



**Máster en Construcción y Representación
de Identidades Culturales**

El judío árabe

Refugio de Sami Michael

Erica Consoli

Departamento de Filología Semítica
Universidad de Barcelona

Curso 2011/2012
TFM Investigación

Directora: Dra. Ana María Bejarano Escanilla

ABSTRACT

Los judíos provenientes de los países árabes (los judíos árabes) que no se adhirieron a las bases exclusivamente occidentales de la ideología sionista y mantuvieron, en la medida de lo posible, las raíces árabes de su identidad, representan un elemento disonante y crítico respecto a la ideología de la que se hace portavoz el *establishment* israelí.

Después de ahondar brevemente en los términos de la cuestión desde un punto de vista histórico y tomando como ejemplo la experiencia de vida, la labor literaria y, en particular, la novela *Refugio* de Sami Michael, se intenta demostrar, a lo largo de las páginas de este trabajo, que los autores judíos árabes se apartan de algunas de las características del canon de la literatura israelí. El cambio de perspectiva de unos escritores que han vivido entre árabes en sus países de origen y siguen viviendo entre ellos también después de su llegada a Israel, escritores que hablan árabe ellos mismos y que no dejan de sentirse –también– árabes, puede representar un elemento discrepante en la literatura canónica. Debido a la mayor posibilidad de identificación con el enemigo que experimentan en sus obras, estos escritores pueden ofrecer un cuadro más completo de la sociedad israelí y minar las bases de la rígida contraposición ‘judío vs árabe’ sobre la que se asienta el estado de Israel y su cultura.

INDICE

INTRODUCCIÓN	2
NOTA PRELIMINAR	5
1. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL ISRAELÍ: judíos europeos vs judíos orientales.	7
1.1 La creación de una identidad nacional	8
1.2 La redefinición de los orientales.	13
2. EL LUGAR DE LOS <i>MIZRAHIM</i> EN LA LITERATURA HEBREA: el caso de Sami Michael.	18
2.1 Sami Michael (Bagdad, 1926)	24
3. EXTRANJEROS EN SU PROPIA CASA	29
3.1 Presencia/ausencia, las acrobacias del extranjero	30
3.2 La cuestión lingüística	34
3.3 <i>Sabras</i> , árabes locales e inmigrantes	37
4. “O NOSOTROS O ELLOS”	42
4.1 ¿Quiénes somos nosotros? ¿Quiénes son ellos?	44
5. LA FRAGILIDAD DEL <i>REFUGIO</i>	48
5.1 Fuera de los refugios	49
5.2 Enfrentamientos dentro del refugio	53
5.3 Un refugio ideológico: el partido comunista	56
6. EL ARMA POÉTICA	62
CONCLUSIONES	70
BIBLIOGRAFÍA	72

INTRODUCCIÓN

En una zona de conflicto permanente como es Oriente Medio y más concretamente en unos territorios tan disputados como los de Palestina e Israel, se suele imaginar a los que están directamente implicados como divididos en dos bloques internamente homogéneos y netamente separados el uno del otro. Resulta difícil pensar que el muro que se ha erigido entre las dos poblaciones sea de alguna forma permeable. En un lado deben estar los israelíes-judíos y en el otro los palestinos-árabes.

Sin querer negar la existencia de esa fuerte e inevitable contraposición entre judíos y árabes que luchan por una misma tierra a la que llaman Israel o Palestina y que se ven recíprocamente como enemigos irreconciliables, el objetivo de estas páginas es enfocar la cuestión desde un tercer punto de vista, el de quien se encuentra dividido entre esos dos bandos contrapuestos. En Israel hay un consistente número de habitantes que proviene de países árabes; entre éstos, los que son judíos y árabes al mismo tiempo reúnen los requisitos de ciudadanos de pleno derecho, según la definición sionista del estado de Israel como estado judío, y aun así cuestionan las bases del mismo por ser árabes, es decir, por haber nacido y haberse criado en el seno de la cultura de los enemigos por excelencia. De esta forma, lo que en sus países de origen era normal (ser un árabe judío) pasa a ser una contradicción y una etiqueta identitaria difícil de llevar en Israel.

Pese a que este tema esté aún poco estudiado en España, la problemática cuestión de la identidad nacional es un tema de debate actual en Israel y puede resultar interesante el examen de la situación de autores judíos árabes o *mizrahim* (orientales) ya que éstos, en el campo literario así como en campo político y social, plantean distintas problemáticas que suelen resultar incómodas para el *establishment* sionista.

Partiendo de la idea que en zonas tan conflictivas resulta casi imposible prescindir del contexto social y político a la hora de escribir, el conocimiento que estos autores tienen del mundo árabe y su cercanía con los exponentes del mundo político y literario de los árabes que viven en los territorios ahora israelíes desde antes de la fundación del estado, se reflejan en su producción literaria y hacen que su perspectiva sea distinta de la canónica. En muchas de las obras de los escritores *mizrahim* que llegaron a Israel en los años 50 del siglo pasado, los personajes árabes dejan de ser sólo enemigos, y se vuelven también compañeros, tanto en el ámbito privado como en el político.

Sin olvidar o rechazar sus raíces judías, la mayoría de los autores judíos árabes se pueden identificar fácilmente con un *enemigo* que, debido a la fuerte contraposición que se ha constituido entre las dos culturas, suele ser también un gran desconocido para los judíos israelíes en general. Además las experiencias personales de los judíos provenientes de los países árabes permiten criticar desde dentro una política nacional que, buscando un ideal de pureza interna, suele discriminar a la población árabe, sea esa judía, cristiana o musulmana, y persiguiendo el “sueño occidental”, intenta ocultar las bases orientales de su cultura y negar su misma posición geográfica.

En las páginas que siguen, tras un breve aunque imprescindible recorrido de carácter histórico y sociológico que tiene como fin el de examinar cómo se va definiendo la identidad nacional dentro de las nuevas fronteras que plantea el estado israelí y de describir, así, la difícil situación en la que se encuentran los judíos de origen árabe, se profundizará en la figura de Sami Michael (nacido en Bagdad en 1926), y en su obra literaria

Ese autor, como muchos otros de su mismo origen y generación, adopta una postura que le permite entender las razones así como los límites de las dos culturas que

conforman su identidad y que se ven enfrentadas en la contienda política y social. Particularmente en su novela *Hasut* [“Refugio”, 1977], en la que aflora la experiencia personal del autor, obligado a huir de Iraq por razones políticas al ser miembro del partido comunista clandestino, se da voz al sentimiento de desamparo que sufren los árabes en Israel, ya sean judíos, cristianos o musulmanes, atrapados entre luchas e ideologías. En una zona tan conflictiva resulta imposible para ellos encontrar un refugio seguro.

Se ofrece en dicha novela una amplia polifonía de voces distintas y una amplia gama de identidades que a través de los diálogos y de las reflexiones de los distintos personajes representan en la escena literaria un vivo retrato de la sociedad israelí contemporánea y de sus divisiones y contradicciones.

A través de la voz literaria de los judíos árabes como Sami Michael y gracias a la posibilidad que tienen los mismos de ahondar en los motivos de enfrentamiento tanto desde el punto de vista de los árabes como del de los judíos, se quiere, a fin de cuentas, cambiar de perspectiva respecto a la historia de un país en el que aún se debate sobre cuál es, si es que existe, la identidad nacional y sobre cuáles son sus límites entre tantos conflictos internos y con el entorno.

Siendo éste nada más que un estudio inicial y un primer acercamiento al vasto tema de la literatura escrita por judíos *mizrahim*, la pretensión ínsita en las páginas que siguen es simplemente la de indicar unas líneas interpretativas de la realidad social y literaria que tengan en cuenta también el punto de vista de este grupo de escritores que proponen una visión menos rígida y menos canónica en el panorama de la literatura hebrea (y árabe).

NOTA PRELIMINAR

Traducción:

Las citas de la novela de Sami Michael *Hasut* están traducidas al español por mí, de la edición hebrea del texto de 1986, ya que no ha sido publicada ninguna traducción a este idioma. Por ese motivo y por un mayor rigor, se ha decidido proporcionar también el texto en la versión original hebrea.

Transcripción:

En la transcripción del término hebreo מזרחי (*mizrahi*, pl. *mizrahim*) se ha optado por transcribir el fonema ה (het) con una /h/ ya que es la opción elegida en la mayoría de los artículos especializados sobre el tema de los *mizrahim*, pese a que en español se puede encontrar la misma palabra transcrita también como *mizrají/mizrajím*.

El mismo criterio de transcripción para la ה se ha seguido en el título de la obra: הסוּת (*Hasut*) y en la transcripción del nombre de uno de los personajes: פתחי (Fathi).

Sin embargo, para la transcripción del fonema כּ (kaf), pese a ser el mismo que el anterior, se ha decidido seguir la transcripción que propone el mismo autor de la obra para su apellido: מיכאל (Michael). Así también se escribirá “Marduch” (מרדוך) en la transcripción del nombre del protagonista de *Hasut*.

Este mismo criterio es el que se sigue en Institut for the Translation of the Hebrew Litterature (ITHL).

Finalmente, para la transcripción del fonema ש (šin) se usará /sh/. De esta forma, los nombres de los personajes femeninos de la novela se escribirán como “Shula” (שולה) y “Shoshana” (שושנה).

Glosario:

Asquenazí (pl. asquenazíes): judío oriundo de Europa central y oriental (El término está aceptado en el Diccionario de la Real Academia Española).

Mizrahi (pl. *mizrahim*): literalmente, “oriental”. Término hebreo usado para referirse a los judíos provenientes de los países árabes. El término se emplea en el estado de Israel, antes lo judíos que vivían en países árabes solían llamarse a sí mismos sencillamente “judíos árabes” o “árabes judíos” y así se les puede seguir llamando también hoy en día.

Sabra (pl. *sabras*): judío que ha nacido en territorio israelí, incluso antes de la fundación del estado. El significado original del término hebreo es “higo chumbo”.

1. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL ISRAELÍ: judíos europeos vs judíos orientales.

La identitat nacional [...] tenia com a objectiu el dret monopolista de traçar la frontera entre “nosaltres” i “ells”¹.

La construcción de identidades se lleva a cabo a partir de acontecimientos históricos y políticos que definen y categorizan cuestiones, lugares y personas, según las exigencias específicas del momento. De esta manera, trazando nuevas fronteras se marcan límites donde antes no los había y eso dentro de los nuevos territorios no sólo geográficos, sino también en los ámbitos ideológicos y culturales que se van así formando y que habrá que redefinir y re-categorizar según las pautas impuestas por los nuevos confines.

Este proceso es el que siguió, por lo que a nosotros nos atañe, a la constitución del estado de Israel, a consecuencia de la cual se crearon nuevas fronteras geográficas y también nuevas categorías sociales y culturales que fueron cambiando la definición de los distintos grupos humanos contemplados o descartados a la hora de definir una nueva identidad nacional. Así fue como un nuevo sujeto nacional y por contraposición un *otro*, diverso y antitético, se fue constituyendo.

[...] En contra de la errónea opinión común, las fronteras no se trazan para separar diferencias, sino que, por el contrario, cuando se trazan fronteras es precisamente cuando surgen de improviso las diferencias, cuando nos damos cuenta y tomamos conciencia de su existencia. Dicho de un modo más claro: emprendemos la búsqueda de las diferencias justamente para legitimar las fronteras.²

¹Zygmunt BAUMAN, *Identitat. Converses amb Benedetto Vecchi*, València, Universitat de València, 2005, p. 37

²Zygmunt BAUMAN, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Barcelona, Arcadia, 2007, p. 61

Siguiendo este proceso de separar con el fin de legitimar nuevas fronteras, se volvieron pues pertinentes unas características diferenciales que antes no lo eran. Nuevas oposiciones se fueron constituyendo como tales y, a nivel individual, se crearon identidades que se podrían llamar fronterizas, ya que en este proceso diferenciador se encontraron, de pronto, en la incómoda situación de reunir en ellas mismas elementos contrapuestos y conflictivos pertenecientes cada uno a un lado distinto de la frontera.

1.1 La creación de una identidad nacional

El nacionalismo judío, es decir, el sionismo no brotó a finales del siglo XIX en una tierra desértica, sino que encontró un suelo muy fértil en la Europa de su tiempo. En un momento en el que se estaban erigiendo muros y excavando trincheras con el afán de ahondar en diferencias y conseguir legitimaciones, la idea de una (re)unión de los judíos en una nación única y uniforme en busca de un territorio estatal fue fomentada desde el exterior (por las tendencias nacionalistas europeas que, definiéndose a sí mismas, se contraponían al imaginario de unos *otros* de los que los judíos formaban parte) y fue aprovechada desde el interior por los judíos europeos para re-crearse como nación al amparo de las tendencias discriminatorias que se iban perfilando en Europa.

Según afirma Yaron Peleg: “Adding territory to the other criteria Jews had shared for centuries, Zionists propagated the establishment of an actual Jewish polity in Palestine with all the trappings of a modern state”.³ Las teorías que defiende Yaron Peleg se insertan en la visión según la cual el sionismo sería la expresión de una nación (la judía) cuya percepción de sí misma como nación se hizo más explícita en la época del florecimiento de los nacionalismos en Europa, no sólo por oposición a las demás

³ Yaron PELEG, *Orientalism and the Hebrew Imagination*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 6

naciones europeas que se habían ido estableciendo, sino también y sobre todo porque los judíos siempre habían sido considerados miembros de un conjunto nacional.

El hecho de haber compartido durante siglos de diáspora una misma religión, las mismas costumbres e, incluso, una misma lengua (aunque estuviera relegada al ámbito religioso) hacía de los judíos un pueblo con todos los rasgos de una nación.

Visto desde fuera, los judíos también eran considerados un conjunto nacional por las potencias europeas que no fomentaban una real integración de los mismos y para preservar su cohesión interna les ofrecían como mucho la posibilidad de asimilación (a costa de la pérdida de las raíces distintivas de la comunidad judía) o directamente los excluían de la construcción identitaria nacional.

Las bases nacionalistas de los estados emergentes no dejaban espacio a la diversidad dentro de su rígida construcción identitaria. En este discurso nacional los judíos constituyeron siempre un grupo separado; formaban parte de una otredad en función de la nueva caracterización de la nacionalidad.

Sin embargo, siguiendo el mismo proceso, también la consideración de los judíos como una nación previa a su constitución como un estado parece ser una visión de sello eurocéntrico.

Partiendo de la idea saidiana⁴ de Oriente y de los orientales, como un conjunto de culturas que se consideraban un único objeto de estudio a pesar de su heterogeneidad y que incluía también a los judíos, se podría afirmar que este concepto es el que habría impedido la integración de los judíos en la formación de las nacientes naciones-estado europeas. No obstante, habiendo aumentando en ellos la sensación de extrañeza, habría provocado también el aumento de la cohesión interna a la comunidad judía y el surgir de un sentimiento nacional y de una ideología nacionalista.

⁴ Edward SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. de S. Galli, Milano, Feltrinelli, 2008 [*Orientalism*, 1978]

En palabras de Yaron Peleg, “Jews were perceived as a cohesive “national” group long before the rise of nationalism”,⁵ mientras que en sentido contrario (y teniendo en cuenta también la existencia de judíos fuera de Europa), Ella Shohat afirma que “it was the state (Israel) that created the nation (Jews)”.⁶ Se trata, pues, de una cuestión de puntos de vista: un enfoque más eurocéntrico, el de Peleg, y uno inclusivo de la diversidad de contextos, el de Ella Shohat.

La respuesta a la cuestión de si nace antes el estado o la nación, en el caso de los judíos y de Israel depende del enfoque y del momento histórico que se considere. Según el contexto se puede defender la validez tanto de una como de otra teoría. Así pues, analizando la historia de los judíos europeos en los siglos XIX y XX, se pueden comprobar las afirmaciones de Peleg, atestando que fueron considerados o se consideraron a menudo un grupo autónomo y separado del resto de la población. Pese a los deseos y esfuerzos de integración de algunos de ellos, dentro de cada estado europeo la comunidad judía correspondiente tenía las características de una nación separada del resto.

De un modo más general, es verdad que el discurso orientalista europeo ha hecho que se unificara a los judíos dentro de una categoría aparentemente homogénea de *otros* orientales, que, como ya hemos dicho, contribuyeron por oposición a la definición del mismo Occidente.

Por otro lado, cambiando el enfoque y el contexto y adentrándonos en el joven estado de Israel, parece que la combinación de tantas identidades con características distintas hace imposible pensar en la existencia de un ser judío uniforme. La definición de una identidad nacional -al estilo europeo- seguirá, pues, a la imposición de nuevas

⁵ PELEG, Y.: *op. cit.* (2005), p.5

⁶ Ella SHOHAT, “The Invention of the Mizrahim”, *Journal of Plectine Studies*, Vol. 29 n° 1, 1999, p. 13

fronteras y buscará nuevas diferencias, nuevos contrastes y nuevas rígidas taxonomías para autodefinirse.

Lo que pasó en Europa y se repitió en Israel responde, pues, a un mismo proceso, que propone y critica Edward Said a la vez que Aziza Khazzoom lo resume de esta forma:

Orientalism, for Said, is a system of thought that first posits an opposition between Occident and Orient and then builds on that opposition to construct the orient as inferior [...] The process of orientalization is relational not simply because one category implies another but because constructing the east is how the west produces itself.⁷

Es así como Occidente creó un Oriente estereotipado y funcional a la imagen de sí mismo. Igualmente, el sionismo, a través de sus fundadores, la mayoría de ellos asquenazíes, creó la imagen de los árabes como inferiores, no sólo para construir una alteridad sino también para definir un discurso nacional estable y uniforme así como para producir la imagen de la nación judía.

