



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
PROGRAMA DE DOCTORAT EN ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL

**CRUZANDO FRONTERAS: PAREJAS PALESTINO-JUDÍAS
EN EL BARRIO DEL CARMEL (HAIFA, ISRAEL)**



TESIS DOCTORAL PRESENTADA PARA LA OBTENCIÓN DEL
DOCTORAT EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL I CULTURAL

POR

VANESSA GAIBAR CONSTANSÓ

Dirigida per Josep Lluís Mateo i Dieste

Junio 2017

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
PROGRAMA DE DOCTORAT EN ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL

TESIS DOCTORAL

CRUZANDO FRONTERAS: PAREJAS PALESTINO-JUDÍAS
EN EL BARRIO DEL CARMEL (HAIFA, ISRAEL)

AUTORA: VANESSA GAIBAR CONSTANSÓ

DIRECTOR: JOSEP LLUÍS MATEO-DIESTE

Índice

Agradecimientos	11
1. Introducción	15
1.1. El punto de partida de esta tesis doctoral ¿de donde surge?.....	15
2. El proyecto de investigación.....	17
2.1. Descripción del problema y del tema de investigación.....	22
2.1.1. La elección de la ciudad de Haifa.....	25
2.1.2. La ampliación del universo de estudio: de las parejas al contexto histórico-político.....	26
2.1.3. Las parejas palestino-judías en Israel: una tipología de pareja "mixta"	28
2.1.4. La discusión terminológica: un aspecto central.....	28
2.2. Los objetivos principales de esta tesis.....	31
2.3. Los interrogantes de partida que guían esta investigación.....	31
3. Métodos y técnicas de investigación	33
3.1. Tipo de investigación	33
3.2. Análisis de grupos sociales y de fuentes documentales	33
3.3. Técnicas de recogida de la información.....	36
4. Presentación del marco teórico general.....	37
4.1. Estado de la cuestión: la producción académica sobre las parejas palestino-judías en Israel.	46
5. Discusión terminológica y análisis del poder performativo de las palabras en el contexto israelí.....	60
5.1. Una propuesta de análisis de las categorías de clasificación social en el contexto israelí	60
5.1.1. El uso cotidiano de las categorías sociales en el contexto israelí...	68
5.1.2. ¿Qué quiere decir ser judío/a?	70
5.1.3. ¿Son sinónimos los términos "árabe" y "palestino/a" en el contexto israelí?	73

5.2.	Los principales usos del término "mixto" en el escenario israelí.	80
5.2.1.	Las parejas "palestino-judías" en Israel: como parejas "mixtas"....	83
5.2.2.	Las ciudades "mixtas" en Israel	86
5.3.	El uso de los términos "raza" y "racismo" en el contexto israelí.	90
5.3.1.	¿Que significados tiene la "raza" en el Estado de Israel?	92
5.3.2.	¿Es la comunidad judía una "raza"?	93
5.3.3.	¿A qué nos referimos cuando hablamos de "racismo" en el contexto israelí?	97
5.3.4.	¿"Racismo biológico" o "racismo cultural"?	99
5.4.	El estado israelí y la ambivalencia de categorías: nación, etnicidad y ciudadanía.	102
5.4.1.	El surgimiento de los movimientos nacionalistas judíos	102
5.4.2.	El concepto "sionismo" en la actualidad	104
5.4.3.	El Estado de Israel: el estado nacional judío	105
5.4.4.	Las consecuencias para la población palestina israelí de la definición de Israel como "Estado Judío"	109
5.4.5.	El Estado de Israel: ¿un estado judío y democrático?	111
5.4.6.	La categoría "judío/a": ¿nacionalidad, religión o etnicidad?.....	114
5.4.7.	La relación entre los términos "nacionalidad" y "ciudadanía" en el contexto israelí.....	117
5.4.8.	La "nacionalidad israelí"	118
5.4.9.	El mantenimiento del Holocausto en la memoria judía israelí: discrepancias actuales	121
6.	Contexto histórico y geopolítico de Palestina e Israel	124
6.1.	Pasado colonial: Imperio Otomano y Mandato Británico	125
6.1.1.	La emergencia del sionismo y las olas migratorias hacia la región de Palestina	126
6.2.	La Nakba y la creación del Estado de Israel	134
6.3.	La vida bajo la ocupación	141
6.4.	El Estado de Israel hoy: de la Segunda Intifada a la actualidad.	148
6.4.1.	Contexto de tensión en el 2014: ¿se puede hablar de una "Tercera Intifada"?	152

7.	La ciudad de Haifa: ¿un verdadero espacio de coexistencia?	158
7.1.	Haifa: una “ciudad mixta”	158
7.1.1.	La ciudad de Haifa: datos generales.....	160
7.1.2.	La segregación espacial de la ciudad de Haifa	162
7.1.3.	El origen histórico de la segregación espacial.....	163
7.1.4.	La distribución espacial de Haifa hoy	167
7.2.	Relaciones entre población palestina y población judía en la ciudad de Haifa.....	168
7.2.1.	Imperio Otomano (1516 - 1917).....	171
7.2.2.	La Haifa del Mandato Británico (1922- 1948):.....	174
7.2.3.	Nakba / Creación del Estado de Israel.....	185
7.3.	El barrio del Carmel en Haifa: destino de parejas palestino-judías	203
8.	Las parejas palestino-judías en Haifa: problemáticas y obstáculos principales	214
8.1.	Datos sobre la existencia de parejas formadas por personas palestinas y judías con ciudadanía israelí	214
8.2.	La segregación social y espacial: sistema educativo, servicio militar, sanidad y mercado de trabajo.....	220
8.2.1.	La inscripción en el registro oficial de población del Estado de Israel: el primer eslabón de la clasificación social	221
8.2.2.	El sistema educativo en el Estado de Israel	228
8.2.3.	La segregación en el sistema educativo.....	229
8.2.4.	La importancia de las escuelas como transmisoras de las identidades	233
8.2.5.	Las universidades: un lugar de encuentro entre las dos comunidades	236
8.2.6.	El Servicio Militar Israelí	238
8.2.7.	La transmisión de la cultura militar en el contexto israelí.....	241
8.2.8.	Las críticas a la militarización de la sociedad desde el interior de la comunidad israelí.....	245
8.2.9.	El ámbito sanitario	248
8.2.10.	El mercado laboral.....	250

8.3. Las limitaciones jurídicas para la celebración de matrimonios	
"mixtos" en el Estado de Israel.....	252
8.3.1. La regulación de los matrimonios: ¿una estrategia de control?....	252
8.3.2. El matrimonio civil: un reto para el Estado de Israel?	255
8.3.3. El apoyo al matrimonio civil y las percepciones entorno a las	
instituciones religiosas.....	256
8.4. Religión, sistema de parentesco y género: una encrucijada	
imprescindible para el análisis de las relaciones palestino-judías en Israel.....	261
8.4.1. Los códigos religiosos y culturales: intersecciones en el contexto	
israelí	262
8.4.2. Los elementos de conexión entre las diferentes comunidades: un	
punto de partida	263
8.4.3. Los códigos religiosos como mecanismos de control	267
8.4.4. El judaísmo ortodoxo: algunas claves sobre la prohibición de los	
matrimonios "mixtos" y la transmisión de la línea de descendencia.....	268
8.4.5. Ezra y la prohibición de los matrimonios "mixtos"	269
8.4.6. El judaísmo: el paso de la patrilinealidad a la matrilinealidad	272
8.4.7. La institución matrimonial y la importancia de la familia en las	
diferentes comunidades	275
8.4.8. La importancia de la familia judía y de la institución matrimonial	
276	
8.4.9. El sistema de la hamula	277
8.4.10. La importancia del matrimonio y de la familia en la cultura árabe	
279	
8.4.11. La creación del Estado de Israel y el refuerzo de la endogamia entre	
la población palestina israelí.....	281
8.5. Percepciones sociales en torno a las parejas palestino-judías	284
8.5.1. Las parejas palestino-judías y su efervescencia en la prensa israelí	
284	
8.5.2. La visión del "otro" árabe-palestino como una amenaza al orden	
social	286
8.5.3. La militarización israelí: una respuesta a la "amenaza" palestina	292

8.5.4. Percepciones sobre la población palestina y sobre las relaciones entre las dos comunidades	293
8.5.5. El rechazo a las parejas palestino-judías en el contexto israelí	294
8.5.6. Las divisiones en el interior de las diferentes comunidades.....	298
8.6. “Forbidden marriages in the Holy Land”: las relaciones mixtas en el cine y la literatura.....	301
9. Estrategias de las parejas palestino-judías en Haifa	316
9.1. El contexto social y los espacios de relación entre las diferentes comunidades.318	
9.1.1. ¿Cómo se conocen estas parejas palestino-judías?.....	318
9.1.2. La elección del nombre de la descendencia en una pareja "mixta"	325
9.1.3. La elección de la escuela en un sistema segregado: un reto para las familias "mixtas"	327
9.1.4. Las escuelas bilingües-integradas: lugar de encuentro de las parejas palestino-judías en Haifa	331
9.2. Las alternativas a los matrimonios religiosos	341
9.3. El mantenimiento de la propia identidad y la transmisión a la descendencia de la(s) identidad(es) de grupo	344
9.3.1. La cuestión idiomática.....	347
9.3.2. Las relaciones "mixtas" en el imaginario social de las parejas entrevistadas: una lectura en clave de género.....	350
9.4. El activismo social y la implicación política	352
10. Conclusiones	356
11. Bibliografía	365

Figura 1 - Fronteras físicas del Estado de Israel	24
Figura 2.- Porcentaje de población árabe y judía en las ciudades "mixtas" israelíes	86
Figura 3 " Hating Arabs isn't racism, it's values!"	91
Figura 4.- Manifestantes de la organización Lehava a la salida de la boda de Mahmoud Mansour y Morel Malka, Jaffa, 2014.....	94
Figura 5.- La población judía israelí considera que el Estado de Israel puede ser democrático y judío al mismo tiempo.	112
Figura 6 La gran mayoría de la población árabe israelí afirma que cree que no es compatible que el Estado de Israel sea democrático y judío al mismo tiempo	113
Figura 7.- Tarjeta de Identificación del Estado de Israel	120
Figura 8 Alumna judía israelí visitando el campo de concentración de Auschwitz, Polonia.....	122
Figura 9.- Acuerdo de Sykes-Picot	127
Figura 10.- Presencia sionista anterior al Mandato británico, 1920.....	129
Figura 11 División territorial acordada en la Conferencia de San Remo, 1920	130
Figura 12.- División del territorio propuesta en el Informe Peel , 1937	132
Figura 13.- Distribución de la población palestina y judía en subdistritos , 1946.	133
Figura 14 Plan de partición de Naciones Unidas para Palestina.....	135
Figura 15 La independencia de Israel " de Robert Cappa Haifa, 14 de mayo de 1948	136
Figura 16.- Población palestina en el puerto de Haifa esperando para salir de la ciudad (1948).....	137
Figura 17 Combatientes de la Haghaná expulsando a población palestina de Haifa en 1948	138
Figura 18 .-"Inmigrantes llegando al campo Rosh Hay'n", Haifa" 1948. Robert Capa.....	139
Figura 19: Campaña "We carry the memory" - 15 years since October 2000.	151
Figura 20.- La parlamentaria Haneen Zoabi obligada a bajar del podium de la Knsset en febrero de 2016	156
Figura 21.- La ciudad de Haifa vista desde los Jardines Bahá'í	161

Figura 22.- Los distritos y barrios de la ciudad de haifa.....	164
Figura 23.- Logo de la ciudad de Haifa.....	188
Figura 24.- Emblema ciudad de Haifa	189
Figura 25.- Zona exterior del restaurante Fattoush, German Colony, Haifa....	194
Figura 26.- Cartel que da la bienvenida al restaurante Fattosuh, Haifa	195
Figura 27.- Las parejas mixtas en Israel.....	218
Figura 28.- Tanque de la IDF con un dibujo infantil con la palabra "gracias" en hebreo.	242
Figura 29.- Carta enviada por el Hof Hasharon Regional Council a las escuelas y a las guarderías israelíes	243
Figura 30.- Poster "No Weapons Allowed" café Massada, Haifa 2014.....	246
Figura 31.- Poster "Mizdaneyet" ("Un estado jodido").....	246
Figura 32.- Todas las personas ciudadanas de Israel tienen derecho a casarse en Israel con la persona que escojan, del modo en el que quieran y de acuerdo a sus propias creencias?.....	256
Figura 33.- Confías en las cortes religiosas?.....	257
Figura 34.- La opinión de la población musulmana, cristiana, drusa y judía israelí sobre sobre los matrimonios entre diferentes comunidades.	295
Figura 35.- La población Haredim y la Hilonim se opone fuertemente a los matrimonios entre los dos grupos.....	300
Figura 36.- Portada del libro A Trumpet in the Wadi de Sami Michael.....	304
Figura 37 Portada del libro Ishmael's Oranges, Claire Hajaj	305
Figura 38 .- Imagen de la guardería Hand in Hand. The Center for Jewish Arab education in Israel de Haifa	334
Figura 39 .- Imagen de la guardería Hand in Hand. The Center for Jewish Arab education in Israel de Haifa.	335
Figura 40.- Cartel colgado en el que se reivindica una guardería pública bilingüe en la ciudad de Haifa, Hand in Hand, Haifa.	336
Figura 41 .- Mural en el que se da la bienvenida en hebreo y en árabe, Hand in Hand, Haifa.....	337
Figura 42 .- Dibujo de un arcoiris con la transcripción de esta palabra en árabe y hebreo, Hand in Hand, Haifa	338

Figura 43 .- Mural con elementos relacionados con la Navidad cristiana y con la Hannukah judía, Hand in Hand, Haifa 339

Figura 44.- Mural que lleva por título "El rincón de la naturaleza" en árabe y hebreo, Han in Hand, Haifa. 339

Agradecimientos

Esta tesis doctoral no hubiera sido posible sin el apoyo humano y académico de muchísimas personas. Todas ellas han hecho posible que hoy este proyecto llegue a buen término y que genere nuevas oportunidades para continuar desarrollando investigaciones tan apasionantes y gratificantes como esta.

