubicándose en la compañía de David Ben Gurion. “Ben Gurion estaba en lo cierto. Si él no hubiera hecho lo que hizo, no se hubiera llegado a constituir un Estado. Eso debe estar claro. Es imposible evadirlo. Sin el desarraigo de los palestinos, aquí no hubiera surgido un Estado judío” (Shavit 2004).

Mientras los puntos de vista de Morris acerca de la inevitabilidad de la expulsión masiva de los palestinos por Israel han sido ampliamente debatidos y con frecuencia condenados (Beinin 2004), es la disciplina de la historia oral la que desafía los prejuicios metodológicos de Morris primero poniendo en primer plano la humanidad, y por lo tanto el rol de los palestinos excluidos como testigos primarios ante las estadísticas, las categorías y la documentación de archivo. Cuando las voces de los sobrevivientes y víctimas son inaudibles excepto como simples casos, las consecuencias para aquéllos que son los sujetos de la represión son políticas y éticas. Así también son las consecuencias metodológicas, porque está impedida la creación del testigo secundario: el historiador y el antropólogo empáticamente atento e informado por la presencia plena de palestinos hablando y recordando. Por lo tanto, no es necesario oponer la historia escrita a la memoria de testigos; más bien la memoria es una fuente, pues por cierto ella impulsa la historia instigando la investigación de hechos precisos, empíricos acerca de lo que ocurrió en cada aldea palestina destruída. Una historiografía diferente, basada en los testimonios de testigos de las aldeas desalojadas, permite el acceso a la historia palestina y a las narrativas que se man-

tienen vivas en gran parte debido a los intentos israelíes de borrar todo rastro de destrucción; estos intentos hacen que existan las narrativas de masacres. Los archivos, también son productos de su tiempo y espacio, las prácticas de su selección y colección, a menudo escritos con un ojo hacia el futuro. Los documentos diplomáticos, militares y políticos son problemáticos como registros de una comprensión histórica autoritaria. Especialmente importante aquí es qué está ausente de los archivos israelíes.

Estas interacciones complejas entre memoria, preocupaciones éticas, historia oral palestina, y archivos israelíes como surgen en el período posterior a la Nakba me llevaron en búsqueda de las historias de un emplazamiento palestino: la aldea de Qula, despoblada y destruída en 1948, y revivida estadísticamente en 2004 como se informa en la entrevista de Morris: “Hubo un caso de violación en Qula, en el centro del país.”

### La violación de Qula

Consideren Qula, una aldea palestina en el distrito Ramla que fue destruída en 1948, un estudio de caso en la historia de Abdel Jawad de la guerra de 1948 (Dibujo 2). Los historiadores Benny Morris y Walid Khalidi dan visiones generales fundamentales de la reñida batalla por la aldea durante la guerra, mientras Abdel Jawad agrega experiencia vivida perpetuada en la memoria viva. En los últimos 1990s, Abdel Jawad grabó a aldeanos de Qula exiliados quienes describen la difícil situación que enfrentaron a principios de junio de 1948, antes del mandato de la primera tregua del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, que tuvo como consecuencia un cese del fuego temporario entre los combatientes entre el 11 de junio y el 9 de julio. Muchos varones aldeanos de Qula habían sido asesinados en otros lugares ya fuera defendiendo otras aldeas o participando en ataques. No menos de cincuenta

luchadores palestinos de las aldeas de Qula, al-Abbasiyya y Kafr Ana murieron tratando de tomar el campamento militar británico en Tel Levitsky una vez que los británicos partieron. Cuando Qula fue atacada, cuentan los aldeanos a Abdel Jawad, que su principal cuerpo de defensores estaba luchando para recapturar Wilhelma, una colonia agrícola fundada antes de la Primera guerra mundial por templarios alemanes. Ninguno esperaba a los israelíes, que entraron por el oeste a través de los maizales; al principio, los aldeanos expresaron incertidumbre acerca de si los israelíes estaban atacando verdaderamente, ya que ellos escuchaban sólo tiros al aire. Entonces, la defensa de los aldeanos de Qula fue mínima. Los aldeanos de Qula ya habían pagado caro con sus vidas: los luchadores habían muerto en otros lugares, y estas muertes más adelante desmoralizaron a los defensores locales.

Con respecto al destino de Qula, los relatos históricos de Khalidi y Morris se concentran en el 10 de julio de 1948, la fecha esencial que cayó durante el período de diez días, julio 9-18, entre la primera y segunda tregua. Con la intención de asegurar el centro del país, principalmente las llanuras y colinas de Lydda-Ramla, el batallón de infantería 32 de la brigada Alexandroni de Israel, que consistía de tres compañías (una de las cuales era un batallón armado), tomaron Qula el 10 de julio. La Legión árabe transjordana, ayudada por aldeanos armados inadecuadamente que constituían una milicia local, defendieron Qula y el 16 de julio recuperaron Qula, sólo para perderla el mismo día ante unidades israelíes. El 17 de julio, unidades árabes recapturaron la aldea, pero el día siguiente Qula cayó ante dos pelotones y cuatro tanques de la brigada Alexandroni (Morris 1998: 38; Khalidi 1992: 408-9).<sup>5</sup>

5 Las cifras de Qula en relatos acerca de los intentos judíos y árabes para hacer la paz en los meses entre diciembre de 1947 y marzo de 1948. Morris cita informes del Servicio de Inteligencia judío Hagana que





Las familias de Qula huyeron a pie hacia el este de la Ribera Occidental transjordana tomada, parte de un éxodo que vació al distrito Ramla de 92.000 palestinos. En Qula los mayores y paralizados quedaron atrás. Para llevar el poder de los testimonios orales que continúan vivos en los individuos de estas aldeas décadas más tarde, Abdel Jawad repite la historia del carnicero de Qula, un aldeano mayor que se rehusó a partir. Familia y amigos recuerdan haberle rogado que partiera. La respuesta del carnicero quema en sus memorias: “No, yo me quedaré y heredaré toda la aldea!” Según la investigación de Abdel Jawad, los aldeanos de Qula afirman que todos los que se quedaron, principalmente los enfermizos fueron fusilados o quemados vivos en sus hogares. En Qula fueron asesinadas siete personas, seis mujeres y un hombre, entre ellos una mujer mayor refugiada de al-Abbasiyya que se encontró quemada en la escuela, otra mujer anciana de Kafr Ana, y el carnicero. Los aldeanos descubrieron su muerte cuando volvieron a Qula en busca de pertenencias, acompañados por un oficial jordano, el día después de la toma de posesión final del ejército israelí. Un testigo ocular nunca olvidó que los israelíes utilizaron la provisión de kerosene de su padre para quemar los cuerpos.<sup>6</sup> A veces durante los ataques y contra ataques en Qula, afirma Morris, una mujer palestina era violada por un soldado israelí. Abdel Jawad, quien entrevistó intensivamente a los aldeanos de Qula, no recuerda mención alguna de la violación de Qula:

“Nadie habla sobre violación. Pero está casi siempre presente. Está allí: “partimos debido a las masacres, temor de las masacres, temor de la violación, violación.” Los hombres de la aldea no hablaban acerca de ello. En Deir

6 Entrevista con Saleh Abdel Jawad, Cambridge, Massachusetts, 31 de marzo de 2004.

Yassin, las mujeres comentaron a los interrogadores británicos sobre la violación, que esto era lo peor que ocurrió y que por favor no hablen sobre eso. La sociedad no podía hablar sobre ello.”<sup>7</sup>

Los aldeanos expresan frecuentemente temor y conocimiento de las violaciones que ocurrían en otras partes en 1948. Por ejemplo, Muhammad Mahmud Muhammad Abd Al-Salam (conocido como Abu Faruq), anteriormente de la aldea de Ein Houd cerca de Haifa, fue entrevistado en Jenin Camp para la primera monografía de la serie *Destroyed Palestinian Village*. En 1985, contestando a la pregunta de los investigadores de Birzeit acerca de cuándo los aldeanos pensaron en partir, Abu Faruq insiste en que la única preocupación de los aldeanos era “*sharaf al-bint*” (el honor de las niñas): “la primera cosa por la que dejamos nuestra aldea fue ‘ird (honor), sólo ‘ird, ni dinero, ni niños, sólo *sharaf*, porque nosotros nos enteramos sobre Deir Yassin y al-Tantura próximas a nuestra aldea donde ellos hicieron cosas a las niñas.”<sup>8</sup> Abu Faruq se refiere a la atrocidad más famosa de la guerra de 1948, que fue llevada a cabo el 9 de abril en Deir Yassin cerca de Jerusalén. Aproximadamente 105 aldeanos palestinos fueron masacrados por fuerzas judías. En Tantura, sobre la costa sur de Haifa, donde los aldeanos fueron expulsados el 22 de mayo, las historias de violación de Abu Faruq son corroboradas por Morris citando el archivo. Más cerca de Qula, en la aldea de Abu Shusha en el distrito Ramla, el libro de Morris presenta el caso de

7 Entrevista con Saleh Abdel Jawad, Cambridge, Massachusetts, 6 de mayo de 2004. Para un análisis excelente de las violaciones en Deir Yassin, ver Hasso (2000: 493-500).

8 Muhammad Mahmud Muhammad Abd al-Salam (Abu Faruq), entrevista grabada con Sharif Kanaana y Bassam al-Ka bi, Jenin Camp, 14 de febrero, 1985, casete 3; al-Ka bi, transcripción árabe, p. 36; mi traducción (citada en Slymovics 1998: 99-101). Los asuntos de Abu Faruq son atestiguados por otros investigadores (Warnock 1990: 23 y Sayigh 1979: 87).

un intento de violación, por un soldado de la Hagana, de una mujer de veinte años prisionera, como lo hace la monografía *Destroyed Palestinian Village* dedicada a Abu Shusha (Morris 2004: 256 y Ya'qub 1995).

Desde perspectivas radicalmente diferentes, los estudios de Abdel Jawad y de Morris enfatizan que el autor masculino israelí y la víctima femenina palestina no informan la violación. ¿Estaban los soldados israelíes fuera de control o estaban obedeciendo directivas para emplear cualquier medio para intimidar a la población civil y forzarlos a huir? La violación como una táctica militar es exitosa en muchas sociedades porque tiene como objetivo más que a la mujer; amenaza a sus parientes masculinos -padre, hermano, esposo- que no la pueden proteger, su *sharaf* e *'ird*. Además, los múltiples traumas de la Nakba en general y las horribles condiciones bajo las que ocurrió la conquista de Qula, los asesinatos de civiles, la violación, la huída y el exilio perturban la memoria y aseguran el silencio. La violación de Qula, mencionada por primera vez públicamente por Benny Morris en el curso de una entrevista oral para un periódico, plantea temas morales y representacionales. ¿Qué es la violación cuando no está documentada? ¿O cuando está documentada de manera incompleta en la medida en que la víctima palestina de la violación entra en un sistema de investigación académica que la transforma en una categoría colectiva detrás de la cual los soldados israelíes tienen garantizado el anonimato? La historia de la violación de Qula, y la probabilidad de que la víctima fuera asesinada para silenciarla no está en ningún archivo israelí ni grabada en un audiotape como parte de un proyecto de historia oral.

El jurista Mohamed Cherif Bassiouni conjetura que como un crimen de guerra, la violación no ha sido reconocida y procesada específicamente porque “los actos que ante todo dañan a mujeres no han sido considerados por los hombres que toman las decisiones políticas como las violaciones de

esos derechos de mujeres...; la violación y el asalto sexual son considerados con frecuencia como actos privados aberrantes, no materia propia de un foro público internacional” (Bassiouni 1996: 557-58). En el Tribunal Criminal Internacional de La Haya, el juicio emblemático de 1995 de *Prosecutor v. Anto Furundzija* se centraba en la violación y el asalto sexual de una mujer musulmana durante el conflicto armado en la anterior Yugoslavia por el comandante de una milicia croata local. De modo significativo, se entendió que la dificultad para confiar en la memoria de los testigos y la víctima en los juicios sobre violación era inseparable de las preguntas de cómo procesar la violación cuando las víctimas y los testigos estaban ausentes: muchas fueron muertas, otras temían el ostracismo de su comunidad, y algunas fueron incapaces de identificar a los autores definitivamente.<sup>9</sup> La evidencia de la violación que se basa en la memoria de la víctima está abierta a disputas legales ya sea como una descripción confiable de los autores o como reivindicaciones por lesiones y daños de modos similares al descrédito de Morris de la historia oral. Presumiblemente el conocimiento acerca de la violación de una mujer palestina en Qula es la consecuencia de los intercambios orales propios de Morris con soldadas israelíes, entrevistas que él considera herramientas de investigación inferiores. Además, tal investigación está sujeta a litigio en las cortes israelíes, dado el ejemplo de los miembros de la Brigada Alexandroni quien demandó al investigador Teddy Katz por caracterizar a las prácticas

9 *Prosecutor v. Furundzija*, caso n.º. IT 95-17 transcripción disponible en [www.un.org/icty/furundzija/appeal/judgement](http://www.un.org/icty/furundzija/appeal/judgement) Ver también Khawla Abu Baker (en Rabinowitz y Abu-Baker 2005:45), quien vuelve a contar el informe de su tía Nazmiya a ella años más tarde en el cual ella oyó la violación de una mujer palestina vecina en la noche por un soldado israelí en 1948. Mientras el relato de Abu Baker generalmente es un rumor inadmisibles en cualquier tribunal, la presencia de su tía Nazmiya como un “testigo auditivo” aparece en el contexto de la inmediata partida y desaparición hacia Líbano de la mujer vecina.

de su ejército en Tantura en 1948 como “masacres” y “crímenes de guerra” (Esmeir, este volumen, y Pappé 2001). Sucesos pasados una vez inconfesables, incluso una sola violación como se la recuerda, articulada abiertamente en una entrevista de un periódico, ni siquiera negada pero en cambio observada como parte inevitable de los proyectos de construcción del Estado, son considerados inofensivos en el catálogo de atrocidades de Morris porque no hay corroboración de archivo escrita. Sólo tenemos la palabra de Morris.

La violación se lleva el sentido propio de sí mismo; distorsiona el futuro mediante la traumatización del pasado. En la violación, se ignoran los gritos de la víctima; de manera similar, en la violación de la historia realizada por Morris, las voces de los palestinos han sido ignoradas por demasiado tiempo. Para los historiadores, el argumento a partir del silencio (*argumentum ex silentio*) propone que el silencio también es informativo: si no existe confirmación en las fuentes de archivo de que algo ocurrió o no ocurrió, tal silencio simplemente informa acerca de una falta de documentación y no que la información no existe. Anular la violación física es imposible, pero los enfoques críticos y analíticos remueven el silenciamiento de la violación para descubrir la historia de 1948 oculta y distorsionada.

El archivo relata los modos en que se vació Qula para mediados de julio de 1948. El 13 de septiembre de 1948, David BenGurion está en el registro solicitando por escrito la destrucción de un grupo de aldeas en la región central

“... debido a la falta de mano de obra para ocupar el área en profundidad... hubo necesidad de destruir parcialmente las siguientes aldeas: 1. As Safiriya, 2. al Haditha, 3. Innaba, 4. Daniyal, 5. Jimzu, 6. Kafr Ana, 7. Al Yahudiya, 8. Barfiliya, 9. Al Barriya, 10. Qubab, 11. Beit Nabbala, 12. Deir Tarif, 13. Al Tira, 14. Qula.”

Morris 1987: 165

En el distrito Ramla, las cincuenta y ocho aldeas palestinas que estaban bajo control israelí fueron despobladas en 1948, según el relevamiento de 1987-90 que realizó el geógrafo Ghazi Falah con los investigadores de la Universidad Birzeit. De siete posibles categorías que emplea Falah para organizar las tablas de “Niveles de destrucción de viviendas” en el distrito Ramla, tres describen minuciosamente el destino de las aldeas asignadas para demolición en el informe de Ben Gurion: (1) diez aldeas completamente arrasadas; (2) en doce aldeas, destrucción completa; escombros de las casas originales claramente identificados, ninguna pared en pie; (3) en ocho aldeas, las casas están en su mayoría demolidas; los escombros mantienen las paredes en pie pero sin techos (Falah 1996: 264). Para el otoño de 1948, la destrucción física de Qula que siguió a la pérdida de vida humana, era completa.

### **Metáfora, memoria y cultura material**

Ha sido un logro muy importante de los historiadores de 1948 que las condiciones y cifras de la *verdadera* violación y la masacre civil de la población palestina sean reconocidas finalmente. Paradójicamente, la *metáfora* de la violación para encarnar la pérdida de Palestina parece representar una respuesta temprana y penetrante al exilio forzado y a la desposesión masiva, produciendo la creación retórica y figurativa de un conjunto de imágenes culturales acerca de la mujer, la nación, y la Nakba. Repetidos intertextualmente y circulando en la literatura, el arte y el folklore hay tropos de la mujer palestina como madre y madretierra, hogar y patria, amante y amada, violada y despojada por la ocupación sionista. Los palestinos utilizan las metáforas de violación para designar principalmente la pérdida de la patria y enmascarar la experiencia de la violación. El tropo de Palestina, la novia virgen violada violentamente por un enemigo invasor, com-

plementa las metáforas subsiguientes de violación desplegadas para describir la expoliación del medio ambiente por Israel y la destrucción de las aldeas palestinas (Bardenstein 1997: 170). Estas representaciones palestinas de la pérdida colectiva y el trauma como la violación han suscitado duras críticas y auto-crítica como nostalgia retrógrada, o son valorizadas alternativamente por movilizar la conciencia colectiva y la resistencia política. El problema con las metáforas, sin embargo, es que aniquilan la historia y disuelven la temporalidad, especialmente en lo que concierne a las funciones de la memoria y al testimonio oral con respecto a la historia nacional palestina. La relación entre la historia vivida (la verdadera violación) y los textos (la violación metafórica de Palestina, la patria), es una relación de oposición, opacidad y trastruecos cronológicos.

No obstante, las representaciones metafóricas de violación logran esto: mientras enmascaran la realidad de la violación y mientras viven en los márgenes de la Nakba, mantienen viva la memoria de la violación, dirigiendo entonces lo discursivo hacia lo verdadero, i.e., para promover el archivo y la investigación histórica oral acerca de la facticidad de las violaciones. Cuando el dolor colectivo y personal no se puede soportar, la distancia y el olvido temporal de los sucesos de la Nakba se logran parcialmente mediante la construcción de ficciones y metáforas que nos permitan tanto escondernos de lo real como buscar la memoria. En este sentido, los trabajos sobre la memoria palestina sirven tardíamente para delinear tópicos y protocolos de investigación para los historiadores y antropólogos. Por lo tanto, escribir testimonio oral y documentar la cultura material palestina nos vuelve a la experiencia vivida de cada día de los palestinos antes de 1948, todo lo cual está desapareciendo sostenidamente en Israel posterior a 1948.

Con el objeto de registrar esta historia pasada de destrucción de modos significativamente diferentes, yo ofrezco



narrativas de Qula anteriores y posteriores a 1948 que invitan a realizar el estudio del paisaje y de los objetos físicos como principalmente históricos y fuente de información acerca de la sociedad rural palestina. La historia palestina está encarnada también en lugares materiales, tierra y casas, templos y cementerios. El estudio de la interacción humana con el ambiente físico y con las cosas, de otra forma conocido como el estudio de la cultura material, se define como: “la totalidad de artefactos en una cultura; el amplio universo de objetos utilizados por la humanidad para hacer frente al mundo físico, para facilitar las relaciones sociales, para deleitar nuestra fantasía y para crear símbolos de significado” (Herskovits 1963: 119). ¿Cuáles son las relaciones entre la historia y la antropología de los lugares verdaderos y de los objetos físicos en general, y en particular, para la memoria de la Nakba? Mediante el estudio de los procesos de creación y documentación de la cultura material, las interacciones entre los creadores y los materiales con forma humana están implicadas en proyectos acerca de la historia oral de modo tal que los palestinos recuperan el estatus de sujetos históricos.

Un propósito expreso de la monografía conmemorativa *Destroyed Palestinian Village*, el agente de esta búsqueda, es hacer que esta y otras aldeas existan décadas luego de su pérdida, para hacer que ellas sean más que “nombres simples en un viejo mapa” (*mujarrad asma’ ‘ala al-kharita al-qadima*). El antropólogo palestino Sharif Kanaana escribe en el prefacio del proyecto de la Universidad Birzeit:

“Cada estudio tratará en la medida de lo posible de describir la vida de la gente de la aldea de modo tal que el lector pueda imaginarla como vivida, habitada y cultivada como lo era en 1948 antes de que fuera destruída. Esta descripción permitirá a los palestinos, especialmente a aquéllos que dejaron esas aldeas a una edad temprana o

nacieron fuera de ellas después de 1948 sentirse atados y conectados a las aldeas, a la sociedad y al país verdadero como si hubieran vivido en él, y no que él sea sólo un nombre en el mapa.”

(Kanaana y Kabi, 1987. 3 y Kanaana, 1989: 3)

En lo que sigue, trato de reunir documentación para una monografía conmemorativa acerca de Qula, específicamente un registro artifactual de Qula. Mediante la exploración del problema de relacionar la comprensión histórica con el análisis de la cultura material, Qula permanece como una manifestación concreta de la historia cultural palestina, que descubre rupturas repromulgadas cíclicamente, y desde 1948 reforzadas durante décadas por nuevas pérdidas y destrucción. Yo leí a Qula como uno de varios “sitios de memoria” palestinos o *lieux de mémoires*, en la frase del historiador Pierre Nora (Nora 1989), investido de discursos y metáforas de violación junto con tantas rupturas físicas y culturales, al punto de destrozarse no sólo rastros materiales sino también esfuerzos en la representación. Consecuentemente, cualquier y cada referencia a Qula habla del pasado rico, mientras señala los diferentes modos en que Qula fue destruída y continúa siendo devastada.

### Kuleh

[n.p.: nombre propio, una palabra a la que no puede asignársele ningún significado]<sup>10</sup>

Qula (también Qulah, Qulyah, Kouleh y Kuleh), ele-

10 P.n. fue utilizado por los topógrafos británicos para designar nombres de lugares sin procedencia bíblica conocida o significado obvio (*Survey of Western Palestine* 1998, vol. 1: V). La definición de Kuleh como un nombre propio es tomada del estudio “Name Lists”, 8: 237.

vándose 125 metros sobre el nivel del mar, está localizada aproximadamente catorce kilómetros al noreste de la ciudad de Ramla sobre el sitio del fuerte de las Cruzadas conocido como Cola o Chola. El 7 de junio de 1873, ingenieros británicos del Fondo de exploración palestino con base en Londres visitaron Qula mientras realizaban un proyecto de encuesta masiva de seis años de Tierra Santa. Caracterizando la topografía local de acuerdo con la división este-oeste natural formada por Wadi Dayr Ballut, realizaron el mapa de un valle que descendía abruptamente de sus alturas orientales de 1500 pies sobre el nivel del mar en la cresta central del altiplano hasta las colinas más bajas a 500 pies alrededor de Qula en el oeste antes de alcanzar la llanura costera plana que se extiende hacia el mar Mediterráneo (Figura 3). En árabe las estribaciones sobre las que Qula está encaramada se llaman *arqiyat*; en hebreo *shefelah*, el nombre bíblico para las estribaciones judías que los topógrafos británicos describen como:

“... colinas bajas de suave piedra caliza, y menos escabrosas en línea con los valles abiertos entre. . . Las colinas bajas (o Shephelah) compuestas de una tiza porosa y están provistas de pozos y cisternas, el agua se hunde y reaparece nuevamente en la llanura, como en los manantiales de Ras el Ain que recibe todo el drenaje de los numerosos manantiales a lo largo del curso del Wady Deir Ballut.”

Survey 1998, 2: 283

Qula del siglo diecinueve poseía casas, pozos y ruinas de las Cruzadas. Los topógrafos observan que la aldea es:

“... de tamaño mediano sobre una ladera al borde de la llanura. Las casas modernas son principalmente de barro, pero el lugar tiene restos de la época medieval. Hay pozos

sobre el noreste. . . Esta aldea incluye algunas estructuras bien construídas. Hay un amplio edificio de pequeña albañilería bien realizada de apariencia medieval; la puerta sobre el sur tiene un arco en punta y un túnel abovedado. Al sur de esto hay un edificio cuadrado con paredes de 10 a 12 pies de ancho, y una escalera sobre un lado que conduce al techo; las piedras angulares son grandes, caladas, y con un repujo rústico; hay restos de un umbral elevado. A esto se lo llama Burj Kuleh. Hay un birkeh, de alrededor de 20 pies cuadrados y 6 u 8 pies de profundidad, guarnecido con buen cemento; se lo llama Birket er Ribba. Estos restos tienen la apariencia de un trabajo de las Cruzadas, y el nombre Neby Yahyah, muy cerca, apunta también a la primera ocupación cristiana del lugar.”

Survey 1998. 2: 358

Las estructuras del Cruzado de Qula, descritas en el estudio de Meron Benvenisti de 1970, son un “ejemplo de un depósito rural perfectamente preservado”, con una torre de vigilancia abovedada y un almacén abovedado contiguo construído de piedras de tosca erigido poco después de 1181 cuando la aldea fue comprada por la Orden de los Hospitaleros de Hugo de Flanders (Benvenisti 1970: 227-29 y Pringle 1997: 87). De otros viajeros se obtienen escasos detalles acerca de la vida árabe-musulmana a pesar del foco excluyente de los viajeros británicos y franceses sobre lo que ellos percibían como sus propios pasados cruzados y bíblicos. En el relato en tres volúmenes de Víctor Guérin sobre su viaje a Tierra Santa en 1863, él describe también una breve visita a Kouleh para ver las bien preservadas estructuras cruzadas. Él alude brevemente a la presencia de una pequeña mezquita, digna de notarse debido a estar construída principalmente de materiales antiguos (*antiques*) canibalizados, especialmente las molduras ornamentales de sus puertas que él consideraba anteriores a la invasión

musulmana. En aldeas cercanas, por ejemplo al-Tira, él observa los métodos de construcción locales predominantes que incorporaban los materiales antiguos a la vivienda árabe contemporánea (Guérin 1874, 2: 390-91).

Qula aparece como un dato estadístico durante el gobierno otomano sobre las provincias árabes. Las cifras de los impuestos y los registros de los censos realizados en 1595, observan los geógrafos Wolf-Dieter Hütteroth y Kamal Abdulfattah, dan testimonio de su condición como una aldea generadora de ingresos. La productividad agrícola de los aldeanos de Qula está cuidadosamente medida en los impuestos adjudicados por sus cabras, colmenas, y una prensa para procesar aceitunas o uvas (Hütteroth y Abdulfattah 1977).

Para 1948, según el libro de Khalidi y el sitio web dedicado a Qula destruída, la población de la aldea de 1.010 personas era predominantemente musulmana, vivía en aproximadamente 172 casas, oraba en dos mezquitas, sepultaba a sus muertos en el cementerio, realizaba negocios en varios negocios en el centro de la aldea, y sus hijos asistían a una escuela establecida en 1919 la cual matriculaba 134 estudiantes (Khalidi 1992: 408-9 y [www.palestineremembered.com/al-Ramla/Qula](http://www.palestineremembered.com/al-Ramla/Qula)).

### **Qula después de 1948: bosque, carretera y muro**

Entre los años 1948 -la fecha en que la población de Qula fue expulsada y sus hogares destruídos- y los 1990, puede decirse que los lineamientos del enclave de la aldea sobrevivieron. Un sector de las tierras agrícolas, dos millas al sudoeste de Qula, en tierras de la destruída aldea palestina de al-Tira, fue asignada al moshav (asentamiento de pequeños agricultores judíos) llamado Givat Koakh. La mayor parte de la tierra de la aldea de Qula fue entregada para

bosques plantados por el Fondo Nacional Judío. Los programas de repoblación forestal del FNJ durante el Mandato británico sobre Palestina cubrían apenas 22.000 dunams. Para 1997 la masa de producción forestal incrementó los sectores de tierras de bosques a 500.000 dunams (Lehn con Davis 1988: 143). La repoblación forestal sistemática de las aldeas palestinas y las zonas agrícolas fue el objetivo estratégico del Ministro de agricultura de Israel; los bosques para probar “la posesión de estas tierras, y al mismo tiempo crear un elemento recreativo” (Cohen 1993: 112).

Para interpretar las incesantes transformaciones del paisaje y la geografía del Estado de Israel después de 1948 en relación con el estado actual de las aldeas palestinas dentro de Israel, una medida útil es el continuum de once puntos del antropólogo Sharif Kanaana. Su línea de base de primera categoría es la completa destrucción de la aldea árabe palestina con un reemplazo simultáneo por la reforestación. Él concluye con una categoría décimo primera, la única en la que las aldeas árabes son preservadas, incluso ampliadas mediante el reasentamiento de refugiados palestinos desalojados de aldeas numeradas en diez categorías intervinientes. La categoría diez se reserva para las aldeas destruídas que ahora son parques públicos, entre ellos Yalu, Imwas, Kabri, Lubyá, Dallata, Muzayri'a y Qula (Kanaana 1994).

Un parque nacional con monumentos a los muertos judíos por la guerra ocupa la tierra donde estaba Qula. De este modo se ubican memoriales, placas, piedras y esculturas por todo Israel que se dice que los visitantes los perciben como indígenas y naturales al paisaje; los turistas concurren a emplazamientos específicos, exhibición de material cultural del “culto del Estado” de Israel en el cual el vocabulario de losas de piedra, el muro de los nombres, y con frecuencia un arreglo de tanques vincula la guerra de 1948 con la geografía y el paisaje (Azaryahu 1995 y Young 1993).<sup>11</sup> Un sector de la ex aldea Qula dentro del bosque

está ubicado aparte como un lugar para picnic y un patio de recreo para niños. En un lugar abierto adyacente, un monumento alto de piedra suave (*andarta*) sobre la cima de una roca que aflora lleva los nombres de veintiocho soldados enlistados bajo el título: “Aquí cayeron en batalla el 9 de Tammuz 1948, 28 héroes de Israel” (Figura 4). En hebreo, una letra puede funcionar como un número permitiendo que cualquier letra sea leída simultáneamente como significado y como valor numérico. De este modo, la letra *kaf* para veinte y *bet* para ocho articulan la palabra Koakh (“fuerza”) que ambos numeran los veintiocho judíos muertos (“Colina de los 28”) y nombra el asentamiento, Givat Koakh (“Colina de la fuerza”) en lugar de Qula. Los nombres en Israel no menos que los objetos culturales materiales, nos recuerda Nadia Abu El-Haj, son “fetichizados como *hechos*. . . *haciendo realidad* el compromiso ideológico de que el asentamiento judío en Palestina fue un proceso, simplemente, de retorno nacional. Esos no eran sólo *cualquier* nombre” (Abu El Haj 2002: 54). Givat Koakh no reescribe el pasado con un hebreo bíblico resucitado ni hebraicisa un árabe existente; más bien inscribe el lugar con la guerra, la catástrofe y la destrucción. Un marcador conmemorativo adicional es la gran roca delgada cuya inscripción narra la historia del 32 batallón en hebreo para concluir:

“En las batallas de Qula, cayeron veintiocho soldados de la Brigada Alexandroni y en su nombre este lugar es llamado Givat Koakh. En este caso, como con Nebi Yusha, no hay correlación entre el número aceptado y la información en la historia de la IDF según esta información, en Qula caye-

11 Por ejemplo, visible desde la autopista principal 6 donde se encuentra con la carretera 444, antes del desvío a Govat Koakh está un monumento a la Brigada “Egrov Varomach” con un arreglo de tanques pintados y rotulados y letreros bilingües relatando la historia de la Brigada. Para las reacciones palestinas a la autopista 6, ver Rabinowitz y Vardi (próximamente).

ron treinta y dos soldados de la Brigada Alexandroni.  
(Ministerio de Defensa, Rama para la conmemoración).”

El nombre de Qula ha sido borrado excepto para el poste indicador en lenguaje hebreo que dirige a los visitantes al parque y al memorial de guerra Alexandroni.

La aldea Qula, con sus ruinas obra de los israelíes, se retiraba debajo de una ancha línea de bosques cuyos bordes orientales marcaban los límites de la línea de armisticio entre Israel y Transjordania. Los israelíes llamaron a esta demarcación la Línea Verde, un nombre que con frecuencia se creyó equivocadamente que se refería al cinturón verde de bosques que cubría aldeas como Qula. De hecho, una línea de color verde se trazó sobre un mapa en 1949 y transfirió a Qula desde el este de la Línea de Partición de 1947, marcando entonces un límite militar temporario que duró desde 1948 hasta 1967. Mientras la guerra de junio de 1967 eliminó la Línea Verde de 1949 como el límite de hecho entre Estados, el establecimiento de asentamientos israelíes ilegales al este de la Línea Verde en los Territorios Ocupados produjo nuevos anexamientos norte-sur que continúan moviendo los límites del territorio controlado por Israel más profundamente hacia el este. Otro ejemplo del desplazamiento de los límites norte-sur hacia el este es la “Línea Roja”, un concepto promovido por los hidrólogos israelíes. Citando la necesidad de aprovechar los recursos de agua palestinos los planificadores israelíes describen la línea de contorno topográfico de 200 metros como la Línea Roja, una línea que subyace a sus reclamos al territorio geopolítico sobre el suelo y al agua bajo tierra en el territorio anexado israelí adicional que queda aproximadamente a seis kilómetros al este de la Línea verde y dentro de la Ribera Occidental (Cohen 1986).

Para el 2000, una “línea negra” se había agregado a la construcción de múltiples capas de la Línea Verde y la



Línea Roja. La referencia es a los 300 kilómetros por la carretera que vincula los tramos norte de la Galilea cerca del límite con Líbano con la región sur de Beersheva. La Línea Verde de 1949, la Línea Roja posterior a 1948 y la línea negra del 2000 son parte de procesos por los cuales Israel re-demarca los límites nacionales a través de la expansión territorial hacia el este, debido notablemente a los acuerdos de Oslo de 1993 que clasificó el área al este de Qula (desde la Línea Verde hasta Rantis) como territorio palestino Area “B” (controlado y operado por Israel) opuesto al Area “A” (áreas operadas por la Autoridad Palestina).

Desde la perspectiva de los derechos de los palestinos bajo la ocupación israelí, la novísima Carretera 6 se ve como otro componente efectivo de la “matriz de control” de Israel (Halper 2002), un término acuñado por el antropólogo Jeff Halper, coordinador de la Comisión israelí contra la demolición de casas, con base en Jerusalén:

“Es [la carretera 6 ] un intento de mover la metropolitana Tel Aviv y una cantidad de ciudades costeras hacia el este y de ese modo llevarlas más cerca del límite (de la Ribera Occidental), donde los asentamientos pueden expandirse hacia el oeste y conectar hasta... crear hechos sobre el terreno que, en un sentido, son inmunes a los vaivenes de la negociación... Este es uno de los últimos hoyos que hay que tapar en términos de vincular oficialmente toda la red de carreteras y asentamientos en la Ribera Occidental integralmente dentro de Israel mismo. Y una vez que eso esté hecho, entonces un Estado palestino es casi imposible.”

Anderson 2002

En la unión Rantis donde la autopista Cross-Israel se encuentra con la carretera 465 (Khotse Binyamin), una ruta de acceso serpentea hacia el este a través de las faldas para llegar al asentamiento de Beit Arye. Entre la unión y el moshav

Givat Koakh, la autopista pasa justo sobre el área que comprende las tierras agrícolas que rodean la aldea de Qula señalada como longitud 34 grados 57.3 minutos este y latitud 32 grados 2.3 minutos norte. Antes que la construcción de la autopista estuviera completa, entre marzo-junio de 1995 y noviembre 1995-febrero de 1996, “siguiendo el desmonte de las ruinas de la aldea de Qula”, los arqueólogos israelíes “en el marco” del proyecto de la autopista Cross-Israel y en nombre de la Autoridad sobre antigüedades, llevó a cabo una “excavación de salvamento” (Avisar y Shabo 2000: 51). Objetos materiales que fueron enumerados (lámparas de aceite, ollas de cocina, alfarería y recipientes de vidrio), tiestos y cerámica y un amplio cementerio que son diversamente atribuidos a períodos que van de la Edad de hierro, persa, helenístico y romano temprano hasta el bizantino tardío.

La Línea Verde, la Línea Roja y la línea negra no agotan los límites y barreras, puestos de control y barricadas, cercamientos y enclaves que Israel ha creado para contener, restringir, y finalmente encarcelar a los palestinos. Donde tramos de la autopista Cross-Israel pasan cerca del límite de 1967 anterior, la autopista corre paralela al último proyecto de construcción más importante de Israel, llamado ya sea “Valla de seguridad” o “Muro apartheid”. En la unión de Kafr Qasim, doce kilómetros al norte de Qula, una barrera de seguridad de ocho metros de altura corre a lo largo de la autopista 6. Al sur de Kafr Qasim el muro dobla hacia el este, incorporando secciones de la Ribera Occidental al tiempo que aísla a las aldeas palestinas. Para enero de 2004, la construcción del muro llegó hasta el oeste de Rantis. Aproximadamente 125 acres de la tierra agrícola de Rantis fueron confiscados para construir una valla entre siete y nueve metros de altura rodeada por dos fosos profundos y dos vallas de alambre de espino de cada lado, otra valla electrónica con sensores y flanqueada por policía de tráfico y torres de vigilancia. Rantis es una de nueve aldeas palestinas constre-

ñida a un enclave de 53 kilómetros cuadrados que también incluye las aldeas de Luban al-Gharbiya, Budrus, Shuqba, Qibya, Shabtin, Budrus, Midya, Na'lin y Dayr Kadis. Estas son las mismas aldeas en las que muchos exiliados de Qula se asentaron después de la expulsión para estar lo más cerca posible de sus hogares anteriores: cruzando la Línea Verde hacia el este y dentro de las aldeas controladas transjordanas posteriores a 1948 de Rantis, Lubban y Abud. Los aldeanos de Qula no se han mudado desde su reubicación forzada en 1948, pero el límite sí. Actualmente, estas aldeas caen bajo el último territorio israelí anexado unilateralmente que se basa en la ruta serpentina del muro. El último límite de Israel avanza hacia el este hasta las partes más altas de las colinas, anexando efectivamente a las comunidades de los asentamientos judíos de Beit Arye y Ofarim, establecidos en 1981 y 1989 respectivamente.<sup>12</sup>

Crear muros y límites es la tarea de la excavadora y el tanque. Para Jeff Halper, ellos son símbolos entrelazados para la relación de Israel con los palestinos:

“Los dos merecen estar en la bandera nacional. El tanque como símbolo de un Israel “luchando por su existencia”, y por su valor en el campo de batalla. Y la excavadora por el oscuro envés de la lucha de Israel por la existencia, su lucha que continúa para desplazar a los palestinos de su país. . . El Mensaje de las Excavadoras es: “Tú no perteneces aquí. Nosotros los desarraigamos de sus hogares en 1948 y evitamos su retorno, y ahora los desarraigaremos de toda la tierra de Israel.”

Halper 2002)

La excavadora es el arma de elección primero para demoler,

12 Beit Ayre fue llamada así por un comandante de ETZEL durante el mandato británico, Arye Ben-Eliezer, quien se convirtió en un líder del movimiento Herut, ahora parte del partido Likud.

luego para crear las ruinas de las casas palestinas destruídas en 1948. Ella ha sido desde hace mucho tiempo parte del arsenal de los programas de plantación de árboles del Fondo Nacional Judío. La descripción del ambientalista Alon Tal del programa de forestación israelí puede ser analizada metafóricamente, no sólo como una serie en cascada de desastres ecológicos, sino como la excavadora extranjera experta en erradicar todo lo que sea palestino y nativo:

“El ataque fue en múltiples frentes. Primero se encendieron los fuegos para borrar cualquier remanente de arbusto indígena, árboles y maleza. A continuación se trajeron las excavadoras para barrer los escombros; luego los arados prepararon el suelo para plantar. Finalmente, los pesticidas aseguraron que las nuevas plántulas no serían molestadas por otra actividad biológica indeseable. Los ambientalistas alegaron que el suelo subyacente había sufrido inevitablemente el implacable ataque violento, mientras que el ecosistema circundante había perdido irreversiblemente el equilibrio. Una vez que los árboles crecieron sus agujas formaron una capa sobre el terreno altamente ácida que se descomponía muy lentamente. El resultado fue un lecho de bosque estéril inhóspito para maleza nueva y para la mayoría de las poblaciones animales. Los ambientalistas acuñaron el término “los desiertos de pinos” para describirlos.”

Tal 2002: 94-95

La excavadora excava los bosques destruyendo la superficie y las capas superiores; para los emplazamientos arqueológicos cava profundamente para épocas específicas, dejando aparte capas de vida otomana, árabe y palestina para el montón de chatarra. El entorno construído de Qula y su paisaje han sufrido transformaciones radicales desde 1948, depredaciones que son constitutivas de discursos de vio-

lación metafórica que abarcan borraduras demográficas, étnicas, culturales, históricas, políticas, sociales, geográficas y antropológicas. Dado las historias de desposesión masiva - personas, casas, tierras, objetos, árboles ¿Cómo pueden los libros memoriales palestinos documentar la Nakba a través de la calidad y contenido del material cultural palestino? Los parámetros ideales para la investigación sobre material cultural incluyen la descripción cuidadosa y la documentación fotográfica de una amplia gama de objetos, información acerca de cómo fueron y son hechos, las habilidades necesarias para realizarlos, su función, y las biografías de los creadores individuales y las historias de sus comunidades específicas.

### **“La mujer de las baratijas”**

El 29 de diciembre de 1999, Saleh Abdel Jawad visitó por primera vez el emplazamiento de Qula. Desde su ciudad natal al-Bira, la ruta más rápida en automóvil es por las colinas centrales hacia Rantis 19 kilómetros al noroeste, luego los pocos kilómetros hacia el oeste y hacia el sur a Qula. Los puestos de control del ejército israelí que rodeaban Rantis forzaron un desvío importante que serpenteaba hacia el sur vía Jerusalén, a través del puesto de control en al-Ram, luego hacia el oeste y hacia el norte sobre la autopista 444. En 1999, rastros físicos de Qula palestina de 1948 estaban desparramados visiblemente a lo largo del sitio boscoso: pedazos de pared de las casas, grandes cerraduras de las puertas de hierro, herraduras, fuentes de metal, cristalería azul rota, y antiguas higueras. Mientras camina alrededor de Qula para filmar las ruinas de la aldea, Abdel Jawad cuenta su encuentro con un grupo de excavadores israelíes que le tiraron su cámara:

“Ellos abrieron la aldea como un cuchillo que corta a tra-

vés del abdomen y lo abre para ver los contenidos internos. Fue allí en Qula que el sentimiento fue más fuerte para mi. En mi cabeza había una escena virtual - familias reunidas, las personas estaban comiendo, se realizaba el trabajo, los niños se seguían unos a otros riendo y corriendo. Había alegría. La vida estaba allí. Era asombroso porque había completo silencio.”<sup>13</sup>

Los objetos individuales salvados fueron traídos de vuelta a su casa en Ramallah para posterior estudio y la eventual ubicación en el planeado museo y archivo de la cultura palestina. Los museos así como las memorias palestinos se han visto obligados a extrema movilidad. Dado la historia de Israel de confiscar o destruir los archivos palestinos, <sup>14</sup> gran parte de la colección de Abdel Jawad está conservada en el exterior por seguridad. Más allá de las operaciones de salvataje folklóricas o de intereses pos modernos con representaciones y metáforas, estos esfuerzos por reunir y preservar objetos nos vuelve al objeto mismo, a la experiencia vivida perpetuada en las cosas y

13 Entrevista con Saleh Abdel Jawad, Cambridge, Massachusetts, 17 de marzo de 2004.

14 Por ejemplo, después de la invasión israelí de 2002 a Ramallah, ver la carta a la comunidad internacional de Yasser Abed Rabbo, Ministro de cultura e información palestino pidiendo: “poner término a los esfuerzos de limpieza cultural de Israel contra el pueblo palestino. . . El ejército de ocupación israelí ha invadido, saqueado y destruido cada Ministerio y edificio oficial palestino. Sólo hoy atacaron los Ministerios de Salud, Asuntos sociales y Suministros, y la Institución de Nosmas. También atacaron y destruyeron el Centro cultural Khalil Sakakini en Ramallah, uno de los centros culturales palestinos más importantes. Durante estos ataques, los soldados israelíes detonaron explosivos para entrar a través de las puertas, explotaron las cajas fuertes y destruyeron los edificios. Sin embargo, lo que es mucho más importante que esta agresión física es su ataque sistemático a los registros oficiales, los archivos, al arte histórico, artesanías y otras posesiones importantes.” publicado en el sitio web de la American Library Association, Executive Committee, June 18, 2002 Meeting Minutes.

sus usos tradicionales. Paralelo a la borradura de Qula a través de la guerra, la violación, el despoblamiento, la repoblación forestal, la parquización y los proyectos de autopistas, la importancia que nosotros damos a las representaciones metafóricas y metonímicas de las formas de la memoria histórica que habitan el material cultural supera una red de relaciones en las cuales los palestinos están colectivamente desplazados en otra parte, y así doblemente, porque nunca en el mismo vecindario como sus pertenencias dispersas, sus hogares y tierras.

Para Emile Habiby, un destacado escritor palestino quien es ciudadano de Israel, la memoria y la investigación de archivo están sustentadas a través de la contemplación de los objetos materiales. En el corto cuento “Umm al-Rubabikiya” (traducido como “La mujer de las baratijas” o “La comerciante de chatarra”), Habiby cuenta acerca de una anciana mujer árabe en Israel que junta cosas que dejaron atrás los palestinos al huir en 1948, cosas tales como “muebles y tazas de café y morteros de *kubbeh* y cepillos de dientes y sprays para insectos y libros por al-Farabi y rollos de toilette” (Habiby 1992: 455). A medida que ella va preservando pacientemente artefactos, fotografías y recuerdos de la vida diaria de Palestina anterior a 1948, ella se dirige al autor directa y urgentemente:

“¡Ve y escribe algo! Escribe sobre los tesoros que hay dentro de mi sofá. Aquí tengo paquetes enteros de tesoros de gente joven: cartas del primer amor, poemas escondidos por muchachos en las páginas de los libros de texto del colegio, brazaletes, aros, pulseras, cadenas con pendientes de oro que se abren para ver dos fotos dentro, la de él y la de ella. Tengo diarios en tímida, delicada escritura a mano y otros en manos anchas, confiadas. Están llenos de preguntas: ¿qué quiere él de mí? Y llenos de juramentos vinculantes por la patria. ¿Prometes escribir sobre mis

tesoros de modo que los espíritus errantes puedan encontrar su camino hacia mí, aquí?”

Habiby 1992: 459

La comerciante de chatarra rechaza vender sus cosas. Ella dice que debe esperar a los verdaderos propietarios que ella sabe que volverán algún día, propietarios a los que ella se refiere como “espíritus errantes” (Habiby 1992: 458). La comerciante de chatarra representa una operación de salvamento diferente, la que almacena fragmentos y remanentes de una vida palestina vibrante como tesoros escondidos que permanecen dentro de Israel. Los objetos no siguen a sus propietarios al exilio. La corta historia de Habiby desenmascara un aspecto de la situación de desposesión de los palestinos que viven en el Estado de Israel, mientras su imaginación literaria ofrece algunas variedades de esperanza: la esperanza del retorno, la reunión de la cultura material con sus creadores humanos y el mandato de escribir.

De un modo similar, los proyectos de investigación de Abdel Jawad y otros son inseparables de la memoria que rechaza olvidar, la deuda con los palestinos muertos, y la recuperación de los verdaderos objetos físicos. No obstante, los coleccionistas de chucherías, como lo hacen los investigadores de la historia palestina, dan prueba para la memoria de la Nakba, a veces por escrito, otras veces en forma material. Los métodos incluyen el desarme en los elementos componentes - por ejemplo, en biografías palestinas individuales, violaciones y matanzas específicas, patrones de masacres y asaltos sexuales, cantidades precisas de demolición de casas, árboles arrancados, y tumbas profanadas - con el objeto de apoyar las memorias testimoniales de la Nakba como evidencia crítica que perturba y hace reclamaciones sobre las historias oficiales que se narraron.



### **Nota de la autora**

Estoy muy agradecida a Saleh Abdel Jawad por los debates, entrevistas y materiales. Por lecturas adicionales, mapas, fotografías e información, agradezco a Salman Abu Sitta, Hannah Nave, Dan Rabinowitz, Nettanel Slyomovics, Steven Strang, Ted Swedenburgn Heghnar Watenpaugh, y a los editores de este volumen. Ninguno es responsable por los puntos de vista expresados.

LA VIOLACIÓN DE QULA, UNA ALDEA PALESTINA DESTRUÍDA

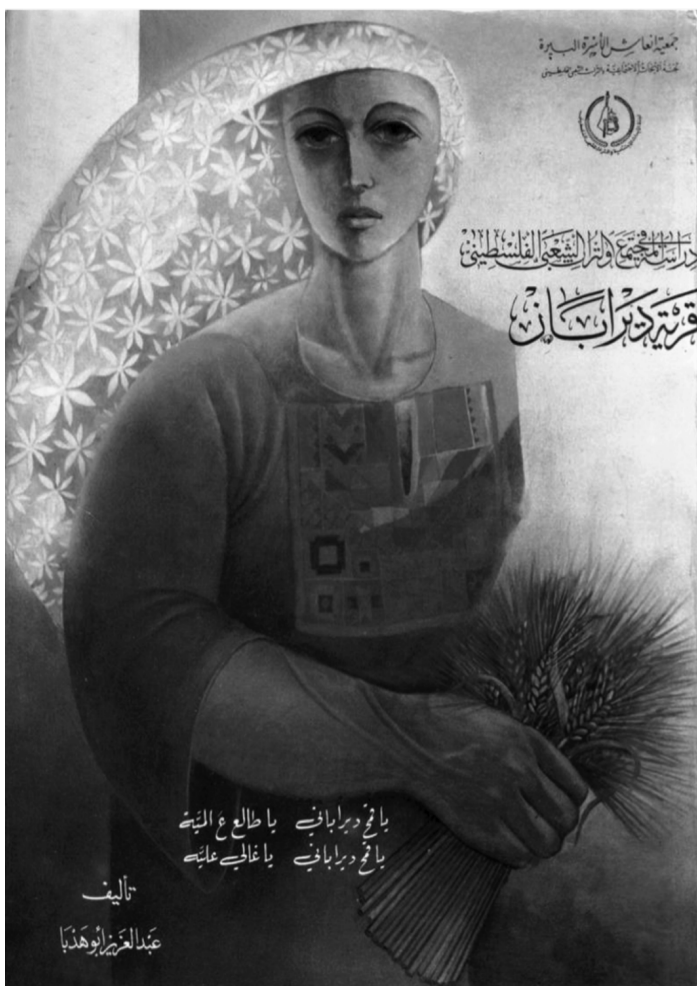


Figura 2 - Tapa del libro que recuerda a Dayr Aban.



## Capítulo II

### Trazar el mapa del pasado Recrear la patria

#### Recuerdos de lugares de las aldeas palestinas antes de 1948

ROCHELLE DAVIS

“¿Ustedes son los cananeos de Nablus o los cananeos de Jerusalén?” preguntaba mi madre. Mi padre, quien se enorgullecía de conocer cada pulgada de Palestina, con frecuencia se unía a nosotros. Pero a veces quedaba perplejo cuando alguno citaba el nombre de una pequeña aldea. Él se preocupaba hasta que la encontraba. “Ah”, decía él de repente, “¡Es en el distrito de Jaffa! ¿Por qué no lo dijeron así al principio?”

Por años pensé que esta obsesión con los lugares y los nombres de familia y de quién estaba relacionado con quién era sólo una peculiaridad de mis padres. Mi hermana y yo acostumbrábamos a imitarlos en nuestro dormitorio después de un interrogatorio particularmente agotador con algún desdichado visitante palestino y reíamos y sacudíamos nuestras cabezas. Me llevó años darme cuenta de que después de 1948, establecer el origen de una persona se volvió para los palestinos una especie de mapeo, una repoblación sustituta de Palestina en negación de la Nakba. Era su modo de recrear la patria perdida, como si las familias y las aldeas y los parientes que ellos habían conocido una vez estuvieran todos todavía allí, esperando que se los reclame.”

Karmi 1999: 40

Ghada Karmi, en este recuerdo de su vida familiar en Londres, reconoce la pregunta de sus padres por otros palestinos como parte de mantener a Palestina en la diáspora - como dice ella, de “recrear la patria perdida”. Ante la guerra de 1948, la conmoción, y la destrucción de lazos comunales y familiares, los palestinos han mantenido estos mapas mentales que asignan a los palestinos ubicaciones geográficas y orígenes, incluso si tales lugares no existen más sobre el terreno. Los lugares físicos anteriores a 1948 y todo lo que los acompañaba han pasado a ser espacios conceptuales o de la memoria mantenidos y compartidos a través de muchas formas y foros.

Entre las formas más intrigantes de recrear la patria están los libros que han producido los palestinos, utilizando sus propias voces para describir y evocar sus aldeas destruidas en 1948. Estos manuscritos son conocidos en inglés como “libros de memorias de las aldeas”<sup>1</sup> Son producciones locales realizadas por los palestinos que de manera independiente han tomado la tarea de reunir información acerca de sus aldeas de origen y publicarlas para lectura local. Estos libros de memorias de las aldeas, escritos por refugiados palestinos que han luchado durante mucho tiempo para hacer oír sus voces, ejemplifican el trabajo de un segmento de la población que está evaluando la oportunidad de escribir su propia historia y publicar sus perspectivas sobre lo que les pasó en 1948, y especialmente qué perdieron. Enmarcados dentro de una narrativa palestina histórica y nacional más amplia, estos libros también compilan y presentan información acerca de la aldea que es puramente conocimiento local y no existe en ninguna otra fuente.

1 Slyomovics (1993, 1994, 1998) ha producido numerosos trabajos definitivos sobre el tema de los libros de memorias. Se debe notar que en árabe no existe ningún término equivalente para los libros de memorias.

Una mirada cercana al modo en que los lugares son recordados y descriptos en los libros de memorias revela que los mismos están posicionados dentro de un discurso nacional de glorificación de la vida campesina, de vivir estrechamente ligado a la tierra. Construyendo sobre el trabajo de Ted Swedenburg sobre el campesino palestino como un significativo nacional (Swedenburg 1990), sugiero que “la nostalgia geográfica” caracteriza el modo en que la gente escribe acerca de los lugares del pasado. Hay tres razones entrelazadas para esto: primero, la destrucción física de la mayoría de las aldeas desde donde provienen estas personas los hace nostálgicos por un lugar perdido; segundo, el proceso en 1948 que convirtió a las poblaciones de campesinos en refugiados sin tierra hace que asocien la tierra con una vida antes del cambio catastrófico; y tercero, el hecho de que estos refugiados trabajen ahora en empresas y puestos de trabajo de la administración pública y no como campesinos intensifica su idealización de lo que ya no tienen más. El lugar de la aldea que la gente recuerda es entonces no sólo un lugar que no existe, sino que también representa un estilo de vida que sus habitantes anteriores y sus descendientes ya no practican. En mi estudio de los libros de memorias estoy interesada en cómo los palestinos encuadran sus recuerdos de los lugares de la aldea anterior a 1948 y las formas que toman sus recuerdos de los lugares. Yo argumentaré que en los libros de memorias, a pesar de las representaciones únicas de los lugares de las aldeas que ellos ofrecen mediante la grabación detallada de nombres de lugares y características, las experiencias y sentimientos asociados con esos lugares se ajustan a las experiencias compartidas y a los sentimientos esperados de los palestinos conformados por una idealización nacionalista de la vida campesina. De este modo yo utilizo los “mapas del pasado” que la gente crea en los libros de memorias de la aldea para rastrear el proceso por el cual los espacios locales se convierten en lienzos para promulgar las visiones nacionalistas del pasado anterior a 1948.

En la primera parte de este capítulo, ofrezco algún antecedente sobre los libros de memorias y los acontecimientos de 1948. En la segunda parte, presento los diferentes métodos para trazar el mapa del pasado que se emplea en los libros: mapas cartográficos, listas, poemas y viajes. Las diferentes formas utilizadas para trazar el mapa de los lugares del pasado sugieren una variedad de modos en que estos espacios son formados y reclamados como lugares posteriores a 1948, mediante su autoridad de conocimiento y experiencia. Debido a que los mapas palestinos del paisaje anterior a 1948 consisten no sólo en los nombres del lugar —como es común en las representaciones cartográficas, sino también en experiencias, valores e idealizaciones— comprender cómo los palestinos representan los espacios y lugares anteriores a 1948 se vincula directamente con las identidades que los palestinos están creando activamente en el presente. El registro físico de estos recuerdos en libros inscribe y reinscribe la historia de lo que existió y de lo que los palestinos experimentaron. Concluiré discutiendo cómo interpretar estos mapas dentro del contexto más amplio en el cual ellos están ubicados en los libros: el de trazar el mapa de un pasado particular que vincula los espacios de la aldea con una visión comunitaria de la vida de aldea que ofrece una reconstrucción romántica de los lugares a una nueva generación de refugiados, que no son más agricultores y campesinos y que no conocen la aldea personalmente.

### **Libros palestinos de memorias y antecedente geohistórico**

Los libros de memorias de la aldea palestina están escritos acerca de las aldeas anteriores a 1948 en la “Palestina histórica” (Palestina del mandato británico). Están escritos por palestinos que hoy viven en Líbano, Siria, Jordania, la Ribera Occidental, Gaza e Israel, todos los cuales son refu-

giados de la guerra de 1948 que tuvo como consecuencia el despoblamiento de más de 400 aldeas palestinas y de numerosas ciudades.<sup>2</sup> Estas aldeas, el tema de sus escritos, fueron absorbidas geográficamente por el nuevo Estado de Israel, pero debido a las políticas de Estado israelí durante y luego de la guerra de 1948, se estima que el 70 por ciento de las aldeas fueron totalmente destruidas y otro 22 por ciento quedaron con sólo unas pocas casas o lugares religiosos en pie.<sup>3</sup> De esta forma casi todos los lugares físicos que describen estos libros no existen más o se encuentran en ruinas.

Los libros de memorias de las aldeas palestinas comienzan a aparecer en los 1980s y 1990s. Los libros se asemejan a la obra de otras comunidades destruidas como los armenios de Turquía, los judíos de Europa del este, y más recientemente los bosnios (Slyomovics 1998). Susan Slyomovics se basa en uno de estos libros para su estudio de la aldea de Ein Houd [Ayn Hawd], una aldea palestina cerca de Haifa, recolonizada con posterioridad a 1948 como una colonia de artistas israelíes y redesignada Ein Hod. Su libro pionero *The Object of Memory* brinda un panorama del

- 2 Numerosas fuentes indican que después de 1948, el gobierno israelí y sus cuerpos afiliados trabajaron para destruir o recolonizar con israelíes estas aldeas, mientras evitaban activamente que retornaran los habitantes palestinos. Para el análisis estadístico, ver Kanaana 1992.
- 3 Estas estadísticas son según *All That Remains*, la publicación integral sobre las aldeas ocupadas y despobladas publicada por el Institute for Palestine Studies (Khalidi 1992: xviii-xix). Khalidi escribe: “De las 418 aldeas, 292 (70 por ciento) fueron totalmente destruidas; 90 aldeas (22 por ciento) fueron destruidas en su mayor parte, lo que significa que sólo un pequeño porcentaje de las casas fue dejado en pie (20 aldeas en esta categoría tenían sólo una casa sobreviviente). Ocho aldeas (menos del 2 por ciento) tenían sólo un pequeño porcentaje de sus casas destruidas, mientras que 7 aldeas (menos del 2 por ciento) sobrevivieron pero fueron tomadas por colonos israelíes [. . .] El nivel de destrucción de 20 aldeas (5 por ciento) no pudo determinarse. [. . .] Además, otras 69 aldeas y una cantidad de ciudades permanecieron con parte o toda su población dentro de los límites del nuevo Estado israelí”.



género del libro de memorias, en particular las series Birzeit, *al-Qura al-Filastiniyya al-Mudammara* (Las aldeas palestinas destruidas).<sup>4</sup> Un trabajo posterior sobre los libros de memorias por Laleh Khalili estudiaba su producción en Líbano como parte de las conmemoraciones de organizaciones de base para recordar la tierra. Ella considera la escritura de los libros como un acto de salvamento etnográfico y de defensa política (Khalili 2004b). Mi ensayo se construye sobre sus análisis para considerar la producción de estos textos en todas las regiones de la diáspora palestina y para discutir específicamente los modos en que se traza el mapa y se describen los lugares en este género.

Los autores de los libros de memorias son casi siempre hombres mayores, muchos de los cuales escribieron los libros luego de que se retiraron de la enseñanza.<sup>5</sup> La amplia mayoría de estos hombres nacieron en las aldeas acerca de las cuales escribieron, pero que dejaron como niños o adultos jóvenes. Los libros son auto-publicados por el autor, o en unos pocos casos, publicados conjuntamente con organizaciones de la aldea, especialmente en Amman, Jordania, o por casas editoriales palestinas, tales como Dar al-Shajara en Damasco y Dar al-Jalil en Amman. Según mi conocimiento hay al menos sesenta libros semejantes, diferentes

4 Slyomovics 1993 y 1998. Las series Birzeit se produjeron en los 1980s y 1990s en el Center for Research and Documentation of Palestinian Society (CRDPS) de la Birzeit University. Bajo la dirección de Sharif Kanaana y con posterioridad Saleh Abdel Jawad, el Centro publicó libros sobre más de veinte aldeas diferentes. No las incluyo en este capítulo porque la mayoría de ellas fueron investigadas y escritas por personas que no eran de las aldeas, cambiando así la relación del autor del texto con la aldea acerca de la cual él o ella están escribiendo.

5 Una cantidad de libros fueron escritos por hombres jóvenes, otra vez muchos de quienes eran o son, maestros, y una mujer (Sahira Dirbas) escribió tres libros diferentes comenzando por la aldea natal de su familia de Tirat Haifa. Para los libros producidos en Líbano, la mayoría de los autores eran maestros en las escuelas UNRWA que se establecieron en los campamentos de refugiados palestinos.

en el modo de producción y autoría desde las series de la Universidad Birzeit sobre las aldeas destruídas mencionadas más arriba y las series sobre las ciudades palestinas publicadas por el Departamento Cultural de la Organización para la Liberación Palestina.<sup>6</sup>

Los libros comparten amplias categorías pero varían en extensión, en cómo presentan el material y la cantidad de detalle que incluyen. En promedio los libros están entre 150 y 200 páginas, con una cantidad de ellos de más de 400 páginas. Contienen descripciones de la geografía de la aldea, su historia, el folklore de la aldea y sus costumbres, la vida diaria de sus habitantes, incluyendo fotografías, mapas, árboles genealógicos, poesía, lista de mártires y reproducciones de documentos. El libro comienza con la ubicación geográfica y la historia de la aldea y su nombre, y luego avanza hacia temas más diversos: cultivos producidos; el ganado que se crió; feriados religiosos que se celebraron; listas de los negocios que se practicaron; los vehículos que se compraron, y los comercios en la aldea; explicaciones de las costumbres y tradiciones, incluyendo las canciones que se entonan en las circuncisiones y casamientos y detalles de la vida material tales como el modo en que se construían las casas y se realizaba la crema de tomates; y las genealogías familiares. Generalmente se dedica una sección o capítulo a las historias de las personas que presenciaron los eventos, la lucha y la huída de 1948. Casi todos los libros se basan extensamente, si bien indirectamente, en las historias orales que realizaron los autores con los amigos de la aldea, así como en algunas otras fuentes tales como *Biladuna Filastin* [Nuestro país, Palestina] de Mustafa al-Dabbagh y *al-Marw-*

6 La primera parte de las series Birzeit fue realizada por investigadores de fuera de la aldea aunque los últimos libros de las series fueron realizados por los mismos aldeanos. Las series de la OLP se centran primeramente en ciudades y en conocimiento histórico que se sabe más que en experiencias de vida personales y de cada día.

*su' al-Filastiniyya* [La enciclopedia palestina] para la información geográfica e histórica.

Para los aldeanos palestinos que pasaron a ser refugiados en 1948 y que fueron separados completamente de aquellos lugares y de sus tierras, sus recuerdos de la aldea más tarde en forma de libro puede comprenderse como un intento de recrear y presentar la aldea como existía con anterioridad a 1948 y enfatizar sus reclamos históricos no sólo hacia el pasado sino también hacia el presente y el futuro. Las tapas de los libros de memorias brindan un modo de comprender la importancia del espacio físico de la aldea a través del pasado y el presente, utilizando imágenes reales e imaginadas de ese espacio para definir la aldea. La tapa de uno de los libros de memorias para la aldea Suba es de dos fotografías contemporáneas de la aldea mostrando la cima de la montaña en la que se erigía la aldea y, asomando entre los árboles, las casas en varios estados de escombros (Rumman 2000). La tapa para el libro de memorias de Ayn Karim muestra una imagen contemporánea de la mezquita de la aldea, anterior a 1948, ahora bajo llave y mutilada en el interior, que estaba construída sobre el manantial principal de la aldea (Atiyya 1992). La tapa del libro de memorias para la aldea de al-Kuwaykat contiene un mapa de Palestina histórica y un mapa del distrito Akka/Acre, los cuales muestran la ubicación de la aldea; sobre el mapa hay una fotografía contemporánea de una de las casas anteriores a 1948 y en la esquina inferior derecha, la estampa de la aldea *mukhtar* (mayor) de 1941 (al-Ali, 2002). Estas imágenes contemporáneas de lugares anteriores a 1948 que todavía existen, se presentan como evidencia de la existencia de la aldea - el testimonio visual de la aldea se complementa con las historias y documentos que se presentan en los textos de los libros.

Para los aldeanos en el presente, sin embargo, los lugares funcionan de manera diferente a los otros temas registrados en los libros de memorias. Las canciones de casamiento,

por ejemplo, son algo que los aldeanos todavía pueden cantar, o al menos pueden revivir, realizar, o grabar; asimismo, los linajes son parte de un proceso continuo que los aldeanos modifican a medida que tienen hijos y sus hijos tienen hijos, afectados por la diáspora de 1948, pero no borrados. Incluso las prácticas materiales tales como bordado y cestería se reviven en formas de vestimenta moderna y decoración del hogar. Estas prácticas culturales y objetos materiales están atadas a una noción de “tradicción” que recurre a un “pasado” pero que también se incorporan al cuerpo del “presente” vinculadas a través de la continuidad cultural, las tradiciones sociales continuas, y las prácticas materiales modificadas. Los lugares de la aldea, sin embargo, no están físicamente disponibles, ya sea porque las personas están separadas por la guerra y las fronteras de sus aldeas y/o los lugares reales han sido enterrados, reforestados, o han sido dejados caer en la ruina. Frente a esta remoción física y distancia, los libros de memorias de la aldea se centran en retener los nombres de los lugares para grabar y memorizar lugares que ya no existen, que no pueden ser vueltos a visitar, fotografiados o incluso re-creados. Pierre Nora propone una manera útil de pensar acerca de cómo los humanos conciben los lugares en el pasado: como *lieux de mémoire*, reinos o sitios de memoria los cuales son lugares concretos, objetos, y gestos que simbolizan una ruptura con el pasado. Como explica Nora, “El momento de *lieux de mémoire* ocurre al mismo tiempo que un inmenso e íntimo fondo de memoria desaparece, sobreviviendo sólo como un objeto reconstituído debajo de la mirada de la historia crítica. Este período ve, por un lado, la profundización decisiva del estudio histórico y, por el otro lado, una herencia consolidada” (Nora 1989: 12). Los palestinos posicionan a la aldea y a sus lugares físicos como transportistas de todo lo que fue historia anterior a 1948. De este modo, mediante los lugares de recordación, incluso

los que no existen más, mantienen una variedad de conexiones con el pasado.

En el contexto de su desposesión, no hay duda que los libros de memorias palestinos son casos de evidencia: registros de tierras, genealogías, fotografías e historias todas dirigidas a mostrar la relación de los aldeanos con los lugares de la aldea probando así su existencia en la tierra, y por lo tanto su historia, aunque ellos no están más allí y la aldea no existe más. Muchos de los libros contienen amplias reproducciones de documentos de tierras, tales como transferencias de tierras del Mandato británico y otomano indicando posesión mediante la venta y compra de tierras, y fotografías de la aldea de antes de 1948 y del presente. Aún, dadas las audiencias locales, los libros de memorias palestinos funcionan de modo muy importante como esfuerzos individuales para registrar las historias de las aldeas - definidas no sólo en términos de arqueología y geografía sino también en términos de experiencias vividas por los aldeanos mismos como fueron contadas al autor. Mediante los libros, los aldeanos se convierten en un pasado para ser capturado y mantenido en forma textual a través de historias, mapas, fotografías, árboles genealógicos, y poemas, todos los cuales buscan retener la historia de las personas que vivieron allí.

### **Trazar el mapa del pasado**

Los libros de memorias palestinos contienen numerosos mapas cartográficamente precisos, que sitúan a la aldea dentro de la Palestina histórica y a las aldeas a su alrededor así como proporcionan detalle acerca de la disposición de la aldea y de las tierras. Pozos, cuevas, valles, colinas, senderos, parcelas de tierras de cultivo, edificios, mezquitas, iglesias, árboles, y almacenes encarnan este conocimiento colectivo y son registrados con posterioridad a 1948, como los componentes esenciales de la aldea, o el vecindario o

la ciudad. El libro de memorias de Dayr Aban, por ejemplo, incluye seis mapas separados, cada uno con la siguiente información marcada en él: la localización de las casas en los tres vecindarios de la aldea; los caminos y áreas agrícola; los manantiales y valles; las colinas y montañas de la aldea; los mojones y límites de la aldea; y los emplazamientos religiosos y arqueológicos (Abu Hadba 1990: 180, 186, 188, 192, 195 y 300). Estos mapas, como todos los mapas, expresan diferentes modos de ver el mundo, marcando lo que es importante en un tiempo o lugar particular o para una población particular. Aquí ellos mapean físicamente los espacios visibles —caminos, casas, pozos, huertas— que fueron utilizados por los aldeanos, creando una geografía de vida diaria en forma bidimensional. Los mapas y listas de estos elementos definen una aldea particular y la relación entrelazada entre la geografía y el habitat humano. Cualquier lectura de estos mapas sugiere la estrecha relación de los aldeanos con la tierra.

La geografía, sin embargo, ha sido cambiada de manera significativa. Los mapas ahora no pueden utilizarse, ya que los años de intervención han traído nuevos lugares, nuevos edificios, nueva gente, y nuevas técnicas agrícolas. ¿Son ellos, entonces, sólo “mapas del pasado”, o mapas de la memoria? Dado la lucha palestino-israelí sobre la tierra, el acto mismo de crear el mapa del pasado, yo sostengo, reclama una autoridad para saber —mediante el listado de los nombres de los lugares la gente demuestra su conocimiento de ese lugar— y para imprimir su presencia sobre la tierra mediante esta autoridad de conocimiento. Esta autoridad sirve para mantener los lazos palestinos con la tierra palestina anterior a 1948: mostrando su íntima y familiar relación así como su anterior dependencia de la tierra, los mapas ayudan a las personas a continuar definiéndose como palestinos y como pertenecientes a una aldea particular.

Las listas de mojones naturales y hechos por el hombre revelan los nombres y ubicaciones de lo que los aldeanos palestinos conciben como los lugares importantes de la aldea. En el libro de memorias para la aldea de al-Kababir, el autor señala que los mojones naturales proporcionaron la mejor manera para que la gente trazara un mapa de su vida diaria y viajara. Luego él proporciona una lista de estas características: las montañas, valles, llanuras entre dos colinas, tierras con un arroyo profundo que las atraviesa, los pozos y manantiales.

Aquí está el rubro para los manantiales:

### **Los manantiales:**

“Ayn Umm al-Faraj (Wad al-Siyah), Ayn Risha (Wad Risha debajo de la piscina), Ayn Abdallah y Ayn al-Tira (al-Sira), Ayn al-Aliq (Rishmiya), Ayn al-Suwaniya (Rishmiyya), Ayn al Dalia o Ayn Abu Said (Rishmiyya), ayn al-Jawaiyya (este de Rishmiyya), Ayn al-Saada (este de Haifa), Ayn al-Shalala (debajo de Bayt Oren), Ayn al-Hayik (oeste de Isfiyya), al-Ayn al-Bayda (oeste de Isfiyya) y Ayn Abu Dhahir (sur de la mezquita).”

Odeh 1980: 30-40



Figura 3 - Mapa de la parte oriental de la aldea Qalunya, distrito Jerusalem, dibujado por Ghalib Sumrayn en Kuwait, 6 de noviembre de 1986. El mapa tiene marcados los dueños de las casas, parcelas, manantiales, caminos, antigüedades, la escuela, la mesquita y otros lugares significativos de la aldea.



La lista de manantiales proporciona los marcadores geográficos de agua limpia, una parte crucial de la vida de la aldea, ya que las personas necesitaban saber dónde estaban ubicadas las fuentes para el uso doméstico, para lavar a los animales de la manada y regar los cultivos. El listado sugiere que la relación de los campesinos con el paisaje se deriva de saber y aprovechar su productividad, basada en el trabajo y la vida en un paisaje particular. Trazar el mapa de los lugares mediante listas, como la cartografía, retiene el conocimiento de nombres y lugares, incluso si están despojados de significado social, relevancia y contexto. Divorciados de su uso diario y de su historia, los pozos se hacen significativos a través del listado que los cuantifica como conocimiento, dando significado a la relación de los palestinos con la tierra a través del conocimiento de ella.

Pero para algunos autores de libros de memorias, preservar los nombres es más que sólo un acto de nostalgia geográfica o un elemento en los reclamos autoritarios al conocimiento. El libro de memorias para la aldea de Suhmata ubica al conocimiento de nombres como parte de la herencia de la aldea y el deber de todos los aldeanos. La siguiente composición titulada “Para que no olvidemos,” es en un formato de llamado y respuesta:

*“LLAMADO: Palabras de los antepasados a sus descendientes:*  
 Suhmata es vuestra aldea, una parte querida de vuestra patria, toda su tierra es nuestra, la heredamos de nuestros padres quienes la heredaron de nuestros abuelos... Nuestro legado a nuestros hijos y nietos y a las generaciones que nos siguen: “Recuerden vuestra patria, no olviden su aldea... Nosotros hemos colocados ante ustedes los nombres de las tierras de la aldea, parte por parte, los nombres de los manantiales y valles, los nombres de las fuentes y pozos, los nombres de los árboles frutales y de otros, los nombres de las cosechas estacionales y les damos la res-

pensabilidad, este encargo, a ustedes, los hijos y nietos, quienes son los depositarios...”

**RESPUESTA:** *La contestación de los descendientes al legado de los antepasados:* Nosotros retendremos los nombres y lugares, defenderemos nuestros derechos, y mantendremos la tierra y la piedra, las cosechas y los árboles. Mantendremos el legado y cumpliremos con nuestra responsabilidad, cooperando con todos los que sean sinceros, por todo el tiempo que lleve y a pesar de los sufrimientos y las dificultades, para liberar a Suhmata y a Palestina.”

Al-Yamani et al. nd: 160

Incluso, aunque la aldea misma no exista más, este fragmento de llamado y respuesta transmite el legado imaginado de la aldea de los mayores que vivieron en ella con anterioridad a 1948 a sus hijos, como su patrimonio y su herencia. Los antepasados transmiten un pasado pero enfatizan los lugares físicos del pasado -nombres de los manantiales, los pozos, las cosechas, las tierras de la aldea. Este texto llama a los descendientes a aprender esos nombres, y así conocer la aldea y la ubicación de esos lugares, a pesar de su ausencia del paisaje contemporáneo y a pesar de la remoción de los aldeanos y de sus descendientes de esa tierra. La composición en el libro de memorias de Suhmata funciona como una petición a ambos, jóvenes y ancianos: como un llamado a la gente joven a conocer su pasado y a respetar su historia, a recibir la enseñanza y sabiduría de sus mayores y a continuar la lucha y creer que Suhmata y Palestina pueden ser devueltos; y finalmente, como un llamado a la gente mayor, quienes recuerdan su aldea y la vida de aldea, a asegurar que su herencia y legado sean mantenidos. Este fragmento ilustra uno de los roles que juegan estas listas en los libros de memorias de la aldea, el de preservar los nombres como un símbolo más amplio de la aldea y como esencial para reclamarla a ella y a sus derechos sobre ella.

## Historias como mapas

Sin un contexto social, la lista de los lugares y mapas de las ubicaciones del entorno natural y construido por el hombre queda sólo como nombres tambaleando en el borde de convertirse, como teme el bien conocido folklorista palestino Sharif Kanaana, en “sólo nombres sobre mapas viejos” (Kanaana y al-Kabi 1987:3). Ellos sirven como un registro de la historia pero de una que se obtiene de la experiencia vivida para aquéllos que leen los libros pero no conocen la tierra. Pero para muchos que vivieron allí y recuerdan la aldea, estos nombres de lugares también evocan historias y experiencias. A través de estos relatos, los lugares y los nombres asumen significados más allá de su rol como sólo marcadores de ubicación; en cambio, ellos se convierten en significantes e ideogramas de un pasado específico encarnado en el nombre e integrado a su construcción y transmisión social. Estas historias trazan el mapa de un espacio vivido que tiene profundidad y significado más allá de su presencia cartográfica física. El contexto social para el nombre de los lugares en los mapas proviene de las historias, las que Michel de Certeau cree que definen cómo vemos los lugares. Las historias dotan a los lugares con significados contextuales seleccionados de modo específico. Cada historia, sostiene él, es un viaje a través del espacio porque ella proyecta experiencia en los lugares a través de las acciones de los sujetos históricos (de Certeau 1984: 118). Este concepto está claramente ilustrado en el libro de memorias de la ciudad de Majdal Asqalan, que incluye la imagen de un árbol en medio de un campo. La fotografía en sí misma no revela otra cosa que el árbol. El subtítulo, sin embargo, dice lo siguiente: “Majdal Asqalan: 17 mártires de la revuelta de 1936, quienes conocidos como el grupo Imran Shushar, descansan bajo este árbol” (Kanaana y al-Madani 1987). Es sólo a través de la historia que se cuenta acerca del árbol

en este lugar, que nosotros podemos conocer el significado del árbol y su historia en las vidas de los aldeanos, es la historia que da significado al lugar.

Incluso algunas de las listas tienen historias ligadas a ellas que dan significado a las ubicaciones detalladas. Por ejemplo, en el caso de la aldea de Qalunya, los mapas y las descripciones proporcionan la ubicación de todos los manantiales en la aldea pero el relato del autor de los diferentes pozos dice no sólo dónde estaba ubicado cada uno sino también quien era el propietario y qué rol jugaba en la vida de los aldeanos.

“Debido a los manantiales en nuestra aldea, la gente no [necesitaba] cavar pozos privados en los patios de sus casas. Pero todavía había una cantidad de pozos privados en la aldea. El más renombrado de ellos era el pozo de Ismail Khalil Ramadan que estaba en el centro del patio de las diez habitaciones que él poseía. Él ofreció este pozo a la gente de la aldea durante los días en que los judíos de los asentamientos de Motza y Erza<sup>7</sup> sitiaron la aldea. Él ofreció un gran servicio, proveyendo el agua necesaria a las familias cuando era imposible para las mujeres ir a los manantiales superiores o inferiores donde serían blanco de los francotiradores. Entre otros pozos destacados en la aldea estaba el pozo de la Mezquita de Shaykh Hamad, el pozo de Muhammad Ali Salama Askar, el pozo de Dar Khalil en al-Matayin al este de al-Jifir, el pozo de Dar Isa Hamdan, y el pozo de al-Msawwis en las tierras de al-Safha, en el que una mujer de la aldea cayó cuando acompañaba a su esposo a trabajar en la tierra de allí.

La gente de la aldea cavó un pozo colectivo en su tierra

7 He transcripto los nombres de los asentamientos de acuerdo a cómo se leen en árabe, aunque el verdadero nombre del principal asentamiento después de Qalunya en hebreo parece ser Mevasseret Tziyyon.

en el área de Dayr Nahla, cerca de la aldea de al-Qubab, del cual todos se beneficiaron durante la cosecha y la trilla. Yo recuerdo perfectamente el pozo de Mustafa Ramadan en el área de Bayt Mazza. Era el único pozo que tenía agua durante todo el año entre los siete pozos encontrados allí que pertenecían al clan de Askar en Bayt Mazza, la parte más al norte de nuestra aldea en Qalunya. Esos pozos eran conocidos como “pozos alimentados por la lluvia” y eran conocidos desde el tiempo de los romanos. Las lluvias se acumulaban en ellos—los pozos dependían sólo de las lluvias y la superficie se escurría [recogida por pequeños canales], y no tenía una fuente de agua subterránea. Lamentablemente, he visto cómo la negligencia ha afectado a estos pozos —ahora están secos todo el año.”

Sumrayn 1993: 40

Como lo sugieren las historias relacionadas con esta lista de pozos, los pozos tuvieron un rol clave en la supervivencia de la aldea cuando fue atacada. Los pozos y sus historias pasaron a ser parte de una narrativa nacional de resistencia a los intentos sionistas de expulsar a los palestinos de la tierra. Pero el conocimiento de los aldeanos de los recursos naturales y la mejor manera de utilizarlos —en este caso, la reserva del agua de lluvia como fue transmitida desde el tiempo de los romanos— también se utiliza para marcar el conocimiento del autor de la aldea y para aumentar la familiaridad y la intimidad de los lectores con la tierra. Estos relatos ligan a las personas, a los incidentes y a los grupos a características geográficas particulares.

Las historias en los libros de memorias cuentan sobre una historia colectiva, no sobre experiencias individuales. En la mayoría de los libros escritos por personas que son originarias de la aldea, las historias contadas acerca de lugares en la aldea no están encuadradas dentro de recuerdos o experiencias personales que den significado a un lugar.

Las historias utilizan el colectivo “nosotros” o “ellos” y raramente la primera persona “yo” para hablar sobre los lugares de la aldea, tal como los relatos palestinos de la Nakba lo hacen con frecuencia, como lo sostiene Jayyusi en este volumen. Yo he escrito en otra parte que debiéramos ver a los libros de memorias de la aldea como “autobiografías colectivas”, las experiencias de las personas y sus recuerdos fusionados en un pasado que comparte cada uno en la aldea.<sup>8</sup> Este “pasado compartido” se hace cargo de la representación de la aldea en estos libros y suaviza, como lo detallaré más abajo, ciertos aspectos de la vida de la aldea. Los palestinos hacen historia de los lugares de su pasado a través de la poesía, los recuerdos personales, las historias colectivas, los mapas, y las obras de arte. Las representaciones de las actividades de las personas transforman el espacio físico —los edificios de un vecindario, la plaza de la aldea, o un árbol— en espacios significativos de la vida de la aldea y comunal.

En los libros de memorias de la aldea, las historias relacionadas con lugares generalmente se centraban alrededor de lugares comunales que eran importantes en un tiempo y para eventos que eran compartidos por todos los aldeanos. La aldea se dividía en una variedad de áreas en las que se realizaban actividades comunales, tales como el centro de la aldea, la tierra vacía contigua a la mezquita o a la iglesia, los campos, pozos, y manantiales, o la era de la aldea. Como sitios de actividades diarias, estos espacios adquieren un rol simbólico particular para la aldea. Desde la aldea de Qalunya, nuevamente, el autor escribe:

8 Rochelle Davis, “Palestinian Memorial Books as Collective Autobiographies”, trabajo no publicado presentado en una conferencia sobre *Autobiography and Social History of the Levant*, December 2004, Beirut, Lebanon. El ensayo aparecerá en una traducción árabe en una publicación del Institute for Jerusalem Studies en 2007.

“Muchos recuerdos nos vinculan emocionalmente con el piso de la trilla [de la aldea] que era tan querido para nosotros. El piso de la trilla era el terreno de nuestros juegos de juventud y niñez. Sobre ese piso se realizaban muchas celebraciones. Durante las fiestas de casamiento, las mujeres bailaban y las niñas cantaban, los hombres bailaban el dabka, y los ancianos bailaban el *sahja*. Sobre ese suelo se extendían las esteras, se disponían las alfombras, y *manasif* (carne cocinada en yoghurt) y grandes tazones de *jarisha* [trigo cocinado con yoghurt] se ofrecían a hombres y mujeres. Sobre ese piso nos enorgullecíamos de mostrar la cosecha de cereales y frutas, representados en los días de trilla y aventamiento de cada año.”

(Sumrayn 1993: 40)

La era de una aldea es un espacio que se limpia y se endurece cuidadosamente que estaba a la intemperie y servía como el espacio funcional donde la gente trillaba y aventaba el cereal. En esta recreación del espacio, sin embargo, no sólo se lo inviste con el recuerdo de su función útil sino también con otras partes seminales de la vida colectiva de la aldea que ocurrían allí: celebraciones, hospedaje y alimentación de los huéspedes, y juegos infantiles. Mediante la presentación del relato con esta modalidad, el autor permite a cada uno de la aldea - hombres, mujeres, niños, y ancianos - tener un recuerdo de ello. El trabajo duro de cosechar, trillar y aventar el grano, así como la preparación del *jarisha* y el *manasif* está ausente en este relato, centrándose en cambio en los buenos tiempos compartidos juntos por los aldeanos.

Además de destacar las significativas prácticas sociales y los valores comunales evocados por ciertas localidades, algunos autores utilizan nombres de lugares para citar a una característica conocida de una localidad, vinculando así el lugar con la característica natural del paisaje —los olivares, las flores silvestres, las colinas de *zatar* (tomillo)—

El verso poético, como en el poema más abajo, ilustra los nombres específicos de sitios de la aldea llamados a invocar las memorias del pasado.

*VIAJE EN LAS RUINAS DE AL-WALAFA [RIHLA FI ATLAL  
AL-WALAFA]*

por Mustapha Khalil al-Sayfi

*Estoy sediento... ¿Dónde están los manantiales y los pozos?  
Nada, sólo baldío y desierto  
Nada, sólo el desierto oscuro  
La tierra de los campos cubierta de piedras  
Dónde está “Al-Dbubur” de brotes de almendra  
Y el “Hadayif” rodeado de flores silvestres  
Dónde están los campos y los pájaros de “al-Kbalayil”  
Y “Wadi Ahmad”, el terreno de las perdices  
Dónde está “al-Hina” y su agua que fluye  
Su sombra dando refugio a los viajeros que descansan  
Dónde están los invitados que aparecían de repente  
Y en el “Quffeh” el carbón está prendido [para cocinar para  
ellos]  
Para que en cada casa los hombres se enfrenten  
Como una ola enorme, abriendo el camino a un tornado  
Como consecuencia de su amor por los invitados  
Ellos compiten, jóvenes y ancianos  
Y ellos amenazan con divorciarse de sus esposas si sus ofrendas  
no se tocan  
Ellos son todos verdugos cuando se trata de hospitalidad  
[...]  
En el “Jurun” había patios de juegos  
Sobre el “Habayil” estaba una casa  
¿Hay todavía suficiente en las tazas de café  
Para que la gente se quede hasta tarde y beba?...*

Abu Khiyara 1993: 76



El poema recuerda varios lugares de la aldea y menciona por qué se los conocía, vinculando a varios de ellos estrechamente con la generosidad de los aldeanos hacia sus invitados. Los vestigios de los antepasados de los aldeanos que son convocados en este poema sugieren un espíritu de hospitalidad compartida encarnado en las tradiciones de ofrecer café y matar un animal para una comida, más que ejemplos específicos de visitantes y la generosidad mostrada hacia ellos.

En los libros de memorias de la aldea, los poemas acerca de lugares, como los mapas de historias, difieren de las listas y de los mapas físicos de los marcadores de emplazamiento. Las listas y los mapas físicos se concentran en recordar qué había en la aldea para perpetuarlos para futuras generaciones, mientras los poemas e historias crean una relación emocional directa entre la memoria y los lugares del pasado. En este poema, el autor invoca *al-atlal* [las ruinas], una forma poética de la poesía preislámica y clásica árabe, para lamentar los lugares de memoria. En la forma *atlal*, el poeta visita los lugares abandonados de su pasado y lamenta a su amada perdida.<sup>9</sup> Este poema acerca de la aldea de al-Walaja, por ejemplo, lamenta la aldea perdida, fusionando los lugares abandonados y la amada en uno. El viaje poético a través de los espacios de la aldea recuerda al poeta *atlal* “tradicional” describiendo la características físicas de su amada, tales como sus ojos y cabello, en paralelo con el poema Walaja cuando el poeta describe los espacios físicos de la aldea y enumera sus virtudes y las características asociadas con cada lugar, e.g. “al-Dhuhur” de brotes de almendras, el Hina con sus aguas que fluyen. Esta utilización de una forma poética árabe y el contenido de lamentar una pérdida y

9 El tema de la forma poética y la aldea palestina anterior a 1948 se trata más ampliamente en Rochelle Davis 2002; ver también Slyomovics (1998) para una excelente discusión sobre este asunto. Gracias a Margaret Larkin por ver los elementos *atlal* de estos poemas y sugerírmelos a mí.

celebrar la generosidad inserta esta memorialización de la aldea en un contexto social y cultural árabe más amplio, idealizando y contextualizando los sentimientos de apego y nostalgia con una expresión y forma emocional conocida. Las historias y poemas relacionados con lugares de la aldea hablan de eventos, recuerdos, emociones, y valores que se comunican en los libros como cosas compartidas por todos los aldeanos y como elementos de orgullo de la aldea, creando así una memoria y un pasado para la aldea que puede presentarse colectivamente como auténtico y real.

### Mapas de viajes

El tipo final de cartografía del pasado físico es el mapa de viaje, el cual permite al autor reconstruir una visita voyeurista a la aldea. El viaje o trayecto a través del paisaje natural y hecho por el hombre es una convención que se encuentra también en los libros de geografía escolares para niños, como los libros de texto jordanos de 1950-60s.<sup>10</sup> Narrando las direcciones y localizaciones de la aldea, el autor lleva al lector en un viaje que ubica los nombres sobre los mapas dentro de un marco relacional humano que se corporiza en el retorno físico al espacio de la aldea. Estos mapas de viajes proporcionan al lector la posibilidad de atravesar la aldea como existía antes de 1948 y experimentar la aldea a través de los ojos de sus habitantes, como lo sugiere este ejemplo de Dayr Aban:<sup>11</sup>

10 Sobre el tema de los contenidos de los libros de texto de las escuelas jordanas, ver un trabajo no publicado de Kimberly Katz, "School Books and Tourism Brochures: Constructions of Identity in Jordan".

11 Estos mapas de viaje también aparecen en las historias palestinas de retorno a las ciudades. Ver por ejemplo, Shafiq al-Hout en Haffa (al-Hout 1998) y Abu Lughod, en este volumen, quien describe el paseo de su padre por Jaffa.

“Este es un viaje a través de las tierras de la aldea mediante el cual llegaremos a conocer los puntos más prominentes y la ubicación de estos lugares en la estructura básica de la aldea. Realizaremos este viaje en un día del mes de junio de 1946, y comenzaremos en Jerusalén donde tomaremos un automóvil desde la ciudad dirigiéndonos hacia el oeste por 23 kilómetros para llegar a Bab al-Wad en el extremo occidental de las colinas de Jerusalén. Luego cambiaremos nuestra dirección y nos dirigiremos hacia el sur; las tierras de la aldea de Bayt Mahsir y Artuf están sobre la izquierda y las tierras de Isalin, Ishwa y Sara están a la derecha. Después de nueve kilómetros llegaremos a la estación de policía del lado este de la carretera principal... El molino privado de Ibrahim Shuraym, y el zumbido del motor cuando muele el trigo de Dayr Abani, es el primer mojón de la aldea que pasamos, localizado hacia el norte luego de que pasamos el puente sobre el valle de Abu Khashaba... Si miramos hacia el norte nos agradará ver dos importantes puntos: Hawwuz al-Mayya [la piscina] que queda a 150 metros de la carretera principal, y las niñas de la aldea están paradas frente a ella -ellas han venido a llenar sus recipientes con el agua del manantial de Marjalin; y la escuela primaria de la aldea con su amplio jardín resonando con las voces de los estudiantes en sus clases y el sonido de las herramientas trabajando en el hermoso jardín de la escuela.”

Abu Hadba 1990: 178 <sup>12</sup>

Este relato de la aldea comienza desde un punto que todos conocen (Jerusalén) y lleva al lector desde el acceso a la aldea hasta las diferentes áreas, observando sus puntos des-

12 Durante el Mandato británico, el curriculum de las escuelas de las aldeas incluía clases de agricultura; por lo tanto, las escuelas tenían jardines contiguos a ellas. Ver Tibawi (1956) para más sobre este tema.

tacados y la gente. Tal proceso pudo trazarse sobre un mapa, y todas las localizaciones importantes están usualmente representadas en los mapas de los libros de memorias de la aldea, incluyendo esta para Dayr Aban. Pero este relato de un viaje también describe más de lo que puede representarse en un mapa o en estadísticas; él resume para los lectores la memoria histórica del autor, del zumbido del motor del molino, la visión de las mujeres llenando los recipientes de agua en el manantial, y el sonido de los escolares y del trabajo. Este mapa de viaje dota a estos espacios con un elemento sensorial que lleva a los lectores a imaginar que observan o participan de la vida de la aldea como si ellos estuvieran parados allí escuchando jugar a los niños o la molienda del trigo.

Otros mapas de viaje, tal como el que está en el libro de memorias para la aldea de Imwas,<sup>13</sup> describen la escena de la aldea y las acciones de sus habitantes como si fuera un cuadro folklórico:

“Entre los monumentos famosos de la aldea está la tumba de Shaykh Ubayd (Abu Ubayda Amr bin al-Jarrah) y la tumba de Shaykh Muala (Muadh bin Jabal) y a continuación de Shaykh Ubayd estaba un gran árbol *sidr* [*Zizyphus spini-christi*], tan viejo como Imwas. Bajo su sombra se sentaban los mayores de la aldea, a conversar y jugar *seeja* [mancala] en las noches [*yatasamarun*]. Cuando la fruta del árbol dom maduraba se veía a los niños de la aldea en gran cantidad corriendo a levantar la fruta. El árbol estaba rodeado por el cementerio central de la aldea, y entre el cementerio y los edificios de la aldea había una amplia plaza que pasó a ser una parada de ómnibus [...]

13 Imwas fue una de las tres aldeas en el área Latrun que fueron despobladas y destruidas en 1967 durante la invasión y la ocupación israelí de la Ribera Occidental y las alturas del Golan.

La calle continuaba en un puente alto que cruzaba sobre el valle Shalala, que recogía el agua de lluvia y el agua del manantial (Ayn Nini). Los jóvenes iban al puente en las noches a conversar entre ellos y pasear a lo largo de la calle principal vacía hasta llegar a Dayr al-Latrun [el Monasterio Latrun] o la escuela. Mientras caminaban pasaban por la amplia puerta y las grandes paredes que rodeaban a la vieja iglesia... Después de la escuela los niños y jóvenes acostumbraban a ir al campo de deportes en las tierras *awqaf* (confianza religiosa) alrededor de la tumba de Shaykh Muala.”

Abu Ghosha 1990: II

En estos mapas de viajes, los lectores pueden revivir un recuerdo idealizado de la “vida de aldea” en la cual el sistema social está ordenado, las personas están en sus lugares realizando sus tareas folklóricas asignadas: las mujeres jóvenes llenan los recipientes en los pozos, los hombres mayores se sientan en el centro de la aldea a jugar un juego de mesa, los niños están en la escuela o deambulan libremente en un amplio grupo, y los hombres jóvenes ocupan las calles en las noches, mientras que durante el día ellos tienen su espacio propio en las afueras de la aldea lejos de las casas. Los que realizan la mayor parte del trabajo —tanto hombres como mujeres— están ausentes del espacio público de la aldea, ya que su trabajo los mantiene ya sea en los campos, dentro de las casas, o trabajando fuera de la aldea. Estas visitas son de observación y aún totalmente controladas porque los mapas de viajes brindan una fusión única de memorias del pasado personales y comunitarias. Ellas permiten al autor, como el realizador del trayecto, elegir el tiempo histórico del viaje conjuntamente con los elementos que serán revelados al visitante, decidiendo qué es importante cartografiar y narrar. Como tal, el mapa de viaje no sólo está incorporado en la representación cele-

brada colectivamente de partes significativas de la aldea, sino que también presenta a la aldea como un motivo de visita con el autor como guía. El mapa de viaje presenta una comprensión individual de los hitos importantes, las vistas, los sonidos y aromas de un lugar en una imagen exclusiva de la vida diaria, sin conexión con las estaciones, los conflictos, el tiempo, la salud, y toda la otra miríada de aspectos poco atractivos o poco memorables de la vida diaria. Debido a que estos mapas de viajes son dados por individuos, ellos pueden ser diferentes dependiendo del autor. Sin embargo, están escritos en estilos similares y según una visión similar de la aldea como un sitio para lo folklórico y lo tradicional, un lugar en que la vida era agradable, satisfactoria e idílica, marcada y circunscripta por el mundo natural a su alrededor.

### **Conclusión: Cartografiar el pasado y las memorias del lugar**

Crear mapas gira sobre varios temas, y lo que se ve y lo que se representa son aspectos centrales de cómo se verá el mapa final. En el caso palestino, los libros de memorias llevan mapas de un tiempo no olvidado pero de lugares que no existen más. Crear mapas de esos lugares depende de las memorias específicas del autor así como de las memorias de aquéllos a los que él se las solicite. Todos sabemos que la gente mira un paisaje y ve cosas completamente diferentes, dependiendo de su edad, educación, género, conocimiento histórico e identidad nacional, entre muchos otros factores. El acto de ver, entonces, está completamente invertido en los procesos históricos que los humanos crean y en los cuales ellos participan. El acto de transferir lo que se ve y se internaliza en una representación para otros nos obliga a considerar forma, lenguaje, políticas, ideología e historia, todo lo cual es parte de mi análisis.