Resulta evidente que el estado de Israel se imaginó desde un principio como un estado exclusivamente judío, sin tener en cuenta a los indígenas –judíos o no- que vivían en esas tierras. Por eso Oren Yiftachel afirma:

This political design is premised on a hegemonic perception, cultivated since the rise of Zionism, that the land (*ha-aretz*) belongs to the Jews and only the Jews. A rigid form of territorial ethno-nationalism developed from the beginning of Zionist settlement in order to quickly “indigenize” immigrant Jews and to conceal, trivialize, or marginalize the existence of a Palestinian people on the same land.⁸

⁷ Aziza KHAZZOOM, “The Great Chain of Orientalism: Jewish identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel”, *American Sociological Review*, Vol. 64 n° 4, 2003, p. 483

⁸ Oren YIFTACHEL, “<<Ethnocracy>> and Its Discontents: Minorities, Protests, and the Israeli Polity”, *Critical Inquiry*, Vol. 26 n° 4, 2000, p. 737

Desde la fundación del estado de Israel, se ha procedido a una “de-Arabization”⁹, según escribe el mismo Yiftachel y confirman los pioneros y fundadores de la ideología sionista. David Ben Gurion llegó a decir: “[We] do not want Israelis to become Arabs. We are duty bound to fight against the spirit of the Levant”¹⁰, marcando así la neta contraposición y separación entre israelíes y árabes. Antes que él, según lo menciona Aziza Khazzoom, “Herzl wanted to <<form a portion of the rampart of Europe against Asia, an outpost of civilization as opposed to barbarism>> [...] he was trying to place Jews on the European side of the fence, on the western part of the east/west dichotomy, and to argue that the Jewish project and the European project were one and the same.”¹¹

La visión dicotómica entre Europa –la civilización- y Asia –la barbarie- es la típica justificación de los proyectos colonialistas que influyeron y sirvieron para justificar las ambiciones sionistas. Más claramente aún, “David Ben-Gurion formulated his visionary utopia of Israel as that of a <<Switzerland of the Middle East>>”.¹²

El florecimiento de las ideologías coloniales europeas en los siglos XIX y XX causó, por lo tanto, una polarización entre una Europa rica y desarrollada y un Oriente pobre y con un escaso grado de civilización. Paralelamente la difusión de los estados nacionales servía para delimitar los confines de un pueblo –que se quería homogéneo- y las ideologías nacionalistas definían y defendían su superioridad a costa de los demás estados o pueblos. Nacionalismo y colonialismo respondían a una misma actuación política que, en el caso de árabes y judíos provocó que “with the birth of nationalism, a

⁹ YIFTACHEL, O.: *op. cit.* (2000), p. 736

¹⁰ Cita recogida en KHAZZOOM, A.: *op. cit.* (2003), p. 499-500

¹¹ KHAZZOOM, A.: *op. cit.* (2003), p. 499

¹² SHOHAT, E.: *op. cit.* (1999), p. 7

whole new process began. Arabness and Jewishness were formulated as nationalist concepts in historically unprecedented ways”.¹³

En este proceso no se tomó en consideración la aporía que vendría a formarse respecto a los judíos de los países árabes, provocando que en este nuevo contexto el concepto de judío árabe se volviera “an oxymoron and a misnomer, a conceptual impossibility”.¹⁴

1.2 La redefinición de los orientales.

El término hebreo *mizrah* (מִזְרָח) significa “Este, salida (del sol), Oriente, Levante, naciente”¹⁵, de aquí que el adjetivo *mizrahim* (pl.) se refiera literalmente a los “orientales”.

Se ha denominado *mizrahim* a los componentes de un heterogéneo grupo de judíos llegados a Israel desde los países árabes, tanto desde el Norte de África como desde Oriente Medio. Se ha hecho referencia a ellos también con el término *sfaradim* (sefardíes), utilizando la terminología referida a las comunidades que vivieron en los territorios ibéricos (*Sefarad*), tanto en los dominios del Islam como en tierras cristianas, a pesar de que no todos los *mizrahim* (orientales) tengan relación con estos territorios ni con dichos orígenes. También, más en general, se pueden llamar judíos árabes a los *mizrahim*, a pesar de que haya entre ellos judíos iraquíes, iraníes, kurdos, marroquíes, egipcios, palestinos, etc..., puesto que este término es previo al de *mizrahim* que está más bien relacionado con la historia reciente del sionismo y del estado de Israel.¹⁶

De hecho, en la difusión del término *mizrahim* (orientales) subyace la eterna dicotomía delineada ya anteriormente entre Oriente y Occidente. Esta oposición sirve,

¹³ SHOHAT, E.: *op. cit.* (1999), p.8

¹⁴ SHOHAT, E.: *op. cit.* (1999), p. 6

¹⁵ Definición encontrada en el *Diccionario Hebreo/Español* de J. Targarona Borrás, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1995

¹⁶ Véase, respecto a las cuestiones terminológicas, el artículo de Ella SHOHAT, “Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of the Arab Jews” *Social Text* 75 Vol. 21 nº 2, 2003

en el actual estado de Israel, para diferenciar a los judíos asquenazíes, provenientes de Europa y portadores, en su mayoría, de las ideas sionistas, de los judíos provenientes de los países árabes (tanto de los países que quedan al este de Israel como de los países del norte de África), que migraron a Israel obedeciendo al proyecto sionista y allí se encontraron en un enclave europeo en Oriente, teniendo, como tenían ellos, la semblanza y las costumbres de los que se consideraban enemigos.

En este contexto, pues, la distinción entre asquenazíes y *mizrahim* es el fruto de la construcción de una identidad (por oposición a la otra), a través de la acción de un grupo dominante que impone a otro unas características colectivas con el fin de constituirlo como alteridad. La consecuente contraposición respecto al *diverso* resulta ser funcional a la creación de un discurso nacional uniforme y cohesivo: concurre en la construcción y en la reafirmación o redefinición de un grupo o de un individuo.

La historiografía sionista no tiene apenas en consideración la larga historia de los judíos en los países árabes y, en una visión absolutamente eurocéntrica, construye la imagen de los árabes, en general, como contrapuesta a la propia y, a nivel interno, subordina la experiencia y la existencia de los judíos árabes, los *mizrahim*, a la de los judíos europeos, debido a la aporía que los primeros vienen a representar. Según afirma Ella Shohat, “Zionist historiography pays little attention to the history of the Jews in the Muslim world. Indeed, the Israeli establishment has tried systematically to suppress Sephardi-Mizrahi cultural memory by marginalizing this history in school curricula.”¹⁷

Sin embargo, la historia de los judíos en los países árabes tiene una larga tradición que precede la islamización y llega hasta la época moderna, cuando las relaciones entre judíos y musulmanes se han ido encrespando cada vez más debido a la influencia ideológica de las potencias coloniales europeas.

¹⁷ SHOHAT, E.: *op. cit.* (1999), p.6

Como hemos visto, esta situación tiene repercusiones en la construcción de la identidad nacional israelí, en la que es la componente dominante de los judíos occidentales (europeos) que establece una dicotomía con la componente oriental e inferior a la primera, atribuyéndole las características que anteriormente tenían en Europa los judíos en general.

El monopolio del derecho de trazar fronteras es la forma empleada por los nacionalismos modernos para proteger y conservar sus identidades sin aceptar la intrínseca fragilidad de las mismas y la importancia del sincretismo. Siendo la identidad una construcción provisional, siempre se necesita a *otro* que, por contraposición, la defina, y se quede fuera de las paredes conceptuales de la misma.

Este tipo de construcción identitaria, tan ficticia y artificial, excluye la posibilidad de matices: en un afán de definición y en un afán de poder, se buscan soluciones contra la permeabilidad de las fronteras y se tapan sus grietas en vez de abrir brechas y favorecer la comunicación. Es inevitable, sin embargo, que existan o se vayan formando nuevas identidades problemáticas, que se intentan luego englobar en los límites de las definiciones nacionales o excluir del todo: “Peripheral Mizrahim have been trapped within, and Palestinian Arabs have been trapped outside the Zionist project”.¹⁸

Esta viene a ser la situación de los *mizrahim*, quienes tienen que redefinirse y redibujarse según nuevos modelos, quedándose en la periferia de la definición nacional.

Fue así como, cuando a principio de los años 50 del siglo XX empezaron a llegar a Israel judíos provenientes de los países árabes, la sensación generalizada entre ellos fue de completa extrañeza. Israel se construyó como un enclave occidental en oriente y además ellos compartían lengua y cultura con los nuevos enemigos.

¹⁸ YAFTCHEL, O.: *op. cit.* (2000), p. 754

La llegada de judíos de los países árabes, de hecho, no responde siempre a elecciones personales, sino que la propaganda sionista y también los pactos con los gobiernos árabes y con las potencias europeas influyen fuertemente en el desplazamiento de los mismos. En el caso de los judíos iraquíes, por ejemplo, las presiones políticas han sido muy fuertes. Respecto al *farhud* (“ataque violento, pogromo”) que tuvo lugar en Bagdad en 1941 contra la población judía, Yehouda Shenhav sugiere que la tardanza en la intervención de las tropas británicas, que estaban en ese momento a las puertas de la ciudad, podría tener como explicación que “[They] wanted passions to boil over the city and actually had an interest in a clash between Jews and Muslims.”¹⁹

A consecuencia de este trágico acontecimiento, los sionistas aumentaron la actividad propagandística en la ciudad, pero tardaron diez años en convencer a los judíos iraquíes para que se trasladaran a Israel. En los años 50 el mismo gobierno iraquí favoreció la emigración de los judíos, pero también en ese momento tuvieron lugar acontecimientos poco claros: Reuven Snir (experto sobre el estudio de la comunidad judía bagdadí y él mismo judío de Bagdad) insinúa que las bombas que explotaron alrededor de sinagogas y otros lugares de reunión de judíos en Bagdad en ese mismo año fueron parte de la estrategia sionista.²⁰ Sólo después se logró que la mayoría de los judíos bagdadíes se trasladará a Israel.

La presencia de “orientales” en Israel era funcional a la creación del estado tanto a nivel económico como a la definición de la nueva identidad judía-israelí, por eso y pese a que se revelaría también incómoda, la estrategia sionista pudo ser tan insistente y agresiva.

¹⁹ Yehouda SHENHAV, “Etnicity and National Memory: The World Organization of the Jews from Arab Countries (WOJAC) in the Context of the Palestinian National struggle”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29 n°1, mayo 2000, p. 30

²⁰ Reuven SNIR, “<<Arabs of the Mosais Faith>>: Chronicle of a Cultural Extinction Foretold”, *Die Welt des Islams*, Vol. 46 n°1, 2006, p. 54

Al llegar a Israel, los judíos árabes se encontraron con el hecho de tener que escoger entre los dos lados conflictivos de una identidad que no les había creado problemas hasta ese momento. Para los israelíes asquenazíes no dejaban de ser árabes, aunando las características de los enemigos, los orientales (*mizrahim*), y por otro lado los movimientos nacionalistas árabes, y el palestino en particular, se estaban redefiniendo en oposición a la constitución del estado judío, de manera que los árabes judíos también en ese contexto mantenían características propias de los enemigos. Siendo marginales en el discurso sionista, quedaron también excluidos del discurso panarabista que algunos de ellos habían previamente defendido.

Estando así las cosas, se deduce que los judíos árabes se ven de pronto oprimidos entre los distintos nacionalismos y aunque algunos se decidan por uno de ellos en vez de por otro, o busquen respuestas en posiciones ideológicas más internacionalistas o supra-nacionalistas, la percepción de ellos mismos se ve modificada y una identidad que antes era más o menos aceptada se vuelve ahora problemática y conflictiva.

La aporía consiste en que el movimiento sionista ha recordado una y otra vez a los judíos de Europa que su pasado –y su futuro- se encontraba en Oriente, en *Sion*, la tierra adonde había que volver y, una vez allí, la voluntad dominante dio vida a una nación al estilo occidental que, para llegar a ser tal, ha creado una nueva imagen de los otros –los orientales.

Central to Zionism is the notion of a return to the origins in the Middle East. And although Jews have often been depicted in anti-Semitic discourse as an alien “Eastern” people within the West, the paradox of Israel is that it presumed to “end a diaspora” characterized by ritualistic nostalgia for the East, only to found a state ideologically and geopolitically oriented almost exclusively toward the West.²¹

²¹ SHOHAT, E.: *op. cit.* (1999), p. 7

2. EL LUGAR DE LOS *MIZRAHIM* EN LA LITERATURA

HEBREA: el caso de Sami Michael.

A la luz de las consideraciones históricas y sociológicas hechas anteriormente, es fácil de imaginar que la literatura escrita por judíos de origen árabe tardó en encontrar un lugar dentro del canon literario de la literatura hebrea.

Esta tradición literaria que ahonda sus raíces en una época previa incluso a la fundación del estado de Israel, no ha sido particularmente considerada en la formación de una cultura nacional impregnada de influencia asquenazí.

Fuera de Europa, los centros en los que se desarrolló más la actividad literaria de las comunidades judías antes de la creación del estado de Israel fueron principalmente Bagdad, El Cairo y varias ciudades de Marruecos. Allí, los intelectuales pudieron formarse no sólo en el seno de la literatura árabe, que se encontraba en su momento de “renacimiento” (*nahda*), sino que pudieron leer también las traducciones al árabe de obras clásicas de la literatura occidental, traducciones que proliferaban en los centros culturales de la época.

Sin duda la lengua más usada para la producción literaria y también en la redacción de periódicos era el árabe, aunque en su versión judeo-árabe mayoritariamente. Al judeo-árabe se tradujeron también obras hebreas, como *Ahavat Tziyon* [“El amor de Sion”, 1853] de Abraham Mapu,²² pero no faltaron escritos (sobre todo de literatura religiosa) ni ediciones periódicas redactadas completamente en hebreo, como es el caso de la revista *Ha-Dover*, que se empezó a publicar en Bagdad en 1871.²³

²² Lital LEVY, “Reorienting Hebrew Literary History: The View from the East” *Prooftexts* 29:2, 2009, p. 141

²³ LEVY, L: *op. cit.* (2009), p. 142

Esta faceta lingüístico-literaria se suele excluir de la historiografía literaria hebrea/israelí, en la que el núcleo principal está constituido por la producción de los judíos europeos.

Debido quizás al fenómeno de *orientalización* de todo lo relacionado con el mundo árabe, pero también, sencillamente a que la élite cultural estaba formada sobre todo por asquenazíes, la tendencia a no tener en cuenta las raíces orientales de la cultura judía y de la literatura hebrea fue predominante.

De todos modos, la influencia árabe que pudo darse en la formación cultural y literaria de los primeros autores *mizrahim* que llegaron a Israel suele tener sus ecos en la producción literaria (en su mayoría en hebreo) de los mismos, sin por esto disminuir su valor artístico, y ofreciendo, por el contrario, una alternativa y un complemento a la rígida visión de quienes privilegiaban las raíces occidentales de la cultura judía prescindiendo de las otras. Sin querer hacer un juicio de valor literario, resulta claro que la influencia árabe puede plantear visiones distintas a la hegemónica en cuanto a los referentes literarios y también en cuanto a las temáticas y a las cuestiones que se plantean en las obras de autores que han vivido en un entorno cultural árabe y que han tenido que medirse después con la literatura hebrea de los judíos europeos.

El primer obstáculo al que tuvieron que enfrentarse los intelectuales judíos árabes al llegar a Israel fue el del idioma. Muchos de ellos habían empezado a escribir en árabe en sus países de origen -es el caso de Shimon Ballas (Bagdad, 1930) y de Samir Naqqash (Bagdad, 1938 - Petah Tikva, 2004) o, como es el caso también de Sami Michael (Bagdad, 1926), se habían dedicado a la traducción de obras de idiomas occidentales (sobre todo del inglés y del francés) al árabe. La constatación de que en Israel el árabe era la lengua de los *otros* y de los *enemigos* indujo a estos autores a aprender el hebreo, aunque algunos entre ellos, como Samir Naqqash, decidieron seguir

componiendo sus obras en árabe, resignándose así, ante las dificultades de publicación y ante el menor alcance que obtendrían sus escritos. De los otros dos escritores citados, Sami Michael y Shimon Ballas, ambos pasaron a escribir en hebreo de manera bastante gradual. Al llegar a Israel buscaron mantener también un poco de su “arabidad” redactando artículos en revistas árabes relacionadas con el Partido Comunista (en particular *al-Ittihad* y *al-Jadeed*), debido a que su actividad política en el mismo partido había empezado ya en Iraq. Fue así como sólo a partir de los años 60 y 70 del siglo pasado los judíos árabes de Israel empezaron a escribir corrientemente en hebreo.

Ahora bien, la posición intermedia entre árabe y hebreo (como idiomas) y entre estas dos culturas no puede ser del todo equilibrada: resulta normal que cada uno de los autores y según los momentos, se decante un poco más por una que por otra. No se trata sólo de la elección idiomática, sino que también la participación política y cultural en el estado de Israel provoca un cambio de perspectivas, un mayor o menor acercamiento a las ideologías nacionales y a los movimientos culturales del estado. Se añaden los referentes literarios de la cultura israelí con la que hay que confrontarse y que resultan ser imprescindibles.

Así las cosas, habrá quien defienda en mayor medida la ideología sionista que forma las bases del estado de Israel y que se refleja en las obras que en él se producen, pero muchos otros brindarán a los lectores israelíes la posibilidad de abordar temáticas y lenguajes que se apartan de lo habitual. Hannan Hever afirma, a propósito de Shimon Ballas, que en los años sesenta los temas que empezó a tratar en sus obras representaron una “violation of the basic code of the Israeli literary canon”²⁴ y por lo que concierne al

²⁴ Hannan HEVER, *Producing the Modern Hebrew Canon. National Building and Minority Discourse*, New York, New York university Press, 2002, p. 161

lenguaje el mismo Shimon Ballas dijo: “I am probably trying to bring my Hebrew closer and closer to Arabic”.²⁵

A pesar de la inevitable absorción dentro de los cánones literarios estatales y a pesar de la pérdida de los referentes que constituyeron un modelo literario para la primera generación de escritores emigrados de países árabes, algunos escritores *mizrahim* de la segunda generación no olvidan sus raíces: los elementos lingüísticos y las referencias a la historia familiar afloran en sus obras. Quizás sea gracias a esta visión algo más incluyente, aunque formada en el seno de la cultura israelí, por lo que algunos escritores más jóvenes, nacidos en familias de judíos árabes, llegan a plantear propuestas alternativas respecto a las relaciones –y a la firme oposición- con los árabes en el presente²⁶. Se trata de visiones que se reflejan también en la producción literaria y que se pueden rastrear incluso en los títulos de algunas obras. Para proporcionar aunque sea un ejemplo, se puede pensar en la obra *Ana min al-Yahoud* [2008] de Almog Behar (Netanya, 1978), que reúne en su título los dos elementos que se están considerando: el título está escrito en lengua árabe, pero en alfabeto hebreo y ello para afirmar “Soy de los judíos”.