En primer lugar, quiero dar las gracias a mis padres, Isabel y Joaquim, por su apoyo incondicional, ahora y siempre. Es por ellos que decidí embarcarme en esta difícil y ardua tarea y que hoy estoy escribiendo estos agradecimientos. Ellos han luchado contra viento y marea para que yo pudiera tener una educación de calidad y estudiara lo que realmente me apasionaba. A los dos quiero agradecerles que me transmitieran la importancia de encontrar mi camino, de trabajar duro para conseguirlo, y de convertirme en una persona independiente, valiente y con valores humanos sustentados en el respeto y la solidaridad.

A mi hermano y amigo Sergi, de quién estoy enormemente orgullosa, por su cariño, sus ánimos y por toda una vida compartida llena de grandes momentos.

A Axel, mi compañero de vida, de proyectos y de ilusiones desde hace casi 13 años, porque sin sus renuncias y su apoyo incondicional esta tesis nunca hubiera sido posible. No tengo palabras suficientes para expresarle mi inmensa gratitud por su complicidad, su confianza, su amor, su disponibilidad y por haber hecho posible el proyecto más importante de mi vida, mi hija Lola.

A mi hija Lola, mi otro gran amor, a quién gesté al mismo tiempo que daba forma a esta tesis doctoral y quién ha llegado a mi vida para llenarla de sonrisas, gratitud y nuevos aprendizajes. Ella ha estado a mi lado durante esta última etapa y me ha proporcionado la pieza que necesitaba para poder poner el punto y final a este proyecto. El amor incondicional que siento por ella me ha permitido ponerme en la piel de las parejas y entender mejor sus experiencias vitales, miedos e incertezas, así como las estrategias que llevan a cabo para evitar posibles situaciones de desigualdad y discriminación que puedan afectar a sus hijos e hijas. Esta tesis está especialmente dedicada estas parejas pero también a Lola porque con ella quiero transmitirle la pasión por hacer aquello que le guste, por seguir sus metas, por ser una persona autónoma y libre, y por luchar para que nuestro mundo sea un lugar mejor para aquellas personas que vengan tras nosotras.

A Julia y a Joaquín, mis suegros, para quiénes solo tengo palabras de cariño y agradecimiento y de quiénes cada día aprendo alguna cosa. A Gádor, Chuaquin, Venus, Luna, Ares y Hermes. Y en general, a toda mi familia, que siempre ha estado a mi lado.

A Verena Stolcke, por estar siempre, por generarme continuamente estímulos intelectuales y personales y por transmitirme la importancia de realizar investigaciones críticas y comprometidas con las desigualdades sociales. A ella, a quién admiro enormemente desde un punto de vista académico y personal, debo de agradecerle que me pusiera en contacto con Josep Lluís Mateo-Dieste, director de esta tesis y quién ha convertido esta investigación en un viaje fascinante, apasionante y inmensamente estimulante.

A Josep Lluís Mateo quiero agradecerle sus interesantísimas aportaciones y reflexiones durante todo este proceso, las magníficas charlas que hemos compartido, su entrega y predisposición absoluta en todo momento y la confianza que ha depositado en mí desde el primer momento. A él quiero agradecerle todo esto pero sobretudo el trato personal que ha tenido conmigo durante todo este tiempo. Su positivismo, su flexibilidad, su inmensa paciencia y el respeto que ha tenido hacia mi trabajo y hacia mis tempos personales han sido la guinda perfecta para que mi experiencia doctoral sea apasionante y plenamente satisfactoria. La experiencia de dirigir a una doctoranda que combina la investigación con un trabajo a jornada completa y una estrenada maternidad no debe de ser una tarea nada fácil y Josep Lluís siempre ha contribuído a ponerme las cosas fáciles. No tengo ninguna duda de que sin él esta tesis no hubiera existido.

A mis compañeras del Servicio de Políticas de Género del Ajuntament de Terrassa, quiénes han sido mi apoyo diario durante casi 9 años. Mi agradecimiento más especial es para Natalia Perona y para Maria Jesús Tarragona, responsables del servicio en diferentes períodos temporales. A ambas, compañeras y amigas, debo de agradecerles su enorme comprensión y las múltiples facilidades que han puesto a mi alcance para que pudiera realizar esta investigación doctoral al mismo tiempo que desarrollaba mi carrera profesional como técnica de género en la administración local.

A todas las personas del grupo de investigación AHCISP (Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas), con las que he tenido la gran suerte de compartir investigaciones, discusiones, reflexiones, y, también celebraciones. Su gran valor académico y humano ha sido una fuente constante de inspiración para la elaboración de esta tesis.

A todas las personas que forman parte del grupo "Ciutadanes" del *Institut Català de Antropologia* (ICA) quiénes han contribuido enormemente a ampliar mi mirada y a enriquecer esta tesis doctoral con sus aportaciones.

A la Fundació CIDOB y, muy especialmente, a Yolanda Onghena y a Isabel Verdet, por brindarme la oportunidad de participar en el "Foro de Jóvenes Investigadores", un espacio que me ha proporcionado un sinfín de estímulos intelectuales y personales y gracias al que he establecido contacto con otros investigadores e investigadores sociales que ya siempre más formaran parte de mi vida.

A todo el profesorado del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UAB quiénes me han enseñado a amar esta disciplina y a disfrutar plenamente de mis investigaciones etnográficas. La contribución social de la Antropología en la construcción de un mundo mejor y más igualitario, sin duda, se la debo a ellas y a ellos.

A todas las personas e instituciones que, en el terreno, han contribuído, de una manera o otra que esta tesis sea posible: Rhoda Kanaaneh, Martha Ackelsberg, Judith Plaskow, Marta Topel, Sharon Halevi, Larissa Fialkova, Yuval Yonai, Amalia Sa'ar, Orna Blumen, Edna Gorney, Yossef Schwartz, Sami H. Miari, Batya Kallus (*The Moriah Fund, Women of the Wall*), Maria Prieto, Nora Gaon, las rabinas Miri Gold y Galia Sadan, el rabino Naftali Rothenberg, Muad Oudeh (*Ahmediyya Muslim Community*), Haya Sarsour (Injaz - Center for Professional Local Arab Governance), Salah Mohsen y Jana Boulus (*Adalah- The Legal Center for Arab Minority Rights*), Merav Ben-Nun (Hand in Hand), Inbar Dror (*Haifa City Museum*), Coby y Tamar de la *Haifa Foundation*, Yael Tovías, Noemí Artal (Muestra de Cine Palestino), Abed Kanaaneh, Dolores y Hatim Kanaaneh, Hanna Herzog, Dan Rabinowitz, Don Handelman, Sammy Smooha, Regev Nathanson, Bat-Zion Eraqi Klorman y muchas otras personas y instuciones como *The Van Leer Institute*, Zahava Koronyo de *Beit HaGefen*, Karen Ross de *Sadaka Reut* y Hanna Safran del *Isa l'Isha Haifa Feminist Center*, con las que he tenido la suerte de cruzarme durante este camino.

A las parejas "mixtas" y a los hijos e hijas de estas, a quiénes quiero agradecerles que me hayan abierto las puertas de su casa y me hayan dado las llaves de entrada a sus vidas para que yo las recogiera y las mostrara. A Dana y Tarek, Rawan y Yoav, Salwah y Oren, Nawra y Adam, Dalia y Adiv, Areen y Walid, Amina y Katim, Sammy y Amira. Esta tesis muestra sus experiencias y espero que pueda contribuir a mostrar que, también en Israel, es posible cruzar las fronteras y derrumbar los muros que nos separan.

A todas aquellas personas con las que me he alojado durante mis estancias y con las que he compartido bonitos momentos.

Al grupo las Nazarlonas, con quiénes visité por primera vez Israel y Palestina y quiénes son ahora una parte imprescindible de mi vida.

A Hannan y Mireia Gallardo, mi apoyo incondicional en el terreno, especialmente en los momentos más duros.

A Diana Zreiq por su amistad, nuestras coincidencias vitales, sus traducciones, su ayuda incasable y su disponibilidad en todo momento.

A Felipe Fuentes por su amabilidad y su apoyo en la traducción de materiales del ruso al español.

A todos mis amigos y amigas con los que llevo compartiendo toda una vida y miles de experiencias y aventuras y quiénes se han mantenido a mi lado a pesar de mis prolongadas ausencias. No voy a nombrarlos a todos y todas ellas, no es necesario, saben perfectamente quiénes son.

A Naino, Coco y Lula, mis fieles compañeros de vida, quiénes ha estado a mi lado, en silencio, observando, pero también muy presentes durante todo este proceso.

1. Introducción

1.1. El punto de partida de esta tesis doctoral ¿de donde surge?

Este proyecto de tesis doctoral surge de mi interés personal por conocer la realidad social y cultural de otros lugares del mundo, especialmente de aquellos que se encuentran en situación de conflicto o postconflicto.

En el año 2006, iniciados mis estudios de Antropología Social y Cultural, visité la ciudad de Mostar (Bosnia-Herzegovina) para conocer en primera persona¹ la realidad de la población bosnia, croata y, especialmente, la de los refugiados y refugiadas serbios que volvieron a sus hogares en la Federación Croata-Musulmana. En este contexto se daría mi primer contacto con población musulmana y el inicio de mi interés por la situación y el papel de las mujeres en las sociedades árabes contemporáneas.

Esto me llevó a participar en julio de 2007 en un campo de trabajo² con mujeres marroquíes en el norte de Marruecos. Durante mi estancia en Larache, el Servicio Civil Internacional (SCI) lanzó una convocatoria de selección para formar parte del seminario *Women in Minorities – Networking beyond borders*³, que tendría lugar en Israel durante ese mismo año. A finales de septiembre, junto a un grupo de otras 7 mujeres, volábamos hacia el aeropuerto de Tel Aviv para encontrarnos con un grupo de palestinas israelíes con las que intercambiaríamos conocimientos y experiencias en torno al entramado sociopolítico y a la situación de las mujeres en ambos contextos, Israel y España. Este sería mi primer contacto con el contexto palestino-israelí y me permitiría conocer la compleja situación que viven las mujeres palestinas con ciudadanía israelí, el grupo que más captó mi atención desde el primer momento⁴.

En los años siguientes, visitaría los Territorios Ocupados palestinos de Cisjordania, Líbano, Jordania y, en varias ocasiones, Israel. Estos viajes me permitieron conocer de primera mano la situación de la población palestina y, más concretamente, de las mujeres palestinas en diferentes contextos. La experiencia en el terreno y los

¹ Mi visita al terreno fue con motivo de mi participación en un campo de trabajo organizado por la asociación Kevlar Fotoperiodistas.

² Este fue organizado por la ONG Setem y la contraparte Forum des Femmes Pour le Développement et l'Egalité de Larache.

³ Este seminario fue organizado de manera conjunta entre el Servicio Civil Internacional (SCI) y la entidad palestina israelí Women Against Violence (WAV).

⁴ Gaibar 2008a, 2008b, 2010, 2013, 2015.

conocimientos adquiridos posibilitarían mi participación en algunos simposios, foros y charlas en espacios académicos⁵ y, también, en espacios más informales⁶.

La tesina “Las mujeres palestinas y sus múltiples identidades. Experiencias de nacionalidad, ciudadanía y género en Israel, Líbano, Barcelona y Cisjordania”⁷, reunía y ampliaba esta experiencia etnográfica y personal iniciada en el año 2007 y me permitía optar al título de Máster en Investigación Etnográfica, Teoría Antropológica y Relaciones Interculturales (UAB).

Dos años después me matriculaba en los estudios de doctorado con la intención de continuar con la misma línea de investigación iniciada en el máster. Mi participación en las sesiones de debate del grupo de investigación “Antropología y Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas” (AHCISP) y las investigaciones sobre matrimonios “mixtos” realizadas por Verena Stolcke (1992), Josep Lluís Mateo (2003, 2006, 2012) y Margherita Drago (2010) en Cuba, Marruecos e Israel, respectivamente, despertaron mi interés hacia el estudio de las relaciones de pareja entre población palestina y judía con ciudadanía israelí y motivaron este cambio de rumbo en mi investigación doctoral.

⁵Algunas de estas intervenciones fueron: “La mujer palestina en Israel. Situación actual y retos de futuro”, XVIII Symposium Nacional de Pediatría Social, Club de Pediatría Social (noviembre 2007); “L’intercanvi com a eina de coneixement. Dones catalanes i palestines a Israel”, Jornada Intervencions socioeducatives en Violències de Gènere: Cultura i Art contra les Violències de Gènere” - UB – Facultat de Pedagogia / GREDI/DONA; (marzo 2008); “La vida en los márgenes: mujeres palestinas en territorio israelí”, II Training Seminar de Jóvenes Investigadores – CIDOB (diciembre 2008); “La vida en los márgenes: mujeres palestinas en territorio israelí”, Departamento de Antropología Social y Cultural UAB (marzo 2009).

⁶ Algunas de las entidades con las que he colaborado han sido: l’Associació de Dones de Barberà del Vallès, l’Associació Dones d’Horta y l’Associació de Veïns i Veïnes del Guinardó.

⁷ Este proyecto de investigación fue codirigido por Verena Stolcke, Catedrática Emérita del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y Jordi Grau Rebollo, Profesor Titular de la UAB.