Los libros de memorias palestinos de las aldeas anteriores a 1948 se presentan como encargados de la tarea de representar la aldea. Así ellos han producido (y continúan produciendo) varias formas de cartografiar el espacio del pasado de la aldea, ya sea en la forma de mapas físicos o listas de nombres de lugares, historias alrededor de un espacio particular, poesía acerca de la aldea, o re-crear viajes. Estos mapas de los espacios geográficos de la aldea toman lugares físicos y los convierten en espacios vividos proporcionando historias de vida humana y experiencias que están inextricablemente atadas a esos mismos lugares. Estos mapas del pasado perduran, en gran medida, a través de formas de escritura e imágenes que son tomadas de la tierra tal como existe ahora. Al mismo tiempo, ellos cartografían espacios que pueden ser compartidos por todos los aldeanos — pozos, manantiales, sentimientos, viajes— de una u otra forma. Las aldeas que se crean en estos mapas del pasado incluyen hitos de una sociedad unificada de valores e ideales compartidos, una sociedad que es autosuficiente y libre de pobreza, enfermedad, y lucha interna. En la vida de aldea, como se cartografía en estos espacios, cada uno participa, se compromete y juega un rol significativo.

Esta imagen de la aldea corresponde a una imagen nacionalizada del campesino palestino —tenaz, fuerte y fértil— que resuena en imágenes, canciones y poemas. Ted Swedenburg sostiene que el campesino palestino ha sido utilizado como un significante nacional por un movimiento nacional con un liderazgo en su mayor parte de clase media para crear una nación con una cultura unificada y un sentido de autenticidad (Swedenburg 1990). Pero esto no es porque todos los palestinos eran campesinos — alrededor del 40 por ciento de la población palestina en 1948 vivía en ciudades— es más bien una idealización de las prácticas campesinas que refuerza la tierra como esencial para la existencia palestina y crítica para definir a los palestinos, siendo

de este modo una parte intrínseca de su lucha continua. Así también es la historia del vestido bordado (*thawb*) de la mujer campesina, o el *kufiyyeh* negro y blanco, que usan ambos campesinos que se ha convertido en emblemático para todos los palestinos. La investigación realizada por Shelagh Weir (1989) muestra la gran variedad de vestidos palestinos que eran utilizados en muy diferentes formas, materiales, colores y tipos de bordado (o sin él) hasta 1948, mientras entre los hombres de la aldea un turbante envuelto estrechamente era más común que el *kufiyyeh* y el *iqal* asociado ahora con los campesinos y que no ganó popularidad hasta los 1930. Las mujeres palestinas urbanas en la diáspora ahora utilizan encarnaciones de moda del bordado tradicional campesino para casamientos y otras ocasiones culturales y sociales significativas como señal de su condición de palestinas, mientras que los hombres usan el *kufiyyeh* envuelto alrededor de sus cuellos y hombros.<sup>14</sup> Los artistas, también, los eligen como símbolos del campesino tenaz, fuerte y fértil para simbolizar a Palestina y a su lucha nacional.<sup>15</sup>

El énfasis en la vida de la aldea más que en la vida urbana de Palestina anterior a 1948, junto con el foco en los campesinos, puede explicarse por los deseos palestinos de reclamar la tierra perdida después de su apropiación por los sionistas/israelíes. Con todo la destrucción de la aldea palestina y de la sociedad campesina ha resultado en su romantización y la reificación de un tipo particular de campesino, de estilo de vida y de vestimenta. La aldea y el campesino descriptos en los libros de memorias de la aldea se ajustan a este ideal romántico. Los libros describen una

14 Para más sobre el tema del *thawb* y su despliegue como un símbolo nacional ver Moors 2000. Para más sobre el *kufiyyeh* ver Swedenburg 1991 y 1992.

15 Para imágenes de arte palestino utilizadas en posters, ver <http://www.liberationgraphics.com/ppp/>



estructura social idílica en la que las relaciones de la aldea se caracterizan por la solidaridad, la unidad y la generosidad. No hay explotación por los propietarios urbanos. No hay arrendatarios, ni prestamistas, ni colaboradores con las autoridades ni agentes sionistas. Al mismo tiempo, el énfasis en el campesino también busca preservar un estilo de vida perdido. Por ejemplo, los nombres en el mapa de la aldea Dayr Aban incluyen lugares tales como Jabal Haqrus, Ayn Umm Abbas, Hariqat Aslan, Shib Bir al-Nahal, Shib al-Husayniyat, Wad Qarayqa y al-Marj (Abu Hadba 1990: 195). Estos nombres de lugares evocan montañas, manantiales, tierras con un arroyo corriendo a través de ellas, valles y llanuras.<sup>16</sup> El libro contiene incluso una sección que explica los términos utilizados para describir la tierra:

“ *al-shaqa*: alrededor de 10 dunums

*al-shib*: tierra que tiene un arroyo profundo que corre a través de ella

*al-maris*: larga franja de tierra agrícola a nivel

*al-marab*: alta, tierra plana que se inclina ligeramente

*al-jisr*: tierra agrícola suave que corre entre dos lugares altos

*al-jura*: tierra agrícola que sube por todos lados

*al-marj*: llanura, planicie

*al-diba*: tierra agrícola elevada que cae por todos lados (opuesta a *al-jura*)

*al-tamira*: tierra plantada con árboles frutales que también es rocosa

*al-misha*: tierra agrícola plana con suelo húmedo y arbustos silvestres que rodean la tierra agrícola [. . .].”

Abu Hadba 1990: 207

16 No tengo conocimiento de lo que es “hariqa”, sólo que denota un fuego de algún tiempo pasado.

Esta clave permitiría a alguien que no fuera de las aldeas leer los nombres de lugares y entender que, por ejemplo, *shib al-busayniyat* es la “tierra con el arroyo poco profundo de los zorros.” Como estos términos se refieren a lugares que son bastante pequeños y no están en muchos mapas, ellos significan que el conocimiento vivido de este lugar es intrínseco a la agricultura y al pastoreo de la tierra. No muchas personas aparte de los campesinos que cultivan la tierra tienen mucho conocimiento de este vocabulario o lo utilizan, como yo encontré cuando trataba de descifrar estos nombres de lugares. Como ellos están sin vocales en estos libros, yo tuve que pedir a la gente cómo pronunciarlos de modo que yo pudiera transcribirlos al alfabeto latino para este capítulo. Yo encontré que sólo la gente que había escuchado a sus padres hablar de estos nombres o términos agrícolas, o eran lo suficientemente mayores como para recordar la vida de aldea (alguno de más de sesenta años), eran quienes podían contestar mis preguntas. Los libros de memorias de la aldea buscan transferir este conocimiento a las siguientes generaciones si bien sólo en forma escrita; no para su utilización esta vez, sino para la memoria.<sup>17</sup>

Cuando las comunidades de campesinos escriben sus propias historias, como lo están haciendo en este libro de memorias, muchos académicos y aquéllos en solidaridad con ellos tienden a ver este proceso como profundamente redentor, un acto popular de recuperación de sus propias voces y de su pasado. Y en una gran parte los palestinos

17 Aunque parece que al no colocar las vocales en los textos, los autores suponen alguna familiaridad de los lectores con los términos. Mi limitada e informal experiencia muestra que las generaciones más jóvenes en la diáspora no conocen el significado de los términos, ni saben cómo pronunciarlos. Utilicé también Abd al-Latif al-Barghuthi's *al-Qamus al-Arabi al-Shabi al-Filastini* [*The Dictionary of Palestinian Colloquial Arabic*] para vocalizar las palabras.

escriben estos libros para registrar sus historias desde sus propias perspectivas, ya que ellos sienten que sus historias y memorias del pasado están en estado de sitio, dada la continua presencia de la gran comunidad de refugiados palestinos en la diáspora y la ausencia de acuerdo alguno sobre la cuestión palestina. Sin embargo, debido a su estatus como refugiados y a la lucha por la tierra, y de este modo el poderoso simbolismo del campesino dentro del discurso nacional palestino, estos libros de memorias de aldeas tienden a cartografiar lugares del pasado como idílicos y unificados, con una visión de los palestinos en armonía con la naturaleza y la tierra, trabajando juntos. Las voces que hablan en estos textos buscan no sólo reclamar sus propias aldeas, sino también mediante discursos e imágenes, atarlas a la nación palestina.

El pasado que se cartografía consiste en memorias e idealizaciones. Los libros buscan recrear y reclamar la aldea física imaginativamente: a través de mapas y listas de las tierras y monumentos de la aldea, los palestinos reclaman la aldea mediante su conocimiento; a través de poemas acerca de los lugares de la aldea ellos demuestran sentimiento y apego emocional; y a través de viajes que llevan a los lectores a paseos de una aldea repoblada ellos recrean una vida campesina idílica. Mientras cada libro de memorias de aldea describe los lugares únicos de su pasado, los sentimientos, emociones, actividades, y asociaciones relacionadas con esos lugares se hacen corresponder con una narrativa mayor de lo que significa ser palestino en esta coyuntura histórica. Finalmente, la nostalgia geográfica por lugares y un estilo de vida campesino está enraizada tanto en las memorias y experiencias locales como en el actual estatus de los palestinos como refugiados sin tierra y desposeídos.

### Nota de la autora

Quiero agradecer a varias personas que ofrecieron comentarios y sugerencias sobre este capítulo en sus muchas configuraciones: Salim Tamari, Kimberly Katz,. Andrew Shryock, Anton Shammas, Caron Bardenstein, Jane Hart, Lila Abu-Lughod, Ahmad Sadi, y mis colegas en la *Introduction to the Humanities Program* en la Stanford University. La investigación se realizó con la subvención de Fulbright-Hays, el Social Science Research Council, y el American Center for Oriental Research en Jordania, y la escritura se realizó durante las becas universitarias post doctorales en la Stanford University y en el Center for Middle Eastern Studies en la University of California, Berkeley.



Figura 4 - Postal de Jaffa desde el mar, 1930.



## Capítulo III

### Retorno a medias ruinas

#### Memoria, pos memoria e historia viviente en Palestina

LILA ABU-LUGHOD

*Awda* significa retorno. Para los palestinos de la diáspora, el término acusado evoca nostalgia por la patria que fueron obligados a abandonar en 1948 y una revocación de la dispersión traumática que desgarró familias, arruinó medios de vida y arrojó a los palestinos a campamentos de refugiados humillantes o a aventuras individuales para reconstruir vidas armadas con poco más que certificados de nacimiento, llaves de los hogares dejados atrás, y el estigma de haber de alguna manera dejado su país a gente extranjera. La insistencia política en el “derecho de retorno” es una demanda por corregir un error moral. También es una demanda de que la historia de esa expulsión no sea borrada.

No todos dejaron Palestina en 1948, por supuesto. Algunos palestinos quedaron en la tierra dentro del control territorial en expansión del Estado israelí declarado el 15 de mayo de 1948. Aferrándose a sus propias aldeas o estableciéndose cerca de ellas, o permaneciendo en sus ciudades, ellos verían a su mundo transformarse delante de sus ojos. Desalojados social y políticamente pero físicamente en el lugar, ellos aprenderían el lenguaje de sus colonizadores y trabajarían entre ellos, con frecuencia en trabajos serviles. Aquéllos que huyeron a las ciudades de la Ribera

Occidental o a Gaza no estarían bajo el control directo militar y administrativo israelí hasta casi veinte años después, cuando Israel ocupó, después de la guerra de 1967, aquellas partes que quedaban de la Palestina histórica.

La mayoría de los refugiados palestinos, sin embargo, se encontraron desconectados de sus hogares y de sus pasados. En Líbano, Jordania, Siria, Iraq, Kuwait, Estados Unidos, Inglaterra, e incluso en los países de Sudamérica ellos trataron de realizar vidas nuevas. Algunos fueron exitosos, financiera y culturalmente; muchos, de generaciones posteriores, todavía viven en campamentos de refugiados que se han convertido en permanentes de manera inquietante. Para ellos, las memorias del hogar fueron congeladas.

Hasta 1991, mi padre era uno de los exiliados que no habían vuelto a ver qué había pasado en su país. Su familia había huído a Jordania, desde donde él había pedido prestado dinero para un pasaje en barco a Estados Unidos en busca de una educación. Él había hecho una vida allí, hizo su camino hasta la universidad, se casó con mi madre, tuvo hijos, y finalmente fue a Princeton para obtener un Ph.D. en historia árabe. Ocho años después de su éxodo él por fin pudo realizar su viaje de vuelta al mundo árabe y tomar un trabajo con la UNESCO en Egipto. Pero no pudo volver a Palestina. Mi madre me cuenta que nuestra familia hacía visitas ocasionales a la Ribera Occidental y a Jerusalén. Allí él podía mirar con añoranza su parte de Palestina, la costa de Jaffa. Pero después de la ocupación por Israel de estas áreas, incluso esto era imposible. Mi padre era uno de aquéllos que rehusaban ir y ver su hogar anterior incluso cuando, bastante tarde, él obtuvo el pasaporte estadounidense que le hubiera permitido entrar como turista a lo que ahora es Israel. Él escribió incansablemente, habló en público y enseñó acerca de Palestina. Dos veces, fue a vivir a Beirut para desarrollar proyectos palestinos. En 1982 fue expulsado por el poder de fuego israelí por segunda vez

en su vida, una experiencia que lo dejó angustiado y distante de nosotros, su familia, por algunos años. Él no podía imaginar colocarse a merced y bajo la autoridad del Estado que había invadido su país entero; estar cara a cara con la gente que continuaba devastando la vida diaria de los palestinos que vivían allí y en otras partes. El ejército que había dejado caer una bomba de racimo en su balcón en Beirut había destrozado más que su sueño de fundar una Universidad abierta palestina.

Luego algo cambió. Después de una enfermedad aleccionadora, él se dio cuenta que podría morir sin haber vuelto a ver Palestina. Reconociendo un ligero cambio en las políticas que significaba un alivio en las restricciones en los Territorios Ocupados, él decidió que iría. Recuerdo haber escuchado sus emocionadas historias cuando volvió. En esta primera visita en 1991, él estaba nervioso pero curioso. Su primer shock, decía él, fue cuando estaba llegando al que él conocía como el aeropuerto de Lydda, encontrar un gran cartel que decía “Bienvenido a Israel”. No obstante él estaba regocijado. Lo que siguió fue una decisión en 1992 para volver “atrás”: retornar. Él y mi madre ya se habían divorciado. Él se retiró de la Universidad Northwestern, donde había enseñado ciencia política durante veinticinco años. Yo podía ver, cuando vino a visitarme a Inglaterra luego de que yo dí a luz a mis gemelos, que él estaba lleno de energía por estar en el hogar, como él sentía que era. Como yo vi mucho después en una transcripción sin fecha de una conferencia que él había dejado en una pila sobre su escritorio, que él explicaba, “La mayoría de las personas con las que he hablado [que volvieron] sentían tristeza o pérdida. Yo sentía todo lo contrario. Yo estaba feliz de estar reconectado con mi tierra, de saber que a pesar de los cambios, gran parte de la cultura palestina sobrevivió al ataque de Israel. Y así fue debido a los poderosos esfuerzos de los que perma-



necieron en la tierra, ya sea los de 1948 o los de la Ribera Occidental y Gaza.”<sup>1</sup>

Yo iba a saber, cuando nerviosamente accedí a visitarlo en Israel/Palestina cinco meses después, que este movimiento cambió su experiencia de ese cataclismo y acontecimiento definitorio conocido por los palestinos simplemente como la Nakba, “la catástrofe”. Él insertó sus memorias de Palestina directamente en el presente, dentro de una historia viviente. La inserción de mi padre de la memoria dentro del presente histórico hizo posible un conocimiento y una identificación diferentes también para sus hijos. Este ensayo investigará qué le ocurrió a mi padre así como qué me ocurrió a mí como consecuencia de su *awda*. Marianne Hirsch, sensible analista de la transferencia de la memoria traumática a través de generaciones entre los sobrevivientes del holocausto, llama posmemoria a la experiencia de tener la realidad de cada día eclipsada por la memoria de un pasado mucho más significativo vivido por los propios padres (Hirsch 1997: 22-24; 1999). Pero la situación que ella describe es de memorias parentales de eventos que han sucedido. El mundo ha denunciado ese genocidio y esos horrores. Lo que yo, como la hija de alguien que vivió la Nakba, aprendí del retorno de mi padre a Palestina, fue que, para los palestinos, tanto la memoria como la posmemoria tienen una valencia especial porque el pasado no ha pasado todavía.

### Memorias como cuentos

Mi padre era un orador y un narrador de cuentos. Debido a esto, no hubo tiempo en que nosotros, sus hijos, no supiéramos que éramos palestinos. Las historias que yo recuerdo sobre su niñez en los 1930s y tempranos 1940s eran nos-

1 Contestación a Leila Fannous. No sé la ocasión.

tálgicas tanto cómicas como amargas. Como a cualquiera, encontraba difícil imaginar a mi padre adulto como a un niño. Estaba también la extrañeza de una vida tan diferente de la que yo conocía habiendo crecido en Estados Unidos, una vida a la que pude acceder sólo indirectamente a través de algunos años de mi niñez pasados en Egipto y vacaciones de verano con parientes en Jordania, y más vívidamente una vez que fui antropóloga y viví íntimamente con comunidades árabes. Me encantaba imaginar al niño que estaba tan emocionado con el nuevo par de zapatos que consiguió para las fiestas que durmió con ellos debajo de su almohada. Yo lo comprendí cuando contó la historia de el “número cero”, el corte de pelo que su padre le impuso como un castigo; él le pedía al barbero por lo menos un “número uno” que dejaba un poco más que una barba de tres días. Yo me preguntaba sobre las divertidas historias que él contaba sobre sí mismo como un niño religioso de once, doce, y trece, este padre mío resueltamente secular que regularmente denunciaba a los “ayatollahs” como él los llamaba —cristianos, musulmanes o judíos— y que siempre se excusaba de ayunar durante el Ramadan porque estaba “viajando”, en el exilio.<sup>2</sup> En su entusiasmo por superar a sus hermanos y ganar el favor de su padre él había aceptado con entusiasmo ayudar al perezoso imam trepando al minarete de la mezquita de su vecindario en Jaffa para llamar a la gente a la oración. Si las motivaciones de esta muestra de piedad estaban mezcladas, el idioma religioso también era profundamente personal: él nos contó también acerca de cómo había presidido un funeral completo para su pájaro mascota, Hudhud, que falleció mientras estaban veraneando en al-Nabi Rubin.

2 Esta secularización se extendió hasta su minimización de la religión y la educación religiosa en su controvertido plan para el curriculum nacional palestino, un plan que fue anulado. Ver Hovsepian 2004, cap. 7.

Historias de ternura paternal y de formación moral nos dejaban vislumbrar el carácter de su padre, el abuelo que nunca habíamos conocido, y la naturaleza de la vida de familia en Palestina antes de 1948. Mi padre contaba cómo él, un niño pequeño, había ido una vez al baño en medio de la noche. En la oscuridad no se dio cuenta que su padre ya estaba allí. Su padre, un hombre imponente, permaneció en silencio para no asustar a su hijo semi dormido, a pesar de la indignidad que sufrió. Pero mi padre también contó una historia acerca del día que su madre lo envió a comprar sal y él se jugó las monedas en un juego en la calle. Cuando volvió a la casa muy tarde sin sal para cocinar a la noche, su madre le dijo, “Espera hasta que tu padre se entere de esto.” El severo castigo fue que no se le permitió salir al día siguiente, un día de fiesta grande. Mi padre pasó el día llorando en la ventana viendo a sus amigos y parientes paseando por la calle con sus ropas nuevas, comprando regalos, y disfrutando el día de fiesta. La lección moral fue para nosotros también: no jugó nunca más.

Había, sin embargo, más historias políticas que comenzaron a enseñarnos qué había significado ser palestino bajo el Mandato británico. Según mi padre, la gente era apenas conciente de que estaban en la víspera de acontecimientos desastrosos que los convertiría en refugiados. Ellos no se daban cuenta que los sionistas, no los británicos, eran sus adversarios. Otra vez, me resultó difícil imaginar a mi profesor y genial padre, que fumaba en pipa, le encantaba hablar por teléfono, se deleitaba en jugar con los niños, leía de manera voraz y revivía cuando daba conferencias públicas (donde sus abucheadores sionistas me llenaban de lágrimas punzantes de humillación e ira protectora), como un joven desafiante que tiene altercados con el ejército británico. Una versión de una de sus historias fue preservada en una cinta por Hisham Ahmen-Fararjeh en 2000, quien grabó la historia de su vida. Esta fue la historia bien

ensayada de su primer arresto que yo misma he escuchado a menudo:

“El toque de queda impuesto por los británicos, como hacen los israelíes ahora. Éramos niños, de nueve o diez años de edad, y recuerdo que íbamos hasta un soldado y lo insultábamos. Una vez mi hermano mayor fue arrestado por una patrulla británica y llevado a la estación de policía. Ellos le dieron una bofetada y luego lo liberaron. Cada uno que era arrestado se convertía en un héroe. Yo quería ser un héroe también; yo competía con mi hermano mayor. Entonces cuando veíamos a un policía en una motocicleta, yo lo insultaba. Pero los bastardos venían tras de mi y de mis amigos! Nos escurrimos dentro de una panadería. Yo estaba muy avergonzado de haber entrado allí porque estaba cerrado y habíamos entrado por una puerta lateral. Uno de los soldados británicos entró y nos capturó con las manos en la masa, por decirlo así. Parados allí, haciendo nada. Nos arrestaron a los cuatro. Ellos estaban en cuatro motocicletas y nos hicieron correr delante de ellos. Tenían látigos. Yo estaba vestido con túnica, lo que nosotros usábamos como vestido de calle común, de modo que tuve que levantarla y sostenerla con mis dientes para correr. Nosotros nos cansamos pero ellos nos azotaban para mantenernos corriendo. La gente nos llamaba desde sus casas, “¡Ven aquí Ibrahim! ¡Ven aquí Muhammad!” Pero nosotros temíamos que nos siguieran de modo que marchamos con ellos.”

Después de mucho llanto, un poco genuino y otro poco falsificado, él dijo, la policía los liberó pero no hasta que fueron reprendidos por el colaborador local y luego fueron perseguidos por otra motocicleta en todo el camino de regreso, con el soldado azotándolos nuevamente. El modo en que mi padre contó la historia, había que ver el lado divertido

de un chico flacucho desesperado por superar a su hermano corriendo por su vida con su túnica entre los dientes.

Él nos contaba que aprendió más de una lección la segunda vez que fue capturado. En lugar de liberar a los niños, esta vez la policía británica los hizo trabajar. Mi padre y sus amigos recibieron la orden de sacar con las manos todo el pasto en un amplio jardín de la estación de policía, para llevarlo a una cancha de tenis. Como lo contó, tarde en la vida,

“Había un oficial de policía británico al que llamábamos Abu-Niyab [el de los caninos grandes] quien, ahora lo entiendo, era un sádico. Le temíamos porque se paseaba con un bastón en su mano. Estábamos tratando de sacar el pasto pero el pasto no salía. Él nos golpeó y nos dijo que continuáramos trabajando. Nos llevó dos horas terminar el trabajo. Entonces, ahora, ¿Qué podrían hacer con nosotros? El estado de sitio continuaba. Entonces nos dijeron que trasladáramos el pasto de un lado a otro del jardín, sólo para mantenernos trabajando. Estábamos cansados. Éramos golpeados continuamente. No puedo olvidar nunca la cara de Abu-Niyab, ese hijo de puta que me pegó brutalmente. Comenzamos a llorar. No queríamos que nos encarcelaran; lo que habíamos querido era ser líderes. Retrospectivamente pienso, maldito ese tipo de nacionalismo. ¿Teníamos que atravesar la golpiza y la tortura para llegar a ser líderes?”<sup>3</sup>

- 3 Todas las citas de las historias de mi padre se basan en entrevistas grabadas realizadas en inglés por Hisham Ahmed-Fararjeh. Indico los números de página donde se incluyeron dentro de la publicación de Ahmed-Fararjeh (2003). Algunas otras historias y sentimientos se pueden encontrar en una entrevista de dos partes de Zakariya Muhammad (1995). En esta entrevista mi padre dice que dejó Jaffa en bote el 1 de mayo y no el 3 de mayo.

Desde entonces, decía mi padre, él siempre utilizó medios legales —su mente, su pluma, y su don de la oratoria— para luchar contra la ocupación colonial (ahora por los sionistas, no los británicos). Demasiados golpes.

Sin embargo, yo no recuerdo haber escuchado, mientras yo estaba creciendo, sus historias de 1948, los últimos meses antes de la caída de su ciudad natal, Jaffa. ¿Éramos demasiado jóvenes para que nos contaran? ¿No significaba nada para niños que nunca habían visto Jaffa? Mi madre me dice que él con frecuencia contó esas historias a ella y a otros. Yo las escuché, y creo que tomaron un significado especial y mayor regularidad cuando él volvió a vivir en Palestina y pudo ver Jaffa otra vez. Como lo sostiene Maurice Halbwachs (1992 [1914]) la memoria requiere un marco social. Pero como también lo sugirió Halbwachs, a medida que la gente se vuelve mayor y se despega de las urgencias de la vida profesional y familiar, a menudo se vuelven guardianes interesados de un pasado cada vez más vívido. Mi padre era activo en Palestina y cualquier cosa menos desapegado, sin embargo las historias comenzaron a fluir una vez que se trasladó allí. Las experiencias de mi padre de 1948 habían encendido sus grandes esfuerzos por comprender y publicar lo que había ocurrido a los palestinos. Pero lo peculiar que ocurrió cuando mi padre volvió a Palestina fue que sus memorias ahora se convirtieron en la guía de una historia viviente y de un lugar real.

### **La memoria en la historia: visita a Jaffa**

Jaffa era el corazón de la Palestina de mi padre. En la pared de su departamento en Ramallah, cuando fui a quedarme en 2001, había un gran poster en sepia: una fotografía histórica de un hombre árabe mirando con nostalgia hacia el mar con una gran ciudad en el fondo. Arriba, decía en árabe, “Jaffa 1937”. Sin embargo, mi padre estaba viviendo en

Ramallah, no en Jaffa, porque era en la Ribera Occidental donde las instituciones palestinas estaban funcionando con vacilación en los 1990. Era aquí donde él podía trabajar.

En mi primera visita a Palestina para verlo, en 1993, percibí la emoción que él sintió por haber dominado la nueva situación. La parte buena fue abrazar y ser abrazado por la comunidad que él había fundado en la Ribera Occidental o en las distintas partes de Palestina anterior a 1948. La ansiedad de estar allí era traicionada por la boca seca y las perlas de sudor sobre su frente mientras nos conducía, acercándose a los puestos de control militares israelíes o perdiéndose porque no podía leer hebreo y temía preguntar, un temor del que me contagié al encontrar todo tan extraño. El paisaje era familiar al de Líbano y Jordania, que yo había conocido bien durante mi infancia. Las autopistas áridas y las ciudades llenas de señales en hebreo eran amenazantes, especialmente cuando se combinaban con la pesada presencia de soldados israelíes, reservistas y armas. Él se había acostumbrado un poco más a ellos.

Él estaba ansioso por mostrarnos a mí y a mi pequeña familia toda Palestina, desde Jerusalén a Bethlehem, Nablus a Nazareth, Jericho hasta Akka. Era un viaje frenético lleno de vistas, sonidos y conducción. Apenas puedo recordar mis sentimientos o conjurar imágenes porque yo era una madre nueva llevando a gemelos de cinco meses por la carretera. Pero sí recuerdo que las visitas a sus amigos eran calurosas y llenas de buena comida, incluso si yo tenía ese mismo sentimiento de timidez que tenía con frecuencia cuando estaba creciendo y escuchaba silenciosamente cuando la conversación giraba hacia la política, o cuando ocultaba mi temor de estar de algún modo avergonzando a mi padre porque, como tantos de nosotros en la diáspora, mi árabe palestino no era fluído y tanto sobre mí era obviamente americano. Aunque muchos con los que nos encontrábamos habían estudiado o trabajado en Estados Unidos

o Inglaterra, y todos eran efusivamente bienvenidos, yo no sentía que pertenecía sin esfuerzo como mi padre.

Él era especialmente entusiasta en alardear acerca de Jaffa. Yo estuve un poco dolida al descubrir después que su paseo por Jaffa era el mismo que le daba a muchos otros. Era acerca de reclamar y reivindicar la ciudad en la que él había nacido, el mar en el que había nadado cuando era un niño, y el hogar que había sido obligado a abandonar en 1948. En su primera visita en 1991, él había pedido a sus amigos que lo llevaran allí primero. Al principio estuvo desorientado. La mayoría de los monumentos no estaban allí. El vecindario al lado del mar en el que él había crecido había sido arrasado por entonces, aunque veinte años antes su hermano había hecho lo que han hecho y descrito tantos palestinos: golpear la puerta para descubrir qué judíos —rusos, marroquíes, yemenitas, polacos— estaban viviendo ahora en los hogares de sus viejas familias.<sup>4</sup> De repente mi padre dijo que había encontrado la mezquita Hasan Bek donde había realizado el llamado a la oración cuando era un niño. Desde allí había descifrado dónde estaba la cafetería; recordaba ese café porque él acostumbraba a merodear por allí fuera en las noches, esperando escuchar a los cuentistas y recitadores de epopeyas sólo para ser echado porque no tenía el dinero para un vaso de té. Poco a poco, dando vueltas más amplias alrededor de la mezquita, comenzó a encontrar su camino.

Fue una ex estudiante suya, alguien que había llegado a ser profesora de políticas de Medio Oriente, quien le había hecho repensar su negativa a volver. Ella viajaba con frecuencia a Israel y a la Ribera Occidental. Él recordaba

4 Para las descripciones de esas visitas, ver Karmi 2002, Tamari y Hammami 1998, y Al-Qattan (este volumen). Para el retorno de Edward Said a su hogar familiar, ver la documentación de Charles Bruce 1998. Para una discusión profunda de films, incluyendo “In Search of Palestine”, acerca de reclamos de casas y hogares en Jerusalén, ver Bishara 2003 y Sadi 2002.



que ella le había dicho una vez, “Ibrahim, Palestina está todavía allí”. Él estaba feliz, dijo, de descubrir que esto era cierto. En su primera visita había preguntado a algunos niños árabes en la calle si ellos sabían dónde estaba la calle rey Faysal. Ellos lo llevaron allí inmediatamente, aunque él pudo ver que el señalamiento de la calle decía algo totalmente diferente. Por esto supo que los padres palestinos todavía estaban enseñando a sus hijos los antiguos nombres de las cosas incluso mientras Palestina estaba siendo enterada, borrada y re-escrita por Israel.<sup>5</sup>

Hay una imagen en una de las *African Stories* (1981) de Doris Lessing que nunca me ha dejado. Yo asigné la corta historia a mis estudiantes en 1985 en un curso sobre colonialismo. Una joven niña, una colona blanca que vivía en Africa del sur, mira sobre los árboles de la sabana y acacia y ve a los grandes robles nudosos de sus cuentos de hadas ingleses. Mi padre hacía lo opuesto. Donde yo, que nunca conocí nada más, podía ver sólo las profundas gubias en las verdes laderas hechas para los asentamientos israelíes con llamativos techos de tejas rojas, o millas y millas de autopistas cruzando el paisaje rocoso y afirmándolo con modernas señales verdes en hebreo y en inglés, o bosques no nativos siempre verdes para ocultar las aldeas arrasadas, mi padre veía más allá, entre y detrás de ello, los paisajes familiares de su juventud.<sup>6</sup>

Él explicaba que cuando era niño acostumbraba a viajar alrededor de Palestina con trabajadores de la fundición de su padre, mientras ellos entregaban, instalaban y reparaban bombas de agua y prensas de aceitunas. Yo descubrí más tarde que él también había viajado como un estudiante politizado de la escuela secundaria tratando de organizar a compañeros de estudio, preocupando a su madre enferma, según me cuenta

5 Para algunos de los modos en que tiene lugar esta borradura y re-escritura, ver Abu El-Haj 2001 y Benvenisti 2000.

6 Para más sobre los bosques, ver Bardenstein 1999 y Bresheeth, Davis y Slyomovics en este volumen.

mi madre, ya que había partido en ómnibus. Mientras mi padre nos conducía, era claro que él todavía conocía su camino aunque se le había negado el acceso por más de cuarenta años y todo se veía tan diferente. Él nos mostró las arboledas de naranjos donde pudo haber robado una o dos frutas cuando era joven. (Yo asocio las naranjas con él debido al amoroso modo en que siempre las pelaba y luego, después de haber comido unos pocos gajos, distribuía el resto entre sus hijos; yo sé que era duro para él ver a las naranjas de Jaffa en el supermercado marcadas como procedentes de Israel, cuando ellas eran parte de su juventud.) Él señaló el inquebrantable cactus que todavía marca los límites de los campos árabes que no existen más. Hacia adentro y entre las nuevas estructuras que dominan los pueblos y ciudades, él señalaba las ventanas arqueadas de las viejas casas árabes que habían, de algún modo, escapado a la destrucción. Él construía medias-ruinas en su imaginación, mientras yo me esforzaba para distinguir las en medio del feo cemento.

El paseo de mi padre por Jaffa comenzó realmente con la pequeña fábrica que su padre había fundado en 1929 en las afueras de la ciudad. Él recordaba a un anciano señor afgano que era el cuidador de su fundición. Con un gran bigote blanco él acostumbraba a hipnotizarlos como niños leyéndoles las manos. Mi padre nos contó que este hombre había tenido una premonición de que todos ellos deberían dejar Jaffa, pero que él mismo no. Y de hecho, agregaría mi padre, él nunca se fue; fue atropellado por un auto antes de los eventos de 1948. Yo percibí que mi padre lo consideraba afortunado.

Estacionamos enfrente de la transitada carretera, en la fuente de agua de Abu-Nabbut, y él señaló la lamentable estructura industrial que en su momento fue la *Palestinian Iron and Brass Foundry Company Ltd.*, un nombre impreso en las tapas de las alcantarillas que se encuentran incluso hoy en Jaffa. Esta fundición, explicaba él con orgullo, proporcionaba un servicio a los granjeros palestinos manu-

facturando las bombas diesel, trituradoras y prensas que ellos necesitaban para sus huertas de naranjas y olivo. Aunque su padre aprendió su oficio primero de algunos alemanes quienes partieron cuando los británicos tomaron su fábrica durante la primera guerra mundial, él luego continuó trabajando para los alemanes judíos. Más tarde decidió establecer su propia compañía con parientes como accionistas, algunos dando cinco libras aquí, cinco libras allá. Esto hizo posible, explicaba él en retrospectiva, que los árabes no tuvieran que depender de la industria extranjera o judía. En el curso de casi veinte años, la fábrica fue cerrada varias veces por los británicos. En 1936-1937, el tiempo de la rebelión palestina, su padre fue acusado de manufacturar armas secretamente. El nacionalismo, yo entendí entonces, es de familia. Una vez, cuando le sellaron la fábrica con cera roja, él sacó subrepticamente toda la maquinaria, contrabandeándola pieza por pieza a través de las plantas de naranjas que había detrás de la fundición y transportándolas en carretas a una nueva ubicación.

Las actividades nacionalistas de mi abuelo los metieron en problemas. Mi padre recuerda las redadas nocturnas que realizaban los soldados y la policía británica en su casa. Esto sonaba irreal para mí, conjurando imágenes violentas difíciles de reconciliar con cómo había yo conocido a mi padre, un hombre que andaba en bicicleta, leía libros, cortaba céspedes suburbanos y enseñaba carismáticamente. Los británicos asaltaban, gritando que todos levantaran las manos, luego se dirigían hacia la cocina para romper con los rifles las bolsas de harina y arroz buscando armas. Mi padre y sus hermanos aprendieron pronto a identificar como primos a los muchos visitantes del campo que ellos alojaban. Ellos también aprendieron pronto acerca de los abogados y los guardias de prisión británicos que se podían sobornar para contrabandear alimento y ropa de cama para su padre. Dentro y fuera de prisión, mi abuelo falleció en 1944, cuando mi padre tenía sólo

quince años. Su fábrica, sin embargo, continuó produciendo hasta que todo colapsó con la guerra en 1948.

Una parada muy importante en el paseo por Jaffa fue su escuela secundaria, la escuela que, él explicaba irónicamente, le enseñó la geografía de Inglaterra tan bien que cuando finalmente puso un pie en Londres muchos años más tarde, sabía el nombre de cada calle. Esa era la escuela en la que él dice que aprendió a utilizar su mente y donde los maestros lo politizaron. Ahora tiene una placa afuera con el nombre Weizmann School y tiene barrotes a su alrededor. En su tiempo había sido la Amiriyya Government Secondary School. A él le encantaba hablar acerca de cómo una vez cuando fue a mostrarla a unos visitantes, la encontraron vigilada por jóvenes inmigrantes etíopes que sabían tan poca historia que descreyeron de que mi padre no hablaba hebreo, porque él les dijo que esa había sido su escuela. En sus paseos él miraba a través de la puerta y trataba de que lo dejaran entrar. Él lo logró una vez, acompañado por algunos amigos de Estados Unidos. Debían dejar sus pasaportes americanos con el guardia. Estaba igual, se maravilló, excepto que los dibujos en las paredes estaban hechos por niños judíos. Ahora era también mixta; ellos habían tenido que trepar una pared para ver la escuela de las niñas, Al-Zahra.

Debido a que Jaffa había sido una ciudad comercial heterogénea, él no tenía compañeros de las antiguas familias notables. Él y sus amigos estaban ansiosos de aprender, ansiosos de obtener logros. Algunos de estos amigos eran amigos de la familia ahora -Reja-e Busailah, el poeta ciego y profesor de literatura inglesa que había desembarcado en Kokomo, Indiana; Shafiq al-Hout, el inteligente, afectuoso escritor que posteriormente encabezó la oficina de la OLP en Beirut. Todos ellos recuerdan todavía a los profesores que los llevaron a niveles tan altos que cuando mi padre logró llegar a Estados Unidos e ingresar a la universidad fue colocado fuera de los cursos de geografía e

historia europea. En una entrevista que yo leí él dijo que de los profesores también aprendieron la diferencia entre romper las reglas de la escuela y comprometerse en el trabajo político. Los profesores pasaban tiempo con ellos en el patio contestando preguntas sobre imperialismo, sonriendo cuando hacían huelga, cuando organizaban demostraciones y cuando fundaron la unión de estudiantes palestinos. Esos eran profesores de química y de historia, muy diferentes de cualquiera que yo había tenido en la escuela secundaria (Ahmed-Fararjeh 2003: 37-41).

Mi padre no podía creer cuando pensaba en su último año allí, en 1948. Sabiendo que habría problemas cuando se retiraran en mayo, los británicos anunciaron que los exámenes del último año iban a ser trasladadas a marzo. Mi padre y sus amigos estudiaron mucho. La lucha continuaba a lo largo del país. Continuaba justo allí entre Jaffa y Tel Aviv. Todos los días, después del colegio, él y sus amigos iban a dar una mano, diciéndoles a sus madres que salían para estudiar juntos. Los estudiantes eran colocados a cargo de los puestos de control, decía él, ya que se presumía que sabían inglés y que podían notar la diferencia entre los británicos y los inmigrantes judíos que luchaban. No tenían una pista. Imaginando muy poco cómo cambiarían sus vidas pronto, sentían que era crítico que pasaran sus exámenes de fin de año. Su futuro, pensaban en ese momento, dependía de eso. Así, cuando Shafiq, el íntimo amigo de mi padre perdió a su hermano, mi padre insistió en que él se abstuviera de la procesión funeraria a fin de dar sus exámenes. Cuando ellos se presentaron a rendir los exámenes, encontraron que el techo de la escuela, en la que se administraban los exámenes para la matriculación palestina, había sido volado. Ellos siguieron adelante. Para el momento en que ellos escucharon los resultados en la radio varios meses más tarde, era el Departamento de educación judía el que los anunciaba; no había más un Departamento árabe. Para entonces, mi padre era un refugiado en Nablus, una ciudad de la Ribera



Figura 5 – Ibrahim Abu-Lughod (cuarto desde la izquierda) y Reja-e Busailah (cuarto desde la derecha) con compañeros de clase del colegio secundario Al-Amiriyya, Jaffa 1947.

Occidental. Él iba a partir pronto para Amman. Mandó un telegrama a Shafiq, que ahora era un refugiado en Beirut. Él recuerda la ironía: “Fue tan emocionante - pasamos! Pero allí estábamos, refugiados sin ningún futuro.”

El paseo de mi padre por Jaffa nos llevó por un boulevard donde se pasaba por una oficina de correo colonial majestuosa (en la que él había tratado en vano de obtener su vieja casilla de correo, sólo por el placer de poder recibir cartas dirigidas a Jaffa); las Cortes donde él había soñado practicar leyes, según el modelo de Yusuf Wahbi, una estrella de un film egipcio cuya elocuencia ganaba a la gente; el lugar donde había habido una heladería donde iban él y sus amigos adolescentes, más para flirtear con la mujer europea que trabajaba allí que para comer. Ellos no estaban acostumbrados a ver a mujeres jóvenes trabajando, aunque las jóvenes en su sector de la ciudad y las mujeres en el sector cristiano de la ciudad iban sin velo. Esos edificios guardaban para él significados que eran opacos para mí, que sólo veía el tipo de edificios coloniales que parecían

vagamente familiares a otras partes del Medio Oriente - otros lugares en los que los británicos y los franceses se habían establecido para gobernar. Yo sentía afecto por ese tipo de edificios en Egipto ya que allí yo me sentía cómoda y como en casa. Aquí yo era una extranjera y los recuerdos de mi padre, quizás debido a que estaban tan atrapados por la frustración y la hostilidad, no eran los que yo podía abrazar fácilmente.

Había también un edificio de departamentos no descrito en el paseo, el último en el que él había vivido. Jaffa y Tel Aviv limitaban entre sí, y cuando las tensiones se intensificaron en los 1940s, separaron a árabes y judíos. La lucha en el invierno de 1947 y 1948 era cerca de este límite, y el vecindario de mi padre, como él explicaba, de repente se tornó demasiado peligroso, sujeto a los morteros y disparos. Su familia se refugió con un primo que vivía en el centro de la ciudad. Pero después de dos semanas, se dieron cuenta que las luchas iban a ser más largas que lo que se había anticipado y que no volverían al hogar pronto. Cuando el Irgun y la Hagana dinamitaron el Palacio de Justicia no lejos de la casa de su primo, matando a sesenta personas jóvenes que habían estado bajo el cuidado del Departamento de Asuntos Sociales junto con un jugador de fútbol popular que era uno de los trabajadores sociales a cargo de ellos, él pensó que sería mejor trasladar a su familia a un vecindario diferente. Mi padre, el investigador e historiador con una gran biblioteca y conocimiento enciclopédico sobre la disputa israelí-palestino, insistía en que aunque los historiadores israelíes continúen reclamando que el objetivo era la sede del Comité Nacional, esto no podía ser así. El Comité Nacional se había trasladado dos semanas antes y él estaba seguro que ese ataque estaba destinado a aterrorizar a la gente de Jaffa, lo cual hizo.

En el libro que él publicó en 1971, *The Transformation of Palestine*, mi padre publicó un artículo de Erskine Childers,

un distinguido periodista irlandés quien caracterizó a la esperanza sionista desde el principio del siglo veinte, de que los palestinos desaparecerían como “el deseo sin palabras”. Basado en fuentes documentales que incluían estaciones de radio sionistas, británicas y árabes, Childers describió lo que había pasado en Jaffa en las semanas anteriores a que fuera invadida, una descripción que me pareció aterradora cuando la leí por primera vez. Nuevamente, era difícil imaginar que esto era lo que mi padre y su familia habían vivido, mi abuela nunca me había hablado de ello, sus únicas historias del pasado eran acerca de su noche de bodas y otros fragmentos de la vida mágica y cotidiana en Palestina. El asalto, observaba Childers, comenzó el 25 de abril con unidades de la Irgun clandestina seguido de unidades de la Hagana oficial. Aunque Jaffa no era parte de la distribución judía en el plan de partición de Naciones Unidas, fue bombardeada por morteros de 3 pulgadas, altamente inexactos pero psicológicamente devastadores; fue sometida a bombas de barril, descritas por un oficial del ejército de reserva israelí a la revista profesional del Cuerpo de Marina de Estados Unidos como diseñadas especialmente para las ciudades árabes y que consisten en “barriles, toneles o tambores de metal, llenos de una mezcla de explosivos y petróleo, y equipados con dos neumáticos de goma viejos que contienen el fusible detonante” que eran echados a rodar por las calles hasta que chocaban contra las paredes y las puertas, explotando en llamas y múltiples explosiones (Childers 1971: 187); su población era aterrorizada psicológicamente mediante furgonetas de altavoces con “sonidos de terror” que incluían gritos, lamentos y gemidos de mujeres, sirenas, campanas de alarmas de incendios y llamados, en árabe, a correr por sus vidas (*ibid.* 188) y a recordar la masacre de Deir Yassin; y hubo incluso saqueos por las fuerzas judías (*ibid.* 191).

Mi padre, un estudiante de la escuela secundaria, se había ofrecido voluntariamente para el Comité Nacional



con base en la ciudad formado con urgencia para defender Jaffa. Sin entrenamiento, a él como a los tantos de la pequeña fuerza de lucha de 1.500 les fue entregada una vieja pistola no apta para la batalla. Fue muy útil, dijo él, solo una vez: durante su búsqueda de un departamento. Él llamó a las puertas buscando un departamento vacío para que vivieran su madre y su hermana. Finalmente se enteró acerca de uno. Él explicó amablemente al empleado su desesperada situación. El hombre se negó a alquilarlo; el departamento pertenecía a una pareja que estaba de luna de miel. Mi padre discutió con él, asegurándole que él lo quería sólo temporariamente y se lo devolvería tan pronto como la pareja volviera. Pero el hombre era obstinado. Mi padre dejó ver la pistola debajo de su saco. La renta fue acordada. Este moderno departamento con la primera bañera y toilet elevado que ellos habían visto, fue un lugar donde su madre fue infeliz. Ella no terminó quedándose por mucho tiempo porque después de más y más sobre la caída de Jaffa y de las noticias que les llegaban de la masacre de la aldea de Deir Yassin, había gran pánico.<sup>7</sup> Se decidió que las mujeres y los niños fueran a Nablus a esperar que las cosas se resolvieran. Como la pareja de luna de miel, ellos no iban a volver nunca.

7 Deir Yassin era una aldea cuyos habitantes tenían un pacto de no agresión con la Hagana pero fue atacada por una fuerza conjunta Irgun-LEHI que según estimaciones conservadores asesinaron alrededor de 115 hombres, mujeres y niños y llenaron los pozos con sus cuerpos (Smith 2004: 194). La publicidad acerca de la masacre a través de las unidades de altavoces móviles del Irgun y la Hagana en ciudades como Jaffa y Haifa y a través de la radio crearon enorme temor. Para un relato del impacto de la masacre en Deir Yassin sobre los palestinos, basado en entrevistas con los refugiados, ver Nazzal 1978. Como lo ha mostrado Benny Morris (2004<sup>a</sup>), esta no fue la única masacre perpetrada por las fuerzas judías; ver también Abdel Jawad (2007) para documentación de sesenta y ocho masacres de Palestinos perpetradas en 1948 por fuerzas sionistas e israelíes. Una escultura memorial conmemorando a las víctimas de Deir Yassin realizada por el artista argelino-americano Khalil Bendib, se erigió en Geneva, New York, en 2003. Ver también McGowan y Ellis 1998.

Mi padre pasó sus últimos días y noches “defendiendo” Jaffa a la edad de diecinueve en varios lugares que también eran parte de su paseo por la ciudad. Sin ninguna idea de la geografía, y las calles y edificios que no significaban nada para mi, otra vez no pude conectar a mi padre de cabello blanco con su boina negra y su música clásica sonando en la radio del auto, con su juventud. Yo luchaba por transponer aquellas viejas fotografías en blanco y negro de un hombre joven con un bigote negro y ojos brillantes a este lugar. Pero ¿Cómo podía? Su trauma en Palestina había vivido en mí sólo como una identificación herida en un Estados Unidos hostil donde la simpatía por Palestina era escasa y las mentiras agresivas acerca de lo que había pasado prevalecían. Mi padre recordaba que al final de ese abril fatídico, el alimento se había acabado, las panaderías habían cerrado y los morteros desde Tel Aviv estaban cayendo sobre la ciudad. Las calles de la mayoría de los vecindarios estaban por entonces vacías. Los británicos escoltaban los convoyes de la gente que huía. Pero era peligroso para los hombres jóvenes palestinos abandonar la ciudad por tierra porque podían ser arrestados o peor; los británicos eran incapaces o reacios a protegerlos. Quedaba sólo el mar.

En su paseo, entonces, mi padre señalaba el lugar en que él y su compañero de escuela dejaron sus inútiles armas cuando partieron. Él había perdido contacto con este hermano, en otro frente; el resto de la familia se había ido. En la mañana del 3 de mayo, los dos se unieron a una multitud en una pequeña barcaza que estaba transportando gente fuera del puerto hasta un barco que se rumoreaba que era el último barco en llevar gente hacia un lugar seguro. Enviado por la Cruz Roja iba hacia Beirut. Pero luego ellos dudaron, preguntándose qué estaban haciendo. Volvieron al puerto. Después de todo ellos habían sido parte de la Comisión Nacional que había estado instando a la gente a que no huyera, insistiendo en que la ciudad era segura, pro-

metiendo que los refuerzos estaban en camino (no lo estaban). Pero cuando volvieron, se dieron cuenta de que no quedaba nadie. Los disparos, decía mi padre, venían todos del otro lado. Alrededor de las tres de la tarde, vieron humo saliendo del cañón de la chimenea del barco. Estaba a punto de partir. Dejaron sus armas y corrieron para alcanzar el último bote que salía. Las palabras de un marinero belga que encontraron a bordo resuenan en los oídos de mi padre cincuenta años después: “¿Cómo pudieron dejar su país?” Él se iba a repetir estas palabras muchas veces, aunque él sabía que no había habido elección.

El paseo por Jaffa siempre terminaba en el mar. Mi padre ignoraba el hebreo que se hablaba alrededor de él, las parejas jóvenes de jeans apretados flirteando y riendo, el sector popular del mercado donde las familias judías orientales realizaban picnics. Él se negaba a ir al café de la playa israelí. En cambio se hizo un lugar en la arena y se fue a nadar. Mientras yo sostenía a mis niños, con sus tontos sombreros para el sol, yo sabía que él quería que admirase este lugar glorioso. Yo siempre había sabido que él amaba el mar porque él había crecido nadando. Me pareció interesante lo que le dijo a un amigo en 1999, “Crecí al lado del mar, no estuve confinado a la ciudad, no estuve confinado a mi comunidad sino que era parte de un mundo que era verdaderamente grande; yo soñaba con salir a verlo” (Ahmed-Fararjeh 2003:22). Al final resultó que él había sido forzado a salir y ver ese mundo.

Toda mi vida yo lo había observado mirar hacia el mar, de Alejandría, de Beirut, de España, Morocco, Nueva Jersey y el Caribe. Lo había visto nadar, estirando sus largos dedos con su anillo de bodas brillando al sol, sus anchos hombros saliendo fuera del agua cuando él hacía la brazada de la mariposa que él prefería. Él había hecho que todos nosotros amáramos el mar. Sin embargo aquí, en Jaffa, como el hombre en el poster sepia, él se veía fuera del lugar que de algún

modo él consideraba, obstinadamente, su hogar, aunque yo sentía que éramos intrusos vulnerables. Su pasaporte americano azul le permitía sentarse en la playa donde él nadaba, cuando era un niño, con delfines y tortugas, la playa que su madre podía ver desde su ventana mientras tomaba su café. Era su inofensivo cabello blanco y sus camisas de cuello de tortuga los que le permitían pasar como un extranjero, no como un peligroso o despreciado árabe “nativo”. Las placas de licencia amarillas que identificaban su automóvil como israelí y por lo tanto le daban libertad de movimiento, le permitían detenerse al lado de los otros sin ser observado en el estacionamiento de la playa. (Los autos que se venden a visitantes temporarios que no necesitan pagar impuestos siempre tienen placas de licencia de ese color, como otros autos israelíes, que los distinguen de los autos de la Ribera Occidental y de Gaza). Estos, no el sepia de su poster, eran los vívidos colores de su retorno a Jaffa.

### Memorias como historia

Como un investigador obsesionado con Palestina, había pensado por largo tiempo que era vital reunir los recuerdos de la gente del forzado éxodo de 1948. Su introducción a la extraordinaria memoria que le solicitó a su viejo amigo y compañero de la escuela secundaria Reja-e Busailah comenzaba con un comentario sobre la Nakba. “Poderosa y aplastante como lo fue”, escribía él, “y aunque constituye un aspecto importante del legado palestino, es el único acontecimiento en la historia palestina que ha pasado esencialmente sin registrarse desde el punto de vista de la víctima.”<sup>8</sup> Debe obtenerse una comprensión del éxodo “inclu-

8 Aquí quizás él estaba haciéndose eco del ensayo divisorio de aguas de su amigo Edward Said “Zionism from the Standpoint of its Victims”, que se incluye en Said 1979.

so en esta fecha tardía”, escribió en 1981, para comprender la experiencia palestina, para dar testimonio a una historia silenciada, y para reconstruir el hecho en su complejidad. Siempre interesado en el panorama más amplio, escribió, “Sabemos que las circunstancias del éxodo difieren considerablemente de una región a otra de Palestina y de una clase social a otra.” (Busailah 1981: 123)

La horrorosa memoria de Busailah del éxodo de Lydda en Julio de 1948 es diferente de la historia de mi padre de la condenada lucha por Jaffa y del vuelo por mar. Reúne la comprensión política de un joven radical de la escuela secundaria con vívidas descripciones auditivas y físicas del bombardeo, la ciudad tomada por los combatientes sionistas, los rumores de masacres, y la marcha forzada de toda la desconcertada población de esta ciudad que había creído que ella era tan estable. Lydda no había estado dentro de los límites del área asignada a los sionistas bajo el plan de partición de las Naciones Unidas. Fue atacada y sus habitantes expulsados en la segunda de las dos guerras cortas que luchó con las fuerzas árabes el recientemente declarado Estado israelí. Busailah describe su expulsión en el verano y su larga marcha hacia lo desconocido en términos bíblicos, hacia el desierto. Al fin de esa marcha en el terrible día apareció una aldea árabe llamada Nilin, a quince millas de distancia incluyendo los desvíos para evitar las áreas hostiles. Sus recuerdos incluyen momentos de intenso temor antes de la partida, como cuando él se escondió, temblando, detrás de una alfombra cuando las fuerzas judías irrumpieron en las casas, acompañando sus disparos de gritos de mujeres. A ellos se los busca también por los incidentes de su propia insensible negación de otros como cuando habiendo llegado a Nilin, se abrió paso hacia atrás entre los rezagados para traer un poco de agua a un amigo íntimo y a su madre, escondiéndolo de todos aquéllos que imploraban lastimosamente.

Busailah recuerda eventos como él los experimentó o como escuchó a otros acerca de ellos. Siendo ciego, la mezcla de experiencia y rumores que forman todos nuestros recuerdos quizás es más precisa para él. Su recuerdo describe el sol cayendo a plomo, la búsqueda de agua en los pozos cubiertos de lodo, la conversación de los abuelos que eran dejados atrás porque no podían seguir, de “cuerpos que podrían haber estado sin vida”, y de bebés abandonados en zanjas. “Yo tomé conciencia”, escribe él, “despacio, poco a poco, a través de las exclamaciones o las frases incoherentes que algunos de aquéllos que yacían muertos tenían sus lenguas sobresaliendo, cubiertas de polvo y sucias. Yo no miré. Y eso quizás me asustó más”. Finalmente, escribe él, “Alguno habló después —yo creo que cuando llegamos a Nilin— de haber visto a un bebé todavía vivo en el regazo de una mujer muerta, aparentemente la madre... (La madre y el niño no se parecen a la inversa de lo que fue relatado después acerca de la madre de Deir Yassin vista en Jerusalén con su bebé muerto sobre su pecho.)”

Luchando por la voz adecuada, más tarde él convertiría la corta descripción en una imagen poética. Él reelaboró esta última historia en un poema llamado “Recordando después de cuarenta años en el desierto”, el desierto que significa ahora no sólo el camino a Nilin a lo largo del cual él tropezó, sino su tiempo de exilio en Kuwait, Jordania, y Estados Unidos.

*Sobre Europa flotaba una extraña niebla,  
América estaba en la edad del árbol sin precedentes  
y Dios ordenaba que se hiciera la luz*

*y cuando se hizo  
hubo procesión en la carretera a Nileen  
y el viento se hizo el dormido  
un par de pechos muertos*

*y la cara de un niño enterrada entre ellos  
esperando que lo amamantaran*

*el sol de julio era despiadado entonces  
citando y recitando el incidente cuando Dios esa primavera  
fue misericordioso y ordenó que se hiciera la luz*

*y cuando se hizo  
hubo procesión desde Deir Yaseen  
en la respiración de las flores de naranjo  
a la vista de la ciudad de Dios un bebé yaciendo sobre su barri-  
guita  
muerto entre dos pechos que anhelaban amamantar.*<sup>9</sup>

Mi padre no se preocupaba, como lo hacen hoy los analistas académicos de la memoria social o colectiva, acerca de los esbozos fragmentarios de la memoria personal, los silencios, o el sometimiento de la memoria al presente o por la mezcla de lo vivido y lo escuchado. Él veía las memorias individuales, tales como la de su amigo, como aquello en lo que consiste la historia de la experiencia palestina. Él alentaba a la gente a escribir y contar, incluso si él se centraba más en sus amigos intelectuales que en los primeros aldeanos que contribuyeron con los libros de memorias tales como los tratados por Davis y Slyomovics o las mujeres en los campamentos de refugiados que dieron sus historias a investigadores como Rosemary Sayigh, Diana Allan, o Laleh Khalili (todos en este volumen). Él ofrecía sus propias historias no sólo a sus hijos sino a los periódicos, revistas y entrevistadores incluyendo a Hisham Ahmed-Ferarjeh, quien las compiló en un libro. Algo de su producción de

9 Busailah explica con total naturalidad en una nota al pie del poema que Nilin es una aldea palestina en la cual alrededor de 60.000 palestinos fueron tomados prisioneros por los israelíes en 1948.

memorias, como la de otros palestinos, se incrementó con proyectos que se llevaron a cabo en ocasión del cincuenta aniversario de la Nakba. En el crepúsculo de su vida, él también trabajó en una propuesta para un Museo de la memoria palestino, un proyecto que parece aún más quijotesco ahora que los tanques israelíes pueden pasar por su viejo departamento y las ondas de las ofensivas israelíes desde 2001 han destruído la frágil esperanza, que había cuando mi padre vivía, de incluso moderada soberanía palestina y calma. Él deseaba que las exposiciones de los museos etnográficos, arqueológicos y de arte mostraran la historia dinámica y continua de los palestinos. Él insistía en que ese no iba a ser definitivamente un museo del holocausto. A la Nakba se le asignó deliberadamente un pequeño lugar. Estas exposiciones iban a complementarse con un archivo de los documentos básicos necesarios para la investigación de la historia palestina.<sup>10</sup>

### **Memorializando restos materiales**

Para una hija, la muerte de un padre siempre es dura. Pero cuando él es alguien cuya vida ha estado atada a algo más amplio que la familia, su muerte tiene mucho más que sólo un significado personal. Mi padre murió el 23 de mayo de 2001, rodeado de su familia y sus amigos. Para mí el primer día después fue intensamente personal y fijado en objetos. Doblada sobre el respaldo de su silla de ruedas negra con sus brillantes ruedas rojas, estaba su “bar de bantalones”, como acostumbraba a bromear, en su caricatura autoirónica del acento árabe. El cinturón colgaba lánguidamente. Sobre el lavabo del baño estaba la taza de afeitarse sin tocar, su agua se había enfriado. En todas partes en su departamento esta-

10 Una descripción completa de lo que habían planeado para el Museo de la memoria se puede encontrar en Muassasat al-Taawun 2000.



ban los signos abandonados de su vida. Sus CDs de Vivaldi que mi hermana y yo insitimos en que se pasaran en lugar de la recitación coránica que solicitaba algún piadoso pariente lejano. Los tanques de oxígeno, dos grandes al lado de la cama, cuatro pequeños alineados en el vestíbulo, el que estaba sobre la carretilla con una estrella de David estampada marcándolo como “del otro lado”. El cuarto de mi padre tenía tantos pequeños objetos que harían llorar a una hija: su reloj, sus anteojos, su billetera, sus sandalias, su fruta seca, sus pilas de papeles de estudio.

Todo se había detenido ahora, la rutina de cuidarlo. Mi tía no iba a traerle su café árabe en la taza agua marina pintada a mano ni escucharía su elogio. Mis hermanas y yo, que habíamos dejado nuestras familias y trabajos para venir a Ramallah, no íbamos a ayudarlo a vestirse para el día; alentarlo para que tomara su desayuno; abrir la puerta para sus muchos visitantes; retarlo por tener tantos huéspedes; decirle que todavía no era tiempo para su analgésico; escuchar sus indicaciones de cómo hacer bien una sopa de pollo. Nosotros no íbamos a conseguirle los periódicos, árabes e ingleses, que él insistía en tener aunque no tenía la energía para leerlos.

Ahora nosotros íbamos a ser arrastrados dentro de un mundo todavía más público, como su amigo Suheil nos había advertido, sentándonos y explicándonos seriamente, ya que nosotros no conocíamos nada del mundo árabe, que había ciertas costumbres que había que seguir. Mientras nosotros, sus hijos con varios niveles de familiaridad con la sociedad palestina pero con casi ninguna experiencia en Palestina, nos apenábamos, los amigos de mi padre, por cierto, se encargaron de todo. Se escribió su certificado de defunción, se obtuvo su certificado para el entierro de los Ministerios israelíes apropiados. Se realizaron los planes para el funeral en Jaffa. Se realizaron los arreglos para tres días de visitas de condolencia en Ramallah. Llegaron sillas de plástico al departamento y se ubicaron en hileras a lo

largo de las paredes del living, del comedor y del balcón. Se despejaron las mesadas y se hizo café amargo. Aparecieron posters con su foto. Café árabe, recipientes de agua y cajas de papel servilleta se apilaron en la cocina, una atención, me sorprendió saber, de la Autoridad Nacional Palestina. Arafat llegó directamente desde el aeropuerto en medio de una ráfaga de guardias y conmoción para ofrecer breves condolencias a este académico palestino que había dado tanto a la causa. Se colocaron anuncios, se realizaron entrevistas a los diarios, y se confeccionó la lista de oradores para el funeral. La gente iba y venía, dignatarios y vecinos, periodistas y políticos, conocidos y amigos cultos. Cuando mi tío y mi primo llegaron desde Jordania, nos aliviaron de los deberes de recibir condolencias de modo que pudimos escaparnos al dormitorio de mi padre, sintiendo su presencia, sintiendo el vacío.

La última vez que vi a mi padre fue en el día del funeral. Él era un cuerpo frágil que yacía en una pequeña habitación de cemento con puertas de metal verdes ubicado detrás del Hospital Maqasid islámico en Jerusalén, preparado ritualmente para el entierro. Envuelto en sábanas blancas e inmovilizado, se veía pequeño y delgado. Cuando fui a mirar su cara, sólo una parte de ella descubierta, tuve que irme. Él estaba sin vida, el final tan físico.

Pero al mismo tiempo él se estaba convirtiendo en un símbolo para los otros. Ya envuelto como un musulmán, él también iba a ser una especie de héroe nacional. Comenzamos la larga espera mientras la gente se reunía para el viaje a Jaffa, un asunto muy público. Nosotros observábamos con tensión por si había algún movimiento inusual, preguntándonos si “ellos” iban a impedirnos llevarlo. Un hombre nos filmaba con una cámara de video. Fue un alivio saber que era de Al-Jazeera Television, el canal satelital árabe, todavía no bien conocido fuera del mundo árabe porque todavía era mayo, unos pocos meses antes de que

los acontecimientos del 9/11 lanzaran a esta estación de noticias al conocimiento occidental. La noche anterior, con la casa llena de gente doliente, habíamos recibido un desconcertante llamado telefónico. El hombre hablaba árabe; después de ofrecer las condolencias rituales pidió hablar con la persona a cargo de los arreglos para el funeral. Se identificó como de la inteligencia israelí, Shin Bet. Mis piernas estaban débiles y yo sólo podía pensar en qué contenta estaba de que nos encontráramos en un área bajo la Autoridad Palestina. Todo lo que este oficial pudo hacer fue telefonar, no venir a golpear/derribar la puerta. Yo nunca podía pensar en los israelíes sin las fuertes imágenes en blanco y negro de los comandos coloniales franceses en el brillante film de Pontecorvo *Battle of Algiers* pateando puertas. Si hubiera sido unos meses más tarde cuando los tanques israelíes reocuparon Ramallah, él hubiera podido, por cierto, invadir nuestro dolor privado.

Yo les había pasado rápidamente el teléfono a los amigos de mi padre. Yo podía oír una fuerte discusión en la habitación de atrás. Se les había dicho que no se les permitiría enterrar a mi padre en Jaffa. ¿Cómo había sabido la seguridad israelí? Estaba todo en la radio palestina y en los periódicos locales: el primer refugiado palestino que iba a ser enterrado en su ciudad natal. Los colegas de mi padre insistieron en que teníamos todos los documentos correspondientes: el certificado de defunción de Jerusalén y el permiso para el entierro del Ministerio israelí adecuado, gracias a nuestros amigos “árabes israelíes” que habían crecido en el sistema. Pero el oficial de seguridad era insistente. Dijo que volvería a llamar. Estábamos perturbados. Los hombres recorrían posibles escenarios, todos terribles para mí: de ser detenidos mientras tratábamos de retirar el cuerpo del hospital, o mientras estábamos en el camino a Jaffa, o cuando nos acercábamos al cementerio. ¿Podíamos realmente tener un enfrentamiento con el ejército israelí mientras el cuerpo

de mi padre yacía al sol? ¿Qué debíamos hacer? Alguien sugirió que yo llamara al cónsul general de Estados Unidos en Jerusalén. No había otra salida. Entonces yo llamé y expliqué que teníamos un problema. El deseo de mi padre había sido que lo enterraran en Jaffa y nosotros teníamos todos los papeles correspondientes. El cónsul dijo algunas palabras amables acerca de mi padre y me aseguró que llamaría al embajador en Tel Aviv. Cuando no volvimos a saber del oficial Shin Bet esa noche, pensamos que era una buena señal. Yo deseaba lo que era lo mejor para mi padre; otros estaban listos para utilizar esa ocasión para hacer valer sus derechos frente al desafío israelí.

Entonces fue un alivio que nada pasara ese viernes a la mañana detrás del hospital Maqsid excepto que la gente circulaba por todas partes. Más y más gente. Estaban las caras familiares de sus amigos y de aquéllos que conocíamos, gente que habíamos visto en la casa durante los últimos meses. Yo estaba contenta de ver a unas pocas personas a las que consideraba amigas, académicos de la generación más joven que nos hablaban en inglés. Había muchos otros que no conocíamos. La gente venía a estrecharnos las manos. Los amigos se abrazaban. Los hombres permanecían fuera de la entrada de la sala de emergencias. Los cuchicheos comenzaban cuando llegaban dignatarios particulares o figuras controvertidas. Nosotros nos sentamos con algunos dentro del hospital bajo el desnudo cielo raso de cemento con cables de remolque. Yo no podía dejar de sentirme triste por lo diferente que era este hospital árabe con fondos insuficientes del profesionalismo corporativo bullicioso del hospital Hadassah al que mi padre había concurrido para sus últimos difíciles encuentros con el brillante pulmonólogo y el antipático oncólogo.

Finalmente era tiempo de irse. Una camioneta blanca sin marca se detuvo frente a la morgue y se cargó el ataúd. Mis hermanas y yo nos abrazábamos mientras espíamos

a través de la ventana de la camioneta esa caja simple, solitaria. La gente subió a los autos y al ómnibus que había venido desde Ramallah formando un largo cortejo. Íbamos despacio buscando a la derecha y a la izquierda a los jeeps del ejército israelí o a la policía. Pero el camino estaba despejado. Habíamos escuchado que el embajador de Estados Unidos esa mañana le había reasegurado a alguien que ellos estarían monitoreando la situación. Yo sentía la ironía, mi padre protegido, como un ciudadano, por el mismo gobierno que él siempre había regañado por apoyar y armar a los asesinos de su pueblo. Pero yo estaba agradecida.

Fue un largo viaje, por carreteras y a través de una ruta de atrás dentro del sector industrial que conducía a la parte árabe de Jaffa. En un populoso vecindario estacionamos y salimos. Sobre las paredes había pegados carteles con artículos de periódicos acerca de mi padre y su curriculum vitae. Yo me dí cuenta que un profesor es una figura respetada en esta comunidad. Y él era especial debido a la forma en que había llegado, recio, abriéndose paso a través de la inercia de las huelgas, ignorando los toques de queda, rechazando todos los límites entre palestinos—en la diáspora, en los territorios ocupados, y dentro de Israel— y como había hecho en sus años en Estados Unidos, alentando a las comunidades a tomar medidas.<sup>11</sup> Estábamos en el centro de la Asociación árabe de Jaffa, un lugar en el que mi padre se había dirigido muchas veces a una comunidad a la que él amaba mucho, estos restos de lo que había sido una ciudad palestina. La asociación estaba encabezada por algunos hombres que se habían ausentado para ayudar en los arreglos para el entierro.

11 Estoy agradecida a Roger Heacock por aclarar el rol de mi padre en Palestina en sus emocionantes observaciones en el taller sobre “Al-Nakba in Palestinian Collective Memory” en el Sixth Mediterranean Social and Political Research Meeting del Mediterranean Program del Robert Schuman Centre for Advanced Studies en el European University Institute, Montecatini Terme, Italy, marzo 2005.

Para ellos, el apoyo y el interés de mi padre por sus actividades (allanamientos en edificios condenados, abrir caminos hacia las casas cuyo acceso había sido bloqueado por el vertimiento de basura para un relleno sanitario de Tel Aviv, defensa y servicios sociales para los árabes oprimidos de un vecindario deteriorado tan diferente de las áreas aburguesadas donde vivían los judíos) había significado mucho.

El ataúd fue dispuesto sobre una larga mesa en una pequeña habitación hacia la izquierda. Había coronas de flores. Envuelto en la bandera palestina, el ataúd ahora, de repente, se veía vibrante. Mi padre ya no era la frágil momia que habíamos visto antes. Se le estaba dando gran significado a su muerte. Los elogios que yo apenas escuché se detuvieron a tiempo para la oración de la tarde. Todos empujaron las puertas y siguieron el ataúd. Los hombres lo llevaron por las calles aledañas a la mezquita Ajami, empujando para tomar su turno. Mi sobrino estaba entre ellos, el único con una cola de caballo, pero el que más lo quería, habiéndolo tenido viviendo con él por dos años en Ramallah. Al frente de la procesión algunos jóvenes llevaban la bandera palestina como un estandarte. La gente miraba desde las ventanas de arriba.

En la mezquita, lo llevaron escaleras arriba. Yo me preguntaba cuánto tiempo hacía que él había estado en una mezquita, pero esa era la forma. Él estaba siendo absorbido por una sociedad y una comunidad. Todas las mujeres quedaron afuera pero yo también observé que había muchos más hombres esperando afuera de la mezquita que los que habían entrado. Le pregunté a un colega suyo de la Universidad Birzeit “¿Todos estos son cristianos?”. “No”, me contestó él con una sonrisa, “¡Veo muchos marxistas-leninistas!”

Nos paramos alrededor. El sol estaba fuerte pero estábamos comenzando a sentirnos bien ahora que podíamos ver el mar. Un joven adolescente de cabello largo, de dulces y grandes ojos oscuros y una remera y jeans entabló una

amistad con mi hermana. Ella no conocía a mi padre, lo admitía. “Pero”, agregaba, “por primera vez en mi vida me siento orgullosa de pertenecer a Jaffa.” De hecho, yo supongo que había mucha gente que no lo conocía. Aquéllos que vinieron de todos los rincones de Palestina, pero especialmente de la parte de Palestina tomada en 1948. Asimismo, había unos pocos israelíes judíos, anti-sionistas para quienes mi padre era un puente importante. Por otra parte yo llegué a comprender que había mucha más gente que no podía estar allí: todos aquéllos con tarjeta de identidad de la Ribera Occidental o de Gaza. A ninguno se le permitía cruzar los puestos de control hacia “Israel”. Incluso un íntimo amigo de mi padre, a un profesor que había sido electo para la legislatura palestina, se le negó un permiso para dejar Gaza para la ocasión, aunque su ex-esposa estadounidense había tratado de intervenir.

Cuando finalizaron las oraciones comenzamos a movilizarnos. Llevado sobre los hombros de olas de hombres, el ataúd se balanceaba a lo loco. Lejos al frente había una bandera palestina ondeando ahora de manera desafiante. Una larga procesión de gente caminaba junta hacia la colina, estrechando las manos, hablando, sintiéndose parte del grupo. Pasamos el restaurante de pescado al que mi padre acostumbraba a llevar a la gente. Como las naranjas, el pescado era para él parte de los gustos apreciados del hogar en Jaffa. Gustos más fuertes que las famosas madelines de Proust. Los espectadores observaban, perplejos. Algunos niños agitaban las manos, pensando quizás que eso era un desfile. Muchos israelíes viven ahora en los vecindarios árabes de Jaffa, algunos disfrutando de casas restauradas con mucho gusto con tejas y arcos árabes, como mi tía descubriría asolada cuando volvimos a Jaffa una semana después. El mar brillaba a nuestra derecha abajo, el sol de la tarde sorprendiendo a los windsurfers que estaban afuera disfrutando de la suave brisa. La sensación de regocijo era

intensa, tanta gente caminando junta, siguiendo un féretro envuelto en la bandera. Milagrosamente, parecía, no nos impidieron enterrarlo como queríamos, en el cementerio mirando hacia el mar en su ciudad natal de Jaffa.

Yo había quedado atrás pero cuando los alcancé vi, en el cementerio, un grupo de hombres en lo alto, a la derecha de tres árboles. Me apuré, mis pies en los zapatos de talón abierto cayendo sobre tumbas desmoronadas y ramitas. Mis hermanas y mi tía estaban al borde del grupo de hombres. Observamos a mi padre, envuelto en una bandera, su pequeña cara ahora descubierta de modo que lo viéramos por última vez, que era sacado del féretro y dejado caer en la tierra recién cavada. Sus restos materiales vueltos a poner en su tierra en el más hermoso de los lugares (excepto por las decaídas casas, los terrenos vacíos, y el trabajo de construcción en el “Peres Peace Center”), esta fanfarronada al lado de su playa favorita.

Mientras hacíamos el camino de vuelta a través del cementerio, un amigo íntimo de mi padre preguntó, “¿Deseas ver la tumba de tu abuelo?” Mi tío recordaba donde estaba porque él había ido, cuando niño, a visitarla todas las semanas. Era grande y todavía lucía nueva, destacándose entre las piedras desmoronadas. El aire del mar es duro sobre la mayoría de las piedras pero esa debió ser de una calidad asombrosa. Sobre un lado había un poema tallado en adornada caligrafía. Cerca del piso podíamos ver su nombre, Ali Khamis Abu-Lughod. Él había muerto poco después de haber sido liberado sin cargos del último de sus encarcelamientos por los británicos. Justo cerca estaba la tumba del hermano de mi padre quien había sido asesinado por los británicos casi un año antes de que tuvieran que huir en 1948. Después supimos que nadie había sido enterrado en ese cementerio por veinte años.

Cuando salimos del portón, paso a paso entre el polvo y los escombros, la gente vino, uno por uno, a estrechar



nuestras manos en condolencia. ¿Cuánta gente había allí? Era abrumador. ¿Toda esa gente conocía a mi padre? ¿O él era sólo un símbolo, un hijo de Jaffa, un palestino prominente, un amante de Palestina, ejerciendo, en el final, su derecho a retornar?

Memorializando a mi padre, unos pocos días después de su muerte, Mahmoud Darwish, el gran poeta de Palestina, decía, “Cada muerte es una primera muerte, repentina como un rayo, no familiar, no conocida.” Y sin embargo, la muerte de mi padre estuvo saturada con historias ya conocidas. Él mismo me había sorprendido recurriendo en su enfermedad a expresiones extrañas con referentes religiosos, comparando el dolor en su costado con un puntapié de los ángeles y señalando medio en chiste, como él sufría estoicamente el dolor del cáncer, “Nosotros los (palestinos) nacimos para sufrir... como Jesús.” Otros eran ahora más audaces en sus metáforas; Palestina y Jaffa ofrecen “sitios de memoria” (Nora 1989) particularmente resonantes. Darwish (2001) comparaba la Palestina de mi padre al “cielo y el infierno entrelazados porque el árbol eterno del paraíso crece en la ciudad de Jaffa”. Él describió la presencia de mi padre en “la caravana de la expulsión” de Jaffa como el pecado original, no porque él se hubiera acercado al árbol prohibido del conocimiento sino porque él había estado demasiado lejos de él: esto explicaba su compromiso de por vida a la investigación y a las búsquedas intelectuales. Darwish terminaba, como lo hicieron tantos, hablando acerca del retorno de mi padre a Palestina. “Él retornó”, dijo, “para plantar en ella el árbol del conocimiento, y él era ese árbol.” Jugando con el lenguaje quránico del retorno en la muerte, dijo, “Él nació en Jaffa y a Jaffa retornó, para permanecer allí por la eternidad, cerca del árbol del paraíso.”

Unos pocos años más tarde me impresionaron las observaciones apasionadas de un viejo refugiado de Jaffa que vivía en Gaza que también unió al cielo con Jaffa. Cautivado por el film documental de 1995 de Omar Al-Qattan acerca

de la caída de Jaffa, *Going Home... A British Veteran in Palestine*, el hombre anciano discute con su hijo que él no puede y no aceptará lo que pasó. Casi de manera blasfema él insiste, “El día del juicio cuando Dios me pida elegir diciendo: ‘yo quiero que tú entres en el cielo, ¿qué dices?’ Yo diré, ‘No, devuélveme a mi país en cambio, de modo que yo pueda ir a vivir a Jaffa’. Ves, yo rechazaría el cielo y diría ‘Por favor déjame ir a vivir a Jaffa porque es mi ciudad natal (baladi).’”

La historia más común para envolver a mi padre en la muerte fue la contada por la bandera palestina con la que lo cubrieron. Mi padre no era alguien que agitaba banderas; él estaba dedicado a la justicia, él amaba a Palestina y a su pueblo, pero no era un crudo nacionalista y era siempre crítico, siempre académico, siempre independiente políticamente. No obstante ellos envolvieron su féretro con la bandera palestina mientras se encontraba en el Arab Community Center Hall esperando el entierro. Yo tampoco he flameado una bandera nunca y encontraba a la politización despótica. Sin embargo, yo sentí que la bandera otorgaba al féretro un carisma extraño. Los hombres jóvenes mantenían alta la bandera palestina a la cabeza de la procesión funeraria hacia el cementerio, un gesto desafiante en un país donde la gente ha sido encarcelada durante mucho tiempo por mostrar esa bandera, aunque también un movimiento trivial en una tierra de tantos funerales de jóvenes “mártires”. Dos días después un orador fogoso elogiaba a mi padre por su decisión de retornar a Palestina, dejando las comodidades y ventajas de la vida en América, porque él no había establecido condiciones para esta vuelta. “La nación”, aprobaba él, “debe amarse de manera incondicional”.

Edward Said, investigador brillante e íntimo amigo de mi padre, quien lo sobreviviría por menos de tres años, fue menos romántico acerca de la nación. En el mismo servicio memorial en Ramallah él objetó esta imagen impuesta del

nacionalista, la imagen que también transmitían los cientos de posters que aparecieron en nombre de la Organización para la Liberación Palestina, la Autoridad Nacional Palestina, y el Movimiento de Liberación de Fatah, en lo que se ha vuelto una tradición para marcar a los mártires de la lucha por Palestina. Para hablar del cosmopolitismo de mi padre él describió la apertura de mi padre al pueblo y a la cultura del país en el que había pasado cuarenta años, Estados Unidos, a pesar de su oposición a sus políticas. Él describió su curiosidad y amplios viajes, a China, Perú, India, y los países de Africa. La suya fue una sutil crítica al provincialismo que puede perseguir al nacionalismo. Para moderar la megalomanía que también puede acompañar al patriotismo, él citó el último refrán agrídulce de mi padre, “Somos un pueblo mediocre. Un buen pueblo, pero mediocre”. Más tarde Said escribió acerca de cómo, a pesar de su retorno, mi padre todavía “estaba no realizado e intranquilo”. Él observó, “El retorno no lo cambió, aunque él estaba más satisfecho en el hogar que si hubiera estado en el exilio. Para él, Palestina era un interrogante que nunca puede contestarse completamente, o incluso articularse adecuadamente.” Pero incluso Said no pudo evitar leer la vida y muerte de mi padre en términos de una historia más amplia. Observando las oscilaciones desde “su sociabilidad a su cambiante introspección, de su optimismo y energía a la inmovilizante sensación de impotencia” él concluía: “Su vida expresa simultáneamente fracaso y triunfo, abyección y realización, resignación y resolución. En síntesis, fue una versión de Palestina, vivida en toda su complejidad.”<sup>12</sup>

Lo que nadie dejó de mencionar fue que él había hecho su *awda* —su retorno—, finalmente, a Jaffa.

12 Said 2001. Para más sobre su amistad, ver L. Abu-Lughod 2005.

## El pasado en el presente

Para mi padre, el retorno significaba la inserción de historias pulidas dentro de la aspereza de la historia y una confrontación genuina con el presente. De manera sorprendente él había emprendido esto con entusiasmo. Él que durante tanto tiempo había rechazado venir comenzó a alentar a cada palestino a retornar, incluso si debían sufrir las ofensivas preguntas de las autoridades israelíes en el aeropuerto y en el puente, sacarse los zapatos para inspección, las notebooks confiscadas, las valijas vaciadas, el cuerpo buscado, incluso los bolsos de los pañales y los artículos de tocador abiertos. Cuando un entrevistador de la Televisión Al-Jazeera le preguntó si no era amargo que su sueño de retorno lo hubiera traído a una situación en la que los palestinos debían enfrentarse con problemas diarios y ser hacinados en zonas llamadas A, B y C, separados por los puestos de control militares israelíes, él contestó, “Yo no siento amargura en absoluto. Yo siento, más bien, que la presencia israelí es un desafío para nosotros. Y es imposible enfrentar ese desafío con amargura. Es una barrera, yo lucho con ella; yo llamo a la igualdad; yo llamo por la remoción de todos estos puestos de control... Nuestra tarea es luchar juntos, a fin de cambiar esta realidad. Mi venida aquí, una gran parte de ella, fue con el objeto de cambiar esta realidad. Porque yo no puedo luchar lejos del campo de batalla.” Él sintió fuertemente al final que los palestinos habían cometido un gran error en 1948 cuando huyeron por temor, aunque él, más que muchos, sabía que ellos difícilmente podrían haber hecho otra cosa. Él había pasado su vida investigando esta historia. Pero aún dijo, “Nos incumbía a nosotros permanecer en la tierra, incluso si llegaban los israelíes. Nos incumbía a nosotros quedarnos, porque la lucha requiere la confrontación de los que resisten.”<sup>13</sup>

13 Mi padre me dio una videgrabación sin etiqueta de la entrevista, que

Yo vi por mi misma la confrontación sobre el terreno. Yo vi el motín militar armado enfrentando a los jóvenes muchachos que tiraban piedras. Pero también vi a mi padre cuando se acercaba a los puestos de control israelíes armándose de valor nerviosamente para la farsa y la sonrisa forzada de este señor mostrando su pasaporte estadounidense para pasar. Más tarde yo experimenté Israel a través de su enfermedad y su muerte. A través de la imposibilidad de obtener en cualquier parte en la Ribera Occidental los analgésicos prescritos por el doctor israelí. La indisponibilidad de parches de morfina, para no mencionar sus alimentos favoritos como el brócoli y el salmón, excepto en el “otro lado”. La necesidad de tomar una ambulancia para ir a las citas con los doctores por miedo a que sus tanques de oxígeno se agotaran mientras el automóvil se recalentaba en un puesto de control lento. El temor en la cara de su alegre amiga, una palestina israelí del norte que sabía hebreo y llegó para ayudarlo a negociar el hospital, mientras nosotros nos acercábamos al puesto de control. A ella no le estaba técnicamente permitido cruzar hacia la Ribera Occidental con su tarjeta de identidad israelí, aunque ella, su esposo y sus hijos vivían allí. Y el llamado de teléfono desde la seguridad israelí, en el medio del dolor, amenazando nuestros arreglos para el funeral.

La realidad física de la muerte de mi padre fue para mí inseparable de los detalles de la dominación israelí: desde las puntas azules de sus dedos hasta los médicos palestinos que lo llevaron abajo por las escaleras hasta la ambulancia pero que no pudieron garantizar que les fuera permitido pasar rápidamente, desde el intrusivo llamado telefónico de un oficial israelí hasta la bandera inerte que cubría el féretro

---

yo creo es con Muhammad Kharayshat sobre el programa *Dayf wa Qadiyya* (invitado y edición), Al-Jazeera Television, probablemente en 1999. Gracias a Lori Allen por transcribir.

en el Jaffa Community Center, desde la ansiedad acerca de la vigilancia hasta la inexpresable generosidad de su comunidad, desde los temores acerca del destino de las notas de conferencias que tuvimos que arrojar en el contenedor de basura cuando limpiábamos su departamento hasta el pánico que sentimos el extraño día en que ninguno de sus amigos vino de visita, porque habían retirado a sus hijos temprano de la escuela y estaban mirando las noticias con atención para descubrir si, o cuando, Ariel Sharon arrojaría una bomba en “represalia” por algún incidente.

Yo había escuchado las historias de mi padre toda mi vida, pero es diferente caminar, huérfana, a través de un caliente y polvoriento puesto de control arrastrando la valija porque ellos no permiten cruzar a ningún vehículo palestino. Es diferente ser retenido por soldados arrogantes con anteojos para sol brillantes y músculos lustrosos que te demoran intencionadamente. Es diferente ir al aeropuerto en un taxi árabe. En tu camino a tomar tu avión ellos revisan el auto lentamente y desaparecen por un largo tiempo con la tarjeta de identidad del conductor, humillándote con su poder para hacerte sentir en silencio aunque tú sabes que eres perfectamente inocente. Historias del ferrocarril clandestino y el contrabando de esclavos hacia la libertad, imágenes de refugiados desplazados de la segunda guerra mundial caminando con sus paquetes de posesiones, éstos vinieron a mi cuando crucé, desde la Ribera Occidental hacia la seguridad de Jerusalén, para luego tomar mi avión. Pero ellos no pueden captar esta realidad particular con su gruñido hebreo proclamando propiedad arrogantemente. Con sus armas y soldados en todas partes que mires. Con su completa separación de árabes y judíos. Estas experiencias, más que las historias de mi padre, han hecho que yo deseara escribir acerca de la Nakba. Porque la catástrofe palestina no es algo sólo del pasado. Continúa en el presente en cada casa demolida por una excavadora

israelí, con cada disparo desde un helicóptero Apache, con cada muerte fetal en un puesto de control militar, con cada aldea con sus campamentos divididos por el muro de “separación”, y con cada palestino que todavía ansía retornar a un hogar que no está más.

### Nota de la autora

Para comentarios y otra ayuda sobre este ensayo, estoy agradecida a Janet Abu-Lughod, Lori Allen, Susan Crane, Vicky de Grazia, Farah Griffin, Saidiya Hartman, Marianne Hirsch, Jean Howard, Martha Howell, Alice Kessler-Harris, Timothy Mitchell, Susan Pederson, Ahmad Sadi, Carol Sanger, Julia Seton, Susan Sturm, Janet Wolff, y a los participantes del taller sobre “Al-Nakba in Palestinian Collective Memory” en Montecatini Terme, Italy. Una primera versión de parte de este ensayo se publicó en el *Jerusalem File Quarterly* II-12 (2001) justo después de la muerte de mi padre. Ver [www.jqf-jerusalem.org/journal/2001/jqfII-12/](http://www.jqf-jerusalem.org/journal/2001/jqfII-12/) Estoy profundamente agradecida a Hisham Ahmed-Fararjeh por haber compartido conmigo y mi familia, y luego haber impreso, sus entrevistas con mi padre.

## **SEGUNDA PARTE**

### **Modalidades de la memoria**





## Capítulo IV

### Repetición, acumulación y presencia

#### Las figuras relacionales de la memoria palestina

LENA JAYYUSI

Hay pocos conceptos quizás que, como “memoria” ofrecen un terreno conceptual fundamentalmente problemático, la posibilidad de una fractura básica dentro de los registros o una confusión de ellos. El concepto mismo implica la noción de un carácter “objetivo”, una facticidad exógena al mundo biográfico social, *al mismo tiempo como* es precisamente el sitio donde la idea misma de esa facticidad se encuentra disponible de un modo prístino inmodificado, es cuestionada sistemáticamente. Mientras que “memoria” sugiere que hubo algo real fuera de las subjetividades de las personas para ser “recordado”, “re-llamado”, “re-unido” y “re-presentado”, es precisamente esa faceta del “trabajo de la memoria” la que debe estar bajo creciente escrutinio, interrogación y cuestionamiento. En el trabajo contemporáneo sobre el tema, la “memoria” se comprende como articulando una condición pasada, un acontecimiento biográfico, una facticidad histórica, siempre *desde el punto de vista del presente* (Bal 1999), esto es, desde la perspectiva de intereses presentes, pertinencias actuales particulares, puntos de vista, y modalidades subjetivas (incluso también subjuntivas). Pero preocupaciones paralelas también pueden, en alguna medida, surgir acerca de la “historia”, de la que

se puede decir que está sujeta a fracturas y cuestionamientos similares, basados, como parcialmente siempre lo es, en los relatos, observaciones y anotaciones de personas particulares en la conducta situacional de las preocupaciones prácticas y las tareas de la vida.

Cuando uno se aventura en el terreno de la “memoria”, entonces algunos términos diferentes son movilizados y varios tipos de relaciones se destacan: está la relación entre “pasado” y “presente”, el corazón mismo de lo que nos referimos cuando hablamos de “memoria” y “trabajo de memoria”; luego hay una relación entre “memoria” e “historia”, la última siempre organizando también nuestra comprensión del “pasado” y de ese modo conjurando inevitablemente la relación del “pasado” al “presente”, así como la relación entre “hecho” y “artefacto”, “evento” y “narrativa”; y está por supuesto la espínosa relación entre memoria “individual” y la que se ha dado en llamar memoria “colectiva” (apareciendo a veces como memoria “social”, por momentos como memoria “cultural”, y aún en otros momentos como “memoria histórica”, incluso “mito”, etc.). Mi interés es localizar alguno de los rasgos específicos y modalidades de la memoria palestina, las memorias, y recuerdos articulados alrededor de la Nakba de 1948. En el proceso, facetas de estos temas y relaciones conceptuales serán ellos mismos referidos de modo que puedan arrojar luz sobre el “momento” palestino y a su vez, puedan ser más tarde iluminados por él.

### La Nakba palestina

En menos de ocho meses la sociedad palestina en su totalidad fue repentina y violentamente extraída de sus amarras en tiempo y lugar, fracturada a lo largo de múltiples ejes, expelida y deshecha. Dentro de la conciencia palestina colectiva vivida, esto se puede comparar al “mundo des-

hecho” por la invasión catastrófica y la borradora captada en las narrativas del diluvio de Noé. Sin embargo, aunque catastrófico para los palestinos, eyectarlos en múltiples trayectorias que continuaron levantándose debajo de sus pies, era para algunos otros (israelíes y sus distintos aliados) un momento crucial productivo con un resultado dramático cuyo *proceso de producción* iba a ser extirpado, en mayor o menor medida, del discurso público y de los relatos oficiales, para ser metido dentro de un “pliegue” en la historia. Su sitio, su ubicación, su espacio siempre silenciosamente presentes en el cuerpo de la historia reconocida, en los cuentos de “recopilación” de los judíos, en el discurso de la seguridad del Estado israelí, en los múltiples avisos de auténticas casas árabes en la prensa israelí, era no obstante un sitio, una locación siempre escondida, bajo y dentro de los pliegues de la historia, una lesión dentro de la memoria. Es, en parte, en esta disyunción radical donde surgen la poética y la agonística de la memoria palestina de la Nakba.

Por al menos diecinueve años después de la Nakba, las diferentes zonas político-existenciales o práctico-morales en las que vivían los palestinos eran tales que el constituyente más visible, inteligible y emblemático era la población que había sufrido la expulsión directa de sus hogares, tierras y ciudades o aldeas: los refugiados agrupados en las áreas que quedaban de Palestina y en una cantidad de países limítrofes. Y por supuesto, era por cierto esa población, y el momento cataclísmico que lo había producido, lo que formaba la columna misma y el andamiaje del problema palestino. Si no hubiera habido una desposesión *masiva*, si *más* palestinos hubieran podido permanecer en sus tierras, la visibilidad de la *colectividad* palestina, y sus derechos, no hubieran sido tan fáciles de “plegar”, y no hubiera constituido una línea de fractura tan profunda en la tierra firme de la política global contemporánea. Los palestinos, quizás, podrían no haber sido despedidos tan fácilmente, tratados

simplemente como una población de refugiados, personas con apenas necesidades de supervivencia.

La Nakba de 1948, acompañada como lo fue por el establecimiento de un Estado israelí judío en dos tercios de lo que solía ser Palestina, creó una ruptura dentro de la vida colectiva palestina que produjo tres poblaciones distintas de refugiados: los refugiados, los palestinos dentro de Israel y aquéllos en la Ribera Occidental y en Gaza. Ellos constituyeron tres sitios diferenciados de experiencia colectiva y de trabajo de memoria. La forma del día de uno, y los modos en que se podría configurar los rasgos del siguiente eran distintos en cada caso. Mientras los refugiados eran los constituyentes más visibles, los que corporizaban la experiencia y el hecho de la ruptura y la desposesión,<sup>1</sup> los palestinos dentro del Estado de Israel, permanecieron durante largos años, al menos para muchos palestinos y otros árabes afuera, *opacos* (la mayoría), incluso *invisibles*, no sólo como personas reales, sino como seres morales inteligibles, excepto por los miembros específicos de las ahora familias divididas quienes mandan saludos desgarradores y noticias a través de ondas del corazón, las que, a diferencia de las líneas telefónicas, nunca podrán devolver una respuesta directa, o incluso una certeza de recepción del otro lado.<sup>2</sup> Esto sólo comenzó a cambiar lentamente cuando la resistencia poética de palestinos dentro de Israel, como Mahmoud Darwish, Samih al-Qasim y Tawfiq Zayyad comenzaron a filtrar al otro lado del límite, más visiblemente después de 1967, cuando Israel ocupó las partes que quedaban de Palestina, en lo que pasó a ser conocido como *la Naksa*. Desde entonces y en adelante los

1 Pero uno puede, por supuesto, discriminar una constitución ulterior de palestinos: los palestinos desposeídos no iban a permanecer todos como refugiados, aunque continuaron siendo exiliados.

2 Basado en comunicaciones personales así como en observaciones/memorias de la niñez.

palestinos comenzaron a reconectar sus relatos y memorias en relación a cada uno en sus diferentes sitios y pudieron mediar sus propias experiencias a través de los diferentes individuos de otros subgrupos dentro de la colectividad más amplia. Por lo tanto, 1967 fue el punto en que la orientación mutua y la conexión hacia y entre las diferentes comunidades palestinas de experiencia cotidiana comenzaron a ser radicalmente reconstituídas y remodeladas.

El desarrollo de la trayectoria de continua desposesión y agitación experimentada a manos del Estado israelí iba a reconfigurar el espacio de la narrativa colectiva con el tiempo. Era obvio que la Nakba no era el último lugar colectivo de trauma, sino lo que hubo que ver posteriormente a través del prisma de las repetidas desposesiones y convulsiones, como la estación fundacional en un despliegue y saga continua de desposesión, negaciones y borradura. Esto permitió a los palestinos reinsertar cada nuevo episodio en el propósito, visión y objetivo de la ruptura original. Lugares de experiencia y acontecimientos temporales fueron reconectados dentro de una narrativa viviente, que continúa reconstituyendo lo destacado del pasado en el tejido del presente. La memoria palestina y sus narrativas, entonces, deben ser ubicadas *relacionalmente* en el desarrollo de este contexto en el que el cúmulo de las experiencias que representan el propósito, visión, objetivo y valencia de la experiencia original se reconectan con ella y con la diversidad de lugares de la figura continua de borradura y negación que marca la condición palestina contemporánea.