Volviendo, sin embargo, a los escritores de la primera generación, es decir, a los que llegaron a Israel en los años 50, se puede afirmar que hay temas que recurren en su producción literaria: la experiencia de un cambio tan radical de vida como el que vivieron ellos no pudo no dejar huellas en sus obras. Muchos, además, al llegar a Israel fueron obligados a vivir en las tiendas de campaña de los campos de tránsito que aparecerán como escenario en distintas obras. La primera novela de Shimon Ballas tiene

²⁵ Ammiel ALCALAY, “At Home in Exile: An Interview with Shimon Ballas”, *Literary Review* 37:2, 1994, p.186

²⁶ Hágase referencia a Chana MORGENSTEIN, “Artist Talk: Israel/Palestine. An interview with Almog Behar”, *Words without Borders*, 9 de Febrero de 2011: <<http://wordswithoutborders.org/dispatches/article/artists-talk-israel-palestine.-an-interview-with-almog-behar>>

como título, de hecho, *Ha-ma'abara* ["El campo de tránsito", 1964]; de eso habla también la primera obra de Sami Michael *Shavim ve-shavim yoter* ["Iguales y más iguales", 1974] y otros escritores recuerdan la experiencia en novelas y poemas.

Más allá de vivencias concretas, los sentimientos de extrañeza y de desamparo que tienen que haber vivido los escritores en cuestión se ven perfectamente reflejadas en *Refugio* [1977], la novela de Sami Michael escogida como referencia para el análisis del punto de vista literario que pueden adoptar los *mizrahim*, debido a su condición y a las experiencias vividas en Israel. También David Grossman (Jerusalén, 1954), el célebre escritor israelí, pese a no ser de origen árabe, denuncia que "Israel todavía no ha conseguido que sus habitantes tengan la sensación de que el país es su casa. Tal vez tengan el sentimiento de que es su fortaleza, pero todavía no su *hogar*"²⁷. Demuestra así que son muchos los que siguen buscando "posibles lugares de refugio"²⁸ dentro y fuera de esta precaria construcción nacional.

Es inevitable, sin embargo, resaltar cómo los acontecimientos históricos, que tienen que ver también con la construcción de la identidad y de la cultura nacionales, han marcado particularmente la experiencia de los *mizrahim* así como su producción literaria. Su formación cultural que reúne elementos árabes y judíos representa una riqueza y un recurso añadido para la inspiración literaria, pero es causa también de una hendidura en la representación de los escritores mismos y un trauma en sus vivencias personales.

Los judíos árabes se encontraron en una encrucijada entre varios conflictos políticos y entre nacionalismos contrapuestos, pues tuvieron que batallar con identidades que se habían vuelto radicalmente opuestas y excluyentes, intentando mantenerse en un difícil equilibrio. Los elementos que conformaban la identidad

²⁷ David GROSSMAN, *Escribir en la oscuridad. Sobre política y literatura*, trad. De R. Lluch i Oms, Barcelona, Debate Editorial, 2010, p.59-60

²⁸ GROSSMAN, D.: *op. cit.* (2010), p. 60

cultural de los judíos árabes se habían vuelto extraños el uno frente al otro y condicionaron sus posicionamientos respecto a ambos bloques identitarios, reflejándose en una ficción que, como hemos visto y veremos, está poblada por personajes árabes y judíos que se encuentran en el escenario de una sociedad muy compleja.

Es en este sentido en el que la producción literaria de los *mizrahim* se podría considerar como una literatura que asume una perspectiva marginal respecto a la hegemónica, a veces una perspectiva incómoda, introduciendo en ella un elemento más: la posibilidad de identificación con el árabe y no la más común contraposición a él.

Con esto se quiere afirmar que las aportaciones de ese tipo de obras pueden ofrecer una tercera vía respecto a la dicotomía de personajes contrapuestos en representaciones estereotipadas, donde el árabe (o el judío, según el punto de mira), no sale de las estrictas definiciones de enemigo o de víctima. La experiencia personal de estos escritores no son las mismas de un judío europeo. Según cuenta Sami Michael: “Cuando llegué de Irak, a finales de 1949, y me alisté en el Ejército israelí, hacíamos prácticas de tiro con fusil, y en lugar de decirnos <<¡Qué viene el enemigo!>>, nos decían <<¡Qué viene el árabe!>>. ¿Qué? Me quedé pasmado, ¡pero si yo también era árabe!”²⁹

Superando la dicotomía pre-establecida y aunando las características de judío y también de árabe, Sami Michael puede entonces afirmar:

[...] Cuando cuento, cuando describo personajes árabes, yo mismo me vuelvo árabe. [...] Contrariamente a lo que pasa en los grupos intelectuales de izquierdas, que también describen personajes árabes, mis personajes árabes no son siempre obreros o sumisos o quizás discriminados, sino que son más bien intelectuales, personajes árabes activos y emprendedores.³⁰

²⁹ David GROSSMAN, *Presencias ausentes. Conversaciones con palestinos en Israel*, trad. de Ana María Bejarano, Barcelona, Tusquets Editores, 1994, p. 117

³⁰ Traducción desde el italiano de la entrevista a Sami Michael: “Entrevista a Sami Michael”, *RaiLibro*, Anno 4 n° 92: <<http://www.railibro.rai.it/interviste.asp?id=328>>

Se sale así de la dicotomía debida a la posibilidad de adopción de un solo punto de vista, y se representa, ahondando en ella, una faceta más de la realidad.

Posiciones marginales respecto a las rígidas divisiones nacionales y culturales, en casos como este, pueden favorecer una posibilidad de acercamiento al *otro*, un punto de vista que tenga en cuenta los dos lados de la pared que constituye la frontera.

El valor dual de la frontera causa conflicto y provoca traumas por su poder separador, pero mantiene también su característica de lugar permeable, compartido, que favorece la posibilidad de encuentro y de comunicación entre ambos lados.

Es por eso, por ejemplo, por lo que los personajes árabes suelen ser protagonistas (y no sólo antagonistas) de las novelas de los escritores judíos árabes y los ecos de esta lengua y de esta cultura pueden llegar a resonar en sus obras.

En una reciente entrevista a David Grossman, se le pregunta: “¿Ha pensado retratar la condición humana desde la perspectiva de algunos de sus vecinos árabes?” y su respuesta es: “Esta es una tarea para un escritor árabe [...]”.³¹ Quizás lo logre Sami Michael, gracias a su “doble identidad”, en su *Refugio*.

2.1 Sami Michael (Bagdad, 1926)

“Tiene la voz grave, opaca, y el acento iraquí que empapa cada palabra destaca la hermandad de las dos lenguas. En la conversación presenta sin cesar las palabras del <<otro lado>>, y entonces los ojos parecen cobrar nueva vida y el diálogo brota entre sus estilizadas manos”.³²

Así es como David Grossman nos presenta a Sami Michael, entre los *mizrahim* probablemente uno de los autores más conocidos y reconocidos. Su compromiso

³¹ Entrevista a David Grossman, “Creo que es un error lanzar una guerra contra Irán”, por W. Goobar, *Miradas al Sur*, Año 5 n°207, 6 de mayo de 2012: <<http://sur.infonews.com/notas/creo-que-es-un-error-lanzar-una-guerra-contra-iran>>

³² GROSSMAN, D: *op. cit.* (1994), p.121-122

político (de joven como militante del partido comunista, y después ostentando entre otros cargos el de presidente de la Asociación por los Derechos Civiles en Israel) se refleja en sus obras literarias y, tanto por su actividad de escritor, como gracias a su actividad política, ha recibido varios premios de nivel internacional³³.

Nacido en Bagdad, de su ciudad natal mantiene la nostalgia de los emigrantes que no pueden volver, de los exiliados, aunque eso no provoque en él el rechazo del país que lo ha acogido. Bagdad y Haifa –Iraq e Israel- son dos realidades distintas a la vez que dos partes de su vida. El Tigris aparece en la mayoría de sus obras, en los sueños de sus personajes árabes, normalmente iraquíes, o como escenario narrativo. Cuando el protagonista de su novela *Refugio* se ve obligado a dejar Bagdad pide a los soldados iraquíes que le dejen ir a nadar en el río una última vez y puede que lo mismo hiciera Sami Michael, el judío-árabe-iraquí³⁴, antes de dejar su país.

Sus novelas suelen ambientarse tanto en Bagdad como en Israel, principalmente en Haifa. Estas son las dos ciudades en las que ha vivido Sami Michael y que representan respectivamente su pasado y su presente. Tienen en común la característica de ser ciudades que favorecen la mezcla, el mestizaje y los encuentros por su composición multiétnica y multicultural y por eso son el escenario preferido por el autor.

A ciudades como Haifa, donde la cercanía entre árabes y judíos define los confines de los barrios pero también brinda la posibilidad de encuentros proficuos a quienes estén dispuestos a tenerlos, Sami Michael llega a definir las como “ciudades refugio”³⁵, debido al grado de coexistencia más o menos pacífica que se mantiene no obstante se sitúen en una zona altamente conflictiva.

³³ La candidatura de Sami Michael al premio Nobel fue propuesta por un escritor e intelectual palestino, Ahmed Harb, en 2005: <<http://www.haaretz.com/print-edition/news/palestinian-writer-nominates-sami-michael-for-nobel-prize-1.171023>>

³⁴ Así es como se define a sí mismo el autor, según se relata en GROSSMAN, D.: *op. cit.* (1994), p. 118

³⁵ Sami MICHAEL, <<A Refuge for Writers>>, *Haaretz*, 15 de junio de 2011: <<http://www.haaretz.com/culture/a-refuge-for-writers-1.367781>>

Esa es la geografía en la que se inscriben las obras –y la vida- de Sami Michael: suele tratarse de espacios compartidos donde se van encontrando los distintos personajes, que reflejan en muchos casos los encuentros que el autor tuvo oportunidad de tener a lo largo de su vida. Como él mismo afirma: “Escribo sólo de cosas y personas que conozco”³⁶. Por eso los ecos de la realidad social y de las experiencias biográficas del autor se reconocen y se hacen más claros en sus obras, profundizando en la psicología de personajes que no suelen ser estereotípicos, sino muy humanos.

A través de las novelas de Sami Michael se podría reconstruir su biografía. El barrio judío de la ciudad vieja de Bagdad en el que vivía, por ejemplo, aparece muy bien descrito en *Victoria* [1993]. La novela trata de la historia de una familia judía cuyos numerosos componentes abren -y cierran- las puertas de la casa en la que viven para dejar entrar -o dejar fuera- las varias tendencias del mundo moderno que Rafael (personaje con el que se identifica el autor³⁷) trae desde el exterior, desde una Bagdad atormentada por golpes de estado y por guerras, pero también receptáculo de las nuevas tendencias políticas y culturales. Es la epopeya de un humilde barrio y de su lucha entre la tradición y la modernidad.

En esa ciudad dividida entre élites de poder, entre conflictos políticos e ideológicos, tuvo lugar en 1941, el uno de junio, el violento ataque contra la comunidad judía (*farhud*) al que se hizo referencia anteriormente y que Sami Michael vivió en primera persona. Eso mismo está relatado en la segunda novela del autor: *Sufah bein ha-dekalim* [“Una tempestad entre las palmeras”, 1975]. La mirada del protagonista de la novela es la de un joven adolescente y podría ser perfectamente la del autor, que vivió los hechos que narra cuando tan sólo tenía quince años. Independientemente de la proporción entre

³⁶ Traducción desde el italiano de la entrevista a Sami Michael de *RaiLibri*, Anno 4 n°52:
<<http://www.railibro.rai.it/interviste.asp?id=328>>

³⁷ Paola Caridi, <<L’arabo ebreo di Baghdad>>, *L’Espresso*:
<<http://www.giuntina.it/recensioni.asp?VolumeId=367&RecId=176>>

autobiografía y ficción que presenta la novela, en ella se muestra el desconcierto de la comunidad judía, que no se esperaba un acto de tal gravedad. Yendo más allá de la búsqueda de culpas y de implicaciones, se percibe en el relato de Sami Michael el repentino encrespase del clima conflictivo que se estaba perfilando entre las dos comunidades, la judía y la musulmana y que desembocaría en el *farhud*.

Como ya hemos indicado, en la transición de Iraq a Israel, se posiciona la primera novela del autor, con el título provocativo de *Shavim ve-shavim yoter* [“Iguales y más iguales”, 1974], que hace referencia a las desigualdades de trato entre los mismos judíos.

En *Hasut* [“Refugio”] Sami Michael toma también inspiración de sus primeras experiencias en Israel, pero se añaden elementos inspirados en la actividad en el partido comunista (en Iraq y luego en Israel) y el tema se centra en las relaciones entre árabes y judíos en una Haifa que empieza aquí a ser un escenario privilegiado de las novelas del autor.

La descripción de los personajes árabes y de los conflictos que se crean entre ellos en contraposición con los personajes judíos que abrazan en distintos grados la ideología sionista o la comunista, refleja probablemente las personalidades y los problemas de los amigos árabes que Sami Michael encontró durante los primeros años de su actividad en el partido comunista en Haifa. Se pueden percibir, en esta obra, ecos de grandes personalidades como Mahmud Darwish, Emil Habibi y otros líderes del partido comunista y poetas de renombre.

Es así como la vida y las relaciones personales de Sami Michael se van delineando en sus obras, proporcionando una visión personal y de gran amplitud sobre la sociedad israelí contemporánea.

Con un movimiento fluctuante entre el pasado y el presente, entre Bagdad y Haifa, y a través de las experiencias de personajes que viven entre estos dos mundos y entre judíos y árabes, se construye, pues, la obra de Sami Michael que da voz a unos personajes tan humanos como los que se encuentran por las calles de esas ciudades.

3. EXTRANJEROS EN SU PROPIA CASA³⁸

“Sus cuentos y novelas [de Sami Michael] tratan la dualidad o el desdoblamiento de judíos y árabes que intentan vivir juntos, en Irak y en Israel”.³⁹ Este es el hilo conductor también de *Refugio* [1977], una novela en la que la mayoría de los personajes se encuentran en un mismo escenario donde se cuestionan sus maneras de ser judíos, árabes o judíos árabes.

Los conflictos identitarios están siempre presentes en una sociedad tan fragmentada como la israelí, en la que domina el sentimiento de extrañeza típico de quien se siente *extranjero en su propia casa*. Comparten ese sentimiento la mayoría de los personajes de *Refugio* y principalmente los árabes, ya sean judíos, cristianos o musulmanes, pero también algunos de los judíos (incluso de los *sabras*, nacidos en territorio israelí) que con ellos se relacionan.

A través de estos personajes Sami Michael reconstruye un cuadro de las relaciones entre árabes y judíos. Se trata de relaciones conflictivas o, por lo menos, complicadas que se delinean principalmente siguiendo dos fracturas: la contraposición entre quien ha nacido en Israel y quien ha llegado desde otro país y, más drásticamente, la contraposición entre judíos y árabes que han nacido en el territorio que entrará a formar parte del estado de Israel y, no obstante, se consideran extranjeros allí mismo.

Se ha escogido ésta como la novela de referencia por su conseguida y profunda polifonía de identidades que reflejan perfectamente, y cada una por razones distintas, esa sensación de extrañeza generalizada que contrasta con un entorno que quiere parecer vanamente uniforme.

³⁸ El título de este capítulo es también el título de uno de los primeros libros de Ronit Matalon (Ganei Tikva, 1959-), una escritora judía, nacida en Israel, pero de origen egipcio: *Zarim ba-bait* [“Extranjeros en su propia casa”, 1992]

³⁹ GROSSMAN, D.: *op. cit.* (1994), p. 121

La orquesta de voces que toman la palabra en *Refugio* resulta reveladora en ese sentido, porque consigue concentrar, sin caer en los estereotipos, posiciones distintas frente a los mismos problemas y transformar un refugio en un lugar de confrontación y de desahogo personal, provocando un estallido de conflictos más o menos latentes que se resuelven todos en el desamparo y en la soledad.

3.1 Presencia/ausencia, las acrobacias del extranjero

La novela *Refugio* empieza con las palabras de su protagonista cuya característica principal es la de la ausencia. Se trata de un recurso estilístico-literario, un juego entre ausencia –en el presente- y presencia –en el pasado- que permite a Marduch, el protagonista de la novela, mantenerse al margen, fuera del escenario, dejando así espacio a los demás personajes. Al mismo tiempo, evocando su experiencia pasada, le permite aportar una clave de lectura peculiar respecto a los acontecimientos narrativos y respecto a la realidad.

Una clara toma de postura (la ausencia), que describe –aun sin resentimiento- una situación de exclusión. A partir del segundo capítulo, Marduch estará fuera, lejos y no dejará de estarlo hasta el final, su presencia, sin embargo, es imprescindible para ir entendiendo los acontecimientos narrados y las relaciones entre los demás personajes. Se establece, así, una constante compenetración entre el pasado y el presente.

Por medio de su misma voz Marduch revela, desde el principio, su marginalidad:

קולו של מרדוך כשדיבר בעד המגבת בחדר הרחצה היה עמום: "אם תתחסל ישראל, מה יזכרו ממנה הדורות הבאים?" [...] "רק שני דברים, השיב בעלה על תהייתו שלו. "חקלאות פנטסטית באזור צחיח ודפיקת הערבים. בשתי אלה אין לי חלק."⁴⁰

La voz de Marduch, cuando hablaba desde atrás de una toalla en el cuarto de baño, era turbia: “Si Israel resultara destruido, ¿qué recordarían de él las

⁴⁰ Sami MICHAEL, *Hasut*, Tel Aviv, ‘Am ‘Oved Publishers Ltd., 1986 [1977], pág. 5

generaciones futuras?” [...] “Sólo dos cosas,” siguió su marido en su reflexión. “Una agricultura fantástica en una zona árida y haber jodido a los árabes. Yo no he tomado parte en ninguna de las dos.”