2. El proyecto de investigación

Mi propuesta inicial de investigación consistía en un análisis general de las parejas palestino-judías en Israel. Sin embargo, el área de estudio era extremadamente amplia y la diversidad social existente en el territorio complicaba enormemente esta tarea. A medida que fui avanzando en la investigación fui ordenando mis ideas y focalicé mi atención en algunas cuestiones claves como: el estudio del contexto histórico y político de la región, la estructura social y las relaciones jerárquicas en el interior de la sociedad israelí, el marco jurídico-legal del país, el papel de la religión en la regulación de los matrimonios, la incidencia de estas relaciones en el ámbito cultural, las percepciones sociales sobre estas parejas, así como las dificultades a las que se enfrentan las parejas palestino-judías en Israel y las estrategias que emplean para combatirlas.

El estudio de las parejas palestino-judías en Israel es un tema tabú y poder acceder a ellas es una tarea muy complicada. En algunos momentos de mi investigación dudé sobre si realmente podría llegar a hacer un estudio sobre este tipo de parejas ya que todo el mundo parecía conocer a alguna pero no era fácil poder acceder a ellas.

En ese momento, no podía dejar de preguntarme si las parejas formadas por población palestina y judía eran tan minoritarias como parecía o si en el contexto israelí, las uniones “mixtas” entre población palestina y población judía eran tan poco habituales como parecía a simple vista o, si por el contrario, me encontraba ante un fenómeno ocultado y silenciado debido a la controversia que suscita.

Una cuestión paradójica que surgió en el transcurso de esta investigación es que durante la realización de las entrevistas las personas informantes solían manifestar que no conocían apenas a parejas palestino-judías. Algunas de las respuestas proporcionadas por personas informantes recogen, precisamente, esta cuestión:

“I really don’t know much about this whole issue of intermarriage. You know here in Israel, there are huge barriers to intermarriage between Jews and Arabs. That is not to say that there is not intermarriage, just that one does not hear about it frequently”⁸.

“Among my family members, Jewish friends, school mates, etc., women and men, almost nobody has ever had a romantic relation with an Arab; at least not a relationship they were willing to share with me. I guess that my experience is not unique. I think I can count three such relations. One female friend told me

⁸ Correo electrónico intercambiado con Batya Kallus, 20/10/2013.

that she had had a Druze boyfriend before her marriage; long time ago. Another good friend had an Arab boyfriend for several years, and perhaps other shorter relations. She might be a good contact. Another colleague from another university is married with an Arab woman. This is the only case I have heard about of a married couple"⁹.

A medida que avanzaba en las entrevistas, sin embargo, en la gran mayoría de los casos, siempre acostumbraban a aflorar parejas de este tipo en el entorno de las personas entrevistadas¹⁰.

Batya Kallus y Yuval Yonay son ambas personas judías que comparten una ideología de izquierdas crítica con la posición del gobierno israelí respecto a la población palestina. Ambos mantienen relaciones de amistad con personas palestinas israelíes y no deja de ser relevante el escaso conocimiento que tienen sobre relaciones de este tipo en su entorno.

Una de las primeras personas a las que tuve ocasión de entrevistar en las primeras fases de mi investigación fue a la profesora de Antropología de la *Columbia University*, Rhoda Ann Kanaaneh. Mientras realizaba mi tesina sobre mujeres palestinas me leí su libro *Birthing the Nation. Strategies of Palestinian Women in Israel*, una lectura que me fue muy reveladora para descubrir la realidad de la población palestina israelí desde el punto de vista de género. En la introducción al libro, la autora explica algunas de las cuestiones que surgieron durante su trabajo de campo en el terreno y menciona que, en algunos momentos de la investigación las personas a las que ella entrevistó mostraron su interés por el hecho de que ella, una palestina israelí con ciudadanía norteamericana, estuviera casada con un norteamericano con orígenes judíos y cristianos. Durante los primeros correos que intercambiamos, le planteé mi interés por conocer su propia historia de vida a lo que ella me respondió "*I don't think I would be interested in being a subject of your research myself but might be able to suggest a couple or two*".¹¹

Kanaaneh me recomendó que contactara con Hassan Jabareen y Rina Rossenberg, fundadores de la organización *Adalah, Legal Center for Arab Minority Rights in Israel* y

⁹ Correo electrónico intercambiado con Yuval Yonai, 20/10/2013.

¹⁰ En relación a esta cuestión de lo que las personas informantes saben inconscientemente que es lo que se puede decir y lo que no, el trabajo de Alessandro Portelli muestra como en las conversaciones con las personas informantes aparece un juego de la memoria en el que se establecen maneras de actuar similares a las confirmadas por mí en el contexto israelí. A posteriori, estos casos aparecen, pero en primera instancia las personas establecen un primer filtro que les lleva a negar su existencia o al menos a no recordarla (Portelli, 2009).

¹¹ Correo electrónico intercambiado con Rhoda Ann Kanaaneh, 2/8/2013, Nueva York.

una de las parejas palestino-judías más conocidas de Haifa. La pareja, formada por una mujer judía y un hombre palestino israelí, declinaron muy amablemente mi propuesta de ser entrevistados con el siguiente mensaje "*Hassan and I do not interview about our relationship; it is private*"¹². Sin embargo, me ofrecieron todo su apoyo en la realización de esta investigación y me pusieron en contacto con personas de su equipo como Jana Boulus y Salah Mohsen, con quién tuve ocasión de reunirme en más de una ocasión.

Durante una de las entrevistas con Dana y Tarek les comenté mi intento fallido de entrevistar a Hassan Jabareen y a Rina Rossenberg y ellos lamentaron que muchas de las parejas no quisieran hablar públicamente sobre su relación¹³. Esta conducta, en su opinión, no permitía normalizar este tipo de parejas:

Tarek: "*Unfortunately, most people hesitate to speak about this topic, especially mixed marriage couples*"¹⁴.

Durante mi conversación con Amira le pregunté sobre esta misma cuestión y ella me manifestó que para ella estas parejas no representaban ningún problema. Desde su propia experiencia, no existía ninguna contradicción en el hecho de que su hijo y su hija hubieran realizado el Servicio Militar y que tuvieran un abuelo de origen palestino musulmán:

Vanessa: "*Why do you think mixed couples reject to speak about it?*"

Amira: "*I really don't know. I don't think it is a problem, I don't understand why people do from it a problem but... I didn't feel at any problem... See, I have two children... two children were in the Army... in very special places... and everything... and they knew about Arab grandfather... it's so... I don't know...*"¹⁵

Yuval Yonai, mientras tomábamos un café en el bar Massada, introdujo un nuevo elemento de reflexión al plantearme que quizás podía ser más fácil encontrar este tipo de correo electrónico intercambiado con Rina Rossenberg, 22/03/2014.

El hecho de que estas personas no quieran hablar sobre esta relación muestra que el asunto de los matrimonios "mixtos" no es tan sólo privado y por ello, algunas de las personas se

¹² Correo electrónico intercambiado con Rina Rossenberg, 22/03/2014.

¹³ El hecho de que estas personas no quieran hablar sobre esta relación muestra que el asunto de los matrimonios "mixtos" no es tan sólo privado y por ello, algunas de las personas se niegan a ser entrevistadas. En este sentido, es interesante la aportación de Stephen A. Tyler sobre la negación de las personas informantes a reconocer el motivo por el que no quieren hablar (Tyler, 1978).

¹⁴ Entrevista realizada a Tarek el 5 de diciembre de 2013.

¹⁵ Entrevista realizada a Amira Shukri el 13 de diciembre de 2014.

niegan a ser entrevistadas. En este sentido, es interesante la aportación de Stephen A. Tyler sobre la negación de las personas informantes a reconocer el motivo por el que no quieren hablar (Tyler, 1978). En su opinión, las personas *gays* en Israel, especialmente las palestinas, tenían que sortear una serie de dificultades y enfrentarse a obstáculos diversos. Esta capacidad de sortear problemas y de nadar a contracorriente, así como la ausencia de descendencia en la mayoría de los casos y el acercamiento de los hombres palestinos al entorno judío parecían ser algunas de las causas:

*"By the way, what about gay couples? This is more frequent, probably because it was out of the established way anyway. Until recently it also did not involve children. Arabs who adopt a gay style life must seek Jewish environment, and thus are much more likely to form relations"*¹⁶.

Quise tirar el hilo de esta información y contacté con la organización israelí "Aswat", a la que había tenido ocasión de conocer durante mi primer viaje a Israel, en septiembre de 2007. No obtuve respuesta pero continué insistiendo y me puse en contacto con la organización "Isha l'Isha. Haifa Feminist Center". Hannah Safran, mi persona de contacto, traspasó mi información a algunas parejas palestino-judías compuestas por mujeres pero ninguna de ellas quiso ser entrevistada.

La elección de la ciudad de Haifa y, concretamente, del barrio del Carmel como escenario de mi investigación no fue una decisión voluntaria sino que apareció ante mí a medida que iba avanzando en mi trabajo de campo. Los factores que me condujeron a convertir a la ciudad de Haifa en el escenario de mi investigación fueron diversos. Mi primer contacto con Dana, judía, y Tarek, palestino, ambos con ciudadanía israelí y norteamericana y residentes en el barrio del Carmel en Haifa, fue crucial en mi investigación y me permitió llegar al resto de parejas y a descendencia, ya adulta, de algunas parejas palestino-judías de Haifa.

La tensa situación que se vivió en el territorio durante el verano de 2014 me llevaron hacia Haifa, por tratarse de uno de los lugares más tranquilos y seguros del país, y el aumento de las tensiones en los siguientes días significaron que me quedara en la ciudad durante todo el tiempo que duró mi estancia en el país.

Mi visita al terreno durante el verano de 2014 iba a ser la de mayor duración en el curso de mi investigación. El 5 de julio de 2014, a las 23.50 horas tomaba un avión con

¹⁶ Correo electrónico intercambiado con Yuval Yonai el 20 de octubre de 2013.

destino al aeropuerto de Ben Gurion de Tel Aviv, con la intención de permanecer en el país hasta el 10 de agosto. Durante los días previos a mi viaje seguí las noticias con total expectación debido a que planeaba cierta incertidumbre sobre lo que iba a suceder en los próximos días. El 12 de junio el primer ministro israelí, Benjamin Netanyahu, había anunciado el secuestro de tres jóvenes colonos judíos y 18 días después encontraban los cuerpos de los jóvenes en Cisjordania.

La situación se volvió especialmente problemática en algunas partes del país y el asesinato del adolescente palestino Mohammed Abu-Khedir en la zona este de Jerusalén no haría más que empeorar la situación. La ciudad de Jerusalén se convirtió en foco de numerosos altercados y las cacerías por parte de jóvenes judíos en busca de población palestina que viajara en los tranvías o que trabajara en comercios se extendieron durante las siguientes semanas. La difícil situación que se vivía en la ciudad motivó que decidiera instalarme en Haifa hasta que la situación se calmara.

La tensión creció y la situación de inseguridad se extendió a otros puntos del país. Al conflicto que se vivía en el interior del país se le sumó el inicio de la operación “Margen Protector” en Gaza el día 8 de julio. La creciente situación de inestabilidad en el país impidió que cumpliera con el calendario de entrevistas previsto y me obligó a quedarme en la ciudad de Haifa.

La percepción de peligro que se vivía desde el exterior contrastaba con la tranquilidad y la calma de las personas con las que tenía ocasión de convivir y compartir espacios durante el día. La ciudad era dibujada como un oasis de coexistencia en el que no había nada que temer.

Esta iba a ser mi estancia más prolongada en el terreno, había sido muy difícil establecer los contactos y conseguir tantos días de vacaciones en el trabajo, y tomar la decisión de volver era muy complicado para mí. Me puse como tope para decidir si volvía a Barcelona el viernes 11 de julio y ese mismo día a las 4 de la mañana me despertaron las sirenas antiaéreas alertando de la proximidad de un cohete en las inmediaciones de la calle Massada, en el barrio de Hadar, tan sólo a unos kilómetros del barrio del Carmel.

Ese mismo día decidí volver y dar por finalizada mi estancia en Israel. Mi estancia se limitó a 6 días pero éstos fueron muy intensos y me permitieron conocer el país en un contexto marcadamente hostil y me ofrecieron un nuevo prisma desde el que analizar la(s) realidad(es) israelí(es).

Mi estancia en Haifa durante esos días contribuyó a que ampliara mis contactos en la ciudad, especialmente en el barrio del Carmel, y me brindó la oportunidad de conocer más sobre la historia y las relaciones entre las diferentes comunidades en esta ciudad. La complicada situación que se vivió en el territorio entre el 8 de julio y el 26 de agosto contribuyó a que mi contacto con las personas informantes fuera más intenso y constante y, en el momento de volver al terreno, las relaciones de confianza que habíamos ido estableciendo dieron sus frutos. En diciembre de ese mismo año volvería a Israel y mi destino sería la ciudad de Haifa. Los contactos realizados durante las fases previas del trabajo etnográfico darían sus frutos y en esta ocasión podría acceder a un mayor número de parejas y familiares residentes en el barrio del Carmel.

La localización de la investigación en un barrio concreto de la ciudad de Haifa, reconocida por su multiculturalidad y sus espacios de coexistencia, me permitía trabajar con una mayor especificidad y analizar con mayor detalle las peculiaridades de un territorio concreto y de un grupo de parejas que comparten características socio-culturales similares (orientación sexual, nivel económico-formativo y educativo-cultural).

Esta experiencia en el terreno y, muy especialmente, la exposición directa a la situación de tensión y conflicto que planeaba en ese momento sobre la región me permitió poder definir de un modo más claro el problema analítico de esta investigación y enmarcar la pregunta: ¿por qué y como se dan estas relaciones y que significan para la sociedad que las rodea?, y en definitiva, ¿por qué estas relaciones personales e íntimas se convierten en un tema político en el Estado de Israel?