### **Repetición y acumulación: Experiencia individual, panorama colectivo**

Historias sobre la catástrofe de 1948, de la desposesión y expulsión que se experimentó y se canalizó dentro de ese momento histórico constitutivo, llegan de múltiples sitios,

una pluralidad de voces, y en una diversidad de formas y modos. Aunque algunos palestinos han dicho que encontraron a sus mayores reacios a hablar y contar, traicionando un sentido de vergüenza y culpa o un dolor íntimamente guardado, esto puede ser función de una configuración particular y de personas o relaciones. En general, los palestinos han sido entusiastas para narrar si y cuando se les solicitaba: como un niño, yo crecí escuchando estas historias del éxodo, no tanto de padres y abuelos como de otros alrededor. Más tarde en mi vida, tan pronto como yo pedía por un relato obtenía una narrativa larga y detallada. El deseo de narrar y de contar, es evidente en todas partes, y evidente también en varias prácticas y formas, desde la poesía hasta gráficos y posters, desde el cine hasta el teatro.<sup>3</sup> Y es en las historias repetidas, *similares* pero *diferentes*, que el espacio y las dimensiones colectivas de la catástrofe y el predicamento que resulta de ellas se piensan y se hacen presentes. Es en y a través de la repetición de historias similares, historias similares de ataque, muerte y expulsión, como cuentos sobre pérdidas, que el carácter de la catástrofe se reconfigura y se comprende. Cada nueva historia es un eco dentro del eco, haciendo foco y conjurando el predi-

- 3 Esto no significa que las historias y narrativas de la Nakba misma fueran pasadas consistente o densamente a las generaciones más jóvenes. De hecho, cuando llegué a trabajar en Ramallah en 1995, después de los acuerdos de Oslo, fue una gran sorpresa para mí descubrir que mucha gente joven no eran conscientes de la significación del 15 de mayo, el día que había sido designado muchos años antes por la OLP como el Día de la lucha palestina (*Yawm al-nidal al-filastini*), y un día que en la diáspora siempre ha sido marcado muy activamente. La disyunción (o separación) entre la conciencia o el conocimiento de la gente joven y la responsabilidad y voluntad de contar entre las generaciones mayores necesita alguna interrogación (ver Allan, en este volumen). La voluntad de narrar, sin embargo, se expresaba con frecuencia en contar y hablar de los hechos más *recientes*, crisis y confrontaciones, y de las múltiples formas de organizaciones en respuesta, todas las cuales, quizás, desplazaban el contar y narrar la Nakba misma.

camento colectivo a través de lo individual, y ramificando las significancias y los significados simbólicos de la experiencia individual a través de lo colectivo. Repetición de lo mismo aunque diferente, diferencia dentro de lo mismo, es un rasgo de la identidad colectiva, y es una característica del trabajo de constituir, formar y aprehender el destino y la experiencia colectiva. La repetición de historias y trayectorias iguales/diferentes proporcionan el pegamento de lo que puede ser propuesto y puede constituirse como una experiencia colectiva. Sin embargo, no es la repetición por sí sola, sino una característica más la que junto con ella es significativa aquí: esto es la *simultaneidad* del hecho narrado repetible, presente *dentro* de la narrativa misma, y repetido de manera interminable en un relato tras otro.

En sus escritos sobre la memoria pública con respecto a la tragedia del World Trade Center, Edward Casey (2004) se refiere a las conmovedoras expresiones de la recordación pública que fluían profusamente durante esos dolorosos días en el período subsiguiente al hecho - las fotografías colgadas en líneas entre los árboles, los ramos sobre las barandillas, y los mensajes de los miembros de la familia fijados a las paredes. Lo que lo conmociona a uno acerca de estos mensajes, y acerca de la textura de la expresión emocional, el dolor y la recordación en otras tragedias de magnitud similar, es que su carácter público no sólo reafirma el vínculo que ata a los desconsolados miembros de la familia con el miembro perdido, sino que es en y a través de esta afirmación pública que el vínculo se reafirma, se expresa y se siente más profundamente. Esto se hace posible por el *carácter compartido* de la aflicción, el hecho de la simultaneidad de la pérdida experimentada por otros miembros de la comunidad más amplia. El dolor es “público” en *ambos* sentidos del término: que el significado es visible, declarado o atestiguado y que sugiere un carácter “para todos”, una esfera en la cual, en principio, la membresía es generalizada,



abierta a cualquiera dentro de la colectividad, sin calificaciones especiales para entrar.<sup>4</sup> El dolor es público porque es compartido. Esto añade una capa al dolor individual, la esfera supuestamente privada del sentimiento y la recordación, la cual puede aumentar su agudeza, su sentido asociado de lo trágico, y la potencialidad para la recordación continua a través de su entrada dentro de un registro público y de lo que Casey (2004) denominó “memoria pública”. Aquí, la simultaneidad de la pérdida trágica, su repetición, y su comienzo simultáneo, reconfigura la pérdida no sólo como de contingencia personal sino como una pérdida que también implica la *identidad* misma de los deudos. Es esto lo que cambia el sentido de la pérdida del nivel del dolor personal al del trauma colectivo. Ello reformula la experiencia personal de cada uno, del “de ella” o “tuyo” (voz de la tercera y/o la segunda persona respectivamente) al “nuestro”: voz de la primera persona colectiva.

Este mismo rasgo está presente en las narrativas palestinas de la Nakba de la expulsión y el desarraigo. Estos relatos están siempre en la voz de la primera persona colectiva, la voz comunitaria.<sup>5</sup> Y es la pura repetición de historias similares que articulan diferencias de consecuencias *locales* específicas y dinámicas - emitidas como *vividas simultáneamente*- y de historias diferentes que denotan un impacto generalizado compartido sobre la coherencia de la subjetividad colectiva y sobre la integridad del tejido comunitario, en la supuesta condición de estar -en el lugar- vuelta a contar como *experimentada simultáneamente*- que otorga la poderosa valencia emocional del cataclismo. En nume-

4 Y por cierto, en esos momentos, la exhibición de la propia membresía en la colectividad viene a ser a través de las expresiones de dolor público, a través de “compartir” visiblemente la orientación hacia el trauma.

5 Aunque debiera haber relatos posteriores, en otras circunstancias en que los palestinos en un distrito electoral hablarían de otro palestino en tercera persona.

rosas historias, por ejemplo, la gente cuenta sobre el traslado de un lugar a otro, y sobre el encuentro con relaciones, conocidos de otros lugares, reunidos en el mismo tipo de trayecto. Hay advertencias dadas mutuamente, cuentos contados mutuamente, incrementados *dentro* del relato individual, una conciencia de, y una orientación hacia, el carácter temporalmente compartido de la experiencia. La repetición y simultaneidad no son simplemente enfrentados por el último receptor de las historias pero está presente *dentro* de muchos de estos mismos relatos.

La repetición de la experiencia misma, la historia repetida a través de muchos otros, individuos y familias, y la repetición de la experiencia y de la historia por *la misma persona*, en 1948, están ambas íntimamente vinculadas en la historia de desplazamiento comunitario masivo y repentino, como lo muestra el siguiente relato. Éste es sobre una entrevista emitida por la *Voice of Palestine* en la cincuenta conmemoración de la Nakba. La entrevistada, Hajja Safiyya Husni Hasan, es una mujer de la aldea de Surif, quien describe cómo la expulsión de su aldea fue seguida por la expulsión de una localidad tras otra, aldea tras aldea, donde ella y su familia trataron de refugiarse.<sup>6</sup>

“Tomamos nuestras ropas, un colchón y una manta, y las ropas que estábamos usando, y tomamos a los niños pequeños y partimos... Fuimos a Bayt Mahsir.”

- 6 La entrevista está tomada de un gran cuerpo de emisiones grabadas por la Voz de Palestina realizadas bajo los auspicios de un proyecto de investigación, financiado inicialmente por una SSRC Fellowship y una concesión individual de la Fundación Ford, y que se continuó mientras el autor era un investigador senior en Muwatin: El Instituto Palestino para el estudio de la democracia, en Ramallah, Palestina. Se agradece al asistente del proyecto de investigación, Bassam al-Mohr, por su extensivo y meticuloso trabajo en el registro y transcripción de los programas de la Voz de Palestina.

En respuesta a una pregunta acerca de su condición en ese momento, ella agrega:

“Pobre de mi, ellos nos encontraron en Bayt Mahsir y nos trajeron las cosas y nos albergaron, Dios te libre de nuestra condición. Y entonces permanecemos en Bayt Mahsir alrededor de una semana y luego ocurrió, Bayt Mahsir, ellos la tomaron... la atacaron desde nuestra ciudad.”

Y volviendo a contar cómo luego se habían refugiado en cuevas cerca de Bayt Mahsir, ella continúa:

“... y en la mañana -las cosas que habíamos tomado de Surif quedaron en Bayt Mahsir- en la mañana fuimos a Bayt Mahsir y la encontramos. Habían expulsado a todos y el que entra en Bayt Mahsir muere, el que entra muere.”  
...

Todavía otra vez:

“... partimos otra vez. ¿A dónde? Fuimos a Allar —una ciudad que ellos llamaban Allar— fuimos hasta Allar, permanecemos casi un mes, estábamos en Allar, los judíos nos siguieron. Partimos y fuimos ¿Dónde? Continuamos caminando hacia una ciudad, quién sabe cómo se llamaba... Después fuimos a Bethlehem. De Bethlehem fuimos a Izariyya, de al-Izariyya fuimos a Akabat Jabir, y de Akabat Jabir nos fuimos y nos establecimos en Nabi Yaqub. Permanecemos uno o dos años. Y en Nabi Yaqub<sup>7</sup> nevaba y las tiendas cayeron sobre nosotros, Dios te salve de nuestro destino. Y luego vinimos aquí a Ramallah.”

7 Estos lugares, por supuesto, estaban ocupados en 1967. Nabi Yaqub es ahora el sitio de un asentamiento judío sustancial en Jerusalén este.

Esta historia, contada en la primera persona del plural, la voz comunitaria, cuenta sobre el mismo destino enfrentado en varias localidades por ella y su familia a lo largo del tiempo, y por otros aldeanos, en un arco cada vez más amplio de desposesión. Por cierto, si miramos a través del cuerpo de otras narrativas acerca de los hechos de 1948, como los que aparecen en Nazzal (1978), emerge una estructura similar, como lo hace en un cuerpo de entrevistas de historia oral realizadas con refugiados de Lifta.<sup>8</sup> Se repite el mismo tipo de historia; los detalles a veces son diferentes, a menudo similares; la consecuencia local ocasionalmente variable, como entre los que sobrevivieron y los que fueron muertos, aquéllos que lograron retornar y aquéllos que terminaron como refugiados. Pero en todos, un destino colectivo compartido: la pérdida de la comunidad, el desastre de la desposesión colectiva y el desplazamiento radical.

La repetición también se produce a lo largo del tiempo. Ya sea en las narrativas de la Nakba misma, o en los relatos de acontecimientos más contemporáneos marcados especialmente como palestinos, tales como el ataque a Jenin en 2002, esta continuidad, otra vez similar pero diferente, se incrementa, se orienta y se observa explícitamente. En las entrevistas de historia oral realizadas con los refugiados de la aldea de Lifta (en las afueras de Jerusalén), nos encontramos con *repetición acumulativa a través del tiempo* de las experiencias similares, ataques, y consecuencias. En estas entrevistas, una cantidad de entrevistados se mueven fácilmente entre varios datos emblemáticos: 1936, 1948, 1967. En algunos de los relatos, la transición entre fechas y corrientes de hechos no siempre está explícita, no siempre está marcada como tal.<sup>9</sup>

- 8 Las entrevistas de Lifta (cerca de dieciocho de ellas, cada una de por lo menos una hora de duración) fueron conducidas por Ahmad al-Adharba del campo Jalazoun, algunas con la ayuda del autor, y todas con el apoyo de B A D I L (Bethlehem), donde usualmente se obtienen los materiales.
- 9 El entrevistador mismo los trae a veces, pero lo que es obvio es que el

M., por ejemplo, describe en su relato los hechos de 1948. Hacia el final, ella pasa a describir los hechos de 1967, dibujando un horizonte de experiencia, pérdida y trauma que despliega en una etapa tras otra. Y., comienza con un relato muy corto de partida hacia Ramallah en 1948, para construir finalmente una casa allí. Luego continúa describiendo el arresto de su hija por las fuerzas de ocupación israelí después de 1967. R., describe cómo fue demolida su casa una vez tras otra- y como una respuesta a esto, él sigue adelante para afirmar su derecho a la tierra, al país y al retorno (*awda*). Aquí la *acumulación es temporal y cronológica, así como horizontal y en red*, i.e., es *sincrónica*, a través de la población como en una repetición de experiencias similares en el momento de la Nakba, y *diacrónica*, como en la repetición de experiencias similares/diferentes y resultados en el tiempo (la Naksá, arrestos, demoliciones de casas).

En *Searching Jenin* (Baroud 2003) una cantidad de narradores del ataque al campamento encuadran su relato y hacen visibles las trayectorias desde “dentro del ataque”, con relación a 1948. El libro, una colección de testimonios en primera persona de la invasión y destrucción del campamento de Jenin en abril de 2002, revela una orientación basada en un sentido de pasado dentro del presente, el presente como una continuación del pasado, y 1948 como una fecha central. Pero en esta historia continua, surgen nuevas fechas centrales y experiencias, y Jenin es una de ellas. Además de los testimonios de los sobrevivientes y de los relatos de los residentes del campamento, el libro también incluye testimonios de otros que habían visitado el campamento inmediatamente después o que habían sido testigos de la

---

entrevistado generalmente tiene un relato listo. Los datos son entrelazados dentro de la entrevista en relación a cada uno y en relación al tópico que nos ocupa, no siempre hablado explícitamente pero siempre presente: la condición palestina, la trayectoria palestina, el lugar de los palestinos en la historia y su participación en ella.

batalla desde otro lugar, también bajo estado de sitio y toque de queda. Uno de esos testimonios (dado por Sam Bnhour) dice:

“Hoy Jenin, la ciudad y el campamento de refugiados, está encarnada en cada palestino. Jenin, el último hito de la memoria colectiva en nuestra lucha para terminar la ocupación israelí, comparte el rango de Deir Yassin, Kufr Kassem (masacre 1956), Qibya (destruída en 1953), Emmwas (destruída en 1967), Yalo (destruída en 1967), Sabra y Shatila [masacre 1982]. Esta vez el mundo escuchó el grito de ayuda de Jenin y se calló... Estén seguros que los niños de Jenin, aquéllos que lograron salir de los escombros de sus hogares no olvidarán nunca. Nunca permanezcan en silencio. ¿Cómo pueden ellos mientras Jenin continúa pidiendo ayuda a gritos?”

(Baroud 2003: 235)

En una narrativa tras otra, se evidencia el trenzado y el incremento de varios sitios particulares de nuevo trauma, injusticia y pérdida: marcando una trayectoria de lo que Rosemary Sayigh ha llamado la “Nakba continua”. Las nuevas narrativas vuelven a visitar los momentos más lejanos aunque formativos de la Nakba, hablados desde el lugar del presente *activo*, visto y constituído como emergiendo del pasado. *El tiempo* aquí, posterior a 1948, es *continuo*, más que discontinuo como en otros modos posibles de recordación, a pesar de la discontinuidad de los lugares y de las rutinas. Es precisamente esta acumulación de eventos particulares los que no obstante tejen dentro de una *narrativa de continuidad*, la lógica de una *condición re-engendrada* constantemente, lo que marca la textura de la historia palestina como-recordada y experimentada, y la memoria palestina como una relación del pasado hacia el presente sentida existencialmente, un potencial despliegue propio en un

futuro. Un relato de continuidad que marca no sólo el pasado dentro del presente, como legado, cicatriz, resultado, herida, etc., sino también el pasado *todavía funcionando* dentro del presente, todavía re-engendrándolo activamente en su propia forma, el pasado entonces potencialmente dentro del futuro a punto de desplegarse al menos conscientemente enfrentado y desafiado. Ha sido un constante tema de discusión, por ejemplo, si Israel crearía una oportunidad para “completar” el trabajo de conquista y desarraigo llevado a cabo en 1948 (y promovido en 1967), y si, sin tener en cuenta la medida de fuerza y violencia utilizada, los palestinos huirían esta vez o permanecerían firmes en sus hogares y tierras. Es precisamente en este sentido imaginario de un “destino”, una desposesión todavía planeada y para la que se trabajó, aún una agenda activa, lo que dio origen al lenguaje y concepción de *sumud* (permanecer firmes). En el testimonio de Sam Bahour más abajo, este es el punto precisamente: que lo que fue diferente en la batalla de Jenin fue que los palestinos permanecieron y resistieron, y los palestinos en otras partes no entraron en pánico.<sup>10</sup>

“Apiñados alrededor de la televisión entre los cortes eléctricos, para presenciar la resolución de esta atrocidad, mi único pensamiento era que esta dosis de shock colonialista por Israel era diferente de las de 1948 y 1967. *Esta vez ninguno huyó*, ninguno se movió, ninguno entró en pánico. Nosotros sólo sollozamos con ira e internalizamos un juramento de que Jenin nunca sería olvidada.”

Baroud 2003: 235

10 El debate acerca de si se presentaría una nueva oportunidad para completar el trabajo de 1948 (la “Guerra de la independencia” sin terminar) también ha emergido como un debate significativo en la sociedad judía israelí (ver el Epílogo de Saadi en este volumen).

De este modo los relatos de la Nakba misma, los hechos de 1948, vistos desde dentro de un *nuevo*, diferente, aunque *similar* presente, se reinsertan dentro de una narrativa que es más extensa, llena con la significación total de la Nakba, lo que incluye e implica un ataque continuo. Esta fue también una de las características constituyentes de las entrevistas en la *Voice of Palestine* (la radio palestina oficial) en las distintas coyunturas críticas a lo largo de los años de Oslo. En la conmemoración de los 50 años de la Nakba, por ejemplo, la *Voice of Palestine* realizó varias entrevistas al aire con individuos (Khadija Abu Ali y Mustafa al-Barghouthi son dos ejemplos) quienes hablaron específicamente de las *series* de crímenes, desposesiones y asaltos *repetidos*, y las utilizaron como bases para afirmar la fuerza, la entereza y la acción. En poesía, (Darwish y Zayyad por ejemplo), en relatos personales y otras formas de literatura, en discursos, en entrevistas con gente común, está esta orientación constante hacia una trayectoria potencialmente no finalizada de fatalidad, a veces implícita, a menudo explícita, la referencia a una serie repetida de asaltos y desposesiones, experimentados como consecuencia de un conflicto en escalada constante, y apuestas de supervivencia siempre crecientes. Es aquí, sospecho, donde las expresiones en las que muchos palestinos comunes se comprometen “que nada como esto le ha ocurrido a nadie,” o que “los judíos nos están haciendo a nosotros peor que lo que les hicieron a ellos” se vuelven comprensivas. Esta expresión de singularidad que se encuentra repetidamente —de refugiados, aldeanos y profesionales comunes— quienes claramente no están familiarizados con los verdaderos detalles de lo que han experimentado los otros colectivos (los africanos tomados como esclavos, los americanos nativos destruídos en masa y hacinados en reservaciones), o lo que eran realmente los campamentos de muerte nazis, simplemente encarna y enclava el sentido del abismo que se amplía acti-



vamente en el cual ellos sienten que están cayendo. Expresa su percepción del carácter acumulativo y ramificador de los ataques finalmente mortales sobre cada aspecto de sus vidas diarias, incluyendo la vida misma, más que la minimización de los traumas de otros acerca de los cuales ellos no son genuinamente expertos.<sup>11</sup>

Incluso personas fuera de la colectividad, cuando ven los hechos desde la postura de los palestinos o en solidaridad con ellos, lo hacen desde los aspectos de la condición constantemente re-engendrada: la repetición sincrónica y la acumulación diacrónica de eventos similares/diferentes, todos los cuales contribuyen a una reproducción y ampliación de la condición original. El término “Deir Yassinización” fue acuñado por Jules Rabin, para marcar el punto para ambos, la repetición de eventos similares/diferentes, y su valencia acumulativa para la vida palestina.<sup>12</sup>

La compleja figura de la iteración, repetición de lo *mis-mo/diferente*, produce el patrón de la capacidad de ramificación de una condición que se reproduce a sí misma dentro de cada dimensión de la vida individual y colectiva. Esto no es, por supuesto, singular para la experiencia palestina, aunque es un marcador distintivo de ella - es en la naturaleza misma de los regímenes coloniales que cada registro

11 Generalmente los palestinos sólo saben del holocausto en el contexto de desarrollos y pronunciamientos (a menudo de U.S.A. y otras figuras occidentales), que se encuentran en las noticias y que son corrientemente utilizadas en un contexto de justificación de las necesidades oficiales israelíes y posiciones y/o negligencias de sus propios predicamentos.

12 Esto fue en una conferencia que se brindó en una conmemoración memorial del cincuenta y cinco aniversario de la masacre de Deir Yassin el 9 de abril de 1948. El encuentro fue organizado por *Deir Yassin Remembered* y celebrado en la Iglesia Luterana de la Ascensión en Burlington Vermont. *Deir Yassin Remembered* fue fundada por Dan McGowan, profesor de economía en el Hobart y Willam Smith Colleges en Ginebra, New York. La masacre de Deir Yassin era citada con frecuencia en los relatos de Lifta como habiendo sido un hito, un punto central en los acontecimientos de la Nakba misma. Sobre Deir Yassin, ver McGowan y Ellis (1998).

existencial y cada registro de subjetividad es marcado por la violencia y la desorganización, la voluntad de borrar y la remodelación coercitiva, que una formación depredatoria (la colonial) impone y trabaja sobre el cuerpo del colonizado. Es aquí que la relación entre la fatalidad individual y la condición colectiva es visible en su modalidad más aguda y transparente. Los palestinos pueden, quizás, sin embargo, ser singulares en su *conciencia narrativa* y en la rendición de esta, un marcador quizás de *la conciencia de su carácter desplegado aún* y de la necesidad colectiva de retener: la memoria como resistencia. Es esta trayectoria de acumulación todavía activa la que abre el espacio para la acción colectiva. “Recordación” y “memoria colectiva” producen las características y las razones para la *acción colectiva*.

Quizás sea necesario aquí desempacar algunos de los términos críticos de las diferentes modalidades fenomenológicas del “trabajo de memoria”: uno de estos es la naturaleza del *agente* del trauma. En el trabajo sobre los relatos de la memoria palestina, relatos de acumulación y repetición, el agente histórico práctico-moral puede ser ubicado como consistente: a veces *las mismas personas*, por cierto las mismas instituciones que persistieron, el mismo Estado (o antes que eso el proto-Estado). Hourani (2004: 48) escribe en su corta memoria sobre el retorno a Palestina: “Oh, patria, para la cual no tenemos patria alternativa; el alejamiento de ti fue doloroso y el retorno a ti se ha vuelto doloroso. Y la causa y agente es uno y el mismo en ambos casos.” Además, los receptores también son caracterizables en alguna modalidad de contigüidad existencial concreta: con frecuencia *miembros de las mismas familias*, de manera rutinaria co-localizados en espacio y tiempo (o no hubieran tenido una u otra de las tragedias en las que estuvieron inmersos). Las redes relacionales, intra e inter-generacionales pueden trazarse a través de diferentes narrativas dadas por diferentes personas en distintos tiempos y lugares. Este es el trabajo

de memoria, en otras palabras, cuyo objeto fenoménico espacio-temporal es todavía consistente, unificado y presente de modo concreto, no abstraído como podría ocurrir a lo largo de generaciones; un cuerpo contiguo de accionar, experiencia, consecuencia y responsabilidad práctico-moral. Esta es quizás la dimensión crítica dentro de esta narrativa de acumulación que hace a la naturaleza del trabajo sobre la memoria palestina un poco diferente de ciertas otras instancias de memoria supuestamente colectiva.

En sus escritos sobre Francia, un ejemplo muy diferente, Pierre Nora (2001), habla de la *divergencia* entre historia y memoria durante 1930s. En el caso palestino, sin embargo, es la *convergencia* entre las dos la que está claramente en evidencia. Esto es así, quizás, por dos razones. Primero, es precisamente porque la naturaleza de la experiencia y condición palestinas es la de la escisión del espacio y el tiempo, del colector del ser social, de la dimensión misma de la historia. El trabajo de memoria fue/está dirigido a la reclamación de la historia, y por cierto de la *historia nacional*. Segundo, es la *aceleración* de la historia la que está incrementando la experiencia palestina de tiempo y espacio, pero en términos que son muy diferentes, otra vez, que aquéllos delineados por Nora (2001) en el caso de Francia. Esta aceleración de la historia para los palestinos fundamenta el retorno a la memoria y la transforma en la aliada de la historia, en su archivo diario, conciencia y redentora. Es precisamente esta aceleración, mediante agentes consistentes especificables y no mediante la maquinaria despersonalizada de la modernidad, que hace que *la memoria del presente*, no simplemente del pasado, logre asimismo urgencia. El testimonio inmediato, al servicio de dejar el rastro, la imagen y el conocimiento de lo que es en el aquí y ahora, de lo que surgió, y hacia lo que avanza. La trayectoria que se desarrolla de los eventos actuales instiga a las memorias pasadas y a las visiones *futuras* que son utilizadas

para mantener la fe, ser testigos, y prepararse para el cambio. Y ellas *escriben la historia*. De este modo, el proyecto de una historia nacional, como reconocida, grabada, escrita, preservada, atesorada, y transmitida está enclavada en el trabajo de memoria, y en la instigación, producción y co-ubicación de las narrativas. En el caso de Francia, como indican efectivamente tanto Nora (1998) como Aymard (2004), la historia nacional (centrada y sancionada por un Estado fuerte), está, en contraste, sujeta a las impugnaciones de, y a las erosiones ejercidas por, varias memorias de grupo, la narrativa de colectividades dentro del “cuerpo nacional” que han permanecido silenciosas/silenciadas, re/oprimidas y por otra parte marginalizadas.

### **Mirar hacia atrás, mirar hacia delante: la memoria en el modo subjuntivo**

Todo trabajo sobre la memoria incluye una relación crítica entre el pasado y el presente, y entre ellos y el futuro: qué será, qué está por venir, qué se espera y/o se desea. La mayoría de los escritores sobre la memoria han enfatizado la particular relación con el pasado desde el punto de vista del presente: el significado de la “recuperación” del pasado a las necesidades y circunstancias presentes, y de este modo de la memoria al servicio del presente (Nora, 1998, 2001; Halbwachs 1980; Bal 1999 y otros). Casey (2004:31) habla acertadamente de la “bi-direccionalidad inherente” de la memoria pública: su relación inherente tanto con el pasado como con el futuro. Pero esta relación no es dócil o unidimensional, ni funciona en una modalidad dada. La relación del pasado con el presente, de la “memoria” con lo “contemporáneo”, y *ambos* con el futuro, pueden ser escritas, inscriptas y desplegadas dentro de un rango de modalidades diferentes que tienen relaciones que difieren con la subjetividad, la experiencia vivida y la acción. Esta bi-

direccionabilidad puede ser laminada en, o entretejida con, el modo subjuntivo en el cual se emite la memoria con frecuencia (aunque no siempre) para producir diferentes inflexiones de la relación del pasado con el presente y el futuro, y distinguir inflexiones del mismo modo subjuntivo dentro de la memoria, como entre la voz de *nostalgia*, la de *crítica*, y la de *acción o justicia*.<sup>13</sup>

El modo subjuntivo en la memoria palestina de la Nakba es un tropo estructural recurrente vinculado directamente a la situación del aquí y ahora; un saber ahora a cuánto iba a alcanzar todo, y un no saber luego en qué se iba a convertir; la tensión dentro del tiempo pasado: el pasado futuro. Este no es simplemente el pasado visto a través del presente, sino el presente experimentado como dado, formado a través y por el pasado, este último haciendo todavía su camino, sus consecuencias en el presente. El pasado como no terminado. Esta es una concepción del tiempo particularmente social, no el tiempo moviéndonos hacia delante de manera abstracta, siempre lejos del pasado, sino más bien el tiempo de los agentes sociales trabajando sus planes, visiones y deseos, anexando el presente al pasado, hipotecando potencialmente el futuro.

Hajja F. de Lifta cuenta en su narración de la partida de su propia familia de la aldea que algunos de los aldeanos de Deir Yassin habían llegado hasta ellos en al-Bira y los habían regañado por haber partido: ellos habían partido antes del famoso ataque<sup>14</sup> al café y antes de la masacre de Deir Yassin, la aldea situada a continuación de ellos (en algunos relatos encaramada “sobre ellos”). Los Deir Yas-

13 El “subjuntivo” es un modo gramatical que expresa un acto o estado de cosas condicional, hipotético o contingente que no es hecho o realidad. Él puede expresar entonces dudas, deseos y posibilidades, así como estados deseados o temidos y resultados.

14 El ataque al café Lifta, así como el ataque posterior a Deir Yassin, parecen haber sido los puntos cruciales críticos para los aldeanos de Lifta; el hecho transformador local constitutivo con muchos otros similares, del cataclismo colectivo total que fue el resultado final.

sinos los habían regañado por haber partido y declaraban que los judíos les habían dicho que si eran pacíficos estarían bien. Y “aquí estamos”, les habían dicho, “no nos ha pasado nada”. Y luego había ocurrido la masacre de Deir Yassin. Hay una ironía doble arraigada en su relato aquí. En muy corto tiempo se comprobó que la gente de Deir Yassin se había equivocado, habían calculado mal. Ellos no se salvarían, aunque se hubieran mantenido fuera de los “problemas” (para utilizar un término de Irlanda del norte). Si hubieran sabido qué iba a suceder una semana o más después no hubieran hablado así. No obstante, a pesar de ello, Hajja dice de sí misma y de la gente de Lifta:

“Nosotros partimos antes de que el café fuera atacado... ellos dicen un mes, una semana, dos semanas, es todo una charla dentro de otra... Todos partieron después que nosotros, pero resulta que estábamos equivocados. Yo hubiera deseado permanecer allí y que hubiéramos perdido mil. Nosotros después hubiéramos traído (i.e. dado a luz) dos mil. ¿Estoy en lo correcto o estoy equivocada?... Terminen, ese fue nuestro destino, Dios lo quiso así.”

Observen cómo el modo subjuntivo abarca al pasado y al presente. Hay aquí una historia de inocencia traicionada, para el pueblo de Deir Yassin y el pueblo de Lifta, un sentido distinto de un trauma, una traición inevitable, pero también de *auto*-crítica. El tiempo pasado y presente surgen dentro de cada uno y se diluyen dentro de un componente de un estado presente experimentado directamente como una consecuencia del pasado.

Las palabras de Hajja F. se hacen eco en las palabras de los otros. Lo que surge claramente en estos relatos del momento pre-cataclísmico, estas narrativas de los días anteriores a la Nakba de 1948, es el sentido de una falta de conciencia colectiva de la *valencia de las acciones de entonces para*

*el futuro que ha devenido ahora*, su potencialidad futura a ser concretada sólo más tarde en detalle total y concreto. Hay una mirada a los hechos pasados desde el punto de vista del presente como haber estado ausente en ese momento pasado, *opaco*, la ceguera del pasado sobre el futuro, el presente ahora como habiendo sido un futuro imprevisto del pasado. Esta ceguera sobre el futuro es, por supuesto, un elemento recurrente en las narrativas de pérdida y trauma individual; sin embargo, en este caso elige la ceguera irremediable inherente a la *actitud natural*,<sup>15</sup> que no puede concebir el mundo corporal como conocido y que se da por supuesto a sí mismo al revés, de adentro hacia fuera, borrado y negado y luego doblado a un lado y olvidado. Hay, estructurando todas estas interpretaciones del pasado, un sentido del carácter supuesto del mundo de que tragedias dadas podrían ocurrir *dentro* de este mundo —asesinatos, pérdidas, incluso masacres— pero no *a* este mundo *como un todo*.

“M. (citada anteriormente), tiene esto para decir:

Y el Supremo Comité Árabe no era conciente de sus métodos. Llamaba a la gente y trabajaba con tácticas simples y no con un proceso, por ejemplo, como organizar a los miembros de los Scouts con respeto a las armas y enseñándoles los derechos de los ciudadanos y otras cosas. Ellos acostumbraban a considerar que estas cosas son simples y que *estamos presentes con fuerza y que es imposible para cualquiera expulsarnos de nuestras propiedades y de nuestras tierras*. Y los judíos eran débiles a nuestros ojos... *entonces el éxodo de nuestro país en el año 1948 fue una gran sorpresa para nosotros.*”

15 Alfred Schutz, utilizando la fenomenología husserliana introdujo por primera vez este concepto en los análisis sociológicos/culturales. Ver Schutz 1962 en particular.

Aquí el carácter cataclísmico de la Nakba está marcado claramente. En un sentido se presenta como algo que había sido inconcebible: la presencia estaba en la naturaleza de la vida misma como se la conocía. La presencia estaba en la naturaleza de las cosas.

**Presencia:  
El yo-cuerpo en el lugar;  
el yo-encarnado desplazado**

Gran parte de la literatura sobre la memoria vincula a la memoria y al trabajo sobre la memoria al yo, a la narrativa y a la identidad. Toma, por ejemplo, el argumento que brinda D.Walker (2003) sobre la importancia del recuerdo del lugar. Él observa el desplazamiento en las concepciones sobre la subjetividad y el yo desde el modelo cartesiano a uno en el que el sujeto se constituye *dentro y por el lenguaje*, y a su vez, el modo en que la coherencia y continuidad del yo está entonces localizada por distintos investigadores dentro de la memoria y la narrativa.<sup>16</sup> Walker continúa sugiriendo una inflexión crítica en los modos en que estas dos (memoria y narrativa) imparten un sentido de continuidad al sentido del yo: "... dentro de este amplio tema sobre la relación entre el sentido del yo, la memoria y la narrativa, es posible distinguir un subconjunto en el cual la continuidad se imparte al sentido del yo no sólo por la narrativa... *pero más particularmente por el recuerdo narrativo del lugar*" (p. 22. cursivas agregadas). Él trata de demostrar esto a través de un análisis de una sección en *Swann's Way* de Proust y *After the Last Sky* (1985) de Edward

16 El modelo cartesiano se basa en la idea del dualismo mente/cuerpo desarrollado por el filósofo francés René Descartes (1596-1650). El dualismo cartesiano es el principio que involucra la separación de mente y cuerpo así como la mente y la materia. Sugiere que la mente y el cuerpo interactúan de una manera causal, e involucra una distinción clara entre la mente que observa y el mundo que es observado.



Said. Su punto principal es que “Nuestras narrativas del yo, tanto en conversaciones casuales como en autobiografía escrita, están dominadas por las narrativas de lugar” (p.25). Este punto está bien tomado, no obstante el problema es que los análisis de Walker (como por cierto muchos trabajos en este área), no ubican adecuadamente qué es lo que acerca del lugar lo hace significativo. Esto puede ser en función de focalizarse sobre textos literarios y narrativas más que en relatos personales inmediatos o testimonios orales, que pueden llevar a casa mucho más nítidamente el carácter vivido de los conceptos y relaciones que la teoría toma como su objeto. Aunque Walker va, de algún modo, a capturar el significado del lugar para el yo y la memoria, él, no obstante, finalmente proyecta estas relaciones como *relaciones textuales*, o como si ellas estuvieran entre observador y observado, efectivamente una estructura similar a la cartesiana.

“El yo que es recordado y re-unido es entonces la creación de la memoria, del acto de recoger y reunir. Es mantenido dentro del lenguaje e inscripto en la narrativa mediante una insistencia sobre el lugar (tierra y país).”

Walker 2003: 28

Por cierto incluso cuando él también se refiere a la relación del cuerpo con el espacio, él finalmente omite su *carácter vivido* profundamente. En esto él también omite el *carácter vivido del lugar* mismo, i.e. la relación del yo/cuerpo vivido con el lugar, a la cual se refiere el filósofo francés Merleau Ponty con cierta extensión en su trabajo.

Edward Casey (1997: 232) toma y elabora el análisis fenomenológico de Merleau Ponty en su propio trabajo sobre el lugar. Casey observa que la de Merleau Ponty es una concepción del lugar como “una escena ambigua de cosas -a -ser -realizadas más que de items-ya-establecidos”. El otro lado de esto es que, como lo señala Casey, “mi cuer-

po vivido se dice que es “la potencialidad de [respondiendo a] esta u aquella región del mundo” (Merleau Ponty 1962: 106 como se cita en Casey 1997: 233). Él continúa: “Merleau Ponty nos enseña no sólo que el cuerpo humano no está nunca sin un lugar o que el lugar no está nunca sin... cuerpo; él muestra también que el cuerpo vivido... *constituye lugar*, lo convierte en ser” (Casey 1997: 235).

La continuidad del yo tiene, por lo tanto, que encontrarse en la continuidad del cuerpo en el tiempo, y ambos *en* el lugar y *con* el lugar. El cuerpo es el lugar desde *dentro* del cual nosotros siempre *estamos*, *actuamos* y *hacemos*, incluso si él solo (o exhaustivamente) no determina nuestro sentido del yo. Merleau Ponty observa: “Nosotros no tenemos idea de una mente que no esté *duplicada* en un cuerpo... establecida en ese terreno, anclada en él” (Merleau Ponty 1968: 259. Cursivas en el original). Entonces, podemos decir que es *en* y *a través* de este cuerpo (conciente) que estamos *en* “el lugar”, navegamos a través de él, establecemos vínculos con los otros, trabajamos la tierra, conversamos y contamos historias. Y es en y a través del cuerpo que entonces el lugar se experimenta, se forma, se navega; y es a través de esta relación con el cuerpo que se recuerda y se narra. La noción de “lugar” misma, sin embargo, necesita ser más desarrollada aquí: como lo muestran Merleau Ponty y Casey, claramente no es sólo una ubicación homogénea amorfa o sin características. Más bien está constituida diferencialmente en términos de *objetos*, *relaciones*, y *trayectorias de acción posible*: entonces, el “lugar” no es sólo relativo al cuerpo y al yo, sino que el lugar está constituido en parte, por lo que yo/nosotros podemos hacer aquí. Es en este sentido que él constituye y forma reflexivamente nuestro sentido de yo, de agencia cotidiana común, lo que es tan fundamental para la experiencia y la reproducción del vivir vulgar en el mundo.

En muchos de los recuerdos de los refugiados del período de la Nakba, ellos hablan de viajes de vuelta a la aldea,

o a la casa, o a la tierra, para traer de vuelta utensilios necesarios, objetos, ropa, etc. Estos relatos, y los viajes de los que hablan, demuestran los modos en que los “lugares” se constituyen como *entornos para vivir*, llenos de los elementos necesarios para mantener la vida diaria y ya formados por la acción como entornos particulares de vida, de actividad, uso e interacción. En consecuencia, el “lugar” está organizado por una *geografía moral* vivida que lo distingue de la geografía moral del “espacio” (Jayyusi 1995). En una familia de Lifta, que había realizado y proyectado un video mostrándolos a ellos volviendo a visitar su vieja aldea y el hogar, el hijo habla de numerosos viajes de vuelta para recuperar varios *objetos* de la antigua casa. Uno de ellos era la vieja cama de metal. Él nos la mostró, descansando contra la pared de afuera de la casa, no realmente en uso, aunque todavía un objeto significativo dentro de ese entorno, que poseía una valencia emocional visible. Él trajo una cantidad de otros viejos objetos del depósito: la mayoría de ellos utensilios de cocina, cacerolas, cucharones, tazones de metal, etc. Como lo he señalado en otras partes (Jayyusi 1988), los objetos se constituyen, se encuentran, se orientan y se leen como “objetos de la actividad”. Ellos son tratables y funcionan dentro de nuestras prácticas como *trayectorias de actividad/acción colapsadas* o telescopiadas: un nexo entre el tiempo pasado y futuro y la circunstancia. Los vehículos de presencia y actividad vivida, “se hacen más densos” con el uso, adquiriendo el sentido de “hábito” y contextos compartidos. Siempre disponibles para nosotros en el aquí y ahora, en el presente, los objetos se convierten en marcadores del pasado (uso, tareas realizadas, momentos vividos, una vida habitualmente comprometida) y el futuro (potencialidad). Realidad y potencialidad.<sup>17</sup> Como tales ellos son

17 Si uno piensa en un rifle de caza, en una caja de cerillas, o un automóvil aquí, se pueden ver las diferentes acciones que se ofrecen, y así las muy

transformados por nuestras actividades en nodos de nuestra vida y de nuestra biografía, tanto corporal como emocionalmente cargados, mundanos e imaginados/deseados, reales y virtuales. Ellos pueden volverse símbolos y surgir como objetos de la memoria, encapsulando y telescopiando tiempos pasados como vividos corporalmente, y las relaciones en, y a través de las cuales, ellos fueron vividos.<sup>18</sup> Esto se refiere tanto a objetos producidos (hechos por el hombre o manufacturados), tales como muebles, artículos de vestir, instrumentos, así como a objetos naturales, tales como plantas y animales. Bardenstein (1999) por ejemplo, habla de los árboles como símbolos potentes en la memoria colectiva palestina (e israelí). Ella sugiere que en alguna de las visiones del árbol del olivo, como en el poema de Darwish “The Earth is Closing in on Us”, “sólo los árboles de olivo permanecerán como un sustituto viviente, fragmentado de la existencia palestina colectiva en Palestina” (p. 155). ¿Pero por qué el árbol, por qué el olivo, qué hay acerca de ellos que los dota con el poder de convertirse en símbolos de este tipo y portadores potenciales de memoria? ¿Es la longevidad del árbol? ¿O las propiedades del árbol que lo han hecho un integrante viviente del ritmo habitual, cotidiano, estructura y actuación de la vida del cuerpo? “Los árboles son activados como lugares de la memoria palestina colectiva en diferentes puntos de dislocación e

---

distintas trayectorias, imágenes y narrativas que se pueden construir alrededor de ellos.

- 18 Producir objetos tales como utensilios de cocina, como lo hace la familia de Lifta es distinto de producir objetos tales como títulos de propiedad, que muchos refugiados también hacen: aunque las escrituras también son trayectorias de acción colapsadas y relaciones telescopiadas en-el-mundo, ellas están producidas interaccionalmente en el registro de hacer-reclamos morales y legales más que como objetos-de memoria, o índices de presencia. Los refugiados también producen fotografías y recibos: signos, rastros de presencias vividas. Cada tipo de objeto fenoménico tiene parámetros interaccionales distintos y registros experienciales, y cualquier análisis correcto necesita ocuparse de estas especificidades.

interrupción del vínculo palestino entre la tierra y la gente -refugiados, exilio, ocupación- siendo asidos, por decirlo así, en el camino “fuera” de Palestina” (p. 157). Este “vínculo”, sin embargo, se engendra, en parte, a través de los modos en que los árboles han funcionado dentro del tejido de la vida diaria, proporcionando a los corporizados medios y senderos para reproducir la vida “naturalmente”, la vida del sujeto *in-vivo*, y el campo corporizado de la subjetividad y la acción *in-vivo*, y de este modo tejer los lazos de la comunidad.<sup>19</sup>

En uno de los noticieros del 8 de abril de 2004, en el canal satelital Arabiyya, un tiempo en que la construcción israelí del muro en Palestina estaba en un pico, había un segmento acerca de la limpieza por los israelíes de una zona de tierra particular para abrir la ruta para el muro. Esto suponía la tala de los árboles de olivo pertenecientes a una familia palestina. El segmento muestra al cortador israelí apareciendo entre los árboles vigorosamente, cortándolos con su serrucho mecánico, los soldados alrededor, mientras el propietario lo sigue con gran dolor, literalmente doblado y golpeando su cabeza con dolor mientras se lamenta: “Los olivos, los olivos” (queriendo decir los árboles de olivo), como si sus propios hijos estuvieran siendo arreados. Es precisamente en, y a través de sus movimientos corporales y expresiones que podemos ver la gran solidez de su dolor, lo extremo de su pérdida, su pulso, su rastro y efecto congelado. Aquí la tala de los olivos es como un golpe visceral para él, algo extraído y desarraigado de su propia vida y cuerpo. El olivo, nutrido de varias maneras, cortejado, cantado y luego recibido como nutriente en cambio, constituye un vínculo de vida

19 Por el sujeto *in-vivo* quiero significar el actor común dentro del mundo *producido endogénicamente* de la vida cotidiana. De este modo la subjetividad *in-vivo* describe el yo como constituído *dentro* de la acción mundana común.

corpóreo, de necesidad y sustento. Es en esto que se vuelve posible llevar la imagen o idea del árbol del olivo más allá dentro de otros contextos como un símbolo de esa misma vida: comienza a funcionar de manera metonímica *como* la vida misma.

Las cordenadas de “la tierra” como un lugar son justo esos objetos que sostienen, protegen y contienen los vínculos de vida comunales: los árboles y la vegetación, las casas, el pozo de agua. En una de las entrevistas de Lifta, R. habla repetidamente del olor del pepino de su tierra cuando afirma su derecho a la tierra y al retorno. El olor del pepino (y de este modo su derecho) está localizado en la memoria de su cuerpo, en la memoria perceptual. Esto está atado simultáneamente al cuerpo *del que recuerda* y al del objeto (u otro) *recordado*.

En la mayoría de los testimonios de Lifta los nombres de las personas están imbricados con lugares, lugares entre sí, incluso casas, tramos de tierra y aldeas. Estos lugares aparecen como *campos de actividad* mundanos naturalizados y de *interacción corporizada*. El reclamo moral está siempre entretejido con una descripción sensorial, objetivizada o concreta. Por cierto, a través de las entrevistas de Lifta, como en los libros de memorias analizados por Davis en este volumen, la descripción de la tierra y de los hechos siempre se da con referencia no simplemente a lugares particulares sino a *relaciones particulares de lugar: geografías vividas* como opuestas a las geografías imaginativas que Said (1994) analizó tan poderosamente.

En el recuerdo de Aysha Odeh (2004) de su encarcelamiento en 1969, ella describe los momentos en que los captores del ejército israelí recorren su casa buscando armas, sabiendo todo el tiempo que su arresto iba a significar la demolición del hogar de su familia. Ella describe la casa y sus detalles, tal como la apertura cuadrada escondida en la sección superior que ellos acostumbraban a lla-

mar “el secreto”, detalles ligados a acontecimientos particulares recordados y comunicados desde el pasado: “Mi madre nos decía acerca de la importancia de ‘el secreto’ cuando Anis Abd al-Fattah escapó a través de él cuando los soldados británicos irrumpieron en la casa para arrestarlo, porque él estaba perseguido y sentenciado a muerte” (p. 30). Estos detalles producen que la casa se viva como un espacio relacional y reproducen el sentido de repetición y acumulación que hacen a la continuidad de la experiencia y percepción palestinas de su historia. Aysha continúa:

“Aquí estoy narrando los detalles de la antigua casa para descubrir el alcance de su intimidad para mí, preguntándome si todo lo que está conectado con la niñez es íntimo, o si la intimidad surge de la casa misma, o de la naturaleza de la relación con ella... aquí estoy descubriendo de una manera mejor la filosofía de padres y abuelos a través de su relación con sus lugares y con ellos mismos y con la vida... siento ahora, mientras escribo acerca de la casa, como si las aguas de un río tibio me envolvieran y yo no deseo salir de él!”

Odeh 2004: 30

En el relato de una mujer de segunda generación, su padre político, en una coyuntura crucial en 1948, instó a *su* padre político a partir con él por miedo al ataque judío en sus respectivas ciudades. Su padre político lo rechaza y le dice, con expresivos gestos (reproducidos por el narrador) “Usted puede llevar su título con usted y trabajar en cualquier parte, ¿pero cómo llevo yo mi tierra en mis manos?” El “título” y la “tierra” son ambos, a lo largo de una dimensión, potencialidades para el futuro. Como “lugar”, ambos atraviesan y describen modos de vida esperados y posibles (así como realizados), cursos de acción, horizontes de actividad, los cuales también implícitamente describen las

posibilidades del *agente* o *actor*.<sup>20</sup> En este relato, que fue transmitido repetidamente de manera vertical y transversal a través de redes familiares y desde allí a otros como yo, el punto acerca de llevar la tierra es su vínculo orgánico con la identidad-como-cursos-de-promulgación del sujeto *in-vivo*: los modos en los que él/ella podrían conducir y conducirían, en actualidad y perspectiva, sus actividades rutinarias-como-lugar-en-el-mundo, como modos distintos de reproducir la propia vida. La relación corporal orgánica con la tierra se localiza en este nexo reversible entre identidad/yo/cuerpo como cursos de acción e interacción por una parte, y lugar y trayectorias de acción y potencialidades de acción por la otra. Ambos, “el yo” y “el lugar” son mutuamente constituyentes y son experimentados a través de su promulgación y potencialidad: como trayectorias de acción e interacción prospectiva-retrospectiva.

Es aquí también que el punto de Rosmary Sayigh (1979: 107) acerca de las descripciones que dieron los refugiados del período temprano posterior a la Nakba, al que se refiere Bowman (1994), tiene su rasgo sobresaliente: las auto-descripciones que utilizaron nociones tales como “muerte”, “parálisis”, “entierro”, y “no-existencia”. Esto demuestra la destrucción de la geografía corpórea vivida que subsiste dentro y sostiene una geografía moral cotidiana, siempre presente en la conducta de la vida cotidiana, e incluso cuando es interrumpida radicalmente, sosteniéndose a sí misma *en* y *como* un conjunto de puntos de referencia fundamentales.

### Memoria, historia y acción

En todas partes, a medida que los palestinos se volvían más

20 Las identidades mismas describen y representan las actividades posibles y esperadas que están ligadas convencionalmente y encarnadas en la categoría-identidad del actor (madre, pastor, artista, doctor). Ver el trabajo de Harvey Sacks (1972) y L. Jayyusi (1984).



asediados a manos de los israelíes y distintos árabes, en Jordania, Líbano y la Ribera Occidental y Gaza, siempre estuvo la apelación oral y el mandato: díganles, déjenles saber lo que está pasando. El “les” era el resto del mundo, de algún modo considerado inocente de lo que se estaba perpetrando a fuerza de simple ignorancia, siendo el “conocimiento” capaz de redimir tanto a los palestinos de su situación difícil como a los otros de su complicidad de silencio. Pero el registro conciente de la memoria palestina -la voluntad de remontarse, de recuperar y representar, de comunicar voluntariamente los detalles de los eventos, de registrar el aquí y ahora, de llegar de manera visible y persistente- es un fenómeno relativamente nuevo. Esta conciencia de la valencia de los hechos pasados/presentes para la comprensión del futuro y para las consecuencias futuras quizás comenzó durante la guerra civil en Líbano, en su mayor parte dentro de los géneros literarios, y comenzó a madurar durante la invasión israelí a ese país. A medida que más y más gente venía a ver e informar, como los medios se volvieron cada vez más centrales en la negociación global de significación y acción política, como claramente la trayectoria de tragedias, pérdidas y más desposesiones continuaba, y sin embargo al mismo tiempo otros partidos eran siempre los que dirigían el escenario del discurso internacional, más y más palestinos se volvieron a documentar sus propias experiencias y las de su pueblo.

Esto se iba a intensificar visiblemente durante el período posterior a Oslo, como dos dinámicas desplegadas distintivamente, ambas posiblemente como una consecuencia de Oslo: uno era el movimiento para traer a primer plano la cuestión del derecho de retorno, después de un desdibujamiento inicial aunque marcado de los refugiados y sus asuntos. Esto se convirtió en una demanda concreta, un eje del discurso después de los primeros años posteriores a Oslo, surgiendo desde diversas direcciones de manera simul-

tánea. Por una parte surgió dentro de los discursos oficiales, especialmente durante y después del cincuenta aniversario de la Nakba, cuando se movilizó en búsqueda del proyecto de la categoría de Estado que comenzó a parecer más esquivo. Por el otro lado vino de los electores y organizaciones de base, especialmente de los grupos de los campamentos de refugiados, a medida que la sombra de las negociaciones por el Status Final comenzaba a vislumbrarse.

La segunda dinámica fue el desarrollo de una identidad palestina más fuerte *dentro* de los límites del Estado israelí de 1948. Allí también, la batalla por la igualdad y contra la apropiación continua de la tierra comenzó a consolidar su posición, fundada implícitamente en el “reconocimiento” de facto atribuido a Oslo. Esto tenía una contraparte en el registro del pasado, la documentación lenta y parcial, por los palestinos dentro de Israel, de los desplazamientos de 1948 y *posteriores*.<sup>21</sup>

Sin embargo, pudo verse un desarrollo ulterior en las prácticas del trabajo de memoria en los que se comprometieron los palestinos, particularmente después de la Intifada del año 2000, y que se ha ido acelerando y expandiendo al mismo tiempo: *la documentación del presente a medida que se despliega. Escribir la historia del presente*. Esto también puede deberse en parte, paradójicamente, al proceso de Oslo mismo, ya que los palestinos experimentaron sus vidas, y los procesos sociales en los cuales se encontraron inmersos, de dos modos: uno fue, como se indicó más arriba, la esperanza, el sueño, en sus ojos aparece un horizonte realizable después de Oslo, el de un Estado independiente. Esto mismo proporcionó un ímpetu para el intento de desarrollar el tipo de institución en la que están profundamente

21 Ver por ejemplo *Majallat al-Dirasat al-Filastiniyya* (la edición árabe del *Journal of Palestine Studies*) 45/46 (Winter/Spring 2001), especialmente Wakim, pp. 90-104.

enredados con la autoridad y el reclamo de la nación-Estado soberana, uno de los cuales será el guardián de la historia y la memoria nacional. Sin embargo, para los palestinos esto no fue un simple mecanismo de política institucional; ello incrementaría el movimiento hacia el Estado nacional y su realización por etapas. Al mismo tiempo fue un modo de afirmar e invitar a la toma de conciencia pública del trauma de la historia nacional y la causa justa del proyecto nacional. Es en este contexto que fueron discutidos y redactados los planes para un museo nacional de la memoria, y también en este contexto varias instituciones estuvieron en busca de la documentación, el mantenimiento de los registros y los proyectos históricos orales. Pero en todo esto hubo otro modo en que los palestinos en la Ribera Occidental y en Gaza específicamente, experimentaron la vida durante este período: el sentido existencial de que ellos estaban *haciendo* historia, o que al menos estaban envueltos y viviendo dentro del mecanismo visceral mismo de la fabricación-de-la-historia. Así, cuando las invasiones de las áreas de la Autoridad Palestina fueron llevadas a cabo en 2002, desatando la intensa brutalidad de la ocupación israelí (como se experimentó particularmente en los campamentos de refugiados de Gaza), fue quizás este sentido de ser parte de la historia en –proceso lo que explica el fenómeno inmediato y extendido de escribir diarios, testimonios, relatos de acontecimientos día-a-día, y tomas fotográficas y videos. La destrucción en el campamento de refugiados de al-Amari en al-Bira, por ejemplo, y los relatos de los residentes del primer ataque al campamento en los primeros días de marzo de 2002, fueron documentados inmediatamente en video por miembros del Ministerio de Cultura y emitidos por la televisión palestina. Es específicamente un sentido de organización el que se interpela en estos tipos diferentes de testamentos, documentos y testimonios. “El testimonio” se convierte en un tropo

activo. Incluso en la cobertura de la destrucción del tejido de la vida diaria y de su *persistencia no obstante*, la acción es todavía precisamente el foco, aunque aquí es la acción del *sujeto común in-vivo*, como diferente de la acción transformadora politizada que es la figura emergente en resistencia más activa.

Quizás, la encarnación más potente del sentido de la acción, y su relación con la memoria y el recuerdo, pueda ubicarse en el período posterior a la invasión del campamento de refugiados de Jenin en abril de 2002. La batalla/masacre de Jenin reveló y engendró una articulación específica del pasado, presente y futuro, y el nexo memoria/acción. En el período posterior a la invasión, cuando la destrucción masiva en el corazón del campamento había obligado a muchos habitantes del campamento a buscar refugio en otras partes, los discursos y las actividades alrededor del campamento comenzaron a tratar estos mismos temas. El campamento se convirtió en una escena intensa de grabación, presencia de testigos, filmación, proyección, historias orales, y otras actividades conectadas con la memoria, pero conectadas con ella de modo de desplazar a la memoria de la figura del recuerdo a la de reconstrucción, de modo que la relación misma del pasado con el presente y el futuro se volviera flexiva con la voz del “agente”. Aquí el pasado no es nostálgico sino que es mantenido como un recurso y un panorama para ser revisitado en una nueva concepción del futuro. Casi inmediatamente después del fin de la batalla, se habló de establecer un memorial en Jenin a la batalla y sus mártires. Una de las propuestas era mantener la destrucción del corazón del campamento (específicamente el vecindario Hawashin central y borrado), como estaba, de manera que permaneciera como un recordatorio potente, un testamento y un memorial para la gente, la lucha y el sacrificio. La población del campamento mismo, sin embargo, sentía de manera diferente: en vez de

dejar el campamento destruido como estaba, lo que significaría para la gente reconstruir sus vidas y lugares de residencia con una *configuración radicalmente diferente de su vida en el campamento*, convirtiendo el campamento simplemente en una “memoria”, ellos insistieron en reconstruir el campamento en el mismo lugar y *como había sido*, con pequeñas modificaciones. En vez de que el campamento se convirtiera en un memorial, un sitio silencioso de memoria (*lieux de mémoire*) y en el proceso deshiciera su propia significación y vitalidad existencial, se establecería un museo de la memoria en uno de los viejos edificios dentro del vecindario reconstruido, un edificio relacionado con el tiempo de la pre-Nakba: el antiguo edificio del ferrocarril Hijaz. En una entrevista (Al-Qalqili, 2004) con uno de los residentes activos del campamento, Jamal al-Shati, quien también fue jefe de la Comisión para los refugiados en el Consejo Legislativo, el investigador pregunta por qué la comisión de emergencia del campamento rechazó la primera propuesta. Al-Shati contesta que todos la rechazaron y continúa hablando sobre el anuncio del Ministerio de Vivienda israelí acerca de que ellos planeaban reparar el daño al campamento mediante la construcción de unidades de vivienda *en las cercanías* y ampliando las carreteteras del campamento. Él vió esto simplemente como una parte de la continua política contra los campamentos de refugiados “porque el objetivo israelí es terminar... de borrar los campamentos de la existencia, porque los campamentos *como una realidad política* constituyen testamentos vivientes para la Nakba del pueblo palestino. En consecuencia, es necesaria su remoción... su remoción podría tomar varias formas” (p.126, cursivas agregadas). Este punto acerca del plan para “elegir como blanco los campamentos palestinos” y la respuesta palestina a él, se repite a lo largo de la entrevista como una afirmación del campamento como un sitio existencial y político, un lugar corporal vivido que era un

locus de acción. Al-Shati continúa: “Entonces la respuesta palestina en el campamento fue que nosotros construiremos el campamento como estaba, con sus callejones y sus (¿Pasajes?) Y no permitiremos al ejército o al gobierno israelí lograr su objetivo... mediante la ampliación de las carreteras” (127). Él dijo que la gente deseaba restituir sus casas a lo que eran; la nueva construcción no diferiría significativamente de modo que “ella se vuelve una realidad diferente a la realidad del campamento.” “Nosotros estamos demandando la reconstrucción de las casas que fueron destruidas... como eran, basados en los deseos de la comunidad del campamento” (p.128). El mensaje del museo “nacional” en Jenin

“... es... el mensaje de aquéllos que lucharon hasta el último minuto defendiendo su existencia, defendiendo su comunidad, *defendiendo la realidad política del campamento*, defendiendo el derecho a retornar y la insistencia en ello.”

Al-Qalqili, 2004: 127

En este, como en otros testimonios de Jenin, la condición de ser refugiado es una identidad emblemática valuada positivamente. Pero está valuada positivamente sólo como una trayectoria hacia su propia superación mediante la restitución y el retorno. Se afirma como una condición política, con posibilidad de conectar ahora el sujeto in-vivo (el sujeto común) con el agente político. La situación de refugio tiene ahora la posibilidad de reformar y telescopiar la historia, telescopiar la trayectoria de la desposesión pasada con la de la justicia futura. *La memoria aquí es una tecnología del yo*. Es de este modo que, aunque la memoria palestina ha tenido que ser registrada en el contexto de la narrativa maestra israelí, la última se vuelve cada vez más atrapada por la sombra de la memoria palestina, en una negativa dialéctica entre la borradura que se intentó y la confirma-

ción y reconfirmación conciente de la presencia que el intento reproduce. Al-Shati termina su testimonio con:

“La cuestión de la situación de refugio [siendo un refugiado] no es sólo mediante una casa que está en el campamento; incluso si uno habitara en un palacio permanece el sentimiento de que uno es un refugiado, la situación de refugio es una parte indivisible de la constitución psicológica, moral, económica, y social de la persona refugiada palestina... en consecuencia ... los refugiados dentro del campamento... han llegado a formar una unidad administrativa socio cultural la cual tiene sus entendimientos propios, entonces a partir de esto es difícil después de 54 años de viaje de sufrimiento y de situación de refugio adaptarse a una nueva realidad fuera del campamento... Aquellos que se desplazaron fuera del campamento y cuyas casas fueron destruidas, yo siento al ver sus miradas y expresiones y palabras que a pesar del hecho de que están viviendo en casas de piedra y en departamentos... el sentimiento no difiere del sentimiento de la Nakba de 1948... En el análisis final, para nosotros como refugiados, el campamento no es nuestro destino final. El campamento es una estación de espera en el camino de retorno a nuestras tierras y propiedades en Palestina, que fue ocupada en 1948.”

Al-Qalqili, 2004: 129

El campamento mismo, como un lugar, está constituido como una arquitectura moral que encarna las dos trayectorias del pasado y el futuro *simultáneamente* (i.e., por lo tanto de potencialidad). No simplemente el pasado en el presente y potencialmente en el futuro, o el presente como el futuro del pasado, sino el pasado y el futuro como trayectorias co-integradas, co-presentes de manera simultánea: la memoria y la acción. Y en esto podemos detectar

dos formas del presente, el “doble presente”: el de cada día y el histórico, cada uno recobrable a partir del otro.

Para los palestinos, la aceleración de la historia significa que ellos saben exactamente de dónde vienen, pero no necesariamente *dónde terminarán*. La memoria/historia es una preparación para ese futuro, un modo de selección, un activismo de la acción, está orientado, en parte, a decir al mundo exterior dónde, qué y hacia dónde. El reconocimiento se vuelve extremo en esto - es frente a un mundo hostil, amnésico, o recalcitrante que la memoria/historia se vuelve importante: dando aviso, demandando, afirmando el derecho y la presencia, declarando la elección/rechazo. Es precisamente debido a la continuidad del pasado en el presente que surge la posibilidad de la acción. Esto no es pura y simple nostalgia, algo perdido, como un amor perdido y ahora irremediable. Esta continuidad está encarnada simultáneamente de manera histórica, figurativa y biográfica. Así, el peso del trabajo de memoria palestino no está tan involucrado en una fijación del pasado, una construcción de símbolos sin tiempo dando testimonio para la historia (como quizás uno pueda sentir en la construcción de “reinos de memoria” franceses), “tiempo fuera del tiempo” por decirlo así, pero en el reverso: documentando e indexando las vicisitudes del tiempo, el trabajo de los otros, indexando la presencia y la acción del sujeto histórico (en ambos lados de la divisoria palestino/israelí), la preocupación por lo que sucedió y por lo que está sucediendo. Esto es “tiempo dentro del tiempo”: el bolsillo o el pliegue del tiempo desplegado, abierto. Y en ello, proporciona la dinámica y el poder de esa acción. No ofrece simplemente una visión del futuro sino un proyecto para él.





Figura 6 - Niña fantasma, Campamento Burj al-Barajna, Beirut Libano, 2004

## Capítulo V

### Las mujeres y las historias de la Nakba

#### Entre ser y conocer

ROSEMARY SAYIGH

[En el comienzo] los hombres y las mujeres trabajaban. Trabajábamos para comprar sábanas, colchas, camas, cacerolas, sartenes... Cada vez que trabajábamos comprábamos algo... Desde el momento en que dejamos Palestina hasta ahora, esta ha sido nuestra vida ...Siempre que ahorramos un poco de dinero, construimos un hogar, o hacemos algo, todo se va, nada queda para nosotros.

Umm Khalid, nació en 1938, en el campamento Shatila.  
Grabado el 20 de julio, 1992<sup>1</sup>

Salir del texto también nos permite salir de la tiranía de los hechos. La comprensión de que la producción histórica ella misma histórica es la única salida de los falsos dilemas planteados por el empirismo positivista y el formalismo extremo.

Trouillot, 1995: 145

La Nakba (catástrofe) de 1948 ha formado por cierto “un elemento constitutivo de la identidad palestina”, un lugar de la memoria colectiva palestina que “conecta a todos los palestinos a un punto específico en el tiempo que se ha convertido para ellos en un ‘presente eterno’” (Saadi 2002: 177). Pero, paradójicamente, el efecto unificador y creador de identidad que describe Saadi ha

1 Umm Khalid, nacida en 1938 en una pequeña aldea cerca de Haifa, se casó en 1957. Grabado en julio 20, 1992, Beirut. Todos los nombres son ficticiales.

echado raíces antes de que la Nakba como hecho histórico haya sido totalmente narrada aún, mucho menos escrita para conocimiento del mundo.<sup>2</sup> Ausentes de todos los relatos hasta aquí es la experiencia de los palestinos durante el período de las expulsiones. Mientras las causas de la Nakba se pueden explicar adecuadamente a través del análisis de un número de factores políticos externos, regionales e internos, la ausencia de voces palestinas de la mayoría de tales relatos es paralela en el nivel textual al repudio de la población indígena palestina por los imperialistas y los colonizadores por igual. Mientras este silenciamiento de la experiencia popular palestina de los acontecimientos de 1947-1949 necesita ser rectificado, esta tarea, central no obstante a nuestra comprensión del período posterior, necesita ser parte de un reconocimiento de que no todos los palestinos experimentaron la Nakba del mismo modo, o con las mismas consecuencias. Por una parte unificando, ya que dejó a todos los palestinos sin Estado, la experiencia de la Nakba difirió ampliamente dependiendo de la clase, la secta, la región, la localidad y el período del ataque. Difirió para hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, ricos y pobres, aquéllos que partieron y aquéllos que se quedaron. También diferenció a la gente en términos de su destino posterior y sus oportunidades de vida, dónde y cómo vivirían, bajo qué régimen, con qué grado de aceptación o de rechazo. Verdaderamente para desafiar el silenciamiento de la narrativa palestina que Edward Said criticó tan incansa-

2 Esto todavía es cierto a pesar del trabajo revisionista de los investigadores israelíes tales como Flapan (1987), Morris (1987; 2004<sup>a</sup>), Shlaim (1988), T.Katz (1998); e investigadores palestinos tales como Nazzal (1978), Kanaana (1992), Masalha (1992), Dirbas (1993), Farah (1997), Abu-Sitta (2000) y Abdel Jawad (en preparación). Entre los investigadores occidentales, Palumbo (1987) es excepcional en la utilización de los testimonios orales palestinos.

blemene, es necesario que se escriban las diferencias internas dentro de la historia colectiva no escrita.

Llamando a un nuevo comienzo en la escritura de la historia palestina, el historiador social Beshara Doumani observa la falta de trabajos teóricos en el campo de la historia de Medio Oriente, atribuyendo esto a supuestos de la teoría de la modernización (Doumani 1992). La escritura de la historia no teorizada tiende a estar formada por una idea de sentido común de la historia como “hechos políticos, personalidades, y estructuras administrativas” con la omisión de todo lo demás, incluso la población nativa: “la mayor laguna en la historiografía de Palestina durante el período otomano es la ausencia de un retrato vivo del pueblo palestino, especialmente la mayoría históricamente ‘silenciosa’ de campesinos, trabajadores, mujeres, comerciantes y beduinos” (Doumani 1992: 6). En particular, cuando las narrativas del pasado surgen de las luchas anti-coloniales, ellas tienden a reflejar ideales de unidad nacional forjados durante la lucha militar y política. El concepto de “nación unificada” proyectado dentro de la escolaridad nacional se convierte en una fuente de debilidad, ya que él esconde (en alguna medida de modo intencional) muchas clases de desigualdad que los regímenes post-independencia pueden mantener e incluso incrementar. Las disparidades de poder o estatus entre clases, sectas y etnias, residentes de la ciudad y rurales, los educados y los no educados, hombres y mujeres: todos son pasados por alto en los nacionalismos que siguen y tienden hacia el establecimiento de un Estado. Los historiadores del pueblo palestino necesitan reflejar si el modelo de “historia” predominante —con su foco sobre los “hechos” y el “dominio público”— es suficientemente inclusivo para ajustarse a la realidad plena de una lucha excepcionalmente difícil.

La distinción de E.Valentine Daniel entre dos formas básicas de orientación hacia el pasado, “historia” y “heren-

cia”, puede ser útil aquí.<sup>3</sup> Daniel propone que la “historia”, como la orientación se construye alrededor de los “acontecimientos” requiere evidencia arqueológica y documental para validarse, es cronológica y epistémica, y separa el sujeto del objeto. La “herencia”, por otra parte, es óptica más que epistémica. Es un modo de “estar en” el mundo más que “conocer” el mundo, y con frecuencia toma la forma de ritual o mito, no tiene principio ni fin, y está abierta hacia el futuro, “un signo de posibilidad que no necesita actualización para ser real y que ninguna cantidad de actualizaciones la puede agotar” (Daniel 1996: 28). Daniel define el modo euro-americano de escribir la historia como enfocada hacia el “conocer” o “ver el mundo”, y sugiere que con la expansión global de la influencia imperialista, este estilo de historia ha influenciado otras culturas, marginalizando el modo “herencia” como étnico o premoderno. A través de sus requisitos de conocimiento de los “hechos” y cronología, la “historia” tiende por su naturaleza a excluir grupos marginales tales como mujeres y poblaciones rurales, ya sea como narradores o tópicos.<sup>4</sup>

Pero las mujeres en muchas culturas, y esto es verdaderamente cierto acerca de las mujeres palestinas, son las transmisoras de tipos de narrativas y realizaciones culturales que encajan dentro del paradigma “herencia”. Los estudios de Hilma Granqvist de la aldea de Artas en los 1920s y 1930s muestran que las canciones y danzas que celebraban la ins-

3 Ver Daniel 1996, 25-29, 43-47. El contexto es la violencia. Sinhalese-Tamil en Sri Lanka.

4 En Palestina, el concepto europeo de historia penetró a través de las escuelas de las misiones, la educación de muchas de las universidades occidentales locales, la difusión del alfabetismo, y la adopción de la “modernidad”. Desde la elite este concepto se difundió hacia los hombres de las clases urbanas superiores y medias, para alcanzar más tarde a las poblaciones rurales, y por último a las mujeres. La provisión de escolaridad bajo el Mandato fue altamente desigual entre las áreas urbanas y rurales y entre los hombres y mujeres (Fleischmann 1996; 62, 64 [fn 63]).

titución del matrimonio, central para los campesinos, eran parte de los repertorios de las mujeres, de los que ellas eran “propietarias” y los transmitían.<sup>5</sup> La mayoría de los que relataban cuentos de la aldea eran mujeres, según Muhawi y Kanaana, quienes grabaron doscientos cuentos populares entre 1978 y 1980 en la Galilea, la Ribera Occidental y Gaza. Ellos observan que el árabe palestino diferencia entre el *hikaya* (fábula, cuento popular) y el *qissa*, el relato de un suceso verdadero, ya sea en la historia o en la experiencia del que habla. El contar el hikayat, definido por los hombres como *kizb* (mentiras), es tradicionalmente la especialidad de las mujeres, el *qissa* de los hombres (Muhawi y Kanaana 1989: 2-3).<sup>6</sup> Discutiendo el género en un contexto de exilio, Slyomovics observa: “al tarikh (historia) [es] un discurso identificado generalmente con un cuentista masculino” (Slyomovics 1998: 207). Pero el desarraigo, el exilio, la escolaridad, las oportunidades de empleo, y la movilización del movimiento nacional han cambiado las condiciones de vida para las mujeres en particular, creando en parte una “nueva” mujer palestina y alterando los límites del género.

En este capítulo espero mostrar cómo las historias de vida grabadas con mujeres refugiadas del campamento Shatila entre 1989 y 1992 despliegan diferentes estructuras narrativas vinculadas con la generación, la localidad de origen, y el grado de movilización nacional. Encontramos a la “herencia” y la “historia” combinadas en estas narrativas en diferentes grados, formando un modo de género específico con su propio valor histórico: como expandiendo la

5 Granqvist (1931, 1935), presenta una gran cantidad de material cultural transcritto.

6 Ellos dicen, “El cuento palestino es una forma de arte altamente desarrollada” que se basa en “manierismos verbales y características del lenguaje que no son utilizados en la conversación ordinaria, especialmente por los hombres. Las mujeres fueron responsables en gran medida del desarrollo de este estilo, y ellas transmiten la tradición” (Muhawi y Kanaana 1989: 3)

“historia”, y como dando evidencia de un cambio cultural en el exilio. Las narrativas de las mujeres del pasado pueden en este sentido, ser más completas que las de los hombres.

Su subordinación estructural a través de la autoridad de los hombres para hablar y representar no ha impedido a algunas mujeres palestinas expresarse desde principios del siglo veinte. Esta presencia en la esfera pública se ha logrado incluso cuando las mujeres han estado restringidas por la familia y las normas de género de la comunidad, y re-inscriptas como mujeres por el movimiento nacional por medio de tareas específicas del género. No obstante, debido a que su activismo nacional representa simbólicamente la “modernidad” palestina, las mujeres como una colectividad han logrado una voz y una visibilidad que no es compartida por otros palestinos marginalizados. Hay otros niveles de subordinación y sufrimiento que permanecen escondidos de la vista y el debate. Yo no deseo que se entienda que estoy realizando un caso especial para las mujeres como un grupo silenciado dentro (hacia atrás) de la sociedad palestina; más bien presento las narrativas de mujeres para desafiar a todas las exclusiones de narraciones, y para obligar a una noción más amplia de lo que la historia nacional palestina debiera ser y hacer.

### **Aprender acerca del género en los campamentos de refugiados**

La exclusión de las mujeres de aquéllos calificados para contar la historia palestina llegó a mi por primera vez a principios de 1970, cuando estaba realizando un estudio sobre la experiencia de los refugiados palestinos en el campamento Burj al-Barajna en Líbano.<sup>7</sup> Kamil, un joven maes-

7 Influenciado por la Escuela de Chicago de interaccionismo simbólico, este estudio intentó examinar las experiencias palestinas en Líbano como “socialización en la identidad.”

tro UNRWA, me estaba ayudando a encontrar gente para grabar. Su primera lista consistía totalmente de hombres de la edad de su padre, una tendencia que él defendía explicando que esta era la única gente en el campamento Burj capaz de contarme la historia palestina. Yo traté de explicarle la diferencia entre entre “historia” y “experiencia”. Aunque no estaba convencido, Kamil revisó la muestra de modo que quedara balanceada por igual entre hombres y mujeres, e incluyó oradores entre las edades de diecisiete y sesenta años. Una de las preguntas que yo realicé era acerca de las fuentes a partir de las cuales los demandados habían sentido por primera vez su identidad como palestinos: ¿de miembros de la familia, maestros, amigos, libros, encuentros con otros? Una joven estudiante de alrededor de diecisiete años contestó a esta pregunta, “Mi madre fue la que más me dijo pero ella no sabía los argumentos”<sup>8</sup> Parecía que generalmente eran las madres o las abuelas quienes describían las aldeas de origen, viviendas, paisaje, vecinos, trabajo, celebraciones, frutos y otros productos. Con frecuencia se citaba a las madres como expresando y por lo tanto transmitiendo la Palestina rural a través de giros de frases, canciones, la preparación de alimentos, las curas caseras, modismos de crianza de los hijos, historias del pasado, y el dialecto local.<sup>9</sup>

La frase “los argumentos” utilizada por el estudiante de Burj al-Barajna es un buen modo de caracterizar la “historia” definida como conocimiento de los hechos, de los cuales la experiencia, en especial la experiencia de las mujeres es excluida por la mayoría de los palestinos de cualquier nivel educacional. En 2003, una estudiante palestina en

8 La palabra árabe utilizada era *muamarat*, conspiraciones o complots, un término utilizado ampliamente por los refugiados palestinos para significar las causas de la Nakba producidas externamente.

9 Raramente escuchado hoy, el uso de *Filastini makbt* (“palestino puro”) es un atributo cultural de las mujeres rurales mayores principalmente.



Estados Unidos quería grabar con mujeres palestinas refugiadas en Líbano, pero un colega masculino le había advertido contra esto sobre la base de que las mujeres en general son demasiado ignorantes de la historia para que valiera la pena grabarlas. Como prueba él citó un reciente proyecto de historia oral entre palestinos en Jordania:

“Cada vez que preguntábamos quién vivía en la ciudad, la carretera principal para entrar y salir de la ciudad, las clínicas de salud, la sanidad, agua, electricidad, transporte, los ríos más importantes, etc., ellas [mujeres] acostumbraban a darnos una información muy limitada. Por otra parte, la gente educada nos daba información muy rica, mucha más, y muy detallada... creo que todo tiene que ver con la educación... a las mujeres en aquél entonces no se las alentaba a ir a la escuela... Al principio pensábamos que había algo mal, pero cuando preguntamos a una de las mujeres ellas respondió, “Las mujeres no teníamos los mismos derechos que las mujeres de hoy. Acostumbrábamos a quedarnos en casa, excepto cuando salíamos a buscar agua o para recoger la cosecha. Fuera de esto nos quedábamos en casa.”<sup>10</sup>

Este investigador (masculino) asume que el criterio de valor de un respondiente es una capacidad para dar “hechos” acerca del agua, la electricidad y el transporte en una ciudad pre-Nakba. Yo sostengo que evaluar de manera tan elevada la habilidad para describir una infraestructura urbana delata una noción restringida de la historia.<sup>11</sup> Parece que algunos palestinos que desean que se escriba su historia

10 Comunicación personal, M.S., Octubre 30, 2003.

11 Un segundo punto de interés aquí es la cita de una mujer confirmando la ignorancia de las mujeres; demuestra el modo en que una jerarquía de género existente se reconstituye a partir de los nuevos valores cuando entran en un sistema cultural.

no están listos para dar a las mujeres “permiso para narrar.”<sup>12</sup>

Mi propio interés en los diferentes modos, acerca de que las mujeres expresen y transmitan la historia en su sentido completo, con lo que quiero significar inclusive lo “doméstico”, lo “personal”, así como lo marginal y desviado, ha sido desarrollado a través de una serie de experiencias de investigación desde los campamentos en Líbano hasta las áreas de la Palestina histórica. Para realizar esto es necesario volverse sensible a la difícil relación entre nacionalismo y feminismo, ambos “lenguajes fuertes” (Asad 1986: 158), el primero que reclama ser nativo, el segundo a menudo acusado de ser occidental. Fue en parte para ver cómo jugaría esta contradicción en las vidas (habladas) de las mujeres refugiadas de distintas generaciones que grabé las dieciocho historias de vida que forman la base empírica de este trabajo. El trabajo fue realizado entre 1989 y 1992 (antes de los Acuerdos de Oslo) con mujeres refugiadas, todas las cuales habían vivido alguna parte de sus vidas en el campamento de Shatila, en los suburbios del sur de Beirut.<sup>13</sup> Como sitio de muchas oficinas de resistencia y proyectos, Shatila había sido el blanco de ataque de las fuerzas

12 Edward Said fue el primero en utilizar esta expresión como título de un artículo en el *London Review of Books*, febrero, 1984, reimpresso en Said (1994<sup>a</sup>). Él deploraba con frecuencia “la ausencia crucial de las mujeres” en el discurso palestino, asimilando su silencio al de los palestinos como pueblo, como en este fragmento: “A menos que seamos capaces de percibir en el interior de nuestra vida las declaraciones que hacen las mujeres -concretas, vigilantes, compasivas, inmensamente conmovedoras, extrañamente invulnerables- nunca entenderemos completamente nuestra experiencia de desposesión” (Said 1985:77).

13 Se elegían sujetos de un mismo campamento para explorar las diferencias dentro de una categoría, “mujeres”, homogeneizadas con demasiada frecuencia en los enfoques feministas occidentales, incluso cuando pertenecían al mismo medio social. Las oradoras eran variadas en sus antecedentes de clase/estatus, estado marital, y experiencia de empleo, así como en edad y educación. Como la mayoría de los refugiados en Líbano, provenían originariamente de las aldeas galileas o de ciudades de la costa (Acre, Haifa, Jaffa).

israelíes y de la derecha libanesa en 1982; por la milicia de Amal y partes del ejército libanés a mediados de 1980; y por los disidentes Fatah aliados con el ejército sirio en 1987. Esto había conducido a la destrucción física casi total del campamento y a la dispersión de sus habitantes. En el momento de la grabación, la mayoría de los oradores estaban viviendo en edificios abandonados o sin terminar en Beirut occidental.<sup>14</sup> Todos, excepto cinco habían perdido miembros de su familia cercana en la guerra. Ellos variaban en edad de veintiseis a noventa, con una distribución bastante uniforme entre las tres principales generaciones que se distinguían en el lenguaje del campamento como “la generación de Palestina”, “la generación del desastre” y la “generación de la revolución”.<sup>15</sup>

Las grabaciones se realizaban en “público”, generalmente en hogares con la familia y vecinos presentes, ocasionalmente en oficinas de la resistencia en presencia de camaradas. Yo creo que esto estaba justificado por el modo en que ello “naturalizaba” el ambiente social alrededor de las narraciones. Las preguntas y críticas ocasionales generadas por las audiencias impulsaban e interrumpían la secuencia narrativa, y tenían el valor de mostrar ideas comunes de lo que constituye la historia palestina, lo que es importante contar y lo que no lo es. Una descripción de su matrimonio de una oradora anciana en una aldea galilea en 1930 fue interrumpida por una hija política diciendo, “Eso no es historia”. Más temprano en la sesión un vecino le había aconsejado a la oradora, “Cuéntale a ella acerca de la tierra que era de tu propiedad”. La presencia de hom-

14 Cuatro oradores fueron grabados fuera de Beirut: dos en Sidon (Líbano), uno en Londres, y otro en Túnez. Para la historia de las “Batallas de los campamentos”, contada por los que la experimentaron, ver Sayigh 1994.

15 No sé si este modo de nombrar las generaciones se utilizó en otras regiones de la diáspora palestina, y por otro estrato social. Bien puede ser el producto de personas de origen rural, y de Líbano como región de diáspora.

bres durante la mayoría de las sesiones de grabación fue valiosa en la revelación de temas privilegiados de la memoria colectiva, que se había formado en campamentos a la sombra de la resistencia. Que la “historia” palestina debería incluir la propiedad de la tierra pero excluir la experiencia de las mujeres del matrimonio se ilustra no sólo por la observación recién citada sino también por los libros de memorias de la aldea donde los (varones) cabezas de clanes son los compiladores usuales y los proveedores de información.<sup>16</sup> No sólo las mujeres son dejadas fuera de tales historias sino también todos aquéllos que no poseían tierra, o eran marginales en otras formas.

### Historias de mujeres de la Nakba

Un rasgo sorprendente de las historias de vida es la primordialidad de la expulsión de Palestina, desplazando comienzos más comunes tales como el nacimiento o las primeras memorias. La mayoría de los oradores, ya adultos en 1948, comenzaban con ello, como lo hacían muchos de la “generación del desastre”, demasiado jóvenes en 1948 para tener recuerdos personales. Sólo con la “generación de la revolución”, esta narrativa tomó otras formas, en recuerdos de las condiciones del campamento como fueron experimentadas por un niño, o de los días de conmemoración nacional en la escuela, o en declaraciones de la identidad palestina. El grado de detalle de ese terrible viaje preservado en la memoria por cuatro décadas y media

16 Ver Slyomovics 1998: I-31 en los libros de memorias. Los “libros de memorias” palestinos se escribieron principalmente acerca de las aldeas. Una serie ha sido producida por el Arab Research Center en la Birzeit University, y otro por los editores Al-Shajara, Yarmuk, Syria. Otros han sido el trabajo de individuos, generalmente aquéllos expulsados de las aldeas que ellos graban. Ver las bibliografías en Al-Jana, 2002; los más recientes son citados por Khalili, 2004b y Davis, en este volumen.

expresa no sólo la significación asignada a él retrospectivamente —como una ruptura en el espacio y en el tiempo, como el comienzo del exilio y el precursor de otras tragedias, como un error histórico— él también sugiere procesos de formación de memoria colectiva mientras las historias individuales eran contadas y re-contadas en las reuniones en los refugios.<sup>17</sup>

Hajja Badriyya, ya casada y madre de niños en 1948, comenzaba su historia con la *hijra*:<sup>18</sup>

“Estábamos todos en nuestra aldea, nada pasaba.<sup>19</sup> Ellos estaban peleando contra Israel, nosotros nos quedábamos. Al final, estábamos durmiendo, era de noche. Mi cuñada vino y me despertó, “¡Levántate!” Yo dije, “¿Qué pasa?” Ella dijo, “El ejército se ha retirado”<sup>20</sup> “¿Cómo se pudo retirar?” “Lo ha hecho” Israel estaba amenazando mucho a Majd al-Krum. Debido a que nuestra aldea tiene montañas de cada lado y hay una sola carretera... [Israel] cerró el camino pero no pudieron entrar en nuestra aldea... Quizás hubo algún acuerdo con el ejército. Sólo Dios sabe. No pasaba nada y luego a las 9 hs. nos despertamos y toda la gente se estaba yendo. Los hombres estaban todos dispersos en las montañas, peleando. Ellos aprehendieron al líder

17 La primera generación de refugiados fueron acusados por sus hijos y se acusaron a sí mismos por haber dejado Palestina, posiblemente como un reflejo de las acusaciones libanesas de cobardía. Una fórmula común para expresar esta culpa y enojo era, “Si sólo nos hubiéramos muerto en nuestro país en lugar de venir aquí!”

18 *Hijra* (migración) es utilizada por los refugiados de más edad para el éxodo de Palestina, quizás con referencia a la trayectoria del profeta Muhammad desde la Mecca hasta Medina.

19 Para “aldea” el orador utiliza *beledna*, que también significa “nuestro país”.

20 El Ejército de salvación árabe, *aljaysb al-inqadb*, era una milicia pan-árabe conducida por Fawzi al-Qawukji; los refugiados palestinos en Líbano así como los palestinos que permanecieron en Galilea, lo culparon ampliamente por incompetencia y desertión. Muchos de los testimonios grabados por Nafez Nazzal (1978) en su *The Palestinian Exodus from Galilee, 1948*, cuentan la misma historia.

del ejército y le preguntaron, “¿Dónde están nuestros hombres?” Él dijo, “Vuestros hombres están en las montañas y yo estoy llorando por ustedes. Se me dio la orden de retirarme a las dos en punto pero yo me negué a retirarme... No tienen otra elección que rendirse a Israel”. Las mujeres jóvenes se levantaron y partieron porque habían sido amedrentadas siempre desde Deir Yassin. Partieron inmediatamente, los hombres y las mujeres jóvenes, todos partieron. Nosotros caminamos desde Majd al-Krum hasta que llegamos a Rmaysh [Líbano].”<sup>21</sup>

Otros oradores mayores daban una brevísima introducción antes de llegar a la *hijra*. Por ejemplo, Umm Ghassan, nacida en una pequeña aldea galilea en 1930 y casada en 1945, comenzó:<sup>22</sup>

“Tengo sesenta años. Tenía un hijo, Ghassan, y una hija, Zuhayra. Partimos y vinimos a Líbano. Había aviones y cañones bombardeándonos. Escapamos. El hombre se quedó en el hogar, se negó a partir. Sólo yo y los niños partimos. Y vinimos [suspiros] a Líbano. Yo hubiese preferido que nos hubiéramos muerto antes que venir aquí.”

Una historia *hijra* detallada viene de Umm Mahmud, nacida en 1933 en las afueras de Jaffa, casada un año antes de la guerra:<sup>23</sup>

- 21 Hajja Badriyya nació en 1926, se casó en 1943, analfabeta, nunca estuvo empleada, no era políticamente activa. La inseguridad en el momento de la grabación significó que algunos oradores omitieran cualquier conexión con el movimiento de resistencia. Grabado julio 6, 1992.
- 22 Umm Ghassan, nacida en 1939 en una pequeña aldea cerca de Acre, se casó en 1945, analfabeta, nunca estuvo empleada, dos hijos muertos o desaparecidos. Grabado mayo 22, mayo 25, 1992.
- 23 Umm Mahmud era analfabeta, nunca empleada, probablemente no activa políticamente. Grabado diciembre 2, 1992.

“Dejamos Palestina desde el puerto. Mi padre vino y dijo, “Yallah! Ustedes no deben quedarse aquí. Los judíos nos están atacando” Nosotros temíamos por nuestro honor, debido a Deir Yassin. Entonces mi padre me tomó. [RS: ¿Dónde está tu esposo?] Yo ni siquiera le dejé una nota. Él acostumbraba a decir, “Yo no partiré aunque la casa sea destruída sobre mi cabeza”. Pero mis padres... me llevaron y partimos hacia el puerto. Bombardeaban sobre nuestras cabezas mientras estábamos en el puerto. Permanecimos allí esperando nuestro turno para partir. Fuimos en un bote de remos, no en un barco. Estaba lleno. Mucha gente estaba con nosotros. Partimos. Mi hijo tenía sólo un mes de vida. No habíamos llegado lejos cuando comenzaron la lluvia y el viento, sentíamos que el bote se iba a dar vuelta con nosotros a bordo... Cuando estábamos en el medio del mar, a medio camino hacia Beirut, teníamos una mujer preñada a bordo, ella estaba en trabajo de parto. ¿Quién la iba a ayudar? “¡Oh gente! ¡Despierten! ¡Necesitamos ayuda en nombre de Dios!” Entonces mi tía, Dios tenga piedad de su alma, le dijo, “Ven para aquí”, y la hizo ponerse en cuclillas. Y nació un bebé y fue un varón. Ellos no tenían nada con qué envolverlo. Yo tenía un envoltorio de cosas para mi hijo, entonces lo deshice y le día algo a ella. No había nada con qué cortarle el cordón umbilical. Mi hermano menor... tenía un pedazo de metal en su bolsillo. Ellos lo tomaron y cortaron el cordón.”

El estilo detallado, reporteril en el cual estos oradores de la “Generación de Palestina” describen la *hijra* sugiere que para ellos este hecho fue una entrada en la “historia”. Esto es así aunque sus historias de vida subsiguientes no siguen la cronología o recuentan otros hechos de importancia nacional o regional. Para ellos la *hijra* de 1948 fue “El acontecimiento” que significó el comienzo de un destino de victimización, y una tragedia que se repetiría a través de

ulteriores desplazamientos y pérdidas. Umm Nayif, nacida en Shab en 1912, casada en 1930, resumió esta historia en sus oraciones de apertura: “Nuestra vida en Palestina era muy buena, todo era hermoso. Los judíos vinieron y expulsaron a la gente de sus aldeas. Nosotros vinimos a Líbano y permanecemos aquí. Al principio la gente nos respetaba, pero ahora todos están contra nosotros. Pedimos ayuda a Dios.”<sup>24</sup> Umm Ghassan (citada más arriba) tenía dieciocho años en el momento de la *hijra*, dio un resumen similar condensando la *hijra* con la victimización en Líbano como comienzo de la narrativa. Mientras está vinculada a un hecho particular en la “historia”, la *hijra* de 1948 adquiere en algunas narrativas de mujeres el estatus de un destino que se juega durante un ciclo de largo tiempo, mezclando historia con cosmología. Se puede escuchar aquí un eco de literatura sagrada, con ciertos hechos históricos -tal como el nacimiento del profeta Muhammad- elevado por conexión con la divinidad a un nivel extra-temporal. Nacida en 1941, y por lo tanto un miembro de la “Generación de la Nakba”, Umm Subhi comenzaba su historia de vida con estas palabras:

“Sufrimos tragedias. Fue duro. Nos dejaron sin hogar; encontramos dificultades en ser personas sin techo. Fuimos víctimas de una catástrofe. Nuestros hijos se fueron [los mataron], nuestro hogar se fue [fue destruído], no encontramos gente que nos cuidara. Aún así, agradecemos a Dios, porque esto es lo que Dios desea... yo también agradezco a Dios, y le pido que una la palabra musulmana con el mundo árabe.”<sup>25</sup>

24 Umm Nayif era analfabeta, nunca empleada, probablemente no “activa”. Grabado mayo 17, 1992.

25 Umm Subhi, analfabeta, nunca empleada, activismo voluntario. Grabado enero 29, 1991.



Demasiado joven en 1948 para recordar claramente a Palestina o a la *hijra*, Umm Subhi sin embargo, realiza una declaración acerca de la “historia” palestina que amalgama a la Nakba con tragedias más recientes, el “nosotras” colectivo con el personal “yo”, y lo sagrado (la voluntad de Dios) con lo secular (la política nacional). Un concepto más cíclico que lineal de la historia es fundacional de expresiones tales como estas: Sólo Dios mueve la historia, no los hombres; es El quien finalmente restaurará a los palestinos a Palestina. No obstante dotar a Dios del supremo poder de realizar la historia no transforma a los creyentes en testigos pasivos. Las historias cotidianas que me contó Umm Subhi cuando la visité revelaron una *munadila* (luchadora), preparada tanto para visitar a los palestinos en prisión como para presionar a los líderes políticos por fondos para reconstruir su casa. Sus hijas y amigos en el campamento confirmaron esta imagen.

Después del comienzo citado antes, Umm Nayif de Shab contó una anécdota que describe su *hijra*. Como la mayoría de las mujeres rurales, ella dejó Palestina con un grupo de otras mujeres y niños de su aldea, sin sus esposos. Los hombres con frecuencia permanecían detrás para ayudar a defender las aldeas, uniéndose a las familias en Líbano más tarde. El centro del relato de la *hijra* de Umm Nayif era una anécdota acerca de su llegada a Rmaysh (Líbano) con cuatro niños, empapados por la lluvia, para buscar refugio con una mujer que ella conocía sólo por su nombre familiar (“Umm Ilyas”), y qué difícil fue encontrarla porque muchas mujeres en Rmaysh tenían el mismo nombre. Esta anécdota, demasiado larga para contarla completa, tenía varios puntos de interés, particularmente su similitud tanto en forma como en estilo con el *hikaya* de los cuentos populares, completos con experiencias rigurosas, suspenso y final feliz.<sup>26</sup> Tuve la buena suerte de grabar esta anécdota otra vez en una segunda

26 La historia aparece en *Al-Jana* 1998: 54.

sesión con Umm Nayif, cuando ella repitió la historia utilizando la misma secuencia de episodios, citas propias y de los discursos de otros, conjunto de frases, entradas de humor, y tonos de voz. Era evidente que esta historia había sido elaborada a través de la repetición en escenarios familiares y vecinales en la forma en que yo la escuché. Umm Nayif carecía de escolaridad, como la mayoría de las mujeres rurales de la “Generación de Palestina” y, como con el *bikaya*, la estructura y el estilo funcionaban en su historia como dispositivos estéticos para ayudar a la memoria y mantener la atención de la audiencia. Pero, a diferencia del *bikaya*, lo que ella narraba era una experiencia de vida real.

Era sorprendente que mujeres ya adultas en 1948 no comenzaban las historias de sus vidas con su vida temprana sino que comenzaban con la Nakba.<sup>27</sup> Oradoras de más edad recordaban sus vidas en Palestina sólo a través de preguntas de los investigadores y de la audiencia. Otras oradoras demasiado jóvenes como para recordar la Nakba también comenzaban con ella, mostrando con cuánta fuerza ella estaba impresa en sus memorias a través de la transmisión familiar. Por ejemplo, Nozira dijo: “Yo soy una mujer palestina, nacida en Palestina. Vine con mi familia cuando tenía alrededor de siete días de vida. Vinimos a Líbano. Mi madre acostumbraba a decir que habíamos venido por una o dos semanas y que luego volveríamos.”<sup>28</sup> Era como si la Nakba hubiera reemplazado al nacimiento personal como “comienzo” para los refugiados, un momento de ruptura total entre la vida en Palestina y la vida en el exilio.<sup>29</sup> Oradoras mucho más

27 La única excepción fue Umm Muhammad, nacida al principio del siglo veinte, quien comenzaba su narrativa con historias de incursiones y búsquedas del ejército británico.

28 Nozira, nacida en 1948 en Akka, soltera, trabajadora en un servicio de salud palestino. Grabado julio 2, 1992.

29 Aunque la Nakba marcó un comienzo, era mucho más un final, de los palestinos y de las vidas de la pre-expulsión. Muchos refugiados mayores describieron la vida después de 1948 como “muerte”, “no-existencia” y “entierro”.

jóvenes, las de la “Generación de la revolución” elegían otros comienzos —generalmente el campamento en el que habían crecido— pero revertían a la Nakba cuando hablaban de sus padres, y sus efectos sobre ellos.

### **La Nakba como fuerza que historiza las historias de vida de las mujeres**

Revisando las historias de vida como un conjunto de textos pude establecer dos formatos bastante diferentes, centrándome en la estructura de la narrativa, el estilo, y el grado de autonomía y coherencia - cualidades que encontré estaban correlacionadas en la mayoría de los casos con su respuesta inicial cuando se les solicitaba contar las historias de sus vidas, ya fuera vacilación o buena disposición. Mis notas muestran que algunas oradoras respondían con mucha prontitud a este requerimiento, dando historias sostenidas y autónomas que también tendían a estar referidas estrechamente a la historia nacional mientras otras no estaban seguras de qué es lo que se esperaba de ellas; recurriendo a mi para preguntas específicas ellas mostraban claramente la dificultad que tenían para realizar un discurso autónomo, y la ausencia del concepto de “historia de vida”.<sup>30</sup>

Este grupo comenzó sus “historias” pero dependía de indicaciones y preguntas de la audiencia para proceder; sus historias eran no lineales, estructuradas de manera

30 Preguntar a las mujeres en el campamento de refugiados por su “historia de vida” pudo haber sido culturalmente inapropiado. Lila Abu-Lughod escribe acerca de las mujeres beduinas egipcias que “la historia de vida puede contribuir a un sentido de la persona como su centro, como un individuo aislado. Las mujeres cuyas historias se cuentan aquí no viven de ese modo ni piensan de sí mismas como tales” (Abu-Lughod 1993:31). No obstante, el hecho de que casi la mitad de las oradoras de Shatila dieron narrativas auto-sostenidas acerca del “yo” plantea preguntas acerca de las diferencias dentro de un grupo que comparte un medio y condiciones de vida similares.

temática más que cronológica. La Nakba para ellas era el final de la historia como “ser”, y el comienzo de otra clase de historia que ellas denominaban “tragedia” o “destino” o “la voluntad de Dios”. La Nakba era el único acontecimiento nacional al que se referían, mientras el segundo conjunto de oradoras produjeron historias del “yo” que estaban estrechamente vinculadas a los acontecimientos nacionales, ya fuera en Líbano o en la *saha* (esfera pública) palestina más amplia. La historia nacional ofrecía a estas mujeres principalmente jóvenes una estructura tanto tópica como narrativa, con “eventos” personales posicionados en sus narrativas mediante la asociación con “eventos” de la historia. Las historias acerca del “yo” se volvieron entonces “objetivas”, y el estilo para narrarlas reporteril, con secuencias cronológicas.