Marduch no tiene que ver con ninguna de las dos razones por las que se recordará su nuevo país, el país que lo acogió. Él se ocupa de vender artículos de papelería, no maquinarias agrícolas, por eso no toma parte en la construcción de la memoria nacional, y, además, es un árabe, una mancha en la homogeneidad étnica, cultural y nacional de ese país.

El paralelo entre realidad y técnica narrativa es evidente, ya que hay que tener en cuenta que Marduch es un judío árabe: parte de la construcción de la identidad y de la memoria nacional en cuanto judío, pero ausente de la misma en cuanto árabe. Presente y ausente al mismo tiempo.

Como se ha dicho, a partir del segundo capítulo él estará fuera de su casa, es decir, fuera de ese lugar que devendrá *refugio* para los demás durante la mayor parte de la narración. Su experiencia no pasará a formar parte del desarrollo de la acción narrativa (así como no forma parte de la construcción de la memoria nacional), sino que se manifestará en el recuerdo de su pasado, por las consecuencias que éste tiene en sus decisiones cotidianas.

Marduch no es más que evocación y recuerdo (como si no hubiese espacio para él en el presente), pero a veces la narración de los eventos se interrumpe para dejar aflorar su voz, para que el lector pueda escuchar su historia, intentar entender su posición frente a los conflictos que dividen a su país y, sobre todo, para que pueda darse cuenta de que él también existe, pese a estar fuera, al margen.

El protagonista no está, pero tampoco desaparece. Su presencia se percibe intercalada, como una peculiar voz en off que se sugiere quedándose entre bastidores.

A través de él se manifiesta ante los ojos de los personajes -y ante los ojos de los lectores- la realidad de los hechos, más allá de las muchas palabras que se van pronunciando en su ausencia. Se ofrece así una clave de lectura, un punto de vista fundamental: el del judío árabe -que suele coincidir con el del autor.

La ausencia de Marduch de la acción narrativa es una clara denuncia de la marginalidad que los judíos árabes ocupan en un país del que no se sienten parte integrante sino extraños, extranjeros.

Sin embargo, en la novela es evidente también la función aglutinadora de este personaje debido a que el sentimiento de extrañeza del que Marduch es expresión, es el mismo que involucra a los demás personajes, los árabes en particular. Su ausencia deja un vacío que llenan los demás, aunados por el hecho de sentirse ellos también extranjeros y por el deseo de luchar, aun con armas distintas, contra esta situación, tanto a nivel personal como colectivo.

Entre ellos, Fathi, el árabe dividido entre su sentimiento de pertenencia al pueblo palestino y su vida en territorio israelí, expresa claramente la sensación de extrañeza que lo invade en las palabras que dirige a ‘Abla, una compañera del partido comunista que vive en el campo de refugiados de Jenin, adonde él había ido con la vana esperanza de (re)encontrarse a sí mismo:

"זר אני שם. במידה מסוימת אני זר גם בכפרי. באתי לכאן וביקרתי במחנה הפליטים. גם פה אני זר. אני, עבלה, זר בארצי שלי."⁴¹

“Yo soy un extranjero allá. En cierta medida, yo soy extranjero también en mi pueblo. He venido a visitar el campo de refugiados. También aquí soy extranjero. Yo, ‘Abla, soy un extranjero en mi país.”

⁴¹ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 64

Dividido entre Israel y Palestina, entre la lengua árabe y la lengua hebrea, entre su haber nacido árabe palestino bajo el mandato británico y haberse vuelto árabe israelí con la fundación del estado de Israel, Fathi demuestra no tener un hogar. Su ser extranjero lo persigue vaya donde vaya y en su mismo país. En territorio israelí, a pesar de vivir allí, es considerado árabe, un ciudadano de segunda, mientras en territorio palestino es un israelí: el enemigo, en un caso y en el otro.

La representación más conseguida de su sentimiento de inadaptación es el disfraz que él mismo viste a la hora de ir a los territorios palestinos y que, pese a su intención de mimetizarse entre los jóvenes del pueblo hace que su aspecto lo vuelva, en realidad, más extraño aún a los ojos de sus compaisanos. Esta actitud camaleónica es propia de quienes tienen que adaptarse a dos ambientes distintos, contrastantes y colindantes. Parece ser una actitud típica de quien tiene una identidad dividida, viéndose obligado a ir ocultando un elemento u otro según la ocasión.

La exigencia de máscaras y disfraces demuestra la no aceptación y la recíproca incompreensión entre dos mundos que usan la dialéctica de la contraposición y que, en este caso, acaban por condenar al fracaso la posibilidad de la existencia de *arabidad* y *judeidad* al mismo tiempo: "מאסו עלי משחקי הלולינות. אין זה מתחבר. אני משתדל, אבל זה לא" ⁴² גם ערבי וגם ישראלי." ("Estoy harto de tantas acrobacias. Esto no cuadra. Yo me esfuerzo, pero no pega lo de árabe con israelí").

Una declaración rotunda de intenciones –y de resignación–, que dentro de los dos extremos identitarios (que van de ser judío asquenazí en Israel a ser árabe palestino en los territorios ocupados) no tiene cabida ni posibilidad de existir: los árabes de Israel son extranjeros en un lado y en otro y son como acróbatas, según afirma Sami Michael a través de la voz de su personaje, Fathi, y según afirma curiosamente también David

⁴² MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 121

Grossman al utilizar la misma imagen para describir la situación de los árabes israelíes después de sus *Conversaciones con palestinos en Israel*:

Todo acróbata conoce el secreto de andar por la cuerda floja sobre el abismo, pero ellos [los palestinos que viven en Israel] han aprendido además algo mucho más complicado que eso: a estarse quietos en equilibrio sobre esa cuerda [...] Así es como se ha mantenido el saltimbanqui palestino de Israel sobre la cuerda durante años, con un pie en el aire, sin posarlo jamás, mirando hacia abajo y oyendo constantemente gritos iracundos de advertencia provenientes del público que tiene a sus pies, gritos judíos y gritos árabes, para que no se le ocurra hacer un movimiento en falso...⁴³

El sentimiento de extrañeza que invade a los árabes en Israel, sean judíos o no, se expresa, entonces, a través de este difícil equilibrio entre presencia y ausencia y entre la sensación de pertenecer o no pertenecer a un pueblo en el que siempre se sienten –y son- rechazados como extranjeros.

3.2 La cuestión lingüística

En la necesidad de crear una sólida identidad nacional el aspecto lingüístico juega un papel muy importante. No sólo el árabe, sino también el yiddish fueron rechazados para dejar espacio al hebreo como elemento unificador de la nación. El sentimiento de nostalgia que provoca la pérdida de una parte tan importante de las raíces aún a los personajes de *Refugio* y, en particular, al judío europeo (el padre de Shula) que tuvo que renunciar al yiddish y al judío árabe (Marduch) que tuvo que renunciar al árabe.

בן שבעים ואחת נזכר שהוא יהודי, והיהודות משמעה אידיש והמשוררים והסופרים שיצרו בה.
[...] איש לא אבה לשמוע עליהם. ודוקא מרדוך, שבא משם, שעניו עיני צועני ועורו עור ערבי,
הראה סקרנות רבה.

A los setenta y un años se ha acordado de que es judío, y la *judeidad* significa yiddish y los poetas y escritores que escribieron en ese idioma. [...] Nadie

⁴³ GROSSMAN, D.: *op. cit.* (1994), p. 269. “Conversaciones con palestinos en Israel” es el subtítulo de la obra.

desea oír hablar de ellos, mientras que precisamente Marduch, que viene de allá, que tiene los ojos de gitano y la piel de árabe, mostró una gran curiosidad.

Recordando su llegada a Israel, Marduch afirma: נחתי כאן בלי פרוטה, בלי משפחה, והגרוע מכל – בלי שפה⁴⁴ (“Llegué aquí sin un céntimo, sin familia y lo peor de todo – sin idioma”), demostrando como la lengua es un elemento fundamental en la construcción de una identidad personal, y al mismo tiempo su pérdida provoca una profunda sensación de desamparo. Por ese motivo, él, el árabe con “ojos de gitano”, puede entender y compartir el sentimiento de su suegro con respeto al yiddish.

En el caso de Israel el tema de la lengua fue fundamental a la hora de constituir un nuevo estado que tenía que encontrar unas raíces nacionales cohesivas e inclusivas. Sin embargo, en la difusión de un único idioma que prescindía de las muchas variantes en las que se había ido ramificando, y en la imposición del mismo, se tuvieron que cortar de raíz algunos elementos identitarios tan significativos como los hábitos lingüísticos de cada grupo diaspórico. Por eso dos personajes que han vivido una misma experiencia, a pesar de tener un origen tan distinto y de ser, desde el punto de vista étnico, un asquenazí y un inmigrado “con piel de árabe”, tienen una afinidad que permite y favorece el mutuo entendimiento.

En sentido opuesto, hay ocasiones en las que simples diferencias etnolécticas marcan la diferencia: cuando Marduch fue a buscar refugio, al salir de la cárcel, en lo que quedaba de la comunidad judía de Bagdad, una de las causas de la desconfianza con la que lo acogieron fue que en la cárcel ya se le había olvidado el dialecto judío árabe y sólo hablaba el árabe usado por los musulmanes, generando por lo tanto sospecha entre su gente.

⁴⁴ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 157

Al llegar a Israel Marduch generaría la misma sospecha entre sus nuevos compatriotas debido a que sólo hablaba árabe y por eso decidió buscar un hogar entre los que compartían su misma lengua:

הלכתי אפוא אל הערבים בחיפה, ראיתי את הערבים ביפו, ביקרתי אצל הערבים באום אל פחם, שהיתי בכפר יאסיף, ונדמה לי שראיתי ושווחחתי עמהם לפני כן. [...] אז נזכרתי איפו ראיתי אותם, היכן שוחחתי עמהם. זה היה ברובע העתיק של עיר הולדתי.⁴⁵

Fui, por lo tanto, con los árabes de Haifa, vi a los árabes de Jaffa, visité a los árabes de Umm-al-Fahem, estuve en Kafr Yasif, y me parecía haberlos visto y haber hablado con ellos antes.[...] Entonces me acordé donde los había visto, donde había hablado con ellos. Fue en el barrio antiguo de mi ciudad natal.

El idioma juega, pues, un papel muy importante a la hora de definir un sentimiento de pertenencia a un pueblo específico. Bien lo sabe Sami Michael, quien a través de Marduch describe cómo él también se sintió parte, antes que nada, de un pueblo árabe cuando llegó a Israel. En su conversación con David Grossman, el escritor cuenta:

El primer refugio lo encontré cuando me asenté en Jaffa. [...] Después, en Haifa, también viví con la población árabe en Wadi Nisnas [...] Los árabes, en los primeros tiempos del Estado, no nos llamaban “sefardíes”*, sino *Ibn Arab*, hijos de los árabes, y esto constituía todo un honor.⁴⁶

Resulta claro que la proveniencia de los judíos *mizrahim* y el hecho de hablar árabe fueron fundamentales en un primer momento para que pudiesen mantener un vínculo con la cultura en la que habían crecido. Por eso se establecieron entre la comunidad árabe que seguía viviendo en Israel y paliaron así su sentimiento de extrañeza.

Por otro lado, con la rápida difusión del hebreo como elemento de unificación nacional, el lugar de nacimiento y el idioma se volverían elementos distintivos y diferenciadores entre grupos y subgrupos. Las categorías de personajes que pueblan

⁴⁵ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 158

⁴⁶ GROSSMAN, D.: *op. cit.* (1994), p. 118. *“Aunque los judíos que vivían en Irak no eran sefardíes, en Israel, por sinécdoque reciben ese nombre todos los judíos provenientes de países árabes (*N. de la T.*)”

Refugio y los árabes en particular se verán obligados muchas veces a actuar, a usar el lenguaje como una máscara, para adaptarse a las situaciones y al entorno.

Es así como Fathi describe esa situación a Shula:

"[...] אתם אומרים הערבים שקרנים, מדברים בשתי שפות, אין להאמין להם, כי אין פיהם ולבם שוים. ואין איש מכם מבין שזה משחק. הערבי הישראלי, כמו הכושי האמריקני, לומד להיות שחקן בגיל רך מאוד." [...] "גם מרדוך שחקן מקצועי. הוא חי שם כיהודי, וכאן הוא חי כשחור."⁴⁷

"[...] Vosotros decís que los árabes son mentirosos, que hablan dos lenguas, que no hay que creerles, porque sus bocas no reflejan lo que llevan en el corazón. Y nadie de vosotros entiende que lo que hacen es actuar. El árabe israelí, como el afroamericano, aprende a ser actor desde muy pequeño." [...] "También Marduch es un actor profesional. Vive como un judío allá y como un negro aquí."

Este desdoblarse para cumplir con los papeles que el entorno requiere evidencia la sensación de no pertenencia de unos personajes –y de ciertas personas- que no encajan en las construcciones que rígidamente se imponen o que se quisieran imponer según modelos de cohesión y de pureza internas. Hay personajes que siguen sintiéndose extranjeros, entre las paredes de su misma casa.

3.3 *Sabras*, árabes locales e inmigrantes

La primera fractura dentro de la sociedad judía israelí se da entre los *sabras* (los judíos que han nacido en Israel) y los recién llegados. Es la diferencia que marca Shula, la mujer de Marduch, al pronunciar la sentencia: ⁴⁸"אינך מכיר את העם הזה" ("Tú no conoces a este pueblo").

Lo que quiere decir Shula es que la posibilidad de que Israel sea destruido, posibilidad que plantea Marduch en la frase que pronuncia al principio de la novela, es

⁴⁷ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 337-338

⁴⁸ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 6

una imposibilidad para ella, ya que por haber nacido allí ella conoce realmente a su pueblo, mientras que Marduch no lo conoce: él es un inmigrado, un extranjero.

La diferencia entre Shula y Marduch reside en esas palabras y es la clave para entender las oposiciones (sean conflictivas o no) que se crean en la novela y en la sociedad israelí en general: Shula es una *sabra*, ha nacido en Israel, mientras que Marduch ha llegado a esa tierra por casualidad.

צנחתי במפתיע ושלא לרצוני על הארץ הזאת. איני יודע אם את יכולה להבין זאת, שולה. הדברים הטובים והרעים, שהם סך הכל של חייך עד כה, התרחשו פה. האדם הוא קודם כל יצור חברתי. יכול הוא לנדוד אחר מרעה, פרנסה, תנאים טובים יותר, אבל הוא שואף לנדוד במסגרת אנושית – שבט, קבוצה, משפחה, ידידים. אני מאמין בעם יותר מבמולדת.⁴⁹

Aterricé por sorpresa y contra mi voluntad en esta tierra. No sé si puedes entenderlo, Shula. Todas las cosas buenas y malas que han pasado en tu vida hasta ahora, ocurrieron aquí. El hombre es antes que nada un ser social. Puede vagar en pos de un pasto, de un empleo, de unas mejores condiciones de vida, pero desea migrar en un entorno humano – tribu, grupo, familia, amigos. Yo creo en el pueblo más que en la patria.

La contraposición entre Shula, que nació en Israel y ahí vivió toda su vida, y Marduch, el inmigrado, el exiliado, el extranjero, que ha experimentado el abandono y la soledad al llegar solo a Israel, es evidente en su necesidad de sentirse parte de un pueblo, más que de una patria física, de un lugar. Sus raíces, al contrario de las de Shula, dependen de las personas que lo rodean más que de una tierra. Por eso sus relaciones con los demás, más que el simple hecho de ser israelí o iraquí, son lo que hace que se sienta en casa o no. Aquí reside la fractura entre la patria, como idea, y la realidad del pueblo: una mejora de las condiciones de vida en una nueva patria pierde importancia si eso no incluye también una mejora en las relaciones con el entorno humano, lo que permite sentirse parte de un pueblo.

⁴⁹ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 155

La contraposición identitaria entre *sabra* e inmigrado que divide la sociedad israelí –y el pueblo judío- se dibuja, por mano de Sami Michael, también como una confrontación sentimental entre Rami, el primer amor de Shula, y Marduch, el que será su marido. Aunque en el plano sentimental parezca salir ganando el judío árabe, la descripción de los dos personajes muestra un evidente desequilibrio en favor del *sabra*: una persona fuerte, segura de sí misma, un alto cargo del ejército y, sobre todo, representante de esa pureza a la que Marduch no puede aspirar.

De hecho la “victoria sentimental” –si así se puede definir- del segundo sobre el primero se la hace remontar a causas externas más que a una confrontación directa; es la madre de Shula la que no ve a Rami con buenos ojos, mientras sí aprecia a Marduch: el primero contradice la ideología comunista de la suegra, mientras que el segundo, pese a ser árabe, es judío y comunista. Además, Shula sigue enamorada de Rami que es símbolo de una seguridad que un hombre frágil como Marduch no le puede dar.

Así, pues, los dos personajes no se posicionan en el mismo plano: ideología y origen se suman para marcar diferencias irreconciliables. Y la segunda diferencia parece prevalecer sobre la primera cuando la misma madre de Shula pronuncia esta frase referida a Marduch: ⁵⁰ "הוא בא משם, ובדברים מסובכים שכאלה ודאי אינו מבין כלום." (“Él viene de allá y de unos asuntos tan complicados como estos seguro que no entiende nada.”). La inferioridad que se atribuye a los árabes marca siempre una separación.

La paridad de condiciones entre el *sabra* y el recién llegado de Iraq –entre Rami y Marduch- se sanciona sólo con la partida de ambos, hacia terrenos distintos, pero en el mismo contexto y, curiosamente, en el mismo lado de la frontera, en la guerra.