2.1. Descripción del problema y del tema de investigación

Inicialmente, este proyecto de investigación tenía por objetivo realizar un análisis de las pautas matrimoniales de las parejas "mixtas" en el Estado de Israel. Una vez determinado el tema a estudiar era cuestión de ponerme manos a la obra y de empezar a retomar los contactos en el terreno para poder localizar a las parejas "mixtas" que iban a conformar esta investigación.

En esa fase inicial yo aún no era consciente de que mi propuesta era excesivamente amplia y totalmente inabarcable para una sola tesis doctoral. La viabilidad de esta investigación iba a depender de mi capacidad a la hora de poder enfocarla en un área geográfica concreta del territorio y de delimitar qué se entendía por pareja "mixta" en el contexto israelí y cuál era la tipología en concreto en la que yo iba a centrar mi estudio.

En relación a la primera cuestión, era imprescindible focalizar la investigación en un territorio específico en el que iba a estudiar a estas parejas. Inicialmente, mi idea era poder entrevistar a diferentes parejas que recogieran la diversidad existente en el país y, de este modo, abarcar diversas zonas. Poder llegar a estas requería de contactos en el terreno, así que mi idea era moverme por el país en función de las oportunidades de entrevistas que aparecieran y a partir de ahí utilizar la técnica de la bola de nieve para ampliar mis contactos.

A medida que fui realizando entrevistas con diferentes personas y organizaciones, las diferencias regionales entre las diversas zonas que conforman el país fueron surgiendo y pude comprobar que la realidad social de unas y otras variaba enormemente. El Estado de Israel es un territorio, situado en la costa sud-oeste del Mediterráneo, que ocupa aproximadamente unos 20.000 km¹⁷. Este pequeño país es extremadamente diverso y cuenta con cosmopolitas ciudades como Tel Aviv y Haifa, zonas más rurales como el desierto del Negev, regiones más turísticas como Eilat y el Mar Muerto, disputados lugares de culto como Jerusalén y con otras ciudades y localidades espolvoreadas por el territorio en las que las comunidades viven mayoritariamente separadas unas de otras.

En la **Figura 1** que adjunto a continuación se pueden observar las diferentes ciudades que conforman el Estado de Israel y la localización de la ciudad de Haifa, al norte del país. He optado por emplear un mapa en el que aparecen los nombres de las ciudades en hebreo y en árabe con tal de dar visibilidad a las dos lenguas y potenciar el conocimiento de la historia de las dos comunidades en el territorio.

¹⁷ El trabajo realizado por Pau Higuera Masferrer "*La resistència urbana de la comunitat àrab a Israel: el cas de Halisa (Haifa)*", realizado para optar al Grau de Geografia. Dinàmiques urbanes, regionals i locals en el curso 2015/2016 y dirigido por Núria Benach, me ha sido de gran utilidad para poder elaborar esta apartado.

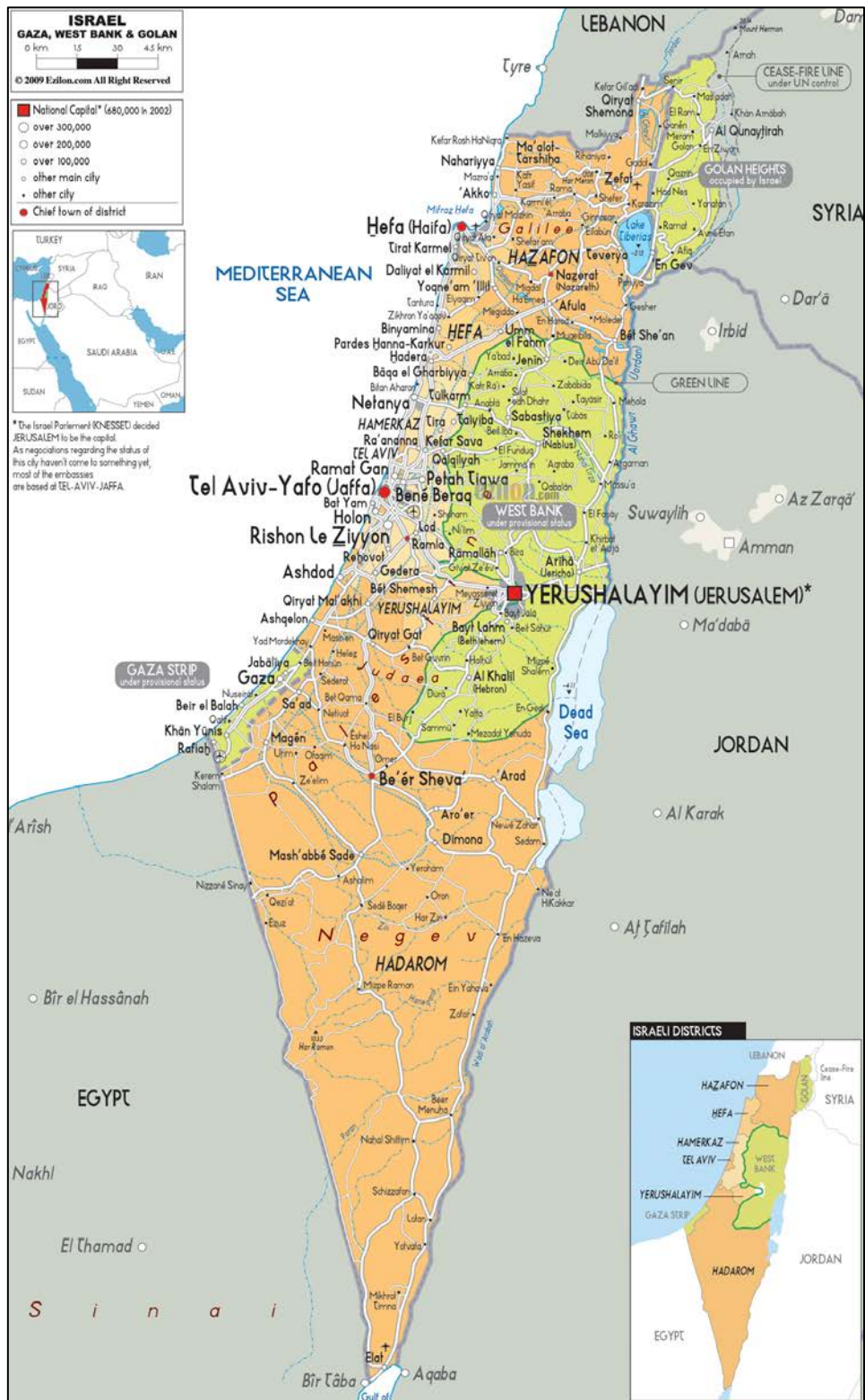


Figura 1 - Fronteras físicas del Estado de Israel

Fuente: ezilon Maps

2.1.1. La elección de la ciudad de Haifa

Esta enorme diversidad regional, requería sin duda poner el foco en un lugar concreto con tal de poder analizar la realidad de las parejas investigadas en un nivel macro (Israel) y también en un nivel micro (Haifa).

La ciudad de Haifa se encuentra en la región del Triángulo, en el norte, y en esta zona reside el mayor número de población palestina israelí del país. Esta ciudad es considerada como una ciudad "mixta" por el *Central Bureau of Statistics de Israel* (CBS) y por ser uno de los referentes de Israel en relación a la coexistencia entre las diferentes comunidades. En esta ciudad, las relaciones entre población palestina y población judía en Israel se remontan a muchos años atrás y, según algunas fuentes consultadas, la existencia de parejas formadas por personas judías procedentes de los países árabes¹⁸ y personas palestinas ya se daban en la época del Imperio Otomano¹⁹. La realización de una investigación sobre parejas palestino-judías en Haifa suponía un reto añadido y me permitía confirmar los límites de esta coexistencia.

Como ya he mencionado, la elección de la ciudad de Haifa se debió principalmente a dos motivos. El primer motivo, fue que la primera pareja a la que tuve ocasión de entrevistar, Dana y Tarek, vivía en esta ciudad y, concretamente, en el barrio del Carmel. Y el segundo, fue que la complicada situación que se vivió en el país durante el verano de 2014 supondría que cambiara mis planes iniciales de instalarme en Jerusalén y me dirigiera a Haifa, donde la situación era mucho más tranquila.

Algunas de las personas a las que tuve ocasión de entrevistar me aconsejaban que centrara la atención en la ciudad de Acre o en Jaffa, donde parecía que se daban muchas parejas de este tipo y donde la realidad era muy distinta a la que se podía percibir en Haifa. Este fue el caso de Sammy, hijo de madre judía y de padre palestino cristiano israelí, nacido en Haifa y residente en la ciudad en la actualidad:

Sammy: "Don't forget that there is big population of... mmmmm... Arabs and Jews also in the area of Lod, Ramle, Jaffa, Tel Aviv...you know...the central area...also in Jerusalem there are...so I don't know what is going on there because it's really totally different bubble than Haifa... It's really interesting"

¹⁸ En el Estado de Israel, se utilizan los términos *mizraji* y *Oriental Jew* para referirse a las personas que pertenecen a este colectivo. En este sentido, es muy revelador que se emplee el concepto "oriental" para designarlos teniendo en cuenta las connotaciones negativas de este término. Tampoco deja de ser curioso que dentro de este grupo se incluya a la población sefardí, la cual proviene de Marruecos, situada dentro del área geográfica que define las fronteras de "occidente".

¹⁹ Nathansohn y Shiblak, 2011.

to investigate what is going on there because the mentality is a but different there because I think the economical, social status is different than here... so I don't know what's going on there but It's really interesting to check it out there because there are many couples, mixed couples there".

Vanessa: "More than here [in Haifa]?"

Sammy: "I think but they are really underground, I know that there are many Arab guys with Russian girls which are Jewish... so... yeah... I think that there are many... I don't know... not familiar with any of them"²⁰.

La antropóloga Rhoda Kanaaneh, de la *Columbia University* de Nueva York, me explicó que en la localidad en la que vivían sus padres en Arrabeh había varias parejas palestino-judías también. Hatim y Dolores Kanaaneh me podían ayudar a establecer contactos con estas parejas, las cuáles posiblemente respondían al patrón al que se refería Sammy cuando me recomendaba centrarme en otras zonas del país, parejas formadas por mujeres judías procedentes de la Antigua Unión Soviética y hombres palestinos israelíes²¹.

Yuval Yonai y Larissa Fialkova, ambos profesores de la *University of Haifa* también mencionaron esta tipología concreta de parejas palestino-judías durante las entrevistas que mantuve con ellos y las apuntaban como las que posiblemente pudieran ser las más comunes. Fialkova, experta en el estudio de la población judía procedente de la Antigua Unión Soviética, me proporcionó datos muy interesantes en relación a este sector de la población israelí.

2.1.2. La ampliación del universo de estudio: de las parejas al contexto histórico-político

Esta primera fase de mi investigación fue de carácter exploratorio. No tenía claro si podría encontrar a suficientes parejas como para poder realizar este estudio y esta cuestión me atormentaba. Esto suponía que durante el trabajo de campo no cerrara puertas a todas las oportunidades que pudieran ir surgiendo de entrevistar a parejas "mixtas" aunque no se tratara específicamente de parejas "palestino-judías". Por este motivo, en ocasiones accedí a ampliar mi estudio a otras parejas formadas íntegramente por personas palestinas pero que pertenecían a dos comunidades religiosas distintas, como Areen, cristiana, y Walid, musulmán, y Amina, cristiana, y Katim, druso. En una ocasión,

²⁰ Entrevista realizada a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

²¹ Entrevista realizada a Rhoda Kanaaneh, 9/09/2013, Nueva York.

incluso me reuní con una pareja de la fe *Bahà'í* formada por personas de diferentes orígenes, India y Estados Unidos.

Recuerdo una de las conversaciones que tuve con mi director de tesis, Josep Lluís Mateo, durante las primeras fases de esta investigación, en la que yo exponía mi miedo a no encontrar las parejas suficientes para poder llevar a cabo este estudio. En su opinión, el hecho de que las parejas no accedieran a ser entrevistadas era en sí mismo un objeto de estudio y esto me abría puertas a poder entrevistar a otros agentes relevantes del territorio como, por ejemplo, líderes de las diferentes comunidades religiosas, representantes de organizaciones sociales o personal investigador de diferentes centros y universidades del país.

Esta respuesta me tranquilizó y, al mismo tiempo, el hecho de ampliar mi universo de estudio y de dotar a esta tesis de un abanico más amplio de temáticas me permitía poder acompañar las experiencias de estas parejas con una serie de elementos contextuales que definían en mayor medida aquellos factores que podían afectar a sus vidas cotidianas.

Esta no era mi primera vez en el terreno y contaba con conocimientos importantes sobre la zona y, en especial, sobre la situación de la población palestina israelí en el territorio. No obstante, a medida que iba profundizando en el estudio de las parejas palestino-judías se fueron presentando ante mí una multiplicidad de cuestiones que no conocía. La ausencia del matrimonio civil en Israel y la potestad absoluta de las autoridades religiosas oficiales para officiar ceremonias matrimoniales en el país fue una de ellas, probablemente la que más llamó mi atención.

Esta nueva aproximación al campo requería de un análisis en un nivel macro (Israel) y en un nivel micro (Haifa). Este análisis a dos niveles me permitía poder enmarcar las principales limitaciones y obstáculos con los que se encuentran a diario estas parejas en el Estado de Israel para, posteriormente, mostrar las estrategias de las que se sirven las parejas palestino-judías para hacerles frente.