La vacilación del primer conjunto de oradoras, principalmente mayores, pudo haber estado vinculado a factores tanto contextuales como demográficos, mayor edad, bajos niveles de educación, o temores de “hablar mal” en un período de arrestos sirios.<sup>31</sup> Dichas oradoras se volvían fluídas una vez que las preguntas hacían surgir memorias particulares, por ejemplo, vivir en Palestina en 1948, la vida antes de 1948, sufrimientos en el primer campamento de tiendas, el trabajo en los campamentos o en los hogares. Pero cada historia o episodio permanecía solo; “la historia” no les aportaba un movimiento hacia un nuevo tema o episodio.

Otra característica común de este conjunto de oradoras era que ellas usaban el pronombre “nosotras” más a menudo que “yo” y enfatizaba la tragedia colectiva palestina más que los detalles personales. Si en algún momento se identificaban a sí mismas, era en términos de su relación con

31 1989-1992 fue un período de control sirio sobre los campamentos de Beirut occidental, con muchos arrestos de palestinos que se consideraba eran “pro-Arafat”.

otros —padres, hermanos e hijos— más que por nombres personales o auto-descripciones. En términos de la estructura narrativa, sus historias de vida eran acumuladas más que compuestas, una secuencia de anécdotas no-cronológica que con frecuencia, como en el caso de Umm Nayif, citado más arriba, poseía cualidades estéticas similares a las de los cuentos populares. Para dar un ejemplo de este patrón vuelvo a Umm Subhi. Ella me dio un breve recitado que no era una “historia de vida” en el sentido de una narrativa construída acerca del “yo”, sino más bien un testimonio de la tragedia palestina colectiva en la cual los episodios personales se dan para ilustrar y *probar* un caso colectivo de marginalidad.<sup>32</sup> Después de la apertura, que se cita más arriba, ella habló de los palestinos como “gente que pasa el verano en el Ghor,” asemejándolos así a los beduinos, quienes, a ojos de los campesinos, son privados de la normalidad de hogares fijos, de propiedad de la familia.<sup>33</sup>

La naturaleza pública de su discurso es clara no sólo por la evocación del desastre colectivo sino también por la apelación a Dios que marca sus transiciones. La secuencia de su testimonio no es cronológica, sino que avanza a medida que un episodio le recuerda otro: una evocación de la falta de vivienda palestina; su pérdida del hogar, hijos, hijos políticos y sobrinos en la reciente “Batalla de los campamentos” (1985-87); una alusión al encarcelamiento de una

32 Definiendo el testimonio, Beverley escribe, “La situación de narración en testimonio debe suponer una urgencia para comunicar, un problema de represión, pobreza, subalternidad, encarcelamiento, lucha por la supervivencia... a diferencia de la novela, el testimonio promete por definición estar comprometido primariamente con la sinceridad.” Además, debe ser “una representación de una clase o grupo social” (Beverley 1992: 94, 95).

33 El Ghor es una región plana, semidesértica que corre a lo largo de la ribera occidental del río Jordán. Los aldeanos tendían a cultivarla pero no construían casas sólidas debido al calor y a los mosquitos. Los beduinos la utilizaban para pastar sus rebaños aunque Umm Subhi se debe haber confundido cuando dijo que iban allí en el verano.

hija; una invocación a Dios para que permita a todos los errantes retornar a sus hogares; su reciente operación, con ninguno de sus hijos cerca; la discapacidad de su esposo lo que le impidió que les brindara un nuevo hogar; una historia acerca de haber sido golpeada por un soldado del ejército libanés en 1983; la visita casual de un periodista japonés, un “extranjero” como yo, que había ayudado a una de sus hijas a pagar la tarifa de la universidad (implícitamente contrastaba con las autoridades palestinas, libanesas y árabes que no hacían nada para ayudar); y una conclusión, “Esta es nuestra vida, este es nuestro destino. Nosotros siempre decimos ¡Gracias a Dios!” Las transiciones de esta estructura son temáticas más que cronológicas, y expresan el sentido de unidad de Umm Subhi entre su destino y el del pueblo palestino, para ambos Dios ha “escrito” vidas de desposesión y pérdida. Este destino trágico colectivo que su vida *representa* eclipsa otras características y episodios a través de los cuales Umm Subhi podría haber narrado un “yo”.

La principal característica estructural de las historias de vida de las oradoras como Umm Subhi fue una preferencia por anécdotas acotadas que estaban enquistadas en una narrativa multivocal sostenida tanto por la participación de la audiencia como por la oradora. Una descripción figurativa para este formato podría ser “cuentas de un collar”, en el que las “cuentas” son anécdotas diseñadas mediante el relato frecuente, mientras la “cadena” es el producto azaroso de la interacción quasi natural entre aquéllas presentes durante la sesión de grabación.<sup>34</sup> Las anécdotas están vinculadas sólo azarosamente a la historia nacional, con la

34 La hija de una de las oradoras estaba ansiosa por escuchar historias acerca del hogar en Jaffa; otra le recordó a su madre historias que ella le había contado antes. Las miembros jóvenes de la familia son las mejores apuntadoras porque son familiares, y evocan un sentido de deber paternal de transmitir una herencia.

excepción sobresaliente de la *hijra*, la cual, como se observó antes, figuraba en casi todas las narrativas. La conexión entre las anécdotas era un producto de la interacción, o en algunos casos era temático, refiriéndose a la tragedia original, ejemplificándola con incidentes, o recordando episodios posteriores que la reflejaban. Una anécdota que contó Umm Subhi en nuestro primer encuentro ilustra esta vinculación temática, haciendo alusión a su tristeza por estar sin sus hijos durante una operación importante.<sup>35</sup>

“La gente vino y dijo que el ejército libanés estaba golpeando a una de las hermanas [i.e., un cuadro de la resistencia]. Era la época del ejército. Yo estaba lavando ropa. Cuando salí, vi que era verdad. Uno de los soldados la había capturado en un callejón, y estaba apretando su bastón contra su estómago. Ninguno en el campamento se atrevió a acercarse, excepto yo... yo me acerqué y dije, “¿Por qué está haciendo esto? Ella es una niña no un hombre”. Él dijo, “¿Tú eres del campamento?” Yo dije, “Yo soy una hija del campamento, como esos niños que estás arrestando.” Él dijo, “¿Están tus hijos entre ellos?” Yo dije, “Todos ellos son mis hijos” “¿Y esta niña qué relación tiene contigo?” “Ella también es mi hija. Cada niña palestina es mi hija y cada niño palestino es mi hijo.”

Como resultado de esta intervención, Umm Sibhi fue golpeada en la espalda con la culata de un rifle, arrestada, y llevada frente al comandante del distrito del ejército. Ella no dio fecha para la anécdota, más allá de que “Era el tiempo del ejército”, una fórmula típica de los campesinos para marcar épocas históricas.<sup>36</sup>

35 “Yo tuve una operación hace alrededor de tres meses. Yo no lloraba porque estaba enferma sino porque si moría no había ningún hijo ni hija al lado mío” (Umm Subhi, enero 29, 1991).

36 Comparar con la identificación corriente de períodos de la historia palestina como “la época de los turcos” o “la época de los británicos”. “La época

Como una observación final acerca del formato narrativo interaccional, temático, propongo una segunda mirada sobre la historia *hijra* de Umm Nayif, referida más arriba. Aunque en la forma de una anécdota auto-contenida, no vinculada a un antes y un después, la misma conecta temáticamente con el principio de su “historia de vida” cuando ella dijo, “Nuestra vida en Palestina era muy buena... Vinimos a Líbano... Al principio la gente nos respetaba. Ahora todos están contra nosotros.” Su historia de la *hijra* contrasta dramáticamente su llegada a la aldea libanesa de Rmaysh con cinco niños empapados, temblando, con la cálida bienvenida que les dio Umm Ilyas:<sup>37</sup>

“Toda la gente que había dejado Shab conmigo estaban con ella. Ella prendió un fuego en el *mawqada*; ella prendió un fuego en el *kanun*; ella prendió un fuego en la *mastaba*.<sup>38</sup> Ella deseaba calentar a esa gente. Ella vistió a los niños con las ropas de sus nietos; y se sacó sus propias ropas para mí. Esa noche dormimos en su casa.”

La bienvenida de Umm Ilyas, que era libanesa y cristiana, recuerda las palabras de apertura de la historia de Umm Nayif. “Al principio la gente nos respetaba”. Pero ahora, luego de la larga guerra civil libanesa con sus raíces sectarias, “todos están en contra nuestra”. Yo sugiero que aquí la historia se cuenta a través de anécdotas que siguen una forma

---

del ejército” en un contexto libanés indica períodos en que los campamentos estaban bajo el control del ejército libanés ya sea desde comienzos de los años de la década de 1950 hasta la liberación de los campamentos en 1969 o después de la invasión israelí en 1982, cuando se reinstaló el control del ejército hasta febrero de 1985 cuando los batallones del ejército dominado por los maronitas fue expulsado de Beirut occidental.

37 El nombre de Umm Ilyas indica que ella es cristiana.

38 Observe la triple repetición rítmica de Umm Nayif de los diferentes receptáculos en los cuales Umm Ilyas prende los fuegos, otra vez con reminiscencias de la *bikaya*.



original *bikaya*. En otras palabras, los elementos de la cultura verbal de las mujeres rurales debieran revisarse como el modo de historia que Daniel llama provisionalmente “herencia” (Daniel 1996: 25-28). Pero aunque ellas retienen la forma *bikaya*, estas anécdotas no son más ficción sino que cuentan los hechos reales ubicados en un tiempo específico, aún si la oradora no conoce la “historia” de la época como la contarían los profesionales. En estas “historias de vida” fragmentarias podemos leer la evidencia de que la Nakba forzó a muchas mujeres refugiadas de origen rural y de ciudades pobres en el exilio, a realizar el salto cultural hacia la historia como “conocimiento”.

### Narrar el Yo en la “historia”

El otro patrón principal, distinto del primero al punto de la dicotomía, estaba ligado a aquellas oradoras que respondían fácilmente a mi pregunta sobre su historia de vida. Ellas se veían cómodas con este pedido, y no hacían preguntas tales como, “¿Dónde comienzo?” o “¿Qué quiere que le diga?” Ellas utilizaban “yo” más que “nosotras” y se identificaban por nombres personales y nacionalidades, especificando a veces lugar de nacimiento, género y clase (e.g. “de una familia pobre”). Para describirse a sí mismas, ellas elegían atributos personales más que relacionales e incluían deseos y ambiciones personales así como aquéllos relativos a la familia o a la comunidad. Pero la característica más sobresaliente de este conjunto de narrativas es su composición como una narrativa continua, reporteril, con secuencia cronológica, que comienza con los recuerdos más tempranos (o fecha de nacimiento y procedencia familiar), y avanza hasta los tiempos de escuela, los estudios universitarios, si hubiera alguno, empleo, viajes y experiencias de guerra hasta la actualidad. Incluso aunque otras estuvieran presentes durante estas sesiones de grabación, las narradoras no las requerían como

apuntadoras; más bien ellas estaban reducidas a oyentes pasivas, como si estuvieran asistiendo a una conferencia. Aunque estas oradoras también contaban anécdotas, éstas no tienen la misma estructura autónoma o las cualidades estéticas (suspense, estilo indirecto, ironía) que caracterizaba a las contadas por el primer conjunto de oradoras. En cambio, ellas están subordinadas a la narrativa total y aplastadas por ella y no interrumpen su flujo.

Más importante por la luz que arroja sobre la ruptura radical que se creó en la conciencia histórica palestina por la expulsión de 1948, este segundo conjunto de narradoras adoptaron una secuencia cronológica que estaba estrechamente referida a la historia nacional. En el caso de dos de las narradoras, afiliadas activamente con el movimiento de la resistencia, la preocupación por los acontecimientos nacionales expurgaban todos los detalles personales de las historias de sus vidas, o los reducían a un mínimo.<sup>39</sup> Otras en este conjunto se referían a los acontecimientos nacionales que afectaron sus vidas personales; aún así, la referencia nacional está mucho más claramente presente como estructura narrativa que en el primer conjunto de historias de vida. Como el espacio no permite la cita de una narrativa completa, trataré de ilustrar este punto ofreciendo un resumen de la historia de vida de Umm Imad.

Umm Imad comienza su narración con su *ism al-baraka* (nombre del partido), luego la *hijra* y el primer refugio en la ciudad de Sidon.<sup>40</sup> Desde aquí ella continúa con: la trans-

39 La exclusión de lo personal era tan extrema con un cuadro de la OLP que cuando le pregunté sobre su matrimonio, después que había terminado de hablar, ella se sintió sorprendida de que yo pudiera estar interesada en eso. Para un buen debate acerca de por qué las oradoras politizadas eliminaban lo personal, ver Stanley 1996.

40 Umm Imad nació en 1946 en Acre, se casó en 1968; completó la escolaridad UNRWA; trabajó brevemente en el Golfo antes de casarse; fue activista voluntario y apoyo de la resistencia. Entrevistada por primera vez en diciembre 13, 1990.

ferencia al campamento Ayn al-Hilwa; la descripción de su hogar y su familia; la infancia y escolaridad en el campamento Ayn al-Hilwa; el viaje posterior a la escuela a un país del Golfo a trabajar con una familia rica; el encuentro con un hombre con el que finalmente se casa, historia del compromiso, la mudanza al campamento Shatila; el ataque israelí al aeropuerto de Beirut (1973); el nacimiento de su primer hijo; el comienzo del “trabajo de lucha” (activismo nacional); el nacimiento de otros dos hijos; la “Guerra de los dos años” (1975-76), la compra de tierra en el *hursb* (bosque) fuera del campamento, y la construcción de una casa; la invasión israelí de 1982 y la masacre de Sabra/Shatila; el activismo de posguerra con la Cruz Roja y la Unión de mujeres palestinas; el ataque de las fuerzas libanesas sobre el campamento de Ayn al-Hilwa (abril 1984) en el que fueron muertos sus padres; un viaje al Golfo para permanecer con su esposo y recobrase del shock; comienzo de la “Batalla de los campamentos” (mayo 1985); su retorno a Shatila; el nacimiento del niño más pequeño durante el sitio; las experiencias de los cinco meses de sitio de Shatila (noviembre 1986-abril 1987) y la destrucción del hogar familiar; la mudanza al edificio sin terminar en Beirut occidental donde tuvo lugar la grabación; y la conclusión apelando al mundo por justicia para los palestinos.

Debido a que Umm Imad poseía una memoria rica poco usual y disfrutaba describiendo como había sido en su infancia la vida en el campamento Ayn al-Hilwa, yo volvía a ella con frecuencia. En sesiones de grabación posteriores, libre de la obligación de producir una “historia de vida”, ella contó muchas anécdotas similares a la *qussas* referidas a un tiempo anterior, incluyendo historias de Palestina que su madre le había contado. Pero yo sostengo que la estructura de la historia de vida de Umm Imad revela su intención conciente de moldearla como un reflejo de la historia nacional. Los eventos personales (matrimonio, nacimiento de

hijos, la muerte de los padres) están integrados en el flujo de la narrativa como “eventos” similares a “eventos” de la historia en su modo de ser “objetivos” y con una secuencia cronológica. Otros en este conjunto de narradores adoptaron una cronología similar de los eventos nacionales, con una referencia nacional más fuerte en el caso de oradoras que eran o habían sido, cuadros y miembros de la resistencia.

Considero que la Nakba ha sido traducida dentro de los valores culturales de las mujeres refugiadas más jóvenes como una conciencia de “historia” en la definición de Daniel, y más por mujeres activistas que por otras. La diferencia en estructura y estilo entre los dos conjuntos de historias de vida no es después de todo una dicotomía; más bien representa un momento de transición en la experiencia de mujeres entre el arraigo en Palestina y el exilio en Líbano. Las narrativas más fragmentadas, no cronológicas preservan una herencia de la *bikaya* de las mujeres que ha sido interrumpida por un evento cataclísmico, mientras que las narrativas históricas son testimonios que utilizan las historias personales para ilustrar y enriquecer la tragedia colectiva de expulsión, transformando las narrativas de “ser” en narrativas de “saber”. No obstante, describir el segundo conjunto como simple reproductor de conocimiento de la historia nacional sería pasar por alto su riqueza de inclusión, el modo en que ellos entretrejen lo personal con lo colectivo, transmitiendo un sentido de “estar en la historia” así como de “conocer la historia”.

¿Cómo dar cuenta de estos formatos distintos para contar historias acerca del yo? Se podría disculpar no mirar más allá de la edad y el nivel educacional, tan fuerte es la asociación a primera vista entre estos factores demográficos y el patrón de la estructura narrativa. El patrón vacilación / sujeto plural / discontinuidad se manifestó principalmente en oradoras mayores, sin escolaridad, mientras que el

segundo patrón -disposición para hablar, sujeto singular, y narrativas autónomas referidas a la historia nacional- vino principalmente de las oradoras más jóvenes y alfabetizadas. Las historias de empleo refuerzan la impresión de una dicotomía que se basa en la edad y en la escolaridad: del primer conjunto ninguna había trabajado fuera del hogar excepto en agricultura ocasional. Las oradoras del segundo tipo habían tenido empleo asalariado o habían trabajado como voluntarias regulares con el movimiento de resistencia. El contraste claramente marcado entre los dos conjuntos de oradores podría tomarse como apuntando a procesos de “modernización” como causa de la diferencia; la producción de una “historia de vida” autónoma podría verse como basada en la educación, en el empleo, y en otros cambios situacionales que pueden crear el sentido de un yo ubicado en una historia de grupo específica.

Tal conclusión se invalida, yo sugiero, por oradores cuyas características demográficas debieran haberlos hecho estar de acuerdo con uno de los dos patrones principales, pero que no lo hicieron. Dos de las más jóvenes, oradoras alfabetizadas mostraron la misma vacilación y necesidad de impulso que los de mayor edad, e hicieron poca referencia a la historia nacional.<sup>41</sup> Más desafiante a una explicación de “modernización” fue la narrativa de Umm Ghasan, quien estaba entre los oradores mayores, la “Generación de Palestina”, todas sin escolaridad; su historia de vida fue autónoma y coherente utilizando “yo”, nunca “nosotras”, y relacionando su “yo” a la “historia” tanto como víctima como participante activa.

41 El evitar referencias políticas puede explicarse por el temor y la sospecha que reinaba en la época de las grabaciones. Dos de estos casos no conformistas vinieron de los niveles de la clase alta de la comunidad Shatila. Un tercero, con educación universitaria, y un cuadro ex-resistencia, utilizó su “historia” para realizar preguntas sobre un “yo” perdido y en conflicto. Ver Sayigh 1999.

## Umm Ghassan, interruptora de paradigma

Umm Ghassan fue una de las pocas oradoras a quien yo no conocía en absoluto antes de las sesiones de grabación.<sup>42</sup> Amigos en Shatila decían que ella tenía un don para la poesía oral, y fuertes recuerdos de los primeros días de refugio; ella era respetada también como una “madre de mártires”. Las dos grabaciones realizadas con ella fueron memorables, más que nada por la franqueza de sus críticas hacia su esposo —presente todo el tiempo— por su excesiva sexualidad, por haber procreado trece hijos dejándole todo el trabajo de la crianza a ella, y por haber fracasado en sostener a su familia por encima del nivel de la pobreza miserable. Normas expresas de respetabilidad reprimen en los campamentos las alusiones sexuales abiertas y tal expresión en ese momento (mediados de 1992) hizo surgir preguntas acerca de las condiciones de su posibilidad y si éstas eran interactivas (mi identidad como extranjera), o históricas (la evacuación pos-OLP), o alguna otra razón menos obvia. Su historia de vida también describe el “yo” de Umm Ghassan como *nashita* (políticamente activa), no en el sentido de una membresía en un grupo de resistencia sino como *waia* (políticamente conciente) y *wataniyya* (patriótica). Ella había encarado a los israelíes y libaneses para tratar de salvar a sus hijos, y permaneció en el campamento de Shatila durante los sitios de 1985-1987. Su poesía oral, grabada en la segunda sesión, expresaba las heridas del exilio y la pérdida.

La estructura de la narrativa de Umm Ghassan revela su estrecha vinculación nacional: la *hijra* (citada más arriba): sufriendo frío y hambre con sus pequeños hijos al principio del refugio; pobreza y la dificultad de su esposo para ganar el sustento; sus frecuentes embarazos y nacimientos; el encarcelamiento de su esposo; la opresión de las autoridades libanesas, la expulsión del Hursh (a continuación del cam-

42 Ver nota final 22.

pamento Shatila), el impedimento por parte del ejército de la reparación de las casas; el arribo de los luchadores de Jordania (1970); el bombardeo de Shatila durante la guerra de 1975-1976; el sitio de seis meses del ejército Amal/Libanés de 1986-87; las masacres de Sabra/Shatila (1982); la muerte de un hijo; la desaparición de otro hijo tomado por la inteligencia del ejército libanés en 1983; el cuidado de su nieto huérfano; una descripción más detallada de los terrores del sitio de 1986/87 y la destrucción de su hogar; el ataque de los disidentes sirios/fateh del verano de 1987, y la evacuación de Sidón.

La narrativa de Umm Ghassan también despliega la habilidad artística de contar cuentos característica de la “Generación de Palestina”. Este ejemplo que se ubica en el período pos-expulsión muestra varias características de la *bikaya* tradicional, mientras gráficamente transmite la nueva realidad del refugio:

“Él (esposo) necesitaba trabajar; habíamos gastado el dinero que traíamos con nosotros. Yo tenía mis alhajas. Según nuestras costumbres, cuando una muchacha se casa ella lleva su *mabr* [dote de casamiento] y con ella compra alhajas de oro. Yo tenía conmigo dos pulseras, cuatro anillos, y algunos aros. Le dí las dos pulseras y le dije que las vendiera. Él las vendió por 15 libras libanesas. Ah! era muy barato; eran de oro, oro verdadero. Él las vendió y lo gastamos. Le dí los anillos. Él los tomó y fue a Beirut, y trabajó vendiendo café en el centro de la ciudad. Permaneció una semana... Volvió y me dijo, “Gasté el dinero.” Tomé mis aros y se los dí y le dije, “Véndelos. ¡Prueba otra vez, sé paciente!” Tomó los aros, y volvió a Beirut, trabajó, perseveró. Estuvo lejos por diez días, luego vino y me dio cinco libras.<sup>43</sup> ¡Hamdillah! (¡Gracias a Dios!)”

43 Aproximadamente u\$s 2.00 en esos días.

Esta anécdota sigue la estructura narrativa triple de muchas *bikayat* (Abu Ghassan toma el oro de su esposa tres veces, y sólo logra realizar una ganancia la tercera vez). Una característica adicional *bikaya* es el modo en que la mujer toma la iniciativa, y utiliza un atributo de género (el oro de ella) para salvar la situación. Por contraste el esposo aparece tonto, incapaz de obtener un sustento en una ciudad extranjera (Muhawi y Kanaana 1989: 18,36).

¿Qué diferenciaba a Umm Ghassan de otras oradoras con quienes ella compartía edad, origen rural, analfabetismo y el estatus de ama de casa que no estuvo nunca empleada? Su autoafirmación pudo haber derivado en parte del rol de proveedora económica que ella fue forzada a acometer durante los dos años de prisión de su esposo. Además, ella venía de una aldea “débil” y posiblemente esta falta de estatus dentro de la comunidad del campamento liberaron su lengua de las normas de silencio acerca de la sexualidad.<sup>44</sup> Pero lo que más la distingue de las otras oradoras de su generación es la riqueza de sus referencias nacionales. Incluso, si bien demasiado mayor para ser un miembro, ella claramente había sido una amiga del movimiento de resistencia, criando a sus hijos para que sean patriotas, y probablemente ella misma estuvo involucrada en actividades de apoyo vitales tales como asistir a los funerales de los mártires, visitar a los combatientes en las bases y cocinar para ellos.<sup>45</sup> Su narrativa es profun-

44 El investigador en una comunidad marginal con frecuencia es lento para percibir las diferencias de estatus entre sus miembros, homogeneizados como “pobres” en relación con la sociedad externa. La marginalidad de los refugiados en Líbano no impedía las distinciones de estatus en los campamentos, una mezcla completa de orígenes pre-1948 (urbanos/rurales, aldea grande/aldea pequeña, clan fuerte/clan pequeño) con nuevas bases tales como la ocupación, el ingreso, la propiedad del hogar, la educación, y la ocupación de los hijos. Tener hijos que trabajaban en el exterior -como en el caso de Umm Ghassan - era una de las pocas avenidas hacia el ascenso social.

45 El apoyo de las mujeres de los campamentos fue mucho más esencial



damente “histórica”, no sólo por comenzar con la Nakba —como lo hicieron otras de su generación— sino en hacer resaltar las consecuencias de la Nakba como las que experimentaron los refugiados en los campamentos en Líbano, en una historia personal y colectiva coherente, con secuencia histórica. Yo diría que la experiencia de Umm Gassan de ciudadana, clase y género, sufriendo como una víctima de la Nakba, le hizo responder al mensaje del movimiento de la resistencia con una intensidad que la empujó hacia el activismo, en la creencia de que la resistencia era la “respuesta” a la Nakba.<sup>46</sup> No sólo el sufrimiento, sino el activismo político, es, yo sugiero, el factor que da a la historia de vida de Umm Ghassan su estructura, estilo y estatus como un auténtico “testimonio” (Beverly 1992: 94-95). Tal interpretación sitúa al cambio, no como lo hace la teoría de la modernización, en un marco macro factorial, sino dentro del sujeto como miembro de una colectividad.

## Conclusión

Los refugiados en los campamentos de Líbano dicen “*Tarikbna majbul*” (nuestra historia es desconocida) repitiendo inconcientemente a Doumani, cuyas reflexiones sobre las brechas en las historias de Palestina yo cité al comienzo de este trabajo. La ausencia palestina de la historia se puede explicar ampliamente por el poder de los vencedores en 1948, así como por la separación después de 1948 de los archivos y monumentos nacionales y la dispersión de investigadores e instituciones culturales. Sin

---

para el movimiento de la resistencia que lo que se podía suponer por la naturaleza ocasional y auxiliar de sus actividades. Había también una amplia variedad de roles activos mediante los cuales las mujeres podían involucrarse. Ver Petee 1991: 143-52.

46 “El significado del retorno en la conciencia colectiva palestina es todo lo contrario de la Nakbah del refugio y del exilio” (Suleiman 2001: 87).

embargo yo sostendría que algunos obstáculos han sido auto impuestos, las fuentes de la escritura de la historia palestina estuvieron y están disponibles en la forma de personas que “vivieron los acontecimientos”; y que si esta fuente de historiadores potenciales ha sido descuidada es debido en parte a una teoría de la historia que subestima la experiencia y la memoria humana. Aunque las historias orales de los sobrevivientes de la Nakba se han comenzado a grabar, la discriminación de género así como otro tipo de exclusiones persisten entre los practicantes. Una cierta visión de las mujeres como “ignorantes” debido a que en general no tienen educación superior todavía impregna ciertos estratos de la sociedad palestina y se pueden encontrar entre los refugiados ya sean de origen rural o urbano.<sup>47</sup> La prevalencia de conceptos sobre la historia como una crónica de “hechos” conlleva el peligro de la escritura de la historia que refuerza las jerarquías ya existentes de clase y de género, silenciando a las mujeres y al estrato social que quedó atrás en la carrera por la educación.

Las oradoras de Shatila que comenzaban sus historias de vida con la Nakba, cualquiera hubiera sido su edad en ese momento, transmiten su comprensión de la dimensión de este acontecimiento como marcador histórico, la finalización de una clase de historia en Palestina y el comienzo de otra como refugiadas apátridas en Líbano. Sus historias sobre la Nakba han sido bien preservadas a lo largo del

47 Mientras se ve ampliamente a las mujeres palestinas de origen campesino como ignorantes de la historia -ya que se supone que la historia es “conocida” a través de los libros y no a través de la experiencia- Slymovicz observa realmente que ellas tienen -y se reconoce que tienen- un discurso alternativo: “una voz masculina autoritaria proyecta la historia correcta, oficial, a la cual desafía una historia reactiva, femenina. A las mujeres... se las asocia con una historia doméstica, oral más que con una historia escrita, política” (Slymovicz 1998: 207). No obstante, es necesario agregar que “discurso” (oralidad) y “mujeres” son depreciados por igual en esta estrecha asociación.

tiempo mediante el relato constante ya que tanto la “herencia” como la “historia” ofrecen una fuente valiosa para un relato escrito a-ser-todavía de las expulsiones desde una perspectiva palestina. La forma de las historias de las mujeres es tan histórica como sus contenidos. Las oradoras de Shatila no contaron la Nakba como un “hecho” en la historia, o como una conspiración internacional, sino más bien como una “experiencia” que ellas han elaborado en la forma de un *hikaya*, utilizando una forma ficcional para transmitir un suceso de la vida real. Era característico de las oradoras mayores, aquéllas nacidas en Palestina y que en 1948 ya eran adultas, que ellas no ubicaban sus “historias de vida” en una crónica de la historia palestina sino que las reunían a partir de recuerdos estimulados por preguntas o a través de vínculos temáticos. La única excepción era la Nakba que ellas traducían de un “acontecimiento” a una catástrofe personal y colectiva de dimensiones cósmicas. Otras oradoras, principalmente las más jóvenes tejían historias personales y colectivas juntas sin problema, conforme con la descripción de Beverly del género del “testimonio”. La anécdota independiente tiende a desaparecer de las historias de vida de las oradoras más “históricas”, absorbida por la fluidez de un relato descriptivo. Sugiero que la Nakba constituyó una ruptura histórica que desplazó a las narrativas de las mujeres de la *hikaya*, un género específico, un modo rural de herencia cultural, hacia la *qissa*, la historia reporteril acerca de los sucesos en el mundo “real”, o en la formulación de Daniel, de la “herencia” a la “historia”. La Nakba es entonces doblemente historizada en las historias de vida, primero como experiencia cataclísmica, segundo por traer un cambio cultural en los modos de los discursos de las mujeres y en la ubicación del “yo”. Tal cambio necesita ser reconocido y registrado porque el discurso nacional niega el cambio pos-Nakba con el interés de preservar elementos seleccionados del pasado pre-Nak-

ba. Preservar el pasado como una realidad fija tiene un efecto estabilizante sobre las relaciones de la clase y el género, con su disposición a silenciar a las mujeres y a los hombres marginales o jóvenes.

La Nakba se convirtió en un componente del sentido de identidad de los palestinos no sólo por la amplitud de su pérdida, sino porque también genera nuevas catástrofes que marcan a cada generación subsiguiente de nuevo. No puede separarse de lo que sucedió después; verla como un evento, registrado y clasificado, sería encubrir su significado como un predicamento continuo. En Líbano, la Nakba fue seguida por las guerras civiles libanesas (1956-1958; 1975-1989); los ataques aéreos israelíes, la mayoría contra los campamentos; la invasión israelí de 1982; la “Batalla de los campamentos” (1985-1987) y la Intifada Fateh (1988). La violencia invadió los hogares, destruyendo refugios, matando a las personas queridas, desplazando a los palestinos una vez más. Esto significó que oradoras como Umm Subhi, que no contó historias coherentes o historizadas acerca del “yo”, había expandido, en el mundo real, su identidad de género como “ama de casa” en acciones y palabras políticas, como cuando le dijo al soldado libanés que ella era una hija del campamento, y madre de todos los niños que él estaba arrestando. Estas historias nos dicen a nosotros, como audiencia, en qué forma las mujeres refugiadas experimentaron la Nakba, como historias personales de sufrimiento y de pérdida, y como testimonios de una tragedia colectiva más amplia.

Ha habido alguna tendencia entre las historiadoras feministas a investigar la historia de las mujeres como una forma de complemento o de “nota”. Sin embargo, los nuevos hechos históricos tienen un limitado interés anecdótico si no desplazan nuestra comprensión de lo que ocurrió en el pasado y nos meten en el presente. Trouillot cuestiona la utilidad de la acumulación de hechos: “La vuelta hacia

fuentes hasta ahora descuidadas (e.g. diarios, imágenes, cuerpos) y el énfasis en hechos no utilizados (e.g. hechos de género, raza o clase, hechos del ciclo de la vida, hechos de resistencia) son desarrollos pioneros... [No obstante] cuando estas ganancias tácticas se realizan para dictar estrategia ellas conducen, en el peor de los casos, a una empresa neo-empirista y, en el mejor de los casos, a una restricción innecesaria del campo de batalla por el poder histórico” (Trouillot 1995: 49). Es en este campo de batalla que necesitamos situar a las narrativas de estas mujeres palestinas y a nosotras como escuchas: primero como desafío al silenciamiento de la historia palestina, segundo como desafío a las construcciones colonialistas (occidentales-cristianas-sionistas) de las mujeres árabes/musulmanas que son parte de una empresa más amplia para dominar y excluir; y tercero, como desafío a la estructura social y a la actitud que limitaría su discurso y actividad.



Figura 7 - Tomada de *Jenin, Jenin*. Dirigida por Muhammad Bakri, 2002.

## Capítulo VI

### La continuidad del trauma y la lucha

#### Representaciones cinematográficas recientes de la Nakba

HAIM BRESHEETH

En el cine palestino reciente, las narraciones sobre pérdida y trauma que se centran alrededor de la Nakba de 1948 tienen una fuerte relación con los continuos traumas producidos por la ocupación y la opresión de las fuerzas israelíes. La prevalencia de los temas sobre la Nakba en los films palestinos recientes, conectados siempre con la segunda *intifada*, sugiere que la Nakba no es una simple memoria o un trauma del pasado; en cambio, estos films parecen apuntar a una *continuidad del dolor y el trauma*, alcanzando desde el pasado el corazón del presente, así como a una *continuidad de la lucha*. Las pérdidas de la Nakba, sugieren ellos, encienden la resistencia continua a la ocupación y el sometimiento israelí. La resolución del trauma es la lucha misma. Este capítulo examinará los vínculos entre la memoria, el trauma, y la identidad en el contexto de la Nakba, argumentando que el reciente film palestino ha estado comprometido en un proyecto de narración de historias que está atado al trauma, reviviéndolo y quizás transformando la melancolía en un trabajo de duelo. La transformación de la patología de la melancolía en la normalidad del trabajo de duelo no es un proceso social simple o sencillo, pero es este mismo proceso, a través de los films recientes, es el foco de este capítulo.

## La economía del dolor: desde *Duelo y Melancolía* de Freud a los escritos sobre el trauma de Caruth

La memoria es la causa primordial del trauma, nos dice Freud, pero es también la fuente de su resolución. En uno de sus últimos trabajos él describe cómo el dolor de revivir los hechos que conducen al trauma pueden a su vez ser la llave para un retorno gradual a la normalidad (Freud 1991 [1920]). El duelo, y el trabajo de duelo, nos dice él en un trabajo escrito algunos años antes, es crucial para el retorno a una vida normal (Freud 1991 [1917]). Aquéllos que no pueden o no se les permite hacer el duelo, pueden muy bien transcurrir en un estado patológico, como la melancolía. Hacer el duelo de los muertos es una necesidad esencial de la sociedad humana y del individuo dentro de ella. Freud escribe sobre “la economía del dolor” cuando designa al duelo como una reacción “a la pérdida de una persona amada, o a la pérdida de alguna abstracción que ha tomado el lugar de una, tal como el propio país, la libertad, un ideal, etc.” (*ibid.*252). El vínculo que realiza aquí Freud entre el yo, una persona amada, y “el propio país” y “la libertad” es de especial interés para nosotros cuando examinamos los films que también yuxtaponen tales entidades en su estructura narrativa.

Freud distingue claramente entre el duelo, un proceso normal que termina debidamente, y la melancolía, una patología que puede destruir al sujeto. Una de las diferencias más interesantes entre el proceso de duelo y los circuitos patológicos de la melancolía es que esta última puede muy bien ser desencadenada por una pérdida de las que él llama un “tipo ideal”: “uno puede reconocer que hay una pérdida de un tipo más ideal. El objeto quizás no ha muerto realmente, pero ha sido perdido como objeto de amor” (Freud 1991 [1917]: 253). Por lo tanto, la pérdida que puede desencadenar la melancolía, no es necesaria-

mente una muerte o pérdida total, sino algo como la pérdida del propio país. Real como lo es, esta pérdida es diferente de la muerte. Después de todo, el país está todavía allí. Entonces la pérdida continúa, se fija, no se puede hacer su duelo como en el caso de la muerte. La pérdida del propio país *nunca termina*. Debe, incluso, ser más aguda cuando la pérdida se experimenta *in situ* - cuando se vive en el país perdido. Freud nos recuerda que la melancolía contiene “algo más que el duelo normal. En la melancolía la relación con el objeto no es una relación simple; está complicada por el conflicto debido a la ambivalencia” (ibid.: 266).

Entonces, ¿qué ocurriría con sociedades enteras en las que se impide el duelo? Donde llegar a un acuerdo con la pérdida ¿no es una opción? ¿Qué pasa con las sociedades cuya pérdida y catástrofe han sido encubiertas, escondidas y sistemáticamente borradas? Un ejemplo de ello es la sociedad palestina; se ha estado recuperando de su gran pérdida del país y de la autonomía desde 1948 desde el acontecimiento formativo de la Nakba, o la gran catástrofe. En este capítulo yo examino la Nakba y su construcción en y de la memoria y la identidad palestinas a través de algunas representaciones cinematográficas en films palestinos recientes. La relectura del trabajo de Freud sobre el trauma, brindado por los escritos de Cathy Caruth que lo vinculan a la vida, el juego y el relato de historias, se adapta particularmente bien a situaciones y personas dentro de una cantidad de films que he elegido para un estudio detallado.<sup>1</sup>

1 Aunque la obra de Caruth en su gran riqueza informa mi análisis, utilizaré uno de sus artículos recientes (Caruth 2001) para anclar mis principales observaciones acerca de los films.



## El cine palestino reciente y la memoria de la Nakba

La elección de los films se realizó con el cincuenta aniversario de la Nakba en mente. No es un accidente que este doloroso aniversario, que ocurrió como lo hizo de manera concurrente con el cincuenta aniversario de Israel como un Estado independiente, produjera reelaboraciones de la memoria y de la historia del desastre de 1948. Los films palestinos que surgieron alrededor de esta importante fecha tienen algunas características comunes: ellas cuentan y vuelven a contar la historia de la Nakba. Examinaré seis films que produjeron tres cineastas palestinos, todos ciudadanos israelíes<sup>2</sup> que tratan con la historia reciente, la memoria y la narrativa. Los films comentados son *Ustura* (Israel, 1998), *1948* (Israel, 1998) *Chronicle of a Disappearance*, (Europa y Palestina, 1996), *Jenin, Jenin* (Israel/Palestina 2002), *Egteyah* (Israel/Palestina, 2002) y *Divine Intervention* (Palestina, 2002). Los films representan un interés especial en la Nakba y en la narración de historias cinematográfica, que ellos utilizan como un recurso unificador mientras todavía se encuentran operando toscamente dentro de los límites del cine documental. Incluso los films que tratan con eventos contemporáneos invocan y hacen referencia a la Nakba de varias maneras. Muchos otros films palestinos tienen intereses similares pero este pequeño número de films que se conocen mejor representan bien la gama de expresión sobre este tema.

Por muchos años, la Nakba en los films palestinos o

2 No por elección, por supuesto, sino por haber nacido por la fuerza en la parte de Palestina controlada por Israel antes de 1967. Algunos de los films aparecen actualmente como films israelíes en varios catálogos, incluyendo el sitio web del Israeli Film Fund. Esto obviamente es erróneo, ya que la denominación verdadera sería Palestina. Yo he utilizado la denominación corriente, pero me pareció útil explicar aquí la parodia detrás de tal sistema de definición.

árabes era notable por su ausencia.<sup>3</sup> Esto está lejos de sorprender; las imágenes de pérdida y destrucción infligidas por las fuerzas sionistas a los muchos cientos de miles de refugiados palestinos están lejos de ser fáciles para los árabes, especialmente de confrontar por los palestinos. Hubo de pasar mucho tiempo antes que la Nakba pudiera convertirse en un tema candente dentro de la vida cultural palestina, sirviendo tanto a la necesidad de purgar el trauma como a la construcción de la identidad. Una generación entera de palestinos tuvo que crecer con casi ninguna representación cinematográfica de la gran catástrofe de 1948 así como de los actos de resistencia que fueron parte de su historia. Esto nos recuerda la actitud similar (aunque por diferentes razones) en Israel hacia el Holocausto durante los 1950s. Las imágenes de los judíos conducidos al sacrificio eran una abominación para los sionistas posteriores a la segunda guerra mundial. El Viejo Judío de Europa ha sido visto siempre como un bochorno para el sionismo, una negatividad motivadora que lo propulsó a construir el *Judío Nuevo*, el sionista israelí.<sup>4</sup> Entonces, las represen-

- 3 Es importante recordar que hasta por lo menos la primer *intifada*, la capacidad de los palestinos para producir films de manera independiente era casi inexistente. La producción de films es uno de los sellos distintivos de una sociedad independiente, desarrollada. La ocupación israelí hizo esto casi imposible durante muchos años. Sólo el proceso de Oslo en sus primeras etapas, y algunas innovaciones técnicas importantes en la producción de video y especialmente post-producción, hizo posible que los palestinos produjeran films de calidad en grandes cantidades.
- 4 Este nuevo judío fue la creación de una gran narrativa modernista, el resultado de una construcción de identidad cultural deliberada, una proyección sintética que denota todo lo contrario que el gueto judío. Por lo tanto, la habilidad militar y física se ven como esenciales para este nuevo judío, como eran esenciales las cualidades intelectuales y la perspicacia para el antiguo judío. Como el proyecto sionista y su mitología oficial (y no oficial) han dependido y han contribuido a un proceso de control de la tierra de Palestina, las conexiones a la tierra y a su cultivo se han vuelto también elementos cruciales de esta nueva proyección ideológica. Si el antiguo judío era sin tierra y desmilitarizado,

taciones visuales del Holocausto, y especialmente las representaciones cinematográficas, eran muy raras en este período formativo de Israel.<sup>5</sup>

Las excepciones importantes a esta degradante condición de la judería europea son, a los ojos sionistas y en los textos, el surgimiento del Gueto de Varsovia, otros levantamientos más pequeños, y la lucha de los partisanos judíos contra los nazis. Tal resistencia armada se ve y se aclama como la precursora de las actividades y existencia de la IDF, las fuerzas armadas de Israel. Así, Israel logró capitalizar los pocos actos importantes de la resistencia armada de los judíos en la Europa controlada por los nazis, y hacerlos, *ipso facto*, una justificación y razón de ser para sus propias acciones en 1948 y después. Es por lo tanto interesante observar que los palestinos también han visto la lucha del Gueto de Varsovia como icónica. En muchos puntos las organizaciones palestinas y los individuos han hecho referencia a los acontecimientos del Holocausto. Una de dichas referencias fue la visita en 1983 de un delegado de la OLP al monumento del Gueto de Varsovia en el que depositó una corona y pronunció: “Como los judíos estuvieron entonces justificados de levantarse contra sus asesinos nazis, así los palestinos están ahora justificados en su propia lucha con los sionistas.”<sup>6</sup> Mientras este hecho, como algunas

como argumenta Boyarin, y vivía y existía no en la tierra sino en el mundo, como lo expresa Steiner (Steiner, 1985), entonces el nuevo judío estaba viviendo sobre y en la tierra, dependiendo de su poder militar. Los mitos y realidades de la existencia sionista en Palestina, y más tarde en Israel, purgaría, argumentaron los polemicistas sionistas, de alguna manera al nuevo judío no sólo de la vergüenza y la humillación del Holocausto, sino también de todo el período que vivieron en la diáspora, sin raíces y faltándoles una identidad nacional y una tierra de base. De este modo se ve al sionismo como un proyecto terapéutico nacional masivo, una ingeniería social de la identidad nacional en un pueblo que se considera que la ha perdido y que debe recuperarla.

5 He tratado esto en detalle en otra parte (Bresheeth 2001).

6 Citado en Young (1993: 180)

otras instancias de las referencias palestinas a los eventos del Holocausto, se menciona en el esclarecedor libro de James Young (1993), él alcanza a pasar por alto, en un trabajo sobre la textura de la memoria, algunos hechos interesantes acerca de los sitios de la memoria que él debate. Cuando describe los proyectos de memorialización sionistas, tal como los bosques que se plantaron para conmemorar las víctimas del Holocausto, Young no menciona que la mayoría de esos bosques formaban parte de la destrucción activa y de la borradura de cientos de aldeas palestinas y ciudades tomadas en 1948. La mayoría de esas aldeas fueron bombardeadas en los 1950s y se plantaron árboles para eliminar todos los signos de ocupación anterior que pudiera atar a los pasados ocupantes a la tierra (ver Slyomovics, este volumen). Los árboles, como aquéllos que los plantaron son, en general, extranjeros. Los árboles eran abetos de origen europeo, no nativos de Palestina; ellos cubrían la evidencia de una cobertura del suelo mediterránea anterior, borrando incluso la memoria de un medio ambiente natural. Dichos bosques cubren el emplazamiento de la ciudad de Saffuriyya, a la cual muestran algunos de los films que están relacionados con la Nakba.<sup>7</sup>

La gran injusticia impuesta a los palestinos por el Estado israelí es de este modo cubierta y camuflada mediante la conmemoración de otra injusticia ajena. La historia de la ruina y la expulsión palestinas es convertida en una narrativa

7 Uno de tales bosques en el centro de Israel, Britannia Park, financiado por los británicos judíos según la placa que da la bienvenida a los visitantes, está plantado realmente sobre los restos de por lo menos cinco aldeas, una de las cuales todavía es fácil de descubrir cuando se camina por las calles y huertas anteriores. Parece que la construcción de la memoria sionista requiere borraduras y memorias anteriores: está construida verdaderamente sobre tal borradura y negación. Esto se puede conocer fácilmente por los mapas del Ordinance Survey de 1947. La historia detallada de la destrucción de Palestina árabe después de 1948 se puede encontrar en Khalidi (1991 y 1992) o en Said (1979) entre otros.

positiva del renacimiento sionista, con el árbol de abeto europeo y su potente símbolo. Mientras Israel ha plantado millones de esos árboles, así como ha establecido miles de memoriales de piedra, concreto y metal, él ha rechazado de manera consistente permitir a los palestinos conmemorar su propia historia. El poder es ejercido no sólo sobre la tierra y su pueblo, también controla la historia, su punto de vista, y la meta-narrativa de la *verdad* y la *memoria*.

### Film etnográfico y etnotopía: ¿Quién cuenta la historia?

Entonces, ¿Cómo se establece la *verdad*? ¿Es el cine documental un vehículo en ese proceso histórico, o podría serlo? La historia del cine documental es consistente en una cosa: se concentra en la identidad, en la lucha entre imágenes de *mismidad* y *alteridad*. En palabras de Russell: “Una de las ramificaciones culturales más importantes del primer cine fue el intercambio de imágenes, lo que fue posible gracias a los camarógrafos y expositores viajeros” (Russell 1999: 76). Tal división de identidades, necesaria para el proceso de formación de identidad para funcionar culturalmente, es obviamente problemática, el cineasta está tratando de definir el sí mismo mirando a los otros. Russell describe una perspectiva más segura y compleja, que ella llama *Ethnopolía*, siguiendo el uso del término de Bill Nichols (Nichols 1991: 218). En su propio uso de este término, la documentarista/etnografista asume una posición más dinámica que la ocupada por sus predecesores; el término combina *Utopía* y *Ethnos*, sugiriendo que la historia cambia dependiendo del posicionamiento o *topos*. En los films palestinos que yo discuto en este capítulo, el impulso *ethnotópico* es dirigido lejos de la oposición binaria yo-otro precisamente porque el cineasta está presentando su propio *ethnos*, alterando dramáticamente las ecuaciones utilizadas

por estos analistas de documentales. Sin embargo, se pueden aplicar las nociones que desarrolla Russell, y en especial aquélla de “el retorno de lo reprimido colonial” a una selección de films palestinos recientes.

Todos los films que se tratarán aquí utilizan la narración de historias como un recurso *ethnotópico* con el objeto de tratar con la tragedia de la *Heimat* o patria perdida: Palestina. Las historias contadas en los films no sólo funcionan como recursos para brindar detalles históricos y memoria personal sino que también reviven y reclaman para la memoria palestina las experiencias de la Nakba y de los habitantes expulsados, transmiten la enormidad de la pérdida, y ofrecen empatía a los exiliados. De modo más importante, ellos ofrecen una voz a la anónima y desconocida tragedia continua de Palestina, construyendo un espacio posible para la existencia e identidad nacional e individual hoy. Al contar la historia de Palestina ellos contrarrestan la enormemente poderosa narrativa del sionismo que ocupó el centro de la escena durante más de la mitad del siglo veinte.

### Una historia de dos ciudades: Saffuriyya (1948) y Jenin (2002)

La práctica de utilizar una historia en el documental es tan vieja como el género mismo. Lo que yo quiero debatir aquí es la relación única entre contar la historia *dentro* de un film, y la historia *contada por* el film. Esta relación es especialmente pertinente al cine documental como un discurso de formación de identidad, un discurso que representa al *Yo* y al *Otro* social y cultural.<sup>8</sup> Este argumento podría muy bien extenderse de manera justificable al film de ficción, y definitivamente a los films de ficción en discusión aquí.

Quizás no es totalmente coincidente, considerando la

8 He tratado este tema en otra parte (Bresheeth 2001: 25-26)

centralidad de la ciudad palestina de Saffuriyya en los relatos palestinos de la Nakba, que en tres de ellos se muestre la ciudad, la cual fue evacuada por la fuerza en 1948 y luego destruída por las IDF, como un medio de explorar la pérdida de *Heimat*. Podría decirse que Saffuriyya se ha convertido en símbolo de la Nakba, un ícono de la totalidad de su pérdida. En por lo menos dos de los films, *Ustura* y *1948*, la historia de Saffuriyya representa la historia de Palestina misma. El film de Elia Suleiman, *Chronicle of a Disappearance*, también destaca al famoso escritor palestino y nativo de Saffuriyya, Taha Muhammad Ali, quien aparece también en *1948*, donde habla de su ciudad natal.

Detrás de *1948* se oculta otro narrador de historias palestino, el fallecido Emile Habiby, un escritor, intelectual, y político izquierdista. La novela de Habiby, irónica, dura, y humorística, *The Pessoptimist* (también llamada el *Opssimist u Optipessimist*) ha servido a Muhammad Bakri, director de *1948*, de referencia y punto de partida para una producción teatral laberíntica con el mismo nombre. Este show, que Bakri, también un actor consumado, ha representado varias veces en árabe y hebreo para un nutrido público, cuenta la historia de la invisible minoría palestina de Israel, su Nakba, su subsiguiente marginalización, opresión y mal trato en el recientemente formado Estado de Israel, y sus aspiraciones de libertad, igualdad y desarrollo, todas discontinuadas por las duras realidades de la entidad sionista. Esta historia agridulce de sufrimiento humano, supervivencia, y esperanza frente al inamovible objetivo del sionismo, es el origen del nombre de la novela, una combinación de optimismo y pesimismo.

De los tres films más nuevos, que se completaron todos en 2002, dos tratan sobre un hecho icónico durante la segunda *intifada*: la destrucción por las IDF del centro del campamento de refugiados de Jenin, un hecho de una brutalidad tal que todavía infunde la ira internacional. Ambos,

*Jenin, Jenin*, por Bakri, y *Egteyah* dirigido por Hassan, dos documentales que exploran la invasión israelí en discursos visuales reveladores (aunque muy diferentes) y que han conducido a complejos debates en Israel<sup>9</sup> y en el exterior, utilizan el marco de la Nakba y sus recordados/memorializados actos de destrucción como un referente. Podría decirse que Jenin se ha convertido, como Saffuriyya antes que ella, en un símbolo de la terrorífica destrucción sin sentido que se ha vuelto tan normal a lo largo de Palestina. Mientras *Jenin, Jenin* deja el relato de la destrucción a los internos del campamento y especialmente a una joven y admirable niña (fig. 7) y a un hombre sordomudo, el film *Egteyah* (que significa Invasión) cuenta la historia principalmente a través de los ojos de un operador de una excavadora D9 israelí, cuyo relato es que “es un trabajo difícil que debe hacerse”. Ambos films exponen una milicia israelí de un tipo que la mayoría de los israelíes continúan negando; se los presenta con una imagen clara de una sociedad que se ha embrutecido a sí misma y luego ha continuado embruteciendo y devastando a los palestinos.

El más nuevo de estos films, *Divine Intervention* (Palestina, 2002) de Elía Suleiman, como su film anterior que se debatió aquí, es una embriagadora combinación de ficción, documental y propaganda política, moviéndose libremente entre formatos e incluso construyendo una escena musical de fantasía que combina la película de acción de

9 *Jenin, Jenin* fue prohibida por la censura israelí poco después de su lanzamiento, y esta prohibición se disputó en la Corte Suprema Israelí. Este film causó enorme intranquilidad en Israel, con la exposición total de la invasión en términos gráficos, y con un montaje poderoso. La prohibición siguió a la acción llevada a cabo por algunos de los soldados que habían tomado parte en la invasión y reclamaban que el film había profanado la memoria de los soldados que habían muerto en la operación. Tal prohibición es un acto muy inusual de censura política, casi impensable hasta hace poco y que da testimonio de la profunda declinación en la escena política israelí.



Hong Kong con una propaganda política musical. Mientras este film no trata con el incidente de Jenin de manera específica, sí trata con la segunda *intifada* en general. El film se ubica, como su anterior, *A Chronicle of a Disappearance* (1996), en su Nazareth nativa así como en los espacios liminales entre las entidades israelíes y palestinas. Esta zona gris en la que existen ahora los palestinos es su principal interés, y él ubica las partes más destacadas del film en el estacionamiento del puesto de control A-Ram cerca de Jerusalén.<sup>10</sup> Al enigmático Suleiman, silencioso a lo largo del film, como en su último film, se lo ve con su prometida. Ella viene de los Territorios ocupados, mientras él vive en el lado israelí de Palestina. El único lugar en que ellos pueden encontrarse con relativa impunidad es en la tierra-de-nadie del puesto de control.<sup>11</sup>

Los dos nos ayudan a recordar que la Nakba ha separado a los palestinos desde 1948 y continúa haciéndolo ahora. El film se rodó después de la calamitosa visita de Ariel Sharon a Haram al-Sharif (Domo de la Roca) en septiembre de 2000, una visita que desencadenó la segunda *intifada*. Comienza con el pobre Santa Claus perseguido por una empinada colina por una pandilla de muchachos, perdiendo todo su colorido equipaje en el camino y sufriendo finalmente una herida mortal, justo fuera de una iglesia en la colina. En una escena Suleiman infla un globo rojo con la efigie de Yasir Arafat y lo envía volando a través de Jerusalén, pasando los puestos de control, hasta que llega al mismo domo dorado y aterriza sobre él. En este pasticho de Arafat sobre un globo inflado, él conecta las esperanzas de Palestina con el símbolo de su identidad, la mezquita de Al-Aqsa. El film se vuelve casi una fábula de niños, con sus

10 Obviamente, no se le permitió filmar allí, y tuvo que reconstruirlo como un set en otra parte.

11 Esto ya no es así, los soldados israelíes no permiten más que tengan lugar tales reuniones.



Figura 8 - Tomada de *Intervención Divina*. Dirigida por Elia Suleiman, 2002.

globos rojos, y una indestructible supermujer voladora que desafía a sus enemigos con una acción kung-fu y detiene las balas con sus manos desnudas. Finaliza en una escena maravillosa de un Cristo femenino, victorioso, crucificado por las balas israelíes, pero sin resultado pues ella sobrevive a todos sus ataques, incluso uno de un helicóptero del ejército, utilizando un escudo de Palestina como su única armadura. Arafat, Suleiman, su prometida supermujer, la extravagancia de acción y musical, la corona de espinas de Cristo, la *intifada*, todos se vuelven elementos en una mezcla rica con referencias cinematográficas.

En este punto, es útil retornar a Freud, mediante la intervención creativa de Cathy Caruth, con el objeto de iluminar algunos de los recursos en los films debatidos. En un trabajo reciente, Caruth (2001) debate el famoso episodio *fort/da* en *Más allá del principio del placer* de Freud, y extrae de su artículo algunos significados ocultos cruciales para la discusión del trauma y la representación. Caruth traza un mapa de los avances de Freud en este trabajo seminal, desde la descripción de los traumas de la primera guerra mundial en los soldados sobrevivientes, a través de la historia del *fort/da*

del pequeño niño, hasta las profundas implicaciones de esta noción teórica, no sólo para los estudios del trauma sino para nuestra cultura como un todo, y especialmente para la historia y la memoria y sus funciones sociales.

En esta relectura, Caruth realiza un paralelo entre la forma y el contenido del famoso ensayo de Freud, mostrando que el interjuego (*spiel*) entre la pulsión de muerte y la energía de la vida está en el corazón de la pequeña historia del *fort/da* y da su estructura a todo el artículo. Mediante la reformulación de las preguntas de Freud en su artículo, ella logra replantear su trabajo para modernizarlo y hacerlo útil nuevamente. Ella habla de transformar “las preguntas originales del trauma *¿Qué significa para la vida dar testimonio de la muerte? ¿Y cuál es la naturaleza de una vida que continúa más allá del trauma?* En una preocupación finalmente más fundamental y elusiva: *¿Cuál es el lenguaje del impulso de vida?* (Caruth 2001: 14). En el film de Bakri, *Jenin, Jenin*, otra niña, esta vez una niña joven, nos lleva a través de sus experiencias traumáticas de la invasión. En un punto de su relato, ella le dice al cineasta, y a través de él, a nosotros: “Los israelíes pueden matar y mutilar, pero ellos no pueden ganar... todas las madres tendrán más hijos... y nosotros continuaremos la lucha.”

El movimiento que se traza en esta oración, desde la muerte y el trauma de destrucción hacia la nueva vida que florecerá y traerá la salvación, es exactamente lo que Caruth descubre en el artículo de Freud: el constante vaivén entre las polaridades del impulso de muerte y el impulso de vida, entre la mayor desesperación y la nueva esperanza. Ambos son verdaderamente inseparables en la historia de la niña, como lo son en la historia de Freud, o en el relato de Caruth del trauma sufrido por los amigos de un niño asesinado en Atlanta; la fuente de la esperanza reside en el retorno obsesivo a la “escena del crimen”, al lugar del dolor. La representación del trauma en una historia, un *spiel* (*juego*), pero

también *jugan* en alemán) es el mecanismo elegido por todos para tratar con los distintos traumas con los que se enfrentan: muerte, separación, pérdida, devastación.

Esto arroja nueva luz sobre las muchas historias de aflicción que se cuentan en los films bajo examen, y en toda la práctica de la narración de historias de la Nakba, una tradición ricamente representada por los films seleccionados para su estudio. Incluso la estructura de los films está afectada de manera profunda por la función de la narración de historias. Como su film anterior, *Divine Intervention* de Suleiman está dividido en escenas tipo capítulos, como el film de Nizar Hassan, *Egteyah*, que incluso nombra los capítulos: por ejemplo, *The Dream*, *The Passage*, *The Guest House*. Tales estrategias de narración de historias son sólo parte de una amplia variedad de técnicas de narración de historias integrales a los films que se discuten en este capítulo. Dos de los films comienzan incluso como lo haría una fábula de niños, *1948* comienza con el director/actor Muhammad Bakri, jugando el rol del carácter central de Habibi, Said Abu al-Nahs, contando la historia sobre el escenario: “Todo cuento de pueblo comienza: ‘Una vez, hace mucho tiempo’... ¿Cuento la historia o voy a dormir?” (esto se dice contra un fondo de cuatro imágenes en blanco y negro, que van llenando la escena gradualmente, de familias palestinas huyendo durante 1948). “Pero papá sabía que Churchill<sup>12</sup> no tenía intención de permanecer aquí por mucho tiempo, por eso papá se hizo amigo de Yaakov Safsarchik”.

Mientras el locutor cuenta esto, vemos imágenes de archivo de las fuerzas británicas dejando Palestina. En el punto en que la voz llega a Yaakov Safsarchik [basado en el hebreo *safsar*, por vendedor ambulante ilegal o comer-

12 Churchill estaba obviamente fuera del gobierno en 1948, habiendo perdido las elecciones en 1945. Habiby utiliza a Churchill de manera genérica, como el ícono del imperio británico.

ciante en negro] vemos el material de archivo de Ben Gurion y su esposa en ocasión de la transferencia de poder de las fuerzas británicas del Mandato. La escena finaliza cuando se baja la bandera británica y se iza la bandera israelí en el mismo mástil. Bakri nos dice, en palabras de Habibi: “Antes de morir papá me dijo: ‘Si la vida es mala Said, Saffarchik arreglará las cosas!’ Así él me arregló”

Esta es obviamente, como lo sugiere el título, la historia o historias de la Nakba. El recurso de enlace de muchas historias de palestinos que fueron expulsados de sus hogares, para nunca volver, es por cierto una fábula acerca del palestino traicionado cuyo padre/líder confió en el doble juego israelí, o en el mejor de los casos, en falsas promesas. Que las historias no son sólo acerca de casas, pozos, y árboles es aclarado de manera hermosa por Taha Muhammad Ali, hablando más tarde en el film acerca de lo que Saffuriyya significa para él:

“Saffuriyya es un símbolo misterioso. Mi nostalgia por ella no es una añoranza por las piedras y los senderos solamente, sino una misteriosa mezcla de sentimientos, parientes, gente, animales, pájaros, arroyos, historias y hechos... Cuando visito Saffuriyya yo me excito y rompo en llanto, pero cuando pienso acerca de Saffuriyya la imagen que se forma en mi mente es virtualmente imaginaria, misteriosa, difícil de explicar.”

Como el pequeño niño de Freud, con su juego de *fort/da*, el escritor vuelve a Saffuriyya, la ciudad que permanece perfecta en sus recuerdos pero que está totalmente destruída en la realidad. Contar las historias es su modo de tratar con lo inimaginable, la totalidad de la destrucción y la pérdida. Lo que se perdió durante la Nakba, entonces, no son sólo casas y piedras sino la vida entera de una nación: el país, la gente, sus hogares y jardines, sus animales y pája-

ros. Mostrar las piedras que quedaron no puede brindar la imagen; tampoco puede la fotografía en blanco y negro de Saffuriyya en la pared del escritor.

La historia sigue a la historia en 1948, interpuesta por Bakri cabalgando sobre un palo de escoba sobre el escenario, interpretando, contradiciendo y complementando las historias. El relato de las historias es conciliador - tanto palestinos árabes como israelíes judíos en el público caen en la trampa: desarmados, escuchan con compasión, comprensión, hasta con ira. Las historias en 1948 no se limitan a los palestinos contando acerca de su destino. Algunos israelíes fueron elegidos para contar sus historias. Uno de ellos es Dov Yermiya<sup>13</sup> que fue el oficial de las IDF responsable de la conquista de Saffuriyya. Su historia confirma la mayoría de los hechos dados por los habitantes que huyeron y describe los antecedentes de la batalla. Pero más tarde nos cuenta sobre las atrocidades que se cometieron, estando claramente del lado de los palestinos, hablando con enojo y dolor acerca de su “lado de la valla”. Su historia, contada en árabe, es una desviación obvia de la narrativa sionista acerca de 1948 y refuerza la narrativa de la Nakba.

*Ustura*, de Nizar Hassan también comienza con la locución del director, contándonos la historia de Saffuriyya. Esta es otra fábula, contada con ironía, humor, pero en su mayor parte con dolor: “En 1948 había una ciudad llamada Saffuriyya. En una de sus casas vivía el abuelo Musa al-Khalil, y su esposa, la abuela Amna al-Qasim.” (Esto tiene lugar con un fondo de fotogramas de Saffuriyya y las fotografías de la familia del clan Nijim pegadas sobre la pared de su sala de estar. Vemos las fotografías de Musa y Amna, marcadas por el tiempo y por los viajes que soportaron.)

13 También el autor de *My War Diary: Lebanon, June 5 - July 1, 1982* (1984). Yermiya quien era un oficial de alto rango en las IDF rompió su silencio algo antes que muchos, y expuso una cantidad de atrocidades cometidas por las IDF en 1948-49.

“Una noche del Ramadan en 1948, todos estaban rompiendo el ayuno. De repente los aviones judíos comenzaron a bombardear, la gente se levantó y huyó. Ellos decían que cuando la gente escapaba, cerraban sus casas y llevaban las llaves, seguros de que estarían lejos por poco tiempo.<sup>14</sup> Eso era lo que ellos pensaban. Amna al-Qasim no tomó la llave, ella tomó a su nieto Salim... Y los judíos tomaron Saffuriyya, y la nombraron Zippori, y eso fue cuando se estableció el Estado de Israel. “Eso fue así para los palestinos”, como nosotros lo decimos. Así comenzó el viaje de Umm Salim y la familia de Abu Salim.”<sup>15</sup>

Hassan no sólo nos está contando esta “fábula”; él también toma parte en ella en el prólogo. Más tarde en el film, se lo ve sentado con los tres hijos de Fatma, frente a ella en el amplio salón familiar en el que está sentada toda la familia escuchando la historia de la madre. Hassan se relaciona con esta historia personalmente, su propia madre le contó una historia similar cuando él era un niño pequeño (Ben-Zvi 1999: 80). Sentándose al lado de los hijos Hassan se vuelve un hijo también. Y su presencia (y la presencia de su equipo de camarógrafos) transforma el hecho privado en uno público.

Objetivamente, *Ustura* narra la historia de una familia palestina, el clan Nijim de la Galilea. Cuando el film comienza, la familia está viviendo en una ciudad llamada Saffuriyya antes de 1948 y es expulsada por las fuerzas israelíes. Algunos de los miembros de la familia permanecen en Palestina, tratando de retornar a su ciudad natal. Otros son atrapados en Líbano y las autoridades israelíes no les permiten volver.

14 Ver el análisis de Patricia Seed de los relatos de “llevar la llave a la casa” en su artículo en Naficy (1999: 87-94).

15 Otro ejemplo perfecto del modelo fort/da: “ahora lo ves, ahora no” - en un momento ellos tenían un hogar, se sentaron para romper el ayuno, y luego, en un momento, todo se había ido, como nos recuerdan Freud y Caruth (Caruth 2001: 10).

Dichas autoridades tienen ahora el control de toda la Galilea, que entonces como ahora está poblada principalmente por palestinos. La familia no se reunirá nunca otra vez. Como el exilio libanés da nacimiento a otros exilios, Jordania, Siria, Europa, Estados Unidos, la familia se dispersa sobre todo el espectro del exilio de la diáspora palestina. Debe quedar claro, incluso desde esta descripción limitada, que el film es simbólico, porque las experiencias de familia elegidas aquí son representativas del pueblo palestino y de su continuo sufrimiento después de la Nakba. En estos films la Nakba es el *comienzo de la historia*<sup>16</sup> de Palestina, y en cierto sentido, también su trágico final.

Pero nada se vuelve verdaderamente universal antes de ser específicamente particular, y este es un film acerca de la especificidad de una familia particular. La familia huye de Saffuriyya después de un bombardeo de las fuerzas israelíes y comienza el bien conocido recorrido del refugiado, primero a la frontera libanesa, luego a Baalbak, donde ellos permanecen por un par de años. Sólo el viejo patriarca, el abuelo Musa al-Khalil, queda detrás, mientras su esposa, Amna al-Qasim,<sup>17</sup> huye con el resto de la familia, su hijo Muhammad Musa, su esposa embarazada Fatma, su hijo Salim y su hija Khadra, y la tía Khadija, hija de la anciana Amna. Durante su estadía, la abuela Amna decide volver a su hogar. Llevando con ella a su nieto Salim y a su hija Khadija, los tres se escabullen a través de la frontera hacia Palestina, ahora llamada Israel, e intentan el retorno a su ciudad natal, Saffuriyya. La ciudad, sin embargo, se ha convertido desde entonces en la israelí Zipori. La mayoría de las casas han sido destruídas por el ejército israelí pero algunas de las casas que quedaron han sido habitadas por

16 Esas son las mismas palabras utilizadas por dos de los cineastas al comienzo de sus films!

17 Las mujeres árabes conservan el nombre de su familia cuando se casan.



nuevos inmigrantes. Como no hay posibilidad para la familia de volver al hogar, se instalan clandestinamente en el convento local y Amna, cuyo esposo todavía vive en la ciudad, registra a su pequeño nieto Salim como su hijo propio con su ID israelí. De este modo la familia se vuelve exiliada en su propio *Heimat*, infiltrados ilegales en Israel. Así su historia se convierte en la historia de la Nakba simbólica, que combina la pérdida del hogar, la ciudad y el país en una narrativa poderosa.

En el retorno a su ciudad, aunque “ella no tomó sus llaves” como el director nos recuerda tan intencionadamente en el prólogo del film, Amna al-Qasim despliega no nostalgia sino resolución para sobrevivir en su patria. Hay desacuerdo en la lectura del gesto de “tomar las llaves” del hogar abandonado en las narrativas de los refugiados, y Hassan se refiere a esto en su propia narración en *Ustura*, citada más abajo. Patricia Seed (1999:91) sostiene que guardar las llaves de la vieja casa no es un gesto nostálgico sino un gesto destinado a estimular la memorización de la vieja casa como una historia que contar. La historia se convierte en un cuento. Pero Amna al-Qasim tiene otra llave para su patria. No es una llave hecha de metal sino su nieto Salim. El niño Salim se convertirá en la llave para reunir a la familia en Palestina. Salim, que se crió lejos de sus padres, con dos madres adoptivas -su abuela y su tía- es enviado a una prestigiosa escuela preparatoria judía que cuenta con muchos israelíes de elite como antiguos alumnos. En los 1960s, mientras trataba de lograr que su familia volviera de Jordania donde se habían establecido mientras tanto, él descubre que sus hermanos Mahmud y Yusuf quienes habían nacido luego de la separación de la familia, son la razón por la cual se rechaza su solicitud para la reunificación de la familia. Las fuerzas de seguridad israelíes le aconsejan entonces retirar los nombres de sus hermanos de la solicitud. Después de diez años, y con la ayuda de

Shimon Peres, él logra reunir a la mayoría de la familia, excepto a sus hermanos. Durante la invasión israelí al Líbano a principios de 1980s, Salim piensa que el combatiente de la OLP que entrevista a un piloto israelí que había sido derribado en Líbano es su hermano Mahmud (a quien había visto treinta años antes en Líbano). Él informa esto a las autoridades israelíes, quienes tratan de reclutarlo y atrapar a su hermano a través de él.

La primera reunión significativa de la mayoría de la familia tiene lugar debido a la filmación del film de Hassan, y es un hecho muy doloroso. Por ese entonces la familia está en cualquier parte excepto en Saffuriyya; el nuevo patriarca, Salim, vive ahora con su familia y su madre y su tía en Nazareth; su hermano Mahmud vive en Alemania donde se casó con una mujer alemana; y su hermano Yusuf y su hermana Khadra viven en Irbid, Jordania. Saffuriyya misma no está más, sufrió el mismo destino que cientos de aldeas y ciudades palestinas erradicadas por las autoridades israelíes. Para todos los intentos y propósitos nunca había existido.

Este es el lugar para reflexionar sobre una cualidad inusual de *Ustura*. Aunque se presenta toda la información referente a los personajes y a sus esfuerzos, el film no brinda esta información fácilmente, se podría incluso decir que es reacio a desprenderse de ella. Para utilizar una frase acuñada por Jeffrey K. Rouff (1998:287), es “un texto en guerra consigo mismo”. Esta forma de falta de claridad narrativa es una desviación importante de las prácticas documentales normativas y una indicación clara de su estructura del exilio e “intersticial” para utilizar el término de Hamid Naficy (1999: 125-50). El film comienza con un prólogo, que dura apenas tres minutos, abarrotando en ese corto período una cantidad de declaraciones aparentemente desconectadas por personajes del drama a ser todavía identificados y un argumento de alta velocidad. Hacia el fin del prólogo tenemos claro una característica: la familia que perdió su hogar

en Saffuriyya ha perdido también su *Heimat*-Palestina. Es la historia de la Nakba en un microcosmos.

El título del film, *Ustura* (fábula o historia), que aparece después del prólogo, presagia las historias que cuenta el film. Este modo de contar cuentos no es un producto de la tradición oral palestina/árabe de contar cuentos sino un sustituto también de la perdida *Heimat*. Si recordamos la referencia de Steiner (1985: 26) al *texto* como la “patria del judío”, entonces la historia contada a la familia es la patria de los palestinos. En una entrevista publicada en un periódico de arte y medios (Ben-Zvi, 1999: 80) Hassan dice:

“La realidad se convirtió en una captura, y esta captura es nuestro destino... a mí me quedaba una sola elección; aferrar mi destino y construir un orden para mí mismo. Esto lo pude hacer sólo mediante una historia mítica. No se puede socavar una historia mítica, una leyenda. No se puede desafiar, y yo no quiero que nadie desafíe mi existencia.”

Cuando se le preguntó sobre la razón fundamental para contar una historia política como un mito, Hassan nos lleva de vuelta hasta su niñez y más específicamente hasta su madre. Las madres son las contadoras de cuentos de la familia en el suyo y en otros films palestinos (Ben-Zvi, 1999: 80) en tanto que la Nakba se convierte en una parte inseparable de su herencia cultural:

“Mi encuentro más claro con la historia palestina como un cuento, una narrativa, y no como un encolado de incidentes aislados, se lo debo a mi madre... yo tenía seis o siete años - y mi madre nos llevó a nuestro dormitorio. Ella se sentó en la cama y nosotros tres nos sentamos en un círculo a su alrededor (que es lo que me dio la idea para la escena central en *Ustura*, en la que Umm Salim cuenta su historia).

Yo sólo la recuerdo contando la historia sin ninguna nota trágica, sin victimización, pero con un dramático sentido de supervivencia. Ella tenía mucha ira, una fuerte voluntad, y mucha esperanza... Fuimos a la cama, y por primera vez en mi vida me sentí *crecido*, no sólo “un chico grande”, sino crecido, como los niños piensan acerca de los adultos. Entendí que vivo en mi patria, Palestina, que yo pertenezco; soy palestino, y nadie puede quitarme eso.”<sup>18</sup>

Aquí como en los otros films analizados, la historia es el ancla para la identidad personal y nacional. La historia de la familia se encuentra y se superpone con la historia de la nación. La historia incluye codificación secreta: Hassan se describe a sí mismo como deseando “descubrir los códigos secretos del discurso palestino” (Bn-Zvi 1999: 76) cuando habla de uno de sus primeros films, *Istiqlal* (Israel 1994). Mediante el descubrimiento de los códigos, interiorizándose en ellos, uno internaliza la identidad de Palestina, de los palestinos. La historia es el secreto de dar sentido como una persona, como parte de una unidad mayor. La narrativa y el mito se ven aquí como los “organizadores de la realidad y del pasado”, a lo que Grierson denomina “el tratamiento creativo de la realidad”(citado en Rotha. 1952, p. 70). Las historias del clan Nijim y la historia de la propia familia de Hassan están estrechamente relacionadas y entrelazadas. Hassan logra relatar esto mediante el compromiso muy íntimo de los actores sociales: Anderson y Benson (1991: 151) como teóricos documentales observan, “Sin la participación de los actores sociales, la forma documental conocida como cine directo u observacional no podría existir. Sin el consentimiento informado

18 Por cierto, el logro de una identidad nacional ampliamente reconocida a pesar de todo es presentado como el logro principal del movimiento de liberación palestino por Rachid Khalidi (Khalidi 1997: 201-9) en el capítulo final de su severo trabajo sobre el tema.

de los sujetos, la forma adolece de integridad ética.”

Las historias con que comienzan *Ustura* y *1948* actúan como dispositivos de encuadre, ofreciendo ironía, sentido del humor, una perspectiva desde la cual ver. En ambos, es el cineasta quien dirige nuestra atención hacia los detalles. Esto da color al material documental que sigue, ofreciendo y dictando un posicionamiento Brechtiano para el espectador, una mirada que es activa, en la que los juicios deben ser realizados por el espectador, a quien no se le permite consumir el film pasivamente.

El tercer film que involucra a Saffuriyya, *Chronicle of a Disappearance*, de Elía Suleiman, está salpicada con la narración de historias, llegando a un punto elevado con una historia *acerca* de la narración de historias, contada por el mismo escritor que vemos hablando acerca de Saffuriyya en *1948*, Taha Muhammad Ali. Las historias del film recuerdan a una de Walter Benjamin, *Angel of History* ([1966] 1968: 257) quien mirando hacia atrás en la historia, sólo puede ver las pilas de escombros y destrucción, una cacofonía de masacres y privaciones. Pero las historias aquí van de alguna forma más allá. Ellas parecen indicar que la memoria es el material del mito, y el mito es el cimiento de la identidad de las naciones. Benedict Anderson ha señalado que las condiciones para el crecimiento de las narrativas nacionales son traumáticas: “Todos los cambios profundos en la conciencia, por su misma naturaleza, traen con ellos amnesias características. A partir de tales olvidos, en circunstancias históricas específicas, surgen las narrativas” (Anderson, 1983: 204). Aunque es imposible suponer amnesia en el caso de los palestinos que vivían en Israel después de 1948, una especie de amnesia *pública* forzada se experimentó durante una cantidad de décadas dentro de la comunidad palestina en Israel: las condiciones para el recuerdo y la conmemoración no existían porque el gobierno israelí prohibía toda actividad de ese tipo. Sólo gradualmente, con

el fin del gobierno militar y el establecimiento de la Organización para la Liberación Palestina en 1964, y especialmente después de la conmoción de la guerra de 1967, comenzó a desarrollarse y crecer una narrativa hacia sus manifestaciones abiertas de las últimas tres décadas.

Si los dos primeros films que se discutieron realizan la tarea de desenterrar la evidencia haciendo visible aquello que había sido borrado y escondido por la ocupación sionista, *Chronicle of a Disappearance* de Suleiman cuenta la verdadera historia de una desaparición, la de Palestina como una entidad. Una serie de historias describen la situación. Una historia contada por un sacerdote ortodoxo ruso, con el mar de Galilea como fondo, clarifica el proceso de desaparición por rodeo:

“Estoy rodeado por edificios gigantescos y kibutzes. Como si ello no fuera suficiente, mi cuello me está asfixiando. Un vínculo extraño me une a esa gente, como un casamiento arreglado, con este lago como anillo de bodas. No hace mucho tiempo, esas colinas estaban desiertas. A la noche, cuando yo observaba las colinas desde el monasterio, yo contemplaba un sitio particular, el más oscuro sobre las colinas. El temor me arrebatava, un temor con un sentimiento religioso, como si ese lugar oscuro fuera la fuente de mi fe...

Después, ellos se establecieron en esas colinas, e iluminaron todo el lugar, ese fue el fin para mí. Comencé a perder la fe... Yo no temí nada nunca más. Ahora mi mundo es pequeño... Ellos han expandido su mundo, y el mío se ha reducido. No hay más un sitio de oscuridad allí.<sup>19</sup>

Los dos mundos entrelazados, el del sacerdote, representando a la vieja Palestina pre-Nakba que desaparece, y los

19 El texto se cita literalmente de la versión inglesa de los subtítulos - está hablado en ruso.

kibutzes, representando la creciente esfera del sionismo, son una representación gráfica del conflicto. Esto sin duda no son imágenes documentales sino una puesta en escena; no obstante ello enmarca la imagen documental con la que juega el film. Hacia la mitad del film, el peso de las escenas, autónomas en una verdadera modalidad brechtiana, empieza a sumar a una masa crítica. Comenzamos a leer al *otro* ausente dentro del colapso de realidades. El otro ausente es Elías Suleiman, volviendo de su exilio en Nueva York a un doble exilio en su hogar en Nazareth y terminando en un exilio peor todavía -el de la vida en Jerusalén bajo la ocupación. En vez de encontrar un antiguo y acariciado yo, Suleiman va desapareciendo gradual y dolorosamente- un símil de la desaparición de Palestina y de los palestinos. Este acto de desaparición está en todas partes - en su interminable y sin objetivo sentado junto al negocio de regalos de su primo, esperando, esperando... luego ni siquiera esperando más; en la lentitud y fragilidad de sus padres, quienes, en la última escena, se quedan dormidos frente a la televisión, mientras el canal de TV israelí está transmitiendo el tema de cierre del día, la bandera israelí flameando, mientras el himno nacional se escucha en el fondo; en la escena de Jericho, en la que Elías está sentado solo en un café palestino en una linda noche en Jericho liberada, con una bandera de Palestina detrás de él, en un nuevo intento por encontrar a la Palestina desaparecida; cuando las luces del café, que se encienden para marcar el paso del día a la noche, continúan haciendo arcos a lo lejos mientras él mira el oscurecimiento de la ciudad, ellas lo hacen aparecer y luego desaparecer. En una escena similar, las luces también caen en las habitaciones que él alquilaba en Jerusalén. Pero en vez de apagarse, continúan parpadeando con un impulso y ritmo propio. Al final del film, el director exiliado elige desaparecer, con una maleta proverbial, reminiscente del famoso poema de Mahmoud Darwish, en la que el hogar es una maleta.

El alter-ego de Suleiman en el film, la joven Adan, una mujer palestina que elige luchar contra la ocupación, representa, como sus padres, *sumud*, apego a la tierra, resistencia, y supervivencia. Si la lucha de las viejas generaciones es mediante la poderosa inercia, Adan elige el camino activo. Para luchar contra un enemigo como el de ella, se deben adoptar algunas de sus tácticas y métodos, utilizar algo de su maquinaria. Así ella opera a través del eter, emitiendo en hebreo al enemigo, utilizando una radio militar que encontró para enviar sus mensajes, codificados en el estilo absurdo tan querido por las IDF. Como un arma final, ella utiliza *Hatikvah*, el himno nacional israelí, que habla de la esperanza que reside en cada hebreo de retornar a Jerusalén, leído en su sentido original como un himno de los oprimidos que han perdido Jerusalén, que han perdido la tierra, que han desaparecido. Sólo que esta vez son los palestinos los que esperan el retorno y la liberación. Aquéllos sin medios, privados de todo, deben usar el poder de sus opresores con el fin de sobrevivir, con el fin de no desaparecer.

### Los films de la *Intifada Al-Aqsa*

Los films que han aparecido desde el comienzo de la segunda *intifada* han construido sobre el mismo principio y utilizado estrategias similares, con una diferencia crucial: si los films anteriores al 2000 están tratando todavía la Nakba de 1948 como la última catástrofe, algunas de las personas que hablan en los films recientes ven los eventos que se despliegan delante de ellos como una giro todavía peor. En *Jenin, Jenin* (2002) de Bakri escuchamos la historia de un hombre anciano que ha seguido las órdenes dadas por los soldados de las IDF de desalojar su casa, sólo para que le dispararan a corta distancia en su mano y pie en un intento aparente de discapacitarlo. Hablando desde su cama de hospital, agitando su brazo mutilado, vendado, él solloza y dice:



“En 1948 probamos el mismo dolor, ¡pero nada como esto! Todo lo que hemos logrado —construimos una casa, tuvimos hijos- todo se fue en una sola hora! Así que Bush puede estar realmente satisfecho, él y su amigo el asesino de Abu Sabra y Shatila.”<sup>20</sup>

La mención de la Nakba en los primeros films, incluso en *1948* de Bakri, se utiliza normalmente con el objeto de recordar la mayor catástrofe de todas; pero en esta nueva crisis, los residentes de Jenin, quienes, como este hombre anciano, han experimentado la Nakba, se dan cuenta que lo que ellos están atravesando ahora es todavía peor. En la mayoría de los films, el recuerdo de la vida después de la Nakba ha sido una larga historia de dolor y sufrimiento para la gente que se entrevistó. *Egteyah* de Nizar Hassan comienza recordándonos en los títulos de apertura, que los catorce mil residentes del campamento de refugiados de Jenin son realmente refugiados de cincuenta y seis diferentes ciudades y aldeas de Palestina 1948. Algunos de ellos, como la mujer anciana contando su historia en las ruinas de su hogar, eran refugiados por segunda o tercera vez antes de establecerse en Jenin. La pérdida del campamento de Jenin epitomiza la desesperación, una Nakba que continúa por toda una vida, sólo empeorando con el tiempo. La mujer, originalmente una residente de Zirin, una aldea que quedó atrás y fue borrada por las IDF en 1950s, ha terminado en Jenin, pensando que podría tener algún respiro allí. Pero de los años intermedios ella dice: “Desde el 48... no he tenido un día bueno, sólo temor y horror [...] Nuestra historia con los judíos es larga... Desde que ellos llegaron hemos vivido en sufrimiento y amargura.”

20 Abu Sabra y Shatila - una referencia a Ariel Sharon, el responsable por las masacres de Sabra y Shatila, incluso según la comisión oficial de investigación la cual forzó su despido como ministro de Defensa en 1983.

Los vínculos con las aldeas que ahora quedaron atrás es evidente en la mayoría de las historias. Un hombre que había sufrido enormemente durante los acontecimientos de Jenin en 2002 le cuenta a Hassan:

“Desde mi niñez yo había soñado con construir una casa grande en mi aldea de origen, Al-Ghazal cerca de Haifa, una casa con cortinas, ventanas, candelabros... Cuando tuve dinero fui forzado a construirla aquí (el campamento de refugiados de Jenin) sobre la ladera del campamento. Es la casa más alta.”

Lo cual es, por supuesto, por qué la casa fue tomada por las IDF, causando sufrimiento a sus residentes. Todas las historias vuelven a la gran catástrofe de 1948, el evento después del cual todos los otros parecen secundarios.

Pero si las personas mayores habían experimentado alguna paz y tranquilidad antes del desastre de 1948, los residentes jóvenes del campamento sólo conocen sus callejones polvorientos y sus chozas desvencijadas, ahora todas destruídas por las topadoras mamut D9 de las IDF de construcción estadounidense. Una joven, la principal oradora del campamento en *Jenin, Jenin* de Bakri, nos asombra con su lógica concisa y su compromiso permanente con el campamento y sus habitantes. Ella le dice al espectador que los israelíes no pueden ganar: que las mujeres palestinas traerán otros bebés para reemplazar a los muertos, que el campamento será reconstruído, y que ella no podrá tener nunca paz con los que han hecho esto a su pueblo, a su país, a su campamento y a su familia. Ella observa que mientras los israelíes pueden ser capaces de disparar, matar y mutilar, destruir casas y vecindarios completos, sus acciones apestan a temor más que a valentía, a debilidad más que a fuerza. La fibra moral que ella instila en su historia es el fundamento de una narrativa de redención. Como

nos lo ha dicho Hassan, ser capaces de controlar su historia es la fuente de fuerza de los desposeídos.

### **Contar historias como práctica defensiva Las historias de Palestina vs. la historia del sionismo**

En el período siguiente al acuerdo de Oslo de 1993, hasta el comienzo de la segunda *intifada* en 2000, la principal lucha entre el dominio del sionismo y la condición de nación emergente de Palestina pasó de la arena de la lucha armada a la de la cultura y la memoria. Las narrativas del sionismo, anulando a Palestina, negando su opresión por Israel, y contando la historia de un solo lado del sionismo como un movimiento de liberación, diezmó el espacio para el trabajo cultural palestino después de diezmar el espacio físico que era Palestina. Primero conquistó y dominó el espacio físico. Luego lo renombró y lo reasignó, borrando así su pasado, su historia, su relato. Luchar contra la injusticia de tales narrativas tiene que tener lugar en la arena cultural, no como un reemplazo de la arena de lo físico, sino como su complemento.

En cada uno de los films mencionados, los personajes cuentan historias, en general historias de la familia que son inseparables de la historia de Palestina misma. Estas historias forman el lenguaje y la estructura de los films. Por lo tanto los “documentos” en estos documentales son realmente las historias orales contadas. Esto produce la observación tipológica más importante acerca de los films: ellos tratan con la historia de Palestina como un movimiento defensivo estratégico, un movimiento diseñado para recapturar el terreno perdido al sionismo y a su narrativa dominante.

La narrativa de Palestina en la arena de la cultura tallada por el sionismo es, primero y principal, una historia de borradura, negación y silenciamiento activo por parte de los historiadores e intelectuales. La primera víctima fue la

palabra Palestina misma. Después de 1967, cuando toda Palestina fue ocupada por Israel, se volvió *de rigueur* reemplazar el término histórico Palestina con la frase hebrea nacionalista y expansionista *Eretz Israel*. El uso de la frase hebrea actuaba como un marcador oculto de ideología. El mismo denotaba la ausencia misma de Palestina: el país, el pueblo, el idioma, y su historia. La frase brindaba una conexión virtual (y falsa) entre la existencia bíblica de la tierra, y su ocupación actual por el Estado israelí. Aquí también podemos ver claramente en acción el tipo de amnesia histórica observada por Anderson para los nacionalismos (1983). Esta borradura se aplica no sólo en el caso de los textos que tratan con el área y su historia reciente, sino también como un término general, incluso cuando es absurdo.<sup>21</sup> La utilización del término *Eretz Israel* para reemplazar y borrar Palestina no es propia del ala derecha de la política israelí. Se ha vuelto una prueba de conformidad y corrección política. Códigos similares incorporados en el discurso público israelí son los términos utilizados para describir las guerras en Medio Oriente: a la guerra de 1948 se la refiere sólo como la *Guerra de la independencia*; la guerra de 1956 como *La ofensiva del Sinaí*; la guerra de 1967 como *La guerra de los seis días*; 1973 se la llama la *Guerra de Yom Kippur*; y a la invasión de Líbano en 1982 se la llama pintorescamente *Operación Paz en la Galilea*. Cualquier alejamiento de tal terminología se lo entiende como una desviación peligrosa, que abre la puerta a argumentos acerca de la justificación moral para alguna o todas de esas campañas políticas y finalmente a justificaciones del sionismo mismo.<sup>22</sup> Los diarios,

21 Uno de tales casos de reemplazo de la Palestina inglesa por la hebrea *Eretz Israel* ocurrió en la traducción de *Century of Extremes* de Eric Hobsbawm al hebreo, y que lo señala Yitzhak Laor en *Haaretz*, mayo 12, 2000.

22 Ver la discusión de la nominación en el libro de Rashid Khalidi, donde él pone atención especialmente en la denominación de Al-Quds/Jerusalén y Haram Al-Sharif (el Templo Monte) (Khalidi 1997: 16)

cualquiera sea su tendencia política, han aceptado y adoptado tal terminología sin cuestionamiento, como lo han hecho las distintas instituciones emisoras.

Frente a una represión tan exhaustiva, la borradura, y el olvido socializado, no es sorprendente que la respuesta palestina parezca centrarse alrededor de desenterrar la historia, contándola primero a los mismos palestinos, siempre en peligro de perder su historia, pero también a los israelíes que puedan escuchar. Esta narración de la historia reprimida no sólo es crucial para la identidad palestina, sino que también puede servir como un modo de tender un puente entre las aspiraciones de ambas comunidades tratando de llevar comprensión y compasión mediante el reconocimiento del dolor del otro.<sup>23</sup>

La borradura y la erradicación que practicó el sionismo en Palestina poseen múltiples capas, y afectan a cada palestino en al menos cuatro niveles distintos, a todos los cuales se hace referencia en *Ustura*. El primer nivel es el de la nación/país, el nivel más responsable de la producción de melancolía. El segundo nivel es mucho menos abstracto e incluso más traumático, el de la localidad. Esta es la ciudad o aldea ocupada, destruída, y borrada de la memoria, como si el *yo* mismo hubiera sido borrado. La tercera capa es la de la familia, cada familia en Palestina ha sufrido directa-

23 La necesidad fue señalada primero por Azmi Bishara, el filósofo y científico político que se volvió político, en un artículo sobre el Holocausto y los árabes (Bishara 1995: 54-71). La importancia de comprender el sufrimiento de los judíos durante el Holocausto, y la importancia de empatizar con tal sufrimiento, como una precondition a la demanda y expectativa de la misma consideración que ofrecían los judíos israelíes a la Nakba, era una importante desviación de la negación o indiferencia más usuales desplegada por los intelectuales árabes. Bishara aboga por una empatía mutua que se puede desarrollar a través de la familiarización con la historia del otro como una pre-condición para una relación de vecindad e igualdad a largo plazo. En un sentido, lo que se argumenta aquí es una reversión de las amnesias histórico/políticas de ambos lados como una precondition para un futuro común.

mente, de muchas maneras, durante y desde la Nakba 1948. La familia ha sido, en muchos casos, desmantelada como la unidad básica de la organización social, ha sido desbandada, fragmentada tanto mental como geográficamente, y ha perdido su cohesión y eficacia. Esto se transmite por el rol central que se atribuye a la familia y a la madre en el trabajo de Hassan (Ben-Zvi, 1999: 80). La última capa y la más compleja, afectada por todas las otras, es el individuo palestino, Salim, en *Ustura*, por ejemplo, o esa especie de cineasta, Hassan mismo, personas reales que han tenido que continuar y luchar contra la ocupación mental así como militar de las fuerzas del mito y el ejército sionistas.

Por lo tanto, la desposesión que trajo la conquista es todavía más profunda y más dolorosa que la pérdida sólo del hogar y del país. La última pérdida es la de la propia historia, perder el derecho a contar el propio relato y la propia historia. En *Ustura* descubrimos que esto le ocurrió a Salim, quien se convirtió en el héroe de un cuento corto en hebreo para niños acerca de un pequeño niño árabe. Pero volver a contar la propia historia, lo que llenó de lágrimas los ojos de Odiseo, aquí es estéril y distante. En la escena con el autor, Salim está tan perturbado por la versión escrita (hebrea y sionista) de la historia de su vida que parte, dejanto al cineasta Hassan solo con el autor leyendo en voz alta. Se han apropiado de su historia como lo hicieron con su tierra y su país antes.

Así Hassan, Suleiman, Bakri, y sus colegas en Palestina luchan por el derecho de contar al menos su propio relato y su historia, a su manera. Conceptual e ideológicamente, ellos deben operar en el espacio intersticial entre culturas: la israelí y la palestina, los palestinos en Israel y los palestinos en los territorios ocupados, los palestinos en Palestina y los palestinos en la diáspora, Palestina y el mundo árabe, el discurso occidental versus el discurso oriental. Este modo intersticial de producción es forzado y justificado por el

estado normativo de los palestinos en Israel, que viven en las costuras de la sociedad israelí: ellos siempre están situados entre otros dos puntos, los puntos israelíes y hebreos, sobre el mapa virtual de Palestina. Los nombres de sus viviendas están ausentes de los señalamientos de los caminos, como su lenguaje, un idioma oficial de Israel notable por su ausencia. Algunas de sus viviendas no están siquiera a medio camino entre los lugares israelíes designados porque ningún camino conduce a ellos, y no están conectados a la red eléctrica. Se los denomina “asentamientos no reconocidos” y no reciben asistencia de ninguna administración del gobierno.<sup>24</sup> Ellos simplemente no existen, no importa lo extensos y populosos que sean. Pero por supuesto los palestinos ven esta relación al revés. Todos los asentamientos judíos están contruidos ya sea sobre los restos de los asentamientos árabes o se hallan entre tales restos, no obstante lo difícil que sea distinguirlos. Cuando Hassan trae a su familia de vuelta a Saffuriyya, tratando de localizar la vieja casa, todo lo que Salim encuentra son algunas piedras de los cimientos de su lugar natal. De modo significativo, el mapa que él utiliza para trazar la ruta de los refugiados en 1948, al principio del film, es un mapa que muestra los nombres árabes de las viviendas palestinas, sin considerar en absoluto los nombres hebreos de los asentamientos judíos. Así, hay dos países virtuales dentro del mismo espa-

24 Hay más de un centenar de ellos. Muchos de ellos son asentamientos de beduinos, pero a otros también de los llama y se los trata de ese modo. Este es un mecanismo brutal para expulsar gente de su tierra, en la que ellos están establecidos por muchas generaciones, incluso siglos. Es una lucha continua de las comunidades pero hasta el presente no han tenido éxito. Una de las primeras innovaciones de Sharon cuando comandaba el Comando del sur fue la utilización de la fuerza military, junto con otro general, Yaffeh, y el establecimiento de la así llamada “Patrulla verde” supuestamente allí para proteger el medio ambiente pero en realidad sirviendo como una fuerza contra los “asentamientos no reconocidos” de los beduinos.

cio, dos universos paralelos que se ignoran entre sí aunque totalmente vinculados entre ellos.

La ironía más profunda es que los victoriosos recién llegados también son refugiados, alegando esto como la justificación para aquello que no puede justificarse.<sup>25</sup> En una escena Hassan discute con el ex-maestro principal judío de Salim el hecho de que es la patria de ellos la que los judíos ocupan. El maestro principal dice que él tiene una respuesta muy corta para esa acusación: “Auschwitz”. Aquí se lo escucha a Hassan diciendo “corten”, finalizando la escena abruptamente. No sólo hay dos universos paralelos superpuestos sobre este paisaje, sino que los ocupantes poderosos también proyectan un tercero, el planeta diferente de Auschwitz y el holocausto, de modo que la existencia intersticial palestina se sitúa ahora en el espacio entre dos universos del judaísmo, más que en su propio país. Ellos también están situados en otro intersticio, el del espacio entre el pasado distante judío en Palestina y su actual control de él. Hassan se refiere a esto en la entrevista citada más arriba (Ben-Zvi 1999: 80-81). La utilización normal del idioma en Israel así como su ideología dominante, conecta ambas instancias en un continuum a pesar de los dos mil años que se abren entre ellas ocupados por pueblos que no existen cuyos asentamientos que no existen han ocupado la brecha que no existe.