Marduch –y a través de él Sami Michael- introduce, en este sentido, un tema muy debatido en la sociedad israelí contemporánea, que no sólo tiene que ver con la

⁵⁰ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 9

contraposición entre el *sabra* y el inmigrado, sino también con el significado mismo del ser israelí y del ser judío.

De hecho, es emblemático respecto a este tema el caso del personaje de Shoshana, una judía que nació en Israel, pero que *cometió el error* de casarse con un árabe cristiano, Fuad, y esa elección implicó la pérdida de los privilegios que puede tener una *sabra*.

Shoshana fue despedida de su trabajo y decidió ir a vivir con el marido y el primer hijo a un pueblo de árabes cristianos donde, pese a los esfuerzos y a la expulsión de su comunidad, ella seguía siendo considerada una *sabra* y su hijo un judío entre árabes. Shoshana y Fuad encontraron un *refugio* sólo en una ciudad como Haifa y en un barrio mixto, donde vivían con árabes y judíos, pero lejos del lujo propio de los hogares reservados a judíos o, entre otros, a los dirigentes árabes del partido comunista.

...נתקלה שושנה בבעיה שמתקשה בה כל נערה יהודיה שנישאת לערבי – האם עליה להוסיף ולחיות כיהודיה, או להמיר את הכל ולחיות כערביה, או למצוא את שביל הבינים בין שני הקצוות. שושנה הלכה בשלושת הנתיבים ונסוגה לאחור הלומת כשלונות⁵¹.

...Shoshana se encontró con el problema que atañe a todas las chicas judías que están casadas con un árabe – si seguir viviendo como judía, renunciar a todo y vivir como una árabe, o si buscar un camino intermedio entre los dos extremos. Shoshana se adentró por los tres caminos y retrocedió golpeada por las derrotas.

Las posibilidades de convivencia resultan entonces frustradas por las profundas contraposiciones identitarias que erigen barreras no sólo entre árabes y judíos, sino también entre los judíos mismos. El mosaico israelí de las identidades es realmente muy complejo e imbricado. Las fronteras entre los distintos grupos son altas y difíciles de salvar.

⁵¹ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 145

De ahí la cuestión sobre las bases que constituyen la identidad nacional: ¿qué significa ser israelí o iraquí? ¿Qué implica el hecho de ser árabe en Israel o ser considerado israelí entre los árabes? ¿Quién es, si es que existe, el israelí por antonomasia? Y si Israel se concibe como un país para judíos ¿quiénes son los judíos? ¿Hay judíos que lo son más que otros?

Todos estos interrogantes se reflejan y se plantean en la obra de Sami Michael y en la novela que se está analizando, sobre todo. En *Refugio*, las cuestiones identitarias estallan y manchan las páginas sin encontrar soluciones más allá de los enfrentamientos.

4. “O NOSOTROS O ELLOS”

Los conflictos que minan las bases de la sociedad israelí se hacen aún más graves y peligrosos al estallar una guerra. Así, pues, los enfrentamientos que ven contrapuestos a los personajes de *Refugio* se hacen más profundos al comienzo de la Guerra de Yom Kippur (o Guerra del Ramadán), en octubre de 1973, momento en el que se ambienta la novela.

En este contexto se ponen en discusión y se rompen los difíciles equilibrios que se intenta construir y sobrellevar en tiempos de paz (o de tregua) y se exige que cada uno se posicione en un bando o en otro. La guerra siempre tiene que ver con las fronteras, ya sea entre países o entre personas, pero ¿qué hacer cuando se han violado los límites impuestos? ¿Cómo se puede ser al mismo tiempo árabe y judío, árabe e israelí y, además, serlo en tiempos de guerra?

Al eliminar las posibilidades de compromiso que permiten instaurar relaciones, el comienzo de una guerra provoca el proliferar de discusiones y reabre viejas fracturas.

La conversación entre Fuad (el árabe israelí) y Tuvia (el judío asquenazí vecino de Shula y Marduch) demuestra, pese a la voluntad de acercamiento de ambos lados, la frustración de los dos personajes, que no encuentran una manera de superar “el abismo devastador que los separa”:

"תגיד לי את האמת, פואד. אתה עצמך מרגיש שאתה נרדף? הרי חופש שכזה אין בשום ארץ ערבית."
"אל תהיה תמים. מה זה חופש? אתה דורך על רגלי וגוער בי שעלי להיות מרוצה מפני שיש לי הזכות לזעוק מכאב?"
"תהיה כן, פואד. אתה סובל כאב?"
"נורא. יותר מן המשורר שלנו. אל תשכח, קודם שהנחתם יד על הארץ הזאת טעמתי טעם חיים אחרים. המשורר גדל במחנק. שנים הייתי צריך לרשיון מיוחד כדי לצאת מכפרי לחיפה. אני נוסע היום באוטובוס ואני מוחזק חשוד. זר אני בארץ אבותי, טיפוס עוין, אדם מיותר ולא רצוי – ואיך אני

יכול לדבר בשתי לשונות, אפילו אני רוצה? ואללה, יש לי חשק לפעמים לשים אתכם על כף יד אחת ולמעוך ביד האחרת... מה אתה שותק, טוביה?"

"כי על זה אין לי תשובה." [...]

"אני שואל אותך. שנינו אשמים. אם נערים קוטלים זה את זה במדבר, הרי אנו, האבות, אשמים. גם אני, גם אתה. תהום מבעיתה מפרידה בינינו."

"אנו נעבור אותה." הבטיחו פואד.

"אני מקווה שלא אזכה לראות את היום. ואתה, בתור אב, בעל לאשה, אינך מפחד?"

"לפעמים. אבל כשבדקים את תעודה הזוהרת שלי ומבקשים ממני לסור לתחנת המשטרה, אני שוכח את הפחדים. אילו דפקו את נשמתו מפני שאני מהפכן... מילא. אבל אני ערבי מסוכן אפילו בין ההרים שלי. אתה תופס את זה?"⁵²

"Dime la verdad, Fuad. ¿Tú te sientes perseguido? Después de todo, una libertad como la que hay aquí no la hay en ningún estado árabe."

"No seas ingenuo. ¿Qué es la libertad? Me pisas el pie y ¿luego me regañas porque debería sentirme satisfecho de tener el derecho de gritar de dolor?"

"Sé sincero, Fuad. ¿Tú sientes dolor?"

"Un dolor horrible. Más que nuestro poeta. No te olvides que antes de que pusierais las manos sobre esta tierra probé el sabor de otra vida. El poeta creció en la asfixia. Durante años necesitaba un permiso especial para salir de mi pueblo e ir a Haifa. Hoy viajo en un autobús y soy considerado sospechoso. Soy extranjero en la tierra de mis padres, un tipo hostil, un hombre que sobra, un indeseado –y ¿cómo podría hablar dos lenguas, aunque quisiera? *Wallah*, a veces tengo ganas de ponerlos sobre la palma de una mano y aplastarlos con la otra... ¿Por qué estás callado, Tuvia?"

"Porque no tengo respuesta a eso. [...]"

"Pues yo te lo pregunto a ti. Los dos somos culpables. Si nuestros chicos se matan el uno al otro en el desierto, nosotros, los padres, somos culpables. Tanto tú como yo. Un abismo devastador nos separa."

"Lo salvaremos" aseguró Fuad.

"Espero no tener la suerte de ver ese día. Y tú, como padre y como marido, ¿no tienes miedo?"

"A veces. Pero cuando me piden el documento de identidad y me exigen que los siga a la comisaría, se me olvidan los miedos. Si me molestaran por ser revolucionario, todavía... pero yo soy un árabe peligroso incluso entre mis montes. ¿Lo comprendes?"

Este diálogo resume muy bien los motivos de enfrentamiento y resultan evidentes los prejuicios que dividen la sociedad en Israel y que se han ido delineando anteriormente. Además se nota la dificultad de comprensión recíproca, pese al

⁵² MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 313-314

reconocimiento de la gravedad de la situación. Los árabes, con sus distintos matices según sean judíos, musulmanes o cristianos, siguen sintiéndose extranjeros y sospechosos en Israel.

Una vez más se toca el tema del desarraigo: esa sensación que deriva del ser considerado “extranjero en la tierra de mis padres”. También se hace hincapié en la necesidad de tener que mantener un doble lenguaje, típica de los portadores de una identidad que se ha vuelto contradictoria.

En este panorama tan complejo las diferencias se agudizan y se polarizan con el estallido de una guerra que exige posturas definidas y radicales.

4.1 ¿Quiénes somos nosotros? ¿Quiénes son ellos?

En una sociedad-mosaico como la que se describe en *Refugio*, en la que los elementos identitarios se combinan y se mezclan como las piezas irregulares de una obra de Gaudí, resulta difícil dibujar netos contornos que separen un *nosotros* de un *ellos*.

De hecho, son éstas las consideraciones sobre la idea del “ser judío” que pronuncia Marduch, una de las figuras del mosaico, al ser señalado por primera vez como distinto, en cuanto judío:

היהודי החדש בא לעולם כשנטשו אבותינו את הסמטאות העתיקות ויצאו אל השכונות המעורבות. שיחקתי במחבואים וטיפסתי על עצים וגנבתי שזיפים עם נערים מוסלמים ונוצרים. [...] הייתי חבר מן המניין בכנופיה של השכונה, והשתתפתי עמהם בגיחות המסוכנות ברובע השכן. הייתי חוזר עמהם עטור נצחון או מובס. התורה המהפכנית העניקה לנו רק את הבסיס האידיאולוגי. היא שהבהירה לי: שוה בין שוים אתה, ומי שאומר לך אחרת, קום ונקר את עיניו.⁵³

El nuevo judío vino al mundo cuando nuestros padres abandonaron las antiguas callejuelas y salieron hacia los barrios mixtos. Yo he jugado al escondite, me he subido a los árboles y he robado ciruelas con chicos musulmanes y cristianos. [...] Fui uno de los miembros de la pandilla del barrio, y participaba con ellos en los

⁵³ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 205

peligrosos asaltos al barrio vecino. Volvía con ellos coronado por la victoria o derrotado. La teoría revolucionaria nos aportó sólo la base ideológica. Me aclaró que tú eres un igual entre iguales y a quien te diga lo contrario, levántate y sácale los ojos.

El estereotipo del judío, en contraposición con cristianos y musulmanes, se niega aquí y de estas consideraciones nace el sentimiento de extrañeza y de desamparo que invade a quienes se ven obligados, por razones políticas o ideológicas, a posicionarse firmemente en un lado o en el otro.

Por eso también, la frase pronunciada por Marduch: “Creo en el pueblo más que en la patria”,⁵⁴ subraya la necesidad de –buenas- relaciones interpersonales, aunque en el contexto de la novela precede su recuerdo del fin del encarcelamiento, momento en el que no pudo encontrar refugio entre los judíos que quedaban en Bagdad –el “entorno humano”-.⁵⁵ Es así como Marduch se pregunta cuál es su pueblo זרים ישבו בביתנו אז (“Unos extranjeros se establecieron en mi casa, entonces dije, iré donde está mi pueblo. Sólo un hombre desesperado se dice a sí mismo algo así. ¿Quiénes son los de mi pueblo?”).

Para los militares iraquíes, sin embargo, no hubo duda: la patria de Marduch, en cuanto perteneciente al pueblo judío, era Israel. Las definiciones se establecían desde arriba. Sin embargo, la sensación y el sentimiento de pertenencia de este personaje eran distintos: לא שהיה לי משהו על ישראל. אבל בעיני זה היה גירוש, עוד גלות, עוד צו שרירות שקובע את גורלי.⁵⁷ (“No es que tuviera algo contra Israel, pero para mí esto era otra expulsión, otro exilio, otra orden arbitraria que decidía mi destino”).

Viéndose en dicha situación, este personaje tendrá que redefinirse a sí mismo y al estallar la guerra tendrá que decidir si posicionarse en un lado o en el otro de los nuevos

⁵⁴ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 155

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 156

⁵⁷ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 148

confines que se van trazando alrededor de él: decidir cuál es su pueblo. Una decisión que no resulta siempre evidente para quienes tienen una identidad “dividida” (חצויה)⁵⁸, según la denomina el mismo Sami Michael, o “hendida” (שסועה), según la terminología empleada por Ella Shohat⁵⁹: una identidad en la que el presente de árabe en Israel y el pasado de judío en Iraq se vuelven irreconciliables.

Resulta difícil, entonces, para un “judío-árabe-iraquí”⁶⁰ (así es como Sami Michael se define a sí mismo) encontrar un sitio propio dentro de los nuevos contornos que los nacionalismos y las guerras quieren trazar.

Existen diferentes posturas también entre los mismos árabes: no es fácil delimitar los confines de un pueblo y lo demuestra Fathi quien hace explícita la contraposición excluyente entre los dos bandos (el *nosotros* y el *ellos*) y, sin embargo, deja a Fuad, que como él es árabe, en una situación contradictoria:

“...אנו מתחילים מאפס. כל הגשרים נשרפו. בעיני, הצבא היהודי הוא ברברי, והעם שהולידו הוא אויבי. זו מלחמה כל הדרך. אתה יכול לשאת לך יהודיה ולהשתעשע בחלום על האחווה. אני איני מאמין בזה. זו סיסמה שנועדה לשוטים. או אנחנו או הם.” \ “גם אני ערבי” אמר פואד. \ “בעל הלך מחשבה יהודי. בחיפה ובתל אביב נוח לך יותר מבכפר ערבי.” \ “שמע, לא ידעתי שגזענות חדשה צומחת לנו בין רגלים.”⁶¹

“...Empecemos de cero. Todos los puentes han sido quemado. Para mí, el ejército judío es bárbaro y el pueblo que lo creó es mi enemigo. Esta es una guerra en todos los sentidos. Tú puedes casarte con una judía y regocijarte soñando la fraternidad. Yo no creo en eso. Es un lema para tontos. O nosotros o ellos.” / “Yo también soy árabe” dijo Fuad. / “Pero tienes una mentalidad judía. En Haifa o en Tel Aviv te sientes mejor que en un pueblo árabe.” / “Oye, no sabía que un nuevo racismo estuviera brotando entre nuestros pies.”

⁵⁸ Sami MICHAEL, “Ha-Zehut ha-israeli” [“La identidad israelí”]:

<<http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=2271>>

⁵⁹ Ella SHOCHAT: “Zehuyot shesu’ot: hihurim shel yehudiyah ‘arabiyah” [“Identidades hendidas: reflexiones de una judía árabe”], *Ha-kivun mizrah*, Tel Aviv, Bimat Kedem, 2000, pp.16-21

⁶⁰ GROSSMAN, D.: *op. cit.* (1994), p. 118

⁶¹ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 164

El racismo como una frontera representa otra línea de demarcación. En tiempos de guerra, un mismo pueblo no se reconoce a sí mismo, se resquebraja entre nuevas y viejas contraposiciones y exclusiones.

Resulta claro que en esta sociedad los espacios de encuentro se reducen a campos de batalla en los que se cuestionan las raíces, las pertenencias y los derechos de cada uno.

Probablemente la situación de Fuad es particularmente difícil por ser cristiano, árabe y, más aún, por estar casado con una judía. La historia de esta familia es emblemática para delinear las fallas y líneas de ruptura que hienden las vidas de árabes y judíos en Israel. De hecho será otra vez Fathi quien, decidiendo posicionarse en uno de los lados del conflicto que se ha ido creando, pone en discusión la postura de Fuad: האינטלקטואלים הנוצרים האלה דומים ליהודים [...] היא עדיפה מן המנהיג הזה המחפש את שביל הזהב בין ⁶² (“Éstos intelectuales cristianos son como los judíos [...] ella [‘Abla, la mujer palestina que vive en el campo de refugiados de Jenin] es mejor que este dirigente que busca el camino intermedio entre la luz y la oscuridad. No existe un camino como ese”).

No hay posibilidad entonces de encontrar esta vía intermedia que tanto Fuad como Shoshana buscan en sus vidas y a su alrededor. Ni un lado ni el otro está dispuesto a derrumbar la frontera, a menos que sea para luchar y conquistar tierras. En una guerra siempre hay que tomar partido: ⁶³ או אנחנו או הם (“o nosotros o ellos”). No existe un refugio en el que quepan todos.

⁶² MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 174

⁶³ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 164

5. LA FRAGILIDAD DEL *REFUGIO*

Como hemos tenido ocasión de ver, el título de este libro es emblemático y al mismo tiempo oximorónico respecto al tema de la novela, que no es más que un espacio en el cual todos los personajes buscan un refugio en vano.

En realidad, en *Refugio* se van abandonando hogares, sean éstos materiales o simbólicos y el espacio para la recíproca comprensión se reduce finalmente a un vacío donde cada uno se ve obligado a tomar una postura difícilmente conciliable con las demás, y donde cada personaje, al fin, acaba solo.

¿Es, entonces Israel, un refugio para los personajes de esta historia? Y, ¿lo es en la realidad?

Marduch, el judío iraquí, y su amigo Fathi, el poeta árabe israelí, se mueven en dos direcciones opuestas y paralelas, adoptando soluciones que van hacia la polarización. Ambos acaban comprometiéndose de lleno con las causas que defienden las dos tierras de las que cada uno quisiera sentirse respectivamente parte. Si Marduch, a pesar de estar bastante amparado en su nueva casa y en su nuevo país, decide ir a luchar a la guerra –y salir, pues, de su refugio–, Fathi, con un movimiento en sentido contrario, al estallar la guerra, se encontrará desamparado en su tierra, entre palestinos, y volverá a buscar refugio en Haifa, en la casa de Marduch, hasta que finalmente la abandonará él también como Marduch, para unirse a la lucha de su pueblo.

Es Fuad quien plantea una tercera posición, más moderada pero igual de problemática: la de ni tan siquiera ir a la guerra, ni esconderse en un refugio.

En esa situación, los personajes de la novela entran y salen de un lugar al parecer seguro donde se hace manifiesta la imposibilidad de una real convivencia bajo un mismo techo: Israel.

De hecho el protagonista, Marduch, es el símbolo de quien siempre se ve obligado a huir y buscar amparo frente a la vulnerabilidad de sus vivencias. Por contraste, su casa será refugio, mientras él se encontrará fuera, solo una vez más. Y, lo mismo que él, al final, cada uno seguirá desamparado y por su camino en solitario.