En un nivel macro, este estudio requería de una introducción al contexto histórico-político del territorio, desde la época otomana hasta la actualidad; un análisis del sistema jurídico y legal israelí especialmente en relación a la regulación de los matrimonios; un estudio de los códigos religiosos y de los sistemas de parentesco; un análisis de la estructura social israelí centrandó la atención en la segregación que existe entre las diferentes comunidades; y también de un examen de las percepciones sociales sobre estas

parejas y de su incidencia en la opinión pública y en los referentes culturales. Para comprender por qué las relaciones de pareja entre personas palestinas y judías en Israel son tan problemáticas y causan tanto revuelo social es imprescindible conocer el estado actual de las relaciones entre la comunidad palestina israelí y el gobierno, así como el estado de salud de las relaciones entre las dos comunidades en el país.

El análisis a un nivel micro, me permitía centrar la atención en las dinámicas propias de la ciudad de Haifa. Para ello, era necesario realizar un recorrido por la historia social y política de la ciudad, focalizando en la evolución de las relaciones entre las diferentes comunidades en una ciudad tan extremadamente diversa; mostrar un breve mapeo de los lugares de coexistencia en la ciudad, así como una revisión crítica de esta noción de coexistencia, tan extendida entre los ciudadanos y ciudadanas de la ciudad y también entre la administración local, han sido otras de las tareas realizadas.

2.1.3. Las parejas palestino-judías en Israel: una tipología de pareja "mixta"

Otra tarea imprescindible que debía llevar a cabo con urgencia era definir los usos del término pareja "mixta" en Israel. En el momento en que empecé a analizar con más detenimiento esta cuestión me di cuenta de que hablar de parejas "mixtas" en Israel significaba referirse a tipologías de parejas muy diversas.

Las parejas palestino-judías son tan sólo uno de los tipos de pareja que se engloban dentro de esta terminología y hay que tener en cuenta que dentro de esta misma categoría se incluyen diferentes tipos, en función de las características socio-culturales que definan a las personas que las conforman.

2.1.4. La discusión terminológica: un aspecto central

A medida que fui avanzando en esta investigación, surgió esta necesidad imperiosa de discutir los términos que iba a emplear para describir la realidad social que se iba presentando ante mí. En el contexto israelí, como en muchos otros lugares del mundo, la terminología tiene una importancia vital. En un espacio tan extremadamente politizado y complejo, analizar qué uso se le dan a las palabras por parte de los diferentes actores sociales es una cuestión muy relevante.

La elección del término palestino/a, en lugar de árabe, supone una toma de posición crítica ante la realidad analizada. A lo largo de esta tesis doctoral voy a emplear los términos palestino/a y árabe alternativamente y, con el mismo significado para referirme a este sector de la ciudadanía israelí. Esta cuestión ha sido un foco de debate

central para mí desde el inicio de la realización de esta tesis doctoral. He leído bibliografía específica sobre ello y he entrevistado a personal académico, representantes de organizaciones y ciudadanía en general para conocer más sobre esta cuestión.

He reflexionado muchísimo durante todo este proceso de cual era la terminología que debía de emplear. He cambiado de opinión una y otra vez, y no he conseguido encontrar una posición que me resulte completamente satisfactoria. Mi decisión inicial de emplear el término palestino/a israelí de manera exclusiva para referirme a estos ciudadanos y ciudadanas israelíes cambió en el último momento, tan sólo unas semanas antes de la entrega de esta tesis, en el que decidí combinar estos dos conceptos a lo largo de mi tesis doctoral.

En el capítulo dedicado a la discusión terminológica abordaré más ampliamente esta cuestión pero voy a avanzar en este punto algunos de los dilemas que me suponía el uso de esta terminología. En primer lugar, en el trabajo de campo pude observar como una parte importante de las personas que pertenecían a este grupo social empleaban el término *Arabs* para referirse a sí mismas, especialmente las mujeres cristianas a las que entrevisté, y eso me hizo reflexionar sobre mi papel a la hora de colgar etiquetas a las personas informantes con las que pudieran no sentirse cómodas. En segundo lugar, pude confirmar que se producía una alternancia entre los dos términos entre las personas entrevistadas y también en determinadas fuentes bibliográficas que mostraban una posición muy crítica con las políticas israelíes y que hacían una reivindicación del uso del término palestino. Por último, el uso del término *Arab* en las estadísticas, documentos oficiales, así como en una parte muy significativa de la bibliografía me obligaban a mantener el término que aparecía en estos documentos con tal de no modificar la fuente original.

Por todo ello, finalmente he optado por emplear los dos términos de manera simultánea. En los casos en los que las personas entrevistadas o las fuentes consultadas empleen este término, los voy a mantener. De este modo, mostraré y visibilizaré el uso monolítico de este término por parte de los órganos gubernamentales israelíes y daré cuenta de cómo el uso de este término está también muy extendido entre este sector, que emplea los dos conceptos para autodefinirse.

Los factores que contribuyeron a que centrara mi tema de investigación fueron diversos. En primer lugar, los debates que mantuvimos con Josep Lluís Mateo, director de esta tesis, fueron esenciales para poder ir enfocando el tema. Los dos teníamos claro

que era imprescindible encontrar un punto en el que poder focalizar la investigación, pero, al mismo tiempo, la fase exploratoria inicial en la que estuve abierta a todo tipo de informaciones sobre parejas "mixtas", en general, fue extremadamente útil para poder adentrarme en esta cuestión tan sumamente compleja como son las relaciones de pareja entre población palestina y población judía en el contexto israelí.

Las revisiones de seguimiento anuales también fueron muy útiles en este sentido y me aportaron reflexiones muy relevantes. Agradezco especialmente a Montserrat Ventura, Pepi Soto, Hugo Valenzuela, Julieta Martínez, Teresa Tapada y Diana Marre sus aportaciones, reflexiones y críticas constructivas.

Las entrevistas con personal investigador de diferentes universidades y centros de investigación del país, y muy especialmente con profesorado de la University of Haifa, como Sharon Halevi, Larissa Fialkova, Yuval Yonai, Amalia Sa'ar, Orna Blumen o Edna Gorney fueron también un factor clave a la hora de enfocar mi tema de investigación.

A todas ellas tengo que agradecerles la paciencia que tuvieron conmigo en un momento en el que yo aún estaba acabando de definir el tema e iba como una veletta recabando todas las informaciones posibles que se presentaban ante mí.

La entrevista con Amalia Sa'ar también fue especialmente reveladora en este sentido. Recuerdo perfectamente mi sensación de desconcierto cuando salí por la puerta de su despacho. Yo acababa de llegar a Haifa después de estar toda la noche de viaje. Ella fue mi segunda entrevista después de llegar al país y puso sobre la mesa la necesidad de que centrara la atención en algún aspecto de interés que guiara mi investigación y que fuera más allá de la simple existencia de estas parejas. Esta conversación fue mi relevante para el desarrollo de mi investigación y, desde ese momento, no dejé de plantearme en qué puntos debía focalizar mi atención. La existencia de zonas de contacto ("*border zones*") y la cuestión del cruce de fronteras de grupo han sido un tema central en mi investigación y esta propuesta fue una de las que me sugirió Sa'ar en las primeras fases de esta investigación.

Una vez planteado cómo llegué a definir mi tema de investigación y los límites territoriales en los que este se iba a centrar, voy a presentar los principales objetivos que persigue este estudio.

2.2. Los objetivos principales de esta tesis

La pregunta principal a la que quiero responder con esta investigación es ¿por qué son tan problemáticas las relaciones de parejas entre población palestina y población judía en el contexto israelí? De esta primera pregunta se deriva otra que concierne al significado y consecuencias específicas de este tipo de relaciones, y que ha llamado mi atención desde el inicio de esta investigación: ¿Si estas relaciones son tan poco comunes en el territorio, como parece, por qué tienen tanta incidencia en la opinión pública y en el ámbito cultural?

Estas preguntas iniciales se conectan con algunos objetivos más específicos como: analizar la interseccionalidad entre las diferentes categorías de clasificación social (sexo, religión, origen, orientación sexual, nivel socio-económico, nivel educativo-cultural,...) en la formación y el desarrollo de estas parejas; visibilizar las principales estrategias que implementa el Estado de Israel y la sociedad en general para mantener la separación entre las diferentes comunidades y, en especial, para impedir este tipo de relaciones; examinar el uso de los cuerpos de las mujeres como marcadores identitarios en los discursos nacionalistas de las diferentes comunidades en el país; describir las percepciones mayoritarias que existen sobre estas parejas en el territorio; mostrar las dificultades con las que se encuentran estas parejas y las principales de las que hacen uso para desafiar todos los obstáculos a los que deben de enfrentarse en el contexto israelí.

2.3. Los interrogantes de partida que guían esta investigación

Este estudio se ha basado en tres supuestos de partida previos. El primero, es que las relaciones de pareja entre población palestina y judía en Israel son negadas e invisibilizadas por las dos comunidades ya que, en este contexto de conflicto, suponen una afrenta social y son vistas como un acto de traición frente a la propia comunidad. En segundo lugar, estas parejas palestino judías están formadas principalmente por hombres palestinos israelíes y por mujeres judías. En último lugar, las mujeres que deciden mantener una relación con una persona de otra comunidad se enfrentan a un mayor rechazo social que los hombres por parte de sus comunidades de origen.

A partir de estos supuestos de partida he podido elaborar tres hipótesis de trabajo que son las que han guiado esta investigación. La primera hipótesis recoge que las parejas palestino-judías en Israel suponen un desafío a la estructura segregada y ponen en peligro el mantenimiento de las fronteras de grupo, de ahí que las diferentes comunidades nieguen su existencia y las invisibilicen. La segunda considera que el Estado de Israel, así como

otros grupos ultraortodoxos religiosos y nacionalistas, consideran estas parejas, especialmente las formadas por mujeres judías y hombres palestinos israelíes, como un peligro para la supervivencia nacional del estado. La última, se elabora en base a la construcción de estereotipos de género en las diferentes comunidades y su uso como recurso para potenciar la figura de las mujeres como portadoras y mantenedoras de la identidad de grupo.

3. Métodos y técnicas de investigación

3.1. Tipo de investigación

El proyecto de investigación que aquí presento es del tipo diacrónico-longitudinal por centrarse en el estudio de un fenómeno social que requiere una reflexión histórica, para observar las raíces y transformaciones de las relaciones entre grupos. El análisis de las parejas palestino-judías en Israel, y concretamente en la ciudad de Haifa, requiere un análisis de los acontecimientos históricos y políticos que se han producido en el territorio en los últimos siglos. Esto me ha permitido poder analizar cómo ha afectado este contexto a las relaciones entre las comunidades y a las percepciones sociales sobre la existencia de estas parejas en el territorio.

Esta investigación también puede definirse como descriptiva-interpretativa ya que a partir de las lecturas realizadas hasta el momento, la toma de contacto con el campo y las entrevistas realizadas he podido extraer una serie de informaciones que me han permitido establecer supuestos de partida y, posteriormente, elaborar hipótesis para intentar ponerlas a prueba, y, de este modo, interpretar la realidad social analizada.

Por lo que se refiere a la variable tiempo, se trata de una investigación de carácter histórico ya que se sitúa en la época actual pero que se remite a los años del Imperio Otomano y del protectorado británico. El hecho de que me sitúe ante un conflicto abierto supone que cada nuevo acontecimiento que se suceda supondrá cambios en las relaciones entre las comunidades palestina y judía en Israel.

3.2. Análisis de grupos sociales y de fuentes documentales

Esta investigación ha centrado la atención principalmente en las parejas formadas por población palestina y judía con ciudadanía israelí residentes en el barrio del Carmel en Haifa, y en la descendencia, ya adulta, de parejas de esta misma tipología que durante su infancia también residieron en esta zona concreta de la ciudad con sus familias. En total, he podido establecer contacto con 5 parejas palestino-judías. Una de estas parejas estaba formada por una mujer judía y un hombre palestino israelí, y las otras tres parejas estaban formadas por por hombres judíos y por mujeres palestinas israelíes. De las parejas formadas por mujeres palestinas y hombres judíos, tres de ellas eran cristianas y

una era musulmana. Otras dos mujeres, una judía y otra palestina musulmana, ambas ciudadanas de Israel, me explicaron también sus historias con un hombre palestino y con un hombre judío, respectivamente. La franja de edad de las personas participantes en este estudio se sitúa entre los 30 y los 50 años principalmente.

Sin embargo, durante el transcurso de la realización de esta investigación también he establecido contacto con una pareja de esta tipología que residía en la ciudad de Jerusalén; con dos parejas formadas íntegramente por población palestina pero perteneciente a diferentes comunidades religiosas, una mujer cristiana y un hombre druso y otra formada por una mujer cristiana y un hombre musulmán; y con una pareja de la fe *Bahà'í*, cuyos miembros eran de orígenes diferentes.

Para la realización de esta investigación, he entrevistado principalmente a mujeres que habían mantenido o que aún mantienen relaciones de parejas con alguna persona fuera de su comunidad religiosa. En tres casos, sin embargo, los maridos de estas mujeres han estado presentes en la investigación y han participado de igual modo en las entrevistas. Por este motivo, los resultados que voy a presentar parten, principalmente, de la visión de un mayor número de mujeres. La comparativa entre la visión de los hombres y de las mujeres que forman parte de estas parejas en referencia a su relación y a sus experiencias vitales podría ser una interesante continuación de esta investigación para un futuro.

Es importante tener en cuenta, que no solo estas parejas se encuentran con dificultades. Las parejas formadas por personas que pertenecen a una misma comunidad, en este caso la palestina, pero que son de grupos religiosos distintos, también se enfrentan a problemáticas diversas. Durante mi trabajo de campo, tuve ocasión de poder entrevistar a una mujer palestina cristiana que mantenía una relación con un hombre druso y a otra pareja que estaba formada por una mujer cristiana y un hombre musulmán.