### Sueños recurrentes, pesadillas e historias

Los seis films y su representación del trauma debiera recordarnos la pregunta de Freud en el comienzo de *Más allá del principio del placer* (Freud 1920). Cathy Caruth resume la pregunta de Freud así: “¿Qué significa para la realidad de la guerra aparecer en la ficción del sueño? ¿Qué significa

25 Sobre el mismo tema, ver Bresheeth (2003).



para la vida dar testimonio de la muerte? Y ¿cuál es la sorpresa que se encuentra en este testimonio?” (Caruth 2001: 8) Se puede argumentar que todos los films que se discuten aquí son agentes del trauma, la resolución del trauma de los mecanismos sociales de la sociedad palestina. No es sorprendente entonces, que todos los films estén marcados por el trauma y la melancolía. En *Ustura*, en un parque abandonado en Alemania, Mahmud le ofrece a Nizar Hassan “el único higo en Alemania” -un recuerdo del perdido *Heimat* y también un recuerdo bíblico del hogar- “bajo tu vid e higuera”. Sin embargo, el único higo es un higo estéril, que no se come, que nunca se continuará, como el exiliado Mahmud que no tiene hijos. Y mientras él habla de su vida en Alemania como meramente temporaria, él está destinado a morir en el exilio bajo la higuera de alguien más. En una de las últimas escenas del film, Hassan descubre a Salim sentado en lo alto sobre las ramas de un árbol de algarroba, el árbol de su infancia perdida en el convento. Sentado en el árbol, él habla de su niñez sin padres, sin hermanos, sin su gente, una niñez pasada en el exilio dentro de la comunidad israelí judía, lejos de Palestina, aunque en ella.

En un final pavoroso al film *Jenin, Jenin* de Bakri, la pequeña niña quien es la principal comentarista a lo largo del film, junto con el sordomudo que conduce a Bakri a través de las ruinas, dice esto de su vida, mientras que sostiene una gran carcaza de metal doblado de una bomba israelí que destruyó su hogar y su comunidad: “Vi cuerpos muertos, casas destruídas, vi lugares que no se pueden describir... y ahora, después que ellos arruinaron todos mis sueños y esperanzas, no me queda vida!” De este modo la niña, quien reclama no tener temor de Sharon y sus tanques, como otro niño descrito en el film por su padre, puede no estar temerosa pero está pavorosamente madura para expresar tales sentimientos, que más que lo que jamás pudo hacer cualquier daño físico, maldice la ocupación continua

y su crueldad.<sup>26</sup> Entonces, la melancolía no es la única preocupación que echa a perder el panorama social palestino. El film, y a través de él, la pequeña niña, quien, se debe asumir, está *soñando también* con lo que ella habla, es un tipo de equivalente psico-social del soñar, de tratar el encuentro con el trauma. El retorno repetitivo de la niña al trauma, como el de los otros en el film: el hombre sordomudo, los niños jugando en el paisaje devastado (en este film así como en *Egteyah* de Hassan) son todos momentos revividos del trauma en una búsqueda desesperada de alivio, obviamente inasequible, mientras el trauma continúa y se intensifica. Esta es la verdad de toda la gente que cuenta sus historias en los otros films: *1948*, *Chronicle of a Disappearance*, y *Ustura*.

Otro factor común en los films palestinos que están en discusión es que los seis fueron realizados por palestinos que son ciudadanos de Israel, y por lo tanto disfrutaban de mayor libertad de movimiento y expresión (aunque no igual a la de los judíos israelíes) que la que experimentan los palestinos en los territorios ocupados de Palestina. Por ello, los tres directores están sensibilizados ante la fractura misma que yace en el corazón de la existencia palestina desde la Nakba, la división de su pueblo en tres grupos distintos, y puede ser hasta en cuatro. Edward Said ha enumerado (Said 1979: 116-18) las distintas partes de la nación palestina separada por la Nakba: Los palestinos “1948” (aquéllos que permanecieron y terminaron como súbditos israelíes) el resto que vive en Palestina (la Ribera Occidental y la Franja de Gaza), y tantos otros que viven en los países árabes como refugiados (en su mayoría en Jordania y Líbano). A ellos es necesario agregar los muchos palestinos que viven en la

26 Otra vez, Freud y Caruth iluminan este punto —es exactamente la falta de temor y la falta de preparación (la imposibilidad de preparación)— para lo que ellos han experimentado que causan el trauma en primer lugar. No tener miedo no protege del trauma sino que lo causa (Caruth 2001: 10).

diáspora más amplia que surgieron de la Nakba: los países del Golfo, Europa, norte y sud América y otras partes. Si los acontecimientos de 1948 llevaron a judíos de todo el mundo a vivir en Palestina/Israel, los mismos hechos han dispersado a los palestinos en una diáspora similar a la que dejaron los judíos que emigraron a Israel. Esta separación forzada por la ocupación israelí se recuerda inmediatamente en las muchas escenas de *Divine Intervention* de Suleiman, cuando los dos protagonistas, separados por el puesto de control israelí, pueden encontrarse sólo en el estacionamiento del puesto de control, o en *Ustura* de Hassan, en el amplio, verde y tranquilo parque alemán sembrado con esculturas *Sans Souci*, donde Mahmud descubre “el único higo en Alemania”. Todos los films tratan con las diferentes partes de la existencia palestina, y en un sentido, están entre los medios con más poder para reunir a los distintos grupos para trabajar a través de la memoria colectiva de la Nakba y las atrocidades que siguieron después de ella. El acto mismo de realizar los films es un reclamo activo de la identidad palestina por los directores, un acto de compartir el destino de la nación y la comunidad divididas, y de realizar un puente y una combinación de la memoria.

¿Cómo se realiza un film acerca de un pueblo y lugares que “no existen” o cuyas vidas han sido destruídas? ¿Cuyas esperanzas y sueños han sido profanados, sus ojos expuestos a visiones tabú y al sufrimiento inhumano? La memoria no es suficiente. La fundación de *Heimat* se debe fortalecer por la historia y la narrativa. El lugar del hogar ahora es tomado por los íconos narrativos de la Nakba y el *Heimat* perdido, recreado para y por el film. El cine palestino existe en un intersticio exílico, entre el hecho y la ficción, entre la narrativa y el relato, entre la historia y su relato, entre *documentación* y *ficción*, para no mencionar entre Israel y Palestina, y entre la vida y la muerte. Estos films parecen decirnos que en la medida en que se establece un paralelo con la existencia que

pueden permitirse la mayoría de los palestinos, los hechos no son suficientes. Con el objeto de crear un espacio para vivir, para poner fin al trauma personal y político y a la melancolía, se debe emplear la ficción, se debe jugar (*spiel*) en el sentido freudiano, se deben contar historias.



**TERCERA PARTE**

**Fallas de la memoria**



## Capítulo VII

### Las visitas secretas de la memoria

OMAR AL-QATTAN

“Vuelve donde comenzaste, o tan lejos como puedas, examínalo todo, haz nuevamente tu camino y cuenta la verdad sobre él. Canta o grita o testimonia o guárdalo para ti: pero sabe de donde vienes.”

James Baldwin<sup>1</sup>

No hay una memoria palestina única, más bien hay muchas memorias implicadas. Una memoria o experiencia colectiva es en su naturaleza compleja y elusiva, y cambia constantemente con el tiempo. Cientos de miles de personas no la viven juntas o de la misma manera. De este modo, recordar es esencialmente estar en lo propio, incluso si a veces se tiene la ilusión de compartir las memorias propias con otros. Y por mucho que se intente, contar o volver a contar una experiencia colectiva, incluso en manos de los poetas más elocuentes, siempre es insatisfactorio. Finalmente, sólo una descripción de una encrucijada lo hará, cómo ocurrió que tu propio viaje se cruzó con el de tantos otros.

Hay sorpresa, ansiedad y sospecha acerca de estos encuentros coincidentes. También hay culpa acerca de aquéllos que han sido dejados atrás por el paso del tiempo,

1 James Baldwin, entrevistado en *The Price of the Ticket*, un film de Karen Thorse (1990).



los muertos y los sin voz, o acerca de aquéllos a quienes no tuviste oportunidad de legar tus historias, como los niños de tu exilio que nunca aprendieron a comprender tu lenguaje.

Lo que es cierto es que no podemos escapar de la memoria. Cuando las narrativas individuales de dolor se acumulan, se convierten no sólo en ineludibles sino también en imposibles de disipar, al menos por algunas generaciones. En ningún lugar esto es más cierto que en las memorias de los palestinos.

No obstante, si estamos enfrentando una acumulación de pérdidas y derrotas, como realmente lo estamos, el ejercicio de recordar constantemente puede ser al mismo tiempo irritante y frustrante. Es aceptable si nuestras memorias de injusticia nos movilizan y nos dan esperanza y un futuro hacia el cual mirar, pero cuando no lo hacen, se convierten en una carga, vacía y hueca, y nos abruma con una amargura renovada.

A ÉL LE LLEVÓ bastante tiempo decidir ir finalmente. Siempre pragmático, él había preparado una agenda nutrida, por lo que iba a visitar varios desarrollos de proyectos que él había ayudado a financiar directa o indirectamente. También la universidad principal de Palestina, Birzeit, le iba a otorgar un título honorario por su trabajo como uno de los filántropos palestinos más prominentes que viven en el exilio. Yo me preguntaba, sin embargo, si mucho de este programa sobrecargado no era sino un escudo contra los golpes emocionales que él preveía.

La última estadía de mi padre en su lugar natal, Jaffa, había sido a fines de 1947, cuando partió para estudiar en la American University en Beirut. Cuando la ciudad se rindió a las fuerzas judías el 13 de mayo de 1948, él perdió todo contacto con miembros de su familia, y decidió volver para encontrarlos. Sin embargo, la situación militar y la

negativa de las fuerzas judías a permitir a los palestinos retornar a sus ciudades y aldeas tronchó su viaje, y él terminó en la ciudad cercana de Lydda, la cual permanecería en manos palestinas hasta el verano de ese año. Afortunadamente, su madre y siete hermanos se habían refugiado en una de las casas de sus tíos maternos que vivían en Lydda. Pero por entonces, la situación militar era cada vez más alarmante de manera que la familia decidió partir por la relativa seguridad de Amman en la vecina Jordania, hasta el fin de las hostilidades. Era un tiempo en que ellos todavía podían esperar tener la posibilidad de ir a casa.

Antes de su rendición, Jaffa había sido una de las ciudades palestinas más grandes y más ricas, con una población de más de 100.000 habitantes. Por cierto, en el plan para la partición de Palestina de UN de 1947 la ciudad había sido entregada a los palestinos aunque ella quedaba en el corazón del Estado judío que se planeaba. Tan pronto como el gobierno británico anunció su intención de retirarse de Palestina, Jaffa se convirtió en el escenario de las luchas más virulentas entre los ilegales palestinos pobremente armados y la Hagana y, más particularmente con las milicias Irgun.<sup>2</sup> Para el tiempo en que Jaffa se rindió el 13 de mayo de 1948, ella se había convertido en una ciudad de espíritus, sus habitantes reducidos a apenas tres o cuatro mil habitantes. La Hagana —que dos días después se convertiría

2 La Hagana, que significa defensa en hebreo, fue la organización militar judía más grande que operó en la Palestina del Mandato que más tarde se convirtió en la Tzva Hagana le-Yisrael o Fuerza de Defensa de Israel cuando se estableció el Estado de Israel. El Irgun Zvai Leumi, u Organización Militar Nacional, era un grupo del ala derecha que se separó de la Hagana en 1939 pero que más tarde fue obligado a disolverse cuando se creó el Estado. Más tarde se creó un museo en memoria de los luchadores del Irgun que cayeron en el ataque a Jaffa. En un acto tan cruel como irónico, la estructura de vidrio del museo se construyó dentro del casco de una casa árabe destruída en el viejo vecindario de Jaffa de Manshiyya. El resto del vecindario fue arrasado y ahora es un parque.

en el ejército oficial israelí— ordenó a todos los palestinos que quedaban reunirse en un vecindario, Ajami, donde por más de un año estuvieron rodeados de cercas de alambre de púas y se les prohibía salir. Hasta tan recientemente como fines de los 1990, la municipalidad de Tel Aviv muy raramente emitía un permiso de construcción a un palestino para edificar o restaurar su casa. Para agregar insulto al daño, sólo los peores servicios públicos se les concedían a los palestinos de la ciudad.

Jaffa se convirtió pronto en la capital de la prostitución de Israel, empobrecida e infestada de drogas, su hermosa mezcla de arquitectura otomana y europea marchitándose rápidamente en un caos lamentable y en ruinas. En un poema que lleva el nombre de la ciudad, el poeta palestino Rashid Husayn (1936-1977) escribe:

*“Chimeneas de hashish difundiendo estupor  
Sus calles estériles embarazadas con moscas, y tedio  
Y el corazón de Jaffa silenciado con una piedra  
Las calles de sus cielos haciendo duelo por la luna...”*

Husayn 1968: 51

Miles de hogares —que previamente eran propiedad de aquéllos a los que los israelíes llaman ahora “ausentes”—, fueron confiscados por Amidar, el cuerpo israelí a cargo de la propiedad perteneciente a los refugiados palestinos, y entregados a nuevos inmigrantes judíos, o eran simplemente derribados. El viejo puerto de la ciudad también fue vaciado y convertido en una fea extensión turística de restaurantes baratos y cafés con grandes paneles con información contando acerca de una historia judía mítica de la ciudad en la que los árabes figuran, como mucho, como meros transeúntes.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos por eliminar el carácter árabe de la ciudad, aquéllos que permanecieron (y

quienes todavía suman más de veinte mil), persisten en sus esfuerzos por defender la identidad de Jaffa y su existencia en ella. A pesar de las multas municipales, ellos no obstante lograron preservar algunas de las mezquitas e iglesias, y unas pocas casas y escuelas. Cuando se entra en Jaffa después de salir de la ruidosa, sucia modernidad de Tel Aviv, uno se sorprende por el tenaz arabismo de la ciudad y su peculiar mezcla de melancolía y desafiante elegancia.

El deseo más inmediato de mi padre, al llegar allí, era ir y buscar la casa en la que había vivido. Su expresión transmitía una mezcla de excitación infantil y tristeza ansiosa. Estábamos acompañados por algunas personas de Jaffa a quienes él conocía ya fuera por el nombre o a través de la correspondencia, así como una pareja de amigos que habían venido para el viaje. Luego de una corta discusión en la que los jafites trataron de localizar dónde estaría la casa a partir de los recuerdos de mi padre, partimos para el vecindario de Jabaliyya donde, explicó mi padre, se encontraba la casa cerca de una pequeña mezquita y junto a la escuela Ayyubiyya (que todavía existe). Él también recordaba que enfrente de ella solía haber un árbol de sicomoro.

De manera sorprendente, no bien nos habíamos acercado a las primeras pocas calles de Jabaliyya, él inmediatamente y sin la más mínima vacilación reconoció la casa: “Es esta. Estoy seguro. Vivíamos en el segundo piso. Esta es nuestra casa, donde murió mi padre. Aquí está el árbol de sicomoro, aquí está la escuela, allí la mezquita, y aquél es el camino que conduce a la ‘Shabab Beach’, donde nosotros nadábamos. Es extraordinario. Estoy aquí, como si la estuviera viendo hace cincuenta años. Pero ¿Dónde están las otras casas? La calle estaba llena de casas” Cuando miramos en la dirección hacia la que él apuntaba, un lado completo de la calle estaba vacío de edificios.

Esta es Jaffa hoy: parches aquí y parches allá donde una vez se levantaban casas y negocios. Parecía un viejo vestido

comido por la polilla, pero hermoso, remendado con tela negra, aferrándose desesperadamente a su desvanecida hermosura. La hermosa casa otomana de mi padre, por ejemplo, había sido comprada recientemente en una “subasta” por el hermano de un ex -ministro de absorción israelí-la absorción, esto es, de los nuevos inmigrantes judíos a Israel. (Las subastas se realizan regularmente para vender “propiedad de los ausentes”, aunque los sobornos y las maniobras inteligentes que realizan las autoridades aseguran que estas casas raramente sean vendidas “de nuevo” a los palestinos).

No estoy seguro de por qué mi padre eligió ese momento para hablarnos de la muerte de su padre en esta casa, cómo él había regresado de su colegio en el que estaba internado en Jerusalén para despedirse, cómo él había traído al médico desde el Hospital municipal (que también había sido arrasado), para examinar a mi abuelo por última vez. En nuestro camino de vuelta a Jerusalén, donde estábamos parando, yo me preguntaba por qué había sido sorprendido y en alguna medida conmocionado por este recuerdo casi de encantamiento de la muerte de mi abuelo. Cuando traté de analizar esto racionalmente, rápidamente me llenó un sentimiento de fracaso y culpa. ¿Había mi padre sentido lo mismo quizás? ¿Fue debido a que ambos fracasamos en asegurar nuestra continua existencia en esta tierra? ¿O fue algo absolutamente más complejo, donde la muerte de un padre es al mismo tiempo una pérdida terrible pero también la fuente de un coraje nuevo, y de ese sentimiento exaltado que pertenece a todos los nuevos comienzos?

Yo sé que todos los padres esconden secretos a sus hijos, especialmente aquéllos sentimientos mezclados de amor e ira, simpatía y resentimiento, orgullo y decepción. Quizás los padres hacen esto más que las madres, o quizás esto es simplemente una cuestión de carácter, pero yo con frecuencia me pregunto cuánto pueden leer mi mente mis propios

hijos, cómo además ellos sienten las dudas que yo trato de ocultarles tan difícilmente. Hay algo profundamente cruel acerca de la naturaleza de la comunicación entre generaciones, en el sentido de que los padres deben tratar constantemente de “limpiar” las confusiones de sus pensamientos y simplificarlos para beneficio de sus hijos, con el resultado frecuente de que una idea se transmite sólo parcial o inadecuadamente. Algo de esta crueldad pertenece a la transmisión de las memorias, la cual en casos en que están involucrados la pérdida o el duelo son todavía más difíciles de transmitir en algo que no sea una forma muy parcial. Desde el punto de vista de la generación de más edad, parte de la razón de por qué en cada sentimiento de amor o alegría u orgullo están al acecho las dudas y la ansiedad es porque no tenemos forma de asegurar que nosotros o nuestras memorias sean recordadas del modo que nosotros deseamos que lo sean. Es una ansiedad que los niños sienten cuando crecen pero están imposibilitados de hacer algo al respecto. Por cierto, puede ser que con el dolor de la pérdida de un padre hay también un sentimiento de alivio de estas cargas emocionales. Por otra parte, no estoy seguro de por qué mi padre quedó tan fijado a la muerte de su padre.

No obstante, cuando volvíamos de visitar la casa donde falleció mi abuelo yo estaba embargado con el viejo sentimiento infantil de la desaparición de mis padres. Recuerdo cuando niño, en Beirut, la canción de cuna de temor y ansiedad que finalmente vencía mi resistencia a dormir, el temor de que algo pasara a alguno de ellos, y luego el placer de la mañana convocando de nuevo sus voces y sus sonrisas. Ahora que él había hablado de la muerte de su propio padre, este viejo temor volvió otra vez. Porque es cierto que el sicomoro está allí todavía y que nada moverá nunca el mar de su lugar. Sin embargo, ¿Qué quedará, me pregunté a mi mismo, cuando ambos nos hayan dejado?

DURANTE LOS AÑOS de su largo exilio y dispersión, los palestinos experimentaron una serie de cambios profundos en la naturaleza misma de su sociedad. Estos cambios, fueron a menudo brutales y rápidos, y condujeron a una sociedad relativamente simple y pobre a convertirse en una mezcla extraña de individuos que son descriptos mejor, creo yo, como profundamente complejos y llenos de contradicciones extremas. En Palestina se puede encontrar, como en el exilio, no sólo una asombrosa colección de logros, sino también gran atraso; renovada, incluso desafiante apertura al mundo, así como un conservadorismo tenaz. Estas contradicciones no han sido atenuadas por el retorno de varios miles de palestinos exiliados desde los Acuerdos de Oslo.

La observación más precisa de mi padre durante nuestra visita fue que Palestina parece ser una combinación de individuos generosos, valientes y una sociedad que hasta ahora ha sido incapaz de construir estructuras modernas, democráticas por sí misma, donde la autoridad actual no es más que un pobre reflejo de este fracaso. En otras palabras, hemos fracasado en sustituir nuestra nostalgia por un pasado lejano con algo más que un proyecto nacional irregular.

En 1990 mi padre había renunciado como miembro del Consejo Nacional Palestino, primariamente para expresar su objeción al apoyo de Yasir Arafat a la invasión iraquí y a la ocupación de Kuwait, incapaz de comprender o aceptar cómo la OLP podía apoyar una ocupación mientras estaba sufriendo otra. Esto condujo a una ruptura casi total en su relación previamente cordial con Arafat. No obstante, enseñada después de su llegada a Palestina en la primavera de 1999, él recibió una invitación del presidente palestino para almorzar. Arafat nos recibió en su oficina central de Ramallah con su usual calidez teatral, rodeado por su entorno de guardas y ayudantes. Fuimos invitados entonces a

comer en una larga mesa acompañados por al menos veinte de sus hombres (no había mujeres), Arafat insistió, para honrar a mi padre, que yo me sentara a su lado, aunque no me dirigió una sola palabra a lo largo de la comida.

Durante el almuerzo, la conversación fue más bien formal y general. Yo cubrí, naturalmente, la situación política y el proceso de “paz”. A medida que escuchaba me llamaba la atención la ingenuidad de los hombres de Arafat. Dos de ellos en particular se encargaron de convencernos que Israel no era el país poderoso que los “medios” alegaban que era; que las cosas, si Dios quiere, saldrían bien finalmente, y que las cuestiones espinosas tales como la remoción de los asentamientos israelíes de la Ribera Occidental y de la Franja de Gaza eran un tema menor que sería resuelto fácilmente. Mientras se desarrollaba este temerario análisis, yo observé las manos de Arafat y quedé asombrado de lo blancas y pequeñas que eran y de cómo contrastaban fuertemente con su autoridad paternal. Durante la conversación él había permanecido la mayor parte del tiempo callado, demasiado astuto quizás para estar de acuerdo o en desacuerdo con su sobre-optimista séquito.

Había, sin embargo, algo perturbador en las caras de sus hombres: una combinación de bondad ingenua y obsesividad nerviosa. Ahora me doy cuenta de qué era: todos ellos estaban temerosos de su padre político, Arafat, temiendo su ira aún —como un grupo de adolescentes descontentos— con resentimiento y odio por su autoridad.

Yo me preguntaba, ¿es toda la sociedad palestina prisionera de la autoridad reservada y caprichosa de su “padre”? Era un pensamiento extraño, no menos debido a que las pequeñas manos blancas de Arafat, y su famosa rodilla con espasmos, transmitían algo incierto, quizás incluso femenino y juvenil. Quizás esto sea la naturaleza de todo poder, en que es ambiguo, arbitrario y aún esencialmente vulnerable. En este caso, no obstante, había algo de una caricatura



heroica acerca de este presidente con su autoridad sobre una burocracia infantil, levemente corrupta e ingenua gobernando un Estado inexistente. Y es una situación que ha producido una de las paradojas de la política palestina contemporánea, donde una población que era totalmente conciente de las fallas de su presidente, fue sin embargo rápida para defenderlo contra la agresión israelí.

MÁS TARDE, DESPUÉS DE FINALIZADO EL ALMUERZO, yo recordé algo que había ocurrido la noche antes durante nuestro viaje a Jaffa. Un grupo de jaffites nos había invitado amablemente a un té después de nuestra recorrida cerca de la casa de mi padre y habían escuchado ansiosamente sus puntos de vista sobre la situación política. Luego, de repente, alguien interrumpió este debate y pidió al hombre que estaba sentado a su lado que diera una pequeña “performance”. Trascendió que este hombre era famoso por sus imitaciones de las voces de los líderes políticos árabes y esto se confirmó cuando él procedió a “hacer” un Nasser, luego un Sadat y luego, finalmene, Arafat.

Mientras esto se desarrollaba, de repente me embargó un terrible sentimiento de impotencia y tristeza. No era sólo que la actuación era algo vergonzosa y curiosa. A mi me parecía más bien que para estos jaffites que durante tanto tiempo habían estado aislados del resto del mundo árabe, este juego de imitación era una de las formas de mantener contacto con él. Fantasmas imitando fantasmas, pensé. Me recordó un fragmento emotivo de la obra maestra de Jean Genet sobre los palestinos, *Un Captive Amoureux*,<sup>3</sup> en la que él describe a un grupo de jóvenes comandos estacionados en un campamento en Jordania durante la guerra de septiembre de 1970 contra el ejército jordano. Genet se sienta entre el grupo luego que su comandante se ha

3 Genet 1986. Las traducciones inglesas del francés original son mías.

ido a dormir, habiéndoles prohibido jugar al poker, este “juego burgués para gente burguesa”.<sup>4</sup> La descripción del juego que sobreviene tiene el detalle extraordinario de todo el libro y su sensual irreverencia la que está sin embargo llena de amor y comprensión. Cuando el juego termina, Genet recuerda la fiesta japonesa de Obon, en la que una vez al año los muertos retornan para una corta permanencia entre los vivos quienes prenden velas para ayudarlos a encontrar su camino, los tratan con cortesía y luego los acompañan de vuelta al mundo de los muertos. Pero a lo largo de la fiesta, los vivos exageran su hospitalidad con gestos torpes. Es como si, observa Genet, los vivos estuvieran diciendo: “Nosotros estamos vivos, nos reímos de nuestros muertos, ellos ni siquiera pueden ofenderse y permanecerán como esqueletos en el fondo de un pozo”.<sup>5</sup> Y luego, con una ingeniosa indiferencia, nos dice que de hecho, el juego de cartas sólo había existido en los comandos “escandalosos movimientos realistas. Ellos habían jugado a las cartas sin cartas... y el juego me había hecho recordar que todas las actividades de los palestinos se parecían a la Fiesta de Obon en la que el único ausente es el que no debe aparecer y el que impone una solemnidad incluso en el camino en el que se puede sonreír.”<sup>6</sup>

La tensión aquí está, en un nivel, entre el comandante ausente y los jugadores, pero también entre los muertos —“que no deben aparecer”— y los vivos, entre lo real y lo ilusorio. Además es también una metáfora adecuada para la tensión entre el pasado y el presente en la conciencia

4 “Jeux bourgeois et de bourgeois”. Genet 1986: 39.

5 “Nous sommes vivants, nous rions de nos morts, ils ne peuvent s’en offusquer, ils resteront squelettes au fond d’un trou,” *Ibid*, 40.

6 “Le jeu de cartes, qui n’avait existé que par les gestes scandaleusement réalistes des feddayin —ils avaient joué à jouer, sans cartes... le jeu de cartes me rappelait que toutes les activités des palestiniens ressemblaient à la fête d’Obon où seul manquait, exigeant cette solennité —fut-elle dans le sourire— celui que ne doit pas apparaître.” *Ibid*, 40.

palestina. Lo que ha existido previamente no es lo mismo que lo que existe hoy y lo que puede existir. Esta perogrullada puede parecer simple y clara, pero para un pueblo desposeído de toda su existencia y forzado ahora a construir una nueva, no lo es. Los comandos están desencantados porque “jugar un juego sólo de gestos, cuando a través de sus manos debieron haber pasado reyes, reinas y bribones, en otras palabras todas las figuras que simbolizan el poder, da una sensación de engaño, algo muy cercano a la esquizofrenia. Jugar a las cartas sin cartas, cada noche: una especie de masturbación seca.”<sup>7</sup> En otras palabras, este juego, en el que uno se involucra en la ficción, donde el pasado es inmanente, pero el presente es como si estuviera ausente, no puede continuar sin el peligro de la locura.

ELLA SIEMPRE HABÍA descrito el amplio hogar familiar como rebosante de sandías: bajo las camas, en el desván, en todas partes! Tanto es así de hecho que ella llegó a odiar la fruta y nunca la tocó en su vida adulta. Cuando era niña yo no podía comprender cómo alguien podía no gustar de la fruta dulce, jugosa, que quitaba la sed, o resistir su encantador crujido y el rojo profundo de su centro que siempre anunciaba el comienzo del verano. Había tantas sandías en la casa, pareciera, que los hermanos mayores jugaban a abrirlas sobre una piedra puntiaguda para comer sus deliciosos corazones, descartando el resto.

Es curioso de qué manera diferente recordamos cosas. Las memorias de la infancia de mi madre, dolorosas y desgarradoras como lo eran con frecuencia, son vívidas y dramáticas, llenas de personajes excéntricos y de detalles deli-

7 “Car jouer avec les gestes seuls, alors que dans les mains auraient du passer des rois, des reines, des valets, enfin toutes les figures symbolisant le pouvoir, donne le sentiment de truquer, d’approcher très près de la schizophrénie. Jouer aux cartes sans cartes, chaque nuit: une masturbation sèche.” *Ibid.* 45.

ciosos. Qué irónico entonces que a ella siempre se le reclamó tener mala memoria, al menos para nombres y fechas y eventos. Mi padre siempre la fastidia con eso, él que nunca olvida nada y que siempre lleva una hoja de papel con notas y recordatorios por las dudas de que su memoria falle. Por cierto, la tía ciega y cruel que la crió a ella y a sus siete hermanos después de la temprana muerte de su madre a causa de tuberculosis y al encarcelamiento de su padre por los británicos la golpearía severamente lo que le podría haber ocasionado fallas de memoria.<sup>8</sup> En contraste, mi padre tiene una memoria infalible, lo que le ha sido muy útil en su larga carrera como hombre de negocios.

A pesar de esto, son las memorias de Palestina de mi madre las más coloridas y detalladas, las de él más limitadas a hechos específicos y fechas, aunque ella partió a una edad más joven. Yo no estoy seguro si esto tiene que ver con los diferentes modos en que los hombres y mujeres de su generación fueron educados para pensar acerca de sí mismos, o si es simplemente una cuestión de carácter. Esto también puede tener que ver con el hecho de que la casa de mi madre en Tulkarem todavía hoy está en pie y viven allí primos distantes de ella, y que Tulkarem continúa siendo una ciudad palestina, aunque cuando la visitamos juntos, acompañados por mi tía Rufaída, aproximadamente un año después de la primera visita de mi padre a Jaffa, tampoco ella había vuelto desde 1948. Y la experiencia de esa visita —o uno debería llamar a estos viajes más bien visitas—, tal es su carácter

8 Mi abuelo materno, Darwish Miqdadi, era maestro de escuela y políticamente nacionalista activo. En 1924 fue despedido de su trabajo por negarse a integrar su clase dentro del sistema boy-scout Baden-Powell (británico), y preferir crear uno alternativo, árabe. Dos años después, él emigró a Iraq para buscar trabajo. En junio de 1941 fue acusado de tomar parte en un golpe nacionalista conducido por el general iraquí Rashid Aali al-Kilani, que fracasó, y se lo encarceló allí hasta el final de la segunda guerra mundial, cuando pudo retornar a Palestina por unos pocos preciosos años antes de su exilio final en 1948.

espiritual— fue también totalmente diferente.

Con el beneficio de la retrospectiva y el paso de casi siete años desde esa visita, me parece a mí, ahora, que las dos experiencias separadas que compartí con mi madre y mi padre revelaron dos modos contrastantes de recordar. En ningún caso ellos se acompañaron entre sí, lo que siempre me ha golpeado cuando cuento acerca de la soledad esencial de estos viajes, una soledad que quizás se pueda compartir con tus hijos, pero no con tu compañero más cercano. Y estas dos formas de memorizar impregnan las muchas maneras variadas en las cuales Palestina ha sido cantada, elogiada, perdida, simbolizada, en otras palabras, para utilizar un término elegante, los modos en que ha sido “representada”. Por ejemplo, la literatura sobre 1948 y pre-1948 fue durante mucho tiempo retórica, política, uno podría llamarla quizás una elevada respuesta masculina a la catástrofe. Mucho más tarde, en particular después de la guerra de 1967 y del retroceso de Palestina incluso más allá de nuestro alcance, comenzaron a surgir reportes más personales, detallados, recuerdos más “femeninos” si lo desean, aunque estos no eran de ningún modo confinados a las escritoras mujeres, incluso cuando yo estoy seguro que mucha de nuestra herencia oral está sostenida por nuestras madres y abuelas.

Escritores como Ghassan Kanafani y Emile Habiby crearon personajes vulnerables, inseguros, profundamente nostálgicos evocados a través de narrativas lacónicas y en el último caso, profundamente irónicas. En poesía también, la necesidad de contar para preservar en detalle viviente la vida que se perdió (y que quizás podría todavía recuperarse), se volvió altamente popular, particularmente a través de la temprana mezcla de nostalgia, lirismo y desafío de Mahmoud Darwish. A comienzos de 1980, el cine, la más reveladora de las formas, ofrecía una narrativa matizada de manera similar, vibrante y sensual, por cierto, el cine

permitió a los palestinos, particularmente a aquéllos en el exilio, a re-descubrir *visualmente* por primera vez la patria perdida. Y no es de extrañar que el primer film realizado por un palestino dentro de Palestina post-1948 fuera un retrato de dos mujeres titulado *Fertile Memory*,<sup>9</sup> dirigido por Michel Khleifi.

La tensión central de este film encantador, como en tanta de nuestra literatura de ese período, está entre un apego tenaz al pasado y la necesidad de militar, contra la ocupación israelí de la Ribera Occidental y la Franja de Gaza, pero también contra el abuso racista de Israel de sus ciudadanos palestinos, y la opresión de nuestra propia sociedad. Hay dos mujeres en el film, una trabajadora de una fábrica, de la clase obrera, de edad avanzada, cuyo drama central es su negativa a renunciar a los derechos a su tierra, aunque la misma haya sido confiscada por un kibutz; y la novelista más joven, Sahar Khalifeh, divorciada, radical y feminista quien es extremadamente conciente de la necesidad de actuar por el cambio.

En otras palabras, la guerra de 1967 creó una tensión nueva, implacable entre lo que deseamos recobrar del pasado y lo que somos capaces de lograr para nosotros en el presente y en el futuro. Las ramificaciones de esta tensión en la esfera política no son difíciles de detectar, los debates, que continúan haciendo estragos hoy, entre los “realistas” quienes afirman que necesitamos aceptar lo que somos capaces de conseguir, incluso si esto significa entregar la mayor parte de Palestina, y aquéllos que continúan aferrados al derecho de retorno a toda la Palestina histórica, son sólo una expresión de esta tensión. Y yo creo que ellos no serán resueltos fácil o rápidamente, a menos por supues-

9 Producido en 1980, el film fue titulado originalmente *Suwar min thikrayat khasba* (*Imágenes de memorias fértiles*), pero finalmente fue denominado *Athakira al-Khasba* (*Memoria fértil*).

to que se logre justicia. Mientras tanto, no hay duda que nuestra relación con nuestra memoria es traicionera. En 1983, el gran cineasta ruso Andrei Tarkovsky denominó a la nostalgia como una enfermedad nacional rusa.<sup>10</sup> Quizás pueda decirse lo mismo de Palestina. A veces, me parece que nos convertimos en prisioneros de una tenacidad enojosa, necia y amarga por el retorno- al pasado, a la tierra que ha sido arrebatada a una especie de niñez nacional de la cual ninguno de nosotros desea despertar. Pero las luchas diarias por sobrevivir en las que debemos involucrarnos, las inmediatas frente a una topadora israelí o un puesto de control, un oficial de inmigración jordano o egipcio, o un burócrata libanés que nos niega permisos para trabajar; o las políticas donde parece que apenas existimos en el mapa de la consideración internacional, estas luchas imponen una ruptura en esta nostalgia amargada.

Yo he observado cómo en algunas instancias de mi propio trabajo de filmación, hay discusiones entre los jóvenes y los mayores que expresan vívidamente esta tensión: un refugiado moribundo en Gaza rechaza aceptar el “realismo” de su hijo en el comienzo de los Acuerdos de Oslo y le dice que él nunca abandonará su deseo de retornar a Jaffa<sup>11</sup>; un refugiado de mediana edad se encuentra sobre el lado jordano del Mar Muerto y le dice a su hijo: “¡¿La gente ha estado en la luna y nosotros no podemos volver a nuestro hogar?! ¡No! Por supuesto que lo haremos.”<sup>12</sup> Entonces, de todos modos a través de estos films, las luchas *contemporáneas* continúan se vuelven a imponer, señalando la necesidad absoluta de reinvestir nuestra ira, amargura y nostalgia con un nuevo desafío y una nueva visión del futuro. En

10 En *Tempo di Viaggio* (1984), dirigida por Andrei Tarkovsky y Tonino Guerra, un film corto realizado por el director y eminente guionista acerca de la realización de *Nostalguia* de Tarkovsky (1984).

11 En Al-Qattan 1995.

12 En Al-Qattan 1991.

otras palabras, tomando prestada la frase de Michel Khleifi, para hacer nuestras memorias fértiles.

DURANTE NUESTRO VIAJE a Palestina, mi padre y yo fuimos invitados a una cena para reunir fondos en ayuda de los hospitales palestinos en Jerusalén este. Menciono esta cena porque el orador invitado era la doctora Pauline Cutting, la valiente cirujana británica quien hizo frente al brutal sitio de los campamentos de refugiados palestinos por la milicia Amal en Beirut y permaneció en uno de ellos desde 1985 hasta el final de varios sitios en 1987,<sup>13</sup> para cuyo tiempo los habitantes de los campamentos habían sufrido cientos de bajas, mientras gran parte de sus vecindarios pobremente construídos habían sido arrasados.

Cutting se levantó para hablar del heroísmo de la gente en los campamentos y de su inmensa generosidad hacia ella. Al explicar su decisión de permanecer, ella mencionó como un ejemplo, lo que describió como un coraje mucho mayor que el suyo, la historia de una pequeña niña cuya pierna había tenido que ser amputada después de que fuera alcanzada por una granada, mientras su pequeño hermano, que había estado parado al lado de ella, también era herido. Cuando un día Cutting le preguntó a la niña por qué ella nunca lloraba cuando se le cambiaba el vendaje, la niña le dijo que si ella lloraba, su hermano lloraría también y ella no quería que eso pasara.

Esto trajo de vuelta, del modo doloroso que tienen las memorias de fusionarse en los momentos inesperados y de revelarse bajo una nueva luz, otro viaje al pasado, el mío propio esta vez. Unos pocos meses antes de nuestro viaje a Jaffa, después de más de veinte años, yo mismo había visitado nuestro viejo departamento en Beirut donde yo había vivido cuando era niño hasta el estallido de la guerra civil libanesa.

13 Ver también Rosemary Sayigh's (1994) horrorosa pero brillante narración del sitio.



No hay nada especial acerca de este tipo de retorno ya, pues muchos lo han hecho, y en circunstancias mucho peores que las mías. Pero esta visita era de alguna manera más dura que la de mi padre, aunque estoy seguro que un dolor no puede realmente compararse nunca con otro. Nuestro departamento estaba en un edificio de cuatro pisos cerca de los campamentos en que Cutting había pasado esos horribles tres años bajo sitio. Después de la guerra civil, mis padres se lo habían prestado a una beneficencia libanesa con la condición de que la beneficencia reparara cualquier daño que se produjera durante los veinte años intermedios de nuestra ausencia.

Cuando el director de la beneficencia nos mostró todo, yo estaba sorprendido de la fidelidad con que habían restaurado el departamento: las manijas de las puertas, los azulejos del baño, todo, salvo el mobiliario por supuesto, era igual, excepto por el tamaño, que en mis recuerdos de niño había sido mucho más grande que lo que resultó ser.

Luego nos condujeron al sótano del edificio. Yo conozco esto bien porque cuando niños jugábamos a las escondidas aquí y nos desafiábamos unos a otros a permanecer más que unos pocos minutos en su misteriosa oscuridad. Durante los primeros meses de la guerra civil en 1975, también habíamos pasado muchas noches aquí. El director de la beneficencia explicó que eso había sido utilizado por la milicia Amal como una prisión durante el sitio de los campamentos. Él se detuvo un instante, y luego agregó que cuando el contratista había excavado con el objeto de realizar un nuevo piso había encontrado no sólo los escritos desesperados de los prisioneros palestinos grabados en las paredes sino también restos humanos.

CADA PALESTINO DEBE haber realizado la misma pregunta a sus padres: por qué partieron? Yo imagino que la respuesta viene siempre en dos etapas: primero, están las

explicaciones obvias, las amenazas, las bombas, los rumores de masacres, la muerte de los allegados, así como el gran temor a la violación, la ansiedad suprema del hombre y la mujer palestinos tradicionales acerca de la pérdida del honor. Luego, después de un momento de silencio, viene la duda mientras él o ella examinan sus memorias, que quizás han comenzado a desdibujarse. Luego se inserta la culpa, la vergüenza, un susurro, escepticismo persistente: qué si yo hubiera cobardemente, qué si... Pero luego, como olas sobre una playa de arena, las memorias desaparecen, las preguntas se evaporan, y la vida vuelve a su flujo y reflujo normal.

Yo también hice esta misma pregunta a mis padres acerca de nuestra partida de Beirut. Por supuesto, la respuesta fue siempre simple y una cuestión de hecho - la guerra civil lo hacía demasiado peligroso, aunque yo siempre noté un profundo pesar nublando sus ojos cuando ellos terminaban de contestar. A mí siempre me causaba enojo incluso cuando yo sabía que había sido hecho con las mejores intenciones. De hecho, estoy seguro ahora que yo probablemente haría lo mismo si semejante situación se presentara a mis propios hijos. Además, he llegado a comprender ahora, que el ultraje y la humillación del exilio y la pérdida forzados están en la raíz de la determinación de mis padres de no experimentarlo nunca otra vez, y ciertamente no de la misma forma, incluso cuando ellos lo han experimentado tristemente tres veces en sus vidas: de Palestina, en 1948, Beirut en 1975, y finalmente de Kuwait en 1990 donde, a diferencia de la mayoría de la comunidad palestina que había vivido en Kuwait, ellos podían al menos, volver luego del fin de la primera guerra del Golfo.

Pero la imagen del cadáver en el sótano de nuestra casa en Beirut vuelve a mí. Aquí está el cadáver de un hombre muerto al cual no tengo forma de plantearle las mil y una preguntas que yo desearía hacerle. Un cadáver sin memo-

rias, por cierto no el mío, pero que se ha unido a mí porque se ha cruzado en mi viaje del mismo modo en que de manera no intencional habitó el espacio de mi niñez. ¿Quién es su padre o su madre de luto? ¿Qué rincón de Palestina habían ellos dejado atrás en sus memorias enojadas, desvanecidas? ¿Qué estaba él esperando o soñando, qué lo lastimó más cuando comenzó a darse cuenta de su final? Quizás él murió de negligencia, de un mal menor, o quizás a él le dispararon cuando su carcelero perdió la paciencia y luego se sintió intolerablemente culpable por la exterminación de un cuerpo tan joven. No tengo modo de contar o volver a contar su historia excepto en el refugio de mi imaginación, con las herramientas de la ficción a mi disposición. Lo que sea que escriba de él, no será un recuerdo o un secreto, sino una invención nacida de la compasión, de un amor imaginado. Casi veinte años después de su muerte, sólo soy capaz de reinventar su memoria desvanecida, enterrada. No obstante, también soy capaz de preservar la ira que él debió haber deseado gritar cuando yacía muriendo. Estoy incluso tentado a pensar que debe haber escuchado los ecos de nuestros gritos de niños en la oscuridad. Pero no estoy seguro.

MIENTRAS VIAJÁBAMOS a lo largo de la costa, cuando volvíamos de nuestro viaje a Jaffa y doblamos hacia el este, hacia Jerusalén, también me ocurrió otra cosa: un dicho árabe que mencionó mi padre, casi por casualidad, durante su viaje a Palestina: el niño es el secreto de su padre. Me llevó tiempo comprender la naturaleza paradójica de este dicho. La palabra árabe para secreto, *sir*, comparte la misma raíz verbal con la palabra para alegría, *surur*, transmitiendo el sentido de júbilo que genera el secreto. Pero incluso si los secretos son una fuente de placer cómplice entre la gente, ellos son, como las memorias, cosas pesadas que a menudo llevamos con un sentido de culpa, o vergüenza o

remordimiento. Es como si el acto de heredar, de preservar y llevar con orgullo lo que se nos deja, es también una carga pesada de la cual de alguna manera debemos liberarnos. Si pensamos en este proceso colectivamente, en particular a medida que el tiempo pasa y el pasado se desliza cada vez más lejos, necesitamos pensar acerca de la memoria ya no simplemente como una reivindicación y un testimonio, sino como el punto de una nueva partida.

Es claramente imposible volver al punto cero, eliminar todo lo que ha pasado y recuperar el momento ilusorio de pureza con el que sueña todo adolescente en la cumbre de su crisis edípica, porque esto equivaldría a no menos que a un vano intento de cancelar el pasado. Pero también es imposible para cualquier palestino pretender honestamente que el trauma de 1948, o que las subsiguientes desposesiones y exilios forzados que nos han afligido y continúan haciéndolo ya no son centrales para nuestras vidas. Nada tiene mucho sentido sin esas memorias y esa historia.

### Nota del autor

Este artículo ha sido traducido al francés por Omar al-Qattan y Sabria Yahia Cherif, bajo el título “Les visitations secrètes de la mémoire.” En *De L’Autre Coté*, n°. I (Spring, 2006): 90-103. Publicado por *L’Union Juive pour la Paix*.



## Capítulo VIII

### El género de la memoria de la Nakba

ISABELLE HUMPHRIES & LALEH KHALILI

“No puedo decir que conozco toda esta historia. Otros la conocen mejor. Lo que yo sé lo escuché de mi abuela y de mi madre y de mis tías y mi suegra.”

Umm Khaled<sup>1</sup>

Si el registro escrito de la Nakba es con frecuencia la historia de las batallas, el exilio, y la desposesión pintados con el pincel grueso de la geopolítica, la “narración de la historia” (Portelli 1997) de las mujeres palestinas —todas esas abuelas, madres, tías y suegras— ha imbuido en silencio generación tras generación de palestinos con detalles concretos, tangibles y coloridos de vida y pérdida de maneras no siempre reconocidas o comprendidas. Las especificidades de las memorias de las mujeres, y los modos en que son afectadas y conformadas sus narraciones por las relaciones de género han sido abiertas al escrutinio y al análisis sólo en los últimos quince años (Hirsch y Smith 2002), y mientras se han estudiado los cambiantes roles políticos y sociales y el medio de las mujeres palestinas, su experiencia y memorias de la Nakba no siempre han sido reconocidas.<sup>2</sup>

1 Gorkin y Othman 1996: 161.

2 Una excepción notable es por supuesto el trabajo de Rosemary Sayigh (especialmente 1979; 1994; 1998b; este volumen) quien ha trabajado por

No obstante, si vamos a extender y complicar las memorias de la Nakba incluyendo la multitud de voces desatendidas y silenciadas, es necesario analizar los modos en que las relaciones de género y las memorias de la Nakba refractan una a través de otra.

La memoria es un “acto de transferencia” (Connerton 1989: 39), un proceso activo, en marcha y relacional a través del cual se crea el significado, y acontecimientos aparentemente dispares del pasado son recopilados como narraciones coherentes y totales (Giles 2002; Halbwachs 1992; Malkki 1995; Olick 1999; Popular Memory Group 1982; Portelli 1997; Zerubavel 1995). Recuperar no es simplemente recuperar historias e imágenes del depósito de la memoria, sino más bien reconstruir, reinterpretar, y representar acontecimientos para audiencias específicas y en contextos específicos (Hirsch y Smith 2002: 5). Además, las memorias colectivas, culturales o sociales “emergen de un complejo dinámico entre el pasado y el presente, individual y colectivo, público y privado, recuerdo y olvido, poder e impotencia, historia y mito, trauma y nostalgia, temores y deseos concientes e inconcientes” (*ibid.*)<sup>3</sup>. Mientras la memoria siempre es “el producto de experiencias personales y colectivas fragmentarias” (*ibid.*), la experiencia misma no es una categoría neutral o dada (Scott 1988: 1992). Como lo han demostrado las investigadoras feministas, la experiencia es en sí misma una amalgama compleja

largo tiempo con las mujeres palestinas y ha escrito acerca de ellas y de sus prácticas de contar historias, incluyendo a la Nakba y especialmente con referencias a ella. Pero ver también Hammami 2003; Katz 2003. Sobre el cambio de la esfera social de las mujeres ver Kanaaneh 2002; Moors 1995; Warnock 1990; sobre su rol más abiertamente político en el movimiento nacional ver Abdo y Lentín (eds.) 2002; Antonius 1979; Kawar 1996; Sabbagh 1998; Sharoni 1995. Esta lista por supuesto es parcial.

- 3 El término *memoria colectiva* es utilizado ampliamente por un gran número de investigadores (Halbwachs 1992; Gedi y Elam 1996; Nora 1996; 1998; Schwartz 1982; 1991; Zerubavel 1995), pero también lo son la memoria social (Collard 1989, Connerton 1989; Fentress y Wic-kham 1992; Tonkin 1992), y la memoria cultural (Sturken 1997).

de lo vivido, lo impuesto y lo atribuido (Riley 1988: 100) y está profundamente conformada por la red de relaciones sociales que la contextualizan.

Lo que las mujeres experimentan se forja en el crisol del género, la clase, la raza y el colonialismo; y las memorias de las mujeres —como cualquier otra— están impregnadas con las relaciones de poder y dominación y mediadas por ellas. Para comprender las memorias de las mujeres de la Nakba, se debe excavar el rol del género en las sucesivas capas del recuerdo. Primero, las relaciones de género influyen si a las mujeres se les permite en absoluto hablar públicamente acerca de sus memorias. Rosemary Sayigh (1998b: 42) ha escrito de modo convincente acerca de cómo las narraciones de las mujeres rara vez “son reconocidas como historia, ya sea por ellas mismas o por otros”. Portelli (1997:7) señala de manera similar la primacía de las “historias de batallas” de los hombres sobre las “historias de hospitales” de las mujeres. En segundo lugar, el género autoriza —o no permite— a las mujeres hablar de tópicos particulares. Así, en el fragmento citado más arriba, Umm Khaled, una mujer que se expresa bien y que es una contadora de historias elocuente, puede alegar excusándose que “yo no puedo decir que conozco toda la historia; otros la conocen mejor”. Finalmente, los detalles de las experiencias que recuerdan las mujeres y los contenidos narrativos de sus recuerdos, están conformados ellos mismos por relaciones de género. La división del trabajo por género, las identidades sexuales y los roles de las mujeres, y su posición en su complejo contexto social, todo influye en las particularidades de los recuerdos de las mujeres. Las relaciones de género también influyen en el discurso nacionalista de manera tácita y explícita, complicando además el acto de recordar y el contenido de las memorias de las mujeres de la Nakba.

Nuestro objetivo en este ensayo es examinar el rol del género en las memorias de la Nakba e investigar *cómo* las



mujeres recuerdan a la Nakba y *qué* recuerdan las mujeres acerca de ella. Extrayendo de nuestro trabajo de campo entre los palestinos en Israel y Líbano, historias orales existentes, y fuentes secundarias, sostenemos que a través de la exploración de los temas de género presentes en la memoria de la Nakba, llegamos no sólo a nuevas comprensiones de cómo la experiencia de la catástrofe de las mujeres pudo haber diferido —o por cierto, haber sido similar a— la historia masculina más familiar, sino también cómo estas mismas experiencias y los recuerdos de las mujeres de ellas estaban imbricados por el discurso nacionalista y por los mismos valores y prácticas que también conforman las vidas de los hombres y sus memorias. En este ensayo, examinamos primero el género del recuerdo. Exploramos los modos en que con frecuencia se silencian las voces de las mujeres, y en qué medida las mujeres se sienten autorizadas para hablar acerca de la Nakba. Luego examinamos los temas recurrentes de las memorias de la Nakba de las mujeres —violación, pérdida de joyas de oro, y pérdida de familias y comunidades— con el objeto de mostrar los focos específicos de las historias de las mujeres y las continuidades y rupturas con las memorias de los hombres de la Nakba.

### El género del recuerdo

Mientras la memoria palestina como un todo ha sido empujada a los bastidores por la narrativa sionista, las voces de las mujeres palestinas han sido marginadas doblemente (Hammami 2003). A veces, las memorias de las mujeres son silenciadas porque las historias que cuentan desestabilizan y complican a narrativas nacionalistas establecidas (Hasso 2000; Khalili 2004<sup>a</sup>: ch. 8). A menudo, las mujeres no son consideradas conductos confiables de historias de desposesión. Rosemary Sayigh recuerda un reclamo de una adolescente politizada acerca de que “mi madre nos contó sobre Palestina, pero ella no conocía los complots”

(Sayigh 1998b: 42), donde los complots (*muamarat*) designaban las fuerzas políticas más grandes que causaban la catástrofe. En el medio nacionalista se les da prioridad a las voces de elite palestinas pertenecientes a políticos, líderes militares y aquéllos con educación occidental, y estas voces son en general masculinas. Aquéllas mujeres que cuentan sus historias y memorias tienden a pertenecer a clases más ricas y no son representativas típicamente de mujeres comunes que residen en los campamentos y aldeas (Sayigh 2002c).

Incluso dentro del marco de la historia oral, donde se privilegia la voz del subalterno y de la mujer, hay dificultades en reunir testimonios de mujeres. Las normas sociales dictan que cuando un visitante llega a un hogar palestino, la mujer se retirará a hacer café (Gorkin 1991: 67). Con frecuencia las mujeres aplazan a lo que ellas alegan que es la memoria mejor de sus esposos, incluso si los hombres son unos años mayores. Otras se sienten intimidadas o menos libres para hablar en presencia de un grabador. Si un investigador desea visitar una aldea destruída, la posibilidad es que sea el hombre quien lo conduzca allí, ya que la mujer debe atender a la alimentación y a los niños en el hogar.<sup>4</sup>

Las mujeres mismas reproducen el género de la remem-branza, indicando su ausencia de autoridad para hablar acerca de ciertos aspectos de ella. Cuando tratan de explicar qué ocurrió en 1948, las mujeres a veces, dicen excusándose, “Pero ustedes deben preguntar a los hombres por qué ocurrió todo esto”<sup>5</sup> Umm Mahmud declara de manera similar que ella no puede explicar por qué ocurrió la Nakba:

4 Por ejemplo, a pesar de las entrevistas con las mujeres en los films *Maloul Celebrates Its Destruction* de Michel Khleifi y *500 Dunam on the Moon* de Rachel Leah Jones, los hombres son los principales protagonistas. Para un investigador de afuera de la comunidad, incluso muy conciente de las dinámicas de género, la insistencia en abordar el desequilibrio podría ser interpretada como inapropiada.

5 Zahra M., entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Nahr al-Barid, Líbano, marzo 18, 2002.

“Yo, casi no tenía ninguna idea de lo que estaba ocurriendo. Nosotros no teníamos televisión, yo no podía leer, mi esposo no podía leer ¿Qué sabía yo? Yo estaba ocupada con los niños todo el tiempo, no tenía tiempo para sentarme y hablar con la gente.”

Gorkin y Othman 1996: 30

Umm Mahmud enfatiza su propio rol como madre y su preocupación primaria de cuidar de sus hijos como las razones detrás de su supuesta falta de conocimiento acerca de los acontecimientos. Ella cree que mientras los hombres podían especular acerca de acontecimientos históricos más importantes, su tarea inmediata era la protección y supervivencia de la familia. En el relato acerca de la división del trabajo como algo “natural” hasta necesario, Umm Mahmud perpetúa los roles de género adscriptos e impuestos incluso en la remembranza. Mientras esencializa de este modo la experiencia de la condición de mujer (ver también Scott 1988; 1992), Umm Mahmud no prioriza necesariamente el rol de la mujer detrás del rol del hombre. No aprobándolo totalmente, ella habla después de su esposo como teniendo un rol pasivo en la guerra: “Él se quedó la mayor parte de la guerra conmigo.” De hecho, al tomar las normas del género adscriptas como dadas, ella proporciona un espacio discursivo en el cual reconoce la importancia de su propio rol, de mantener la salud y la seguridad de la familia en circunstancias extremas, y se contrasta a sí misma con su esposo quien no pudo cumplimentar su rol adscripto como proveedor financiero, o como luchador y protector durante la guerra.

El género ha sido utilizado de modos complicados para criticar la toma de decisiones durante la Nakba. Frances Hasso (2000) ha mostrado que dentro de algunas corrientes del discurso palestino nacionalista, una primera causa de la huída en 1948 se construye críticamente como la existencia misma de definiciones de género de honor y ver-

güenza, que obligaron a muchos hombres a trasladar a sus familias lejos del peligro.

De este modo, el nacionalismo mismo autorizó manifestaciones particulares de las historias de las mujeres, o por lo menos historias acerca de mujeres. Fuera del marco nacionalista, las normas de género existentes también se pueden utilizar para alentar críticas de la Nakba. Con la ventaja de la retrospectiva, muchas mujeres reflejan con amargura que las cosas podrían haber sido diferentes si ellas hubieran peleado por permanecer. Ellas a menudo lo hacen así no como una manifestación de sus credenciales nacionalistas sino en respuesta directa a los sufrimientos que ellas soportaron con posterioridad a la Nakba. Para hacerlo así, las mujeres les asignan a los hombres culpa por la Nakba como los únicos que tomaron las decisiones. “Eso es lo que los hombres decidieron... ¡Oh Dios, qué equivocación! Juro que deberíamos habernos quedado” (Umm Abdullah en Gorkin y Othman 1996: 107). De manera interesante, el género proporciona a las mujeres palestinas un espacio crítico —aunque no autónomo— para el examen de los acontecimientos históricos, incluso si este examen termina finalmente en una asignación de culpa a una esencializada categoría de hombres.

### El género de las narrativas de la Nakba

Donde las mujeres son de hecho autorizadas a hablar de la Nakba, recurrencia de ciertos temas en narraciones de —o acerca de mujeres durante— la Nakba, es llamativo y significativo. Estos temas apuntan a la catastrófica desposesión que la Nakba forjó en las vidas de tantas mujeres y hombres palestinos. Pero también de manera significativa, estos temas ilustran los modos en que las *experiencias* que recuerdan las mujeres se estructuraron ellas mismas por relaciones de género. En las secciones siguientes examinamos cómo son recordados la violación y el temor a ella. También exploramos las historias de las mujeres acerca de

la pérdida de sus joyas de casamiento como un índice de desposesión tanto material como simbólica. Analizamos el énfasis que ponen las mujeres en la pérdida de comunidades y sustentos, y en su rol doméstico y familiar como madres e hijas. Al hacerlo, interrogamos la división por género del trabajo recordada con frecuencia como experiencias auténticas de nuestras contadoras de historias.

### La violación y la pérdida del honor

En gran cantidad de narrativas acerca de la Nakba, el temor a la violación de las mujeres palestinas ha jugado un rol esencial en la articulación de la catástrofe de 1948. Como escribe Benny Morris, las fuerzas militares regulares e irregulares del Yishuv han utilizado la violación en “varias docenas de casos” (Morris 2004<sup>a</sup>: 592) y las noticias de la violación, aunque silenciadas con posterioridad tanto por perpetradores como por víctimas, se difundieron tan rápido como las noticias de las masacres, ayudadas por el temor y el horror de los palestinos y las “campañas de rumores” de los comandantes militares Yishuv. Incluso para aquéllos que no habían caído víctimas de la autoviolación, su terror precipitó la huída. “El temor a la violación... puede en parte dar cuenta del envío (sic) de mujeres y niñas fuera de las zonas de combate potenciales, y en alguna medida, de la huída precipitada de aldeas y vecindarios urbanos desde abril (1948) en adelante” (*ibid.*).

Años más tarde, para muchos de aquéllos que recordaban las masacres de Deir Yassin (o Safsaf o una cantidad de otras aldeas y ciudades), estas violaciones fueron uno de los componentes más devastadores de los asaltos de la Hagana y quizás la explicación más importante detrás de la decisión de muchos de los refugiados de huir.<sup>6</sup> Abu Mansur, uno de los refugiados de más edad en Líbano explicaba,

6 Sobre las violaciones en Deir Yassin y Safsaf respectivamente, ver Collins y Lapierre 1972: 275; Nazzal 1978: 95.

“Debíamos dejar Palestina, habíamos escuchado lo que habían hecho a la gente en Deir Yassin, especialmente a sus mujeres”<sup>7</sup> De manera similar, Umm Jamal recordaba lo horrorizadas que estaban las mujeres y niñas palestinas acerca de “lo que podría pasarles”.<sup>8</sup> Una mujer que estaba en su adolescencia en 1948 recordaba, “teníamos temor por el honor, debido a Deir Yassin” (citado en Sayigh 1998b: 46). Otra mujer recordaba cómo su padre había elegido partir en lugar de enfrentar la violación de sus hijas, y trataba de convencer a su hijo de partir también recordándole acerca del “honor y sus hermanas” (Sayigh 1979: 87).

En Palestina, como en otras partes, el honor de los hombres estaba ligado a “la posesión de la tierra y al mantenimiento de la virginidad de las mujeres de la familia (cuando no estaban casadas) o a la disponibilidad sexual exclusiva (cuando estaban casadas)” (Hasso 2000: 495). Esta noción del honor —y los temores de pérdida en consecuencia— silenciaron las narrativas acerca de la violación para gran cantidad de víctimas. Con posterioridad a Deir Yassin, un oficial investigador británico escribió en su informe que “la mayoría de esas mujeres [sobrevivientes de la masacre] eran muy tímidas y se rehusaban a relatar sus experiencias especialmente en cuestiones relativas al asalto sexual” (citado en Collins y Lapierre 1971: 276 fn.). A pesar de la utilización de la violación como un instrumento para la expulsión, sin embargo, las descripciones directas de las circunstancias de las violaciones nunca se han incorporado en las narrativas de las atrocidades de la Nakba, y rara vez —si es que hubo alguna vez— se nombró a las mujeres violadas.<sup>9</sup> Para muchas mujeres y sus familias, haber sido

7 Entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Burj al-Barajna, Líbano, febrero 12, 2002.

8 Entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Burj al-Barajna, Líbano, marzo 4, 2002.

9 En su informe sobre las violaciones de las mujeres bosnias por los serbios en las guerras de los balcanes de los 1990s, Boose (2002: 72-73) escribe

violada significaba una vergüenza de por vida que podía impedir sus oportunidades de casamiento. Por ejemplo, Nafez Nazzal (1978: 95 fn. 122) relata una historia acerca de un refugiado en Ain al-Hilwa quien cuando se le solicitó la mano de su hija en matrimonio “no se opuso [pero] aclaró que su hija no era virgen porque había sido violada por los judíos en Safsaf en 1948.” Sólo en el contexto de un matrimonio inminente donde la falta de virginidad de la mujer puede convertirse en una fuente potencial de conflicto futuro, podía hablarse de violación. Cuando el temor a la violación obligó a las familias a partir, siempre se nombra a este temor de un modo eufemístico. Aquéllos que partieron, hombres y mujeres, hablan de “honor” o pérdida del mismo, de “lo que ellos hicieron a las mujeres” y “lo que podría ocurrirle a las mujeres”, y menos frecuentemente —si alguna vez— de violación (*igbtisab*). La violación refleja tan poderosamente sobre el honor de los hombres que ni los hombres ni las mujeres se sienten autorizados para hablar de ella abierta o directamente, aunque es tan central a la narrativa de la Nakba que se alude a ella casi de manera universal.<sup>10</sup>

Otra dimensión de la violación durante la Nakba complica las narraciones acerca de ella; quizás hasta silenciando las memorias de violación. Mientras las violaciones eran por cierto actos de violencia corporal sobre los cuerpos de las mujeres palestinas y los honores de los hombres, los

que la vergüenza asociada con la violación que impide hablar acerca de ella “le entrega al invasor un arma útil para destruir a la comunidad invadida y puede de hecho alentarlo a violar.”

- 10 Diana Allan afirma que durante la grabación de las memorias de la Nakba en los campamentos de refugiados de Líbano como parte del Proyecto Memorias de la Nakba, sólo dos mujeres aceptaron venir y contar sus memorias de haber sido violadas por combatientes Yishuv en 1948. En un momento, después de las entrevistas, la familia de una de las mujeres se acercó a Allan y le pidió que eliminara del registro los fragmentos de testimonio que tenían que ver con la violación (conversación privada con Allan, agosto 16, 2004).

nacionalistas también las veían como actuaciones simbólicas de la superioridad y la dominación israelí sobre la nación palestina (Massad 1995: 471; Peteet 1991: 59; Warnock 1990: 23). De hecho, *ightisab* y sus derivaciones eran utilizadas con frecuencia —y continúan siéndolo— para referirse a la expropiación de territorio nacional durante la Nakba.<sup>11</sup> Para muchos de los refugiados varones, particularmente aquéllos movilizados por el movimiento nacionalista, las violaciones no eran sólo una negación total de su hombría, también eran interpretadas como asaltos sobre sus identidades políticas. “La imagen familiar de la nación como un cuerpo femenino” (Slyomovics 1998: 200-201) está inscrita en el discurso nacionalista tan poderosamente que la dominación y la usurpación colonial del territorio es vista con frecuencia por los nacionalistas como una violación perpetrada sobre este cuerpo femenino (Enloe 2000: ch.4). La elisión entre la violación de la nación y la violación de las mujeres subraya y fortalece el espanto de cada violación. La violación como una metáfora de la colonización obtiene gran parte de su resonancia al hacerse personal y tangible a través de los relatos de violaciones físicas contra las mujeres. De modo similar, la violación de las mujeres se convierte en la preocupación de la comunidad más amplia, “nacionalizando” así, en un sentido, las experiencias de las mujeres y las memorias de la catástrofe. En la sociedad palestina, las equivalencias metafóricas entre la tierra y la exclusividad sexual de las mujeres, prevalecientes en los discursos de género anteriores a 1948, fueron preservadas de este modo en el discurso nacionalista, pero se invirtió la importancia relativa de cada uno. Donde antes de la llegada del nacionalismo, para muchos hombres, defender a las mujeres contra la violación era “más impor-

11 Recientemente, en agosto de 2004, una pancarta a la entrada del campamento Burj al-Barajna en Beirut, conmemoró el 15 de mayo de 1948 como “ightisab filastin”.



tante que defender sus hogares o mostrar valentía personal y rebeldía” (Warnock 1990: 23), a partir de allí el movimiento nacionalista eligió el slogan “la tierra antes que el honor” (*al-ard qabl al-ird*) para indicar la importancia de la preservación del territorio nacional a cualquier costo.<sup>12</sup> Debido a esta priorización dentro del discurso nacionalista, entonces, las narraciones de violación y el temor de ella están asociadas con la culpa de perder la tierra, otra vez más alentando el silenciamiento de las memorias de las atrocidades contra las mujeres.

### La pérdida de las joyas de oro

Aunque las violaciones son uno de los modos más extremos de la violencia que se recuerdan tangencialmente, otros elementos de los recuerdos de las mujeres de la Nakba reflejan la devastación de la salvaguardia y la seguridad tanto material como social. En muchas de las historias que escuchamos, las mujeres refugiadas hablaban con nostalgia de las joyas de casamiento que habían perdido o que habían estado obligadas a vender durante su éxodo. Umm Nizar nos contó:

“Cuando mi padre y sus hermanas supieron acerca de la masacre de Deir Yassin, decidieron dejar Palestina. Mi padre les dijo a sus hermanas que enterraran su oro y joyas debajo de un árbol de olivo cerca de la casa, y que lo cubrieran con tierra de modo que las mismas no fueran robadas durante su viaje a Líbano. Y él les dijo —él les prometió— que ellos volverían de modo que podrían recuperar el oro. Pero luego los meses pasaron y pasaron y ellos estaban atascados en Líbano, y no tenían nada para comer y ningún lugar para dormir, y mis tías miraban a mi padre y decían, “Eso no fue muy inteligente. ¡Si no

12 Warnock (1990: 23) define la aversión a la violación entre los palestinos comunes como “el talón de Aquiles de la resistencia nacional.”

fuera por ti tendríamos nuestro oro ahora!” Oof, ellas estaban verdaderamente perturbadas. ¡Hasta que mi padre murió, ellas todavía lo culpaban por haber dejado el oro!”<sup>13</sup>

Otros arriesgaron sus vidas por sus joyas. Umm Jamal, por ejemplo, contó acerca de cómo su abuela, quien también había escondido sus joyas cerca de su casa, fue forzada a volver para recuperarlas con el fin de asegurar que sus hijos no murieran de hambre en Líbano. Mientras trataba de desenterrar el oro, ella fue muerta por los soldados israelíes que la consideraban una infiltrada. Su familia conoció su destino sólo décadas más tarde cuando se encontraron con un primo —ahora ciudadano palestino de Israel— quien había sido testigo de su muerte en su aldea Kabri.<sup>14</sup>

Debido a que las narrativas nacionalistas de la Nakba incorporan invariablemente la pérdida material de la tierra (de los hombres) como un elemento central de la narrativa, las mujeres se sienten autorizadas para hablar de la pérdida equivalente de sus alhajas. Más que unas pocas mujeres hablaron de que su joyería había sido robada por los combatientes de Hagana (Nazal 1974: 70). Aquéllas que no perdieron sus joyas por la huída o el robo se vieron forzadas a vender todos sus valores para sostenerse en los tiempos inciertos que siguieron a la guerra. Sayigh (1998b: 51) vuelve a contar la historia de Umm Ghassan cuyo esposo vendió todas las joyas de su casamiento pieza por pieza con el objeto de asegurar la supervivencia de la familia en el exilio. Una activista femenina importante de la Ribera Occidental, quien, como resultado de la guerra fue atrapada en Gaza por cuatro años, recordaba cómo había tenido que vender sus joyas de casamiento por alimento, y cómo encontró a otras mujeres que sufrían el mismo apuro:

13 Entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Burj al-Barajna, Líbano, febrero 5, 2002.

14 Entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Burj al-Barajna, Líbano, marzo 4, 2002.

“Todos los días, las mujeres jóvenes, como flores, golpeaban la puerta. Ellas decían, “Tía, compraría esta pulsera, tómela por treinta —sería caro— tómela por veinte, tómelala por diez. Necesitamos leche, necesitamos pan para los niños.” Eso hizo hervir mi corazón.”

Samiha Khalil. Citado en Kawar 1996: 9

La pérdida de sus joyas de casamiento era un golpe devastador para todas estas mujeres. La joyería nunca es simplemente decorativa o estética, sino que es considerada más bien un símbolo emocional de un momento de transformación -el casamiento- en la vida de las mujeres. De modo más práctico, la joyería ha sido un modo accesible y portable de ahorros financieros para futuros inciertos (Moors 1995: ch. 5). Donde para los hombres el sustento y la fuente de futuros ahorros residía en la tierra y en sus posesiones, los activos financieros de las mujeres eran mucho más móviles, y por lo tanto mucho más líquidos y estaban casi totalmente localizados en su joyería de casamiento. Además, haber sido despojada de un símbolo valioso de casamiento y de vida familiar provocaba un gran sentimiento de culpa y pérdida. Para las mujeres enfatizar su pérdida de joyas era acentuar que las mujeres habían sufrido pérdidas materiales y simbólicas comparables a las de los hombres en la Nakba: si los hombres habían perdido la tierra (y el honor inherente a ello), las mujeres también habían sido despojadas de un bien material crucial (y de los valores contenidos en ello). Esta doble pérdida de propiedad con frecuencia garantizaba una erosión devastadora de las condiciones de vida de las mujeres, viéndose forzadas a realizar trabajos que ellas consideraban indignos (tales como la limpieza de casas), y un incremento en sus incertidumbres acerca del futuro (ver Moors 1995: 39-45). Sin embargo, paradójicamente, en esas instancias en que la venta de las joyas de casamiento aseguraban la supervivencia de la familia, las mujeres que contaban esta narrativa des-

tacaban justificadamente su orgulloso rol al reproducir a la familia en tiempos de peligro e incertidumbre (Sayigh 1998b: 51), mientras de manera simultánea subrayaban la vergüenza y el pesar por la pérdida de un índice importante de cohesividad familiar y comunitaria.

### La pérdida de las comunidades

Haber sido despojadas de posesiones materiales simbólicamente ricas, sin embargo, no era el único modo en que las mujeres palestinas contaban las pérdidas de la Nakba. La ruptura de los vínculos comunitarios de la aldea y el vecindario, con todo el apoyo que ellos proporcionaban, es un tema recurrente en las historias de las mujeres acerca de la Nakba. Las prácticas de género en la comunidad del campesino palestino estaban estructuradas de tal modo que —aunque el parentesco patrilineal era crucial en la organización de los arreglos de vivienda— las redes de la comunidad de las mujeres incluían tanto la familia natal como la marital. Esta generalización de las experiencias de la comunidad traducida en recuerdos entrañables —e idealizados— de la vida idílica anterior a 1948 y de manera correspondiente la horrible pérdida de la comunidad durante la Nakba.

Muchos de los refugiados hablaban de familias desgarradas por las huídas urgentes, mientras otros perdieron miembros de la familia tratando de volver a sus hogares, a la nueva política de Estado israelí de matar o encarcelar a los “infiltrados” (Morris 1997). No pocas mujeres enviudaron de ese modo. Otras contaban que se les negó agua para sus hijos, o haber tenido que pedir alimento a extraños, indicando la ruptura del apoyo de la comunidad. Algunas recordaban haber caminado por horas de aldea en aldea siéndoles permitido refugiarse sólo bajo los árboles de olivo, “allí en los campamentos, con ningún lugar donde ir” (Umm Abdullah en Gorkin y Othman 1996: 107). Al recordar sus pérdidas algunos idealizaban un pasado utópico donde

“¡... ninguno diría que eres un *gharib* (extranjero), no! Todos eran hermanos. Si yo hacía aceite, tú venías y lo obtenías de mí, y si yo necesitaba leche de una vaca para los niños, entonces yo iba hacia ti. Vivíamos de una manera natural. Toda la aldea era como una sola familia.”

Umm Jamal<sup>15</sup>

El recuerdo de Umm Jamal de la vida idílica de la aldea contiene indicios de los modos en que estaba estructurada la comunidad y reflejos de las relaciones de género en ella: mientras los vínculos de la comunidad se afirmaban a través de las tareas de las mujeres (pidiendo prestados leche para los niños o aceite para cocinar), y aunque toda la aldea era “como una sola familia”, no obstante, todos eran como “hermanos”. El pasado estructurado de esta forma por género era idealizado retrospectivamente debido a su borradura por la desposesión, la pobreza y la privación tan abruptas y radicales como para causar un profundo sentimiento de dislocación, pérdida e incluso nostalgia.

En los recuerdos de la Nakba de las mujeres, la experiencia de pérdida de la comunidad se extendía también a aquellas instituciones que brindaban espacio para la interacción dentro de la comunidad, tales como escuelas y lugares de oración. Forzados a huir de Haifa bajo el fuego nocturno, la familia de Umm Muhammad fue a la aldea de Sulam, al sur de Nazareth. A pesar de que su padre había nacido y tenía sus parientes en la aldea, ella se sintió como una extraña allí, aislada y sola, la niña de ciudad refugiada de Haifa. En los primeros días del exilio, un ex colega judío le dio al padre de Umm Muhammad una breve oportunidad de volver una última vez a su hogar en Haifa para recoger algunas pertenencias. Así, el padre de Umm Muhammad volvió a la casa de la que habían huído en la oscuridad. Él reunió ropa y algunos bienes,

15 Entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Burj al-Barajna, Líbano, marzo 4, 2002.

“... y para mí me trajo mi libro, *The Little Red Hen*. Yo estaba muy sorprendida de volver a tener ese libro en mis manos. Era un libro de biblioteca, de la escuela que yo quería tanto. En una aldea era asombroso ver tales cosas, un libro de cuentos inglés. Todos deseaban verlo. Un día otro niño lo asió de manera demasiado ruda y rompió una página. Yo estaba perturbada porque sabía que debía devolverlo [a la biblioteca de la escuela]. Fui hacia mi madre corriendo y llorando, “¡pero yo tengo que devolverlo a la escuela!” Mi madre se volvió histérica. “¿No sabes que nunca vamos a volver? Ni tu libro, ni nosotros, nada” gritó ella. “¿Qué piensas? ¿No tenemos nada!” Por primera vez alguien me lo había dicho directamente. Mi madre me lo había dicho de una manera brutal, “Tú has terminado con Haifa y la escuela para siempre.”<sup>16</sup>

Recordando con nostalgia un pasado en el que *The Little Red Hen* era un elemento ordinario de la vida más que una anomalía, Umm Muhammad señalaba la pérdida de la escuela como uno de los núcleos fundamentales de la interacción de la comunidad. Las jóvenes que habían tenido la posibilidad de tomar parte de la educación antes de la Nakba encontraron sus oportunidades cercenadas inmediatamente después.<sup>17</sup> Mientras los jóvenes también experimentaban privaciones similares, la educación de las mujeres se consideraba en muchas instancias secundaria a la de los hombres, y como una prioridad posterior al cumplimiento de necesidades financieras más urgentes.<sup>18</sup>

16 Entrevista personal con Isabelle Humphries, Nazareth, septiembre 13, 2003.

17 Es importante notar que en la mayoría de las aldeas, las niñas no podían ir a las escuelas como las niñas en las ciudades. Incluso los niños de las aldeas no necesariamente tenían ‘escuelas’, sino que más bien asistían a lecciones quránicas (ver Gorkin y Othman 1996: 110).

18 Recordando las pérdidas de la Nakba, Abu Walid contó cómo sus alegres días en la escuela y sus estimulantes escapadas secretas de la escuela fueron reemplazados por el trabajo agotador de un portero en el exilio, de un niño de nueve años, con el fin de ayudar a alimentar a la familia (Entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Nahr al-Barid, Trípoli, Líbano, marzo 19, 2002).

## La pérdida del sustento

La transformación de la capacidad de las mujeres para contribuir a la economía familiar como resultado de la Nakba, es también digna de notarse. El *fallabin* palestino exiliado en los campamentos libaneses o en las ciudades en la Galilea ocupada israelí, estaba separado de su tierra. Antes de la Nakba, las mujeres, mayores y jóvenes, tomaban parte activa en las tareas agrícolas de la estación, pasando con frecuencia en los campamentos lejos de su hogar desde el amanecer hasta el crepúsculo. Algunas también estaban involucradas en la venta de sus productos agrícolas en las ciudades y aldeas cercanas. Umm Abdullah recuerda,

“Oh sí, mi madre era una trabajadora! En los días de mercado tomaba un canasto de verduras en cada mano, cada uno de quince kilos, y llevaba un pequeño niño en su espalda. Ella se iba bajando la colina cuando todavía estaba oscuro. Ella tomaba el “Train” —así es como lo llamábamos en inglés— él iba cerca del arroyo y en diez minutos más o menos ella estaba en Jerusalén. Ella pasaba el día allí vendiendo y luego retornaba a la noche con buen dinero. Ella era una comerciante inteligente, muy inteligente.”

Gorkin y Othman 1996: 108-109

Muchos jóvenes palestinos hablan de la vida en sus aldeas y ciudades ancestrales, “recordando” esos elementos de vida prelapsaria que era central para la vida de las mujeres.<sup>19</sup> Árboles frutales y huertas abundantes, fuentes de agua ricas

19 Es un tropo del trabajo de la memoria palestina que las generaciones más viejas transmitan sus memorias e historias a sus hijos y nietos. De hecho, las ceremonias institucionalizadas, las publicaciones y los medios electrónicos juegan un rol cada vez más significativo en la promulgación de las memorias de la Nakba, como lo hace el trabajo de los activistas políticos - tanto “dentro” como en la diáspora - que están comprometidos con el trabajo de memoria.

y dulces (fuentes, ríos y arroyos) y hogares confortables y hermosos figuran profundamente en la imaginación de las jóvenes generaciones sobre la vida perdida durante la Nakba (Khalili 2004b). Los palestinos más jóvenes a menudo anhelan las “naranjas que tenían mucho mejor sabor que cualquiera que se pueda comprar”, “hierbas que hoy todavía no conocemos”, y “las hermosas casas de piedra en las que nosotros vivíamos allí”<sup>20</sup> Ellos “saben” que el alimento tenía mejor sabor en esa vida pastoril, que las verduras, las frutas y los árboles eran abundantes y fecundos, y que el pan que se cocinaba en los hornos de la casa nutrían de manera mucho más sana que el pan comprado.<sup>21</sup> Todos estos elementos señalan al rol de las mujeres en la narración de historias, ya que acarrear agua desde las fuentes y arroyos era el trabajo de las mujeres, como lo eran hacer el pan y mantener las huertas que limitaban las casas y aldeas en Palestina (ver Rogers 1989 [ (1862): 49]. Mientras Amna Sulayman cuenta su historia de vida en la aldea de Saffuriyya, sus hijas interrumpen con anécdotas acerca de su madre en la niñez, la comida que ella les enseñó hacer, y las canciones que ellas acostumbraban a cantar. A diferencia de las habilidades para trabajar la tierra, las tareas domésticas se han seguido transfiriendo de madres a hijas como lo había sido antes de la Nakba (Sayigh 2002c).<sup>22</sup> Amna

20 Las dos primeras declaraciones son de Fatin I., entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Burj al-Barajna, Líbano, enero 22, 2002. La última cita proviene de Zina S., entrevista personal con Laleh Khalili, campamento Burj al-Barajna, Líbano, enero 17, 2002.

21 La presentación de raíces, plantas, árboles y semillas (para no mencionar la tierra) en títulos y contenidos en los libros palestinos, historias, ensayos, poesía y canciones es frecuente y extendida. Ver por ejemplo *Scattered Like Seeds, Wild Thorns*, “*The Land of Sad Oranges*”, *Abbad al-Shams (Sunflowers)*; “*A Land of Rock and Thyme*,” y muchos otros. Para un examen de la importancia de los árboles en la poesía palestina y su importancia simbólica en las protestas palestinas en los Territorios ocupados ver Bardenstein 1999: 148-57.

22 En contraste, con la urbanización y proletarianización forzada de los refugiados, muchos que se fueron de las aldeas no pudieron transmitir sus



cree que ella ha criado a sus hijas del modo que su propia madre la crió a ella en la ahora destruída aldea de Saffuriyya. Estos recuerdos vueltos a contar y las prácticas familiares reproducidas parcialmente también iluminan el rol crucial que jugaron las mujeres en la economía familiar y en la pérdida del sustento como resultado de la Nakba.

En el mundo post-Nakba el desempleo era alto y los hombres tomaban cualquier trabajo disponible tratando de cumplimentar su rol primario como ganadores del pan familiar. Las mujeres estaban relegadas sólo al mantenimiento de la casa. Aún allí, sin embargo, las tareas que habían sido rutinas —tales como traer agua a la casa desde un pozo o fuente— se volvían bastante complicadas y cansadoras. Umm Abdullah recuerda que después de su desplazamiento interno en Bayt Sahur, “no teníamos agua y estábamos obligadas a ir por todos lados buscando un poco, y cuando encontrábamos algo, limpia o sucia, nosotras la tomábamos” (Gorkin y Othman 1996: 113). Al no tener más la posibilidad de atender sus huertas, o interactuar con otros en el mercado, y a menudo aisladas en su hogar, las mujeres recuerdan la diferencia entre el paraíso edénico en el sol —independientemente de lo físicamente cansador y económicamente explotador que el trabajo era en realidad— y una vida de desposesión vivida entre las cuatro paredes de un hogar oscuro en los campamentos y vecindarios de la ciudad atestados de gente. Muchas mujeres se quejaban de depresión y sentimientos de inutilidad atrapadas dentro de sus hogares. Donde, una vez, las mujeres habían contribuido a las economías de la familia y la comunidad, el exilio y su pérdida de sustento circunscribía y transformaba este rol severamente.

---

técnicas agrícolas a las generaciones siguientes. En *Maloul Celebrates Its Destruction* de Khleifi, una mujer dice, “Cada cosecha nos decimos a nosotros mismos: ‘En Maloul estaríamos sacudiendo los olivos’. Nuestros hijos no saben cómo sembrar trigo. Ellos sabrían si todavía estuvieran en Maloul. En estos días ninguno sabe separar la paja del trigo”

## La maternidad y la familia

Un aspecto significativo de las memorias de las mujeres de la Nakba es su focalización en la familia y en el espacio doméstico del hogar. Como el cuidado de la familia ha sido el rol principal de las mujeres palestinas, sus memorias de la Nakba con frecuencia son inseparables de la vida familiar y de su identidad como hijas y madres. En su investigación sobre las memorias de los 1950s de las mujeres chinas, Gail Hershatler (2002: 68) escribe qué recuerdos particulares “permanecen efectivos en la memoria” sólo en la medida en que están autorizados por “las nociones locales de virtud femenina, arreglo doméstico, y prácticas narrativas de género” (Hershatler 2002: 68). Debido a “la división de género del trabajo por lo cual las mujeres seguirían siendo principalmente responsables por el trabajo de la casa y el cuidado de los niños” (Hasso 2000: 503), las historias de las mujeres de la Nakba privilegian de manera similar los roles de las mujeres como madres y protectoras de la familia. En sus narraciones, las mujeres marcan el tiempo con el nacimiento de los hijos, se refieren a las rutinas domésticas al describir el conflicto, y permiten a su rol como madres autorizar sus narrativas de la Nakba. Las separaciones y pérdidas familiares desgarradoras aparecen con mayor frecuencia e inmediatez en sus recuerdos.

Tanto antes como después de la Nakba, las normas sociales palestinas consideraban que con el casamiento una mujer debía unirse a la casa de la familia de su esposo, y raramente viceversa. Mientras de manera indudable muchos hombres sufrieron el dolor de la separación familiar, las normas sociales de género condujeron específicamente a un gran número de mujeres a separarse de su familia natal - madre, padre, hermanas y hermanos. Amna Sulayman tenía sólo catorce años cuando los aviones de la Hagana atacaron Saffuriyya. Ella se escondió en los olivares con su familia y muchos otros aldeanos.

Cuando los aviones se fueron, la familia se puso en camino a pie en búsqueda de un refugio. La huida no era simplemente llegar a un lugar final de refugio, sino que era un viaje tortuoso de aldea en aldea, dirigido por circunstancias externas tales como los avances de la Hagana, la recepción de los vecinos en la aldea de acogida, o en los últimos meses, la creación israelí de zonas militares (Bokae'e 2003; Cohen 2003; Sayigh 1979). Pasando a través de Arraba en Palestina y Bint Jubayl en el sur de Líbano, la familia Sulayman se encontró finalmente en el campamento Ain al-Hilwa, en las afueras de Sidon. Alrededor de tres años antes de la Nakba, a la edad de once años, Amna se había comprometido para casarse, y después de la Nakba, la familia de su prometido había permanecido en la Galilea. Después de dos años y medio en Ain al-Hilwa, Salah Shihada fue con su padre a solicitar a su novia en Líbano, y Amna eligió volver a la Galilea con él. En los primeros años, mientras la frontera libanesa-galilea permaneció bastante porosa, el viaje estaba lleno de peligros, ya que los israelíes luchaban ferozmente contra los refugiados que retornaban. Aquéllos que eran capturados enfrentaban la expulsión, la detención o incluso se los mataba por "infiltrados" (Morris 1997). Aquéllos que lograban retornar debían encontrar el modo de obtener una tarjeta ID —un proceso no fácil— que se entregaba a los árabes a los que se les permitía permanecer. Ahora como una mujer mayor, Amna pudo encontrarse con su familia natal sólo unas pocas veces más en toda su vida:

"En los primeros días era posible cruzar vía Siria y Jordania, o Ras al-Naqla desde Líbano. Pero después de que me casé nunca pude ir a encontrarme con ellos otra vez."<sup>23</sup>

23 Entrevista personal con Isabelle Humphries, vecindario Saffafri, Nazareth, marzo 25, 2004

La historia de Amna es una de las miles de historias de hermanas, hijas y madres separadas a cada lado de la frontera. En el campamento de refugiados Shatila, Najwa cuenta la historia de su madre:

“Mi madre logró quedarse en la aldea de su hogar, Nahaf, cerca de Haifa, pero su prometido (mi padre), y su familia tuvieron que huir al sur de Líbano. Él trató una y otra vez volver al hogar de mi madre pero no pudo encontrar un modo. A mi madre le había sido otorgada una cédula de identidad israelí, pero él no tenía papeles... Ella tuvo que elegir entre quedarse en su aldea con su familia o ir a encontrarse con él en Líbano y ser una refugiada. Después de cuatro años de esperar que él retornara ella dejó a su familia y fue sola a encontrar a su prometido. Cuando cruzó la frontera rompió sus papeles israelíes. Ella nunca pudo volver y ver a su familia.”<sup>24</sup>

Estas dos mujeres, junto con muchas otras, pudieron haber tenido poco o ningún contacto con sus parientes por el resto de sus vidas. Al perder contacto con sus familias natales, las mujeres perdían sus redes primarias de apoyo personal, modos de transmisión de conocimientos y habilidades domésticas y locales, y reforzamiento en los posibles conflictos con las exigentes leyes internas.

El rol de las mujeres como madres también influenciaba sus recuerdos del pasado. Como la maternidad era tan central en su sentido del tiempo y en su personalidad, muchas puntuaban sus narrativas, fechando los hechos por el nacimiento de sus hijos, “Fue poco después de que nacieron los gemelos que estalló la guerra. Eso era 1948. Teníamos seis niños entonces” (Umm Mahmud en Gorkin y Othman 1996: 30) Umm Khaled de Abu Ghosh recordaba el acon-

24 Entrevista personal con Isabelle Humphries, campamento Shatila, Beirut, abril 2, 2002.

tecimiento más aterrador de la guerra el haber dado nacimiento a su hijo sola en la casa vacía, cuando todos los demás se estaban escondiendo en el monasterio cercano (Gorkin y Othman 1996: 173).<sup>25</sup>

Las narrativas de las mujeres mostraron su agudo sentido de responsabilidad para mantener a la familia unida, y las mujeres estaban justificadamente orgullosas si su precaución y preparación proporcionaban alguna medida de protección para sus familias. El rol protector de las mujeres era debido no sólo a la expectativa social, sino también a las circunstancias, que a menudo conducían a la separación de los hombres adultos de las mujeres y los niños. Algunos hombres estaban lejos luchando, o buscando trabajo, o separados de las mujeres y los niños a la fuerza. En muchos casos, cuando las fuerzas israelíes entraban en las aldeas, se separaba a la gente por religión, cristianos de musulmanes, de druzos, pero en otros casos, la gente era dividida por género, a los niños se los enviaba con las mujeres (Esmeir 2003: 42). Umm Ibrahim, casada nuevamente con un joven en la época de la Nakba, fue exiliada de Tiberías a Nazareth. Ella recuerda las distancias que su madre recorría para proteger a sus pequeños hermanos y hermanas, entre los más de quinientos refugiados de Tiberías en Nazareth y en las zonas aledañas (Kamen 1988: 79):

“Nosotras no sabíamos lo que estaba pasando y entonces no trajimos nada con nosotras. Llegamos a Nazareth y vimos a todos los otros refugiados y no tenía ni siquiera una manta para cubrir a los niños. Ella pidió y rogó a los soldados británicos que la dejaran volver a la casa sólo para buscar algunas pertenencias.”<sup>26</sup>

25 Ver también la narrativa de Umm Mahmud acerca de una mujer que da a luz sobre un bote que está dejando Jaffa (Sayigh 1998b: 46).

26 Entrevista personal con Isabelle Humphries, Nazareth, octubre 29, 2000.

Umm Ibrahim describe que cuando los oficiales británicos le denegaron a ella dejarla volver su madre trepó a un ómnibus vacío que volvía por más refugiados sin que los oficiales la vieran. “Ella se escondió entre los últimos asientos y pudo llegar a nuestra casa para tomar una pocas mantas. Y luego tomó el último ómnibus que salía de la ciudad hacia Nazareth”<sup>27</sup> Su madre enfrentó riesgos desconocidos sólo para conseguir mantas para abrigar a sus hijos. En su trabajo en China, Hershatter (2002: 64) ha dirigido su atención hacia los modos en que las mujeres enfatizan “sus perdurables virtudes [y] sus importantes logros” cuando relatan sus memorias. En la sociedad palestina, como en otras sociedades en tiempos de crisis nacionales, el rol adscrito a las mujeres —especialmente en el discurso nacionalista— es el de reproductoras y protectoras de los niños (Bardenstein 1997, Bock an Thane [eds.] 1994; Massad 1995; Peter 1997; Sharoni 1997). Esta adscripción de roles dio forma no sólo a la experiencia de las mujeres de la Nakba, sino también a lo que ella consideraban valioso de recordar con algún sentido de satisfacción. Para Umm Mahmud, la preparación fue la clave para salvaguardar a su familia, y ella estaba justificadamente orgullosa de que su reunión de provisiones para un sitio o para la huída, siguiendo las noticias de lo que había sucedido en Deir Yassin, permitió a su familia sobrevivir (Gorkin y Othman 1996: 31). Mientras ella relataba estos trabajos preparativos con orgullo, fue más superficial acerca de las veces en que ella misma casi fue muerta mientras realizaba tareas domésticas, una vez mientras realizaba el lavado de ropa bajo un árbol y otra vez cuando hacía el pan afuera (*ibid.*).

Para ilustrar la catastrófica ruptura que produjo la Nakba sobre las vidas ordinarias, aquéllos que recuerdan el éxodo a veces ilustran el horror de esa experiencia recontando las historias acerca de las mujeres que acci-

27 *Ibid.*

dentalmente dejaron a sus niños detrás. Umm Muhammad tenía nueve años en el momento de la Nakba, en el tercer grado en la escuela en Haifa. Su familia fue obligada a huir cuando, después de la retirada de las fuerzas británicas de la ciudad el 21 de abril de 1948, la Hagana realizó un asalto a gran escala contra la población palestina (Morris 1987: 73):

“Nosotros pensábamos que alguien más estaba llevando a mi hermana... Pero nadie se dio cuenta que nosotros habíamos dejado al bebé debajo de los almohadones. Ella fue colocada allí para protegerla de las balas que entraban por la ventana.”<sup>28</sup>

La bebé fue recordada a tiempo y alguien volvió a buscarla bajo de los almohadones. De manera similar, en su memoria de 1948, el fallecido líder de Fatah, Abu Iyad (1981: 3-4), recuerda,

“El bote [partiendo de Jaffa] apenas había levado anclas cuando una mujer comenzó a gritar. Uno de sus cuatro hijos no estaba a bordo y ella nos imploraba volver a puerto para buscarlo. Atrapados bajo el intenso fuego de las armas judías no podíamos volver sin poner en riesgo las vidas de varios cientos de personas, muchas de ellas niños, amontonados en la pequeña embarcación. Los gritos penetrantes de la mujer continuaron sin contestación... Sus nervios finalmente se quebraron y ella se montó a horcajadas sobre la barandilla y se arrojó al mar. En un aparente esfuerzo por salvarla, su esposo saltó tras ella, rápidamente se vió que ninguno de los dos sabía nadar. Las furiosas olas finalmente los tragarón delante de nuestros mismos ojos.”

28 Entrevista personal con Isabelle Humphries, Nazareth, septiembre 13, 2003.

Este devastador “olvido” se recuerda como un trastorno de lo que se considera que es el vínculo humano más primario y común entre la madre y el hijo. La “anti-naturalidad” de las madres que olvidan a sus hijos se invoca no sólo como otro ejemplo del terror de la Nakba, sino también como un símbolo de la ruptura de los vínculos humanos, la comunidad y los sentimientos comunes en el momento de semejante catástrofe. De hecho, la famosa novela de Ghassan Kanafani, *Returning to Haifa*, ficcionaliza tal acontecimiento —una madre dejando sin intención a su hijo detrás en el cuerpo a cuerpo de los desalojos de Haifa— como una alegoría de las pérdidas y transformaciones sociales forjadas por la Nakba. El recuerdo de esta pérdida afirma de inmediato el horror de la catástrofe y las formas perdurables en que el género estructura los roles y las identidades sociales, en primer lugar entre ellas, la de la maternidad.

### Conclusión

Las mujeres han tenido un rol rara vez reconocido como conductos de la memoria de la Nakba. Aunque silenciadas y circunscriptas con frecuencia por múltiples discursos dominantes, ellas han promulgado narrativas y detalles concretos acerca de la vida en Palestina y la dislocación y pérdidas de la Nakba a lo largo de generaciones. Sus narraciones, por lo menos, complican y extienden las historias y memorias mejor conocidas acerca de la Nakba. Al destacar los temas recurrentes dentro de las narrativas de las mujeres de la Nakba —violación, pérdida de joyas, y pérdida de la familia, comunidades y sustentos— hemos demostrado las especificidades de las memorias de las mujeres de la Nakba y analizado el interjuego del género y el colonialismo que dan forma a estas narrativas. Hemos explorado los modos en que las prácticas y los discursos patriarcales o nacionalistas han autorizado algunas narrativas y silenciado otras.



La violación, como brutal violación de los cuerpos de las mujeres y como un asalto al honor de los hombres, con frecuencia se lo invoca como causa primaria de la huída de los refugiados durante la Nakba. Mientras dentro del discurso nacionalista, la pérdida de territorio es a menudo interpretada como “violación” de la nación, la violación como la práctica de la violencia contra los cuerpos de las mujeres con frecuencia se eufemiza, y las historias acerca de esta violación se silencian. Pocas mujeres —o por cierto los hombres— se sienten autorizadas para hablar acerca de la experiencia de la violación en 1948, ya que contar la violación se vincula de manera inextricable con la vergüenza y la pérdida del honor. Sin embargo, muchos explican implícitamente su huída refiriéndose a “lo que podría haberles ocurrido a las mujeres” si se hubieran quedado atrás. Debido a que dentro del discurso nacionalista, el temor a la violación ha sido interpretado como perjudicial para la movilización nacionalista (Hasso 2000; Warnock 1990), contar el temor a la violación se vincula con sentimientos de culpa y vergüenza por haber dejado la nación detrás. Así, un elemento importante y devastador de las experiencias y memorias de las mujeres de la Nakba, a menudo se hace abstracto y se ubica en el primer plano del discurso nacionalista, mientras sus detalles concretos y los horrores personales son empujados hacia el fondo tanto por las relaciones de género como por los discursos del nacionalismo.