A través de las voces, tan reales, de esta polifónica narración, Sami Michael va perfilando los distintos puntos de vista que él ha podido comparar y comprender gracias a su experiencia real y a los encuentros personales que pudo hacer. Una vez más los personajes de esta novela muestran moverse en una sociedad-mosaico que se va irremediabilmente desmoronando en innumerables piezas.

5.1 Fuera de los refugios

Marduch es la excepción constante. En el momento de la narración, de hecho, es el único de los personajes, de los amigos y compañeros de partido, que, al estallar la guerra, decide sumarse a las filas del ejército para luchar por una patria que no cesa de ponerlo frente a frente de sus nuevas y viejas contradicciones y que lo sustrae del amparo del que habría podido gozar entre las paredes de su casa.

Marduch no encaja en ningún sitio definido, es *el otro*, el distinto en cada situación.

Posiblemente su decisión se debe a que el ejército israelí no está hecho de soldados profesionales, sino que צה"ל הוא העם עצמו⁶⁴ (“el ejército israelí es el mismo pueblo”), según afirma Shula, y Marduch, que quiere sentirse parte de este pueblo, necesita sentirse en un “entorno humano”.

Es así como Shula explica a la madre la decisión de su marido de participar en la guerra, de renunciar a su refugio:

⁶⁴ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986) p. 371

"...הוא לא בא ארצה כתייר, ואפילו לא כעולה חדש. הוא לא רצה לבוא הנה כלל. כל כך הרבה הקריב שם, שלא יכול לקום וללכת. אבל הם לא רצו בו. ויתרו עליו כעל מצורע. במדבר כמעט שכח שהוא יהודי. התחנן אליהם שיתנו לו להישאר, והם צחקו לו ואמרו לו שסחורה שכמוהו אינה רצויה לא שם ולא בכל ארץ אחרת. העולם מלא מהפכנים לא רצויים. לא היתה לו פרוטה, ולא מקצוע. אמרו לו שרק ישראל תקבל אותו, והוא היה בטוח שלועגים לו, חשש שמא זו מזימה חדשה לחסלו. בטוח היה שברגע שידרכו רגליו על אדמה ישראל יוליכו אותו לכלא חדש וייפרעו ממנו. כשירד מן המטוס הוכה בהלם. הגניב מבטים ולא מצא איש שבא לכבול את ידיו. כאן מצא בית, עבודה, ואפילו חירות להוסיף ולגדף ככל העולה על רוחו..."

[...] "הארץ העניקה לו חסות. בסתר לבו הרגיש שהוא חב גדול לארץ הזאת. רואה הוא את המשגים, אבל לעולם לא ישכח שזאת המדינה היחידה שהעניקה לו בית."⁶⁵

“Él no vino a Israel como turista, ni siquiera como un nuevo inmigrante. Él no quería venir. Con todo lo que había sacrificado allá, no podía levantarse e irse. Pero allí no lo querían. Lo echaron como a un leproso. En el desierto casi se olvidó de que era judío. Les pidió que le dejaran quedarse, pero ellos se rieron y le dijeron que una mercancía como él no la querían ni allí ni en ningún otro país. El mundo está lleno de revolucionarios indeseados. No tenía un céntimo ni tampoco una profesión. Le dijeron que sólo Israel lo habría acogido y él estaba seguro de que se burlaban de él, temía que fuera una nueva estrategia para eliminarlo. Estaba seguro de que nada más pisar suelo israelí, lo llevarían a una nueva cárcel y se desharían de él. Cuando bajó del avión quedó asombrado. Miró hacia atrás y vio que no había nadie que viniera a esposarle. Así encontró una casa, un trabajo e incluso la libertad de quejarse de todo lo que quisiera...”

[...] “Israel le dio refugio. En el fondo de su corazón siente que tiene una gran deuda con este país. Ve todos sus defectos, pero nunca olvidará que éste es el único estado que le dio una casa.”

Las palabras de Shula reflejan la importancia del concepto “refugio” que hace que Marduch, pese a las contradicciones y pese a la sensación de extrañeza dentro de este nuevo pueblo en el que se ha encontrado con que tiene que vivir, decida ir a luchar. Se siente en deuda con esa tierra y, probablemente, lo que quiere es intentar ser parte de ella, aun siendo árabe y aun habiendo llegado a ese país⁶⁶ (“a su pesar”).

Marchó a Israel porque en Bagdad ya no tenía a nadie: su padre, después de haberle negado asilo en una noche en la que lo perseguía la policía, murió cuando él estaba en la cárcel. Al salir, se encontró con que la comunidad judía había ido

⁶⁵ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 293

⁶⁶ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p.7

migrando, eran pocos los que quedaban en el barrio bagdadí y, además, ellos mismos lo denunciaron a las autoridades. Quien ayudó al eterno fugitivo fue una familia sionista del barrio judío, en la primera ocasión, cuando el padre le negó refugio en su misma casa, y serán judíos (sionistas y no) los que le darán amparo una vez expulsado a Israel. Ambos refugios resultan ser casuales y no tan seguros: de uno saldrá para ser encarcelado y de otro saldrá para ir a la guerra.

En los dos casos, además, la llegada de Marduch provocará cierta desconfianza: "שמעתי שאינך צם ביום כיפור" אמרה [...] "מה מספרים עלי?" \ "אומרים שאתה מתכתש עם שוטרים. ⁶⁷ ("He oído que no haces el ayuno en Yom Kippur" dijo [...] "¿Qué te han dicho de mí?" "Dicen que te peleas con los policías. También que te han disparado con un fusil y que pasas mucho tiempo con los musulmanes"). Las palabras de la hija de la familia en la que estuvo escondido Marduch en Bagdad demuestran la extrañeza suscitada por el personaje en cualquier situación, debido, como se ha ido evidenciando, a su peculiar manera de estar entre dos mundos, entre dos comunidades, en un "entorno humano" que desborda los rígidos contornos identitarios y sociales.

Sami Michael parece querer resaltar las bases étnico-religiosas que definen la identidad colectiva judía sobre la que se fundamenta el estado de Israel, describiendo cómo fueron judíos los que en ambos casos ofrecieron un refugio al protagonista de la novela. Sin embargo, la actitud de Marduch que, por razones ideológicas o de afinidades lingüísticas y culturales, siempre se relaciona también con musulmanes y árabes en general, demuestra que Israel no podía ser considerado una patria ni un refugio natural para él, aun siendo judío. En un país construido por y para emigrantes

⁶⁷ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 278

judíos al estilo europeo las raíces orientales y árabes se consideraban dañinas y peligrosas, pues el protagonista de la novela seguiría sintiéndose desamparado.

De hecho, como ya hemos tenido modo de ver, en el tiempo narrativo Marduch está ausente y desde el momento en el que sale del escenario, van entrando en su casa, poco a poco, los personajes de la novela. Es allí, sobre todo, donde las conversaciones, las reflexiones y los recuerdos de cada uno hallan un lugar de encuentro –y desencuentro. Pero Marduch no toma parte en las conversaciones de sus amigos y compañeros de partido, sino que está fuera, combatiendo en el ejército. Una vez más sin amparo y sin refugio. Y sin dar noticias.

Marduch es un hombre solo, un hombre ⁶⁸ שמשחר ימיו למד להדביר את הבדידות (“que desde el comienzo de sus días aprendió a vencer la soledad”) y después de once años de vida apartada, en el desierto, condenado a los trabajos forzados, al salir de la cárcel, se volvió, además de un hombre solo, un hombre sin patria.

Este personaje es la excepción constante, el eterno desamparado; de hecho los demás personajes de la novela, árabes y comunistas como él, no adoptarán su misma postura. Ellos no tomarán parte en la guerra, se quedarán más amparados, asumiendo posiciones quizás menos radicales o esperando expresamente la derrota del país que los está, de alguna forma, acogiendo.

Sin expresar juicios, Sami Michael nos pone delante de las distintas opciones y de los distintos puntos de vista. Sin embargo, como el autor es un judío iraquí que ha luchado en el ejército israelí, se puede suponer que las palabras explicativas de Shula respecto a la decisión de Marduch de alistarse reflejan su opinión.

La necesidad de defensa de Israel a través de la guerra y la participación activa de Marduch en ella revelan asimismo la fragilidad de ese país, que no resulta ser,

⁶⁸ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p.14

finalmente, un refugio para nadie: Marduch está arriesgando su vida en la guerra en la que está combatiendo.

A pesar de las discusiones vehementes que se tienen en casa de Shula y Marduch, Sami Michael pone simplemente en escena a unos personajes que ejemplifican diversas posturas respecto a cómo ser (o no ser) ciudadano de Israel. *Refugio* representa una polifonía, a veces más cacofónica que armónica, de opiniones sobre el mismo tema problemático: la cuestión de cómo ser israelí y árabe a la vez.

Finalmente, resultará claro que en Israel ninguno de los personajes está realmente a salvo, nadie está seguro. Todos se quedan solos. No existen más que refugios temporales y los refugiados son todos vulnerables.

5.2 Enfrentamientos dentro del refugio

Al estallar la guerra, desde el campo de refugiados, el poeta palestino decide que el sitio más seguro para él habría sido Haifa, en Israel, entre los compañeros de partido, en casa de judíos. Esta elección causará en él muchos problemas y reflexiones de tipo moral.

Es así como, mientras Marduch había ido al frente a luchar, Fathi, el palestino que vive en Israel, encuentra refugio en su casa.

Después de los reparos iniciales debidos a que su marido ha ido a luchar a la guerra, y ella, sola en casa, con un hijo pequeño, deja que un árabe esté allí, amparado y seguro, Shula misma, la mujer de Marduch, se da cuenta de que מרדוך, שנרדף על נפשו שנים כה (Marduch, que había sido perseguido tantos años, consideraba sagrado el concepto de “refugio”). Marduch no está, pero precisamente por eso es él quien reúne a todos, quien deja espacio a los demás personajes.

⁶⁹MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 177

Su casa se vuelve, pues, no sólo refugio y escenario de encuentros y discusiones, sino otro territorio de enfrentamiento donde las barreras se derrumban momentáneamente en el espacio compartido, aunque se reafirmen en los diálogos entre “refugiados”.

La ambivalencia (o plurivalencia) es una característica de toda la novela: un mismo sitio es refugio para algunos cuando deja de serlo para otros; un árabe lucha contra árabes, porque es judío, y otro se refugia en casa de un judío porque entre árabes no habría encontrado amparo.

La dialéctica entre estas dos identidades (la del árabe y la del judío) se resuelve en un mismo espacio (Israel), y simbólicamente en la casa de Shula y Marduch. Pero ambos sitios resultan ser refugios precarios: tanto para árabes como para judíos.

Pese a que compartir un mismo espacio signifique encontrarse, este espacio está marcado por fracturas y separaciones internas que provocan choques y desencuentros. Entre árabes y judíos y sobre todo entre la *sabra* y el árabe palestino hay una tensión que se insinúa en el refugio y que mueve la relación entre Fathi y Shula (además de las relaciones entre Fathi y otros *sabras*, como el vecino Tuvia): se trata de una especie de amor y odio sin posibilidad de compromiso entre los extremos.

El compromiso que, en realidad, podría estar representado por Marduch, ya que es al mismo tiempo árabe y judío y es apreciado por árabes y por judíos, es la solución más frágil, la que se descarta desde el principio –con la ausencia- y se demuestra inviable –con su muerte-.

Así, pues, *arabidad* y *judeidad* siguen contraponiéndose de manera excluyente: no puede durar largamente la convivencia de un árabe y una judía en una misma casa. De hecho Shula y Fathi no paran de defender sus posiciones, de marcar sus territorios, alternando momentos de cercanía y de distanciamiento, hasta que el árabe abandone el

refugio y se llegue a la conclusión de que ⁷⁰ "הוא היה סתם ערבי והיא סתם יהודיה" ("él era sólo un árabe y ella sólo una judía").

La decisión final de Fathi de dejar el refugio para ir a luchar con *los suyos*, o, por lo menos, para evitar que, al ganar los árabes, lo encontraran refugiado en casa de judíos, es la prueba de que todos son llamados a decidir entre una parte u otra de la identidad dividida que los compone y, sobre todo, es la prueba de que nadie está realmente a salvo.

De la misma forma y sin salir del territorio israelí, el caso de Fuad y Shoshana es, a su vez, la prueba de que el estado es un refugio lleno de grietas que amenazan su estabilidad.

La experiencia de esta pareja mixta es la representación de la imposibilidad de encontrar un cobijo en una tierra sísmica como la del estado de Israel, donde las fallas sociales no cesan de chocar entre ellas.

Identities hendidas como las de los hijos de Shoshana y Fuad y elecciones de vida entremezcladas como la de la pareja, no encuentran un espacio protegido en Israel y las grietas entre ellos se hacen más y más profundas y siempre se les llama a ser *el otro*: *otro*, respeto a los judíos, por ser árabe, y *otro*, entre los árabes, por ser judío.

No hay espacio para todos en el mismo refugio, los enfrentamientos penetran incluso las paredes domésticas y así entre hermanos hay que tomar partido y decidir si ser árabes o ser judíos:

"מלחמה. [...]" "ממש בתוך הבית", אמרה שושנה. "אמיר החליט פתאום שהוא יהודי ושני הקטנים משחקים דוקא את הערבים הדפוקים. אביהם יורד ממרומיו רק כשהצריחות שלהם מפריעות לו להקשיב לחדשות. אז הוא קופץ מן הכורסה וצורח, והערבים והיהודים המחורבנים שלי קמים עליו ופותחים את הלועות שלהם. ככה זה למן האזעקה בצהרים. כמעט פירקו את הבית."⁷¹

⁷⁰ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 372

⁷¹ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p.153

“Guerra.” [...] “Justo en medio de la casa” dijo Shoshana. “Amir ha decidido de repente que es judío y los dos pequeños juegan exclusivamente a ser árabes maltratados. Su padre baja de las alturas sólo cuando sus gritos le impiden escuchar las noticias. Entonces salta del sillón y grita, y mis malditos árabes y judíos se levantan contra él y no se callan. Esto pasa desde que sonó la alarma al mediodía. Casi me destruyen la casa.”

No existe refugio, entonces, los enfrentamientos y las actitudes belicosas entran incluso en un mismo hogar.

En un Israel que se va resquebrando entre lenguas, pertenencias étnicas y religiosas, hay quien busca un espacio compartido y seguro fuera de las construcciones nacionales (y nacionalistas), bajo un techo de ideales, a la sombra de una fuerte ideología, tan internacionalista como igualitaria como podría ser la comunista.

5.3 Un refugio ideológico: el partido comunista

Además del espacio físico dentro del estado de Israel y, sobre todo, en casa de Shula, los personajes de *Refugio* comparten un refugio bajo el mismo techo ideológico, ya que son casi todos miembros activos del Partido Comunista.

La afiliación al partido comunista respondía para todos ellos, no sólo a una búsqueda de respuestas políticas y a la voluntad de luchar para defender sus ideales, sino también a una cuestión identitaria, ya que era el único partido donde había miembros judíos y árabes de todas las religiones o, más bien, ateos.

Sin embargo, a lo largo de la narración, todos los personajes muestran sus críticas hacia la organización política, todos parecen estar con un pie dentro y otro fuera, en una situación fronteriza también desde el punto de vista ideológico.

En las primeras líneas de la novela ya se nos presentan Shula y Marduch como comunistas y, por ello, como elementos marginales de la sociedad israelí: שניהם היו חברים בארגון, שניהם נשאו את אות הקלון בחברה היהודית. היא התחמקה מעול המשמעת הרוחנית שכפה

⁷²הוא לא חשש להטיל ספק בכל ("Ambos eran miembros del partido, ambos llevaban la mancha de la vergüenza en la sociedad judía. Ella hacía caso omiso del peso de la disciplina espiritual que imponía el partido a sus miembros, y él no temía poner todo en duda").

Desde el principio de la novela, pues, y hasta el final, cuando Shula decide dejar el partido para sentirse libre, el hilo conductor de la política guía la acción de los personajes y condiciona sus decisiones.

Para Shula, esta injerencia del partido en las decisiones personales de cada uno era un suplicio. Ella era un miembro marginal en él, su madre, en cambio, era una veterana. De joven, su pertenencia al partido significó la imposibilidad de estar con Rami y marcó la sucesiva elección de casarse con Marduch.

Debido a esta actitud controladora, el partido pasó de ser refugio para algunos a cárcel para otros, tanto en el sentido figurado como en el literal.

Marduch, de hecho, era del partido comunista también en Bagdad y por eso fue encarcelado y torturado. Por ser miembro del partido también perdió el amparo de su padre y de su familia, su hermano murió por defender sus ideales y su llegada a Israel también estuvo condicionada por su afiliación política.

En busca de refugio, nada más llegar a un país que no conocía, del que no conocía el idioma y en el que estaba completamente solo, la primera reacción de Marduch fue la de acudir a una sede del partido y, acto seguido, buscar en ella a los árabes como él.

Sin embargo la decepción llegó de inmediato y Marduch, que se puede considerar revolucionario en todas sus actitudes, no esconde sus críticas.

⁷² MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p.5

לא. הארגון לא עזר לי הרבה. לא מצאתי את מקומי בין החברים היהודים. הם ישבו וגידפו את הארץ שהם יושבים בה. לא רציתי להיות אומלל בין אומללים מקצועיים. אמרתי בלבי, אלך לחברים הערבים. קמתי ונוסע לחיפה⁷³.

No. El partido no me ayudó mucho. No encontré mi lugar entre los miembros judíos. Se sentaban y cuestionaban el país que habitaban. No quería ser un infeliz entre infelices profesionales. Me dije a mí mismo, iré con los compañeros árabes. Me levanté y marché a Haifa.

Dentro del partido se manifiestan las mismas fallas y líneas separadoras que caracterizan a la sociedad israelí. A través de él se pueden vislumbrar las críticas del autor, Sami Michael, él también miembro del partido comunista iraquí y después *refugiado* en el partido comunista de Haifa.