Las parejas formadas por mujeres judías de origen ruso y los hombres palestinos en el Estado de Israel parecen ser de las más comunes pero no tuve ocasión de poder entrevistar a ninguna. Existen estudios diversos sobre este tipo de parejas a los que hago referencia a lo largo de esta tesis.

Una cuestión muy importante a tener en cuenta es que he podido acceder a un número importante de mujeres palestinas que mantienen relaciones de pareja con hombres judíos. Esta tipología de parejas parece ser bastante inusual en el contexto israelí o al menos este es el discurso mayoritario que existe.

No tengo datos sobre el número total de parejas palestino-judías que deben residir en la ciudad de Haifa pero la última encuesta realizada en el país que ofrecía datos sobre esta cuestión cifraba estas parejas en un 0,03% en todo el país.

Las dificultades iniciales para poder acceder a estas parejas en un primer momento, así como lo problemáticas que son la totalidad de las parejas "mixtas" en Israel, como ya he mencionado, son algunos de los motivos que me llevaron a ampliar el universo de estudio y a realizar otras entrevistas a parejas aún no tratándose de mi tema específico de estudio. Así como a centrar la atención en agentes sociales relevantes en el terreno, como representantes de organizaciones sociales, líderes religiosos de las diferentes comunidades y personal investigador de diferentes universidades y centros de investigación del país.

Esta tesis se ha realizado desde la disciplina antropológica, partiendo de los supuestos iniciales que plantea la disciplina. No obstante, tiene un carácter totalmente interdisciplinar ya que ha partido también de fuentes procedentes de la sociología, la teología, el derecho, el trabajo social, la psicología, la historia social y política, el periodismo y la comunicación audiovisual, entre otros.

Asimismo, la realización de esta investigación se ha servido de fuentes documentales muy diversas, como el material etnográfico recopilado a lo largo de estos años (entrevistas realizadas, observación participante, diario de campo,...), el análisis de bibliografía especializada, tesis doctorales, tesinas de máster, datos estadísticos, artículos de prensa, obras literarias y cinematográficas y otras informaciones varias extraídas de las redes sociales y también de portales webs.

Las fuentes documentales de las que he hecho uso se pueden dividir en fuentes primarias como son noticias de prensa aparecidas en diferentes periódicos, páginas web (*Lehava, Yad l'Achim*,...), películas documentales y de ficción, campañas ciudadanas llevadas a cabo por diferentes organizaciones en el territorio, códigos religiosos y normas jurídicas; y en fuentes secundarias como son ensayos, investigaciones, artículos científicos, datos estadísticos y disertaciones teóricas sobre cuestiones concretas.

Durante esta investigación, no me ha sido posible entrevistar a la organización *New Family*, quién ofrece apoyo legal a las familias "mixtas", ni a ninguna de las organizaciones ultra-ortodoxas que realizan campañas y acciones contra estas parejas, especialmente las parejas palestino-judías. Estas organizaciones, sin embargo, cuentan con portales web muy completos de los cuáles he podido extraer mucha información. Cabe

destacar que uno de los estudios sobre parejas palestino judías a los que hago referencia, el de Margherita Drago, incluye material extraído de las entrevistas realizadas a la organización *New Family* y a la organización *Lehava* y esto me ha permitido poder incluir en esta tesis información primaria extraída por esta antropóloga de estas entrevistas.

3.3. Técnicas de recogida de la información

Para llevar a cabo esta investigación he utilizado de manera combinada diferentes técnicas de recogida y análisis de información.

El trabajo de campo etnográfico ha sido la principal técnica de recogida de información y esta se ha dividido en observación participante, en entrevistas de orientación biográfica a parejas “mixtas” (historias de vida), así como a la descendencia de parejas "mixtas"; y entrevistas semiestructuradas a agentes sociales, líderes religiosos, personal investigador y representantes de organizaciones civiles.

El análisis de fuentes primarias se ha basado en la estructura jurídico legal del Estado de Israel; códigos religiosos; noticias aparecidas en medios de comunicación locales sobre el conflicto palestino-israelí, las relaciones árabo-judías y las relaciones de pareja entre población palestina y judía (*Hareetz*, *The Electronic Intifada*, *The Jerusalem Post*, *The times of Israel*, *Arutz Sheva*, *Forward*); revisión y análisis de novelas y documentales en los que se trate el tema de las parejas palestino-judías; análisis de las redes sociales (grupos de Facebook – *Arabs and Jews Refuse to be Enemies*, *Standing with the IDF*-, así como perfiles varios de Twitter); páginas web de grupos que llevan a cabo campañas contra las parejas palestino-judías (*Lehava*, *Yad l’Achim*).

Las fuentes secundarias han consistido principalmente en bibliografía general sobre Oriente Medio y su historia; bibliografía específica sobre identidades, sistemas de clasificación social; interculturalidad, hibridación, nacionalidad y ciudadanía, racismo-etnocidio-genocidio; parentesco, "mixticidad", relaciones de género, literatura colonial y postcolonial; literatura e investigaciones sobre matrimonios “mixtos” en Israel y en otras regiones coloniales de África y América Latina.

Por último, he llevado a cabo un análisis de datos cuantitativos a partir de informes, artículos y datos estadísticos.

4. Presentación del marco teórico general

En esta tesis doctoral he optado por no incluir un apartado específico que recogiera la totalidad del marco teórico que voy a emplear. Por el contrario, he considerado incorporarlo a lo largo de los diferentes capítulos para mostrar a partir de ejemplos etnográficos cómo estas teorías se confirman o se rebaten en el contexto israelí.

No obstante, creo que es imprescindible hacer un breve repaso general de algunas de las principales teorías de las que parte esta investigación y de las que yo misma parto como investigadora. Un mismo problema de investigación, en un mismo contexto y con idénticas condiciones podría dar resultados diametralmente opuestos en función de las teorías de partida y de la propia concepción de la realidad de la persona investigadora. Los intensos debates que ha generado la cuestión de la objetividad y de la persistencia de sesgos personales en la investigación encuentra una respuesta satisfactoria, al menos a mi parecer, en la teoría de los conocimientos situados (*situated knowledges*) u “objetividad feminista” de Donna Haraway, un tipo de aproximación que da cuenta del contexto cultural e histórico desde el que se está percibiendo la realidad afirmando que “solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva”²².

En esta investigación parto del enfoque de la antropología histórica, que considera que todos los procesos sociales no pueden entenderse si se desvinculan de su historia social y política, y que "no equivale a "sumar esfuerzos" entre dos disciplinas distintas, sino a formular la idea de que las sociedades solo pueden comprenderse si las analizamos históricamente"²³.

En el caso de Israel esta cuestión es especialmente importante si tenemos en cuenta los acontecimientos que se han sucedido en la región a lo largo de los siglos y, muy especialmente, su pasado colonial. Palestina estuvo bajo dominio turco durante más de cuatro siglos, en situación de protectorado con el Imperio Británico durante 28 años (1920-1948) y, a partir de 1948 pasó a ser gobernado por una mayoría judía y se convirtió en el Estado de Israel. Esta región tiene una gran importancia en Oriente Medio ya que es un lugar estratégico desde un punto de vista geopolítico y también religioso, ya que acoge algunos de los espacios de culto más importantes de las tres religiones monoteístas.

²² Haraway, 1991:324-326.

²³ Coello y Mateo-Dieste, 2016:14.

Una cuestión tan compleja como la que aquí planteo requiere mostrar desde donde parto y cual es mi posicionamiento como investigadora en torno a la realidad estudiada. El análisis del contexto histórico-político que envuelve a las relaciones palestino-judías en Israel requiere tomar partido y hacer explícito el posicionamiento de partida. La realidad del Estado de Israel es extremadamente compleja y la situación está altamente politizada. La objetividad a la hora de analizar las convergencias y divergencias que se han producido en este territorio entre las comunidades palestina y judía a lo largo de los años no existe. La historia del lugar se escribe y se rescribe desde puntos de vista antagónicos y atendiendo a objetivos muy claros por parte de los diferentes actores sociales. Las palabras que se emplean para describir esta realidad social son claves y el uso de unas y no otras marcan el punto desde el que cada persona parte. Por todo ello, al escribir sobre la historia política y social de este territorio, sin duda, una se expone siempre a posibles críticas. No es posible salir impune sin generar controversias, independientemente del punto de vista desde el que se parte. Tomar esto como punto de partida es esencial para poder enfocar el tema desde la humildad y el respeto, sin pretensiones de intentar contentar a quien lo lea, independientemente de donde se sitúe ideológicamente.

Del mismo modo, las teorías feministas, especialmente aquellas que incorporan una mirada postcolonial y interseccional me han permitido acercarme a la realidad estudiada atendiendo a toda su complejidad e intentando ver aquello que permanece invisible porque no acostumbra a ser contado. La frase que sigue a continuación de la historiadora Gerda Lerner es muy reveladora en este sentido y pone de manifiesto precisamente lo que quiero remarcar, que observar la realidad social sin tener en cuenta las experiencias de los hombres y de las mujeres priva a la investigación de una mirada completa:

“Cuando miramos sólo con un ojo nuestro campo de visión es limitado y carece de profundidad. Si miramos luego con el otro, nuestro campo visual se amplía pero todavía le falta profundidad. Sólo cuando abrimos los dos ojos a la vez logramos abrir todo el campo de visión y tener una percepción más exacta de la profundidad del conocimiento y sus plurales matices”²⁴.

²⁴ Lerner, 1990:20.

Del mismo modo, acercarse a la región de Palestina e Israel supone tener en cuenta la contribución de los Estudios Poscoloniales y los Estudios Subalternos, que surgieron durante las dos últimas décadas del siglo XX y dotaron a las Ciencias Sociales producidas en Inglaterra y Estados Unidos de una nueva mirada que permitiría llevar a cabo estudios más complejos y dinámicos sobre la realidad particular de las sociedades colonizadas y descolonizadas. En el caso de Oriente Próximo, la idoneidad de aplicar estas nuevas teorías residía en la profunda huella que había dejado Europa en el desarrollo histórico y en la vida política y cultural de la zona²⁵. Es por este motivo que estos estudios son relevantes para esta tesis, porque como señalaba Said:

“La historia la hacen mujeres y hombres, y es factible deshacerla y reescribirla de tal manera que “nuestro” Oriente se vuelva “nuestro” para poseerlo y dirigirlo. Tengo en muy alta estima las potencialidades y regalos de los pueblos de la región que luchan por su visión de lo que son y lo que quieren ser. Ha sido tan abrumador y calculadamente agresivo el ataque contra las sociedades contemporáneas árabes y musulmanas, acusándolas de ser retrógradas, carecer de democracia y abrogar los derechos de las mujeres, que se nos olvida que las nociones de modernidad, iluminismo y democracia no son conceptos acordados por todos ni son en modo alguno tan simples que puedan encontrarse o perderse como huevos de Pascua en una sala de estar”²⁶.

Las teorías poscoloniales de Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak y Homi Bhabha dejaron constancia de su “preocupación por analizar los efectos del imperialismo, el colonialismo y el racismo en sus manifestaciones textuales y discursivas y el interés por explorar las distintas estrategias de resistencia que producen estas formas de conocimiento-poder”²⁷. Esta serie de propuestas críticas lo que lo que pretenden es desmantelar no sólo como la forma en que se produce el conocimiento desde “Occidente” en relación a “Oriente” sino también cómo desde este último se reproducen las mismas formas de representación y exclusión empleadas por los colonizadores²⁸.

Said con su obra *Orientalism* (1978) introduce el debate en torno a las estrategias de construcción del “otro”, el oriental, por parte de occidente. Este “otro” en oposición al “nosotros”, por supuesto, el occidental, se dibuja como un ser atrasado, primitivo y carente de civilización, por tanto, inferior y necesitado de ser civilizado. Said opone

²⁵ Abu-Lughod, 2002a:43.

²⁶ Said, 1987, 2003.

²⁷ Hernández y Suárez, 2008:13.

²⁸ Hernández y Suárez, 2008:13.

“Occidente” y “Oriente”. Estos conceptos yo los voy a emplear como sinónimos de los Países del Norte y del Sur, respectivamente, es decir, en el sentido más clásico. En todo caso, empleo estas nociones en sentido crítico y con la misma pretensión con la que los introdujo Said, a saber, entender cómo se construyeron estas oposiciones dicotómicas con tal de contribuir a su eliminación. Estas teorías poscoloniales son especialmente notorias para este trabajo cuando son rescatadas por los movimientos feministas. Si bien cabe destacar que el gran revuelo que levantarían los estudios poscoloniales en el mundo académico no ha sido equivalente en el caso de las aportaciones teóricas de las feministas poscoloniales, las cuales “han sido mucho menos reconocidas y discutidas”²⁹.

La particular relación de la población palestina con las potencias coloniales e imperialistas se remonta a tiempos históricos y se mantiene hasta el día de hoy. Por este motivo, he considerado que una investigación centrada en este territorio no puede ignorar los efectos del colonialismo en las poblaciones locales. Y es que como señalaba Lila Abu-Lughod:

“El colonialismo no sólo fue un proceso de expansión capitalista, dominación política y extracción financiera, sino un proceso que transformó profundamente las vidas cotidianas y los términos discursivos de los colonizados, lo cual no supone hacer monolítico el colonialismo: muchos de sus proyectos fracasaron o se interrumpieron y desviaron; difirieron en cuanto a período histórico y ubicación; hubo tensiones entre los colonizadores; los colonizados se vieron afectados de forma diferente según su clase, género, situación geográfica y otros factores”³⁰.