La pérdida de las joyas de oro de las mujeres, por otra parte, se puede contar como un índice de pérdida material y simbólica durante la Nakba. Las mujeres generalmente compraban joyas de oro con su dote de casamiento, y como tal, estos ornamentos representaban simbólicamente el hogar y la vida familiar, mientras también marcaban divisiones de género en la posesión de propiedad, donde los ahorros financieros de las mujeres eran a menudo invertidos totalmente en sus joyas de casamiento. Debido a que la

expropiación material ha sido un elemento tan central y sancionado de las narrativas de la Nakba, las mujeres se han sentido autorizadas para hablar libremente de su pérdida de joyería valiosa, o de manera alternativa de su habilidad para realizar una contribución económica activa a la supervivencia de la familia mediante la venta de sus pertenencias más preciadas durante el período de privaciones posterior a su exilio.

Finalmente, así como en el género dominante y en los discursos nacionalistas las mujeres figuran de modo tan central como madres, en las memorias de la Nakba de las mujeres palestinas, la maternidad, la reproducción de la familia y su cuidado en tiempos de peligro se enfatizan de manera similar. Debido a que las experiencias de las mujeres han sido conformadas por la división del trabajo por género, sus narrativas están señaladas por recuerdos de nacimientos de niños. Aquéllos acontecimientos que explícitamente muestran el rol de las mujeres en la protección de sus familias o destacan el temor de las mujeres por la supervivencia de sus familias, a menudo toman el centro de la escena en las narrativas de las mujeres. De manera similar, las historias de las mujeres de desposesión destacan su pérdida de sustento, la destrucción de los vínculos con sus familias natales, y la declinación de las normas comunitarias de comportamiento como centrales para la comprensión del significado de la Nakba. El género se inclina en el recuerdo de la Nakba de tal modo que las mujeres con frecuencia colocan en primer plano aquellas historias que mejor muestran sus virtudes maternas y femeninas; así, las mujeres cuentan muy orgullosamente su habilidad para proteger a sus propios hijos y su singular logro durante la catástrofe. Si se cuenta una historia acerca de la ruptura de los vínculos maternos en tiempos de sufrimiento, es con frecuencia con la intención de dar un ejemplo concreto del horror de un acontecimiento que puede incluso minar los vínculos “naturales” entre la madre y el hijo. Así la maternidad y

los vínculos comunitarios y de parentesco se recuerdan de modo de hacer tangible y concretizar la terrible devastación de la Nakba y la ubicación de las mujeres como actoras en los acontecimientos.

Escuchar las narrativas de las mujeres de la Nakba lleva la atención hacia los detalles de la experiencia de las mujeres de cada día de la catástrofe marginadas con frecuencia por las narrativas dominantes que se centran alrededor de las actividades y memorias de los hombres. No obstante, nuestros hallazgos no nos llevan hacia algún espacio cultural autónomo más allá del patriarcado. Por el contrario, este estudio muestra que las experiencias y reproducciones de la memoria de las mujeres están formadas por los valores y discursos del patriarcado, la asociación de la exclusividad sexual de las mujeres con el honor de la familia, las diferencias de propiedad, las normas y costumbres del casamiento, y la división de género del trabajo. Los marcados silencios alrededor de la violación subrayan fuertemente la construcción de la memoria a través de las lentes del patriarcado. Los discursos y las prácticas nacionalistas además construyen el recuerdo, mediante el silenciamiento de algunas narrativas y la autorización de otras. Incluso dentro de tales restricciones, las narrativas de las mujeres de la Nakba elucidan no sólo la multivocalidad de las memorias de la Nakba, sino también la relevancia crucial de las experiencias de las mujeres y sus memorias para nuestra comprensión de las variadas y complejas devastaciones que la Nakba ha forjado en las vidas de los palestinos comunes.

## EL GÉNERO DE LA MEMORIA DE LA NAKBA

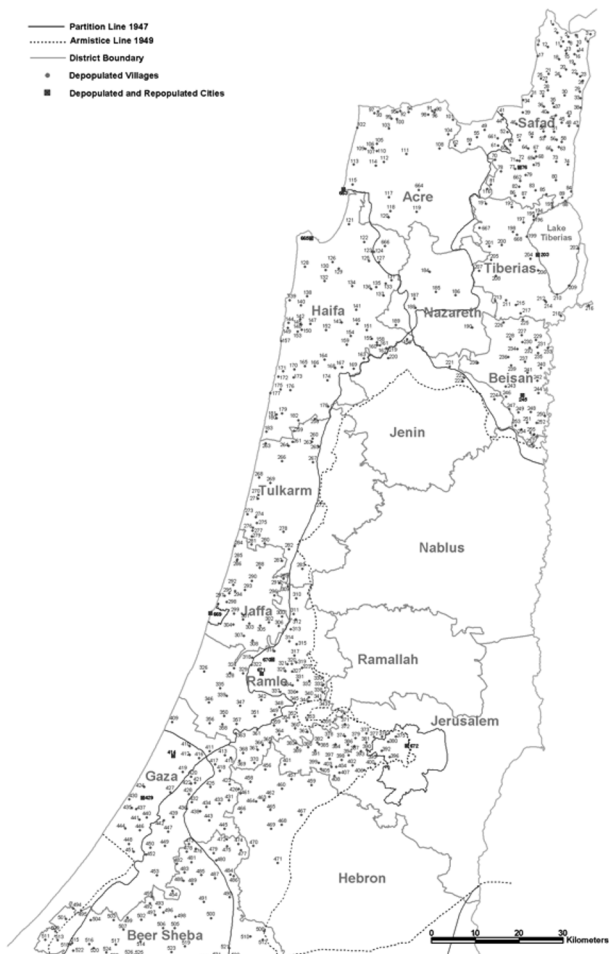


Figura 9 - Parte de un mapa mostrando las aldeas palestinas y ciudades deshabitadas en 1948. El número total fue de 672.



## Capítulo IX

### Memorias de conquista: presenciar la muerte en Tantura

SAMERA ESMEIR

El año de la Nakba, 1948, fue un año de conquista. Fue un año en el que se impusieron la muerte y la destrucción, aunque no a la perfección, sobre lo que había existido previamente. El año de la conquista, en su incompletud inherente, fue constitutivo del nuevo Estado soberano sobre la tierra de Palestina. Si el año de la conquista acompañado de la destrucción hubiera estado ausente, Israel, o lo que ha llegado a ser Israel, podría no haber existido. De allí la necesidad de negar ese año, de alejarse de él y la imposibilidad de tal negación. Esta negación es igualmente imposible porque la muerte de 1948 no fue total; dejó atrás, en la escena de la destrucción, algunos testigos, y más tarde ellos recordarían.

Este ensayo es acerca de algunos de estos testigos palestinos, sus actos de testificación, sus memorias y los desafíos al valor-verdad de las memorias. Él examina los testimonios de los habitantes de la aldea palestina de Tantura, quienes fueron testigos y recordaron una atrocidad específica durante el año de la conquista: la ocupación destructiva de su aldea por las fuerzas sionistas, lo cual fue seguido o acompañado por lo que Theodore Katz (1998) acuñó como “actos excepcionales de muerte” y otros definidos como una “masacre”.

Los desafíos a los recuerdos acerca de la atrocidad de Tantura se basaban en el argumento de que ellos eran incoherentes y contradictorios. Ellos no tenían un cierre narrativo y como tales no podían establecer una verdad histórica. En vez de responder a los reclamos de desmentida en sus propios términos, y argumentando la existencia de un cierre narrativo, este ensayo sostiene la necesidad de examinar las condiciones bajo las cuales se generaron estas memorias. Lo hace así en un intento de ganar una comprensión diferente del régimen de verdad que gobierna estas memorias, una comprensión que no se organiza alrededor de cierres, uniformidad y finalidad.

Para comprender las condiciones bajo las cuales se produjeron estas memorias acerca de Tantura, se requiere un examen de sus dos momentos constitutivos. Uno es el momento de ser testigo de una atrocidad durante el año de la conquista; otro es haber sido testigo de ese momento y recordarlo. Estos son dos actos separados que tienen lugar en dos espacios temporales distintos. El primero tiene lugar en la escena del crimen simultáneamente con el acontecer del evento (Mona presenció cómo los soldados se llevaban a su hermana). El segundo tiene lugar inmediatamente, o no inmediatamente, después de haber ocurrido el hecho (Mona actuó como un testigo y dio testimonio de lo que los soldados hicieron a su hermana). Estos dos momentos en el pasado y en el presente, yo sostengo, produce recuerdos que no pertenecen ni al pasado ni al presente; más bien son memorias que desafían este paso del tiempo.

La separación entre el pasado y el presente es central para la ley positivista y la historiografía. En ellas, los dos momentos en el tiempo, y los dos actos de testificar deben distinguirse si se desea producir una verdad objetiva. Se espera que la testigo que narra su pasado al historiador, o que recuerda su pasado para el abogado describa su historia desde una distancia. Aunque el lapso de tiempo podría generar olvido, su

significación está en otra parte. El paso del tiempo externaliza a la testigo en el presente del evento que ella presenció en el pasado. Permite testificar desde afuera.

En consecuencia y además de comprender los regímenes de verdad que gobiernan las memorias de los testigos de Tántura, este ensayo rastrea el recorrido de estas memorias en los campamentos tanto de la ley positivista israelí como en el de la historiografía. El mismo examina los intentos legales al presentar los testigos de Tántura como incapaces de memoria coherente u objetiva. También prueba el destino de estas memorias cuando fueron incorporadas en una narrativa histórica que no podía comprender su valor-verdad acerca del pasado y el presente. El ensayo concluye con una lectura diferente de estas memorias. Esta lectura conecta los dos momentos de la testificación, del pasado y del presente, e investiga una historia alternativa que surge de ellas - una historia acerca de la muerte del pasado vivo en el presente.

### Testigos y negadores

El caso de Tántura involucró un relato histórico en disputa acerca de la toma de la aldea palestina de Tántura por las fuerzas sionistas durante la guerra de 1948 y los que se llamaron “actos excepcionales de muerte” que siguieron a la rendición de la aldea. Theodore Katz, un estudiante judío israelí, graduado en historia en la Universidad de Haifa, escribió en marzo de 1998 una tesis de maestría acerca del éxodo de los árabes de cinco aldeas palestinas en 1948 (Katz 1998). La tesis recibió un grado excepcionalmente alto. La misma fue el producto de una investigación micro-histórica sobre cinco aldeas palestinas ubicadas en la costa mediterránea entre Haifa y Hedera, haciendo foco en especial en dos aldeas: Umm al-Zaynat y Tántura. Para el capítulo sobre Tántura, Katz tejió las historias de los refugiados de Tántura con las de los veteranos de la brigada Alexan-



daroni, la unidad del ejército israelí que capturó la aldea, y los registros oficiales que él localizó en varios archivos israelíes. Los testimonios incluían informes relativos a la matanza o masacre de los habitantes de la aldea por los soldados Alexandaroni en la noche del 22 de mayo de 1948, luego que los habitantes se habían rendido.

Amir Gilat, un periodista, leyó la tesis y publicó un artículo que delineaba las conclusiones del capítulo sobre Tantura en el muy leído periódico hebreo *Maariv* (Gilat 2000). Gilat entrevistó a algunos testigos de Katz tanto refugiados de Tantura como veteranos Alexandaroni. Los palestinos hablaban acerca de la masacre que tuvo lugar después de la ocupación de la aldea, mientras los soldados Alexandaroni la negaban. Gilat también solicitó la opinión de varios académicos, algunos de los cuales elogiaron la tesis mientras otros la descartaron como un trabajo de fabricación. No obstante, lo que la tesis denominó como “actos excepcionales de muerte” posteriores a la ocupación de la aldea se transformó en la discusión de los medios que siguió a hablar acerca de una masacre, basándose en parte en el vocabulario de los sobrevivientes palestinos y de los académicos israelíes que habían elogiado la tesis.

Con posterioridad al debate público acerca de la tesis, la asociación de veteranos de la Brigada Alexandaroni demandó a Katz por daños por NIS (Nuevos Shekels israelíes) 1.1 millón (u\$s 250.000) (*Alexandaroni Society vs. Theodore Katz*, 2000). Se entendió que Katz había argumentado que después de la caída de Tantura y de la rendición de sus habitantes, los soldados sionistas entraron en la aldea, deportaron a las mujeres, a los hombres mayores y a los niños a la aldea cercana de Furaydis, mataron alrededor de 200 a 300 hombres y tomaron a los restantes como prisioneros. Algunos de los asesinados fueron ejecutados en grupos en la playa. Otros fueron muertos en un alboroto desencadenado por la ira de los soldados por

los disparos (con resultados letales para uno, dos u ocho de ellos) después de que la aldea se había rendido oficialmente. Los hombres encarcelados fueron retenidos por un año y medio. Después de su detención, la mayoría de ellos fueron expulsados a lo que se convirtió en la Ribera Occidental, donde se reunieron con sus familias. Los otros habitantes de Tantura huyeron hacia el este de Siria. Los veteranos Alexandaroni negaron haber matado a los habitantes de la aldea después de su rendición.

Para ganar al caso, Katz tuvo que elegir uno de dos argumentos en su defensa: o que había dicho la verdad o que había actuado de buena fe. La segunda defensa sostiene que incluso si él no dijo la verdad, no tuvo la intención de difamar y actuó en la creencia subjetiva de que sus afirmaciones eran verdaderas. Cinco abogados lo representaron. Un abogado, un primo del demandado, argumentó por minimizar la naturaleza política del caso mediante la adopción de la defensa de buena fe. Los otros abogados deseaban probar que Katz decía la verdad trayendo a testigos palestinos para hablar acerca de la masacre. Esta estrategia legal los hubiera habilitado para dar vuelta el juicio en un caso acerca de la negación de la Nakba. Ellos deseaban transformar la Corte en un escenario para la dramatización del dolor histórico y en un relato público de la historia de la limpieza étnica de los palestinos,<sup>1</sup> una historia, en su visión, que han suprimido las instituciones del Estado israelí.<sup>2</sup>

Katz fue el primero en subir al estrado. Su testimonio duró dos días. A pesar de las conversaciones que Katz man-

1 Para la investigación histórica sobre la guerra de 1948, ver Flapan (1987), Khalidi (1992); Masalha (1992); Rogan y Shlaim, (2001), Morris (1988); Morris (2004<sup>a</sup> [1987]); Sanbar (1984), Tamari (1999). Notar que la edición hebrea del libro de Morris 1987 incluye conclusiones más agudas con respecto a la limpieza étnica de Palestina.

2 Yo supe acerca de las estrategias que se esperaban del equipo de Katz por conversaciones con algunos de los abogados.

tuvo con el equipo legal abogando por la defensa de que él decía la verdad terminó adoptando el argumento de la buena fe. Katz afirmó varias veces que todo lo que él hizo estaba presente en las diferentes historias sobre la guerra. “Yo no sé si hubo una masacre en Tantura”, él insistía. Después de un aplazamiento, Ilan Pappé, un historiador israelí, fue programado para presentar prueba en apoyo de los métodos de investigación de Katz. Una cantidad de sobrevivientes palestinos de la masacre a quienes Katz había entrevistado, se preveía que seguirían a Pappé. En cambio, treinta y seis horas antes de la reanudación de las audiencias, Katz firmó un acuerdo fuera-de-los tribunales por el cual los veteranos Alexandaroni dejaban sin efecto la demanda a cambio de que él se retractara de sus acusaciones acerca de que ellos habían masacrado a los palestinos. El abogado-primo estaba con él, mientras los otros abogados no fueron informados del acuerdo. Como parte del arreglo Katz acordó publicar una disculpa en media página de publicidad en dos diarios israelíes. El texto de la disculpa dice lo siguiente:

“Quisiera aclarar, que después de re-examinar la cuestión, se me ha hecho claro, más allá de toda duda, que no hay fundamento para el argumento de que los soldados Alexandaroni, o cualquier otra fuerza del Yishuv hebreo realizó actos de matanza después de la rendición de la aldea. Yo deseo aclarar que lo que he escrito fue aparentemente mal entendido, ya que yo no quise sugerir que hubo una masacre en Tantura y hoy digo que no hubo masacre en Tantura. Creo en los veteranos Alexandaroni quienes negaron completamente la ocurrencia de una masacre. Me retracto de cualquier conclusión implícita en la tesis con referencia a la ocurrencia de una masacre o a la matanza de personas sin armas o medios de defensa.”

Censor 2000

El juez Drora Pilpel de la Corte del Distrito de Tel Aviv aprobó el acuerdo y le dio la fuerza de una sentencia judicial. Mientras tanto, Katz decidió que había cometido una terrible equivocación y pidió al Tribunal que le permitiera rescindir su acuerdo al arreglo y a su promesa de publicar una disculpa. El juez rechazó su pedido, observando que cuando dos partes maduras llegan a un acuerdo y piden al Tribunal darle la fuerza de una sentencia judicial, se supone que ellos comprenden las implicaciones de lo que están haciendo. Katz apeló a la Corte Suprema pero su apelación fue rechazada.

Siguiendo el caso de la difamación, la Universidad de Haifa formó una comisión para investigar la precisión de la tesis. La comisión incluía un historiador quien había estudiado previamente la guerra de 1948, un biógrafo de Saddam Hussein, y dos expertos en gramática árabe y poesía islámica clásica. Lo que los reunió fue su conocimiento de árabe, un conocimiento considerado necesario para entender los testimonios de los refugiados de Tantura. La comisión reexaminó las citas cuya precisión habían impugnado los querellantes y decidieron que en cuatro de las seis instancias había importantes imprecisiones (Pappé 2000: 191). En junio de 2001, la comisión publicó sus conclusiones con referencia a los defectos más importantes de la tesis, y en noviembre de 2001, el Consejo de la Educación Superior en la Universidad de Haifa revocó el título de master que había recibido Katz y solicitó que escribiera una nueva tesis. El rector de la Universidad ordenó que se retirara la tesis original de los estantes de la biblioteca (Pappé 2002: 194).

### **Desafíos legales a las memorias**

El caso Tantura se concluyó sin escuchar los testimonios de los sobrevivientes de la aldea. El tribunal, siguiendo el acuerdo, no necesitó decidir si la masacre tuvo lugar o no, y entonces podría decirse que nunca emitió su veredicto

final sobre la cuestión. No obstante, los procedimientos legales que precedieron a la decisión de Katz de llegar a un acuerdo con los demandantes no se hubieran comprendido, yo sugiero, como externos a la decisión de Katz. Ellos tuvieron por cierto un efecto significativo. Los dos días de interrogatorio de Katz, como con cualquier interrogatorio efectivo, destruyeron la credibilidad del testigo. Además, el interrogatorio fue exitoso no simplemente porque el abogado de los demandantes era bueno o porque Katz, como testigo, era débil. No menos importantes fueron los mecanismos que proporcionó la ley israelí, con el marco de las reglas de la prueba que a su turno estructuraron el interrogatorio.

La prueba es evaluada legalmente de acuerdo con cuatro criterios: relevancia, admisibilidad, confiabilidad y peso. En el curso del interrogatorio la prueba proporcionada en la tesis de Katz se cuestionó sobre la base de su admisibilidad o su confiabilidad. Para ganar el caso por difamación, el abogado de los demandantes, Giora Ardineest debía probar uno o dos de lo siguiente: para desafiar a la defensa que Katz decía la verdad, tenía que establecer que no había prueba admisible o confiable que probara el hecho de la masacre; para desafiar a la defensa de la buena fe, debía demostrar que Katz había fabricado la prueba. Ardineest empleó ambas estrategias. La primera apuntó a demostrar que los testimonios de los sobrevivientes no probaban el hecho de la masacre. Se cuestionó tanto la admisibilidad como la confiabilidad de la prueba brindada por los sobrevivientes. Se demostró que algunos testigos no habían sido testigos directos de la supuesta masacre, que algunos estaban confundidos, que algunos eran ancianos y ya no poseían una memoria exacta, mientras otros tenían un interés “político” en el caso.

Una vez que se probó que los testimonios de los sobrevivientes, como los registrara Katz, eran defectuosos, Ardineest volvió a la segunda estrategia. Él trató de establecer

que Katz había fabricado la prueba acerca de la masacre mediante la revelación de la falta de congruencia entre la tesis de Katz y los testimonios de los sobrevivientes que él había grabado. Los demandantes presentaron seis instancias en las que Katz dejó de citar o interpretó mal las palabras de los testigos, reclamando de Katz un reconocimiento de que él había conducido a los testigos de Tántura a declarar que había tenido lugar una masacre, que él había preferido la información que presentaron los palestinos sobre la que presentaron los combatientes<sup>3</sup> de la Brigada Alexandaroni, y que él había elegido ignorar los testimonios de los últimos que negaban la masacre. Mi interés está más con los intentos de descalificar los testimonios de los sobrevivientes de Tántura que con la descalificación del trabajo académico de Katz. Por lo tanto yo me centro sobre la estrategia de los demandantes, que estaba dirigida a refutar el hecho de la masacre.

### Rumores y el rumor del Estado

Ardinest abrió el caso objetando las transcripciones de algunas de las entrevistas conducidas por Katz, sometidas a la Corte como apéndices a la declaración jurada de Katz, sobre la base de que ellas constituían prueba de rumores y como tales eran inadmisibles (protocolos de la Corte: 8). Ardinest argumentó después que algunos de los sobrevivientes de Tántura que había entrevistado Katz, algunos de los cuales debían testificar en la Corte, no habían sido testigos de la

3 Un ejemplo de tal caso es el que Katz menciona en la página 151 de su tesis –había un yemenita, Rahamim Levi de Zikhron Yakov, que era especialmente cruel con los tanturitas. Katz confió en un tanturita para esta información. Katz buscó a Rahamin Levi, quien negó que él hubiera estado alguna vez en Tántura, aunque Katz escribe que los zikhronitas le dijeron “no tomar lo que él [Rahamim Levi] tiene para decir en sentido literal” (Katz 1998: 151).

matanza excepcional. Ellos escucharon acerca de ella por otros, o se enteraron de que había ocurrido de un modo indirecto. Tal era el caso del testimonio de Abu Nayif, por ejemplo. Con referencia a la llegada de “los zikhronitas”, gente del asentamiento judío cercano de Zikhron Yakov, él dijo: “Tuvimos suerte de que ellos aparecieran, de otro modo los soldados hubieran continuado” (protocolos de la Corte: 17; Katz 1998: 121). Sin embargo, Abu Nayif también dijo que él no había visto la matanza. Ardineest le preguntó a Katz por qué no había mencionado que Abu Nayif no había sido un testigo ocular de la matanza. La razón, contestó Katz, fue que Abu Nayif también dijo que “aparte de esta instancia, yo tenía otros tres primos que recogieron los cuerpos.” “Yo no le estoy preguntando acerca de lo que Abu Nayif escuchó; estoy preguntando acerca de lo que él vió” contestó Ardineest (protocolos de la corte, diciembre 13: 18).

La prueba de rumores, según el sistema legal común, no es admisible de acuerdo con las reglas de la prueba israelíes. Un testigo que no experimenta directamente el hecho acerca del cual él o ella está testificando no puede afirmar o refutar el contenido de esa prueba. También se argumenta comúnmente que la prueba de rumor abre la puerta para la fabricación de hechos acerca del acontecimiento en cuestión. La prueba directa se considera más confiable; hay una amenaza menor de que ella haya sido fabricada (Yehezkael 2001). Obsérvese que bajo el Estatuto de Roma, las reglas de la prueba operativas en la Corte Criminal Internacional no excluyen la prueba de rumor o la prueba indirecta (Prosecutor v. Tadic 1997: para. 555). El Estatuto de Roma sigue la tradición de los tribunales criminales internacionales permitiendo la admisión de toda prueba relevante y necesaria (Schabas 2001).

Ardineest le preguntó a Katz más de una vez si él había llegado a una conclusión sobre lo que había ocurrido ese día. Sobre su insistencia de que todo lo que él había hecho

era reunir las diferentes historias como ellas habían sido formadas y reformadas durante los cuarenta y nueve años que habían pasado desde entonces, Ardineest preguntó a Katz si su tesis era de hecho una colección de chismes los cuales ignoraban los documentos escritos (protocolos de la corte diciembre 13: 36). Ardineest además sugirió que los periódicos contemporáneos, por ejemplo, que Katz incluyó en su tesis, no se referían a una masacre en Tántura, y que eso debió alertarlo, porque ¿Cómo podía ser que nadie lo había informado? (protocolos de la Corte, diciembre 14: 43)

Entre otras cosas, fue la falta de documentos escritos lo que había socavado el argumento de Katz acerca de que algunos actos excepcionalmente violentos podrían haber tenido lugar en Tántura después de su ocupación. Pero ningún documento escrito hubiera bastado. Los documentos escritos, según las reglas de la prueba, también constituyen rumor. Porque al menos que el autor del documento esté disponible para testificar, él o ella no pueden ser sometidos a interrogatorio destinado a afirmar o refutar el contenido del documento. Los documentos de Estado, sin embargo, son una excepción a esta regla. El artículo 36 de la Ordenanza sobre la prueba afirma que un “registro institucional” de un evento es admisible, siempre que primero, “la institución realice normalmente un registro de tal evento por rutina e inmediatamente después de que ocurra”; y segundo, “el modo en que se reúna la información con el propósito de registrar el evento y la producción del registro testifiquen del verdadero contenido del registro.” Un “registro institucional”, de acuerdo al artículo 35 de la Ordenanza sobre la prueba, es un documento que produce una institución durante su actividad regular. Una “institución”, según el mismo artículo, es un “Estado, municipalidad, un negocio o alguien que provee un servicio al público.”

El poder de generar prueba acerca de la ocupación de Tántura fue un factor importante en este caso. Un hecho



puede hacer surgir cantidades y tipos de prueba muy diferentes. Pero el proceso social y político por el cual los acontecimientos se transforman en información legalmente relevante no es inescrutable (Coony 1994). Dentro del marco de la prueba de rumor, el Estado es privilegiado dos veces: por permitir la admisibilidad de sus documentos escritos a pesar de sus características de rumor, y por estar dotado de capacidades institucionales que facilitan la generación misma de documentos, informes, y relatos escritos.

La centralidad del Estado en los sistemas legales positivos modernos ha generado erudición considerable. Pero la importancia aquí es la centralidad de Israel como un Estado sionista en la producción de prueba acerca de la guerra de 1948. Israel, en su historia oficial, niega la ocurrencia misma de la Nakba; niega que fue establecido sobre las ruinas del pueblo palestino y suprime los intentos de exponer las realidades opresivas de la guerra de 1948. En la declaración del establecimiento del Estado y en sus leyes básicas, Israel se define a sí mismo como un Estado judío, lo que da como resultado la exclusión de alrededor del 20 por ciento de su población a partir de su definición, los ciudadanos palestinos del Estado. Para Israel, Palestina, si se le concede alguna realidad, es una entidad que en el futuro puede estar localizada al lado de Israel, en la Ribera Occidental y Gaza, y no que existió en la misma tierra de Israel antes de su establecimiento.

El establecimiento de Israel no se registra revelando la victimización de los palestinos. Se lo menciona mediante la exposición de la victimización de los judíos en Europa en el Holocausto. Por ejemplo, Idit Zertal sostiene que el Estado de Israel se ha apropiado del Holocausto y lo ha transformado en un poderoso instrumento, para la construcción de la nación y para negar las aspiraciones nacionales de los palestinos. Debido a que el Holocausto amenazó la existencia de los judíos, la sombra de los nazis persigue cualquier otra

amargura de las vidas de los judíos en Israel (Zertal 2002). Dar cuenta de los sufrimientos de los palestinos durante la guerra es negar ese proyecto y describir a los palestinos como víctimas y no como autores. Se deduce que la ausencia de documentos de Estado informando sobre las atrocidades contra los palestinos durante la guerra de 1948, proviene del proyecto mismo del Estado. Esta ausencia hace difícil encontrar “buena” prueba escrita acerca de la violencia contra los palestinos durante la guerra. Lo que queda son las memorias de los que sobrevivieron a la guerra.

### **La falta de una red**

Incluso si es admisible, no toda prueba es legalmente confiable. Las narrativas que se basan en las memorias deben manifestar un cierto orden cuando son admitidas en la ley moderna, en particular en la ley israelí. Cuando describe la ley moderna como un sueño fausto-cartesiano de orden, Seyla Benhabib la llama “transparente, precisa, planeada, simétrica, organizada y funcional.” La ubica en oposición al sistema “tradicional, caótico, no claro, falta de simetría y que crece demasiado” (Benhabib 1999). Patricia Ewick y Susan Silbey observan la histórica ausencia de la narrativa en la erudición legal como un logro auto-conciente destinado a basar ese trabajo en la esfera de la autoridad científica (Ewick y Silbey 1995). Ronen Shamir, en su discusión de los derechos de la propiedad de los palestinos beduinos en Israel extiende el argumento de Ewick y Silbey a la ley israelí y al discurso judicial más generalmente en su tratamiento de las narrativas de los palestinos beduinos (Shamir, 1996). Él sostiene que el “marco conceptualista” de la ley israelí moderna permite la negación de los reclamos de los beduinos a la tierra. También permite a los jueces negar “la historia, la cultura y el contexto a un Otro construido” (ibid: 253).

Imprecisión, falta de orden, contradicciones y ausencias constituyeron una buena parte del vocabulario que describe los testimonios de los sobrevivientes palestinos como los documenta Katz en su tesis. Ardineest señaló que Abu Fahmy, “uno de sus testigos centrales,” tenía ochenta y ocho años de edad en el momento de la entrevista (protocolos de la Corte, diciembre 13: 9). Sabha, otro testigo, contó una historia ilusoria acerca de la ocupación de la aldea que indicaba confusión y falta de claridad. Ardineest cuestionó la confianza de Katz en la información que brindaban estos testigos acerca de la ocupación de la aldea, cuando ellos eran claramente gente incapaz de una memoria precisa.

Las contradicciones en los relatos de los sobrevivientes de Tantura también se enfatizaron en la repregunta a Katz. Mientras Abu Fahmy dijo que él “recogió” los cuerpos de los muertos y escribió los nombres de noventa y cinco hombres y dos mujeres, Abu Fahmy había realizado otras declaraciones que no encontraban su espacio en la tesis de Katz, en la que Abu Fahmy negaba que él había presenciado la matanza en Tantura. En su respuesta a las preguntas de Ardineest, Katz no intentó extraer alguna prueba de lo que parece ser una historia contradictoria. En cambio, él enfatizó las contradicciones y explicó su inevitabilidad:

“Yo presenté, como pude, citas descriptivas de los testigos; no saqué conclusiones. Presenté testimonios como habían sido dichos, después de cuarenta y nueve años. Incluso si uno no considera lo que pasaron (los testigos) en ese día, durante los cuarenta y nueve años ellos han esperado juntos, se han escuchado y han hablado unos a otros. Yo traigo el resultado de lo que quedó en ellos, en sus pensamientos, después de cuarenta y nueve años. Es imposible para mí asumir la responsabilidad por el hecho de que en un momento él [Abu Fahmy] dijo que ellos mataron, y en otro dijo que no mataron. En consecuencia, yo presento

lo que ellos dijeron y no busco ninguna conclusión.”

Protocolos judiciales. Diciembre 13: 12)

La memoria, con el objeto de cumplir con los requerimientos de la ley debiera ser similar a la fotografía. Cuando se invita a los testigos a recordar, se espera que ellos describan con precisión lo que ocurrió, luego de lo cual se realiza un intento de oponerse a su versión de los hechos. El paso del tiempo no debiera afectar la admisibilidad de la prueba que se basa en la memoria. Pero él abre la posibilidad de cuestionar la confiabilidad de esta prueba. Cuando el test principal de la ley es el de la franqueza y el desinterés, los documentos de Estado contemporáneos están destinados a ser los más confiables. Toda otra prueba se enfrenta inmediatamente con el cargo de que no fue grabada, de no ser distante y posiblemente de ser fabricada. Además, las contradicciones, la falta de orden y las multiplicidades se convierten en invisibles cuando se reducen a la escritura. Las historias orales y las memorias que todavía deben ser reducidas a la escritura son siempre culpables de estos cargos. De allí la insistencia de que la última forma de prueba revela los hechos, y no una interpretación o construcción de ellos. El juez Pilpel escribió en una de las decisiones entregada durante las audiencias:

“Se supone que la tesis establece, desde un punto de vista objetivo, la verdad histórica con respecto a lo que ocurrió durante la ocupación de la aldea de Tantura; ¿hubo allí una masacre de civiles desprotegidos, o no la hubo? Los hechos que constituyen la verdad histórica no son interpretaciones... Al principio, debieran ser postulados como un fundamento de hecho, y luego del establecimiento de un fundamento de hecho —lo cual no es controversial sino una cuestión de escribir los hechos verdaderos que ocurrieron en el pasado— es posible escribir alguna interpretación.

El establecimiento de hechos históricos, i.e. la realidad en nuestro caso, debiera ser pura, verdadera y precisa desde una perspectiva que se atiene a los hechos -en tanto estos hechos se puedan verificar.”

Decisiones de la Corte. Junio 29, 2000: 5

Enfrentado con la falta de prueba “convinciente” —documentos del Estado— y con la búsqueda de la ley de la facticidad, Katz declaró que él les creía a todos los que entrevistó: a los sobrevivientes palestinos, a los veteranos Alexandaroni, y a los documentos que él consultó. Todo lo que él hizo fue reunir la información, incluso si era contradictoria y presentarla en su tesis. Él insistió en que él no buscaba una sola verdad:

“Vivimos en un período en el que los historiadores, en parte al menos, no piensan que en una localidad específica había una sola verdad, que alguien pueda revelarla y establecer su singularidad... Este es un componente central sobre el cual se basa la historiografía de esta tesis. Se llama una historia a partir de una historia construída, entre otras cosas, de una historia oral. Como la persona que reunió los diferentes testimonios, y quien, por supuesto, no estuvo en Tantura en 1948, no me ocurrió a mí escribir acerca de lo que verdaderamente pasó en Tantura... Por lo tanto, yo enfatiqué en la introducción y en la conclusión que yo no tengo una conclusión con respecto a esta cuestión específica [la de la masacre].”

Protocolos judiciales de la Corte, Diciembre 13, 2000:

25-26

Un caso que para muchos palestinos, y algunos israelíes, tenía como intención desafiar la negación de la Nakba terminó reafirmando su negación, aunque de una manera más vaga.

## Traer las memorias hacia un cierre histórico

En la historiografía positivista, como en la ley, los testimonios que se basan en la memoria están destinados a establecer una interpretación de hechos del pasado. Esta afinidad entre la ley positivista y la historiografía, que excluye una metodología basada en la comprensión, surgió en el siglo dieciseis. Antes de eso, la historia era un arte narrativo. El trabajo histórico no-narrativo se desarrolló en la Facultad de Leyes de la Francia del siglo dieciseis. Los humanistas se propusieron establecer el significado exacto del texto romano, que ellos argumentaban estaba sobrecargado con una riqueza inmanejable de glosas y comentarios, y esto involucraba una exégesis detallada del significado exacto de todas las palabras técnicas o dudosas contenidas en los textos. Fue esta crítica detallada y conciente la que hizo su aparición en las escuelas de jurisprudencia bajo el nombre de “gramática”: la ciencia del significado y uso de las palabras (Pocock 1987).

Julian Franklin explora conexiones genealógicas similares entre la ley y la historia (Franklin 1963). Él rastrea los orígenes en el siglo dieciseis de lo que él llama la “revolución metodológica” en el estudio de la ley y la historia en Europa, centrándose en los trabajos de eruditos franceses de fines del Renacimiento. La ruptura con la tradición romana, sostiene Franklin, llegó con el trabajo de Jean Bodin, quien intentó reconstruir la ciencia jurídica sobre la base de la “historia universal” y desarrolló un método comparativo sintético en jurisprudencia. Él también intentó establecer un “sistema de crítica interna” dentro de la teoría de la historia que permitiría el establecimiento una base de autoridad para los historiadores y las fuentes históricas que serían “independientes” de juicios de valor. El énfasis de Bodin sobre el “método verdadero de estudiar el pasado” trajo con él un interés por la “teoría de la prueba” y logró

un cambio desde el “arte de escribir historia” al “arte de leer historia”.

Patrick Hutton sostiene que la historiografía en sus antiguos comienzos estaba literalmente inmersa en la memoria colectiva, la cual invocaba continuamente la presencia del pasado (Hutton 1993). La tendencia de la historiografía moderna, y de modo más enfático la historiografía posmoderna, ha estado lejos de confiar en la autoridad de la tradición recibida. “En nuestra época, hemos llegado a hablar de los usos más que de las influencias del pasado, y sus momentos son con frecuencia poco más que firmas utilizadas para subrayar nuestras preocupaciones actuales” (Hutton 1993: xxi).

Los diferentes grados de importancia del pasado en la historiografía moderna, por una parte, y la memoria colectiva, por otra, significan distintas temporalidades. La temporalidad de la historiografía moderna enfrenta el futuro y genera un momento de ruptura con el pasado. Está dirigida a nuevas posibilidades concebidas fuera de los intereses actuales. La segunda, la de la memoria, está fundada en el pasado, que es su momento fundacional. El pasado es revivido en el presente y no se termina en el presente.

Las entrevistas que Katz realizó a los sobrevivientes revelan el relato de la historia y el relato de la memoria de manera simultánea. Algunas de las preguntas de Katz revelan la concepción de los historiadores positivistas de una historia progresiva lineal, la cual separa el pasado del presente, se centra en hechos aislados, localiza actores individuales e intenta descubrir relaciones causales directas. Las respuestas de los sobrevivientes apuntan a una concepción del tiempo diferente, en la cual el pasado y el presente no están separados, y en el cual el énfasis no está en hechos o masacres que se pueden aislar y describir sino en el terror que dominó las vidas de los palestinos durante la guerra. Con seguridad, la confianza de Katz en las fuentes

orales lo distingue de otros historiadores positivistas en general y de la metodología histórica dominante en la academia israelí. Como tal, su investigación constituye una contribución crítica a la literatura de la guerra de 1948. Pero mi interés aquí es acerca de los modos en que Katz trató estos testimonios orales. Y este tratamiento, con el fin de que el mismo sea evaluado apropiadamente, necesita ser separado de la posición política e ideológica de Katz.

Yo sostengo que algunas corrientes en la metodología histórica positivista, aquéllas que tratan con los registros de archivo, continuaron dominando su tratamiento de los testimonios orales. Para su capítulo sobre Tantura, Katz realizó entrevistas con alrededor de cuarenta hombres y mujeres: veinte refugiados de Tantura y veinte veteranos Alexandaroni. La investigación para la tesis comenzó en 1997 y duró alrededor de un año. Katz declaró que la tarea de reunir los testimonios de los sobrevivientes palestinos no fue fácil. Fue difícil localizar a las personas todavía vivas que habían estado en Tantura la noche de su ocupación, que permanecieron en lo que sería Israel o pasaron a ser refugiados en los territorios ocupados, y que estaban dispuestos a hablar sobre la guerra.

Algunas entrevistas con los sobrevivientes palestinos incluyen las propias declaraciones de Katz en las que explica que está interesado en saber acerca del pasado, acerca de algo que ocurrió hace alrededor de cincuenta años, y que el propósito de este aprendizaje es generar conocimiento acerca del pasado. No estamos condenando a nadie aquí, le aseguró Katz a un hombre mayor palestino, nosotros no estamos buscando mostrar “quien fue bueno y quien fue malo porque eso no es interesante”. Lo que es interesante, explicó Katz, es saber qué ocurrió de modo que “mi hijo [pueda] saber en el futuro acerca de los orígenes de su Estado” (entrevista de Katz con Abu Nayif, febrero 16, 1997, transcripción: 2). El énfasis en estas declaraciones



estaba en un futuro hecho posible mediante la generación de conocimiento histórico que permitirá a los palestinos e israelíes vivir en paz. La comprensión de los acontecimientos pasados permitirá un proceso de recuperación desde el pasado y hará posible un momento de ruptura entre el pasado y el futuro.

Mientras Katz rechazaba los reclamos de objetividad y la teoría de la única verdad, se encontró en la misma posición de los historiadores positivistas reiterando la distinción entre el pasado y el presente. El problema de la objetividad en las ciencias históricas es más que una simple perplejidad técnica. Para Ranke, la objetividad, la “extinción del yo” como la condición de la “visión pura” significa que los historiadores se deben abstener de otorgar ya sea la alabanza o la culpa y aparejados con una actitud de distancia perfecta debieran seguir el curso de los acontecimientos como los mismos fueron revelados en sus fuentes documentales. Así, la objetividad, como la no interferencia y la no discriminación, necesita la lejanía del pasado (Arendt 1968: 49). Katz buscó romper con el pasado de la Nakba mediante la historicización de la violencia de la guerra de 1948. Sus entrevistas con los sobrevivientes están evidentemente sesgadas hacia la identificación de los autores individuales de la violencia, lo que conlleva, como dice Allen Feldman, “un foco procesal sobre un ‘acontecimiento histórico’ — cronologías lineales de actos y actores— quien hizo qué a quien, cuándo y por qué” (Feldman 1999).

Los acontecimientos permanecieron en el centro de la investigación de Katz. Generalmente no se invitaba a los sobrevivientes a hablar acerca de la estructura de emergencia y del terror durante la guerra de 1948. Esto no quiere decir que los entrevistados no aprovecharan la oportunidad para hablar de procesos más largos, acerca de la vida antes y después de la guerra. La pregunta más común realizada por Katz era: “Ahora, si puede, por favor dígame

qué recuerda de la noche durante la cual Tantura fue ocupada”. Sus preguntas siguientes se centraban en la hora exacta en que la aldea fue atacada por las fuerzas sionistas, cuándo las fuerzas entraron a la aldea, y los diferentes lugares en que ellos tomaron a las mujeres y a los niños por un lado y a los hombres por el otro. Katz también preguntaba acerca de si ellos sabían acerca de una matanza organizada. ¿Qué vio usted? ¿Cuántos hombres estaban alineados? ¿Quién les disparó? ¿Dónde estaban parados? ¿Dónde estaban las mujeres y los niños? ¿Cuándo tuvo lugar la matanza? ¿Cómo decidieron ellos sobre los hombres que iban a matar? Muchas preguntas estaban dirigidas a recordar quiénes fueron los ejecutores. ¿Cuántos había allí? ¿Y dónde se quedó el resto de las fuerzas sionistas? Katz, en resumen, intentó recuperar todos los detalles posibles que le permitieran presentar una imagen del pasado tan precisa como fuera posible, porque de otra forma, él no podía refutar la narrativa sionista oficial que niega la sangrienta limpieza étnica de los palestinos.

La historiografía centrada en los eventos también condujo a Katz a articular una diferencia entre la violencia legítima e ilegítima. Enfrentado con algunos de los “fracasos” de los sobrevivientes para recordar los detalles exactos de los actos excepcionales de asesinato, en los cuales a docenas de hombres se les ordenaba pararse en línea y eran derribados sistemáticamente, y su continua referencia a otras formas de matar que acompañó a la ocupación de su aldea, Katz petitionó con un grupo de sobrevivientes recordar el incidente específico del asesinato organizado que siguió a la rendición de la aldea. En cada guerra, dijo él, hay asesinatos y la gente muere. Pero lo que es inconcebible es que después de que el pueblo se ha rendido la matanza continúe. De ahí la importancia única de la matanza excepcional organizada como opuesta a otras formas de matar.

Pero la tesis de Katz no es acerca de la masacre organizada en Tantura. La matanza en Tantura constituye una parte de todo el capítulo dedicado de modo más general a la ocupación de la aldea y a su despoblamiento. (Pappé 2002: 191).<sup>4</sup> Además los otros capítulos de su tesis tratan el despoblamiento de otras aldeas palestinas durante la guerra de 1948. De esta forma, Katz situó la actividad excepcional en Tantura en el contexto general del despoblamiento y el desarraigo de estas aldeas palestinas. Sin embargo, reconocer la conexión entre el estado de excepción y la estructura general de la guerra debiera tener consecuencias en los modos en que tratamos los testimonios acerca de la excepción. Los últimos puntos son una pura excepcionalidad que se encuentra aparte de la regla general. Más bien la regla general hace posible su existencia como una excepción (Fitzpatrick 2001; Agamben 1998).<sup>5</sup> Debido a que la excepción está enraizada en la regla general, los testimonios acerca de ella, especialmente los testimonios de aquéllos que la experimentaron, la señalarán también como parte de la regla general y como indistinguible de ella.

4 En sus escritos sobre los casos Katz y Tantura, Ilan Pappé (2002) se libera de la carga de los archivos como un punto de referencia y argumenta que los testimonios de los sobrevivientes debieran leerse en conjunto con los archivos del Estado. Ambos, según Pappé, son interpretaciones equivocadas de una realidad dada, y ellos ofrecen a los historiadores un espacio considerable para extraer significados. Sobre la base de esta metodología, Pappé es capaz de establecer que hubo una masacre en Tantura. La masacre fue realizada en dos escenarios: el primero en las calles y las casas de la aldea; el segundo en el asesinato sistemático de hombres y jóvenes en la costa. Esta masacre, según Pappé, no fue una actividad excepcional sino un componente en el proyecto sionista más amplio de la limpieza étnica.

5 Ver la discusión de Fitzpatrick (2001) del trabajo de Agamben que trata, entre otras cosas, el estado de excepción.

## Memorias de final abierto

En la Sala de la Justicia se le preguntó a Katz por qué, a su entender, los refugiados de Tantura no habían hablado durante tanto tiempo. Katz enumeró varias razones. El gobierno militar bajo el cual vivía la población palestina en Israel impedía a la gente no sólo desplazarse de un lugar a otro sino también saber si les estaba permitido hablar. Este temor continúa dominando a los refugiados hasta hoy, agregó Katz. Además, la gente eligió no hablar con el fin de sobrevivir en Israel, y ellos consideraban al silencio como una condición para lograr la igualdad en Israel. El silencio también funcionaba para preservar su dignidad después de su derrota y de la repentina transición de haber sido una mayoría a ser una minoría. Finalmente, los traumáticos eventos condujeron a la gente a reprimir sus memorias. Las masacres en Deir Yassin, otro caso bien conocido de 1948, y Kafr Qasim fueron recordadas sólo porque hubo informes inmediatos acerca de los asesinatos que hicieron que fuera imposible ocultar los hechos (protocolos de la Corte: 47, 48).

Estas motivaciones, según Katz, explican el silencio de los sobrevivientes hasta el momento en que él “reveló” qué ocurrió en Tantura. Sin embargo él no entendió que las razones estructuraran las memorias de los sobrevivientes, ellas permanecieron externas a sus memorias, dando como resultado ya sea la ausencia de una narrativa o una narrativa contradictoria. Katz no intentó comprender qué representaban ese silencio y esas contradicciones; él simplemente las señaló y basó en ellas su incapacidad para arribar a conclusiones finales. No se contempló la posibilidad de comprender estas contradicciones y silencios y revelar la evidencia ya arraigada en ellos.

El “defecto” original estaba entonces en los relatores, no en el relato, según Katz. Él no cuestiona el relato como tal,

como lo han hecho otros negadores; él cuestionó la capacidad de los relatores para recordar completamente. Pero qué ¿Si la identidad del relator está dada en la articulación del relato? Qué ¿Si el testigo no puede quedar fuera del relato y asume el rol de un relator? Qué ¿Si el relato acerca del año de la conquista lo deben contar aquéllos que fueron conquistados - los personajes del año de la conquista?

Durante el año de la conquista se conquistó todo: tierra, naturaleza, proyectos políticos, vínculos sociales, comunidades, subjetividades. Junto con ellos también se conquistó el pensamiento, así como se ocupó todo lo que lo hacía surgir. Ninguno pudo, durante el año de la conquista, escapar al período de destrucción y cambio impuestos. Sí, hubo aldeas que no fueron despobladas; hubo palestinos que no se convirtieron en refugiados. Pero la mayoría lo hizo. Y como los individuos y las comunidades no existían separados, sus destinos ensombrecieron unos a otros.

Lo que fue más radical acerca de ese año fue que el conquistador asumió un rol integral en las vidas de los palestinos. Enseguida después de la guerra, las fuerzas conquistadoras externas se establecieron dentro de los palestinos de manera permanente; dejaron de ser externas. La guerra terminó, pero el conquistador permaneció, evitando cualquier intento de retornar algo de lo que había sido quitado.

Dos momentos constitutivos, entonces, requieren alguna atención cuando se prueba una comprensión de las condiciones bajo las cuales se produjeron las memorias acerca de Tantura. Uno es el momento de experimentar/ser testigo de una atrocidad durante el año de la conquista; otro es llegar a ser testigo de ese momento y recordarlo con posterioridad. Los dos momentos, sugiero, son centrales para comprender el valor-verdad de estas memorias. En las dos secciones que siguen describo estos dos momentos testimoniales en un intento de arrojar luz sobre las memorias que se produjeron a partir de ellos.

## Ser testigo de la conquista de Tantura

A lo largo de las entrevistas, los testigos tenían historias concretas que contar acerca de la guerra, la aldea, la entrada de los soldados sionistas, los intentos de defender la aldea, las pérdidas, las matanzas, los desplazamientos y la humillación. Uno habló acerca de su tío quien presenció el asesinato de su hijo mientras intentaba traerlo de una de las posiciones ocupadas por hombres de Tantura con el objeto de proteger la aldea contra la invasión sionista.

Riziq, nacido en 1935, habló acerca de la cantidad de hombres que yacían muertos en las calles de Tantura. Él describió cómo eran recogidos los cuerpos: “Ellos tomaban a treinta o cuarenta hombres de la aldea. Ellos comenzaban recogiendo a toda la gente que moría en la aldea. ¿Dónde ponerlos? ¿Se puede imaginar? Ellos tomaban un carro, ellos tomaban un carro. Tres o cuatro personas empujaban el carro y lo traían lleno, el carro. Un carro con caballos y cuatro ruedas. ¿Dónde los tiraban? En el cementerio... donde toda la gente estaba sentada, frente a sus ojos” (Entrevista de Katz con Riziq, marzo 9, 1997, transcripción 4).

Riziq explicó que un soldado lo llevó a recoger pan para los niños que se reunían en la costa (*ibid*: 10). En su camino él vio el asesinato de una mujer que estaba tratando de proteger a su hijo. “De vuelta a la costa, yo ví a los que eran asesinados... nosotros los pasamos... un poco más lejos vimos otro grupo, asesinado. Lo mismo... puede ser cincuenta, puede ser cincuenta, cuarenta, algo así... lo mismo. No lejos de ellos, pueden ser cincuenta metros. Luego ellos nos llevaron a un lugar próximo al cementerio. Ellos nos cachearon. No puedes tener un reloj, no puedes tener dinero, no puedes tener ropas. Luego comenzaron a limpiarnos... y así es como partimos, vacíos... ellos nos pusieron en el cementerio y nos dijeron que vendrían camiones a recogerlos. ¿Dónde nos llevarían? Nosotros no sabíamos

dónde nos llevarían... Nos llevaron a nosotros, a los niños y a los ancianos a Furaydis” (*ibid*: II-12).

Abu Fahmy dijo que los soldados le pidieron que recogiera los cuerpos de las calles. Ellos le dieron dos carros y diez hombres para ayudarlo. Ellos le pidieron que escribiera los nombres de los que habían sido asesinados. Abu Fahmy escribió los nombres de noventa y cinco hombres y dos mujeres. Los soldados también le pidieron a Abu Fahmy que cavara una tumba para los muertos. Abu Fahmy agregó que después ellos se reunieron con la gente de la aldea quienes fueron llevados a Zikhron-Yakov y de allí a la prisión.

Rashida contó otra historia de un hombre mayor muerto por un soldado sionista. Ella vió el asesinato de su tío cuando ella y otras mujeres y niños que permanecían en la aldea después de su captura fueron forzados a reunirse en la costa. No podíamos hacer nada para ayudarlo, recordaba ella. Y en cuanto a su esposo, Rashida insistió en que él no huyó a Siria. Él se quedó porque “nosotros somos los hijos de este país, los propietarios de la tierra” (entrevista de Katz con Rashida, marzo II, 1997, transcripción: 5) Rashida explicó que ella sabe que mataron a su esposo, aunque ella no vió el asesinato. Él fue llevado con el resto de los hombres, y las mujeres eran llevadas en otra dirección. En su camino, ella vió que comenzaron a matar a los hombres.

Sabha, cuyo hijo de nueve meses murió durante la guerra, contó sobre sus heroicos esfuerzos para traer alimento y agua a los niños que estaban reunidos junto con las mujeres en la costa y cómo ella se enfrentó a los soldados que actuaban contra otros. Había un guardia, recordaba ella, que permanecía próximo a las mujeres y a los niños. Él tenía un arma y la disparó. “Todas las mujeres comenzaron a gritar. Yo fui hacia él y le dije, ‘¿Por qué estás haciendo esto?’ Yo lo agarré y le dí unas bofetadas... yo le dije: ‘Tu rol es ser un guardia,’ y le dije en hebreo ‘¿Por qué estás

aterrorizando a los niños así?” (Entrevista de Katz con Sabha, mayo 10, 1997, transcripción: 15).

Anis y Nimr, quienes no eran de Tantura, trataron de explicar la ocupación y la matanza de los palestinos. Nimr culpó a los habitantes por negarse a rendirse (entrevista de Katz con Nimr, marzo 13, 1997, transcripción: 4). Anis explicó cómo él entregó un mensaje al jefe del consejo local solicitando que los habitantes de Tantura abandonaran sus armas (entrevista de Katz con Anis, marzo 13, 1997, transcripción: 6). Zuhdi también explicó que fue un error de los árabes por subestimar el poder de los judíos en Palestina (entrevista de Katz con Zuhdi, abril 5, 1997, transcripción: 2).

Algunos sobrevivientes tenían historias para contar sobre buenos soldados sionistas que los ayudaron a traer agua y alimento para los niños en la costa. Riziq mencionó un soldado que salvó la vida de su madre. Su madre no podía caminar y cuando ellos solicitaron ayuda a los soldados, un soldado quiso matarla. Otro soldado vino en su ayuda y evitó el asesinato (entrevista de Katz con Riziq, marzo 9, 1997, transcripción: 18).

La mayoría de los sobrevivientes insistieron en explicar el rol que jugaron los colonos judíos de Zikhron-Yakov en el cese de la matanza en Tantura. La integridad de los zikronitas se afirmaba repetidamente, contrastando con la conducta de los soldados. Ellos fueron los que salvaron a los sobrevivientes. Sin ellos, insistía Muhammad Zaydan, los hombres, las mujeres y los niños hubieran sido asesinados (entrevista de Katz con Muhammad Zaydan, enero 8, 1998, transcripción: 7).

No todos los testigos podían hablar definitivamente acerca de la masacre organizada en la que se ordenaba a los hombres pararse en fila y luego se los fusilaba sistemáticamente. Algunos podían, algunos no. Ahmad habló acerca de la masacre de veinte a treinta hombres a los que se



los hizo alinearse y luego se les disparó. Él habló también sobre el asesinato de una mujer que trató de salvar a su hijo. Sabha habló acerca de las mujeres y los niños reunidos en la costa. Desde su ubicación ellos podían ver el fusilamiento de los hombres, a quienes se les ordenaba formar fila y se los fusilaba sistemáticamente. Otros presentaron relatos similares acerca de la matanza sistemática. Zuhdi explicó que un hombre judío llamado Shimshon leyó los nombres de los hombres armados en Tantura, y esos hombres fueron llevados a sus casas por soldados. Los hombres a los que se les encontraron armas en sus casas o no volvieron nunca o se los reunía y se los fusilaba. Muhammad dijo que todos los hombres que estaban armados y que fueron llevados por los soldados nunca volvieron. Sólo su padre volvió porque pudo probarle al soldado que su arma era inútil. Muhammad Zaydan habló sobre la reunión de grupos de veinte, cuarenta o cincuenta hombres de una vez cerca de la pared y de su fusilamiento. Él dijo que sólo diez personas fueron muertas durante la ocupación de la aldea, el resto fue sistemáticamente fusilado. Anis recordó que había un hombre que se cubrió su cara y señaló a algunas personas que luego fueron a su vez fusiladas. Veintisiete hombres, según Zaydan fueron asesinados. Ellos tenían una lista de los hombres armados de Tantura, de acuerdo a la cual ellos elegían a los hombres que iban a matar. Entre los que podían recordar, no hubo acuerdo sobre el número de los asesinados. Los números como las versiones, variaban.

Diferentes versiones y diferentes historias concretas son la consecuencia de la imposibilidad de asumir una posición de sujeto durante la ocupación de Tantura. Los sobrevivientes de la conquista de Tantura no permanecieron afuera del evento y no pudieron haber descrito desde un punto ventajoso. Ellos fueron participantes activos de estos hechos. El desastre que castigó la aldea la noche de la ocupación en mayo de 1948 tocó a todos los

habitantes de la aldea. Las historias diferentes concretas representan los distintos modos en que los habitantes de Tántura experimentaron la conquista de la aldea. Mientras algunos sobrevivientes se libraron de la muerte física, ya sea durante la etapa de la invasión o durante los eventos mortales que siguieron, todos ellos experimentaron la realidad de la conquista, todos ellos experimentaron la muerte de otros. Porque esta muerte de otros fue más que la muerte física de un amigo o de un miembro de la familia. Trajo con ella un final para la singular relación que una vez existió entre sobrevivientes y fallecidos. Las versiones concretas y variadas constituyen un mapa con la ayuda del cual se pueden leer los efectos extralimitados de la ocupación de Tántura, de la Nakba.

### **La conquista duradera de los testigos**

Como se mencionó más arriba, Katz enumeró algunas de las razones para el “fracaso” de las memorias, y para la falta de suficiencia para constituir una narrativa adecuada a la historiografía positivista. Me gustaría sugerir una razón diferente de por qué estas memorias no son bienvenidas en los regímenes de verdad positivistas históricos y legales. La muerte y la ausencia son lo que traducen las memorias de las narrativas de los sobrevivientes incapaces de adecuarse al modelo lineal del tiempo histórico. La muerte no es simplemente algo que ocurre en el pasado y que puede ser olvidado o recordado en el presente. La muerte genera ausencia presente y no-existencia. Es algo que continúa viviendo con sus sobrevivientes. Por muerte, yo no quiero significar simplemente muerte física, sino la muerte de relaciones humanas, la muerte de vínculos sociales, la muerte de significado, la muerte de similitudes, en resumen, la muerte de la humanidad concebida en términos concretos.

Algunos de los habitantes de Tantura fueron masacrados, pero muchos de ellos también fueron muertos durante la guerra, y la mayoría de ellos no permanecieron en lo que se convertiría en Israel y no se les permitió retornar. Los amigos fueron separados y las familias fueron destrozadas. La aldea fue destruida y el sitio de las memorias desapareció. Para entender las memorias de los sobrevivientes de la masacre, de este incidente muy específico de muerte, se debe comprender la muerte parcial de las relaciones humanas a la que la sociedad palestina fue sometida luego de la guerra de 1948 y del establecimiento del Estado de Israel.

Es esta muerte, esta ausencia que no se disipa, lo que estructura la capacidad de los sobrevivientes para recordar la tragedia de 1948. La palabra sobreviviente también se vuelve problemática porque la misma implica una temporalidad lineal en la cual el momento de la supervivencia es subsiguiente al momento de la muerte. En cambio, utilizando la palabra sobreviviente yo sugiero que significa un proceso continuo. Los habitantes de Tantura que permanecieron todavía están sobreviviendo cada día, de modo que ellos soportan la imposibilidad de un momento de recuperación terapéutica.

La Nakba, que tuvo como consecuencia la muerte de las relaciones humanas, estructuró sus secuelas vividas, y sus efectos no pueden superarse nunca en el sentido terapéutico. David Lloyd hace una observación similar acerca de la condición poscolonial y sostiene que una relación no terapéutica con el pasado, estructurada alrededor de la noción de supervivencia o de continuidad de vida más que en la recuperación, es lo que debería guiar nuestra crítica de la modernidad y fundamentar un modo diferente de historicización (Lloyd 2000).

Maurice Halbwachs sostiene que es el individuo como miembro del grupo quien recuerda (Halbwachs 1980). Los sueños, entonces, son diferentes de todos los otros recuer-

dos, porque carecen de organización; en ellos todos los otros actores humanos que caracterizan otros aspectos de la vida de vigilia están ausentes. La vida de la razón, de la conciencia y de la auto-conciencia, puede estar enraizada sólo en la existencia vigil, la cual está en todos los casos anclada firmemente en la colaboración de otros seres humanos en la vida de grupo. La dignidad humana, la estatura humana, y la distintividad humana sólo pueden emerger en presencia de otros seres humanos.

Los sobrevivientes de la muerte de relaciones humanas son entonces capaces de una forma muy especial de memoria. Ellos podrían no ser capaces de contar una historia unificada con respecto a lo que ocurrió. Para poder contar estas historias, se necesita de otros con quienes se podrá reconstruir una historia, recordar, hacer recordar, pensar colectiva y socialmente. Cuando la sociedad desaparece, cuando los miembros de la familia están ausentes, los recuerdos no están a la altura de las exigencias de la ley y de la historia. Si se hubiera permitido a los palestinos preservar su sociedad y sus aldeas, las historias que ellos podrían contar hoy tendrían distintas dimensiones. Una mujer podría conversar con su vecina (que ahora es una refugiada en Siria) mientras camina en Tantura, facilitando los recuerdos. Una parte de la historia explicaría la otra, y Sabha podría recordarle a Amina lo que ella reprimió u olvidó. La ausencia de una comunidad, pero también de instituciones para sostener este esfuerzo es un obstáculo frente a la memoria misma.

Pero si la historia y la ley estuvieran interesadas en la comprensión como opuesta al establecimiento de hechos, estos recuerdos se volverían “admisibles”. Las memorias de la muerte se comprenderían en sus términos, no como fragmentos de una historia sino como narrativas que se estructuraron bajo las condiciones que se espera que ellas describan. Incoherencia, contradicciones y ausencias debie-

ran entonces comprenderse como significantes de algo que todavía está presente, la muerte de relaciones humanas, la limpieza étnica de los palestinos, y la destrucción de una sociedad entera. Esto conlleva una lectura diferente de los testimonios, una lectura que tratará de comprender la tragedia de una sociedad en las ausencias y las brechas.

La catástrofe, la Nakba, el año de la conquista, fue un año de muerte. Pero no destruyó la posibilidad de que los habitantes de Tantura lo recordaran. Más bien generó memorias que debieran comprenderse bajo las condiciones en que ellas se produjeron, entre el pasado y el presente, entre la muerte y la vida. El año de la conquista se extralimitó, pero sus sobrevivientes continuaron existiendo lejos de la muerte. Sus memorias, como articuladas por los silencios, las múltiples experiencias, las diferentes perspectivas, son todos indicadores de lo histórico, de eso que tuvo lugar. Y si el desastre es la borradura de la estructura y el significado (Blanchot 1995), si la Nakba ocasionó la muerte de las comunidades y las relaciones humanas, entonces las memorias de los sobrevivientes de Tantura se encuentran en una resistencia sorprendente a este desastre. Ellos manifiestan una voluntad de no ser consumidos por él. Es, por lo tanto, en la fortaleza de los habitantes de Tantura para recordar el desastre y no colapsar en él, que puede localizarse seguir viviendo.

### Nota del autor

Una versión anterior de este capítulo fue publicada como "1948: Law, History, Memory" *Social Text* 75, vol. 21, n° 2 (Summer 2003): 25-48



Figura 10 – Chicos jugando, Campamento Shatila, Líbano, 2005.



## Capítulo X

### La política de testimoniar: recordar y olvidar 1948 en el campamento Shatila

DIANA K. ALLAN

Desde su desplazamiento de Palestina durante los acontecimientos de la Nakba en 1948, los refugiados palestinos en Líbano han flotado en un espacio mal definido —fuera de lugar y entre Estados— ya que Líbano niega su naturalización e Israel se opone a su retorno. En este contexto incierto, el valor político e institucional dado a los testimonios y prácticas de la generación de 1948 que conmemoran Palestina y la historia de la expulsión continúa aumentando. Mientras 1948 ha permanecido como una parte importante de la memoria y la identidad colectiva palestina, como el evento que marca la pérdida de Palestina como una entidad física y su nacimiento como un significante nacional, su significación como un punto de orientación histórica y política hacia el futuro —como mito fundante— es relativamente reciente. Durante los primeros años en el exilio, el término “la Nakba” no se había adherido como un símbolo nacional y 1948 era visto con más frecuencia como un momento de debilidad y humillación que necesitaba ser exorcizado que como un evento que debía conmemorarse activamente. Los refugiados —o “retornados” como ellos insistían en ser llamado— esperaban que su exilio fuera temporario, y a menudo resistían activamente



el uso del término Nakba porque temían que el mismo le agregara permanencia a su situación. En los 1950s y a comienzos de los 1960s se emplearon otros términos más eufemísticos para describir los eventos de 1948, entre ellos, *al-ighabisab* (la violación), *al-abdath* (los eventos), *al-hijra* (el éxodo), *lamma sharna wa tlana* (cuando ennegrecimos nuestros rostros y partimos).<sup>1</sup> Mientras el nacionalismo palestino prosperaba en Líbano en los 1970s bajo el liderazgo de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), el foco estaba sobre la revolución y la renovación, haciendo la invocación de la memoria de 1948 no deseable ni apropiada. No fue, por lo tanto, sino hasta los 1990s, en gran medida en respuesta a la percepción de que Yasir Arafat estaba a punto de firmar la renuncia al derecho de los refugiados de 1948 a retornar a cambio de la condición de Estado palestino, que se desarrolló un renovado interés en la Nakba entre las instituciones que representaban a los refugiados palestinos en Líbano. Este interés estaba vinculado directamente con la necesidad de hacer público a la comunidad internacional que ese derecho no era negociable (Sayigh 2001).

Las conmemoraciones de 1998 para marcar el cincuenta aniversario de la Nakba fueron un recordatorio politizado de lo que las celebraciones de la independencia israelí estaban negando; la ráfaga de historias orales, obras de teatro, films, exhibiciones de arte, y libros de historia de la aldea que siguieron han buscado de manera similar reclamar simbólicamente y materializar 1948 como un factor constitutivo de la identidad del refugiado.<sup>2</sup> Documentar y realizar una historia de relación con Palestina está dirigida a enfrentar los efectos deshistorizantes de las recientes iniciativas de

1 Las medidas represivas de la Lebanese Sûreté Générale, y luego el Deuxième Bureau, también silenciaron la expresión nacionalista y la recordación políticamente motivada de la Nakba en ese momento.

2 Ver Khalili (2004<sup>a</sup> y b); Sayigh (1998<sup>a</sup>); Roberts (1999).

“paz” y “la imagen que circuló internacionalmente de los [refugiados] como desarraigados, extranjeros temporarios” (Peteet 1995: 170), manteniendo viva la cuestión de la responsabilidad por el “problema del refugiado”.

Desde este punto de vista, el interés de los eruditos, organizaciones no gubernamentales (NGOS), y redes activistas en las experiencias de una generación de testigos que pasa parece pragmática, con las avenidas de posible investigación atada al menos implícitamente a las urgencias crecientes del presente y al deseo de justicia retributiva. Lo que es potencialmente problemático acerca de esta apropiación política de 1948 es que la búsqueda de reconocimiento de los derechos de los refugiados bajo la ley internacional puede confundirse con el imperativo de no olvidar. La cuestión que este ensayo buscará abordar es si la búsqueda de acción política entre los refugiados se atendería mejor mediante argumentos enraizados en las realidades de la vida actual en los campamentos que por aquéllos concebidos en términos que implican una ruina fantasmal de la historia.

Aún cuando yo propongo cuestiones acerca de los modos en que este discurso testimonial puede ser distorsionante, creo que documentar las memorias de 1948 de los refugiados — en este punto de transición de la historia vivida a la historia como texto — es críticamente importante. Desde 2002 he estado trabajando sobre un proyecto de archivo para registrar testimonios en un film con refugiados de primera generación en campamentos alrededor de Líbano, acerca de sus aldeas antes de 1948, y sus experiencias durante la expulsión.<sup>3</sup> La

3 El archivo de la Nakba, co-dirigido por mi y Mahmoud Zeidan, fundado por la Fundación Ford, la Fundación Welfare, y a través de donaciones privadas, ha sido realizado en doce campamentos de refugiados en Líbano, así como con refugiados no registrados en “reuniones”. El proyecto ha sido llevado a cabo por refugiados de los campamentos y es un emprendimiento colaborativo. Para más información, visitar nuestro sitio web: [www.Nakba-archive.org](http://www.Nakba-archive.org).

obligación ética que tenemos de documentar los eventos de la Nakba, sin embargo, no nos da derecho a hablar políticamente por aquéllos cuyas vidas han sido determinadas por 1948. Mi comprensión de los modos selectivos en que 1948 se recuerda y se olvida, pública y privadamente, ha sido informada no sólo por mi participación en el archivo, sino también por mi experiencia de vida y el trabajo en el campamento Shatila, donde he estado realizando un trabajo de campo antropológico. Esto puso en foco las experiencias y sufrimientos de varias generaciones de refugiados silenciadas o que quedaron sin asimilar por esta historia nacionalista. El trabajo etnográfico que he realizado en el campamento Shatila ha revelado con gran claridad los modos contradictorios en que se recuerda 1948 y las relaciones dialécticas que se generan entre el pasado y el presente, la memoria y el motivo.

### **Colectivizar la memoria**

Dentro de la matriz de la memoria palestina, las narrativas acerca de la Nakba han surgido como un eje central simbólico de la identidad colectiva y el fundamento del nacionalismo. Como observa Rashid Khalidi, estas lealtades parroquiales, “un apego al lugar, un amor al país y un patriotismo local... fueron los elementos cruciales en la construcción del nacionalismo nación-Estado” (Khalidi 1997: 21). La creación de la diáspora palestina y el desplazamiento masivo de personas ha sido él mismo un componente crítico de la formación de la nación que recurre a expresiones de hogar y falta de vivienda. La alienación y el exilio aumentan la necesidad de reconstruir la patria; ellos generan actos de imaginación que se cree son esenciales para forjar la identidad nacional. En sus escritos sobre la diáspora palestina Edward Said describió el impulso a la creatividad cultural como derivación de este “territorio peligroso de no-

pertenencia” (Said 1984: 50). En ausencia de instituciones nacionales, el rol de los intelectuales palestinos, activistas e investigadores que trabajan en el campo de los estudios palestinos ha adquirido una mayor importancia, trabajando para consolidar este discurso nacionalista y ayudando a modelar un vocabulario de autenticidad.<sup>4</sup>

Siguiendo esta lógica, en ninguna parte la memoria se afirma que es —o retóricamente se construye para ser— más auténtica o vital que entre los refugiados que viven en los campamentos. Es en los campamentos, a pesar de la pobreza y la impotencia de los refugiados —o quizás debido a ello— que surgen como los lugares en los cuales “el espíritu nacional palestino estuvo y todavía está ardiendo. *Ellos son los verdaderos palestinos*” (Klaus 2003: 129, énfasis agregado). La conciencia memorializadora que se cree que estructura la experiencia del refugiado en el exilio es caracterizada con frecuencia como un deseo compulsivo a cartografiar, mediante la narrativa, “cada árbol, cada cerca de piedra, cada tumba, casa, mezquita, cada calle y plaza de la aldea que [los refugiados] dejaron atrás” (Litvak 1994: 45).<sup>5</sup> El historiador palestino Elías Sanbar toma esto un paso más adelante, describiendo esta experiencia en términos que parecen casi elegíacos: “para rescatar su tierra... los refugiados apostarían a tomarlo todo con ellos, pasando a ser gradualmente el reemplazo temporario de su tierra natal... ellos vivirían como si ellos fueran todo, Palestina y palestinos, un pueblo y su tierra” (Sanbar 2001: 90).

Aquí, Sanbar parece colapsar las distinciones entre

4 Edward Said junto con otros intelectuales, artistas y poetas —entre ellos Mahmoud Darwish, Ghassan Kanafani, Raja Shehadeh, Fadwa Tuqan, Salim Jubran, Naji Ali, Ismail Shammout— ha jugado un rol crucial en el reforzamiento de la identidad colectiva y la creación de mitologías nacionales. Los poemas de Mahmoud Darwish son quizás el mejor ejemplo de este fenómeno, donde Palestina y el sufrimiento colectivo de su pueblo son transformados líricamente en arquetipos indómitos.

5 Ver también Slyomovics 1998; Swedenburg 1991; Saadi 2002.

memoria como recuerdos y memoria como reproducción cultural, haciéndola casi indistinguible de cultura o identidad. La potencia de la remembranza que preserva este “mapa interno” (Khalidi 1997: 205) de Palestina asumido para mentir en el corazón de la identidad del refugiado,<sup>6</sup> presumiblemente tiene sus raíces en un modelo de memoria traumática en el cual la autoridad y la autenticidad se basan en historias de extremo sufrimiento, y donde las sonoridad del dolor ha llegado a verse como un acto de empoderamiento. El poder retórico de la memoria está además ceñido por la creencia de que las comunidades sin poder son de algún modo orientadas de manera preternatural hacia el recuerdo y tienen una tradición oral rica, espontánea — el “aglutinante social” de las políticas de identidad— mediante el cual registrar las injusticias y sufrimientos del pasado.<sup>7</sup> Este supuesto de que los refugiados de diferentes generaciones con vastas experiencias diferentes continúan adheridos tenazmente a las memorias colectivas de Palestina, puede, sin embargo, hablar más de nuestras propias ansiedades de pérdida y de dejar ir el pasado —como los eruditos y los activistas en solidaridad con los objetivos nacionalistas palestinos y los derechos de los refugiados— por temor a la derrota política y a que no se haga justicia.

Este aumentado sentido de necesidad de mantener a los testigos de los eventos de la Nakba dentro de facciones, NGOs, e instituciones que representan los intereses de los refugiados dentro de los campamentos<sup>8</sup> así como en la aca-

6 Sayigh (1979: 107) también se refiere a este fenómeno: “La aldea -con sus arreglos especiales de casas y huertas, sus lugares de encuentro abiertos, su cementerio, su identidad colectiva- estaba construída dentro de la personalidad de cada aldeano individual en un grado que hacía la separación como una obliteración del yo.”

7 Para una discusión de este fenómeno en la historia oral ver Dakhliia (2001).

8 Ver el trabajo de Aidun (“We will return”) fundado en 1998; las publicaciones de historia oral de Al-Jana y el trabajo del Arab Resource

demia y en las redes activistas internacionales —en el mismo momento en que “Palestina” como un significante histórico está en peligro de perder su significado— se debe comprender como conectado centralmente a la política y a la oportunidad. Durante la última década, la batalla sobre la interpretación de 1948 se ha intensificado entre los eruditos y los activistas que reclaman más investigación sobre la tragedia humana de 1948 y la guerra desde una perspectiva ética<sup>9</sup> y los eruditos sionistas tradicionales quienes continúan viendo los eventos de 1948 en términos de *realpolitik*.<sup>10</sup> El colapso del proceso de paz de Oslo y el estallido de la *intifada* Al-Aqsa ha colocado a estos “nuevos historiadores” en Israel bajo ataque renovado. Las recientes iniciativas de paz que no reconocen ningún derecho comprensivo de retorno también ha elevado las apuestas históricas, y la importancia percibida de asociar la narrativa palestina con la cuestión de la responsabilidad por la expulsión de 1948.

Atestiguar en este contexto entonces, parece ser retroactivo y prospectivo, en el sentido de que mira hacia atrás a la catástrofe de 1948 y hacia adelante a la posibilidad de una nueva borradura. Pensar acerca de dar testimonio

---

Center for Popular Arts (ARCPA); Hoqooq, una revista, producida por la Palestinian Human Rights Organization; condujo la investigación CERMOC.

- 9 Pappé (2003); ver también Shlaim (2001), R. Khalidi (1997), y Said (1979).
- 10 La intensificación del debate sobre 1948 y la vinculación explícita de la historia con los eventos políticos corrientes fue bien ilustrado en los conflictos provocados por la tesis de Teddy Katz sobre la masacre de Tantura, y la acción disciplinaria tomada contra su consejero, Ilan Pappé, en la Universidad de Haifa entre diciembre 2000-noviembre 2001 (ver Esmeir en este volumen); y también por la retractación de Benny Morris (2002) de su posición anterior respecto de la guerra de 1948 publicada en *The Guardian*, y la respuesta de Shlaim (2002) publicada en el mismo periódico el día siguiente. Ver Saadi y Slymovics (este volumen) para más detalles sobre la nueva posición de Morris.

como un modo de reconocer un pasado violento, pidiendo una reparación o previniendo el sufrimiento en el futuro, sin embargo, ¿Cómo podría comprometer al pensamiento crítico? Sobre la base de mi trabajo con los refugiados de Shatila me preocupa que el expediente que reencuadra el pasado en términos políticos, que busca recuperar y consolidar la narrativa de 1948 —describiendo a los refugiados como los remanentes humanos de esta tragedia histórica que se esfuerzan en su vivir para el retorno— pueda estar colocando la carga de los recuerdos en aquéllos con los menores recursos para comprenderlos.<sup>11</sup> No sólo esta narrativa colectivizada de sufrimiento amenaza con omitir los legados menos legibles y localizados de 1948 que estructuran la memoria, la experiencia y las esperanzas de los refugiados en la diáspora, sino que ella también puede ocultar el hecho de que la intensidad de este anhelo por una nación puede venir ahora más desde los escalones de la elite de la diáspora palestina que desde su base.<sup>12</sup>

- 11 Klaus hace la importante observación en su estudio sobre los palestinos de clase media en Líbano acerca de que “ellos están suficientemente cómodos para considerar la posibilidad de un retorno... financiado privadamente alguna vez en el futuro. Para ellos... las memorias individuales de las aldeas perdidas, conservadas en fotografías en blanco y negro, sostuvieron pensamientos individualistas acerca de estrategias para una vuelta al hogar por motivos civiles quizás a través de relaciones de negocios. Irónicamente, entonces, las relaciones entre la intensidad de la identidad nacional y la noción de retorno había tomado una lógica invertida” (2003: 148).
- 12 El sentimiento de tensión y confusión que la gente siente hacia el discurso nacionalista, irredento, me fue revelado vívidamente en una manifestación fuera del edificio de Naciones Unidas en Beirut para protestar por el Acuerdo de Ginebra en la primavera de 2004. Después que varios mayores y representantes del campamento habían hablado acerca de lo sagrado del retorno y su amor por su patria, una mujer en el grupo de Shatila con el que yo había venido fue reprimida por un representante de una facción palestina porque ella había estado en lo alto diciendo “*kbara al-awada-bidna n'ish!*” (“mierda al derecho de retorno, queremos vivir!”). Tal vehemencia, al borde de un tipo de blasfemia política -puede parecer paradójica; ella estaba allí, después de todo, como una participante voluntaria en una manifestación cuyo propósito principal era protestar por la derogación

La autenticidad y legitimidad promulgada —y con frecuencia controlada— por esta comprensión institucionalizada creciente de la historia de 1948 y su lugar dentro del discurso nacionalista claramente tiene un costo. Este monumento a un pasado idealizado que aquéllos de nosotros que trabajamos en el campo podemos estar construyendo de manera no intencional a través de nuestra investigación —y del cual se espera que sean testigos las subsiguientes generaciones, e incluso lo reclamen como de su propiedad— puede ser alienante y opresivo. También está reemplazando un sentido de la historia como experiencia y práctica vivida que podría evolucionar, orgánicamente, en posibilidad futura. Esta clase de quasi, institucionalizada coerción de la memoria, en la búsqueda de ciertas clases de verdades, ¿Produce un olvido estructural de otras? Al abordar a testigos oculares como enlaces vivientes con Palestina y sus narrativas como herramientas para regenerar significados colectivos dentro de un campo político, ¿Estamos en un sentido impidiéndoles realizar el duelo por sus pérdidas en términos más personales o permanentes? ¿Las prácticas conmemorativas institucionalizadas, o los estudios académicos que miran compulsivamente hacia atrás a este evento como el corazón de la identidad nacional, hace más difícil a las subsiguientes generaciones de refugiados articular un sentido de iden-

---

del derecho de retorno. Su acceso es menos misterioso, sin embargo, cuando consideramos el modo en que el simbolismo de 1948 —y la retórica del retorno, como el único derecho de los palestinos en Líbano a haber figurado en el escenario de la conciencia internacional y por lo que han hecho campaña los activistas— ha venido a significar todo y nada: no sólo la afirmación de los derechos de los refugiados bajo la ley internacional sino también la negación de sus derechos civiles dentro de su país anfitrión. Las demostraciones por el retorno, en otras palabras, han venido a representar la única arena pública “legítima” en la que los refugiados pueden hacer visibles ante una amplia audiencia otras formas de sufrimiento menos legibles, aunque no menos devastadoras.



tividad y pertenencia en términos de realidades actuales y de sus propias esperanzas para el futuro? Simplemente formular tales preguntas nos coloca en un agudo dilema ético. La política israelí con relación a los palestinos ha sido descripta a menudo en términos de establecer los “hechos sobre el terreno”; tales “hechos” pueden ser militares y estratégicos así como culturales e históricos. La profundidad del apego del refugiado palestino de la diáspora a la tierra de Palestina es obviamente una pieza central icónica de esta lucha, entonces existe el riesgo de que traerlo a la luz del escrutinio puede ser inapropiado como una concesión. No obstante esto es necesario ya que lo que está bajo escrutinio es tanto la política de la solidaridad como la política de la recordación.

### **Shatila: recordar contra la fibra del archivo**

Los modos en que muchos entrevistados respondieron a nuestras preguntas acerca de qué ocurrió en sus aldeas en 1948 nos hizo pensar que el pasado se recuerda, en aspectos cruciales, a través de la lente del sufrimiento actual. En el proceso de grabar varios cientos de horas de testimonios filmados y a través de mi investigación etnográfica, el empuje gravitacional que ejerce la meta-narrativa de la Nakba sobre la memoria personal se hizo más claro, a medida que las historias caían dentro y fuera del alineamiento discursivo con una narrativa maestra nacionalista. Particularmente reveladores fueron los diferentes modos de recordar que yo presencié en Shatila y las discrepancias acerca de la forma en que el mismo individuo podría recordar en el curso de una entrevista formal para el archivo, y en los contextos más idiomáticos de la vida diaria.

Cuando llegué por primera vez al campamento me llevaron a hablar con los mayores a quienes se reconocía ampliamente que tenían memorias buenas o “importantes”.

Entre los primeros de estos sabios locales con quien me encontré, y que posteriormente llegué a conocer bien, estaba Abu Nayif de Majd al-Krum.<sup>13</sup> Después de una breve introducción, estábamos sentados y sin preguntar se lanzó en una larga narrativa sobre su aldea. No se permitían preguntas o interrupciones de modo que nos sentamos y escuchamos a su estilizado recuerdo, que tenía el aire de una actividad con buen ritmo y práctica. La narrativa mostraba signos de un argumento establecido, astutamente conmovedor sobre tropos políticos clave: relaciones estrechas con comunidades judías locales, pérfida Albion, escalada de actos de violencia, un viaje peligroso al exilio, el sufrimiento de los primeros años en Líbano, y el establecimiento del campamento en el cual su padre había sido una figura importante.<sup>14</sup> Esto no es para minimizar estas experiencias o arrojar duda sobre su veracidad, más para notar los modos en que esta narrativa, al poner en primer plano una retórica de autenticidad y edificación moral, parecía marcada por una internalización de los protocolos del testimonio. Era como si Abu Nayif anticipando las expectativas y simpatías de su audiencia, enfatizara aquellos elementos de su propia historia que podrían generar identificación y empatía, y que podían comprenderse en términos de los intereses

13 No su nombre verdadero. Donde era requerido, o donde yo sentí que los intereses de los amigos e informantes podían verse afectados adversamente, utilicé seudónimos.

14 Esta narrativa de relaciones armoniosas entre judíos y palestinos anterior a los eventos de 1948 es un fenómeno observado por varios eruditos que trabajaron en este período (Sayigh 1979; Swedenburg 1995). Claramente había estrechos vínculos económicos y sociales entre las comunidades palestina y judía, particularmente aquéllas de descendencia árabe. Yo sugeriría, sin embargo, que el tema de la coexistencia es a menudo llevado a primer plano para acentuar el sentido de sorpresa y traición y para enfatizar que este era un evento para el cual la gente estaba completamente no preparada tanto psicológica como materialmente. Presumiblemente también se intenta desafiar el estereotipo común de que los palestinos eran y todavía son, antisemitas.

políticos del grupo. Esto también fue sugerido por el hecho de que su historia estaba estructurada alrededor de episodios marcados por algún tipo de redención futura. Cuando él llegó al cierre de su narrativa, se volvió y nos miró de un modo penetrante: “Si yo pudiera ir a mi aldea mañana dejaría todo lo que tengo y caminaría”, dijo. Levantando su voz un poco, “Yo sería feliz viviendo bajo un árbol con el cielo como mi techo y la tierra como mi cama. Sería suficiente sólo morir en Palestina”. Y luego, como si fuera una señal, “El derecho a retornar es nuestro derecho más importante, nosotros no lo abandonaremos por nada.”<sup>15</sup>

Sobre el café, una vez que la “entrevista” había terminado formalmente, Abu Nayif me mostró un album de fotografías con imágenes de él con varias delegaciones, con funcionarios extranjeros y voluntarios de un anfitrión de diversos países, bromeando acerca de que su casa era “como las Naciones Unidas”. Él está claramente orgulloso de que representantes de las ONGs locales lleven regularmente a sus visitantes a verlo como parte de su recorrido por Shatila. Una celebridad local, él ha modelado su identidad como un narrador de la Nakba, y no decepciona. Mediante estos actos de testimonio él es un representante de la comunidad y un *agente* de la identidad y la experiencia colectiva. Esto podría comprenderse en términos de una poética de la maniobra que permite al “yo” hablar por el “nosotros”. A través de la narrativa, Abu Nayif trata de evocar la solidaridad de su audiencia, interpelando al espectador como un testigo secundario en este “espacio retórico de inter-

15 Tanto Sayigh (1998b: 50; este volumen) como Slyomovics (1998) observan cómo la interpretación de las historias se vuelve más llamativa y memorable mediante la apropiación de las técnicas mnemónicas y el lenguaje embellecedor del folklore palestino. Lejos de ser trazas deslegitimantes de lo fantástico, la habilidad del orador para construir sobre las expectativas de la audiencia le confería autoridad mostrándolos como expertos cuentistas.

subjetividad” (Hesford 2004: 105). En las diferentes ocasiones en que yo lo ví hablando con los visitantes al campamento, la forma que tomaba su narrativa era casi idéntica; sus huéspedes eran invitados normalmente a realizar preguntas al final, estimulados a veces por el “guía”, ¿qué, por ejemplo, piensa Abu Nayif acerca del derecho de retorno? A lo cual su respuesta resonante era “Si yo pudiera ir a mi aldea mañana, dejaría todo lo que tengo y caminaría.” Estas estrategias de actuación y persuasión apuntan a una economía de la memoria, en la cual versiones particulares del pasado se estandarizan y circulan casi como mercancías; pero ellas también ilustran los modos en que un discurso de testimonio transnacional puede estar conformando una práctica local, informando los procesos por los cuales las experiencias individuales se convierten en texto social y pasado público. (Feldman 2004).

La disonancia entre lo que se dice y lo que se siente en el curso de estos actos testimoniales debe ser en algún sentido una respuesta de parte del que habla a lo que ellos imaginan que se escucha, o puede ser-escuchado. Como yo llegué a conocer a Abu Nayif mejor en el curso de mi vida en el campamento, yo comencé a notar cómo los mismos eventos podían discutirse en términos radicalmente diferentes en otros contextos. Su sobrina llegó a ser una amiga cercana y yo encontraba con frecuencia a Abu Nayif conversando con su esposa cuando yo iba a visitarlos. En estos escenarios familiares informales, sus memorias (construídas casi completamente alrededor de sus experiencias en Shatila, y raramente desviándose tan lejos como Majd al-Krum) asumieron una fluidez y una profundidad —por momentos un humor agudo— ausentes en gran medida en las narraciones un tanto sombrías que se daban a los visitantes. Después que se hicieron públicos los Acuerdos de Ginebra él se negó a venir con nosotros a una demostración fuera del edificio de Naciones Unidas diciéndome

—con cierta impaciencia— que era una pérdida de tiempo, y que cada uno “sabe” que el derecho al retorno es imposible. A través de estas interacciones con Abu Nayif y otros mayores en Shatila yo tomé más conciencia de los modos en que este lenguaje retórico de desposesión colectiva, lucha y retorno que ha llegado a referenciar “Palestinidad” —que encuentra voz en estos contextos más “oficiales” — ha perdido su resonancia, no sólo en la mente de los mayores como Abu Nayif, sino también, como yo llegué a descubrir, y lo cual discutiré más abajo, entre las generaciones más jóvenes de refugiados en los campamentos.

En el curso de las conversaciones diarias con los mayores y sus familias, Palestina antes de 1948 o los eventos de la expulsión —cuando se discutía algo— surgían como una reminiscencia anecdótica que era flexible, asociativa, y preocupada más profundamente en comentar el presente que en memorizar el pasado. En una ocasión fue el aroma del *zatar* (tomillo silvestre) que provocó una serie de recuerdos interconectados, que llevaron a Umm Salih primero a Jish y al recuerdo de recoger *zatar* silvestre en las montañas con su abuela —describiendo cómo era utilizado para cocinar y la memoria de un incidente particular cuando ella vió cuando era niña, una serpiente en el patio— antes de pasar a una visita reciente con su hermana en el campamento Ayn Hilwa donde ella había visto y olido a familias moliendo su propio *zatar*. Que este tejido no sistemático de eventos y lugares al principio me parecieran anécdotas pasajeras más que una narrativa acerca de la Nakba, señala mis propios prejuicios y límites de imaginación con respecto a lo que constituía una narrativa histórica que valiera la pena registrar. Para mí ello ilustró el modo en que las convenciones prescriptas acerca de dar testimonio también estaban conformando *para qué yo estaba escuchando*, por ejemplo, momentos cargados emocionalmente en los cuales la narrativa nacional y la narrativa propia se entretejen.

Las historias de Umm Salih como muchas otras que he escuchado desde entonces, sugieren un rechazo a forzar las memorias parciales dentro de un esquema interpretativo, esos momentos que no pueden suturarse dentro de una narrativa continua de coherencia moral o cognitiva. El valor de esta reminiscencia fracturada, sin embargo, puede residir en su capacidad para promulgar una duplicación del testimonio, que transmita no sólo detalles históricos sino también los efectos aplastantes que ha tenido esta historia en las vidas de aquéllos que la han vivido (ver Esmeir, en este volumen).

No obstante lo líricamente sugestivos que puedan ser estos momentos proustianos en las historias que cuentan los mayores, ellos están esencialmente desarraigados y no forman necesariamente buenos conductos de memoria nacional. Mientras estos modos de recordar pueden formar puntos de referencia para los mayores, ¿están cruzando barreras generacionales? Aunque los mayores reclaman de manera regular —cuando son interrogados por investigadores como yo— narrar historias acerca de la vida en Palestina y de los eventos de 1948, pocos niños saben más que el nombre y los hechos más genéricos acerca de su aldea ancestral.<sup>16</sup> Muhammad, un joven de trece años de Shatila cuyo abuelo había presenciado la masacre en Safsaf en octubre de 1948, sólo sabía que sus parientes en Palestina

16 Esto se halla en contraste con los reclamos realizados a menudo por los investigadores y los comentaristas simpatizantes acerca de que la identidad de los refugiados —incluso aquéllos nacidos en la diáspora sin conocimiento directo de Palestina— permanece inseparable de sus lugares de origen. La prueba de este apego afectivo se aduce frecuentemente por el hecho de que cuando se les pregunta de dónde son, los niños invariablemente responden nombrando a las comunidades de donde sus padres o abuelos son originarios, más que el campamento en el que viven ahora. Gran parte de mi investigación sugiere que mientras los niños pueden saber el nombre de su aldea ancestral, la fuerza de este apego al lugar de origen quizás es más tenue de lo que se asume con frecuencia.

no habían necesitado dinero: “La gente ni siquiera sabía cómo era el dinero en esos días, ellos eran agricultores y cultivaban todo lo que necesitaban— no como ahora.” Cuando yo después pregunté a su abuelo Abu Waseem, si alguna vez le había descrito sus experiencias en detalle, él admitió que sus nietos estaban más interesados en ver televisión o en chatear por Internet. “Todos los días mi amigo Abu Hamadi viene a visitarme a las 5 —nos sentamos y tomamos café y a veces hablamos sobre Palestina, pero a mis nietos no les gusta sentarse con nosotros— más bien ellos juegan billar con sus amigos.” Muchas veces cuando yo paraba cerca de la casa de Abu Waseem a la tarde lo encontraba sentado con Abu Hamadi, a menudo en silencio total. Esto al principio me pareció extraño. Con el tiempo, sin embargo, se hizo evidente que este encuentro ritual que estructuraba sus días era una forma de intercambio y solidaridad. Esos silencios —que a veces me parecían agonizantemente largos, pero con lo que ambos se sentían cómodos— expresan algo deliberado y compartido.

Umm Muhammad, que había estado sentada con nosotros y que había escuchado mi discusión con su padre, más tarde reconoció que ella no había alentado a su hijo a conversar con sus padres sobre el pasado:

“Aunque mis padres acostumbraban a hablar mucho sobre Palestina cuando éramos jóvenes, a mí no me gusta escuchar esas historias ahora... A veces mi madre les cuenta a mis hijos sobre Bint Jbail, y cómo fueron separadas las familias cuando ellos llegaron a Líbano y nos hace llorar... Esos recuerdos son demasiado dolorosos para ella, y para nosotros... Yo me doy cuenta de que es importante para los niños saber acerca de Palestina, pero yo siento que es bueno para nosotros pensar sobre cómo hacer su futuro mejor que vivir en el pasado.

Entrevista, diciembre 16, 2003

La experiencia de esta familia expresa un gesto hacia un alejamiento de la transmisión histórica a través de la acción pública de la narrativa personal, hacia formas menos articuladas y cada vez más privadas de recuperación histórica. Las historias no parecen ser un *milieu* retentivo para la memoria o la solidaridad comunitaria, la cual, en cambio, parece instalarse en práctica silenciosa, gestos, y rituales repetitivos - encontrarse para el café, una canción de cuna. Sugiere que recordar Palestina y los eventos que circundan la expulsión ha llegado a realizarse de modo inconsciente donde ellos pudieron alguna vez haber sido activamente retransmitidos. Parece también como si hablar directamente acerca de estos eventos y experiencias ha llegado a representar una forma de exceso.

Del mismo modo que yo esperaba encontrar una tradición narrativa activa de la Nakba, en la cual la intensidad del recuerdo verbal, *pace* Sanbar, de algún modo compensa la experiencia sufrida, yo también me sorprendí al descubrir que muchas historias de vida comenzaban en el presente y hacían su camino de regreso al pasado; las genealogías parecían con frecuencia estar construídas hacia atrás, más que al revés.<sup>17</sup> Aprender a habitar el mundo otra vez parece implicar un desplazamiento constante entre registros históricos. A veces esto toma la forma de una simple comparación, como la versión de Umm Salih de cómo es ahora

17 Estos hallazgos contrastan con los de Rosemary Sayigh quien en su estudio de las historias de vida de las mujeres palestinas en el campamento Shatila encontró que el punto de comienzo de las narrativas era invariablemente 1948, no sólo entre aquéllas que habían experimentado realmente los eventos de la expulsión, sino también entre la generación más joven quienes debían haber sido demasiado jóvenes para tener recuerdos personales. Si, como yo sugiero, el contexto político del recuerdo es central a lo que es puesto en primer plano, el contexto político para la pieza de Sayigh publicada en 1998 —cuando la conmemoración de la Nakba estaba en su climax— podría explicar en parte las discrepancias en nuestros resultados (Sayigh 1998: 45).



Shatila y cómo era antes. Sin embargo, este ir y venir también es un gesto hacia un entramado más sostenido de pasado y presente. Por ejemplo, cuando yo me siento con Umm Jamal en el negocio de tortas de su hijo en el borde del campamento ella comienza con muchos recuerdos acerca de su infancia en Jaffa con un título en punta: “Pero como tú sabes, mi querida, yo soy de aquéllos que dicen ¡Basta! Pongamos nuestra mano en la mano de Israel, hemos sufrido demasiado y estamos cansados. Seamos realistas. Yo no voy a volver a Jaffa, luego al menos yo quiero el derecho a vivir aquí o en alguna otra parte.” En nuestras discusiones ella raramente me hablaba acerca de los hechos específicos que condujeron a la expulsión de su familia de Jaffa, o de la muerte de parientes, de lo que me enteré por su sobrina. En cambio, sentía gran placer en informarme con descripciones detalladas sobre la riqueza y el estatus de su familia en Jaffa. Para Umm Jamal, construir una imagen normativa de su pasado, como si de algún modo se lo trajera de regreso a su presente derrotaba cualquier narrativa de acusación:<sup>18</sup>

“Recuerdo cómo en nuestra casa teníamos dos tipos distintos de baños —uno extranjero y otro árabe— teníamos muchas habitaciones. Mi abuelo era el presidente del puerto y mi padre trabajaba con él y ellos tenían tres barcos y comerciaban con muchos países desde Addis Abeba a Gran Bretaña —una vez cuando mi padre estaba en Inglaterra tenía dolor de cabeza, y fue al doctor— él no podía hablar mucho inglés de modo que dijo “mi cabeza duele” o algo así, y le dijeron que debía sacarse todos los dientes y ponerse falsos, y así lo hizo: ¡Costó mucho dinero! ¡Si Jamal pudiera

18 Daniel (1996: 174) y Malkki (1995), ambos sostienen que este es un componente esencial de la acción política para los refugiados, quienes poniendo en primer plano quienes eran ellos antes del desplazamiento desafían las representaciones oficiales de en qué se han convertido.

arreglarse sus dientes, pero no tenemos el dinero, mírelos, es horrible! [Jamal, su hijo ha tenido continuos problemas con sus dientes, la mayoría de los cuales se rompieron cuando le estrellaron la culata de un rifle en su boca en el puesto de control que debió pasar Amal durante la Guerra de los campamentos.] Pero mi tío, ahora él era *muy* educado — él fue a la American University en Beirut y estudió en escuelas en Jaffa— él fue una de las primeras personas que trabajó en UNRWA. Nosotros vinimos aquí en uno de los barcos de mi padre —trajimos todo con nosotros en cajas del tamaño de este cuarto— la única cosa que dejamos fue el *jarushi* [piedra para moler el grano] porque era muy pesado. Teníamos todas nuestras sillas, las viejas luces —arañas— y teníamos todas las ollas, desde esta grande a esta pequeña [haciendo gestos con las manos]. Una *tunjara* [olla para cocinar] del casamiento de mi abuelo era tan grande que se podían colocar dos ovejas en ella —su casamiento duró cuarenta días y mi abuela usó un traje— ella tenía cinco diferentes y yo los planchaba y los usaba en los días de fiesta y bailaba como la Cinderella! [Pausa] Había mucha gente en el barco con nosotros —una mujer dio a luz a bordo, entonces llamaron al niño Bahar [mar]. Nos estaban disparando desde el puerto, yo todavía recuerdo cómo las balas caían sobre nuestras cabezas como estrellas y el ruido que ellas hacían cuando golpeaban el agua, como esto [ella golpea suavemente la mesa].”