No es casual que se critique a los miembros judíos por sus quejas respecto al estado de Israel. Esta actitud podía parecer hipócrita a los ojos de los árabes y de quienes provenían de países donde la lucha y la defensa nacional frente a las invasiones extranjeras también formaban parte de los ideales que había que defender.

La actitud de los miembros judíos no gustaba tampoco a Fathi, quien contrapone el comportamiento de aquellos con la actitud positiva de Marduch:

מרדוך, שלא מצא פסול ביהדותו ובישראליותו, שלא כהרבה חברים יהודים בארגון, שבה את המשורר בכנותו. באחרים מצא מצפון מיוסר מחמת השתייכותם לעם ישראל. היה בהם משהו מהתנשאותו של המצטדק. בעצם הצטשקותם היתה הודאה בעליונותם⁷⁴

Marduch, que no veía como un defecto su ser judío e israelí, al contrario de muchos miembros judíos del partido, cautivó al poeta con su franqueza. En los otros encontró una conciencia torturada por su pertenencia al pueblo de Israel. Había en ellos algo de la presunción de quien se disculpa. En realidad, su disculpa proclamaba su superioridad.

Era claro, entonces, que la franqueza de Marduch no podía encajar en la hipocresía de los demás. Por eso fue a Haifa en busca de los miembros árabes.

⁷³ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p.158

⁷⁴ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 215-216

La decisión de ir a Haifa no fue casual: esta ciudad era y es famosa por ser el sitio donde árabes y judíos, aun estando separados, tienen más posibilidades de encuentro, donde están más cerca los unos de los otros. Se podría considerar una ciudad mixta, donde se encuentran elementos de ambas culturas –la árabe y la judía-, con todos los matices que haya en ellas.

En Haifa, históricamente hablando, la actividad del partido comunista era bastante importante: de allí eran los grandes líderes árabes con los que trató Sami Michael y de los que se hizo amigo, los mismos que aparecen, *in vеста* literaria, en las páginas de *Refugio*.

Sin embargo, Sami Michael, no tardó muchos años en desvincularse del partido comunista, alegando que “entendía la lucha de los árabes, pero no podía seguir siendo un comunista”.⁷⁵ Al momento de escribir esta novela ya no era, pues, uno de sus miembros y probablemente por eso puede criticar a través de sus personajes las actuaciones directivas de un partido en el que, según afirma, los líderes anteponían sus intereses a la acción política real. En ese sentido, no se hace diferencia entre árabes y judíos.

Dentro del gran paraguas comunista, que levita sobre las cabezas de todos, no faltan, sin embargo, divisiones o contraposiciones. Si árabes y judíos estaban bastante enfrentados y las jerarquías políticas mostraban cierta falta de credibilidad, aún más profunda era la grieta que separaba a israelíes y palestinos.

Esta línea divisoria se manifiesta a través del personaje de Fathi durante su visita a dos compañeros de partido en el campo de refugiados de Jenin.

⁷⁵ Anna ROLLI, “Sami Michael, uno scrittore ebreo, arabo e israeliano”, *Quaderni Radicali.com*, 26 de mayo de 2008: http://www.quaderniradicali.com/index.php?option=com_content&view=article&id=22:sami-michael-uno-scrittore-ebreo-arabo-israeliano&catid=21:interviste&Itemid=42

Antes que nada, es emblemático que la visita del poeta sorprenda a la pareja de amigos ya que no habían recibido ninguna noticia del partido respecto a su llegada. El deseo de Fathi de encontrarse con otro compañero palestino, amigo común, recién salido de la prisión, también asombra a los dos huéspedes. Es una decisión personal de Fathi, la de ir a Jenin, y aún más lo es la de encontrarse con un compañero palestino: se trata de una iniciativa tomada indebidamente fuera de las directivas del partido.

Pero, más allá de esto, la tensión entre los miembros, como decíamos, se agrava en los territorios palestinos. La condena de los actos violentos que se cometen en un lado y en el otro de la frontera tiene que tener en consideración la posición de ambas partes del conflicto, ya que árabes y judíos comparten el espacio político dentro de la misma organización, y ésa no es siempre una tarea fácil.

Cuando están en juego la violencia, la guerra y, en general, cuando se está en medio de un conflicto, las posiciones compartidas se hacen más difíciles: hay que estar en un lado o en otro, con los palestinos o con los israelíes, y las pretensiones de unidad son irremediablemente frustradas, incluso dentro del mismo partido.

Las tensiones entre ideologías internacionalistas y nacionalismos particularistas no pueden encontrar un escenario común y también en este caso, los personajes de la novela, así como los israelíes y palestinos de la época a la que se refiere Sami Michael, fueron poco a poco eligiendo uno de los bandos y, en muchos casos, las pretensiones de control del partido comunista perjudicaron su éxito político.

Desde un punto de vista también cultural, el partido intenta ejercer un control que, por otro lado, resulta tener sus zonas de sombra. La mayoría de los personajes, los árabes que aparecen en la novela, escriben para un periódico de partido del que Fuad es redactor. Esta pasional implicación político-literaria de los personajes se inspira en la

realidad y el entorno de Sami Michael, él también autor de artículos para periódicos comunistas árabes como *al-Ittihad* y *al-Jadid*.

Si es verdad que el partido comunista constituyó en Iraq, así como en Israel, un refugio –aunque frágil- para buena parte de la intelectualidad árabe, la formación de los escritores en cuestión ahonda sus raíces no sólo en la cultura árabe o judía y no sólo en la cultura comunista, escapando, así, de las rígidas imposiciones políticas.

También en este ámbito, la posición marginal que adopta, al parecer, conscientemente Marduch, resulta ser emblemática. Es así como Shoshana descubre en la librería de Marduch que בין ספרי החובה של הארגון עומדים דברי התועב של סולזניצין, רמון ויוג'ין יונקו.⁷⁶ (“entre los libros indispensables para el partido, estaban las palabras sacrílegas de Soljenitsin, Raymond Aron y Eugène Ionesco”), y, leyendo una páginas de un libro de Ionesco, afirmará: כמה משוגע הוא אחר צרפת, [...] רק מהגרים מסוגלים לאהוב ככה את ⁷⁷הארץ מקלטם. גם מרדוך מהגר. (“Qué loco está por Francia, [...] sólo los inmigrantes son capaces de amar tanto al país que los acoge. También Marduch es un inmigrante”).

Shoshana vuelve, así, al tema identitario, al sentimiento de pertenencia y al amor por una tierra. A pesar de la nostalgia que Marduch siente por su Bagdad natal, él aprecia y quizás ama el país que lo ha acogido y por eso no renuncia a leer y a apreciar a Ionesco, pese a la censura comunista.

Política, poder, identidad, literatura, se entremezclan en las páginas de *Refugio*, pero sin encontrar orden ni paz, sin poder allanar las diferencias, ahondando asimismo en los sentimientos de personajes que no son más que reflejos fieles de la realidad.

Una realidad en la que los conflictos se repiten y se agravan amenazando y derrumbando todo tipo de refugio.

⁷⁶ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 22

⁷⁷ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 23

6. EL ARMA POÉTICA

Uno de los interrogantes que atormentan a los personajes en la ficción literaria, y también en la realidad, es el dilema entre la lucha armada, es decir, la participación en una guerra en nombre de un pueblo, de un territorio o de unos ideales, frente a la lucha –llamémosla- literaria.

La eficacia de la poesía como arma de defensa de los oprimidos, como denuncia de las injusticias y como altavoz de las reivindicaciones políticas y sociales se pone en duda frente a dos objeciones: la primera tiene que ver con la eficacia de la guerra o de la lucha armada en contraposición a la eficacia de la poesía; la segunda tiene que ver con la legitimidad que tiene el poeta para considerarse voz de un pueblo oprimido o de un grupo social. Lo individual y lo colectivo se solapan y entran en conflicto desde un punto de vista ético además de literario.

La confianza en el poder poético siempre ha sido un tema controvertido y *Refugio*, en el desglose de tal problemática, no es una excepción. Los dos ejes principalmente contrapuestos en este punto, son los que representan Marduch, en su papel de soldado, y Fathi, en su papel de poeta.

En una encrucijada de opiniones y de perspectivas, se pueden ir delineando los principales temas de la controversia.

Ambientando la novela durante los primeros días de la guerra de 1973 y, más en general, tratándose de un contexto de conflicto permanente pese a los paréntesis de relativa tregua, Sami Michael sitúa la cuestión político-literaria en un momento de máxima tensión entre estos dos ámbitos sociales y humanos.

La cuestión política está constantemente presente en las producciones literarias de autores que viven en zonas de conflicto (Sami Michael es un ejemplo de ello) y la

literatura, en cuanto producto humano, difícilmente puede prescindir de la realidad social en la que se inserta y a la que de alguna forma siempre hace referencia.

Lo más frecuente es que un escritor hable de lo que conoce, pues su vivencia y la sociedad en la que se mueve no pueden sino influir en su escritura, tanto a nivel de contenido como de lenguaje.

Sin embargo, el compromiso político se ve, a veces, contrapuesto al compromiso literario. Soldado y escritor, guerrillero y poeta se consideran figuras contrapuestas: el primero representaría la elección de comprometerse y luchar de verdad y sería el que *se mancha las manos*, frente al segundo que mancha más bien las páginas de un libro con sus manos limpias, haciéndose voz de un pueblo que a veces demuestra desconocer y aportando armas ineficaces para la causa por la que se lucha.

En esta encrucijada se encuentra Fathi: el gran poeta del pueblo palestino, el árabe que corre el riesgo de ser arrestado a causa de la guerra que acaba de estallar, el comunista que vive en Israel y allí se refugia en casa de un judío que en ese momento es también un soldado. Esta situación construida por contraposiciones y, se podría decir, por un absurdo, refleja, sin embargo una posibilidad real, o por lo menos plausible, en un territorio donde personas de distinto origen y con ideales a menudo contrapuestos comparten vivencias, espacios y tierras. En un plano literario, éste es el pretexto para plantear los problemas éticos y los sentimientos de culpabilidad con ellos relacionados, que conciernen a las personas que viven en ese ambiente de amalgama identitaria y cultural.

Encontrándose momentáneamente en los territorios palestinos, Fathi se plantea el dilema de abrazar las armas o seguir escribiendo, en un diálogo imaginado con un combatiente de la resistencia palestina:

אתה מוכן לשאת נשק כדי לקטול? \ אני מוכן. \ כל אדם, בין שאתה מכיר אותו ובין אינך מכיר אותו – אתה מוכן להרוג אותו אם יצוו עליך הממונים? \ אני לא יודע ... אני לא חושב ... מה זאת אומרת? \ יאמרו לך, סע לשם והרוג. \ כל אדם? \ בן אדם, אסור לשאול שאלות. \ גם את מרדוך ואת אשתו ואת בנו המפגר? \ מי אלה? \ ישראלים, ידידים שלי. \ יהודים? \ כן... יהודים. אבל הם מגינים באומץ על הערבים. \ יהודים! \ אמרתי לכם. הם יהודים ממין אחר לגמרי. \ אין יהודים אלא ממין אחד. כולם יושבים על אדמה שנגזלה מן הערבים. מרדוך זה ואשתו מרחפים באיר, או מהלכים על אדמה לא שלהם? \ [...] מרדוך אינו אויב. \ הוא מסוגל לשאת נשק? \ כן. בעצם, הוא משרת בצבא הישראלי לפחות חודש אחד בשנה. \ [...] כלומר, הוא מציית להוראות המחייבות אותו להרוג ערבים. ואתה, הערבי, חושש לפגוע ביהודים. \ התכוונתי למרדוך ולמשפחתו. \ בוגד! \ אל תטיח אשמות! אמנם לא היה בידי נשק מעולם, אבל לחמתי למען הענין הפלשתיני שנים רבות בתוך המצודה של האוב, כשאתה התבטלת בבתי כפה ושיחקה בכלפים. \ מה עשית? \ חיברתי שירים. [...] יש לי עוד הרבה שירים שאני רוצה לחבר. רגע! אתה רוצה אומר לי שהמהפכה אינה זקוקה למשוררים? לא תגיד לי שזו חבורה של אטומי מוח. ממתי חובה על המשורר לשאת נשק בידי?⁷⁸

¿Estás dispuesto a empuñar un arma y matar? / Sí, lo estoy. / A cualquier hombre, lo conozcas o no, ¿estarías dispuesto a matarlo si se te ordena desde arriba? / No lo sé... No lo creo... ¿qué quieres decir? / Te dirán, ve allá y mata. / ¿A cualquier hombre? / A cualquiera. Prohibido hacer preguntas. / ¿También a Marduch? ¿Y a su mujer? ¿Y a su hijo retrasado? / ¿Quiénes son esos? / Unos israelíes amigos míos. / ¿Judíos? / Sí... judíos. Pero defienden con valor la causa de los árabes. / ¡Judíos! / Os lo he dicho. Son unos judíos de otra clase. / Los judíos son sólo de una clase. Todos viven en la tierra que se arrebató a los árabes. ¿Ese Marduch y su mujer vuelan por el aire o andan sobre una tierra que no es suya? / [...] Marduch no es un enemigo. / ¿Es capaz de empuñar un arma? / Sí, de hecho presta servicio en el ejército israelí por lo menos un mes al año. / [...] Es decir, obedece órdenes que lo obligan a matar árabes. Y tú, el árabe, ¿tienes reparo en hacer daño a los judíos? / Me refería a Marduch y a su familia. / ¡Traidor! / ¡No empieces con acusaciones! Es cierto que no he tenido nunca un arma entre las manos, pero he luchado por la causa palestina durante muchos años en campo enemigo, mientras tú estabas sentado en el bar jugando a las cartas. / ¿Qué hiciste? / Compuse poemas. [...] Aún tengo muchos poemas por escribir. ¡Espera! ¿Me quieres decir que a la revolución no le hacen falta poetas? No me digas que sois una panda de descerebrados. ¿Desde cuándo un poeta tiene que empuñar un arma?

La función del poeta respecto a la lucha y a la revolución está aquí puesta en duda. Pese a la fuerte defensa de su papel de poeta, Fathi refleja una serie de cuestiones que atañen tanto la legitimidad de la guerra con armas reales, por su crueldad indiscriminada, como el poder de la literatura como instrumento de

⁷⁸ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 104-105

lucha. Se podría hablar de una contraposición entre hechos y palabras que desvaloriza –en un contexto fuertemente conflictivo- a estas últimas.

La posición de Fathi, en este punto, se muestra crítica con respeto a la violencia y defiende el valor de la poesía. Sin embargo, el poeta irá cambiando poco a poco de idea a lo largo de la novela a causa de los ataques y las críticas que recibe desde todos los lados, que le dirigen casi todos los demás personajes, obligándolo, como él mismo afirma según hemos visto, a tener que elegir entre “ellos o nosotros”, abandonando esta posición más conciliadora que parece mantener al principio.

La actitud del poeta entre dos mundos que goza de bienestar entre los *enemigos* mientras quiere ser la voz del pueblo oprimido, zozobra en un momento y en un terreno tan conflictivo. El poeta, bombardeado de críticas por ambos lados, saldrá de la escena solo y atormentado por el miedo a la ignominia de la traición.

Una traición de la que lo acusa sutilmente Watzfi (su futuro cuñado, el palestino que lo acompaña en coche a los territorios ocupados) cuando lo presenta a su familia en el campo de refugiados de Jenin:

"זה ארוסה של היאם. אדם גדול הוא. נוסע לברלין ולמוסקבה כמו שאתם הולכים לשוק. מחבר שירים וכותב בעיתונים. כל כך גדול ומפרסם הוא שאפילו היהודים מיהאים לו כף כשהוא אומר להם שהם בני זנונים." ⁷⁹

“Este es el novio de Hayam. Es un gran hombre. Viaja a Berlín y a Moscú como vosotros vais al mercado. Compone poemas y escribe en los periódicos. Es tan grande y famoso que incluso los judíos le aplauden cuando les dice que son unos hijos de perra.”

La ironía implícita en las palabras de Watzfi evidencia el desequilibrio que hay entre la situación del poeta y la del pueblo al que dedica su lucha literaria. Fathi parece

⁷⁹ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 55

ser la voz de un pueblo que no conoce y que no lo reconoce. Sus desplazamientos, debido a su actividad política y literaria, se contraponen con los movimientos que los palestinos pueden hacer dentro de un espacio reducido al campo de refugiados.

Asimismo los aplausos de los judíos –los enemigos, en este caso- se consideran una reacción desproporcionada respecto al contenido de sus poemas. Se cuestiona, entonces, que desde una posición privilegiada pueda el poeta erguirse en representante del pueblo y decir todo lo que le apetezca.

Estas críticas no le llegan sólo desde una voz anónima como puede ser la de su cuñado, sino que también se escriben en revistas literarias, por mano de viejos amigos y compañeros de partido. Fakri que, cansado de vivir entre *arabidad* e *israelidad*, se decantó por la primera decidiendo trasladarse al Líbano, dirige a Fathi las siguientes palabras:

"בוגד הגולש בערמה אל חיקו של האויב... משורר הקולע מחרוזיו התפלים נזרים לרוצחי עמו...
זונה אינטלקטואלית שנפלה שבי טרקליניהם של רוקחי הרעל..."⁸⁰

“Un traidor que se insinúa con astucia en el regazo del enemigo... un poeta que arroja desde sus versos insulsos ramos de flores para los asesinos de su pueblo... una puta intelectual que se ha dejado cautivar por los salones de los que preparan veneno...”

Los vehementes insultos que se dirigen al poeta vienen, en este caso, de parte de quien, siendo palestino e israelí, ha elegido la tercera vía, la de establecerse fuera del territorio nacional israelí y fuera de los territorios ocupados. Estas palabras provienen, pues, de una perspectiva más alejada y están repletas de agresividad, resaltando la dificultad de ser *poeta de guerra*.