Otra cuestión interesante a tener en cuenta en esta breve aproximación al marco teórico que voy a emplear es conocer sobre el uso del concepto "etnicidad" en Israel, el cual es de uso extremadamente corriente. Autores como Sammy Smooha o Oren Yiftachel emplean conceptos que se inspiran en el carácter étnico del estado para referirse a aquellas acciones discriminatorias que lleva a cabo contra la población no judía. Desde la antropología este concepto empezó a usarse en los años 60 como substitución del concepto "raza" y ha sido estudiado por parte de la escuela primordialista y la instrumentalista. Las numerosas discusiones que se han levantado entorno a este concepto lo han despojado sin embargo de la capacidad analítica requerida como para poder definir

²⁹ Hernández y Suárez, 2008:78

³⁰ Lila Abu-Lughod, 2002.

la realidad social³¹.

Las teorías sobre nacionalismo y configuración de la nación, la nacionalidad y la ciudadanía son también esenciales para analizar el contexto israelí. Las teorías sobre nacionalismo también se dividen entre primordialistas y instrumentalistas. Ernst Gellner y su diferenciación entre el "*nationality*" y "*nationhood*"; Benedict Anderson con su formulación de la comunidad imaginada; y Eric Hobsbawm son los tres principales exponentes. La tesis doctoral de Montserrat Clua, así como sus posteriores contribuciones a esta cuestión, ofrecen un repaso exhaustivo a como se ha abordado la formulación teórica del concepto nación y el estudio del nacionalismo desde la disciplina antropológica³².

Verena Stolcke incidía en su artículo en la escasa atención analítica que se le había dado desde la academia al papel constitutivo que la nacionalidad desempeñó en la formación de los estados nacionales modernos³³. En su opinión, esto se debió al hecho que durante el período que acompañó a la formación del estado nacional moderno la nacionalidad fue "naturalizada". Según esta lógica la ciudadanía y la nacionalidad se englobaron dentro de la misma categoría y se consideró que esta condición más que adquirida venía implícita en la propia persona.

El estudio del nacionalismo o sionismo judío en Israel es una de las cuestiones más relevantes para este estudio, en especial en relación a la afectación que tiene sobre la vigilancia y el control de las mujeres judías por parte del grupo. La relación que se establece entre los discursos nacionalistas y el control sobre la sexualidad y los cuerpos de las mujeres es una constante que se repite en muchos contextos y que ha sido ampliamente estudiada³⁴. En estas narrativas nacionalistas las mujeres son, a menudo, representadas como reproductoras biológicas de la nación y de las fronteras de los diferentes grupos étnicos o nacionales; transmisoras de la cultura y de la maquinaria ideológica; significadoras de las diferencias nacionales y como representantes simbólicas de la nación o "madre patria"³⁵. Las identidades tradicionales de género tienen un papel destacado en la construcción de estas identidades nacionales y pueden contribuir a la perpetuación de las estrategias de dominación sobre las mujeres³⁶.

³¹Stolcke, 2000b.

³² Clua, 2008; Clua y Sánchez, 2014.

³³Stolcke, 2000a. Los autores que destacaba la autora que habían trabajado esta cuestión hasta el año 1997 eran Hobsbawm, 1990; Wallerstein y Balibar, 1988; Finkelkraut, 1987; Anderson, 1983.

³⁴ Stolcke 1974; Katz 1996, Yuval-Davis, 1997 Kandiyoti 2006, Mateo-Dieste 2006, Vilellas y Vilellas, 2007.

³⁵ Kandiyoti, 2006.

³⁶ Katz, 2006.

En este contexto israelí, la construcción de la nación judía se vincula de este modo a factores biológicos y se adjudicaba esta responsabilidad a las mujeres del grupo:

*"In order to construct a Jewish nation, it was incumbent upon them to weaken the political power of the family and to subordinate it to national priorities such as the preservation of racial purity among other, broader communal interests"*³⁷.

En Israel esto supone una vigilancia y un control de la sexualidad y de los cuerpos de las mujeres judías que tiene una especial relevancia en el caso de las parejas "mixtas", especialmente aquellas que están formadas por mujeres judías y hombres no-judíos, especialmente si estos son árabes:

*"In the name of national continuity and survival, the Jewish women's sexuality is subjected to careful oversight so as to regulate her sexual access to Jewish as well as gentile men"*³⁸.

El hecho de que estas parejas se enmarquen en un contexto de conflicto en el que se producen enfrentamientos continuados en el territorio afecta de un modo especial a este tipo de parejas, las cuales son vistas como un acto de traición a la propia comunidad por parte de los dos grupos³⁹. A menudo, las mujeres que cruzan las fronteras de grupo son acusadas de traidoras y sufren el rechazo de algunos miembros del mismo. Los insultos propinados a las mujeres que transgreden estas normas, ya sea por que mantienen relaciones con palestinos o porque tienen una ideología más próxima a la izquierda, también están genderizados y sexualizados y para referirse a ellas se emplean insultos como "sluts" o como mujeres "who like to fuck Arabs"⁴⁰.

Este papel de las mujeres como reproductoras biológicas de la nación y como madres de los futuros "patriarcas" ya estaba presente en las escrituras sagradas del judaísmo en las que se les atribuye esta función a Sarah, Rebecca, Rachel y Leah⁴¹.

El movimiento sionista ideado por Theodor Herzl y sus coetáneos en 1880 trasladó estas ideas de las mujeres como receptáculos al nacionalismo judío que se estaba gestando y situó la reproducción biológica de la nación en un lugar preeminentemente para conseguir la supervivencia de la nación judía:

³⁷ Triger, 2009:37.

³⁸ Triger, 2009:82.

³⁹ Kanaaneh, 2013.

⁴⁰ Gale, 2014.

⁴¹ Sorek, 2002:9.

“Within many traditional Jewish texts, women’s bodies are portrayed as fertile vessels through which they can birth children and fulfill their nation-building roles. When Zionism arose as a prominent Jewish movement in the mid-1800’s, Theodore Herzl envisioned this nationalist movement as an alternative to religious Judaism(...). Women’s natural, passive fertility became a fundamental part of the nation-building endeavor and necessity to Jewish survival”⁴².

En la actualidad, la "supuesta guerra demográfica" entre las dos comunidades es una cuestión que mantiene en vilo a las dos comunidades y que genera estadísticas, estudios y acciones diversas con tal de motivar el aumento de la natalidad judía en el país.

Rhoda Kanaaneh en su libro *Birthing the Nation. Strategies of Palestinian Woman in Israel* ofrece un análisis de los procesos de planificación familiar entre la población palestina israelí que reside en la región de Galilea [*il-Jalil*] a la cual pertenece la ciudad de Haifa. La autora afirma que la reproducción, tanto en el sentido biológico como en el social, está íntimamente ligada a la producción de la cultura palestina en el territorio:

"The negotiation of reproductive decisions in the Galilee has recently become a struggle not only over women's bodies and lives but also over significant social concepts such as "the feminine", "the masculine", "the household", "or culture", "the nation", and "progress" "⁴³

Las teorías del parentesco son otra herramienta esencial para estudiar este contexto ya que permiten comprender la regulación de la endogamia y la exogamia, mecanismos esenciales a la hora de poder entender por qué las parejas entre personas de diferentes comunidades suponen un problema social en el contexto israelí, y en tantas otras situaciones. Las teorías clásicas de Lévi-Strauss, Louis Dumont y Edmund Leach sobre las normas del matrimonio, plantean, precisamente, con quién es lícito casarse y con quién está prohibido, en función de las reglas de la religión y de los sistemas de descendencia⁴⁴.

Asimismo, los estudios realizados en torno a las uniones “mixtas” en otros contextos coloniales me han sido de gran utilidad a la hora de estudiar la realidad palestino-israelí y de establecer paralelismos⁴⁵. En nuestro país, este tema también ha

⁴² Bloomfield, 2009:228-229.

⁴³ Kanaaneh, 2002a: I - Introduction.

⁴⁴ Lévi-Strauss, 1949, 1973, 1977, 1981; Lévi-Strauss et al. 1974; Leach, 1951, 1955, 1967, 1973; Dumont, 1975.

⁴⁵ Arkoun, 1984; Valensi, 1986; Bonte; 1994; Stolcke, 1997; Blili Temime, 1999; Stoler, 2002; Mateo-Dieste, 2003a, 2006; Bargaoui, 2005; Clancy-Smith y Gouda, 1999.

recibido una importante atención y destacan los estudios realizados por Dan Rodríguez⁴⁶ y su equipo, los cuáles focalizan en el matrimonio mixto como indicador de "integración social"; las investigaciones de Jordi Roca, los cuáles ponen las experiencias diferenciales entre hombres y mujeres en el centro del análisis; y también las realizadas por el grupo AHCISP, en las que la discusión del propio concepto "mixto" toma un papel central.

Mi participación en este grupo de investigación en el marco de la realización de esta tesis me ha acercado especialmente a esta posición y los trabajos que más han me han influido han sido los de Verena Stolcke y Josep Lluís Mateo.

En su libro *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (1992), Verena Stolcke desarrolló un análisis histórico-antropológico que, a través del estudio de las políticas y de las prácticas matrimoniales, entendidas como instrumentos de control socio-político, muestra el "racismo como doctrina legitimadora de la desigualdad social que asimismo permite explicar las diferentes formas de dominación y/o disciplina socio-sexuales a que estaban sometidas las mujeres "de color" y las mujeres blancas de esta sociedad esclavista"⁴⁷. Uno de los aspectos que destaca Stolcke, es el de la calidad racial, un criterio de clasificación socio-político que impulsó a las elites blancas cubanas hacia los matrimonios endogámicos con el objetivo de mantener su preeminencia social fundamentada en la "pureza racial". Un elemento de análisis que podría también aplicarse al análisis de la realidad social de las mujeres judías y palestinas residentes en Israel, aunque teniendo en cuenta las enormes diferencias entre los contextos planteados.

Josep Lluís Mateo ha dedicado también una parte importante de su investigación⁴⁸ a analizar las relaciones "mixtas" en contextos coloniales, en su caso en el Marruecos colonial. En su artículo "*Amores prohibidos. Fronteras sexuales y uniones mixtas en el Marruecos colonial*" (2006), el autor propone un recorrido a estas relaciones que "constituían en el contexto colonial un desafío al "orden público" y un problema político de primer interés, puesto que ponían en jaque las fronteras sociales entre colonizadores y colonizados"⁴⁹. El análisis de los estereotipos sexuales en torno a los hombres árabes y de la concepción de estos matrimonios como una transgresión social a las normas

⁴⁶ Roca, 2009a, 2009b, 2011a, 2011b; Roca, Soronellas y Bodoque, 2012; Rodríguez-García, 2004, 2006, 2007, 2012, 2015.

⁴⁷ Stolcke, 2003:15.

⁴⁸ Mateo-Dieste, 2003a, 2006.

⁴⁹ Mateo-Dieste, 2006:128.

establecidas que presenta Mateo Dieste guarda similitudes con algunos de los resultados que presenta esta investigación.

4.1. Estado de la cuestión: la producción académica sobre las parejas palestino-judías en Israel.

En el Estado de Israel, como ya he mostrado, las relaciones de pareja entre la población palestina y judía son un tema especialmente controvertido. Una cuestión tabú que, en el contexto de conflicto del verano de 2014, emergió con fuerza y alcanzó una especial relevancia en el debate social. En un escenario convulso en el que las relaciones entre la población palestina y judía en Israel se deterioraron enormemente, la boda en Jaffa entre el palestino Mahmoud Mansour y la judía Morel Malka, ambos ciudadanos israelíes, se convirtió en foco de atención de la prensa nacional e internacional. La polémica en torno a estas parejas no es, en absoluto, nueva. Sin embargo, el caso de Mahmoud y Morel fue especialmente relevante por el contexto en el que se enmarcó y por la repercusión social que alcanzó, convirtiéndose en objeto de movilizaciones por parte de grupos contrarios y afines a la existencia de este tipo de parejas.

Las relaciones de pareja entre población palestina y judía en Israel tienden a ser invisibilizadas y negadas por la población. Estas relaciones “mixtas” son a menudo consideradas como un problema social ya que parecen poner en peligro la supervivencia del propio grupo y tener profundas implicaciones en el escenario político y cultural del territorio⁵⁰.

El tema de las parejas palestino-judías, sin embargo, no ha acaparado tanta atención en el ámbito académico. Los artículos científicos publicados y las investigaciones realizadas en torno a esta cuestión han sido muy minoritarias, una tendencia que se ha visto ligeramente incrementada en los últimos 10 años, en los que esta cuestión ha empezado a llamar la atención de algunos investigadores e investigadoras⁵¹.

El primer artículo publicado sobre esta cuestión parece ser el del sociólogo Erik Cohen, "*Mixed Marriage in an Israeli Town*" (1969). En este presentaba los resultados de una investigación realizada en 1966 con 13 casos de estudio de matrimonios "mixtos", según la terminología que emplea el propio autor. El autor describe el origen y el contexto familiar de los miembros de estas parejas, la relación que mantienen estas personas con

⁵⁰ Drago 2010; Rodríguez 2012; Stolcke, 1992; Mateo-Dieste, 2003a, 2006.

⁵¹ Abu-Rayya, 2000; Cohen 1969; Drago 2010; Fialkova y Yelenevskaya, 2007; Gaibar, 2014; Garb, 2006; Kanaaneh 2012; Hakak, 2015, 2016; Racin y Simon, 2010; Sela, 1992; Shipler, 1986; Triger, 2009.

sus familias, el tipo de matrimonio y las estrategias que han llevado a cabo para formalizar sus relaciones⁵². Las parejas estaban formadas, en su totalidad, por hombres árabes y mujeres judías israelíes que residían en una ciudad "mixta" de la que no especifica el nombre. Los matrimonios entre mujeres árabes israelíes y hombres judíos, según menciona el autor "*were almost unheard*"⁵³.