Entrevista, junio 17, 2004)

En el contexto de las historias de Umm Jamal, las referencias a la vida en Palestina surgen como fragmentos desconectados, y su relato de los eventos de la expulsión flotan torpemente en el borde de nuestra conversación. Lo que es sorprendente acerca del modo en que se despliega esta narrativa es la ausencia de culpa: los autores —las fuerzas judías— que atacaron Jaffa no se nombran, y se menciona

el fusilamiento casi como una reflexión. La experiencia de la expulsión parece contingente, incluso inexplicable, acentuando un sentido de sufrimiento como derivado de fuerzas caóticas y sin significado. En el estudio de Veena Das acerca de los modos en que se explica y se le da significado al sufrimiento, ella hace la distinción entre las interpretaciones predicadas en la teodicea (que justifican el sufrimiento como parte de un plan divino), y aquéllas que ponen en primer plano la contingencia. La última estructura la narrativa de Umm Jamal e incluye liberar a los autores de la culpa y liberarse a sí misma de la responsabilidad.<sup>19</sup> Su relación con el pasado es hacia la normalidad; ella lamenta más que culpa.<sup>20</sup> Por cierto, el énfasis de Umm Jamal en la transformación y en la continuidad tiene mayor peso que las memorias de muerte y violencia. No sólo carece de los requerimientos judiciales del testimonio que se centra en eventos particulares, sino que también parece ir contra el género del testimonio en el cual, como Abu Nayif, se le da significado a la apelación retórica del particular, del “yo” a través de su relación con el grupo.<sup>21</sup>

Esta relación ambivalente del “yo” con el “nosotros” fue una característica de una cantidad de entrevistas que yo conduje, ambas para el archivo y en el curso de mi propio trabajo de campo. La renuencia a perder el derecho a los vínculos comunes por cualquier otro tipo de identificación,

19 Das sugiere que este énfasis en la contingencia, en la cual se ve a la existencia misma como “culpable”, a menudo “enmascara las verdaderas fuentes de... opresión” (Das 1994: 140).

20 Ver la distinción de Paul Ricoeur entre lamento y culpa, en la cual la primera deriva de causas externas, y la última es la respuesta al sufrimiento que tiene una fuente humana identificable (Ricoeur 1995: 250).

21 En la búsqueda de relaciones causales normalmente se pide una visión lineal de la historia basada en el evento, una que diferencia entre el pasado y el presente. Según este modelo lineal de la historia la autoridad y valor legal del testimonio depende de este distanciamiento como una precondition para la objetividad (Feldman 1999; Esmeir, este volumen).

resumido en el bien conocido dicho “mi historia es la historia de mi pueblo” es puesto en tela de juicio por esta reorientación sobre lo *individual*. Mientras estas dos líneas de recordación son claramente no irreconciliables, hay una sensación de que lo que se pone en primer plano no es la armonía colectiva o la identificación con una nación palestina cada vez más metafórica, sino más bien un anhelado sentido de dignidad, auto-estima y posibilidad individual. Como un sitio de memoria colectiva y conmemoración, 1948 también se convierte necesariamente en un sitio “en el cual los individuos deben llegar a un acuerdo no sólo con un pasado *prêt a porter*, sino también con la comunidad en la cual se encuentran” (Crapanzano 2004: 172). El deseo de Umm Jamal de no ser sumergida en la comunidad sino retener algún sentido de distinción y diferencia, señala los modos en que los mayores pueden estar regenerando sus mundos en sus propios términos.

La utilidad percibida de las prácticas que salvan la cultura auténtica y alinean las subjetividades políticas con los objetivos nacionales está en algún nivel siendo minadas por la ambivalencia creciente de la comunidad hacia estos actos de recordación nacional. Cuando más tarde yo hablé de la ausencia sorprendente de detalle acerca de los eventos de la Nakba en las historias de Umm Jamal con Umm Jasan —una amiga de casi cuarenta años con quien yo me hospedé en el campamento— ella se rió y dijo que era porque Umm Jamal era de “*abl Yafa*” (las familias de Jaffa).

Ella continuó:

“Estas personas son buenas para olvidar el pasado, echándolo lejos y comenzando una nueva vida. Ellos viven sólo para el presente sin pensar acerca del futuro... Nosotros tenemos un proverbio acerca de la gente de Jaffa, “Si tienes dinero en tu bolsillo gástalo y Dios más tarde proveerá” ... Los agricultores se preocupan acerca del futuro,

y hacen planes para él. Los habitantes de la ciudad tienen costumbres diferentes de nosotros —yo conozco una mujer de Manshiyya que se casó con alguien de Jaffa, y ella me contó que cuando ellos tenían carne— esto era durante la invasión, de modo que era difícil conseguirla, su esposo decía “Comamos todo ahora, no la raciones”. Pero ella siempre escondía algo aparte. Un día su esposo falleció mientras estaba trabajando en el puerto y ella estaba fuera de sí porque no le había hecho una comida importante el día anterior. Ella había escondido algo de la carne. Ella siempre me cuenta esto diciendo “Él tenía razón: es mejor disfrutar de lo que tienes cuando lo tienes.” [Pausa] Hay diferencias entre nosotros [agricultores y habitantes de la ciudad] —en 1982 los habitantes de Jaffa fueron los primeros en abandonar el campamento. Todos trataban de persuadirlos para que permanecieran— “¿Quiénes van a liberar a Palestina si ustedes dejan la resistencia?” Les decíamos. La gente que se quedó para luchar eran agricultores.”

Entrevista, febrero 16, 2004)

Se ha observado cómo las relaciones entre los agricultores y la gente de la ciudad, que se definen por la mutua desconfianza y el prejuicio, conformaron el modo en que se dispuso el espacio físico en los campamentos (Peteeet 1995). En los comentarios de Umm Hasan vemos cómo la diferencia que se percibe entre las mentalidades rurales y urbanas ha tomado aquí un giro añadido, encuadrado aquí en términos de percepción temporal. Mientras se ve a los jaffanos vivir el momento —olvidando de manera imprudente el pasado y el futuro— los agricultores (presentados aquí como los verdaderos nacionalistas) conservan la herencia del pasado y luchan por la liberación futura.

La disonancia referencial surge de la brecha entre este discurso nacionalista inoportuno y las vicisitudes registradas

de la vida diaria en el campamento, también en los modos contradictorios en que la gente respondió al proyecto de archivo y a la invitación para ser entrevistados.<sup>22</sup> Mientras algunos mayores estaban encantados, muchos no estaban dispuestos a hablar. Esto era a veces debido al temor (y yo me doy cuenta que mi propia posición como una mujer inglesa, estudiando en una universidad americana, probablemente es un factor significativo aquí), y ocasionalmente indiferencia, o un sentido de cansancio y el deber de recordar. “¿Cuál es el punto?” dijo una mujer mayor con quien hablamos en el campamento Badawi: “He realizado tantas entrevistas hasta ahora. He estado en la televisión, y ¿qué bien nos ha hecho?” Más a menudo, sin embargo, esta renuencia era una reflexión sobre el hecho de que para muchos estas son experiencias que han sido acordonadas. En Shatila, a la madre de una amiga que había abandonado su próspero hogar fuera de Haifa a la edad de once años, no se la pudo persuadir de ser entrevistada. Ella escuchó pacientemente mientras tratábamos de justificar la importancia del archivo —para las futuras generaciones, para la justicia, para la verdad histórica— antes de rehusar amablemente pero con firmeza. Su hijo, Abu Farah, quien la estaba visitando desde el exterior, no estaba sorprendido:

“Cuandoquiera que le pregunto acerca de lo que ocurrió, siempre dice, “Un día, cuando esté más tranquila.” Ella no quiere recordar o hablar acerca de lo que pasó [él hace una pausa, visiblemente disgustado]. Finalmente yo tuve que preguntarle a la familia de mi esposa quienes son de la misma aldea - ellos viven cerca de Saida, pero fuera del campamento. Es más relajado allí, entonces ellos pueden

22 El trabajo de Clara Han sobre el “inoportuno” lenguaje del socialismo en *La Pincoya*, una comunidad trabajadora pobre en Chile, ha sido muy útil para mi pensamiento aquí (Han 2004).

hablar acerca de cosas; aquí cada parte de esta casa o calle recuerda a mis padres lo que se fue - un recuerdo que ellos tratan de enterrar... Mi madre se centra en nosotros, se preocupa por nosotros, esa es su forma de escapar de pensar acerca del pasado y quizás sobre el futuro también... Mi abuelo tenía una gran cantidad de tierra, cerca de Haifa, en la ladera de una montaña, tierra muy fértil — y ellos construyeron enormes casas— incluso mi madre tenía una parte igual junto con sus hermanos porque había mucha cantidad. Y de repente, de un golpe, ellos partieron, dejando todo. Y desde entonces mi madre se ha detenido en una niña de once años, en un marco y todo lo que le pasa ahora está fuera de ese marco. Ella nos lleva a nosotros dentro de ese marco, pero ese pasado es algo.... cómo decirlo, es el trauma más grande para ella. Es como si ella estuviera mirando al mundo a través de una pantalla, la cual filtra el color y la realidad: a veces, cuando la miro, siento que está en dolor constante.”

Entrevista, julio 28, 2004

Este comentario ilustra la paradoja que yace en el corazón de la experiencia traumática, en la cual el olvido y el fracaso del testimonio están vinculados de manera inextricable al acto de recordación, ya que los eventos no son ni recordados ni borrados totalmente.<sup>23</sup> Abu Farah describe cómo la condición de habitar un mundo que se volvió extraño debido a la violencia pasada, en el cual uno nunca pueda sentirse

23 Entre los teóricos clave del trauma, Dori Laub y Shoshana Felman sostienen que la Shoah es un evento sin testigos —más allá de la representabilidad— un cenagal de aporías. En este argumento más bien circular, en el que estas lagunas aparecen casi fetichizadas, todo lo que puede atestigüarse es el hecho del fracaso del testimonio (Felman y Laub 1992). Cathy Caruth describe esta latencia de memoria traumática de modo más útil, como posicionada “entre la elisión de la memoria y la precisión del recordar” (Caruth 1995: 153). Ver Bresheeth, este volumen, para más sobre trauma y memoria).

“cómodo” otra vez, ahoga la memoria, creando lo que Das describe vívidamente como “un tipo de atmósfera que no puede expelerse hacia un ‘afuera’” (2000: 69). De acuerdo a la lógica del testimonio que crea y clasifica eventos como objetos discretos que deben examinarse, falta la distancia necesaria para dar testimonio y el lenguaje en el cual basarlo. Para la madre de Abu Farah es como si no se pudiera realizar el trabajo de duelo, sus experiencias están congeladas en algún lugar entre la memoria y el olvido. Esta imposibilidad de inscribir la memoria mediante la sustitución en el discurso puede derivar no sólo de la falta de un lenguaje compartido a través del cual expresar o habitar el trauma sino que quizás debiera leerse también como una forma de conservar la memoria, ya que aquéllo que no ha sido convertido en un símbolo para recordar no puede ser borrado u olvidado.<sup>24</sup>

Lo que también es sorprendente del análisis de Abu Farah, del silencio de su madre acerca del pasado son los términos sincrónicos que él utiliza para describir la conciencia histórica; parece ser asociativa, enclavada en un paisaje físico cicatrizado que fusiona el pasado en el presente.<sup>25</sup> Estos comentarios aluden a los modos en que la tensa historia del campamento, y la estructuras de la exclusión social y política que los refugiados continúan experimentando, han llegado a ser vistas como parte del mismo proceso de borradura que comenzó en 1948, impidiendo cualquier distinción clara entre el sufrimiento anterior y

24 Como Das nos recuerda, al traducir el sufrimiento en palabras, podemos negar su realidad tan efectivamente como la censura y la represión, ya que el discurso disuelve demasiado rápidamente “la realidad concreta y existencial de la víctima sufriendo” (Das 1995: 143).

25 Es importante tener en cuenta que el alejamiento de los espacios de la memoria físicos y sociales es particularmente avanzado en Shatila debido a las violentas desorganizaciones que siguieron a la invasión israelí de Beirut en 1982, la “Guerra de los campamentos” entre 1985-87, y las disputas internas intra-faccionales durante los últimos 1980s y principios de 1990s



el presente: “*Cada parte de esta casa o calle recuerda a mis padres lo que se fue.*” El contexto de la narración conjuga de manera irremediable las memorias de 1948, las cuales, a su vez, se filtran a través de historias locales complejas que continúan formando a la comunidad. Como Umm Hasan lo expresó suscitadamente, “Para nosotros la Nakba no es un solo evento, sino un sufrimiento continuo que experimentamos cada día”, sugiriendo que lo que significa ser palestino puede comprenderse ahora más en términos de vínculos existenciales de sufrimiento que a través de una conexión al lugar mismo. Las memorias de la Nakba parecen más cercanas a una condición vivida, experimentada como un proceso de supervivencia que a una posesión histórica. Como sugiere Das, el pasado puede continuar existiendo como un “conocimiento venenoso”, un saber mediante el sufrimiento en el mundo más que a través de actos de transmisión conciente (Das 2000: 69). Reflexionando sobre comentarios como este, podemos comenzar a ver cómo la formulación de Sanbar acerca de los refugiados que “han jugado todo a tomar [Palestina] con ellos, convirtiéndose de manera gradual en el reemplazo temporario de su patria” es tanto verdadero como falso.

La pérdida de espacios públicos y las condiciones de vida cada vez más estrechas en el campamento han producido otros cambios en las prácticas de la memoria en Shatila, ya que los mayores se encuentran mucho más aislados de sus amigos y del resto de la comunidad. La experiencia de Abu Aziz, el tío de un amigo de ochena y tres años, ofrece un ejemplo conmovedor. Con posterioridad a la guerra de los campamentos a mediados de los 1980, la familia se mudó a un edificio fuera del campamento en el que también estaban viviendo otros residentes anteriores. Abu Aziz pronto se sintió aburrido y deprimido viviendo en su pequeño departamento. Después de un tiempo él comenzó a encontrarse con otros mayores que vivían en

el edificio y ellos se sentaban en la pared frente a la calle a conversar. En el último año de esta improvisación, vereda-*diwan*, fallecieron, y a lo largo del verano mi amigo refirió cómo su tío había comenzado a sentarse en el lado opuesto de la calle aparte de los otros dos, afuera de un negocio de peluquería en una silla prestada. Todos los días Abu Aziz colgaba su *kuffiya* sobre un arbusto cercano y se sentaba en silencio. Cuando un día su sobrino le preguntó por qué no se sentaba más con los otros, dijo que estaba cansado de escucharlos recordando a Palestina: “ninguna cantidad de charla la traerá de vuelta”. Es como si el colapso del contexto social de la memoria ha precipitado la toma de conciencia de que el retorno a su aldea es extremadamente improbable: su respuesta ha sido promulgar la recordación a través de un ritual intensamente privado, desafiantemente libre de cualquier agenda política.<sup>26</sup> Este intento de recuperar cepas de vida de recuerdos de pérdidas abrumadoras implica alguna forma de redención. Mientras Abu Aziz no pueda encuadrar sus memorias dentro de un lenguaje familiar de activismo político, él no está “perdonando”, él cree que se hará justicia. “Llegará un día en que todo esto debe terminar,” me dijo una vez, “porque no puede continuar como está ahora. Dios se encargará de esto.” De manera elocuente, él está colocando sus esperanzas no en lo que él considera que es el dominio ineficaz y corrupto de la política internacional, sino en lo divino.

Me llamó la atención un sentido similar de aceptación cuando me reuní con un grupo de Shatila —todos originarios de Khalisa— cuando ellos fueron a la frontera a celebrar la liberación del sur en 2004. Khalisa, ahora llamada Kiriya Shmona, es claramente visible desde varios

26 Debora Battaglia ha sostenido persuasivamente que las teorías de la memoria necesitan adaptar la idea de “olvidar como transformación voluntaria de la memoria”, no en términos de pérdida, sino como llevando su propia fuerza constructiva (Battaglia 1992. 14).

puntos panorámicos cerca de la Puerta de Fátima, y en un momento dado pudimos descifrar lo que nosotros pensamos pudo haber sido el hogar de una mujer anciana en nuestro grupo. Era la primera vez, de hecho, que ella había estado en la frontera, por haber estado demasiado enferma para viajar en el 2000. Por lo tanto, yo estaba sorprendida de notar cómo la experiencia no parecía remover recuerdos tristes como uno podría esperar, sino que en cambio evocaba un sentimiento de verdadera alegría. Ella estaba encantada de ver su casa y su aldea, y en el auto en el camino a casa ella continuó sonriendo y diciendo que Palestina era más bella todavía de lo que ella la recordaba. Más tarde, cuando ella estaba describiendo el paseo a su nieta, dijo que ella sentía que ahora podía morir en paz ya que había visto su hogar nuevamente. Era como si al decir esto ella estaba comentando su relación con el pasado, con su aldea, con Palestina como algo muy importante pero también como algo de algún modo terminado tranquilamente. Lo que podría verse aquí como resignada aceptación u olvido, es quizás comprendido mejor como una forma de serenidad que completa el proceso de duelo. Las experiencias como este viaje a la frontera, o el ritual promulgado de Abu Aziz —más que revivir la pérdida— pueden realmente liberar las energías que anteriormente estaban invertidas en marcar la ausencia y en prolongar el “conocimiento venenoso” dentro de la comunidad.

Los diferentes modos en que estos ancianos en Shatila se relacionan con sus recuerdos de Palestina nos invitan a cuestionarnos la noción de que esta es una comunidad que transmite y preserva activamente sus historias locales que restablecen a Palestina de una manera palimpséstica en la memoria social, o representan un llamado colectivo a la justicia retributiva. Estas distintas formas de testimonio que yo he descripto parecen ser “antifonarias” (Feldman 2004: 176), expresadas en términos que no sólo alternan entre el individuo y el grupo, sino también entre el deber

de recordar y el deseo de olvidar, entre el discurso y el silencio, la tristeza y la alegría. Estos discursos ambivalentes de memoria y construcción de significados colectivos no se ajustan a los paradigmas existentes para los testimonios públicos, los cuales presumen que una narrativa de “lo que ocurrió” se puede comunicar y documentar.<sup>27</sup> Mi interés inicial acerca de que era necesario medir y documentar el sufrimiento y la pérdida de 1948 —como materiales para la defensa política— suponía un consenso acerca de una comprensión compartida del pasado y la necesidad de aportar testimonio de ello. Yo me sorprendí —inicialmente incluso me decepcioné— cuando descubrí que esta necesidad de aportar testimonio a 1948 no era ubicada en primer plano en las narrativas de la gente, pero llegué a darme cuenta cómo esto apuntaba a los modos alternativos en que se trata a la historia violenta y a la adversidad en esta comunidad. Esto complica el binario de la victimización y la mediación y debiera alentarnos para reconocer procesos más complejos y ambiguos de semiótica y acción social. Claramente, estos registros alternados de atestiguación sugieren otros medios de llegar a un acuerdo con el pasado, y otros modos de imaginar el futuro, que aquéllos que nuestros propios deseos de justicia podrían vislumbrar.

### **Transmisión y transformación Conmemorar 1948 entre la juventud de Shatila**

¿Qué pasa con las generaciones más jóvenes de refugiados en Shatila? ¿Qué rol juega la Nakba en sus vidas? Las ten-

27 Como observa Leslie Dwyer en su estudio sobre memorias de violencia en Bali (1965-66), “Los efectos sociales de la violencia y los discursos realistas desplegados para señalarlos son a menudo discontinuos, con programas de reconciliación o recuperación o reparación social enfrentados con formas culturales más complejas que pueden ser reconocidas” (Dwyer 2004: 1-2).

siones dialécticas que residen en el corazón de este interés nacionalista renaciente en la historia de 1948 que delineé más arriba, me fueron quizás reveladas más vívidamente durante un evento que yo ayudé a organizar en Shatila para señalar el Día de la Nakba en mayo de 2004. Con la ayuda de una ONG local, colocamos una pantalla contra uno de los edificios cerca de la entrada principal al campamento, apretada entre grandes posters de dos líderes de Hamas, Shaykh Ahmad Yassin y Abdel Aziz Rantisi, montados después de sus asesinatos por las Fuerzas de defensa israelíes en marzo y abril de ese año. La proximidad de la pantalla a estas imágenes provocaban confusión, y al principio los transeúntes pensaban que el evento estaba organizado por el partido islamista Hamas. Los films que habíamos seleccionado —una colección de documentales, entrevistas y crónicas acerca de Palestina y la historia de 1948— iban a mostrarse en dos noches. Para la noche de apertura habíamos elegido una serie de seis fragmentos de quince minutos de entrevistas que habíamos filmado con mayores en el campamento acerca de sus memorias de Palestina. Los mayores nos habían alentado de manera entusiasta, y nosotros pensábamos que las entrevistas serían de interés para sus familias y la comunidad en general. Se reunió un pequeño grupo de alrededor de veinte personas —principalmente las estrellas del show y sus amigos— encaramados en sillas de plástico, u observando desde los balcones que dominaban la calle. Los niños se sentaron sobre los capós de los autos estacionados, disfrutando la novedad del cine en la calle, aunque no totalmente atrapados por el tema.

A los diez minutos de la primera entrevista con Umm Waseem, Muhammad Hasanayn —el hermano de Hasan Hasanayn, quien, con Shadi Anas del campamento Burj al-Barajna fue muerto en una demostración en la frontera en octubre 2000— vino hacia mí y me preguntó cuándo

pensábamos mostrar “el film sobre Hasan.” Yo expliqué que la idea del evento era conmemorar los acontecimientos de 1948 y que no teníamos pensado mostrar ningún film sobre Hasan. En este punto yo tuve que salir a buscar una extensión de cable para el proyector. Cuando volví, cinco minutos después, encontré que se había reunido una gran cantidad de gente. Cuando me acerqué me dí cuenta que habían cambiado la cinta y que en lugar de Umm Waseem hablando sobre el ataque aéreo en su aldea de Safsaf estábamos viendo imágenes de las noticias de Al-Manar (la estación de TV de Hizbollah) sobre la demostración en la que mataron a Hasan. Entre los manifestantes que coreaban proyectados sobre nuestras cabezas, se reconocían caras del campamento, arrojando piedras y alejándose del gas lacrimógeno; podía verse a algunos de los más intrépidos tratando de trepar la cerca de alambre. Sobre el otro lado soldados israelíes sembraban el pánico disparando balas y luego sobrevino una confusión de cuerpos y sangre corriendo: fueron heridas alrededor de diecisiete personas, dos fatales. Esta secuencia recortaba luego imágenes del campamento: la perturbada madre de Hasan y la afligida familia, filas de personas que llegaban a dar sus condolencias, antes de culminar en una procesión fúnebre en la cual marchaban varios miles de dolientes, llevando el ataúd de Hasan a través de las calles en una ola de ira.

Entre los que se habían reunido para observar y recordar, algunos señalaban animadamente a amigos y familiares mientras otros maldecían cuando los jeeps israelíes cruzaban a través de la pantalla; muchos estaban llorando y visiblemente acongojados. El humor era pesimista, en completo contraste con la manera distendida de la gente cuando nosotros proyectamos la primera entrevista. La tensión y el dolor eran palpables, era claro que la Nakba había sido eclipsada por la representación de esos eventos recientes en la historia del campamento. Cuando Muhammad vió

que yo había vuelto, vino y dijo sonriendo nerviosamente: “Vea cuánta gente más hay ahora”. “La gente no está interesada en ver a la gente mayor hablando del pasado, además nosotros hemos visto todas estas historias antes.” Luego, volviéndose hacia Mahmud —un amigo que había ayudado a organizar el evento— agregó, “Yo preferiría ver a Umm Kulthum [la gran cantante egipcia] que a estos viejos! Yo también tengo un video realizado por un doctor que estuvo en la demostración que muestra a Hasan yendo hacia el hospital, incluso más gente va a venir mañana si usted muestra ese video.” Después que empacamos, yo me quedé hablando con amigos, quienes, según ellos dijeron, habían “venido a apoyarme”. Ellos no estaban sorprendidos de que el evento no hubiera convocado a gran cantidad de gente, observando qué poca gente incluso había comentado sobre la significación del día.

Esta experiencia no sólo me sugirió que la significación de los rituales que recuerdan colectivamente 1948 está en duda de manera creciente, sino que estas formas oficiales de recordación, más que disminuir la brecha entre historia nacionalista y memoria subjetiva en la comunidad, pueden de hecho estar empujando a estas dos formas de recordación aún más lejos. Este evento —como con los otros a los que asistí—, parecían realmente provocar aburrimiento, con lealtades partidistas complicando además la capacidad de la comunidad para comprometerse colectivamente en ceremonias de recordación. La forma en que la proyección fue secuestrada por los intereses de la audiencia, sin embargo, sugiere que tales actos de recordación pública llevan la experiencia vivida de memoria personal e historia colectiva a un diálogo en formas que pueden estar reconfigurando comprensiones del sí mismo y de la comunidad. El sentido de solidaridad generado por las escenas de violación y demostración derivaron presumiblemente en parte de los recuerdos emocionales de momentos en los que ellos habí-

an estado activamente involucrados en eventos más que haber sido simplemente observadores distantes. Como me dijo un amigo después de la proyección, “A la gente le gusta recordar cómo se sentían ellos en ese momento, había mucha esperanza en el campamento entonces.”

La poca asistencia a la proyección del film y el conflicto que sobrevino en cuanto a qué historia debía recordarse en este evento es indicativo del modo en que las generaciones más jóvenes nacidas y criadas en la diáspora encuentran difícil asimilar estas narrativas originarias como parte de su propia identidad o como un marco a su pertenencia nacional. Esto fue algo que yo llegué a apreciar mejor a través de mi amistad con la segunda y la tercera generación de refugiados. Yusif, de veintisiete años del campamento Badawi, que ahora trabaja como maestro en una escuela UNRWA en Shatila, expresaba el sentimiento de claustrofobia histórica que engendra el foco sobre una Palestina del pasado:

“Aunque nosotros todavía estamos viviendo los resultados de la Nakba, mi generación no la experimentó, y yo me niego a heredarla... Cuando pienso en la Nakba y cómo era Palestina, yo no pienso sobre ella sólo como un lugar hermoso donde la gente se sentaba bajo los árboles a comer fruta - pienso sobre ella como una vida normal de la que no fui parte, pero ahora se ha vuelto casi obligatorio convertir los recuerdos de Palestina en un mito. Cuando escucho a los mayores que vivieron la Nakba hablar acerca de ella, y las cosas malas que experimentaron, yo me compadezco de ellos, pero la compasión cambia. Mis recuerdos son distintos de los de mi padre - y mis problemas también son diferentes. Pero es como si todo lo que necesitamos saber es el slogan “Palestina es nuestra” - pero para sentir realmente que uno es de un lugar es necesario conocerlo. Yo sé sobre Palestina, pero conozco y amo a Líbano -hay una experiencia diferente. Hay mucho de nuestra historia aquí que permanece escondido



dido e ignorado, por ejemplo, ¿por qué nos llevó tanto tiempo comenzar una resistencia aquí? Tenemos que preguntarnos esto. ¿Por qué incluso después que la revolución llegó aquí nosotros no pudimos liberar a Palestina?”

Entrevista, Noviembre 20, 2003

Esta entrevista es poderosamente sugerente del modo en que se espera que las generaciones jóvenes extrañen profundamente algo cuya pérdida ellos mismos no han experimentado. Cuestiona la eficacia de revivir el discurso nacionalista a través de una puesta en escena de lo que el historiador y crítico Mohammed Bamyeh llama un “tiempo profundo” mitológico (2003: 836). Yusif revela cómo este subrayado de 1948 como un momento histórico productivo está provocando un sentimiento de frustración entre la segunda y la tercera generación de refugiados quienes han desarrollado sus propias formas de arraigo y pertenencia en Líbano. Sus comentarios sugieren que la espantada herencia de la Nakba parece, irónicamente, estar borrando — más que colocando en foco— los detalles históricos concretos de 1948. Es como si esta fetichización de la entidad nacional, como un “hermoso lugar en el que la gente se sentaba bajo los árboles a comer fruta”, en la que se significa a Palestina de forma sinecdótica a través de imágenes bucólicas, está produciendo un sentimiento de solidaridad derivado y auto-conciente.<sup>28</sup> Aquí otra vez sentimos la diso-

28 Esto es similar a los comentarios realizados por Raja Shehadeh acerca de cómo un vocabulario estandarizado de pertenencia nacional produce una percepción alterada de patria: “A veces, cuando estoy caminando en las colinas, dice Batn el-Hawa, disfrutando inconcientemente el toque de la dura tierra bajo mis pies, el olor del tomillo y las colinas y árboles a mi alrededor, me encuentro mirando a ello, ello se transforma delante de mis ojos en un símbolo de samidin, de nuestra lucha, de nuestra pérdida. Y en ese mismo momento me roban ese árbol; en cambio, hay un espacio vacío en el cual fluyen la ira y el dolor” (citado en Parmenter 1994: 86-87).

nancia referencial de un discurso nacionalista desarticulado de las realidades locales y nacionales, en el que las rupturas y las inconsistencias se suavizan más. La referencia de Yusif a la fracasada revolución de la OLP en Líbano también apunta a la posibilidad de que pueda estar teniendo lugar un movimiento intelectual, en el cual una confrontación conciente con el pasado reemplaza a un compromiso basado principalmente en la emoción. Como observa Yusif, esto ha ocasionado una nivelación preocupante y una racionalización de la historia palestina en la cual otros capítulos de violencia y pérdida en Líbano se oscurecen o se “olvidan” voluntariamente debido a su sensibilidad política, o porque traen a primer plano la ineptitud divisiva de la OLP.<sup>29</sup>

En nuestra discusión, Yusif continuó observando cómo los padres de algunos de los niños a los que él enseñaba en UNRWA habían expresado preocupaciones similares acerca de que el énfasis en lo que *era* Palestina y en lo que Shatila *no es* en muchas de las actividades en la escuela, y a través de ONGs locales, está haciendo más difícil para los niños reconocer o apreciar las innegables fortalezas de su comunidad:

“En la NGO en la que está trabajando mi esposa en Shatila, se les dijo a los niños que dibujaran imágenes de Palestina en lugar de cosas de sus propias experiencias, porque ese es el tipo de actividades que consiguen dinero. . . Pero esto es erróneo - es como si todos los palestinos aquí debieran tener la misma memoria, y la misma perspectiva sobre quienes somos o cómo resistir. Ahora cuando

29 Entre ellos, la incursión aérea israelí que destruyó Nabatiyya (1973), el ataque sobre Tel al-Zatar - llevado a cabo por cristianos libaneses, con apoyo sirio (1976); la “Guerra de los campamentos” (1983-1987) cuando las milicias Amal sitiaron los campamentos de Beirut, también con apoyo sirio; y las “Guerras internas” (1989) cuando los leales a Arafat se enfrentaron contra las facciones palestinas apoyadas por Siria.

hablo sobre Palestina, me entristezco - porque comienzo a sentir como si yo estuviera mintiendo también.”

Entrevista, Noviembre 20, 2003

Lo que es particularmente inquietante es que las facciones y NGOs que inculcan activamente este sentimiento de pérdida parecen estar evitando a los únicos miembros de la comunidad con un reclamo legítimo de haberlo experimentado. Todas las actividades conmemorativas organizadas a las que he asistido en el campamento —con la excepción de las visitas grupales organizadas en los hogares de Abu Nayif y otros mencionados antes— están dirigidas a la juventud, y raramente incluyen la participación de los mayores del campamento. En vez de ser las catalizadoras para la discusión acerca del pasado en las que los mayores puedan compartir sus experiencias, estas instituciones parecen estar enseñando a la juventud palestina que mediante la adopción de la aptitud de nostalgia en relación a la *idea* de Palestina y a los eventos de 1948 ellos tendrán memorias de una pérdida que no sufrieron directamente. En varias ocasiones asistí a conferencias organizadas por una NGO local. Fui invitada principalmente porque yo poseía una cámara de video, y el organizador estaba ansioso por poner imágenes en el sitio web del centro y folletos de promoción, “para mostrar a la gente que nos estamos asegurando de que los niños conozcan su historia.” En las conversaciones a las que asistí, filas de niños de diez años miraban asombrados, agitando en sus sillas mientras el entusiasta fundador comentaba sobre Palestina y la expulsión. Era como si esta forma de “nostalgia imaginada” se hubiera vuelto un medio más eficiente de indexar la autenticidad nacional dentro de la comunidad que el desorden de la experiencia directa (Appadurai 1996:77).

En el contexto de Shatila, esta industria artesanal de la conmemoración incluye no sólo la cultura de la Nakba y

Palestina, sino también la masacre de Sabra y Shatila. El fenómeno de actividades subsidiadas internacionalmente en el campamento revela el funcionamiento de una agencia pragmática de parte de los refugiados. La narrativa simplificada de 1948 supera el atolladero ético de la realidad presente al atraer inversiones extranjeras en las mismas instituciones (escuelas, centros culturales, etc.) que, irónicamente, han venido a formar el lugar de la actividad social para los refugiados. Las prácticas conmemorativas llevadas a un primer plano por tales instituciones públicas debieran ser comprendidas por lo tanto, como parte de la pragmática económica de la vida cotidiana, y no solamente como modelos abstractos de transmisión cultural. Debemos considerar, sin embargo, en qué medida este tipo de actividades y nuestro apoyo a ellas —moral y material— están contribuyendo a una trivialización de la memoria y la práctica cultural o, en el caso de Yusif, incluso a generar un sentimiento de auto-decepción.

### **Solidaridad, complicidad y la violencia simbólica del testimonio**

Volvamos brevemente a la casa de Umm Jamal. Durante una de mis últimas visitas antes de que yo volviera a Estados Unidos, me encontré con su hijo más joven, Mahmud, quien estaba sentado tomando café con su amigo Farukh. Mahmud tiene veintidos años y trabaja en una fábrica de hornos para pan que se encuentra a alrededor de una hora fuera de Beirut. Él justo había vuelto de su trabajo y me invitó a tomar un café con él mientras yo esperaba a que volviera su madre. Habiendo escuchado algo de su madre acerca del proyecto de archivo, me preguntó sobre mi investigación y luego se volvió hacia mí con un aire de frustración apenas oculta para preguntar: “¿Cuál es el punto de su investigación?” Mientras yo trataba de encontrar una respuesta él me cortó:

“¿Qué es lo que va a venir para nosotros de esto? Muchos extranjeros como usted vienen al campamento, y hacen investigación —nos hacen preguntas sobre el pasado, acerca de la Nakba, quién murió, qué sentimos, acerca de la masacre, sobre nuestra tristeza— y es como, una emoción para ellos. Nosotros lloramos y ellos lucran con nuestras lágrimas, pero las cosas permanecen igual para nosotros. La electricidad todavía es una mierda, no tenemos derechos y este tipo de cosa sólo nos hace sufrir más. Por esta razón, yo no creo que ningún investigador como usted va a hacer la diferencia. Okay, es verdad que mucha gente de aquí no conoce la historia de Palestina -yo creo que deberíamos tratar de resolver esto mediante una educación mejor. Pero el problema es que a la gente no le importa más realmente, y no tienen el tiempo para preocuparse. Todo lo que hacemos ahora es pensar en sobrevivir, esto mata nuestro deseo de ser un pueblo mejor. No tenemos tiempo de pensar sobre nuestra cultura y nuestra historia, estamos muriendo en esta lucha por existir... creo que dentro de dos años no habrá más palestinos aquí. Yo estoy sacando un pasaporte australiano [mediante un reciente matrimonio con una mujer libanesa que vive allí y a quien encontré online], y mi amigo Farukh está obteniendo un pasaporte alemán mediante su matrimonio con su prima allí, entonces, usted ve, pronto nos habremos ido todos.”

Entrevista, Agosto 10, 2004

Como Yusif, Mahmud expresa una preocupación acerca de los modos oportunistas en los cuales se utiliza el pasado, y cómo el sufrimiento es lo único que cuenta como historia. La expectativa de que el aumento de interés de parte de la comunidad internacional conducirá a la intervención o a la acción benéfica en su favor está siendo reemplazado por la percepción de que estos

encuentros suman poco más que una charla vacía. Hay un sentimiento —como observa Stevan Weine en su análisis de la cobertura de los medios en Bosnia— de que se expone a las víctimas a “una parodia no deseada de testimonio genuino” (Weine 1999: 183). Vemos cómo el estatus de “víctima” que ha ayudado a crear gran parte de la investigación en el campamento está teniendo el efecto perturbador de hacer moneda corriente del sufrimiento asociado con 1948, así como con la masacre de 1982, mientras devalúa las experiencias de sufrimiento más mundanas y de todos los días vinculadas con la pobreza y la exclusión social y política.

En el contexto de mi propio trabajo, estas intervenciones enojosas de Yusif Mahmud y de otros me forzaron a reconsiderar las implicaciones para las generaciones más jóvenes de refugiados de producir un archivo en el cual el testimonio esté enmarcado en tales términos altamente exclusivos. Él no sólo crea necesariamente una jerarquía de memoria admisible e inadmisible; él también asume un conjunto de criterios para los cuales los tipos de experiencias de sufrimiento tienen el poder de interpelar a testigos. A través de estos comentarios somos concientes de la ansiedad del orador al verse fuera del marco del testimonio, reducido a un remanente humano. Como explica Mahmud, “*Estamos muriendo en esta lucha por existir*.”<sup>30</sup> Y todavía, desde estos nuevos parámetros de vida, los humanos aún intentan crear imaginarios, continuidades y futuros. Esto para mí sugiere un importante punto de “resistencia” a nuestra propia categorización teórica, quizás incluso des-humanización, de los informantes y amigos que dan forma a nuestro trabajo.

30 Giorgio Agamben identifica este modo de sujeción como central a la lógica del bio-poder del siglo veinte: “Ya no hacer morir o hacer vivir, sino hacer sobrevivir. Esta actividad decisiva del bio-poder en nuestro tiempo consiste en la producción no de vida o muerte sino de una supervivencia mutable y virtualmente infinita” (Agamben 1999: 155).

Lo que me impresionó con más fuerza acerca de los sentimientos de Yusif y Mahmud fueron las preguntas incómodas que ellos provocaron acerca de qué —como occidentales privilegiados— estábamos haciendo realmente cuando grabamos narrativas de violencia o cuando tratamos de mostrar estas historias subalternas. Hay un sentido también en estos dos comentarios, que la gente aquí no tiene el lujo de juzgar o culpar, es una simple cuestión de supervivencia. Si probamos los orígenes de la “emoción” de la que habla Mahmud, ¿qué encontramos? Parece sugerir que la misma gente que pretende estar tratando de aliviar el sufrimiento de la comunidad —activistas, eruditos, investigadores, etc. — pueden ser también los que están acuñando y haciendo circular esta moneda de violencia simbólica. Mediante la documentación de historias de violencia y sufrimiento en las comunidades marginales ¿Estamos facilitando el cambio real en las vidas de la gente? ¿O sólo estamos tranquilizando nuestras propias conciencias, cayendo en lo que Luc Boltanski llama una “política de piedad?” (Boltanski 1999: 3) La utilización del testimonio como un medio de movilizar la solidaridad ha creado la procupante situación en la cual estas memorias íntimas y dolorosas son autenticadas “haciendo su interioridad cada vez más presente, como si las experiencias fueran productos que estaban siendo anunciados” (Kleinman 2000: 4). Feldman, en su análisis del rol que juega la violencia en los “teatros” del testimonio, sostiene que la validez de estos actos depende, en otras palabras, en parte de los procesos por los cuales nosotros, como activistas, eruditos, e investigadores autenticamos ciertos momentos de memoria histórica, o jerarquizamos algunos tipos de violencia y sufrimiento sobre otros (i.e. a través del conocimiento experto, procedimientos para reclamar la verdad, y medios masivos) (Feldman 2004). Farukh, quien había estado sentado silenciosamente al otro lado

de la habitación jugando con la sobrina de Mahmud, en este punto decidió participar:

“Déjeme contarle una historia. Cuando yo era un niño —después de que mi padre fue muerto durante la guerra— yo podía ir a un centro en el campamento que fue creado para apoyar a los huérfanos. Todos los meses nos daban dinero, y una vez al año algunos representantes de las organizaciones extranjeras venían a visitar el centro. Cuando esto ocurría, había gente en la comisión que intencionalmente nos pedía que no nos pusiéramos nuestras mejores ropas, porque pensaban que era mejor para ellos si parecíamos pobres. Ustedes podrían decir que nos estaban dando una excusa... Ustedes saben, desde que era joven quería ser un poeta, y puedo realizar ese sueño, no como Mahmud que quería ser doctor pero no se permite ejercer aquí. Yo mantengo mi poder siguiendo adelante. He tratado de enfocarme en mi educación porque siento que voy a obtener otra nacionalidad, no quiero ignorar mi nacionalidad como palestino pero sé que es imposible para mi retornar a Jaffa y no deseo ir a la Ribera Occidental o a Gaza, entonces, ¿Para qué seguir hablando sobre esto? Estoy seguro que puedo hacer muchas cosas si obtengo la ciudadanía alemana.”

Entrevista, Agosto 10, 2004

Como Mahmud, los comentarios de Farukh aluden al potencial para el cambio que es generado por una comunidad cada vez más heterogénea que una solidaridad comunal, que hace uso de invocaciones de cultura y pasado compartidos, está dejando sin explotar. Tanto Mahmud como Farukh están claramente vestidos de las vidas que ellos esperan comenzar pronto en otra parte. Es como si la idea de emigración sirviera como un mito alternativo de integridad con el que ellos han sido criados. La identidad y las



aspiraciones de Yusif están formadas tanto —o más— por las comunicaciones diarias por email con un hermano en Canadá que con su familia en Badawi.<sup>31</sup> Las representaciones simplificadas de la identidad y las aspiraciones del refugiado, epitomizadas en slogans como “retorno” (*al-awda*), son reduccionistas, la acción de borrar y la diversidad de opinión. Mientras para los refugiados de la primera generación “retorno” significa a un lugar físico que fue experimentado y perdido, la generación de Farukh parece comprenderlo en términos más abstractos, como un restablecimiento de dignidad y justicia, el derecho a respetarse a sí mismo y ser respetado (Bamyeh 2003: 841).<sup>32</sup> El rol del testigo, orientado como es hacia “decir la verdad” debe acomodar estas nuevas identidades políticas y puntos de vista conflictivos.

### Conclusión

Al considerar las memorias colectivas de la catástrofe y la injusticia, recordamos que mientras los objetivos políticos de la responsabilidad legal, la justicia y la restitución pueden encontrarse en el corazón de gran parte del trabajo realizado sobre las memorias de la Nakba, la memoria social en el contexto palestino no puede ser reducida a una fórmula. La memoria colectiva está formada necesariamente por una constelación de experiencias personales: como tal es dinámica y consiste en temporalidades e impulsos conflictivos que encuentran diferentes modos de interactuar con sus contextos. En el caso de Shatila, la memoria se configura dentro

31 Efrat Ben Zeev se ocupa del tema elegantemente cuando dice que “los palestinos son una diáspora “clásica”, y además ellos también encarnan características pos-modernas” (Ben Zeev 2005: 127).

32 El cambio de actitud de las generaciones de Farukh hacia el “retorno” resuenan con los reclamos polémicos realizados por Sari Hanafi acerca de su significación menguante en las comunidades de refugiados (Hanafi, 2002; 2005).

y entre generaciones, creando espacios de recordación marcados por la renovación y la adaptación. Los comentarios de Umm Hasan, Yusif, Mahmud, Farukh, Abu Farah, y muchos otros que he citado o he tenido en mente mientras escribía, nos llaman a reflexionar sobre el significado del testimonio y las políticas que lo informan. La empatía puede llevarnos hacia la historia y al deseo de que 1948 no sea negado ni olvidado. La empatía, sin embargo, puede hacernos también perder de vista las distinciones, los modos en que el pasado continúa o no dando forma al presente. Hay claramente una necesidad de ir más allá de la armonía coercitiva de una identidad nacional arraigada en la historia pasada para incluir formas emergentes de subjetividad que privilegien cada vez más las aspiraciones individuales sobre los imperativos nacionalistas colectivos. Esto sugiere la necesidad de repensar la política de lo que testimoniamos, y lo que consideramos como testimonio constituyente.

Mientras mucho de lo escrito sobre la experiencia palestina —particularmente en Shatila— ha examinado cómo esta comunidad se relaciona con su pasado, pocos han explorado cómo imaginan los refugiados su futuro y cuáles podrían ser sus esperanzas y aspiraciones. Mediante la puesta en primer plano, por razones políticas, de la necesidad de dar testimonio de la violenta historia de 1948, tales estudios no sólo están ocultando de la vista formas cotidianas de sufrimiento en el presente, aparentemente más mundanas, aunque no menos devastadoras; ellos pueden estar omitiendo los modos creativos en que los refugiados tratan con su pasado traumático, su sentido de esperanza para el futuro y las nuevas posiciones de sujeto creadas en relación con él. Esto fue expresado de manera memorable por Yusif cuando, durante las conmemoraciones del veinte aniversario de la masacre de Sabra y Shatila, condujo a un grupo de sus estudiantes en la marcha hacia los cementerios, usando orgullosamente camisetas en las que se leía, “Todavía estamos vivos”.

### **Nota de la autora**

Deseo agradecer a Curtis Brown, Sylvain Perdigon, Steven Caton, Michael Fisher y Joyce Dalsheim por sus comentarios a la versión anterior de este trabajo. Parte del material etnográfico para este ensayo ha aparecido en una forma diferente en “Mythologizing al-Nakba: Narratives, Collective Identity and Cultural Practice among Palestinian Refugees in Lebanon.” *Oral History* 33, n°1 (Spring 2005): 47-56.

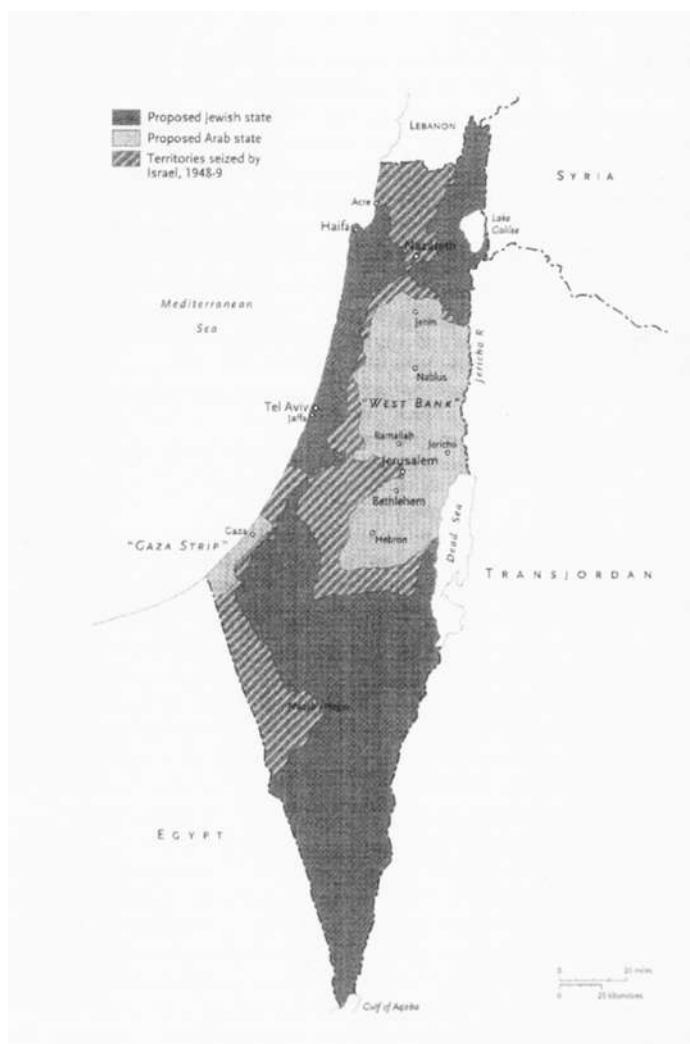


Figura 11 - Tierra palestina adicional tomada por los sionistas en 1948, mas allá del Plan de Partición de 1947.



## Epílogo

# Reflexiones sobre la representación, la historia y la responsabilidad moral

AHMAD H. SAADI

Memoria es el diario que todos llevamos con nosotros.

Oscar Wilde. *The Importance of Being Ernest*

La guerra de 1948 sobre Palestina ha tenido un impacto duradero sobre los asuntos mundiales. Sus ramificaciones y repercusiones han continuado ocupando el centro de la escena en la política mundial y en las noticias desde que los acontecimientos se desplegaron en 1947-48. El tema, polémico y disputado, ha polarizado gobiernos e individuos y ha hecho imposible la presentación de una historia desapasionada de los eventos. Este ensayo no tiene como objetivo proporcionar una historia exhaustiva de la lucha sobre Palestina o del complejo desarrollo de la Nakba, una tarea verdaderamente imposible. Mi objetivo es más bien explorar las relaciones entre la representación, la historia y la moral. ¿Cómo se puede condonar la expulsión de un pueblo de su patria con el fin de dejar espacio para otro? Esta pregunta es silenciada con frecuencia porque ella arroja duda sobre las narrativas y las reclamaciones a la moralidad de los victoriosos de 1948, los sionistas y el Estado de Israel.

Nos estamos aproximando ahora al sesenta aniversario de la Nakba y de la creación del Estado de Israel. ¿Estará marcado del mismo modo que lo fue el décimo quinto ani-

versario en 1998? En ese momento, era el décimo quinto día de la independencia de Israel que atrajo la mayor parte de la atención de occidente. Además de celebraciones esponsorizadas por el Estado en Israel y otras formas de celebraciones en Europa, Hollywood montó un show que fue transmitido en vivo de costa a costa con la participación de celebridades incluyendo al presidente de Estados Unidos, Bill Clinton. La cobertura de la principal corriente de los medios occidentales reprodujo el relato mítico de la creación de Israel a menos de una década después del holocausto. La historia que se presentó era la narrativa estandar del renacimiento glorioso, una historia de exilio y retorno después de milenios, con un pueblo de memoria y sufrimientos redimidos mediante la pertenencia a su propia nación-Estado moderna con todos sus atavíos: soberanía, dignidad, una bandera, un himno, un pasado mítico, y proyectos futuros. Un Estado noble pero acuciado por problemas. Esta narrativa eliminó a los palestinos del desarrollo de la historia, ya que su presencia causaría vergüenza a una celebración de una, por otra parte, misión colonial exitosa. Este tipo de narrativa —en la que las víctimas desaparecen de la escena— abarcó una estrategia importante de no-narración, una estrategia que los ensayos en este libro buscan interceptar a través de sus análisis de la memoria palestina.<sup>1</sup>

Sin embargo, incluso en 1998, los límites imperceptibles de esta narrativa no pudieron mantenerse. Las preguntas acuciantes elevadas por voces débiles pero persistentes de palestinos, las víctimas del proyecto sionista, eran inquietantes. Las marchas de retorno simbólico que los palestinos organizaban en varias partes del mundo así como el minuto de silencio que observaban para conmemorar la destrucción de su sociedad (un acto que acompañaba la creación de Israel)

1 Muchas de las memorias públicas que analizan los autores se produjeron alrededor de la conmemoración del cincuenta aniversario de la Nakba.

eran marginados pero no podían ser ignorados totalmente. El rechazo de las víctimas a desaparecer y a dejar el pasado enterrado levantó otra vez su moral y sus reclamos políticos. Grupos solidarios en todo el mundo, incluso en Israel, también levantaron sus voces en apoyo a los derechos palestinos.<sup>2</sup>

Estos eventos de aniversarios nos dicen dos cosas acerca de la relación entre la moralidad y la narración. Primero, la cuestión de la moralidad se puede explorar destacando la relación dialéctica entre el autor y la víctima. La investigación sobre la memoria de las personas que han soportado catástrofes infligidas a humanos tiende a extraer una aguda polaridad entre la víctima y el autor y a analizar sólo las memorias de la víctima. La mayoría de los ensayos en este libro siguen esta forma, viendo las memorias palestinas de su desarraigo y desplazamiento en 1948, explorando su subjetividad y los modos en que ellos cuentan la época israelí, la historiografía, y la conmemoración con un tiempo palestino resistente marcado por su propio cálculo de generaciones y sus propios acontecimientos prominentes.<sup>3</sup> Sin embargo, sin el marco de la mente, la actitud, la conciencia, y las acciones del perpetrador, el sufrimiento de la víctima no hubiera ocurrido; podría decirse que la voluntad del primero gobierna toda la interacción. Este ensayo, por lo tanto, tratará de bosquejar, para aquéllos no familiarizados con ellos, los contornos del proyecto sionista que condujo a la catástrofe (Nakba) de los palestinos, adaptado al modo en que tanto las víctimas como los autores llevan con ellos trazas de su presencia antagonista.

2 Por ejemplo, contrariamente a las celebraciones oficiales en Israel, un grupo del ala izquierda de académicos israelíes agrupados alrededor del periódico *Teoría Ve-bikoret* (Teoría y crítica) publicaron una edición especial sobre la ocasión titulada “50 al 48”.

3 Las tremendas diferencias en tiempos y realidades son captadas tristemente en la novela de Ghassan Kanafani *Aid la Hayfa* (Uno que retornó a Haifa).



En segundo lugar, necesitamos examinar las justificaciones morales de los perpetradores y comprender cómo ellas están interesadas en mantener las ganancias de los perpetradores. Sócrates se ha referido famosamente a este problema en su diálogo con Euthyphro: “No creo que ellos tengan el descaro de decir o argumentar que si están obrando mal no pagarán la penalización. Lo que ellos dicen, yo creo, es que ellos no están obrando mal” (Platón, 1997: 70). En el caso de los defensores judíos del proyecto sionista hoy, parece haber tres modos de negación de la responsabilidad moral de la Nakba: negando u ocultando la violencia históricamente documentada; neutralizando las vinculaciones morales de la Nakba desviando el foco a temas menos relevantes; y afirmando con efusividad los hechos de la Nakba pero negándoles toda importancia moral. Estos tres modos serán examinados en la sección final del ensayo.

La Nakba palestina fue un acontecimiento, una ruptura en la historia, y una tragedia. Fue la culminación de un desarrollo histórico. Entonces, el debate acerca de su moralidad depende de la investigación del período que la precedió y del que la siguió. La segunda sección de este ensayo por lo tanto se centra en el sendero violento que condujo a la Nakba, brindando una breve contra-historia basada en la investigación erudita ahora bien establecida. Esto se puede contraponer a los mitos resistentes acerca del estatus moral del proyecto sionista, que sientan las bases para una reflexión sobre cómo los israelíes y sus partidarios negocian ahora moral, política e intelectualmente — con las grietas que la erudición histórica y el trabajo de memoria palestino han creado en sus mitos.

### **Mojones en el camino hacia la Nakba**

La catástrofe que experimentó el pueblo palestino como consecuencia de la guerra de 1948 y la creación del Estado

de Israel comenzó con una visión. En 1895, dos años antes de la convocatoria al primer Congreso Sionista, Theodor Herzl, el fundador del movimiento sionista, describió en su diario un plan de dos partes para expulsar a los palestinos. “Trataremos de animar a la población sin dinero a lo largo de la frontera procurándoles empleo en los países de tránsito, mientras les negamos todo empleo en nuestro país... Tanto el proceso de expropiación como el de remoción de los pobres debe llevarse a cabo de manera discreta y circumspecta.” En cuanto a los ricos, agregaba él, serán comprados. “Dejemos que los propietarios de propiedad inmueble crean que nos están estafando, vendiéndonos cosas por más de lo que valen. Pero nosotros no vamos a volver a venderles nada” (Herzl 1960: 88).

La segunda parte del plan falló pues los propietarios palestinos en su mayoría rechazaron vender tierra a los sionistas una vez que se dieron cuenta que ellos planeaban tomar todo el país. Entonces el proyecto sionista pasó a depender de la primera parte del plan, la remoción involuntaria de la población ya fuera sin dinero o con propiedad. De este modo, fue puesto en marcha un proceso de colonización y expulsión. Cuando Herzl documentó estos pensamientos, los judíos constituían menos del 5 por ciento de la población en Palestina. Más aún, ellos eran en su mayoría judíos de cultura árabe, una identidad que ha sido llamada recientemente judíos árabes (Shenhav 2003; Shohat 1999 y 2006), que se oponían al sionismo.

Los pensamientos privados documentados de Herzl eran momentos aislados de honestidad. Recién se publicarían en 1960. Sus puntos de vista públicos contenían otro mensaje. A la población indígena se le prometió que la colonización sionista traería con ella prosperidad y civilización. Este mensaje fue expresado muy famosamente en su respuesta a una carta que en 1899 le envió Yusuf al-Khalidi, entonces alcalde de Jerusalén, quien lo instó a

buscar otro país donde se pudiera llevar a cabo el proyecto sionista. Fue articulado de manera más completa en su trabajo de ficción *Altneuland* publicado por primera vez en 1902 (ver Saadi, 1997).

Herzl pensaba en el sionismo como parte del proyecto colonial de ultramar de Europa. En *The Jewish State*, él sugería que “nosotros formaríamos allí parte de un muro de defensa para Europa y Asia, un puesto de avanzada de la civilización contra la barbarie” (citado en Hertzberg 1973: 222). Por cierto, desde su establecimiento, el sionismo ha estado conectado por un cordón umbilical a las potencias imperialistas occidentales a pesar de diferencias de distinto tipo.

Los principales mojones en el camino entre la emergencia del sionismo como una fuerza política organizada sobre el escenario internacional y la destrucción de la sociedad palestina en 1948, cuando se estableció Israel, son: el primer Congreso Sionista y el establecimiento de la Organización Sionista Mundial en 1897; la Declaración Balfour de 1917, en la que Gran Bretaña anunció su decisión de apoyar la colonización sionista de Palestina; la ocupación británica de Palestina en la primera guerra mundial; la derrota por los británicos de la Rebelión palestina de 1936-39; la segunda guerra mundial y el holocausto; y finalmente la Resolución de Naciones Unidas de 1947 sobre la Partición de Palestina y la guerra de 1948 que se produjo inmediatamente después. Estos eventos históricos parecen dar al sionismo una trayectoria clara: desde la idea de una mancomunidad judía en Palestina, a convocar al imperio británico, el poder principal, a la causa sionista, a la destrucción de la resistencia organizada palestina por el poder del Mandato británico, al cambio de patronazgo del poder declinante, Gran Bretaña, a Estados Unidos, la potencia creciente en 1942, a través del logro de la legitimidad internacional y finalmente el establecimiento del Estado judío sobre el 77.8 por ciento del territorio palestino (e.g. Hadawi

1967; Kayyali 1978; Said 1979; Pappé 2004).

El establecimiento del Estado judío en un porcentaje tan amplio del territorio de Palestina se logró mediante la expulsión de la vasta mayoría de palestinos que vivían allí. A pesar del lenguaje vago de su declaración de 1917 —la que hablaba acerca de una patria para el pueblo judío— Balfour preveía que al final, el apoyo británico conduciría al establecimiento de un Estado judío. Él veía esto como “una cuestión de desarrollo gradual de acuerdo con las leyes comunes de la evolución política” (citado en Nutting n.d.: 4). Además él anticipó con perspicacia la reacción de la opinión pública occidental (al menos oficial) a las demandas, derechos y difícil situación de los palestinos.

“En Palestina no nos proponemos siquiera pasar por la forma de consultar los deseos de los actuales habitantes del país... el sionismo, ya sea correcto o equivocado, bueno o malo, está arraigado en viejas tradiciones, en necesidades presentes, en esperanzas futuras, de mucha mayor importancia que los deseos y prejuicios de los 700.000 árabes que ahora habitan esa antigua tierra.”

Citado en *ibid*: 5

En Palestina, las relaciones humanas entre palestinos y colonos judíos habían sido conflictivas en este período temprano, aún si también se desarrollaba la cooperación ocasional y signos de amistad en el nivel individual. Aunque los conflictos comenzaron con el inicio del establecimiento sionista en Palestina, —como Mandel (1976) lo muestra meticulosamente— los mismos se intensificaron con el incremento de la inmigración judía y el recrudecimiento de la violación de los derechos individuales palestinos y de sus crecientes aspiraciones nacionales.

Por cierto el conflicto entre la afirmación de derechos de los palestinos basados en su larga presencia en la tierra,

y las aspiraciones sionistas que, aunque mesiánicas y restaurativas para los judíos, negaban esos derechos, ocupaban el centro de la escena en las relaciones judío-árabes de manera creciente (Said 1979). La crueldad de esta dialéctica fue descrita por el educador judío Yitzhak Epstein (1907),<sup>4</sup> quien fue testigo del desalojo de los aldeanos (*fellabin*) de Jauna y Mutilla que siguió a la compra de su tierra por la acción colonizadora del baron Edmond de Rothschild a un dueño ausente:

“Y entonces, cuando vinimos a ocupar la tierra, surge enseguida la pregunta: ¿Qué hará el *fellabin* después que nosotros compremos sus tierras?... Desde el punto de vista de la justicia habitual y la honestidad oficial estamos completamente correctos, incluso más allá de la estricta letra de la ley. Pero si no queremos engañarnos a nosotros mismos con una mentira convencional, debemos admitir que hemos sacado a gente empobrecida de su humilde morada y le hemos sacado el pan de sus bocas. ¿A dónde irán los desposeídos con sólo un poco de dinero?...

El lamento de las mujeres árabes el día en que sus familias dejaron Jauni-Rosh- Pina para ir a establecerse sobre el Horan este del Jordán todavía suena hoy en mis oídos. Los hombres cabalgaban sobre asnos y las mujeres los seguían sollozando amargamente, y el valle se llenó con sus lamentos. A medida que se iban paraban para besar las piedras y la tierra.”

Dowty 2001: 39-41

La aniquilación de la justicia, el fracaso de la moralidad, y la consiguiente necesidad de auto-decepción a la que se refiere Epstein sólo se incrementarían a lo largo del des-

4 En el análisis del texto utilicé la versión hebrea, no obstante, cito la traducción inglesa de Alan Dowty.

arrollo del proyecto sionista, pues él también describió en detalle los tortuosos medios por los cuales se adquiriría la tierra para fines del siglo.<sup>5</sup>

Estos intentos de adquirir tierra no pudieron continuar sin resistencia. Se oponían los palestinos y eran oficialmente impugnados por las autoridades del Mandato británico. Además, ellos lograban sólo resultados limitados. En 1948, cuando terminó el Mandato, las tierras que eran propiedad de la comunidad judía en Palestina (y de instituciones sionistas) compradas o percibidas mediante concesiones del Estado se estima que eran entre 5.6 por ciento y 7 por ciento de la Palestina del Mandato (Hadawi 1988; Ruedy 1971; Khalidi 1991).

- 5 Sus descripciones de los tortuosos métodos utilizados en tales acuerdos hablan por sí mismos: “Y en la aldea de Metullah había más de cien familias druzas en tierras arrendadas que habían cambiado de propietario varias veces. El último propietario era cierto bajá que detestaba a sus inquilinos... El bajá trató de vender la propiedad pero no encontró comprador, porque nadie quería tomar o expulsar por la fuerza a tales inquilinos que habían crecido en la tierra (habían vivido allí alrededor de noventa años). Y para observar la compra se propuso al *pekidut* [el oficial que trabajaba para la agencia de colonización del barón Edmond de Rothschild]... Las negociaciones continuaron durante cuatro años y quizás aún entonces no hubieran concluído excepto por un evento extraordinario. En el año 1895-1896 estalló la última rebelión drusa; la misma duró por un año, los jefes tribales fueron exiliados a Constantinopla – y el *pekidut* hizo uso de la emergencia para completar la compra. Los ancianos de la aldea recibieron recompensas sustanciales, y en las circunstancias la resistencia violenta no era posible. No obstante, muchos de los aldeanos se negaron a dejar sus hogares y rechazaron incluso las ofertas más generosas por sus casas y jardines. Y aconteció el día en que el oficial del asentamiento llegó a Metullah con una valija de monedas de oro en su carruaje, y como por casualidad también apareció un oficial armado con tropas, quien venía a arrestar a aquéllos que evadían el servicio militar —hay muchos de ellos entre los drusos y el gobierno no los persigue diligentemente— y ellos estaban listos para ordenar a los que mantenían su negativa a firmar las facturas de venta. Todos ellos por supuesto, firmaron, y en unos pocos días más de seiscientas almas dejaron la aldea donde nacieron... y en el curso de una semana alrededor de sesenta granjeros judíos, la selección de los trabajadores de los asentamientos, se reunieron allí y ocuparon las casas drusas” (Dowty 2001: 44-45).

Como en los casos de la colonización europea en otras regiones del mundo durante el siglo diecinueve y principios del veinte —Argelia, Sudáfrica y Rhodesia son ejemplos notables— la tierra era adquirida la mayoría de las veces por la fuerza. La resolución de Naciones Unidas de 1947 para la partición de Palestina condujo a una lucha que el liderazgo sionista concibió como una oportunidad de oro para lograr sus largamente esperados objetivos. Aunque los duros hechos relativos a los desarrollos durante 1947-48 que condujeron a la Nakba son bien conocidos y están bien documentados, la ofuscación por la historia dominante israelí ha hecho que recuperar los hechos, presentar una narrativa sensible y ponerlos en el mundo, sea una tarea formidable.

Para contar estos desarrollos brevemente, la resolución de Naciones Unidas de noviembre 29 de 1947, que era sólo una recomendación, propuso la partición de Palestina en dos Estados: un Estado judío y uno árabe.<sup>6</sup> Aunque para entonces los judíos constituían sólo alrededor de un tercio de la población, el Estado judío propuesto se iba a establecer sobre el 56 por ciento del territorio de Palestina e iba a incluir sólo una pequeña mayoría judía de 499.000 judíos versus 438.000 palestinos. El Estado árabe iba a estar compuesto del 43 por ciento del país e incluiría 818.000 palestinos y poco menos que 10.000 judíos (Khalidi 1997: II). Además, en términos de propiedad de la tierra, las tenencias judías en el Estado judío propuesto eran alrededor del 11 por ciento comparado con el 80 por ciento de tierra que entonces poseían los palestinos. En el Estado árabe palestino propuesto los judíos eran propietarios de un mero 1 por ciento de la tierra (*ibid.*: 13).

Si bien la ONU había votado la Partición, no tomó ninguna medida para implementarla. Esto habilitó a los sio-

6 Esta decisión no hubiera sido aprobada si Estados Unidos no hubiera utilizado toda su presión, incluyendo amenazas de boicot contra muchos Estados (Morris 2001: 184-85).

nistas a implementar su propio plan de partición todavía más asimétrico, con la apariencia de legitimidad de la ONU. También les permitió incorporar a su implementación la transferencia (un eufemismo para lo que nosotros llamamos ahora limpieza étnica) de los palestinos que residían dentro de los límites del Estado judío. La imposición de este plan sionista extremo anula cualquier legitimidad que Israel podría reclamar sobre la base de la decisión de la ONU.

No contentos con el 56 por ciento del país que les ofreció el plan de la ONU, los sionistas se confabularon con Abdallah, el Emir de Transjordania, para realizar la partición del restante 43 por ciento propuesto para el Estado palestino árabe (Shlaim 1988; 2001; Rogan 2001) y finalizó con más de tres cuartos del país. Aún esto no fue suficiente. Los líderes sionistas siempre han rechazado aceptar una demarcación final de los límites del Estado judío. Este rechazo salió a la luz en los debates entre los líderes sionistas acerca de un plan de partición anterior, de 1937.<sup>7</sup> Según el historiador israelí Benny Morris (2001: 138) los dos líderes del movimiento sionista, Chaim Weizmann y David Ben Gurion, “veían la partición como un trampolín para una mayor expansión y una eventual toma de toda Palestina.” Morris cita una carta que Ben Gurion envió a su hijo Amos en la que declaraba:

[Un] Estado judío en parte [de Palestina] no es un final sino un principio... Nuestra posesión es importante no

7 Tras el brote de la rebelión palestina en 1936, el gobierno británico envió una comisión de reconocimiento para investigar la revuelta y presentar recomendaciones políticas. La comisión, dirigida por lord William Peel, un ex -secretario de Estado para India, recomendó el establecimiento de un Estado judío sobre el 33 por ciento fértil del país. El resto del país debía anexarse a Jordania pero pequeños enclaves, especialmente mixtos, y las ciudades santas debían permanecer en manos de los británicos. Además recomendaba (como resultado de la influencia sionista) la transferencia de un cuarto de millón de palestinos del Estado judío, y unos 1.250 judíos de la parte árabe.



sólo por sí misma... mediante esto incrementamos nuestro poder, y cada aumento en poder facilita conseguir el dominio del país en su totalidad. Establecer un [pequeño] Estado... servirá como una palanca muy potente en nuestros esfuerzos históricos para redimir todo el país.

*Ibid*

Ben Gurion (y la corriente principal del sionismo) permanecieron fieles a esta teoría de etapas, incluso cuando parecía que él había aceptado un curso diferente. Así, en mayo 14, 1948, escribió en su diario: “Tomen la Declaración de la independencia americana, por ejemplo... No contiene mención de los límites territoriales. No estamos obligados a establecer los límites de nuestro Estado” (citado en Khalidi 1997: 17). Y después de la guerra de 1948, reflexionando sobre su decisión de detenerse antes de la ocupación de todo el país, él declaró: “Había el peligro de cargarnos con una mayoría árabe hostil... de enredos con la ONU y las potencias, y del colapso del tesoro del Estado... aún así liberamos un área muy amplia, mucho más que lo que pensábamos... ahora debemos trabajar para dos o tres generaciones... en cuanto al resto, después veremos” (Flapan 1987: 52).

La posición de los palestinos permaneció sin cambios desde el comienzo del Mandato británico hasta su fin: ellos se opusieron a la partición y apoyaron el establecimiento de un sistema político que reflejara los deseos de la mayoría. Aunque estaban listos para discutir las modalidades de la independencia, nunca dudaron de su derecho natural a ser los señores de su patria. Los sentimientos de los palestinos respecto de la resolución de la ONU sobre la partición de Palestina fueron resumidos por el historiador Walid Khalidi (1991: 305-6):

“Los palestinos no vieron por qué les harían pagar a ellos por el Holocausto... y recordaron que el sionismo nació

en los 1880s, mucho antes del advenimiento del Tercer Reich. Ellos no vieron por qué no era justo para los judíos ser una minoría en un Estado palestino unitario, mientras era justo para casi la mitad de la población palestina — la mayoría indígena en su propio suelo ancestral— ser convertida durante la noche en una minoría bajo un gobierno extranjero en el Estado judío previsto.”

El conflicto de 1948 se desarrolló en varias etapas. Poco después del anuncio de la resolución de partición de la ONU en noviembre 1947, estallaron escaramuzas entre las dos comunidades. Ataques y venganzas degeneraron en una guerra civil. Con la guerra fría desarrollándose entre Estados Unidos y la Unión Soviética, los británicos no deseaban entrar en conflicto con Estados Unidos sobre Palestina. Ellos comenzaron los preparativos para evacuar Palestina el 1 de agosto de 1948 (después declararon una fecha anterior, mayo 15). Sin embargo, el conflicto fue cambiado abruptamente a comienzos de abril de 1948. El liderazgo sionista temía una alteración en la posición de Estados Unidos, que abandonaba su apoyo a la partición a favor de un plan para colocar a Palestina bajo tutela internacional (Pappé 2004: 130; Morris, 2001b: 204-5). En respuesta, la Hagana, la principal fuerza militar judía, abrió una ofensiva a gran escala.

El objetivo del Plan D, cuando se conoció la ofensiva, era capturar los territorios asignados al Estado judío, así como áreas en Galilea y en la autopista entre Tel-Aviv y Jerusalén que eran parte del Estado judío propuesto (Flapan 1987: 42). El plan, como se cita en Morris (2004<sup>a</sup>:164) llamaba a “operaciones contra asentamientos enemigos que se encuentran en la parte trasera, dentro o cerca de nuestras líneas defensivas, con el objetivo de prevenir su utilización como bases para una fuerza armada activa.” Sin embargo, como señala Morris, dado la medida del país, la mayoría de las ciudades y aldeas palestinas dentro y más allá del

Estado judío propuesto, entraban dentro de esa categoría. Según el Plan D, a los comandantes de la brigada se les solicitaba “discreción” sobre qué hacer con las aldeas que ellos ocupaban, esto es, destruirlas o dejarlas en pie (Morris 2004<sup>a</sup>: 165). En numerosas ocasiones en la ejecución del Plan D, las fuerzas sionistas expulsaron gente de sus ciudades y aldeas, cometieron violación y otros actos de violencia, masacraron civiles y ejecutaron prisioneros de guerra. Como veremos, estos actos han sido documentados ampliamente, con mayor fuerza por historiadores israelíes que utilizaron archivos militares y del Estado.

Las memorias que se registran en este libro tuvieron su antecedente en los tipos de masacres, expulsiones y violaciones grabadas incluso por algunos perpetradores afligidos. Los siguientes testimonios provienen de soldados que participaron en la ocupación de la aldea de Dawayima en octubre de 1948. La aldea fue clasificada antes de la guerra como “muy amigable” y la fuerza ocupante sólo enfrentó una “débil resistencia”. Según un informe sobre el testimonio de un soldado israelí a un miembro MAPAM (Partido de trabajadores unidos), “La primera [ola] de conquistadores mató alrededor de 80 a 100 árabes [varones], mujeres y niños. Se mataba a los niños rompiéndoles sus cabezas con palos. No había una casa sin muertos.” Él agregó que un soldado se había jactado de violar y matar a una mujer, dos mujeres ancianas habían sido voladas en una casa, y se le había disparado a otra mujer con su niño (Morris 2004<sup>a</sup>: 470). Otro soldado informó:

“Cuando subimos a los techos, vimos árabes corriendo en el callejón [abajo]. Abrimos fuego sobre ellos... Desde nuestra posición alta veíamos una vasta planicie extendiéndose hacia el este... y la llanura estaba cubierta por miles de árabes que huían... Las ametralladoras comenzaron a parlotear y la huída se convirtió en una derrota.”

Citado en Morris, 2004<sup>a</sup>: 469

Reflexionando sobre esta masacre, el primer soldado citado más arriba remarcó que “oficiales cultos... se habían vuelto asesinos inferiores y esto no es en el calor de la batalla... sino como consecuencia de un sistema de expulsión y destrucción. Cuantos menos árabes quedaran, mejor. Este principio es el motor político para la expulsión y las atrocidades” (citado en *ibid.*: 470).

No fue sino hasta el 15 de mayo, un mes y medio después de la implementación del Plan D, que los Estados árabes vecinos enviaron fuerzas armadas en un intento por detener la toma sionista del territorio y la limpieza étnica de la población. Para entonces, habían ocurrido muchos actos de expulsión y masacre, incluso la masacre ampliamente publicitada de Deir Yassin (abril 9, 1948); la ocupación de ciudades y la expulsión de sus habitantes en Tiberías (abril 18), Haifa (abril 22), Safad (mayo 11) y Jaffa (mayo 13). La campaña llevó a la expulsión de alrededor de 380.000 palestinos, cerca de la mitad del total de palestinos refugiados que pronto se crearían. En el área costera entre Haifa y Tel-Aviv, por ejemplo, fueron aniquiladas cincuenta y ocho de sesenta y cuatro aldeas que existían (Pappé 2004: 137). Para fines de la guerra sólo quedaban dos. En el curso de esta campaña incluso aldeas que mantenían buenas relaciones con asentamientos judíos cercanos y que evitaron recurrir a la violencia, tales como Deir Yassin, no se salvaron. Las condiciones físicas y psicológicas de los refugiados así como las historias de horror que ellos portaban intensificaron las presiones sobre los líderes árabes para comprometer a sus ejércitos regulares con la lucha.<sup>8</sup>

Aunque los comandantes militares árabes y algunos políticos eran muy conscientes de la debilidad de sus ejércitos, ellos se inclinaron a la presión pública y trataron de salvar

8 Hasso resume la importancia crucial del honor en el nacionalismo y el temor a la violación en la huída palestina.

lo que pudieron. Los recientes Estados árabes independientes, la mayoría de los cuales todavía estaban en algún grado bajo el control militar de las potencias occidentales, eran incapaces de conducir una campaña militar. Sus ejércitos nacionales no estaban preparados para la guerra. Eran pequeños, pobremente equipados y sin experiencia. Además, debido a las rivalidades políticas entre líderes árabes, se fracasaba en la coordinación de las operaciones (Flapan 1987; Gerges 2001: 151-158; Shlaim 2001). Su intervención llegó muy tarde, cuando su capacidad para inclinar la balanza del poder ya se había perdido. Las fuerzas sionistas eran capaces de repeler los ataques de los ejércitos árabes, continuar con la campaña de conquista, y continuar expulsando palestinos y destruyendo sus aldeas.

El resultado fue la transformación demográfica de Palestina (J. Abu.Lughod 1971). Se violaron las líneas de partición propuestas de modo que el Estado de Israel en su primer año cubría no la mitad de la Palestina del Mandato sino más de los tres cuartos de ella. La población palestina árabe dentro de sus límites sólo era una fracción de lo que había propuesto el Plan de partición incluso para la unidad más pequeña que no había tenido tal mayoría árabe. Según J. Abu-Lughod (1971: 169-61), el censo israelí de 1948 debe haber contado sólo 60.000-64.000 árabes.<sup>9</sup>

Hoy, hay poca o ninguna controversia académica acerca del curso básico de los eventos que condujeron a la victoria sionista y a la destrucción casi completa de la sociedad palestina. Pero la percepción popular de estos eventos todavía está nublada por los mitos que creó el liderazgo sionista para ocultar lo que se había hecho. Simha Flapan, un historiador revisionista israelí y activista sionista del ala derecha, argumenta enérgicamente en su libro *The Birth of Israel: Myths and Realities* (1990) que el sionismo alimentó siete

9 Para documentación más nueva y completa, ver Abu Sitta (2004).

mitos alrededor de la creación de Israel en 1948. Según estos mitos, el movimiento sionista aceptó la resolución de la partición de la ONU y planeó la paz; los árabes rechazaron esta resolución y lanzaron la guerra; los palestinos huyeron siguiendo órdenes de sus líderes; los Estados árabes estaban unidos en su objetivo para destruir el Estado judío y aniquilar la Yishuv; la invasión de Israel por los ejércitos árabes hizo la guerra inevitable; los israelíes quedaron con la espalda contra la pared, los pocos contra los muchos en una guerra heroica de supervivencia; y finalmente los Estados árabes rechazaron las propuestas de paz israelíes.

Estos mitos sobrevivieron por mucho tiempo y fueron decisivos para promocionar la cohesión interna de la sociedad israelí y conseguir la simpatía y el apoyo internacional (Shlaim 2001: 79). Antes de reflexionar sobre por qué los públicos sionistas y occidentales necesitaron este tipo de mistificación, debiéramos preguntar quizás cómo se explicaron el éxito del Yishuv y la desintegración de la sociedad palestina. La erudición muestra primero que “la transformación de Palestina” (I. Abu-Lughod 1971), no hubiera ocurrido si el régimen colonial hubiera mostrado menos compromiso con la causa sionista. Los británicos alimentaron un movimiento colonizador que tenía como objetivo tomar el país y transferir (i.e. expulsar) a los nativos. Los británicos apoyaron al sionismo al menos hasta 1940, bloqueando los esfuerzos palestinos para detener la inmigración y la colonización sionista. Bajo el gobierno británico, el tamaño de la población judía creció más de un décuplo, de 56.000 en 1914 a alrededor de 650.000 en 1948. Su participación en la población remontó de un simple 9 por ciento a alrededor de 34 por ciento. Bajo los británicos, el Yishuv había establecido una fuerza militar clandestina que era mayor y más fuerte que cualquiera que los Estados árabes y la comunidad palestina eran capaces de oponer.<sup>10</sup>

10 En 1946, el Comandante de la Hagana dijo al Comité anglo-americano

Segundo, planes para una guerra total con los palestinos se habían concebido ya en 1937. En el verano de ese año, como anticipo a una retirada británica, Ben Gurion ordenó a Elimelech Slikowitz (Avnir), el comandante de la Hagana en Tel Aviv, preparar un plan para la ocupación de toda Palestina. Luego se introdujeron una serie de refinamientos y modificaciones al plan (A, B, C.), que culminaron en el Plan D, el que se empleó en 1948 (Khalidi 1997: 6-8). Estas preparaciones militares fueron parte de un proceso completo de creación de instituciones; un proceso al que la historiografía sionista se refiere como *medina she-b-derekh* (un Estado en gestación). Las instituciones incluían la Agencia Judía; la unión de trabajadores, Histadrut; la fuerza armada clandestina, la Hagana; las unidades huelguistas, Palmach; el Fondo Nacional Judío; el Consejo Nacional Judío, Vaad Leumi; un sistema educacional separado; servicios de inteligencia, Shai, etc. Esta infraestructura ins-

---

de investigación, “No hay duda que la fuerza judía es superior en organización, entrenamiento, planificación y equipamiento y que nosotros mismos seremos capaces de manejar cualquier ataque o rebelión del lado árabe sin solicitar ninguna asistencia de los británicos o de los americanos. Si ustedes aceptan la solución sionista pero son incapaces o no tienen voluntad de ponerla en práctica, por favor no interfieran, y nosotros mismos aseguraremos su implementación” (citado en Esber 2003: 115). Esta fuerza no se construyó en una noche; la Hagana se estableció en 1920. En varias ocasiones los británicos jugaron un rol vital en el entrenamiento y en armar a las fuerzas judías. Durante la rebelión palestina de 1936-39 una unidad de huelga especial se formó bajo el comando del capitán británico C.O. Wingate e incluyó soldados británicos, policías judíos, y miembros de la Hagana. Sus tácticas de redadas asesinas nocturnas sobre las aldeas palestinas tuvieron una influencia importante en la formación de la doctrina de la Hagana (Morris, 2001: 148-49). En 1941 los británicos ayudaron a la Hagana a establecer el Palmach (compañías de choque), una unidad de elite móvil de alrededor de dos mil hombres y mujeres (*ibid.*: 174) que tuvieron un rol decisivo en la guerra de 1948. Además durante la Segunda guerra mundial alrededor de 25.000 a 28.000 hombres y mujeres judíos se alistaron en el ejército británico y en la policía auxiliar, ganando así entrenamiento y experiencia invaluable (ibid. : 166). En comparación, la legión árabe (el ejército jordano), el ejército árabe más efectivo, no tenía más de 8.000 soldados (*ibid.*: 222-23).

titucional establecida bajo el Mandato, constituiría más tarde las bases del Estado judío.

Además, el sionismo disfrutaba de gran simpatía entre los hacedores de las políticas occidentales y la opinión pública. Esto incluye los dos partidos británicos más importantes (laboristas y conservadores) y muchos dirigentes políticos tales como Balfour, Churchill, y Lloyd George. Tales políticos no sólo apoyaban al sionismo, sino que algunos, como Churchill, tenían fuertes puntos de vista anti-árabes, quizás un legado del orientalismo y del sentimiento anti-islámico. En Estados Unidos, el sionismo gozaba del apoyo de los presidentes estadounidenses desde el pasado siglo diecinueve en adelante, en parte debido al sentimiento antimusulmán. En 1907, el presidente Theodore Roosevelt expresaba privadamente su creencia de que “es imposible esperar bienestar donde el mohamedanismo es supremo” (citado en Little 2003: 15). Y en julio de 1918, Roosevelt observó que los aliados “debieran comprometerse a no hacer nunca la paz hasta que los turcos sean expulsados de Europa, y... se les de a los judíos el control de Palestina” (*ibid*).<sup>11</sup> El presidente Wilson estuvo incluso listo para renunciar a su principio de auto-determinación en el caso de Palestina. Con respecto a la contradicción entre sus principios y su apoyo a la causa sionista, él le aseguró al líder sionista Rabbi Stephen Wise, “No se preocupe doctor Wise, Palestina es suya” (Citado en Davidson 2002: 24). El apoyo más fuerte al sionismo en Estados Unidos —fuera de algunos sectores de la comunidad judía— vino de la gran circunscripción evangélica.<sup>12</sup> En occidente, el apoyo a la causa

11 El presidente Roosevelt llegó tan lejos como para describirse en la conferencia de Yalta (celebrada en febrero de 1945) como “un sionista” (Morris, 2001: 171).

12 Por ejemplo, el evangelista William Blackstone organizó un lobby pro-sionista en 1891 alistando a los periódicos más importantes desde el Atlántico hasta el Mississipi para publicar editoriales que instaran al



sionista también prevaleció entre la opinión pública liberal, los partidos del ala izquierda, y en el movimiento democrático social. Como ha mostrado Kelemen (1996<sup>a</sup>, 1996b), se veía al sionismo a través del prisma del colonialismo ilustrado. Se concebía al kibbutz como el logro de los ideales socialistas sobre un suelo virgen. En Estados Unidos la experiencia de los colonos sionistas se comparaba a veces con la de los primeros colonos americanos.

Finalmente, los palestinos llegaron a la confrontación final de 1948 después de haber sido derrotados una década antes por los británicos. Su gran rebelión (1936-39), la revuelta más fuerte y la más sostenida antes de la segunda guerra mundial contra la dominación británica en Medio oriente y una de las grandes rebeliones anticoloniales, fue, en retrospectiva, inoportuna. Ocurrió durante la guerra civil española (1936-1939) donde una lucha poderosa tuvo lugar en Europa y en la víspera de la segunda guerra mundial. Los británicos sofocaron la rebelión mediante el uso de fuerza excesiva (la que incluía el uso de fuerza aérea y artillería pesada) y métodos bárbaros.<sup>13</sup> Cuando estalló la guerra de 1948, los palestinos entonces carecían de cuadros entrenados y de armas.<sup>14</sup>

---

presidente Benjamín Harrison a apoyar el establecimiento de un Estado judío en Palestina (Wagner 2002: 53-54).

- 13 Más del 10 por ciento de la población masculina adulta palestina fue muerta, herida, apresada o exiliada. Además, los británicos confiscaron grandes cantidades de armas y municiones durante la revuelta y continuaron hasta la etapa final del Mandato (Khalidi 2001: 27). Los británicos también destruyeron alrededor de dos mil casas, además de muchas tumbas y huertas. Como consecuencia de la represión británica los palestinos quedaron sin líderes y amargamente divididos. Y en la etapa final de la revuelta los británicos establecieron una milicia local afiliada con la oposición palestina para combatir las guerrillas (Morris 2001: 158-59)
- 14 Ellos tenían cantidades limitadas de pequeñas armas (principalmente rifles y revólveres) y en algunas aldeas, cantidades insignificantes de metralletas. La siguiente cuenta de armas en Al-Tira -una amplia aldea adyacente a Haifa, donde existían muchos depósitos de armas británi-

Hubo muchos otros factores contingentes que afectaron el desarrollo de la última etapa antes de la Nakba, desde la continua crisis sobre los refugiados judíos en Europa hasta el hecho de que era un año electoral en Estados Unidos en el que el presidente Harry Truman estaba luchando una batalla por la supervivencia y necesitaba desesperadamente el apoyo de la comunidad judía.

Los eruditos han tenido cada vez menos temor de reconocer que los palestinos tenían también alguna responsabilidad por su debacle. Bajo el Mandato británico ellos no fueron alentados a construir instituciones nacionales y no se entrenó a ninguna elite para hacerse cargo después de la independencia como en otras colonias británicas. Tampoco se alentó a partidos políticos que podrían haber contribuido a la movilización política. El liderazgo político también era problemático; según Khalidi (2001), la sociedad palestina sufría de faccionalismo y rivalidades que dividían la elite.

---

cos- ejemplifica las calamitosas condiciones militares de los palestinos. Según un informe de HIS [Servicio de inteligencia Hagana], en Al-Tira había 40 revólveres, 64 rifles (20 de los cuales eran viejos rifles turcos o para caza), 4 metralletas livianas y una de tamaño mediano; no había municiones disponibles para las metralletas. La situación en Jaffa, una importante ciudad palestina de 70.000 habitantes no era mucho mejor. Había 400-500 rifles y 30-40 metralletas, la mayoría de las cuales estaba en malas condiciones; y ninguna ametralladora pesada o artillería estaban a mano (Gelber 2004: 42-43).

Tras la aprobación de la Resolución de partición, un comandante británico en Haifa (la ciudad natal de aproximadamente 80.000 palestinos) observó que los habitantes palestinos “no estaban organizados en ningún sentido militar” (citado en Esber 2003: 116). Los defensores sumaban alrededor de 450 hombres armados en su mayoría con rifles antiguos de la primera guerra mundial y 15 metralletas, frente a las fuerzas más amplias y entrenadas del Carmeli o Segunda brigada (*ibid.*: 121). El único árabe con verdadera experiencia militar era un comandante libanés (Amin Bey Iz al-Din) quien tomó su puesto como comandante de los defensores el 27 de marzo pero dejó el 21 de abril, un día antes de la caída de la ciudad. Esto dejó el comando en la confrontación final a Yunis Nafaa, un ingeniero sanitarista “con ninguna experiencia militar cualquiera fuere” (*ibid.*: 121-29).

La tradición británica de dividir para gobernar (Robinson 1972), por la cual la administración colonial creaba al lado de la elite local una rival para asegurar la colaboración de los grupos indígenas poderosos, le hizo gran daño a Palestina. La lucha de poder entre los Husaynis y sus archi rivales los Nashashibis fue debilitante. Y los notables palestinos por cierto sufrían de una falta de visión, desconectados de los grupos sociales emergentes. Sin embargo, estos fracasos difícilmente justifican el desarraigo de este pueblo de su patrimonio o la destrucción de su sociedad.

### **Responsabilidad moral**

La guerra de 1948 tuvo como consecuencia la destrucción de alrededor de 420 ciudades y aldeas palestinas, y la expulsión de por lo menos 780.000 palestinos que fueron condenados a la vida en el exilio. Estos refugiados componían más del 80 por ciento de los palestinos que vivían en los territorios sobre los cuales se estableció el Estado judío; ellos constituían más de la mitad de la población palestina. No obstante, la historia de su Nakba ha sido apenas contada y por cierto no ha sido bien escuchada. Por qué ella no encontró el espacio donde pudiera tomar forma una historia de (in)justicia y (desprecio por) la dignidad humana? Por ello no quiero significar una historia de la Nakba sancionada oficialmente que estuviera comprendida dentro de la tapa de un libro o de una serie de libros, las paredes de un museo, o los límites de un parque de monumentos sin alma. Más bien quiero decir el establecimiento de un espacio de legitimidad y comprensión dentro del cual pudiera escucharse un discurso pluralista que incluyera las múltiples voces y experiencias de los palestinos, y quizás contribuyera a una solución en el futuro. Este fracaso proviene no sólo del silencio de las víctimas, como se discutió en la introducción al libro en términos de la desesperación de una

mujer anciana sobre cómo “silbar sin labios”, sino también de la falta general de deseo en aquéllos responsables de tratar con el peso moral de la catástrofe palestina.

Dos públicos son cruciales aquí: el mundo occidental (particularmente Estados Unidos) y los judíos israelíes. Es notable cómo el gran público occidental ha aceptado sin crítica la versión sionista de 1948 y la creación del “problema del refugiado” palestino. Además del legado de orientalismo que ha coloreado el camino en el que amplios segmentos de occidentales vieron a los árabes (Said 1978, Little 2003), la cuestión de Palestina toca algunos elementos poderosos de la moral y la cultura intelectual de occidente. En primer lugar, la Nakba tuvo lugar a la sombra del holocausto, el acto más perturbador de inhumanidad perpetrado en el corazón de Europa moderna, un acto que puso en duda la ilustración de la civilización occidental. Los palestinos parecen haber sido considerados víctimas residuales insignificantes de esta gran historia. Su sufrimiento parece contar poco comparado con la calma de la conciencia occidental. Ben Gurion entendió esto muy bien. Él se refirió al apoyo occidental a la partición de Palestina como “El gesto de arrepentimiento de la civilización occidental por el holocausto” (Morris 2001b: 186).

Segundo, la narrativa sionista es de dimensiones magistrales, e incluye muchos elementos que resuenan en la imaginación occidental: el retorno del “pueblo de la memoria” (este rótulo fue utilizado, entre otros, por Nora, 1996: 18) a su antigua tierra después de dos milenios de exilio, encarnando la dialéctica de muerte-(re)nacimiento, un tema que encuentra expresión en la mayoría de las historias y teorías más significativas de occidente, desde la historia de la resurrección de Cristo hasta las teorías de Marx y Freud. La creación de Israel se enmarcó en una salida de necesidad urgente y como un acto de heroísmo. Imágenes de soldados jóvenes, saludables y valientes, de jóvenes labriegos, arte-

sanos y científicos sustituidas por aquéllas de hombres judíos indefensos, mujeres y niños arreados hacia su muerte en los campos de concentración nazis. Más allá de eso, la guerra de 1948 se presentó como una guerra de supervivencia de pocos contra muchos; una versión moderna de la historia de David contra Goliat.

Con respecto a la limpieza étnica de palestinos durante la Nakba y en el período posterior, fue representada por los eruditos israelíes y sionistas como un acto engañoso de los mismos nativos. Según esta historia, los palestinos fueron exhortados por sus líderes a dejar sus hogares, contra los llamados de la dirigencia judía para permanecer y coexistir en paz. Se dieron dos lógicas interrelacionadas para esta conspiración: para calumniar a los judíos y para evitar una situación en la que los palestinos civiles obstruyeran el avance de los ejércitos árabes invasores. Ya durante la guerra de 1947-48 esta campaña de desinformación había comenzado a operar en plena marcha (ver Khalidi, 2005; Esber 2003: 129-32).<sup>15</sup>

Esta versión de la guerra de 1948 y la creación del problema del refugiado palestino han tenido amplia credibilidad entre el público occidental, a pesar de la aparición de más y más relatos bien documentados que dieron tes-

15 Walid Khalidi (2005: 43-44) sostiene: “Si yo tuviera que colocar mi dedo sobre una sola persona como responsable de sistematizar la historia... probablemente lo ubicaría sobre cierto sionista americano con el nombre de doctor Joseph Schechtman, un líder miembro del ala revisionista sionista. Ése es casi seguramente responsable de la redacción de dos panfletos mimeografiados que aparecieron en 1949 bajo los auspicios del Centro de información israelí, de New York.” Esber (2003: 130) informa, “La narrativa sionista que alega que los árabes partieron debido a órdenes árabes echó raíces temprano. El *Times* de Londres el 23 de abril citaba a la Agencia judía diciendo que ‘este éxodo [de Haifa] ha sido llevado a cabo deliberadamente por los árabes para enlodar a los judíos, para influencias a los gobiernos árabes para que manden más ayuda, y para despejar el terreno para un ataque posterior por fuerzas árabes regulares”.

timonio de sus falsedades. Los trabajos de W. Khalidi (1959<sup>a</sup>; 1959b), Childers (1961, 1971); Nazzal (1978) estuvieron entre los primeros. De manera irónica, sin embargo, la evidencia más amplia contra la versión sionista de la guerra de 1948 llegó de los archivos israelíes, en particular del archivo del ejército israelí. A partir de estas fuentes, las narrativas de las víctimas han comenzado a ganar alguna credibilidad porque fueron corroboradas por informes de los perpetradores de las expulsiones: comandantes del ejército, oficiales, y soldados que tomaron parte activa en causar la Nakba. Morris ha realizado la utilización más completa de estas fuentes en su estudio de lo que él llama de manera eufemística, “el nacimiento del problema del refugiado palestino” (Morris 1987; 2004<sup>a</sup>). Esta evidencia no ha disminuido el coro de los juglares de la causa sionista, pero abre un espacio para que las víctimas de este conjunto particular de eventos cuenten su propia historia, y quizás para que ella comience a ser escuchada.

El público más resistente para esta historia emergente está compuesto por judíos israelíes, quienes parecen - oficialmente, colectivamente, y en la amplia mayoría de los casos, individualmente - reacios a tratar con su responsabilidad moral por la Nakba. Charles Peguy ha escrito, “no le es dado al hombre hacerse otra cuna para sí mismo” (citado en Booth, 1999: 255). Su punto es que el pasado es no electivo e inalterable. Sin embargo, cuando la cuna ha involucrado la destrucción, la muerte, y el desarraigo de otros, cómo puede un grupo que se considera una “comunidad de destino” y una “comunidad de sufrimiento” relacionarse con la génesis de esta situación y sus víctimas? ¿Cómo debieran hacer frente los judíos israelíes y aquéllos que los apoyan fuera de Israel, a su confuso pasado?