De hecho Fathi es criticado como poeta y también como revolucionario. Incluso Fuad le dirige palabras muy duras, acusándolo de ser, como poeta, un ladrón (גנב) y un

⁸⁰ MICHAEL, S.: *op. cit.* (1986), p. 62

el gran poeta de los palestinos), quien en sus memorias defiende la función de la literatura en cuanto voz del pueblo. Con palabras más altisonantes, el poeta declara:

Aunque ya lamentábamos en otro momento que la lengua que vehiculaba nuestra creatividad se alejaba de la del pueblo, ello no nos impide mantener nuestro empeño en expresarnos en su nombre hasta el día de la gran boda de la literatura, en el que la voz del individuo y la del pueblo se funden en una sola. Sí, la literatura sirve para algo.⁸⁵

Un eco que quizás no sea casual, el que resuena en las palabras del personaje de Fathi y que recuerda la voz y la situación de Mahmud Darwish quien, sin embargo, tomó el tercer camino, el del exilio, para poder seguir escribiendo y, según su postura, para seguir luchando por su pueblo.

Escribir en zonas de conflicto implica una dificultad añadida y es una postura delicada que también tiene que ver con el lenguaje. En palabras de David Grossman:

[...] todos y cada uno de nosotros, ciudadanos y prisioneros del conflicto, restringimos nuestra vitalidad, nuestro diapasón interior, mental y cognitivo, y nos envolvemos en múltiples capas protectoras que acaban asfixiándonos. [...] Por propia experiencia puedo decir que el lenguaje con el que los ciudadanos de un conflicto prolongado describen su situación, es tanto más superficial cuanto más prolongado es el conflicto. Gradualmente se va reduciendo a una serie de clichés y eslóganes.⁸⁶

Quizás Fathi también esté asfixiado por el conflicto, pero sus versos no llegan a ser todavía eslóganes eficaces debido a su postura alejada del campo de batalla. A esto se deben las críticas de Fuad y de los demás personajes.

Sin embargo, tampoco para Sami Michael escribir significa inventar eslóganes que muevan a los ejércitos. Para ello están los soldados. La literatura tiene que ser expresión de una verdad que no quiere ser absoluta, sino honesta: “De mi larga

⁸⁵ Mahumud DARWISH, *Memoria para el olvido. Tiempo*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, p. 146

⁸⁶ GROSSMAN, D.: *op. cit.* (2010), p. 11

experiencia he aprendido que lo que más importa es no renunciar nunca a decir la verdad interior que está dentro de ti, porque ese es el valor supremo de la escritura para mí [...] intento, por lo tanto, escribir con honestidad, como si estuviera conversando conmigo mismo”⁸⁷.

Es así como el autor describe honestamente la sociedad conflictiva que lo envuelve dando voz a su experiencia de exiliado sin refugio que, como Marduch, ha combatido guerras para sentirse parte de un pueblo en perenne conflicto; como Fathi no ha dejado de escribir para dar una voz, aunque sea literaria, a los personajes que forman parte de su entorno, y como Fuad sigue buscando esa línea entre la luz y la oscuridad donde cabe una posibilidad de convivencia y de comprensión.

⁸⁷ Entrevista a Sami Michael de RaiLibro: <<http://www.railibro.rai.it/interviste.asp?id=328>>

CONCLUSIONES

[...] trabajé en el periódico árabe del partido comunista, *Al-Ittihad*. Los árabes que trabajaban allí llegaban incluso a olvidar que soy judío y me hablaban de “estos judíos”, igual que mi suegra se olvidaba que de que soy sefardí y me hablaba mal de ellos... De modo que conozco bien todas esas cosas desde dentro, todo el sistema de relaciones entre los dos pueblos. Lo conozco como judío, como israelí, y también como alguien que hasta los veinte años se veía a sí mismo como un árabe, porque se había nutrido de la cultura árabe y porque los primeros amigos que tuvo en Israel fueron árabes.⁸⁸

El lugar que ocupa Sami Michael, como pieza del mosaico tan variopinto de las identidades que componen la sociedad israelí y la sociedad de Oriente Medio en general, le permite adoptar una mirada amplia y profunda que abarca los dos extremos entre los cuales se debate el conflicto entre árabes y judíos, palestinos e israelíes.

Ahondando sus raíces en la cultura árabe, su actitud dentro de la cultura hebrea israelí desentona con la pretensión sionista de establecer las bases del estado de Israel y de su construcción identitaria, étnica y cultural sólo y exclusivamente en Occidente, y es por eso que su voz se puede considerar una voz crítica y honesta que quiere defender un pueblo –que no una nación- del que *nosotros* y *ellos* puedan sentirse igualmente parte.

Sami Michael trajo consigo de Iraq la lengua y “la piel de árabe”⁸⁹, y gracias a eso puede comunicarse y mimetizarse con los dos lados del conflicto para obtener una idea más profunda y menos estereotipada de los componentes de la contienda que divide la tierra a la que llegó. Los personajes de sus novelas, en su mayoría, reflejan personas que, como el mismo escritor, son portadoras de identidades hendidas, a su pesar, y que tienen que mantener un equilibrio constante y precario entre dos mundos que se han vuelto conflictivos.

⁸⁸ GROSSMAN, D.: *op. cit.* (1994), p. 118.

⁸⁹ MICHAEL, S: *op. cit.* (1986), p. 157 [véase p. 36, nota 46]

Su experiencia de vida proporciona al autor de *Refugio* las herramientas necesarias para dar voz, en la escena literaria, a unos personajes que critican el *statu quo* proponiendo alternativas y denunciando así las injusticias de una sociedad que quisiera prescindir de su componente árabe, ya que se considera desafiante y *desafinante* respecto a la armonía nacional a la que se aspira.

Un compromiso cívico y literario que no encaja en rígidas ideologías ni en cánones estrictamente definidos, es lo que caracteriza la obra de este autor y no sólo la suya, sino también la de otros escritores judíos de origen árabe que reivindicando su *arabidad* y al mismo tiempo su pertenencia al estado de Israel critican las bases sionistas del mismo y las formulaciones excluyentes de los dos nacionalismos –el judío y el árabe- que han generado el conflicto que obstaculiza la comunicación entre esos dos pueblos que no encuentran *refugio*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALAY, Ammiel: "The Sephardim and the "Orientalization" of Israel", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 16, Nº 4, University of California Press, 1987, pp. 156-165
- ALCALAY, Ammiel: "There was a Time: An Interview with Amira Hess", *Literary Review* 34-2, 1994, pp. 304-305.
- ALCALAY, Ammiel: "At home in exile: An interview with Shimon Ballas", *Literary Review*, 37-2, 1994 p.180-187
- ALCALAY, Ammiel: "Signs in the great disorder: An interview with Samir Naqqas", *Literary Review*, 37-2, 1994 p.195-205
- ALCALAY, Ammiel: "Exploding Identities: Notes on Ethnicity and Literary History", *Jewish Social Studies*, 1:2, 1995 p.15-28
- BAUMAN, Zygmunt: *Identitat. Converses amb Benedetto Vecchi*, Vàlencia, Universitat de Vàlencia, 2005
- BAUMAN, Zygmunt: *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Barcelona, Arcadia, 2007
- BEHAR, Moshe: "Mizrahim, Abstracted: Action, Reflection, and the Academization of the Mizrahi Cause", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 37, Nº 2, University of California Press, 2008, pp. 89-100
- CHETRIT, Sami Shalom: "Mizrahi politics in Israel: Between integration and Alternative", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 29, Nº1, University of California Press, 2000, pp. 51-65
- COHEN-ALMAGOR, Raphael: "Cultural Pluralism and the Israeli Nation-Building Ideology" *International Journal of Middle East Studies* Vol. 27, Nº 4, Cambridge University Press, 1995, pp. 461-484
- DARWISH, Mahmud: *Memoria para el olvido. / Tiempo: Beirut. Lugar: un día de agosto de 1982*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterraneo, 2002
- DURÁN VELASCO: *El conflicto árabe israelí. Una visión no estatolátrica*, Madrid, Bósforos Libros, 2009
- GROSSMAN, David: *Presencias ausentes. Conversaciones con palestinos en Israel*, trad. de Ana María Bejarano, Barcelona, Tusquets, 1994
- GROSSMAN, David: *Escribir en la oscuridad. Sobre política y literatura*, trad. de Roser Lluch i Oms, Barcelona, Debate, 2010

- HEVER, Hannan: *Producing the Modern Hebrew Canon: nation building and minority discourse*, New York, New York University Press, 2002
- HOCHBERG, Gil Z.: *In Spite of Partition. Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton University Press, Princeton, 2007
- HOLGADO CRISTETO, Belén: *El problema politico-social en la novella israelí y palestina*, Sevilla, Mergablum, 2004
- ILLOUZ, Eva: “Begin’s legacy / Enough of ethnicity” en *Haaretz*, 22 Feb. 2012
- ILLOUZ, Eva: “What if Judeo-Arabs had built the institutions of the State of Israel?” en *Haaretz* 15 Mar. 2012
- KHAZZOOM, Aziza: “The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel”, *American Sociological Review*, Vol. 68, N° 4, American Sociological Association, 2006, pp. 481-510
- LEVY, Lital: “Reorienting Hebrew Literary History: The View from the East”, *Prooftexts* N° 29, Prooftexts Ltd., 2009, pp. 127-172
- MASSAD, Joseph: “Zionism’s Internal Others: Israel and the Oriental Jews”, *Journal of Palestine Studies*, Vol. 25 N° 4, University of California Press, 1996, pp. 53-68
- MATALON, Ronit: *Il suono dei nostril passi*, trad. De E. Loewenthal, Roma, Atmosphere Libri, 2011
- PAPPE, Ilan: “Post-Zionist Critique on Israel and the Palestinians. Part III: Popular Culture”, *Journal of Palestine Studies*, Vol. 26 N. 4, University of California Press, 1997, pp. 60-69
- PELEG, Yaron: *Orientalism and the Hebrew Imagination*, Cornell University Press, New York, 2005
- SAID, Edward: *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*. Traduzione di S. Galli, Feltrinelli, Milano, 2008
- SCHWARTZ, Stefanie Tara: “The Concept of Double Diaspora in Sami Michael’s *Refuge* and Naim Kattan’s *Farewel, Babylon*”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* Vol. 30 N.1, Duke University Press, 2010, pp. 92-100
- SHENHAV, Yehouda: “The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National Accounting”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31 N° 4, Cambridge University Press, 1999, pp. 605-630

- SHENHAV, Yehoudah: "Ethnicity and National Memory: The World Organization of Jews from Arab Countries (WOJAC) in the Context of the Palestinian National Struggle", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, N° 1, Taylor & Francis Ltd., 2002, pp. 27-56
- SHOHAT, Ella y STAM, Robert: *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2002
- SHOHAT, Ella: "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", *Social Text* N. 19/20, Duke University Press, 1988, pp.1-35
- SHOHAT, Ella: "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text* N. 31/32, Duke University Press, 1992 pp.99-113
- SHOHAT, Ella: "Rethinking Jews and Muslims: Quincentennial Reflections", *Middle East Report*, N. 178, Middle East Research and Information Project (MERIP), 1992, pp.25-29
- SHOHAT, Ella: "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies*, Vol. 29, N° 1, University of California Press, 1999, pp. 5-20
- SHOHAT, Ella: "Zehuyyot shesu'ot: hirhurim shel yehudiyah-'arbiyyah" ["Identidades hendidas: reflexiones de una judía-árabe"], *Ha-kivvun mizrah*, Bimat Kedem, Tel Aviv, 2000, pp. 16-21.
- SHOHAT, Ella: "Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of Arab Jews", *Social Text*, Vol. 21, N° 2, Duke University Press, 2003, pp. 49-74
- SHOHAT, Ella: "The 'Postcolonial' in Translation: Reading Said in Hebrew", *Journal of Palestine Studies*, Vol.33 N. 3, University of California Press, 2004, pp. 55-75
- SNIR, Reuven: "'Hebrew As the Language of Grace': Arab-Palestinian Writers in Hebrew", *Prooftexts*, 15:2, Indiana University Press, 1995, pp. 163-183
- SNIR, Reuven: "'Religion Is for God, the Fatherland Is for Everyone': Arab-Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narratives after Their Immigration to Israel", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, N. 3, American Oriental Society, 2006, pp. 379-399
- SNIR, Reuven: "'<<Arabs of the Mosaic Faith>>: Chronicle of a Cultural Extinction Foretold", *Die Welt des Islams*, Vol. 46-1, Brill, 2006, pp. 43-60
- SNIR, Reuven: "'Mosaic Arabs' between Total and Conditioned Arabization: The Participation of Jews in Arabic Press and Journalism in Muslim Societies during the Nineteenth and Twentieth Centuries", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 27:2, 2007, pp. 261-295

SNIR, Reunven: “<<My Hearts Beats with Love of the Arabs>>: Iraqi Jews Writing in Arabic in the Twentieth Century”, *Journal of Modern Jewish Studies*, 1:2, 2010, pp. 182-203

TRIP, Charles: *Historia de Iraq*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

TZAFADIA, Erez: “Public Policy and Identity Formation: The Experience of Mizrahim in Israel’s Development Town”, *The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry*, 2007, pp. 57-82

URIAN, Dan: “Sefrou and Baghdad”, *Israel Affairs*, 17:4, 2011, pp. 542-562

VARELA, M^a Encarnación: *Historia de la literatura hebrea contemporánea*, Ed. Miradora, Barcelona, 1992

YAFTACHEL, Oren: “‘Ethnocracy’ and Its Discontents: Minorities, Protests, and the Israeli Polity”, *Critical Inquiry* Vol. 26 N^o 4, 2000, pp. 725-756

Bibliografía del autor

MICHAEL, Sami: *Hasut*, Tel Aviv, Am Oved, 1986 [1977]

-----: *Una tromba nello Wadi*, trad. de Shulim Vogelmann, Firenze, La Giuntina, 2006 [*Hatzotzrah Ba-Wadi*; 1987]

-----: *Victoria*, trad. de Antonio Di Gesù, Firenze, La Giuntina, 2007 [*Victoria*; 1993]

-----: *Refugio*, trad. de Dalia Padoa, Firenze, La Giuntina, 2008 [*Hasut*; 1977]

-----: *Tempesta tra le palme*, Firenze, La Giuntina, 2009 [*Sufah Ben Ha-Dekalim*; 1975]

-----: “A refuge for writers” en *Haaretz*, 15 de junio de 2011:
<<http://www.haaretz.com/culture/a-refuge-for-writers-1.367781>> (Fecha de acceso: 25 de mayo de 2012)

-----: “Ha-zeut israelí” [“La identidad israelí”]:
<<http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=2271>> (Fecha de acceso: 4 de junio de 2012)

Recensiones en www.giuntina.it (fecha de acceso: 16 de febrero de 2012):

- “L’arabo ebreo di Baghdad”, Paola Caridi en *L’Espresso*

- “Michael, scrittore per la pace”, Guido Lo Monado en ansa.it
- “Una storia d’amore tra Baghdad e Israele”, Marilla Piccone en Stradanove.net
- “Un libro che non si dimentica”, Giorgia Greco en Informazionecorretta.it
- “In quanti modi di scrivere Israele”, Elena Loewenthal en *La Stampa*
- “Amori e usanze in terra di conflitti”, Marella Malaspina en *Letture*
- “Alex e Huda”, Marilla Piccone en *Stilos*
- “Una donna nello Wadi”, Valentina Belgrado en *Liberazione*

Entrevistas:

- “Intervista a Sami Michael”, RaiLibro, Anno IV, N° 92:
<<http://www.railibro.rai.it/interviste.asp?id=328>> (Fecha de acceso: 20 de marzo de 2012)
- “Interview with Sami Michael”, Claudia De Martino, en medarabnews.com, 19 de enero de 2010: <<http://www.medarabnews.com/2010/01/19/interview-with-sami-michael/>> (Fecha de acceso: 5 de mayo de 2012)
- “Sami Michael, uno scrittore ebreo, arabo, israeliano”, Anna Rolli, en [Quaderni Radicali.com](http://Radicali.com), 26 de mayo de 2008:
<http://www.quaderniradicali.com/index.php?option=com_content&view=article&id=22:sami-michael-uno-scrittore-ebreo-arabo-israeliano&catid=21:interviste&Itemid=42> (fecha de acceso: 3 de marzo de 2012)
- “Sami Michael a Milano”, Giorgia Greco, en Informazionecorretta.it:
<<http://www.giuntina.it/recensioni.asp?VolumeId=7&RecId=129>> (Fecha de acceso: 16 de febrero de 2012)
- “Recensione + Intervista a Sami Michael”, David Frati, en Mangialibri.it:
<<http://www.giuntina.it/recensioni.asp?VolumeId=7&RecId=132>> (Fecha de acceso: 16 de febrero de 2012)
- “Intervista a Sami Michael”, Angelica Calò Livnè, en *Tempi*:
<http://www.giuntina.it/ElencoRecensioni/Una_tromba_nello_uadi_7/Intervista_a_Sami_Michael_6.html> (Fecha de acceso: 16 de febrero de 2012)
- “Creo que es un error lanzar una guerra contra Iran”, Entrevista a David Grossman, por Walter Goobar, en *Miradas al Sur*, Año 5, n° 207, 6 de mayo de 2012:
<<http://sur.infonews.com/notas/creo-que-es-un-error-lanzar-una-guerra-contra-iran>> (Fecha de acceso: 14 de junio de 2012)

-“Artist Talk: Israel/Palestine. An interview with almog Behar”, Chana Morgenstein, en *Words without Borders*, 9 de febrero de 2011:

<<http://wordswithoutborders.org/dispatches/article/artists-talk-israel-palestine.-an-interview-with-almog-behar>> (Fecha de acceso: 21 de mayo de 2012)

-“Author: Israel can claim the title of the most racist state in the development world”, Revital Hovel, en *Haaretz*, 26 de junio de 2012:

<<http://www.haaretz.com/news/national/author-israel-can-claim-the-title-of-the-most-racist-state-in-the-developed-world.premium-1.443908>> (Fecha de acceso: 27 de junio de 2012)

Filmografía:

Forget Baghdad: Jews and Arabs – The Iraqi Connection, dirigida por Samir en 2003