Una pequeña historia de un evento que tuvo lugar en el desierto de Negev justo después del fin de la guerra de 1948 arroja luz sobre un método para tratar con el pasado,

manteniéndolo escondido. La historia, como fue publicada en el periódico británico, el *Guardian*, hace unos pocos años, es como sigue:

“En agosto de 1949, una unidad armada estacionada en Nirim en el Negev, mató a un hombre árabe y capturó a una niña beduina que estaba con él. Su nombre y edad permanecen desconocidos, pero ella estaba probablemente a mediados de su adolescencia. En las horas siguientes ella fue sacada de la choza y forzada a ducharse desnuda a la vista de todos los soldados. Tres de los hombres luego la violaron.

Después de la comida del Sabbath el comandante del pelotón, identificado... como un hombre llamado Moshe... propuso votar sobre qué debía hacerse con ella. La mayoría de los aproximadamente 20 soldados presentes votaron por la alternativa cantando: “Queremos...” El comandante organizó una lista de grupos de sus hombres para que la cuadrilla violara a la niña en los próximos tres días. Moshe y uno de sus sargentos fueron primero, dejando a la niña inconciente. A la mañana siguiente ella complicó las cosas protestando sobre su tratamiento. Moshe le dijo a uno de sus sargentos que la matara. Ella fue forzada sobre un vehículo patrullero con varios soldados, dos llevando palas, y ellos partieron hacia las dunas. Cuando la niña se dio cuenta de lo que iba a pasar trató de correr pero sólo hizo unos pasos antes de ser muerta por el sargento Michael. Su cuerpo fue sepultado en una tumba de menos de un pie de profundidad.”

McGreal 2003

Lo que es interesante acerca de esta historia, que apareció como una sola entrada en el diario de Ben Gurion —el primer ministro de Israel y uno de sus padres fundadores— es que fue clasificada recientemente como un docu-

mento secreto en el archivo del ejército (McGreal 2003). Como Slyomovics y Khalili y Humphries discuten en este volumen, Morris (2004<sup>a</sup>) informa que había “alrededor de una docena” de casos de violación documentada, a menudo seguida de asesinato. Como él observa, “Debemos asumir que la docena de casos de violación que fueron informados... no son toda la historia. Ellos sólo son la punta del iceberg” (Morris, 2004b: 39). Morris (2004<sup>a</sup>) también menciona veinticuatro casos de masacre, mientras los investigadores palestinos utilizando métodos históricos orales han documentado más de sesenta (Abdel Jawad, n.d.). No obstante, como en el caso de la niña beduina, estos fueron silenciados, archivados, escondidos, retirados de la vista del público, o negados.

La misma estrategia se utilizó con respecto a la expulsión de los palestinos durante la guerra de 1948 y su período posterior. Yitzhak Rabin, quien epitomizó la generación de 1948 (Dor Tashah) describió la expulsión de los habitantes de las ciudades de Lydda y Ramlah como sigue:

“Mientras la lucha estaba todavía en curso (en el frente) debemos luchar con un problema dificultoso: el destino de las poblaciones de Lod [Lydda] y Ramleh que sumaban alrededor de cincuenta mil civiles. Ni siquiera Ben Gurion podía ofrecer alguna solución, y durante las discusiones en los cuarteles generales operacionales, él permanecía en silencio, como era su costumbre en tales situaciones... Salimos afuera, Ben Gurion nos acompañó. Alon repitió su pregunta: “Qué se va a hacer con la población?” Ben Gurion movió su mano en un gesto que decía: Expúlsenlos! . . . No había modo de evitar el uso de la fuerza y los disparos de alerta con el fin de hacer que los habitantes marcharan las 10-15 millas.”

Citado en Kidron 1988: 91-92)



Rabin omitió en su relato el hecho de que el viaje tuvo lugar a fines de julio, en el calor del verano, durante el cual murieron por lo menos 335 civiles (Palumbo 1987: 137; para un relato personal de este viaje, ver Busailah 1981).

Como con la descripción de Rabin de la actitud de Ben Gurion, Morris (2004<sup>a</sup>) describe órdenes de Moshe Carmel, el comandante del frente del norte, para expulsar a los palestinos de las aldeas de Galilea capturados en la “Operación Hiram”. La orden “fue librada aparentemente mientras Carmel y Ben Gurion —quien vino de visita— se encontraron en Nazareth, o minutos después de su encuentro; se puede asumir que estaba autorizada, si no verdaderamente autorizada por el primer ministro” (Morris 2004<sup>a</sup>: 464). Esto, sin embargo, no impidió al primer ministro afirmar que “Israel nunca ha expulsado un solo árabe” (citado en Finkelstein 1995: 53).

Mientras que la verdad acerca de los habitantes y su tragedia se ha negado u oscurecido, se hicieron deliberados esfuerzos para ocultar las localidades anteriores de los palestinos expulsados, de la vista del público. Moshe Dayan —una de las figuras políticas y militares con más influencia de Israel entre 1948 y fines de los 1970s— deseaba creer que la borradura del paisaje palestino había alcanzado un nivel de perfección. En una conferencia dada ante el Instituto tecnológico de Israel en 1969 e informado en Haaretz en abril 4 de 1969, él declaraba:

“Las aldeas judías se construyeron en el lugar de las aldeas árabes. Ustedes ni siquiera saben el nombre de estas aldeas, y no los culpo, ya que estos libros de geografía no existen más. No sólo los libros no existen, tampoco las aldeas árabes están allí.”

Dayan 1969)

Sin embargo, esta estrategia no pudo ser empleada en todos los ámbitos, ya que en muchos casos los judíos israelíes vivían en las casas palestinas, utilizaban sus muebles, comían el fruto de sus huertos y jardines, araban sus campos, bebían de sus pozos y caminaban por los pasajes y calles que ellos pavimentaron.

El novelista Yizhar Smilansky, conocido por su seudónimo S. Yizhar, estuvo entre los pocos que cuestionaron la moralidad de la expulsión de los palestinos. Su novela *Hirbet Hizab*, (un nombre de ficción de una aldea palestina) basada en su experiencia de guerra, lucha con este razonamiento y la moralidad de las expropiaciones y las expulsiones. El momento definitorio para Yizhar y el climax de la novela es cuando se le pide al protagonista que tome parte en la expulsión. Él escribe:

“Si nosotros debemos hacer esto, dejen que otros lo hagan. Y si debemos deshonrarnos dejen que otros ensucien sus manos, yo no puedo. Sin embargo, inmediatamente otra voz dentro de mí cantó [cínicamente]: gran alma, gran alma... dudé y debatí conmigo mismo, animado, y le dije a Moshe [el comandante del campamento] “¿Esto significa que debemos expulsarlos? ¿Qué puede hacer esta gente: a quien pueden dañar?”

Ha! Moshe me contestó con afecto. “Esto es lo que está escrito en las órdenes referentes a la operación.” “Pero esto no es correcto,” dije yo sin saber cuál de los argumentos o de las conferencias yo tenía en mente para traer como prueba contundente. Entonces repetí “Esto verdaderamente no es correcto.”

Yizhar 1989: 65-66, todas traducciones del hebreo por  
AHS

¿Pero por qué debía interferir la moral con la lógica realista enclavada en la conferencia de Moshe Dayan mencionada

arriba? Por cierto el otro Moshe (el comandante del campamento en la novela) dio una respuesta similar a Yizhar en 1948:

“Escucha lo que voy a decirte,” dijo Moshe mientras trataba de mirar directo a mis ojos. “A esta Hirba, cualquiera sea su nombre, vendrán inmigrantes, tomarán esta tierra y la trabajarán y todo estará bien!”

Yizhar: 76

S. Yizhar se burla de este razonamiento:

“Por supuesto, cómo no pensé eso en primer lugar? Nuestra Hirbet Hiz’ah... .Abriremos una tienda de comestibles, estableceremos un instituto de aprendizaje, y tal vez una sinagoga también... ¡Larga vida a Hebrew Hirbet Hizah! ¿Quién va a pensar que hubo una vez una Hirbet Hizah [palestina] de la que nosotros expulsamos a [los residentes] y también los heredamos? Nosotros vinimos, matamos, quemamos, volamos, expulsamos, exiliamos.”

Yizhar: 76-77

Yizhar Smilansky proclama que a pesar de la dificultad para salirse de la línea, él no pudo unirse

“... la comunidad de mentirosos —que simularon ignorancia, apatía utilitaria y egoísmo, sin sentirse avergonzados — y volvieron una gran justicia de arriba abajo mediante un movimiento inteligente de hombros de un criminal de larga data.”

Yizhar : 33

Sin embargo, Yizhar es casi único en su generación. La auto-reflexión y la auto-crítica rara vez encontró expresión

en las discusiones acerca de las premisas fundantes de la sociedad israelí, a pesar de la oposición al sionismo entre algunos intelectuales europeos.<sup>16</sup>

### Mitologías resistentes y formas de negación

Gabriel García Márquez nos recuerda que los seres humanos no están indefensos frente a su pasado: “Los seres humanos no nacen una vez para siempre el día que sus madres les dieron la vida, sino que esa vida los obliga a darse nacimiento a sí mismos” (Citado en Said 2004: 86). Esta destaca el desafío de la responsabilidad. Las personas deben enfrentar la responsabilidad con el objeto de constituirse a sí mismos como sujetos morales, y construir su identidad colectiva como una comunidad moral. Si el pasado no se puede cambiar, la cuestión es qué hacer con su legado. Los “fabricantes de cunas” de la sociedad judía israelí, juntamente con sus hijos e hijas, han tenido que comenzar a enfrentar el momento fundacional de su nación siguiendo la aparición de una literatura importante desde los 1980s que desmitifica este pasado. Trabajos tales como los de Tom Segev (1984/1986) *1949 - the First Israelis*; Simha Flapan (1987/1990) *The Birth of Israel: Myths and Realities*; Benny Morris (1988; 2004<sup>a</sup>) *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*; Benjamin Beit-Hallahmi (1992) *Original Sins: Reflections on the History of Zionism and Israel*; y la larga lista de

16 Aquéllos que mostraron preocupación fueron considerados disidentes amenazantes, como Jacqueline Rose (2005: 58-108) argumenta con elocuencia que fue el caso de aquéllos como Martín Buber, Hanna Arendt, y Hans Kohn, y se podría agregar, George Steiner más tarde (1985), quien cuestionó el sionismo político y vio un grave daño a los valores judíos y a la vida judía en la nación-Estado exclusiva, militarizada, donde la justicia no era el valor clave. Ecos importantes de este cuestionamiento temprano de la moralidad del proyecto de nación-Estado para los judíos se pueden encontrar en el polémico film de 2005 de Steven Spielberg, *Munich*.

libros y artículos de Ilan Pappé (e.g. Pappé 1988; 1994; 1999; 2004) entre muchos otros, han estado desestabilizando el paisaje que los padres fundadores trataron de pintar e institucionalizar tan enérgicamente como el reporte hegemónico de 1948. ¿Cómo están respondiendo ellos?

Debatiendo las técnicas utilizadas en la construcción de mitos, Barthes analiza una fotografía de un soldado negro haciendo el saludo francés. La fotografía fue realizada con la intención de transmitir el mito de “que Francia es un gran imperio, que todos son sus hijos, sin ninguna discriminación de color, ellos sirven fielmente bajo su bandera, y que no hay mejor respuesta a los detractores de un presunto colonialismo que el celo que muestra este negro sirviendo a sus así llamados opresores” (Barthes 2000: 116). Las cualidades mitológicas de esta fotografía, según Barthes, se encuentran en su postura despolitizada. Ella crea falsas causas y efectos que son eliminados del empuje de la historia. En cambio ella presenta una fachada de ingenuidad. Él continúa argumentando que “el mito no niega las cosas... simplemente las purifica, las hace inocentes, les da una justificación natural y eterna... abuele la complejidad de los actos humanos, les da la simplicidad de la esencia, elimina todas las dialécticas” (ibid.: 143).

Así como esta fotografía transmite la imagen de la dominación francesa en Africa como un imperio igualitario multiracial, la historia de la creación de Israel se presentó como el acto heroico de una minoría perseguida volviendo a su patria quienes tuvieron que repeler a árabes villanos en un acto de auto-defensa. Hechos como la toma de la patria de otro pueblo, la destrucción de su sociedad, la expulsión de ciudadanos, violaciones y masacres no podían tolerarse. En cuanto ellos salen a la luz se realizan intentos para anularlos. En esta saga los binarios son agudos: los líderes sionistas son héroes mientras los palestinos que se oponen al sionismo son criaturas depravadas (terroristas, nazis, primitivos, gangsters, etc.).

Sin embargo, ya hemos encontrado en este ensayo los héroes míticos como Ben Gurion y Rabin. Hemos visto su estrecha participación en la transferencia de civiles que condujo a tantas muertes, como desposesiones, pérdida de propiedad, y exilio de palestinos en gran escala. Hemos vislumbrado su conocimiento de lo que estaba pasando y sus intentos por cubrirlo. Lo mismo se puede decir de Menachem Begin, que fue rehabilitado en la historiografía israelí en los últimos 1960s y elevado al estatus de héroe nacional después de su elección como primer ministro en 1977, e incluso más tarde fue distinguido con el Premio Nobel de la paz. Begin fue el líder del grupo clandestino armado de IZL (el Irgun), que peleó por la expulsión de los británicos. Los grupos bajo su mando contribuyeron al deterioro de la situación de seguridad en Palestina durante 1947-1948 debido a sus tácticas asesinas, que llegaron a su punto culminante en la infame masacre de civiles inocentes en Deir Yassin.<sup>17</sup> Esta masacre se destaca con frecuencia porque la aldea tenía acuerdos de no agresión con asentamientos judíos adyacentes y el *muhtar* (líder de la aldea) no sólo rechazó propuestas de las milicias árabes para estacionarse en la aldea sino que también pasaba información a la Hagana sobre el movimiento de las fuerzas árabes en el área. Después de la masacre, Begin envió una carta a sus comandantes diciendo: “Acepto las felicitaciones sobre este espléndido acto de conquista... Digan a los soldados que ustedes han hecho historia en Israel” (citado en Palumbo 1987: 55).

Sin embargo, como se observó más arriba, el mito de la creación de Israel ahora es más difícil de sostener, debido al trabajo de una generación de historiadores y al cuestionamiento interno de los activistas de la paz y de algunos intelectuales. ¿Qué nuevos argumentos se han avanzado para tratar el rol de Israel en la Nakba y el problema de

17 Ver McGowan y Ellis 1998.

la moralidad? Los modos ideológicos de pensamiento, pareciera, pueden sobreponerse a las refutaciones en tanto continúa prevaleciendo el orden sociopolítico al cual ellos dan expresión. Ahora yo reflexiono sobre tres modos corrientes de tratar con la moralidad del pasado, comparándolos con las respuestas de algunas otras naciones a sus propios pasados conflictivos.

La primera estrategia para los sionistas ha sido revertir el viejo mito de “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra.” El mejor ejemplo es *The Case for Israel* (2003) de Alan Dershowitz. El libro de Dershowitz recurre a una versión anterior del mito anticipado por Joan Peters (1984) en su libro pseudo-histórico, *From Time Immemorial: The Origin of the Jewish-Arab Conflict Over Palestine*. La tesis de Peters es simple: la mayoría de los refugiados no eran nativos de Palestina. Más bien, ellos eran trabajadores árabes inmigrantes de los países adyacentes quienes llegaron durante el período del Mandato a trabajar en las prósperas empresas judías. Cuando estalló la guerra de 1948, ellos simplemente retornaron a sus países. Mediante la negación de la existencia de los otros, este pensamiento acabó con la dialéctica colonización-desarraigo y por lo tanto fue ampliamente apreciada por los sionistas y muchos intelectuales israelíes, políticos y organizaciones. Sin embargo, las manipulaciones estadísticas, las citas equivocadas y la distorsión de los hechos de Peters no pudieron pasar como investigación competente (para el asunto Peters ver e.g. Said 1988: 23-31; Finkelstein 1995: 21-50).<sup>18</sup> No obstante, el surgimiento reciente del racismo anti-árabe y anti-musulmán en occidente a continuación de los eventos del 9/11 y las guerras de conformidad de Estados Unidos con Afganistán e Irak permitieron a Dershowitz resucitar estos

18 Ver Finkelstein (2005) para una crítica detallada del resurgimiento de estos argumentos en Dershowitz (2003).

mitos, lo que hizo que Finkelstein (2005) necesitara desacreditarlos cuidadosamente otra vez.<sup>19</sup>

El problema para los israelíes es que las manifestaciones de la Nakba los rodean, en la historia, la geografía, la arqueología, la arquitectura, el lenguaje, y los palestinos que permanecieron.<sup>20</sup> ¿Cómo pueden ellos ser eliminados de la conciencia? En general, la responsabilidad se evade intentando eliminar a los palestinos de la historia del país antes y durante 1948. Dalsheim encontró que esto era lo que las lecciones de historia, en un kibbutz de escuela secundaria donde ella condujo tres años de investigación de campo, tenían por objetivo lograr. Este es el mismo sistema que organiza la exposición en el Disney-style Palmach Museum, dedicado a la unidad elite pre-Estado de la Hagana. Dalsheim concluye:

“Contrariamente a lo que podríamos esperar, para miembros de este grupo [israelíes seculares, liberales] los palestinos no son su otro significativo... ellos son en cambio otro misterioso, no reconocido completamente, no totalmente conocido, de algún modo imaginado lejos, y por todas estas razones mucho más aterrador. Esta es quizás la versión corriente de “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, un modo en el cual la lógica de separación/eliminación, central para el proyecto colonial de asentamientos, se puede expresar mientras se mantiene un auto-retrato aceptado moralmente entre los descendientes.”

Dalsheim 2004: 166-67

19 Para una refutación ver también Michael Neumann (2005), *The Case Against Israel*. Ver también los hallazgos de Norman Finkelstein en su página web: <http://www.normanfinkelstein.com/article.php?page=11 ar=1>

20 Se están poniendo en marcha pequeños esfuerzos para invitar a los palestinos de vuelta a sus semidestruidas aldeas, o a áreas anteriores que ahora habitan otros, para dar paseos a judíos israelíes para enseñarles acerca de la Nakba, lo que Bronstein (2005: II) llama “un fantasma que continúa caminando a través de nuestro espacio y tiempo.” Bronstein trabaja con una pequeña organización llamada *Zochrot* (Memoria).



La segunda corriente emergente para tratar la moralidad de la Nakba es reconocer que ocurrió pero negar que ello conlleva alguna implicación moral o práctica. Escribiendo sobre la necesidad de ir “más allá de la destrucción de la memoria colectiva del otro” como una apertura a la coexistencia y reconciliación israelí-palestina, Gur-Zeev, por ejemplo, sostiene que el terreno moral de los palestinos e israelíes es igual. En su argumentación contra los palestinos quienes afirman las lecciones pedagógicas universales del holocausto, él escribe: “Central a esta tendencia está evitar tratar la participación musulmana y árabe en el ejército nazi (y el rol especial del Mufti)” (Gur-Zeev y Pappé 2003: 103). Él sostiene que los palestinos no reconocen “la injusticia que se infligió a los judíos a lo largo de su historia en la diáspora y la parte palestina en su actual tragedia” (*ibid*). No hay dialéctica víctima-perpetrador en juego aquí; en consecuencia, no hay reclamo moral palestino. A pesar de su retórica “crítica”, Gur-Zeev crea un paisaje equivocado de las relaciones árabe-nazi y de la violencia en Palestina.

Algunos de estos reclamos tienen raíces más profundas en la propaganda sionista e israelí y en los modos de representación que los que Gur-Zeev desearía revelar. Él alude a una tendencia importante en el sionismo que ha presentado a las relaciones palestinas /árabes/sionistas como una continuación de las relaciones nazi-judías. De este modo, las relaciones históricas entre los árabes y la Alemania nazi son exageradas. Un ejemplo se refiere al asilo Hajj Amin al-Husayni en Berlín durante la Segunda guerra mundial. ¿Su asilo hace al líder palestino responsable o incluso partícipe de los crímenes nazis? Importa que la ideología racista nazi veía a los árabes como subhumanos? Hajj al-Husayni fue, después del brote de la rebelión palestina de 1936-39, un fugitivo. Escapó a una orden británica de arresto, temiendo la prisión, el exilio o incluso la ejecución, el destino de otros líderes rebeldes. Como muchos en las

colonias británicas (ver, e.g. Appadurai, 1996: 158-77) él esperaba que una derrota británica condujera a la independencia. No obstante, incluso si, como muchos anticolonialistas, el Haff al-Husayni realizó una alianza oportunista con el objeto de oponer resistencia a los británicos, la pregunta moral que todavía se impone es: La relación del Mufti (que originariamente fue designado por los británicos) con la Alemania nazi revindica la destrucción de la sociedad palestina? La corriente principal del sionismo dice que lo hace. En el museo del holocausto en Jerusalén (Yad Vashem) se muestra al líder palestino “siendo saludado por Heinrich Himmler e inspeccionando a los voluntarios musulmanes en el Wehrmacht” (Swedenburg, 1995: 45). Por cierto, como sostiene Swedenburg “Yas Vashem recuerda al líder palestino simplemente como un colaborador de Hitler; a través de su imagen se implica a todo el pueblo palestino, de manera metonímica, en los crímenes del nazismo. El efecto de tal asociación propagandística, según el comentarista israelí Boaz Evron, ha hecho que la mayoría de los israelíes sientan que ‘no hay diferencia entre un refugiado palestino analfabeto y un policía montado SS’” (ibid).

Pero, y ¿qué si se tomara la misma línea de propaganda un paso más adelante? ¿Los acuerdos que las organizaciones sionistas dirigentes —la Organización sionista mundial y la Agencia judía— firmaron con la Alemania nazi —conocidos como los acuerdos de transferencia (Havara) — hacen a estos grupos responsables de algún modo por los crímenes de la Alemania nazi?

Junto a las relaciones con Alemania, Gujr-Zeev plantea la cuestión de la violencia en Palestina, argumentando que la misma ha sido unilateral. Además, la investigación histórica ha mostrado que la violencia palestina surgió como resultado de la experiencia de colonización y de expulsión (Mandel 1976). El siguiente testimonio dado por el jefe de la Unión de agricultores (judía), señor Smilansky, en una sesión cerrada

de una comisión designada por la Agencia ejecutiva judía en 1940 para estudiar las relaciones judías-palestinas, da un buen ejemplo de este proceso. Su testimonio se refiere al destino de agricultores palestinos desalojados del área Hula, luego de la toma de sus tierras por colonos judíos:

“¿Cómo es posible creer en el establecimiento de relaciones fraternales (con un árabe) cuando los colonos judíos toman su tierra, la que él ha trabajado durante años y le da a cambio unos pocos peniques. Y cuando voy a la arboleda, veo que el joven judío armado lo golpea gravemente ¿Cómo es posible reunir a las dos partes y cómo es posible encontrar una solución?”

(Citado en Gozansky 1987: 165-66,  
traducido del árabe por AHS)

Pappé, co-autor del artículo con Gur-Zeev, entiende la relación entre la violencia y la justicia en el contexto colonial de manera diferente. Él escribe que “aunque había violencia, ninguna injusticia fue infligida por los palestinos sobre los israelíes, así cómo no fue infligida injusticia alguna por los argelinos sobre los colonialistas franceses aunque ciertamente había violencia” (Gur-Zeev y Pappé 2003: 104).

La tercera estrategia sionista para tratar 1948 se dirige al peso moral de la Nakba palestina sin pedir disculpas. Benny Morris articuló esta posición muy claramente. Ningún investigador israelí ha estudiado el período crítico en que tuvo lugar la colonización-expulsión de manera tan completa como lo ha hecho él. En la primera edición de su libro *The Birth of the Palestinian Refugee Problem* (1967), él presenta en un estilo desinteresado enorme detalle acerca de los actos de transferencia y las masacres que ocurrieron en 1948. Morris obtuvo su información de los archivos israelíes, principalmente del ejército. La fuente de este material, la integralidad de su investigación, y el estilo descriptivo dieron a

su libro credibilidad entre los eruditos y el público en general. Él trato de sustituir un nuevo mito con relación a las causas del problema del refugiado palestino por el viejo mito sionista - a saber, que el problema del refugiado palestino nació como consecuencia de la guerra y no de un plan deliberado de largo plazo. No obstante, Morris realizó una contribución significativa mediante la resolución de un debate cáustico con referencia a 1948 - si los palestinos partieron como resultado de los llamados de líderes árabes para que ellos lo hicieran así, como parte de un plan militar, o como consecuencia de la expulsión. La investigación de Morris (2004<sup>a</sup>) confirma lo que los palestinos han argumentado todo el tiempo; él muestra definitivamente que la expulsión activa por las fuerzas judías, la huída de los civiles de las zonas de batalla a continuación de los ataques de las fuerzas judías, la guerra psicológica, el temor y las atrocidades y la matanza al azar por las fuerzas de avanzada judías, fueron las causas principales del problema del refugiado palestino.

Pero hay dos problemas con su trabajo y posición. Como Slyomovics muestra en su ensayo en este volumen, Morris da valor a los documentos escritos como la fuente definitiva para el historiador y devalúa el testimonio personal. Haciendo una observación sobre su propio método, Morris escribe: "Mientras los documentos contemporáneos puede desinformar, distorsionar, omitir o mentir, ellos lo hacen, según mi propia experiencia, mucho menos que los entrevistadores recordando eventos altamente polémicos de hace alrededor de 40-50 años." (Morris 2004<sup>a</sup>). Desde que la sociedad palestina se desintegró como una entidad política durante la guerra, y por lo tanto no ha establecido archivos nacionales, es incapaz, según Morris, de reunir una narrativa creíble en lo que se refiere a su propia Nakba.<sup>21</sup>

21 Los efectos de esta desigualdad de fuentes de archivo son aparentes en el análisis de Esmeir (este volumen) del juicio de Teddy Katz.

Sin embargo, investigadores que han basado su comprensión del pasado en las memorias de palestinos que sobrevivieron a la guerra y en materiales de archivo - los mismos materiales de archivo que utilizó Morris han informado que las dos fuentes se complementan más que se contradicen entre sí. Por ejemplo, Ben Zeev, que estudió la aldea de Ijzim durante la guerra sostiene, “Lo que es común a las dos fuentes -los relatos de los aldeanos y los documentos del ejército- es que los mismos derivan de personas que fueron testigos de los hechos de la guerra. Ellos son de manera predominante relatos de primera mano... El hecho de que los relatos orales son una reflexión no sugiere necesariamente que son relatos no confiables o distorsionados” (Ben Zeev 2002: 13-14).

¿Cuál es la verdadera razón por la que Morris rechaza aceptar el testimonio y la memoria palestina? Que podría ser algo no relacionado con el oficio de historiador le da algún crédito por su última afirmación sobre la limpieza étnica que él documentó en su libro. En una entrevista en *Haaretz*<sup>22</sup> (discutida también por Slyomovics) él expresa la última forma de negación de la responsabilidad moral por la Nakba: él deplora el hecho de que el trabajo no se completó. “Ben Gurion tenía razón,” dijo. “Si no hubiera hecho lo que hizo, el Estado no hubiera llegado a existir. Eso debe estar claro. Es imposible evadirlo. Sin el desarraigo de los palestinos, aquí no hubiera surgido un Estado judío” (Morris 2004b: 41).

Los requerimientos de crear un Estado triunfan sobre la moralidad, para Morris. Como él dice,

22 Yo utilicé la entrevista publicada en hebreo en *Haaretz* como “Esperando a los bárbaros” para el análisis de los argumentos de Morris. Una versión electrónica está disponible en <http://www.haaretz.co.il/hasite/objects/pages/PrintArticle.jhtml?itemNo=380119>. Yo cito de una versión inglesa de la entrevista que apareció como “On Ethnic Cleansing” en el *New Left Review*.

“La necesidad de establecer este Estado [Israel] en este lugar supera la injusticia que se hizo a los palestinos desarraigándolos... Incluso la gran democracia americana no hubiera podido crearse sin la aniquilación de los indios. Hay casos en que el bien de conjunto, final, justifica los actos duros y crueles que se cometen en el curso de la historia.”

Morris 2004b: 43

Él continúa para sugerir que hubiera sido mejor

“... si Ben Gurion hubiera llevado a cabo una expulsión amplia y hubiera limpiado todo el país - toda la tierra de Israel, hasta el río Jordán. Todavía puede resultar que este fue su error fatal.”

Morris 2004b: p. 44 <sup>23</sup>

Estos son los tres métodos mediante los cuales los sionistas aún hoy tratan de racionalizar la Nakba. Estos métodos no reconocen la génesis moralmente manchada del Estado judío ni cuestionan a sus padres fundadores. No obstante este no es el único modo en que las naciones pueden tratar con su pasado. Otras naciones se han referido a hechos en su pasado en una variedad de formas. La posición oficial francesa fue colocar entre paréntesis el régimen Vichy y su legado de colaboración con los nazis. Ha considerado a la historia francesa, la moral y la responsabilidad de manera idéntica a lo que DeGaulle después de la guerra llamó “une certaine idée de la France” (Booth 1999: 250); así, los gobiernos franceses han rechazado tomar sobre ellos la responsabilidad moral del régimen colaboracionista. Los israelíes no pueden seguir esta estrategia, ya que ello demandaría la denuncia de los padres fundadores del Esta-

23 Ver Massad y Morris (2002) para una discusión de los puntos de vista de Morris.

do así como de la historia israelí desde 1948. En el caso de Israel no hubo ruptura ni un desplazamiento radical del régimen político o moral que hubiera hecho posible esta fácil posición. Los alemanes, por otra parte, han tomado sobre sí mismos las responsabilidades morales de la generación de la Segunda guerra mundial, extrayendo la lección de “¡Nunca más!” (Booth 1999: 256). Ellos han tomado medidas compensatorias significativas: restitución de la propiedad, compensación o rehabilitación de las víctimas y/o de sus familias. Dada la calidad mítica de la narrativa oficial israelí descripta hasta ahora, esta estrategia es impensable ya sea por el gobierno israelí o por el público en general. Los israelíes tampoco han aceptado ninguna solución política que pudiera luego conducir a un proceso de esclarecimiento del pasado a través de un cuerpo como la Comisión de verdad y reconciliación de Sudáfrica, formada para investigar el pasado y reconocer el daño.

Más bien, las tres corrientes descriptas más arriba sugieren que la mayoría de los israelíes continúan enterrando, suprimiendo o ignorando el pasado, traduciendo las relaciones de poder existentes y las continuas prácticas de gobierno y control en realidades y tomas de conciencia sociopolíticas fijas.<sup>24</sup> Como dijo Orwell, “Quien controla el presente controla el pasado.” Sin embargo, la tragedia moral en este caso reside en la relación entre el colonizador y el expulsado. Una fotografía histórica que se reproduce

24 En esto ellos se parecen más al Estado turco que ha tratado de negar el genocidio de los armenios en 1915. Aunque en Turquía hay debates corrientes tremendos sobre el tema, con intelectuales y periodistas tratando de explorar el pasado, está no obstante el caso en el que se formularon cargos criminales contra el escritor turco, conocido internacionalmente, Orhan Pamuk en 2005 por “denigrar” la identidad turca hablando acerca del asesinato de kurdos y armenios en 1915-1917 (los cargos fueron retirados en enero de 2006) y que una conferencia sobre los armenios en Turquía en diciembre de 2005 tuvo que ser trasladada de una universidad pública a una privada. Ver Shafak (2005).

en el libro de Segev tomada de un artículo publicado en el semanario israelí *Haolam Hazeh* el 22 de junio de 1950, en medio de las continuas campañas de expulsión y los intentos infructuosos de los refugiados de colarse de nuevo a través de las fronteras, revela la forma terrible que ha tomado esta dialéctica en Palestina/Israel.

La fotografía muestra a palestinos parados en una sola fila, la mayoría usando las ropas tradicionales de labriegos pero uno con un traje europeo. Dos soldados armados los supervisan. Una de las fotografías en el artículo está subtitulada, según Segev: “Observar el número tatuado en el brazo del soldado guardián” (Segev 1986:63). La fotografía transmite el mensaje de que el soldado que sobrevivió a los campos de concentración europeos vino a construir una nueva vida en la propiedad de los palestinos, quienes debían ser mantenidos fuera si esto iba a ocurrir. El artículo informa, “Muchos de los inmigrantes que han pasado por el infierno de los campos de concentración carecen de las actitudes adecuadas hacia los árabes cautivos del Estado” (*ibid.*). Respondiendo a una pregunta de un lector acerca de si se publicaba todo lo que sabía el editor sobre esta situación, el último contestó de manera ominosa: “Hay algunas cosas que es mejor no publicar” (*ibid.*).

¿Cuánto tiempo llevará que se escuchen las memorias de aquéllos parados en una sola fila bajo la vigilancia del embrutecido y ahora cruel soldado? ¿O que se les permita tener peso moral?





## Bibliografía

- Abdel Jawad, Saleh. 1994. "Introduction." In Qaryat Qaqun. Birzeit: Markaz Dirasatwa Tawthiq al-Mujtama' al-Filastini.
- . 2003. "Massacres and the Creation of the Palestinian Refugee Problem in the 1948 War." Acts of the international conference: Israel and the Palestinian Refugees, Max Planck Institute for Comparative Public and International law, Heidelberg. 103 ms. pages.
- . 2004. "Le témoignage des victims palestiniennes entre l'historiographie israélienne et l'historiographie arabe: Le cas de 1948." In Catherine Coquio, ed. *L'histoire trouée, négation et témoignage*. Nantes: L'Atalante.
- . Forthcoming. Why the Palestinians "Left" Their Paradise? Rewriting the Creation of the Palestinian Refugee Tragedy.
- Abdo, Nahla and Ronit Lentin. 2002. *Women and the Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*. New York: Berghahn Books.
- Abu Eisha Anwar, ed. 1982. *Mémoires Palestiniennes: la terre dans la tête*. Paris: Editions Clancier-Guerod.
- Abu El-Haj, Nadia. 2001. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2002. "Producing (Arti) Facts: Archaeology and Power During the British Mandate of Palestine." *Israel Studies* 7, no.2, 33–61.
- Abu Ghosha, 'Abd al-Majid. 1990. 'Imwas. Beisan Press: Jerusalem.
- Abu Hadba, 'Abd al-'Aziz. 1990. Qaryat Dayr Aban [The Village of Dayr Aban]. al-Bira: Inash al-Ustra.
- Abu, Iyad and Eric Rouleau. 1981. *My Home, My Land: A Narrative of the Palestinian Struggle*. Translated by Linda Butler Koseoglu. New York: Times Books.

- Abu Khiyara, 'Aziz, Salih Fannush, Mahmud Sulayman, and Musa 'Ashur. 1993. *Al-Walaja: Hadara wa Tarikh* [Al-Walaja: Culture and History]. Amman, Jordan: al-Walaja Cooperative Society.
- Abu-Lughod, Ibrahim, ed. 1971. *The Transformation of Palestine: Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Abu-Lughod, Janet L. 1971. "The Demographic Transformation of Palestine." In Ibrahim Abu-Lughod, ed. *The Transformation of Palestine: Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 139–63.
- . 1988. "Palestinians: Exiles at Home and Abroad." *Current Sociology* 36, no.2 (Summer): 61–69.
- Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2001. "My Father's Return to Palestine." *Jerusalem Quarterly* File, 11–12. [www.jqfjerusalem.org/journal/2001/jqf11-12/](http://www.jqfjerusalem.org/journal/2001/jqf11-12/)
- . 2005. "About Politics, Palestine, and Friendship: A Letter to Edward from Egypt." In *Edward Said: Continuing the Conversation*. Ed. Homi Bhabha and W. J. T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press, 17–25.
- Abu-Sitta, Salman. 2000. "*The Palestinian Nakba—1948: The Register of Depopulated Localities in Palestine*." London: Palestinian Return Center.
- . 2004. *Atlas of Palestine, 1948*. London: Palestine Land Society.
- al-Adharba, Ahmad. 1997. *Qaryat al-Dawayima*. Birzeit: Markaz Dirasat wa-Tawthiq al-Mujtama' al-Filastini.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- . 1999. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.
- Ahmed-Fararjeh, Hisham. 2003. *Ibrahim Abu-Lughod: Resistance, Exile and Return. Conversations with Hisham Ahmed-Fararjeh*. Birzeit: Ibrahim Abu-Lughod Institute for International Studies, Birzeit University.
- Alexandaroni Society v. Theodore Katz. 2000. C.C.1686/2000. Tel Aviv District Court (court proceedings protocol, December 13, 14, 2000).
- Alexandaroni Society v. Theodore Katz. 2000. C.C.1686/2000. Tel Aviv District Court (court decision, June 29, 2000).
- Alexander, Livia. 2002. "Let Me In, Let Me Out, Going Places and Going Back." *Framework* 43, no. 2 (Fall): 157–77.
- al-Ali, Abd al-Majid Fadl. 2002. *Kuwaykat: Ihda Sharayin Filastin* [Kuwaykat: One of the Arteries of Palestine]. Beirut: n.p.
- Ali, Tariq. 1994. "An Interview with Edward Said." Channel 4 YV. UK: December 15.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Ana María. 1992. "Gender, Power, and Historical Memory: Discourses of Serrano Resistance." In Judith Butler and Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Anderson, Caroline and Thomas Benson. 1991. *Documentary Dilemmas: Frederick Wiseman's "Titicut Follies." Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.*
- Anderson, Scott. 2002. "Paving over Peace? Canuck-Built Road Helps Israel Cement Control." Now online edition, 21, no. 39. [http://www.nowtoronto.com/issues/2002-05-30/news\\_story3.php](http://www.nowtoronto.com/issues/2002-05-30/news_story3.php).
- Antonius, Soraya. 1979. "Fighting on Two Fronts: Conversations with Palestinian Women." *Journal of Palestine Studies* 8, no. 3, 26–45.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aql, Abd Al-Salam. 1995. "Palestinian Refugees of Lebanon Speak." *Journal of Palestine Studies* 25, no.1, 54–60.
- Arendt, Hannah. 1968. *Between Past and Present*. New York: Penguin.
- Asad, Talal. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." In James Clifford and George Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 'Atiyya, 'Atiyya 'Abdallah. 1992. 'Ayn Karim: al-Haqiqa wal-Hulm [Ayn Karim: the Reality and the Dream]. Amman: n.p.
- Auerbach, Erich. 1971. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Augé, Marc. 2004. *Oblivion*. Translated by Marjolijn De Jager. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Augustin, Ebba, ed. 1993. *Palestinian Women: Identity and Experience*. London: Zed Books.
- Avissar, Miriam and Elyahu Shabo. 2000. "Qula". *Excavations and Surveys in Israel* 20: 51–53, 74–76.
- Awad, Hanan. 2004. Fi al-Bad anti Filastin: "Yawmiyyat al-Hisar" [In the Beginning, You Palestine: "Daily Memoirs of the Siege"]. Ramallah: Dar Al-Shuruq.
- Aymard, Maurice. 2004. "History and Memory: Construction, Deconstruction and Reconstruction." *Diogenes* 51, no.1, 7–16.
- Azaryahu, Maoz. 1995. Pulhane medinah: hagogot ha-'atsma'ut hehantsa'hat hanoflim, 1948–1956 [State Cults: Celebrating Independence and Commemorating the Fallen, 1948–1956]. Sede Boker: Ben Gurion University.
- Bal, Mieke L., Jonathan Crewe, and Leo Spitzer, eds. 1999. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover: University Press of New England.

- Bamyeh, Mohammed. 2003. "Palestine: Listening to the Inaudible." *The South Atlantic Quarterly* 102, n° 4, 825–49.
- Bardenstein, Carol B. 1997. "Raped Brides and Steadfast Mothers". In Alexis Jetter, Annelise Orleck, and Diana Taylor, eds., *The Politics of Motherhood: Activist Voices From Left to Right*. Hanover: University Press of New England, 170–81.
- . 1999. "Trees, Forests, and the Shaping of Palestinian and Israeli Collective Memory." In Mieke L. Bal, Jonathan Crewe and Leo Spitzer, eds., *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover: University Press of New England. 148–68.
- Baron, Beth. 1997. "Nationalist Iconography: Egypt as a Woman." In James Jankowski and Israel Gershoni, eds., *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Baroud, Ramzy, ed. 2003. *Searching Jenin: Eyewitness Accounts of the Israeli Invasion 2002*. Seattle: Cune Press.
- Barthes, Roland. 2000. *Mythologies*. London: Vintage.
- Bar-Zohar, Michael and Eitan Haber. 1983. *The Quest for the Red Prince*. New York: William Morrow.
- Bassiouni, Mohamed Cherif. 1996. *The Law of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia*. Irvington-on-Hudson, NY: Transnational.
- Battaglia, Debbora. 1992. "The Body and the Gift: Memory and Forgetting in Sabari Mortuary Exchange." *American Ethnologist* 19, no. 1, 3–18.
- Beinin, Joel. 2004. "No More Tears: Benny Morris and the Road Back from Liberal Zionism." MERIP. [http://www.merip.org/mer/mer230/230\\_beinin.html](http://www.merip.org/mer/mer230/230_beinin.html).
- Beit-Hallahmi, Benjamin. 1992. *Original Sins: Reflections on the History of Zionism and Israel*. London: Pluto Press.
- Benhabib, Seyla. 1999. "Critical Theory and Postmodernism: On the Interplay of Ethics, Aesthetics, and Utopia in Critical Theory." *Cardozo Law Review* 11: 1435–49.
- Benjamin, Walter. 1966. *Angelus novus*. Ausgewählte Schriften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (English-language edition, 1968.)
- . 1969 [1936]. *Illuminations*. Translated by Harry Zohn. Hannah Arendt, ed. New York: Schocken Books.
- Benvenisti, Meron. 1970. *The Crusaders in the Holy Land*. Jerusalem. Israel Universities Press.
- . 2000. *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948*. Berkeley: University of California Press.
- Ben Zeev, Efrat. 2000. *Narratives of Exile: Palestinian Refugee Reflections on Three Villages: Tirat Haifa, 'Ein Hawd, and Izjim*. D.Phil. Thesis. Oxford University.

## BIBLIOGRAFÍA

- . 2002. "The Palestinian Village of Izjim During the 1948 War: Forming an Anthropological History Through Villagers' Accounts and Army Documents." *History and Anthropology* 13, no. 1, 13–30.
- . 2003. "Al-Nakha wa al-Ra'iha fi Tuqus al-'Awda" [Flavors and Smells in Return Rituals]. *Al-Karmil*, nos. 76–77, 107–22.
- . 2005. "Transmission and Transformation: The Palestinian Second Generation and the Commemoration of the Homeland." In Alex Weingrod and André Levy, eds., *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*. Stanford University Press.
- Ben Zvi, Tal. 1999. "Aval ani ve-rak ani asaper et ha-sipur sheli" [But I and only I can tell my story]. *Plastika*, no. 3 (Summer): 75–81.
- Beverly, John. 1992. "The Margin at the Center: On 'Testimonio'." In Sidoni Smith and Julia Watson, eds. *Decolonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bishara, Amahl. 2003. "Examining Sentiments about and Claims to Jerusalem and its Houses." *Social Text* 75, no. 21 (Summer): 141–62.
- Bishara, Azmi. 1995. "Ha-aravim ve-ha-shoah: nituah bayatiyuta shel ot hibur" [The Arabs and the Holocaust: An Analysis of the Problematics of Conjunction]. *Zemanim* 53 (Summer): 54–71.
- Blanchot, Maurice. 1995. *The Writing of the Disaster*. Translated by Ann Smock. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Bock, Gisela and Pat Thane. 1994. *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States, 1880s–1950s*. New York: Routledge.
- Bokae'e, Nihad. 2003. *Palestinian Internally Displaced Persons Inside Israel: Challenging the Solid Structures*. Bethlehem: Badil Resource Center.
- Boltanski, Luc. 1999. *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Translated by Graham Burchell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boose, Lynda E. 2002. "Crossing the River Drina: Bosnian Rape Camps, Turkish Impalement, and Serb Cultural Memory." *Signs* 28, no. 1 (Autumn): 71–96.
- Booth, James W. 1999. "Communities of Memory: On Identity, Memory, and Debt." *American Political Science Review* 93, no. 2, 249–63.
- Bowersock, G. W. 1998. "Palestine: Ancient History and Modern Politics." In Edward Said and Christopher Hitchens, eds., *Blaming the Victims*. London: Verso.
- Bowman, Glen. 1994. "A Country of Words: Conceiving the Palestinian Nation from the Position of Exile." In Ernesto Laclau, ed., *The Making of Political Identities*. London: Verso.
- Bresheeth, Haim. 1989. "Self and Other in Zionism: Palestine and Israel in Recent Hebrew Literature." In *Palestine: A Profile of an Occupation*.

- Khamsin Series. London: Zed Books.
- . 1997. "The Great Taboo Broken: Reflections on the Israeli Reception of Schindler's List." In Yosefa Loshitzky, ed., *Spielberg's Holocaust: Critical Reflections on Schindler's List*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2001. "Gvulot ha-zikaron ha-falastini: Bayit ve-galut, zehut ve-he'almut baakolnoa ha-falastini he-hadash" [*The Boundaries of Palestinian Memory: Home and Exile, Identity and Disappearance in New Palestinian Cinema*.] *Teoria Vebikoret [Theory and Critique]* 18, 77–102.
- . 2002a. "A Symphony of Absence: Borders and Liminality in Elia Suleiman's *Chronicle of a Disappearance*." *Framework* 43, no. 2 (Fall): 71–84.
- . 2002b. "Telling the Stories of Heim and Heimat, Home and Exile: Recent Palestinian Films and the Iconic Parable of Invisible Palestine." *New Cinemas* 1, no.1, 24–39.
- . 2003. "Givaat Aliyah ke-mashal: shlosa hebetim" [Givaat Aliyah as a Parable: Three Aspects]. In Yehuda Shenhav, ed., *Space, Land, Home*. Jerusalem: Van Leer Institute, 251–56.
- Bronstein, Eitan. 2005. "Studying the Nakba and Reconstructing Space in the Palestinian Village of Lifta." Working Paper of the European University, The Robert Schuman Centre for Advanced Studies. [http://www.eui.eu/RSCAS/WPTexts/05\\_35.pdf](http://www.eui.eu/RSCAS/WPTexts/05_35.pdf)
- Brown, Nathan. 2002. "Democracy, History, and the Contest Over the Palestinian Curriculum." <http://www.nad-plo.org/textbooks/textbooks.html>. First accessed March 27.
- Bruce, Charles. 1998. *In Search of Palestine*. London: British Broadcasting Company.
- Burch, Noel. 1990. "A Primitive Mode of Representation?" In Thomas Elsaesser, ed., *Early Cinema*. London: British Film Institute.
- Busailah, Reja-e. 1981. "The Fall of Lydda." *Arab Studies Quarterly* 3, no.2 (Spring): 123–51.
- Butalia, Urvashi. 2000. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Caruth, Cathy. 1995. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- . 2001. "Parting Words: Trauma, Silence and Survival." *Cultural Values* 5, no. 1, 7–19.
- Casey, Edward S. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2004. "Public Memory in Place and Time." In Kendall R. Phi-

## BIBLIOGRAFÍA

- llips, ed., *Framing Public Memory*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Censor, Dany. 2000. <http://www.ee.bgu.ac.il/~censor/katz-directory/>
- Certeau, Michel de. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Trans. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Childers, Erskine. 1961. "The Other Exodus." *The Spectator* no. 6933 (May 12): 672–75.
- . 1971. "The Wordless Wish: From Citizens to Refugees." In Ibrahim Abu-Lughod, ed., *The Transformation of Palestine*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 165–202.
- Cohen, Hillel. 2003. "Land, Memory, and Identity: The Palestinian Internal Refugees in Israel." *Refuge: Canada's Periodical on Refugees* 21, no. 2, 6–13.
- Cohen, Saul. 1986. *The Geopolitics of Israel's Border Question*. Boulder, CO: Westview Press.
- Cohen, Shaul Ephraim. 1993. *The Politics of Planting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Collard, Anna. 1989. "Investigating 'Social Memory' in a Greek Context." In Elizabeth
- Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*. ASA Monographs 7. London: Routledge.
- Collins, Larry and Dominique Lapierre. 1972. *O Jerusalem!* New York: Simon and Schuster.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coony, Mark. 1994. "Evidence as Partisanship." *Law and Society Review* 28, no. 4, 832.
- Crane, Susan. 2000. "Introduction: Of Museums and Memory." In Susan Crane, ed., *Museums and Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Crapanzano, Vincent. 2004. *Imaginary Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- al-Dabbagh, Mustafa. 1972–1986. *Biladuna Filastin* [Our Homeland Palestine]. 11 vols. Hebron: Matbu'at Rabitat al-Jami'iyyin bi-Muhafizat al-Khalil.
- Dakhli, Jocelyne. 2001. "New Approaches in the History of Memory?" In Angelika Neuwirth and Andreas Pflitsch, eds., *Crisis and Memory in Islamic Societies*. Orient Institute: Beirut.
- Dalsheim, Joyce. 2004. "Settler Nationalism, Collective Memories of Violence and the 'Uncanny Other.'" *Social Identities* 10, no. 2, 151–70.
- Daniel, E. Valentine. 1996. *Charred Lullabies*. Princeton: Princeton University Press.



- Daniel, E. Valentine and John Knudsen eds. 1996. *Mistrusting Refugees*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Darwish, Mahmoud. 2001. "Ibrahim Abu-Lughod: Tariq al-'Awda hiya Tariq al-Marifa" [Ibrahim Abu-Lughod: The Path of Return is the Path of Knowledge]. Eulogy at the commemoration in Ramallah, May 26. 2001. Later published in *Akhbar Yafa* 11, May 31, p. 4.
- Das, Veena. 1994. "Moral Orientations to Suffering: Legitimation, Power, and Healing." In Lincoln C. Chen, Arthur Kleinman, and Norma C. Ware eds., *Health and Social Change in International Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- . 2000. "The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity." In Arthur Kleinman, Veena Das, Mamphela Ramphele, and Pamela Reynolds, eds., *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Davidson, Lawrence. 2002. "The Past as Prelude: Zionism and the Betrayal of American Democratic Principles." *Journal of Palestine Studies* 31, no.3, 21–35.
- Davis, Rochelle. 2002. "The Attar of History: Palestinian Narratives of Life Before 1948." Ph.D. diss. University of Michigan.
- . 2004. "Palestinian Memorial Books as Collective Autobiographies." Unpublished paper delivered at a conference on Autobiography and Social History of the Levant. Beirut, December.
- Dayan, Moshe. 1969. "Extracts from Dayan's Lecture Given Before the Israel Technological Institute." *Haaretz* April 4.
- Delbo, Charlotte. 1990. *Days and Memory*. Translated and with a preface by Rosette Lamont. Marlboro, Vt.: Marlboro Press.
- Deleuze, Gilles and Elias Sanbar. 2001. "The Indians of Palestine." *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 1 (Spring): 72–75. <http://web.mit.edu/cis/www/mitejmes/issues/200105/deleuze-sanbar.htm>
- Dershowitz, Alan. 2003. *The Case for Israel*. Hoboken, N.J.: John Wiley and Sons.
- Dirbas, Sahira. 1993. Salama. Ramallah: N.p.
- Diyab, Imtiaz and Hisham Sharabi. 1991. Yafa: 'Itr Madina [Jaffa: The Perfume of a City]. Cairo, Egypt: Dar al-Fata al-'Arabi.
- Doumani, Beshara. 1992. "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History." *Journal of Palestine Studies* 21, no. 2(Winter): 5–28.
- . 1995. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900*. Berkeley: University of California Press.
- Dowty, Alan. 2001. "A Question that Outweighs All Others: Yitzhak

## BIBLIOGRAFÍA

- Epstein and Zionist Recognition of the Arab Issue." *Israel Studies* 6, no. 1, 35–54.
- Dwyer, Leslie. 2004. "The Intimacy of Terror: Gender and the Violence of 1965–1966 in Bali." *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context* 10, 1–18.
- Enloe, Cynthia. 2000. *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley: University of California Press.
- Epstein, Yitzhak. 1907. "Ha-she'ela ha-ne'lamit." [The Hidden Question]. *Ha-shiloah* (July–December): 193–206.
- Esber, Rosemarie M. 2003. "The 1948 Palestinian Arab Exodus from Haifa." *The Arab Geographer* 6, no. 2, 112–141.
- Esmeir, Samera. 2003. "Law, History, Memory." *Social Text* 21, no. 2, 25–48.
- Ewick, Patricia and Susan Silbey. 1995. "Hegemonic Narratives, Subversive Tales." *Law and Society Review* 29, no. 2, 197.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Falah, Ghazi. 1996. "The 1948 Israeli-Palestinian War and its Aftermath: The Transformation and De-Signification of Palestine's Cultural Landscape." *Annals of the Association of American Geographers*, 256–85.
- Farah, Randa. 1997. "Crossing Boundaries: Reconstructions of Palestinian Identity in AlBaq'a Refugee Camp, Jordan." In Riccardo Bocco, Blandine Destramau, and Jean Hannoyer, eds.. *Palestine, Palestiniens: Territoire national, espaces communautaires*. Beirut: CERMOC.
- Fasl al-Maqal . 2001. (Newspaper, in Arabic) June 1, 7.
- Feldman, Allen. 1999. "The Event and Its Shadow: Figure and Ground in Violence." *Transforming Anthropology* 8, no. 1–2, 3–11.
- . 2004. "Memory Theaters, Virtual Witnessing and the Trauma-Aesthetic" *Biography* 27, no. 1, 163–202.
- Felman, Shoshana and Dori Laub. 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Fentress, James and Chris Wickham. 1992. *Social Memory*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Finkelstein, Norman. 1995. *Images and Realities of the Israeli-Palestinian Conflict*. London: Verso.
- . 2005. *Beyond Chutzpah: On the Misuse of Anti-Semitism and the Abuse of History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Fitzpatrick, Peter. 2001. "Bare Sovereignty: Homo Sacer and the Insistence of Law." *Theory and Event* 5, no.2 <http://muse.jhu.edu/journals/theoryandevent/v005/5.2fitzpatrick.html>

- Flapan, Simha. 1987. *The Birth of Israel: Myths and Realities*. London: Croom Helm.
- . 1990. Lidat Yisrael: Mitos ve-mitsi'ut [The Birth of Israel: Myths and Realities]. Personally published.
- Fleischmann, Ellen L. 1996. "The Nation and Its 'New' Women: Feminism, Nationalism, Colonialism, and the Palestinian Women's Movement, 1920–1948." Ph.D. dissertation. Georgetown University.
- . 2003. *The Nation and Its "New" Women: the Palestinian Women's Movement 1920–1948*. Berkeley: University of California Press.
- Franklin, Julian. 1963. Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the *Methodology of Law and History*. New York: Columbia University Press.
- Friedländer, Saul. 1993. *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Freud, Sigmund. 1991 [1917]. "Mourning and Melancholia." In *On Metapsychology*. Penguin Freud Library, vol. 11. London: Penguin Books.
- . 1991 [1920]. "Beyond the Pleasure Principle." In *On Metapsychology*. Penguin Freud Library, vol. 11. London: Penguin Books.
- . 1991 [1930]. "Civilization and Discontents." In *Civilization, Society and Religion*, Penguin Freud Library, vol. 12. London: Penguin Books.
- Gedi, Noa and Yigal Elam. 1996. "Collective Memory. What is it?" *History and Memory* 8, no. 2, 30–50.
- Gelber, Yoav. 2004. *Komemiyut ve-Nakba [Independence and Nakba]. Or Yehuda: Kinneret, Zmora-Bitan, Dvir Publishing.*
- Genet, Jean. 1986. *Un Captif Amoureux*. Paris: Éditions Gallimard.
- Gerges, Fawaz. 2001. "Egypt and the 1948 War: Internal Conflict and Regional Ambitions." In Eugene L. Rogan and Avi Shlaim, eds. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge: Cambridge University Press, 151–77.
- Gilat, Amir. 2000. "Ha-Tevah be-Tantura" [The Massacre in Tantura]. *Ma'ariv*, January 21, p. 9.
- Giles, Judy. 2002. "Narratives of Gender, Class, and Modernity in Women's Memories of Mid-Twentieth Century Britain." *Signs* 28, no.1 (Autum): 21–41.
- Gilloch, Graeme. 2002. *Walter Benjamin: Critical Constellations*. Cambridge: Polity Press.
- Gorkin, Michael. 1991. *Days of Honey, Days of Onion: The Story of a Palestinian Family in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Gorkin, Michael and Rafiq Othman. 1996. *Three Mothers, Three Daughters: Palestinian Women's Stories*. Berkeley: University of

## BIBLIOGRAFÍA

- California Press.
- Gozansky, Tamar. 1987. *Tatawwur al-Ra'as Maliyya fi Filastin* [Formation of Capitalism in Palestine]. Haifa: Al-Ittihad.
- Granqvist, Hilma. 1931, 1935. *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 2 volumes.
- Gregory, Derek. 2004. *The Colonial Present*. Oxford: Blackwell.
- Gross, David. 2002. "Vanishing Worlds: On Dealing with What is Passing Away." *Telos* 124, 55–70.
- Guérin, Victor. 1874. *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*. Paris: Imprimé par autorisation du gouvernement à l'Imprimerie Nationale.
- Gur-Ze'ev, Ilan and Ilan Pappé. 2003. "Beyond the Destruction of the Other's Collective Memory: Blueprint for a Palestine/Israel Dialogue." *Theory, Culture & Society* 20, no. 1, 93–108.
- Habiby, Emile. 1969. *Sudasiyyat al-ayyam al-sitta* [Sextet on the six days]. N.p.
- . 1992. "The Odds-and-Ends Woman." Translated by Roger Allen and Christopher Tingley. In Salma Khadra Jayyusi, ed., *Anthology of Modern Palestinian Literature*. New York: Columbia University Press, pp.454–59.
- . 2002. *The Secret Life of Saeed: The Pessoptimist*. Translated by Salma Khadra Jayyusi & Trevor LeGassick. New York: Interlink Books.
- Hadawi, Sami. 1967. *Bitter Harvest: Palestine between 1914–1967*. New York: New World Press.
- . 1988. *Palestinian Rights and Losses in 1948*. London: Al-Saqi.
- Halbwachs, Maurice. 1980. *Collective Memory*. New York: Harper and Row.
- . 1992 [1914]. *On Collective Memory*. Translated and edited by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- Halper, Jeff. 2000. "The 94 Percent Solution: A Matrix of Control." MERIP Middle East Report 216. [http://www.merip.org/mer/mer216/216\\_halper.html](http://www.merip.org/mer/mer216/216_halper.html)
- . 2002. "The Message of the Bulldozer." <http://www.ica-hd.org/eng/articles.asp?menu=6&submenu=2&article=58>. Accessed September 8.
- Hammad, Suheir. 1996. *Born Palestinian, Born Black*. New York: Harlem River Press.
- Hammami, Rema. 2003. "Gender, Nakbe and Nation: Palestinian Women's Presence and Absence in the Narration of 1948 Memories." In Ron Robin and Bo Stråth, eds., *Homelands: Poetic Power and the Politics of Space*. Brussels: P.I.E. Peter Lang.
- Hammer, Juliane. 2001. "Homeland Palestine: Lost in the Catastrophe

- of 1948 and Recreated in Memories and Art." In *Crisis and Memory in Islamic Societies*.
- Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft; Wurzburg: Ergon, pp. 453–81.
- Han, Clara. 2004. "The Work of Indebtedness: The Traumatic Present in Late Capitalist Chile." *Culture, Medicine and Psychiatry* 28, no. 2, 169–87.
- Hanafi, Sari. 2002. "Opening the Debate on the Right of Return." *Middle East Report* 222 (March).
- . 2005. "Social Capital and Refugee Repatriation: A Study of Economic and Social Transnational Kinship Networks in Palestine/Israel." In Ann M. Lesch and Ian S. Lustick, eds., *Exile and Return: Predicaments of Palestinians and Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 57–84.
- Hasso, Frances S. 2000. "Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats." *International Journal of Middle East Studies* 32, no.4, 491–510.
- Hazin, Salah. 1998. "Al-Balad allati lam Azurha" [The Village that I Have Never Visited]. *Al-Karmil*, 162–74.
- Hershatler, Gail. 2002. "The Gender of Memory: Rural Chinese Women and the 1950s." *Signs* 28, no. 1 (Autumn): 43–70.
- Herskovits, Melville. 1963. *Cultural Anthropology*. New York: Knopf.
- Hertzberg, Arthur. ed. 1973. *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*. New York: Temple Books.
- Herzl, Theodor. 1960. *The Complete Diaries of Theodor Herzl*. Vol.1 (edited by Raphael Patai). New York: Herzl Press and Thomas Yoseffoff.
- Hesford, Wendy. 2004. "Documenting Violations: Rhetorical Witnessing and the Spectacle of Distant Suffering." *Biography* 27, no. 1, 104–44.
- Hill, Tom. 2005. "Historicity and the Nakba Commemorations of 1998." Working paper of the European University, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, [http://www.eui.eu/RSCAS/wp\\_Texts/05\\_33](http://www.eui.eu/RSCAS/wp_Texts/05_33)
- Hirsch, Marianne. 1997. *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1999. "Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy." In Mieke Bal, Jonathan Crewe, and Leo Spitzer, eds., *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover: University Press of New England.
- Hirsch, Marianne, and Valerie Smith. "Feminism and Cultural Memory: An Introduction." *Signs* 28, no. 1 (Autumn 2002): 1–19.
- Hourani, Faysal. 2004. *Al Hanin: Hikayat 'Awda* [Longing: A Tale of

## BIBLIOGRAFÍA

- Return]. Ramallah: Shaml-Palestinian Diaspora and Refugee Center and Institute for Jerusalem Studies. al-Hout, Shafiq. 1998. "Reflections on al-Nakba." *Journal of Palestine Studies* 28, no.1 (Autumn): 23–27.
- Hovsepian, Nubar. 2004. "Palestinian State Formation, Political Rent, and Education Policy: Development and the Construction of Identity." Ph.D. dissertation. City University of New York.
- Humphries, Isabelle. 2000. "Race, Gender and Oppression: A Case Study of Arab Women in Israel." Master's Thesis. University of Durham.
- Husayn, Rashid. 1968. Yafa [Jaffa]. In Yusuf al-Khatib, ed., *Diwan al-Watan al-Muhtal* [Anthology from the Occupied Homeland]. Damascus: Dar Filastin.
- Hütteroth, Wolf-Dieter and Kamal Abdulfattah. 1977. *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century*. Erlangen, Germany: Frankische Geographische Gesellschaft, Palm und Enke.
- Hutton, Patrick. 1993. *History as an Art of Memory*. Hanover, N.H.: University Press of New England.
- Huysen, Andreas. 1995. *Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia*. London: Routledge.
- Jammal, Laila. 1985. *Contributions by Palestinian Women to the National Struggle for Liberation*. Washington D.C.: Middle East Public Relations.
- Al-Jana. 1998. "Participants' Responses to ARCPA's 1948 Uprooting Oral History Project." Al-Jana. May. Beirut: Arab Resource Centre for Popular Arts.
- . 2002. "File on Palestinian Oral History." Beirut: Arab Resource Centre for Popular Arts.
- Jarrar, Husni and Khalid Sa'id. 2003. *Al-Mukhayyam wa Jenin: Malhamat al-Sumud wa al-Butula: Al-Ma'arik ma' al-Yahud, 1948–2002* [The Camp and Jenin: Epic of Steadfastness and Heroism: The Battles with the Jews, 1948–2002]. Amman: Al-Sabil Newspaper.
- Jayyusi, Lena. 1984. *Categorization and the Moral Order*. London: Routledge.
- . 1988. "Toward a Socio-Logic of the Film Text." *Semiotica* 68, no. 3–4, 217–296.
- . 1995. "The Grammar of Difference: The Palestinian/Israeli Conflict as a Moral Site." In Annelies Moors, Toine van Teeffelen, Sharif Kanaana, and Ilham Abu Ghazaleh, eds., *Discourse and Palestine: Power, Text, and Context*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Jayyusi, Salma K. 1987. *Modern Arabic Poetry: An Anthology*. New York: Columbia

University Press.

- Jedlowski, Paolo. 2001. "Memory and Sociology: Themes and Issues." *Time and Society* 10, no. 1, 29–44.
- Kallam, Mahmud 'Abd Allah. 2003. *Sabra wa Shatila: Dhakirat al-Dam [Sabra and Shatila: Blood's Memory]*. Beirut: Beisan Publishing.
- Kamen, Charles S. 1988. "After the Catastrophe II: The Arabs in Israel, 1948–51." *Middle Eastern Studies* 24, no. 1 (January): 68–109.
- Kammen, Michael. 1995. "Review of Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory." *History & Theory* 34, no. 3, 245–61.
- Kanaana, Sharif. 1989. "Methodology in 'The Destroyed Palestinian Villages Project.'" Paper delivered at the Carleton-Bir Zeit Workshop. Carleton University. Ottawa, Ontario: March 8–9.
- . 1992. *Still on Vacation! The Eviction of the Palestinians in 1948*. Jerusalem: Jerusalem International Center for Palestinian Studies.
- . 1994. "The De-Arabization of Palestine." In *Folk Heritage of Palestine*. Tayibeh: Research Center for Arab Heritage, pp 47–54.
- Kanaana, Sharif and Lubna 'Abd al-Hadi. 1986. *Salama*. Birzeit University Markaz al-Watha'iq wa-al-Abhath.
- Kanaana, Sharif and Bassam al-Ka'bi. 1987. *'Ayn Hawd*. Birzeit University: Markaz al-Watha'iq wa-al-Abhath.
- Kanaana, Sharif and Rashad al-Madani. 1987. *Majdal 'Asqalan*. Birzeit University Markaz al-Watha'iq wa-al-Abhath.
- Kanaaneh, Rhoda Ann. 2002. *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Kanafani, Ghassan 1970. *'A'id ila Hayfa [A Returnee to Haifa]*. Beirut: Dar-Al-'Awda.
- . 1976. *Rijal fi al-Shams [Men in the Sun]*. Jerusalem: Salah Al-Din Publications.
- . 1992. *All That's Left to You: A Novella and Other Stories*. Translated by May Jayyusi and Jeremy Reed. Cairo: The American University of Cairo Press.
- Karmi, Ghada. 1999. "After the Nakba: An Experience of Exile in England." *Journal of Palestine Studies* 28, no. 3, 52–63.
- . 2002. *In Search of Fatima: A Palestinian Story*. London and New York: Verso Press.
- Kassabian, Anahid and David Kazanjian. 1999. "Melancholic Memories and Manic Politics: Feminism, Documentary, and the Armenian Diaspora." In Diane Waldman and Janet Walker, eds., *Feminism and Documentary*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Katz, Kimberly. 1998. "School Books and Tourism Brochures: Constructions of Identity in Jordan." Paper presented at the Research

## BIBLIOGRAFÍA

- Fellows Lecture Series, Bi-National Fulbright Commission, Amman, Jordan, April 23, 1998.
- Katz, Sheila H. 2003. *Women and Gender in Early Jewish and Palestinian Nationalism*. Gainesville: University Press of Florida.
- Katz, Theodore. 1998. "The Exodus of Arabs from the Villages at the Foot of Southern Mount Carmel in 1948." Master's thesis. University of Haifa.
- Kawar, Amal. 1996. *Daughters of Palestine: Leading Women of the Palestinian National Movement*. Albany: State University of New York Press.
- Kayyali, A.W. 1978. *Palestine: A Modern History*. London: Croom Helm.
- Kelemen, Paul. 1996a. "Zionism and the British Labour Party 1917–1939." *Social History* 21, no. 1, 71–78.
- . 1996b. "In the Name of Socialism: Zionism and European Social Democracy in the Inter-War Years." *International Review of Social History* 41, no. 3, 331–50.
- Khalidi, Rashid. 1997. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- . 2001. "The Palestinians and 1948; The Underlying Causes of Failure." In Eugene L. Rogan and Avi Shlaim, eds. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge: Cambridge University Press, 12–36.
- Khalidi, Walid. 1959a. "Why Did the Palestinians Leave? An Examination of the Zionist Version of the Exodus of 48." *Middle East Forum* 34 (July): 21–24.
- . 1959b. "The Fall of Haifa." *Middle East Forum* 35 (December): 22–32.
- . 1971. *From Haven to Conquest*. Beirut: Institute for Palestine Studies.
- . 1986. "The Arab Perspective." In William Roger Louis and Robert W. Stookey, eds. *The End of the Palestine Mandate*. London: I. B. Tauris.
- . 1991. *Before Their Diaspora: A Photographic History of the Palestinians 1876–1948*. Washington DC: Institute for Palestine Studies.
- . 1997. "Revisiting The UNGA Partition Resolution." *Journal of Palestine Studies* 27, no. 1, 5–21.
- . 2005. "Why Did the Palestinians Leave, Revisited." *Journal of Palestine Studies* 34, no. 2, 42–54.
- Khalidi, Walid, ed. 1992. *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington DC: Institute for Palestine Studies.



- Khalidi, Walid and Jill Khadduri, eds. 1974. *Palestine and the Arab-Israeli Conflict*. Beirut: Institute of Palestine Studies.
- Khalili, Laleh. 2004a. "Citizens of an Unborn Kingdom: Stateless Palestinian Refugees and Contentious Commemoration." Ph.D. diss. Columbia University.
- . 2004b. "Grassroots Commemorations: Remembering the Land in the Camps of Lebanon." *Journal of Palestine Studies* 34, no. 1 (Fall): 6–22.
- Khleifi, Michel. 1980. *Athakira al-Khasba [Fertile Memory]*. Belgium: Marisa Films.
- Khoury, Elias. 2006. *The Gate of the Sun*. Translated by Humphrey Davies. Brooklyn, N.Y.: Archipelago Books.
- Kidron, Peretz. 1988. "Truth Whereby Nations Live." In Edward Said and Christopher Hitchens, eds. *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*. London: Verso, 85–96.
- Klaus, Dorothée. 2003. *Palestinian Refugees in Lebanon – Where to Belong?* Berlin: Klaus Schwartz Verlag.
- Klein, Kerwin Lee. 2000. "On the Emergence of Memory in Historical Discourse." *Representations* 69 (Winter):127–50.
- Kleinman, Arthur. 2000. "Introduction." In Arthur Kleinman, Veena Das, Mamphela Ramphele, and Pamela Reynolds, eds., *Violence and Subjectivity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kracauer, Siegfried. 1995. *History: The Last Things Before the Last*. Princeton: Markus Wiener Publishing.
- Kugelmass, Jack and Jonathan Boyarin. 1998. *From a Ruined Garden*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- LaCapra, Dominick. 1994. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . 1998. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lehn, Walter with Uri Davis. 1988. *The Jewish National Fund*. London: Kegan Paul.
- Lessing, Doris. 1981. *African Stories*. New York: Simon and Schuster.
- Levine, Mark. 2005. *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880–1948*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Little, Douglas. 2003. *American Orientalism: The United States and the Middle East Since 1945*. London: I.B. Tauris.
- Litvak, Meir. 1994. "A Palestinian Past: National Construction and Reconstruction." *History and Memory* 6, 24–56.
- Lloyd, David. 2000. "Colonial Trauma/Postcolonial Recovery?" *Interventions* 2, no. 2, 212–28.

## BIBLIOGRAFÍA

- Loshitzky, Yosefa. 2001. *Identity Politics on the Israeli Screen*. Austin: University of Texas Press.
- Loshitzky, Yosefa, ed. 1997. *Spielberg's Holocaust: Critical Perspectives on Schindler's List*. Bloomington: Indiana University Press.
- Malkki, Liisa. 1994. "Citizens of Humanity: Internationalism and the Imagined Community of Nations." *Diaspora* 3, no. 1, 41–68.
- . 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mandel, Neville. 1976. *The Arabs and Zionism Before World War I*. Berkeley: University of California Press.
- Marx, Karl and Frederick Engels. 1985. *The German Ideology*. Edited by C.J. Arthur. London: Lawrence & Wishart.
- Masalha, Nur. 1992. *The Expulsion of Palestinians: The Concept of 'Transfer' in Zionist Political Thought, 1892–1948*. Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.
- . 2003. *The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem*. London: Pluto Press.
- . 2005. *Catastrophe Remembered: Palestine, Israel and the Internal Refugees*. London: Zed Books.
- Massad, Joseph. 1995. "Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism." *Middle East Journal* 49, no. 3, 467–83.
- Massad, Joseph and Benny Morris. 2002. "History on the Line: 'No Common Ground': Joseph Massad and Benny Morris Discuss the Middle East." *History Workshop Journal* 53: 205–16. al-Mawsu'a al-Filastiniyya [Palestine Encyclopedia]. 1984. 4 vols. Damascus: Hayat al-Mawsua al-Filastiniyya.
- Mazzawi, André. 1997. "Memories and Counter-Memories: Production, Reproduction and Deconstruction of Some Palestinian Memory Accounts about Jaffa." Presented at the annual meetings of the Middle East Studies Association, San Francisco, November.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York: Routledge.
- McGowan, Daniel and Marc H. Ellis, eds. 1998. *Remembering Deir Yassin: The Future of Israel and Palestine*. New York: Olive Branch Press.
- McGreal, Chris. 2003. "Israel Learns of a Hidden Shame in its Early Years: Soldiers Raped and Killed Bedouin Girl in the Negev." *The Guardian* (November 4). <http://www.guardian.co.uk/international/story/0,,1077103,00.html>
- Melucci, Alberto. 1998. "Inner Time and Social Time in a World of Uncertainty." *Time & Society* 7, no. 2, 179–91.
- Menon, Ritu and Kamla Bhasin. 1998. *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. New York: Humanities Press.
- . 1968. *The Visible and the Invisible*. Translated by Alphonso Lingis. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Misztal, Barbara. 2003. *Theories of Social Remembering*. Philadelphia: Open University Press.
- Mitchell, Timothy. 1988. *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moors, Annelies. 1995. *Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920–1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. “Embodying the Nation: Maha Saca’s Post-Intifada Postcards.” *Ethnic and Racial Studies* 23, no. 5, 871–87.
- Morris, Benny. 1987. *The Birth of the Palestinian Refugee problem, 1947–1949*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. “Israel: The New Historiography.” *Tikkun* (November–December): 19–24.
- . 1997. *Israel’s Border Wars 1949–1956*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2001a. “Revisiting the Palestinian Exodus of 1948.” In Eugene Rogan and Avi Shlaim, eds. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001b. *Righteous Victim: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–2001*. New York: Vintage.
- . 2002. “Peace? No Chance.” *Guardian*. February 21, G2.
- . 2004a. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004b. “Mikhake la-barbarim” [Waiting for the Barbarians]. *Haaretz* January 6. <http://haaretz.co.il/hasite/objects/pages/PrintArticle.jhtml?itemNo=380119>
- . 2004c. “On Ethnic Cleansing: Introduction and Interview by Ari Shavit.” *New Left Review*. 26: 37–51.
- Moughrabi, Fouad. 2001. “The Politics of Palestinian Textbooks.” *Journal of Palestine Studies* 31, no. 1, 5–19.
- Muassasat al-Taawun. 2000. Mathaf al-Dhakira al-Filastiniyya: Wathiqat al-Mashru‘ [Palestinian Memory Museum: Project Document]. Welfare Association, November. al-Mudawwar, Abd al-Rahim Badr. 1994. Qaryat Qaqu. Birzeit University: Markaz Dirasat wa-Tawthiq al-Mujtama al-Filastini.
- Muhammad, Zakariya. 1995. “‘An Yafa... wa al-Mowt... wa al-Farah... wa al-Hazima ... wa al-Amal. Abu-Lughud: Khuft an Amut dun an Ara Filastin fa Qarrart al-‘Awda” [On Jaffa... and Death... and Happiness... and Defeat... and Hope: Abu-Lughod: I Feared that I Would

## BIBLIOGRAFÍA

- Die Without Seeing Palestine So I Decided to Return]. Al-Ayyam, December 25 and 26, p. 14 in each.
- Muhawi, Ibrahim and Sharif Kanaana. 1989. *Speak, Bird, Speak Again*. Berkeley: University of California Press.
- Naficy, Hamid, ed. 1999. *Home, Exile, Homeland: Film, Media, and the Politics of Place*. London: Routledge.
- Najjar, Orayb Aref. 1992. *Portraits of Palestinian Women*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Najmabadi, Afsaneh. 2005. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Nassar, Hala. 2002. "The Invocation of Lost Places." *The Open Page: Theatre/Women/Travel* 7 (March): 36–39.
- Natour, Salman. Dhakira [Memory]. Unpublished manuscript.
- Nazzal, Nafez. 1974. "The Zionist Occupation of Western Galilee, 1948." *Journal of Palestine Studies* 3, no. 3: 58–76.
- . 1978. *The Palestinian Exodus from Galilee, 1948*. Beirut: The Institute for Palestine Studies.
- Neumann, Michael. 2005. *The Case Against Israel*. Oakland, CA: AK Press.
- Nichols, Bill. 1991. *Representing Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History: *Les lieux de mémoire*." Translated by Marc Roudebush. *Representations* 26 (Spring): 7–24.
- Nora, Pierre, ed. 1996. *Realms of Memory*, Volume I: Conflicts and Divisions. Translated by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press.
- . 1997. *Realms of Memory*, Volume II: Traditions. Translated by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press.
- . 1998. *Realms of Memory*, Volume III: Symbols. Translated by Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press.
- . 2001. *Rethinking France: Les lieux de mémoire*. Vol. I: *The State*. Translated by Mary Trouille. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nunn, Kenneth. 1996. "Personal Hopefulness: A Conceptual Review of the Relevance of the Perceived Future to Psychiatry." *British Journal of Medical Psychology* 69: 227–45.
- Nutting, Sir Anthony. n.d. *Balfour And Palestine: A Legacy of Deceit*. London: The Council for the Advancement of Arab-British Understanding.
- ‘Odeh, ‘Abdallah. 1980. al-Kababir. Shafa ‘Amr: Dar al-Mashriq.
- ‘Odeh, ‘Aysha. 2004. Ahlam bil-Hurriyya: Al Juz’ Al-Awwal min Tajribat I’tiqal Fatah Filastiniyya [Dreams of Freedom: Part I of the Prison Experience of a Palestinian Girl]. Ramallah: Muwatin.

- Olick, Jeffrey K. 1999. "Genre Memories and Memory Genres: A Dialogical Analysis of May 8, 1945 Commemorations in the Federal Republic of Germany." *American Sociological Review* 64, no. 3, 381–403.
- Olick Jeffrey and Joyce Robbins. 1998. "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices." *Annual Review of Sociology* 24: 105–40.
- Palumbo, Michael. 1987. *The Palestinian Catastrophe: the 1948 Expulsion of a People from Their Homeland*. London, Boston: Faber and Faber.
- Pandey, Gyanandren. 2001. *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Pappé, Ilan. 1988. *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948–1951*. London: Macmillan.
- . 1994. *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1948–1951*. London: I. B. Tauris.
- . 1999. *The Israel/Palestine Question*. London: Routledge.
- . 2001. "The Tantura Case in Israel: The Katz Research and Trial." *Journal of Palestine Studies* 30, no. 3, 19–39.
- . 2002. "Parashot Katz ve-Tantura: historia, historiographia, mishpat veakademia." (The Katz and the Tantura Affairs: History, Historiography, the Court, and the Israeli Academia.) *Teoria Ve-bikoret [Theory and Criticism]* 20: 191.
- . 2003. "Humanizing the Text: Israeli 'New History' and the Trajectory of the 1948 Historiography." *Radical History Review*, no. 86, 102–22.
- . 2004. *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parmenter, Barbara. 1994. *Giving Voice to Stones: Places and Identity in Palestinian Literature*. Austin: University of Texas Press.
- Peteet, Julie. 1991. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press.
- . 1995. "Transforming Trust: Dispossession and Empowerment among Palestinian Refugees." In E. Valentine Daniel and John Knudsen, eds., *Mistrusting Refugees*. Berkeley: University of California Press.
- . 1997. "Icons and Militants: Mothering in the Danger Zone." *Signs* 23, no. 1, 103–29.
- . 2005. *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Peters, Joan. 1984. *From Time Immemorial: The Origin of the Jewish-Arab Conflict Over Palestine*. New York: Harper and Row.
- Phillips, Kendall R, ed. 2004. *Framing Public Memory*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

## BIBLIOGRAFÍA

- Plato. 1997. *Symposium and the Death of Socrates*. Translated by Tom Griffith with an introduction by Jane O'Grady. Ware, Hertfordshire: Wordsworth.
- Pocock, J. 1987. *The Ancient Constitution and Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popular Memory Group. 1982. "Popular Memory: Theory, Politics, Method." In Richard Johnson, Gregor McLennan, Bill Schwartz, David Sutton eds., *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*. London: Hutchinson.
- Portelli, Alessandro. 1997. *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Pringle, Denys. 1997. *Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem: An Archaeological Gazetteer*. New York: Cambridge University Press.
- Prosecutor v. Tadic (Case No. IT-94-1-T), Opinion and Judgment (May 7, 1997), 36 ILM 908, 112 ILR 1, para. 555.
- Proust, Marcel. Swann's Way. 2002. [1928, 1981 translation] Translated by C.K. Scott Moncrieff. New York: Dover Publications.
- Al-Qalqili, 'Abd al-Fattah. 2004. *Al Ard fi Thaakirat al-Filastiniyyin: I'timadan 'ala al-Tarikh al-Shafawi fi Mukhayyam Jenin* [Land in Palestinian Memory: Based on Oral Histories in the Jenin Refugee Camp]. Ramallah: Shaml, Palestinian Diaspora and Refugee Center.
- Al-Qattan, Omar. 1991. *Ahlam fi Faragh* [Dreams and Silence]. Belgium: Sourat Films.
- . 1995. *Al-'Awda* [Going Home]. UK: Sindibad Films and Café Productions.
- Rabinowitz, Dan and Khawla Abu-Baker. 2005. *Coffins on our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinowitz, Dan and Itay Vardi. Forthcoming. *Kohot meni'im: Kvish hotze Yisra'el, globalizatsya ve-'itsuvam me-hadash shel ha-merhav veva-hevra be-Yisra'el*. (Driving Forces: The Trans-Israel Highway, Globalization and the Reshaping of Space and Society in Israel). Tel-Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Me'uhad and Van-Leer Jerusalem Foundation.
- Ramadanovic, Petar. 2001. "From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster." *Postmodern Culture* 11, no. 2. <http://muse.jhu.edu/journals/pmc/v011/11-2ramadanovic.html>.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1995. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Trans. by David Pellauer. Indianapolis: Fortress Press.
- Riley, Denise. 1988. "Am I That Name?" *Feminism and the Category*

- of Women in History. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Roberts, Rebecca. 1999. Bourj al Barajneh: The Significance of Village Origins in a Palestinian Refugee Camp. Master's thesis. University of Durham.
- Robinson, Ronald. 1972. "Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration." In Roger Owen & Bob Sutcliffe (eds.) *Studies in the Theory of Imperialism*. Longman, 117–42.
- Rogan, Eugene, L. 2001. "Jordan and 1948: the Persistence of an Official History." In Eugene L. Rogan and Avi Shlaim, eds. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge: Cambridge University Press, 104–24.
- Rogan, Eugene and Avi Shlaim, eds. 2001. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers, Mary Eliza. 1989 [1862]. *Domestic Life in Palestine*. London: Kegan Paul International.
- Rose, Jacqueline. 2005. *The Question of Zion*. Princeton: Princeton University Press.
- Rotha, Paul. 1952. *Documentary Film*. 2nd ed. London: Faber.
- Rouff, Jeffrey Keith. 1998. "A Bastard Union of Several Forms: Style and Narrative in an American Family." In Barry Grant and Jeannette Sloniowsky, eds., *Documenting the Documentary: Close Readings of Documentary Film and Video*. Detroit: Wayne State University Press.
- Ruedy, John. 1971. "Dynamics of Land Alienation in Palestine." In Ibrahim Abu-Lughod, ed., *The Transformation of Palestine*. Evanston: Northwestern University Press, 119–38.
- Rumman, Muhammad Sa'id Muslih. 2000. *Suba: Qarya Maqdisiyya fil-Dhakira [Suba: A Jerusalem Village in Memory]*. Jerusalem: 'Ayn Rafa Press.
- Russell, Catherine. 1999. *Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video*. Durham: Duke University Press.
- Sabbagh, Suha, ed. 1998. *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sacks, Harvey. 1972. "An Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology." In David Sudnow, ed., *Studies in Social Interaction*. New York: The Free Press.
- Sadi, Ahmad H. 1997. "Modernization as an Explanatory Discourse of Zionist Palestinian Relations." *British Journal of Middle Eastern Studies*. 24 (1), 25–48.
- . 2002. "Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity." *Israel Studies* 7, no. 2, 175–98.
- Safranski, Rüdiger. 2002. *Nietzsche: A Philosophical Biography*. Translated

## BIBLIOGRAFÍA

- by Shelley Frisch. New York: W.W. Norton & Company.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- . 1979. *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books.
- . 1984. "The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile." *Harper's Magazine* 269 (September): 49–55.
- . 1985. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. Photographs by Jean Mohr. New York: Pantheon.
- . 1988. "Conspiracy of Praise." In Edward Said and Christopher Hitchens, eds., *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*. London: Verso, 23–31.
- . 1994a. "Permission to Narrate." In *The Politics of Dispossession*. New York, Pantheon.
- . 1994b. *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- . 1999. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf.
- . 2000a. "Invention, Memory, and Place." *Critical Inquiry* 26, no. 2 (Winter): 175–192.
- . 2000b. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2001. "My Guru." *London Review of Books* 23, no. 24 (December): 19–20.
- . 2004. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward and Christopher Hitchens, eds. 2001. *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*. New York: Verso.
- Sanbar, Elias. 1984. *Palestine 1948: L'expulsion*. Paris: Institute for Palestine Studies.
- . 2001. "Out of Place, Out of Time." *Mediterranean Historical Review* 16, no.1, 87–94.
- Sawalha, Aseel. 1996. "Identity, the Self, and the Other: In a Poor Neighborhood in East Amman." In Anthony Marcus, ed. *Anthropology for a Small Planet: Culture and Community in a Global Environment*. St. James, NY: Brandywine Press, 19–30.
- Sayigh, Rosemary. 1979. *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Books.
- . 1994. *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon*. London: Zed Books.
- . 1998a. "Oral History for Palestinians—the Beginning of a Discipline." *Al-Jana: The Harvest*. May.
- . 1998b. "Palestinian Camp Women as Tellers of History." *Journal of Palestine Studies* 27, no. 2, 42–58.
- . 1999. "Gendering the Nationalist Subject: Palestinian Camp Women's Life Stories." *Subaltern Studies X*. New Delhi: Oxford University Press.



- . 2001. "Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return?" *Middle East Policy* 8, no. 1, 95–105.
- . 2002a. "The History of Palestinian Oral History: Individual Vitality and Institutional Paralysis." *Al-Jana: The Harvest* 2–4, 64–72.
- . 2002b. Interview with Saleh Abdel Jawad. *Al-Jana: The Harvest*, 30–34.
- . 2002c. "Remembering Mothers, Forming Daughters: Palestinian Women's Narratives in Refugee Camps in Lebanon." In Nahla Abdo and Ronit Lentin, eds., *Women and the Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*. New York and Oxford: Berghahn.
- Schabas, William. 2001. *An Introduction to the Study of the International Criminal Court*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers, Vol. I*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schwartz, Barry. 1982. "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory." *Social Forces* 61, no. 2, 374–402.
- . 1991. "Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington." *American Sociological Review* 56, no. 2, 221–36.
- Scott, Joan W. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- . 1992. "Experience." In Judith Butler and Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.
- Seed, Patricia. 1999. "The Key to the House." In Hamid Naficy, ed., *Home, Exile, Homeland: Film, Media, and the Politics of Place*. London: Routledge 87–94.
- Segev, Tom. 1984. *1949 – Ha-Yisraelim Ha-Rishunim [1949—The First Israelis]*. Jerusalem: Domino Press.
- . 1986. *1949 – The First Israelis*. New York: The Free Press.
- . 2001. "The Return of Ibrahim Abu-Lughod." *Ha'arets* June 1.
- Shafak, Elif. 2005. "In Istanbul, a Crack In the Wall of Denial: We're Trying to Debate the Armenian Issue." *Washington Post* September 25, B03.
- Shamir, Ronen. 1996. "Suspended in Space: Bedouins under the Law of Israel." *Law and Society Review* 30, no. 2, 231–58.
- Shammas, Anton. 1988. "The Retreat from Galilee." *Granta* 23 (Spring): 46–68.
- Sharoni, Simona. 1995. *Gender and the Politics of Israeli-Palestinian Conflict: The Politics of Women's Resistance*. Syracuse: Syracuse University Press.
- . 1997. "Motherhood and the Politics of Women's Resistance: Israeli Women

## BIBLIOGRAFÍA

- Organizing for Peace.” In Alexis Jetter, Annelise Orleck, and Diana Taylor, eds., *The Politics of Motherhood: Activist Voices From Left to Right*. Hanover, NH: University Press of New England.
- Shavit, Ari. 2004. “Survival of the Fittest.” *Haaretz*. January 9.
- Shenhav, Yehuda. 2003. *Ha-yehudim ha-’aravim: leumiyut, dat v-etniyut* [The Arab-Jews: Nationalism, Religion and Ethnicity]. Tel-Aviv: Am Oved.
- Shlaim, Avi. 1988. *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*. New York: Columbia University Press.
- . 2000. *The Iron Wall: Israel and the Arab World*. New York: Norton.
- . 2001. “Israel and the Arab Coalition in 1948.” In Eugene L. Rogan and Avi Shlaim, eds., *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge: Cambridge University Press, 79–103.
- . 2002. A Betrayal of History. *Guardian* February 22.
- Shohat, Ella. 1989. *Israeli Cinema: East-West and the Politics of Representation*. Austin: University of Texas Press.
- . 1999. “The Invention of the Mizrahim.” *Journal of Palestine Studies* 29, no. 2, 5–20.
- . 2006. *Taboo Memories, Diasporic Voices*. Durham: Duke University Press.
- Slyomovics, Susan. 1991. “Review of the Destroyed Palestinian Village Series.” *Journal of American Folklore* 104, no. 413, 385–87.
- . 1993. “Discourses on the pre-1948 Palestinian Village: The Case of Ein Hod/Ein Houd.” *Traditional Dwellings and Settlements Review* 4, no. 2, 27–37.
- . 1994. “The Memory of Place: Rebuilding the Pre-1948 Palestinian Village.” *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 3, no. 2, 157–68.
- . 1998. *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Smilansky, Yizhar. 1989. “Hirbet Hiz’ah.” In Yizhak Smilansky, *Hirbet Hiz’ah*. Tel-Aviv: Zmora Bitan.
- Smith, Charles. 2004. *Palestine and the Arab-Israeli Conflict*. 5th ed. Boston: Bedford/St. Martin’s.
- Srouji, Elias. 2003. “The Last Days of ‘Free Galilee:’ Memories of 1948.” *Journal of Palestine Studies* 33, no.1 (Fall): 55–67.
- . 2004. “The Fall of a Galilean Village During the 1948 War: An Eyewitness Account.” *Journal of Palestine Studies* 33, no. 2, 71–80.
- Stanley, Jo. 1996. “Including the Feelings: Personal Political Testimony and Self-Disclosure.” *Oral History* 24, no. 1 (Spring): 60–67.
- Steiner, George. 1985. “Our Homeland, the Text.” *Salmagundi* 66 (Winter–Spring): 4–25.

- Stoler, Ann Laura and Karen Strassler. 2000. "Castings for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java." *Comparative Studies in Society and History* 42, no. 1, 4–48.
- Sturken, Marita. 1997. *Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press.
- Suleiman, Jaber. 2001. "The Palestine Liberation Organization: From the Right of Return to Bantustan." In Naseer Aruri, ed. *Palestinian Refugees: The Right of Return*. London: Pluto Press.
- Sumrayn, Ghalib Muhammad. 1993. *Qaryati Qalunya: Al-Ard wa-al-Judhur (Filastinuna bi Qissat Qarya) [My Village Qalunya: Land and Roots (Our Palestine in the Story of a Village)]*. Amman: n.p. The Survey of Western Palestine 1882–1888. 1998. Reprint. Slough, England: Archive Editions in Association with Palestine Exploration Fund.
- Swedenburg, Ted. 1990. "The Palestinian Peasant as National Signifier." *Anthropological Quarterly* 63, no.1, 18–30.
- . 1991. "Popular Memory and the Palestinian National Past." In Jay O'Brien and William Roseberry, eds., *Golden Ages, Dark Ages*. Berkeley: University of California Press, 52–79.
- . 1992. "Seeing Double: Palestinian-American Histories of the Kufiya." *Michigan Quarterly Review* 31, no.4, 557–77.
- . 1995. *Memories of Revolt: The 1936–9 Rebellion and the Struggle for a Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tal, Alon. 2002. *Pollution in a Promised Land: An Environmental History of Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Tamari, Salim. 1999. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and Their Fate in the War*. Jerusalem and Bethlehem: The Institute for Jerusalem Studies and Badil Resource Center.
- . 2003. "Bourgeois Nostalgia and the Abandoned City." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 23, nos. 1–2, 1–11.
- Tamari, Salim and Rema Hammami. 1998. "Virtual Return to Jaffa." *Journal of Palestine Studies* 27, no. 4 (Summer): 65–79.
- Tansman, Alan. 2004. "Catastrophe, Memory, and Narrative: Teaching Japanese and Jewish Responses to Twentieth Century Atrocity." *Discourse* 25, no. 1, 248–271.
- Tarkosky, Andrei and Tonino Guerra. 2003. *Tempo di Viaggio (1984)*. Distributed by Artificial Eye Film Company.
- Thompson, Thomas L., ed. 2003. *Jerusalem in Ancient History and Tradition*. London: Continuum.
- Thorse, Karen. 1990. *The Price of a Ticket*. California Newsreel, American Masters and Yaysles Films.

## BIBLIOGRAFÍA

- Tibawi, Abdul Latif. 1956. *Arab Education in Mandatory Palestine: A Study of Three Decades of British Administration*. London: Luzac.
- Tonkin, Elizabeth. 1992. *Narrating Our Past: The Social Construction of Oral History*. Cambridge University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Turki, Fawaz. 1998. "Reflections on Al-Nakba." *Journal of Palestine Studies* 28, no. 1 (Autumn): 9–14.
- Wagner, Don. 2002. "For Zion's Sake." *Middle East Report* 223 (Summer): 52–57.
- Walker, David B. 2003. "The Displaced Self: The Experience of Atopia and the Recollection of Place." *Mosaic* 36, no. 1, 21–32.
- Warnock, Kitty. 1990. *Land Before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories*. New York: Monthly Review Press.
- Weine, Stevan. 1999. *When History is a Nightmare: Lives and Memories of Ethnic Cleansing in Bosnia-Herzegovina*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Weir, Shelagh. 1989. *Palestinian Costume*. London: Trustees of the British Museum.
- Weizman, Eyal. 2003. "The Politics of Verticality: The West Bank as an Architectural Construction." In *Territories: Islands, Camps and Other States of Utopia*. Berlin: KW, Institute for Contemporary Art.
- Whitelam, Keith W. 1996. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. London: Routledge.
- Winston, Brian. 1995. *Claiming the Real: The Documentary Film Revisited*. London: British Film Institute.
- al-Yamani, Ahmad Hussayn, et al. n. d. *Suhmata: Zahra min Riyad al-Jalil al-A'la* [Suhmata: Flower from the Garden of the Upper Galilee]. n.p.
- Yaqub, Nasr and Fahum Shalabi. 1995. *Qaryat Abu Shushah*. Under the editorial supervision of Saleh Abdel Jawad and Walid Mustafa. Birzeit: Markaz Dirasat wa-Tawthiq al-Mujtam' al-Filastini.
- Yehezkael, Ariel. 2001. *Dinei reayot* [Rules of Evidence]. Pardes Chana: A.D. Mishpatim.
- Yizhar, S. [Yizhar Smilanski]. 1989. "Hirbet Hiz'ah" In S. Yizhar, *Hirbet Hiz'ah* (A collection of stories). Tel Aviv: Zmora Bitan.
- Young, James E. 1993. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven: Yale University Press.
- . 2001. "Memory and Counter-Memory: The End of the Monument in Germany." *Harvard Design Magazine*. <http://www.gsd.harvard.edu/research/publications/hdm/back/9young.pdf>
- Zertal, Idit. 2002. *Ha-uma ve-ha-mavet: historia, zikaron, politika* [Death and the Nation: History, Memory, Politics]. Or Yehuda: Dvir.

NAKBA. PALESTINA, 1948, Y LOS RECLAMOS DE LA MEMORIA

Zerubavel, Yael. 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Una mujer. *Palestina*. Un cuerpo sufriente ante el horror. Una mujer tapando su boca. Una mujer en un campo de refugiados bombardeado. Una mujer en un lugar: en el campo de Baqa'a, Jordania. Una mujer y una fecha. Un color, sepia. Una palabra: NAKBA. Una ausencia: la tierra. Un trabajo colectivo: la memoria palestina.

Mentado cuando Ahmad H Sa'idi y Lilia Abu-Lughod se encontraron en el funeral de Ibrahim, su padre, en Jaffa, quien en el fin de su vida ejerció el derecho de retorno. *“Él retornó, dijo el poeta Mahmoud Darwish en el funeral, para plantar en ella el árbol del conocimiento, y él era ese árbol. Él nació en Jaffa y a Jaffa retornó, para permanecer allí por la eternidad, cerca del árbol del paraíso”*.

No todos los libros merecen el mismo lugar en la historia de la humanidad. En particular, *“Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la Memoria”* posee el valor testimonial de una fecha, igualmente traumática para Palestina y para la humanidad: el *15 de mayo de 1948*.

Ahmad H. Saadi y Lila Abu-Lughod nos recuerdan que la Nakba es el punto al que retornan los palestinos a cierta edad, que la Nakba no está finalizada todavía. Ella es la piedra de toque de la esperanza de cada palestina y palestino que ansía retornar a su hogar.

Un homenaje en el 70º aniversario que la Editorial Canaán, junto a la Embajada del Estado de Palestina en la República Argentina y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) traduce e inaugura, de este modo, la Colección *Miradas sobre Mujeres Palestinas*, a cargo de Karina Bidaseca.

ISBN 978-987-1643-30-1



9 789871 643301