Cohen destaca que estos matrimonios "mixtos"⁵⁴, eran escasos y que sólo había encontrado "*only one dozen in a population of several tens of thousands*"⁵⁵. El autor destacaba el desconocimiento social en torno a las parejas palestino-judías⁵⁶ en Israel debido a la ausencia de una investigación sistemática y de datos estadísticos sobre la propia existencia de estas parejas.

Cohen cifraba la totalidad de estos matrimonios en el contexto israelí entre 300 y 1000⁵⁷ y apuntaba que, en la gran mayoría de los casos, las parejas estaban formadas por mujeres judías y por hombres árabes, mayoritariamente musulmanes. Cohen definía a estas parejas como hipógamas principalmente por el hecho de que "*the women of the generally "higher" national community marry the men of the generally "lower" ethnic community*"⁵⁸. En la gran mayoría de los casos, las parejas vivían en el barrio árabe de la ciudad y muy pocas parejas vivían en zonas judías.

En opinión de Cohen las percepciones sociales de la comunidad judía y de la árabe diferían entre ellas. En el caso de la población judía, la actitud era mayoritariamente de hostilidad debido a la ausencia de contacto de esta comunidad con la cultura árabe:

"The Jewish attitude to intermarriage is generally hostile. Before emigrating to Israel, only the Jews who had lived in the Middle East and North Africa, had had any social relations with Arabs. Intermarriage was rare, and a Jewish girl

⁵² El autor analiza en el artículo las limitaciones de estas parejas, especialmente a nivel jurídico, para poder formalizar su relación y, a continuación, establece las 4 tipologías más comunes a las que se acogen estas parejas: la conversión al judaísmo o al Islam de uno de los miembros (normalmente la mujer), el matrimonio civil y la common-law union.

⁵³ Cohen, 1969:42.

⁵⁴ El autor emplea a lo largo del artículo el término "mixed unions" para referirse a este tipo de matrimonios y apunta que no todas las parejas estaban casadas, algunas de ellas convivían sin estar casadas (Cohen, 1969).

⁵⁵ Cohen, 1969:41.

⁵⁶ El autor emplea el término "Jewish-Arab marriages" para referirse a estas parejas (Cohen, 1969:42).

⁵⁷ Cohen apunta que las diferencias en los datos posiblemente estaban condicionadas por la propia definición de lo que se entendía por matrimonio.

⁵⁸ Cohen, 1969:42.

who married and Arab was usually ostracized by her family and by the Jewish community" ⁵⁹.

La comunidad árabe, en su opinión, aceptaba mucho mejor este tipo de relaciones ya que el islam permite los matrimonios de hombres musulmanes con mujeres judías y cristianas. Estas mujeres judías acostumbraban a adoptar un estilo de vida árabe y a integrarse dentro de la comunidad:

"Arabs see intermarriage quite differently. First, there is no shameful loss of daughters to non-Muslim strangers; this is probably the main reason for the lack of hostility to these unions. Second, the large majority of Jewish women who marry Arabs also tend to accept; more or less, the Arab way of life; there are several large Arab villages in which about a score of Jewish women live with their husbands. Third, Islam traditionally accepts Jewish (and Christian) women as fit spouses for Muslim men. Finally, some Arabs see marriage to a Jewish girl as a way of access into the "higher" national group"⁶⁰.

Cohen concluye que, en el caso de las mujeres judías, en su gran mayoría, ocupaban una posición de marginalidad en la comunidad judía, ejercían la prostitución o tenían algún tipo de problema de salud mental. En el caso de los hombres, el autor apuntaba también a la situación marginal de la mayoría de estos hombres en sus propias comunidades de origen. En algunos de los casos, estos hombres tenían la pretensión de integrarse en la comunidad judía y el autor consideraba que estos matrimonios eran una de las estrategias de las que se servían para conseguir su propósito.

La situación de marginalidad de las personas que integraban estas parejas impedía que pudieran jugar un papel relevante en la configuración de un estado bi-nacional en el país:

"The general marginality of the partners to mixed marriages effectively prevented them from performing an integrative function in the bi-national city. The fact that six out of the thirteen marriages were common-law unions and that several of the spouses had a connexion with prostitution, reduced even more the respectability of mixed marriages"⁶¹.

Otra investigación que ha abordado esta temática pero desde otra perspectiva distinta, la del Trabajo Social, ha sido la tesis de Israel Sela *"The Interfaith marriage*

⁵⁹ Cohen, 1969:42.

⁶⁰ Cohen, 1969:43.

⁶¹ Cohen, 1969:48.

conflict: Arabs and Jews in Israel"(1992)⁶². Esta tesis llegó a mis manos gracias a la profesora de Antropología de la *University of Haifa* Amalia Sa'ar, quién me la proporcionó durante mi primer viaje al terreno.

En esta investigación participaron 54 parejas formadas por mujeres judías y hombres palestinos musulmanas, de entre 22 y 68 años, residentes en Israel⁶³. El objetivo principal era identificar y analizar el nivel de conflicto que vivían estas parejas en su cotidianidad así como la necesidad de contar con servicios sociales específicos que dieran respuesta a las necesidades concretas de estas parejas.

El nivel socio-económico de la mayoría de las personas que participaron en esta investigación estaba por debajo de la media israelí. El 53,7% de las personas que repondieron al cuestionario contaban con un nivel socio-educativo bajo; el 73,2% tenían un sueldo de unos 15.000 dólares⁶⁴; y el 72,2% de las mujeres declararon ser amas de casa. El 53,7% de las mujeres se habían convertido al Islam y ninguno de los hombres palestinos musulmanes se habían convertido a la religión de sus parejas.

A estas parejas se les pasó un cuestionario consistente en 20 ítems⁶⁵ que medían el grado de conflicto emocional y mental. Sela pretendía identificar y analizar los factores que podían tener alguna relación con los conflictos que se daban en el interior de estas parejas y, para ello, analizaba tres fuentes diferentes. La primera eran las características socio-demográficas de las personas participantes, tales como: la edad, el sexo, la religión, el grado de religiosidad familiar, el sueldo, el nivel educativo, la ocupación, el país de nacimiento, el número de hijos e hijas, la duración del matrimonio en años, el tipo de matrimonio y la existencia de matrimonios previos. La segunda, era la existencia de presión familiar para cumplir los mandatos religiosos que dictaba su propia religión. Y la tercera, respondía a las diferencias de percepción que mostraban las personas participantes en la encuesta en relación a las siguientes cuestiones: el idioma que se hablaba en el hogar familiar, la decisión sobre el tipo de escuela a la que se llevaría a los

⁶² Tesis presentada por Israel Sela, el año 1992, en la Faculty of the Graduate School of Social Work de la Fordham University para optar a la titulación de Doctor en Trabajo Social.

⁶³ La muestra escogida intentaba ser representativa y incluía a personas que residían en diferentes zonas del Estado de Israel, tanto en zonas urbanas como rurales.

⁶⁴ Estas familias se encontraban por debajo del sueldo familiar medio de las familias israelíes durante aquel período, el cual se situaba entorno a los 19.400 dólares.

⁶⁵ El grado de conflicto de esta escala se midió a partir de dos escalas de conflicto, 10 de ellas basadas en la ENRICH (Enriching and Nurturing Relationship Issues, Communication and Happiness (Olson, Fournier & Druckman, 1982) y las 10 restantes basadas en la Conflicts Tactics Scale (Straus, 1979).

niños y niñas, la percepción sobre la idea que los hijos e hijas pudieran alistarse al servicio militar, la presión social sobre el lugar de residencia y, la percepción sobre la necesidad de contar con algún tipo de ayuda profesional para solucionar los posibles conflictos entre la pareja.

Sela ponía de manifiesto la ausencia de estudios empíricos previos sobre la existencia de conflictos entre parejas formadas por población judía y población árabe israelí, así como la inexistencia de fuentes estadísticas oficiales que le permitieran conocer el número exacto de parejas palestino-judías en Israel. Ante esta ausencia de datos, el autor basó su estudio en los datos proporcionados por estudios sociológicos previos que estimaban que estas parejas sumaban entre 300 y 800. El autor también remarcaba las dificultades que le había supuesto contactar y aproximarse con estas parejas por el hecho de ser "*an unwelcomed minority group rejected by both Arabs and Jews*"⁶⁶.

En el estudio, el autor afirmaba que existía una correlación entre el bajo estatus socio-económico y un alto nivel de conflicto, lo que se traducía en que a menor sueldo y menor nivel educativo se daban mayores niveles de conflicto. La presión familiar en relación al mantenimiento de la religión también era un factor importante que afectaba al nivel de conflicto que vivían las parejas. El autor concluía que "*the intermarried couples experience moderate to high degree of conflict that place stress and pressure on their everyday life*"⁶⁷ y que, por este motivo, era necesario contar con una política específica por parte de los servicios sociales que pudiera dar respuesta a las necesidades específicas de estas parejas.

Un aspecto interesante a tener en cuenta es que las personas participantes en el estudio de Sela no comparten las mismas características socioculturales de las personas que han participado en mi investigación. Las cuales son personas que, en su mayoría, cuentan con un nivel educativo elevado, trabajan principalmente en profesiones liberales y disponen de un nivel económico medio-alto. La totalidad de las mujeres participantes en este estudio participaban en el mercado de trabajo y en profesiones valoradas socialmente. En relación al tema de la conversión, es interesante destacar que, en ninguno de los casos que yo he estudiado, se ha dado la conversión de alguno de los dos miembros de la pareja a la religión de la otra persona. Una cuestión interesante a destacar también, es que en el estudio de Sela un 92,6% de las personas respondieron que no les suponía

⁶⁶ Sela, 1992:29.

⁶⁷Sela, 1992:102.

ningún conflicto la elección de la escuela a la que enviarían a sus hijos e hijas. Un aspecto que, en cambio, generaba un cierto grado de tensión en las parejas entrevistadas en este estudio.

Más de una década después de que se publicara el estudio de Sela, Yaakov Garb abordaba las relaciones de pareja entre población palestina y población judía desde un punto de vista muy interesante y original. En su artículo "*The Softer Side of Collision*", Garb utiliza como punto de partida la historia de amor que su amigo Samir, un taxista palestino de Jerusalén Este (East Jerusalem), mantuvo durante medio año con una mujer judía ultra-ortodoxa, a finales de los años 90, en la ciudad de Jerusalén.

A lo largo del artículo, el autor plantea varias situaciones de confluencia entre las dos comunidades y muestra las estrategias que utilizan los taxistas palestinos para relacionarse con la población judía durante los trayectos diarios que comparten.

Esta historia llamó mucho su atención y, si bien en un principio le pareció algo completamente anómalo, Gaarb afirma que, en los años posteriores, continuó escuchando cosas y viendo cosas que "*crossed the ethnic, religious, and national lines many of us have come to hate. These stories were no longer anomalous but evidence of a hidden shared life. Away from the posturing and political declarations about a united/occupied Jerusalem, everyday's passions, kindnesses, mischief, and creativity weave us together - more than anyone dares to acknowledge. (...) they are indicative of a different kind of life, the kind that has been, is, and could be possible*"⁶⁸.

Este fue uno de los primeros artículos que tuve ocasión de leer y debo de admitir que contribuyó a derrumbar algunos de los estereotipos y sesgos que yo traía implícitos en mi manera de concebir este tipo de relaciones. Fue Yuval Yonai quién me facilitó este artículo y cuando le comenté la sorpresa que me había producido, él me respondió: "*It has been a revelation for all of us (secular, academic Jews who live hear and have a very stereotypical image of ultra-orthodox)*"⁶⁹.

El artículo publicado por Tzvi Triger "*The Gendered Racial Formation: Foreign men, "Our" Women and the Land*" (2009) focalizaba la atención en los principales aspectos legales y culturales relativos a los matrimonios "mixtos" en Israel. El artículo de Triger propone un extenso recorrido, desde la perspectiva de género, en

⁶⁸ Garb, 2006:1.

⁶⁹ Correo electrónico intercambiado con Yuval Yonay, el 29 de octubre de 2013.

relación a las principales limitaciones jurídicas, religiosas y sociales a las que deben de hacer frente las parejas formadas por población palestina y judía en Israel.

El análisis de Triger mostraba que, aunque la ley inicialmente no marca diferencias entre hombres y mujeres, en la práctica la oposición social en el caso de que sean las mujeres las que se casan fuera de la propia comunidad se incrementa notablemente:

*"The gap between the ostensible gender neutrality of the prohibitions and the cultural view of the attendant stipulations, which differentiate between men that marry "foreign" women and women who marry "foreign" men. While the first is generally treated with relative tolerance, the second is often treated with reproach. For example, Israeli law contains a blanket prohibition against interfaith marriage among Jewish men as well as Jewish women; whereas Israeli cultural attitudes treat Jewish men who marry non-Jewish women much more tolerantly than they treat Jewish women who marry non-Jewish men"*⁷⁰.

Algunas de las cuestiones planteadas por Triger las estudia también la antropóloga Margherita Drago en su investigación "*Dangerous Liaisons: perceptions on Arab/Jewish intermarriage in Israel*" (2010). En estas, Drago analizaba las políticas anti-asimilacionistas llevadas a cabo por instituciones gubernamentales y por el grupo ultra-ortodoxo Yad-Le'achim, para frenar este tipo de relaciones. El contexto cultural, socio-político y religioso que envuelve a estas parejas también es analizado en esta investigación que focaliza su atención en las relaciones entre hombres árabes y mujeres judías⁷¹ en las comunidades beduínas del Negev.

La investigación de Drago fue la primera que llegó a mis manos y fue la profesora Verena Stolcke quién me informó sobre su existencia. Este encuentro fortuito con esta investigación fue especialmente curioso ya que durante uno de mis viajes al país tuve ocasión de conocer a Margherita Drago, quién estaba realizando una pasantía con la organización Women Against Violence (WAV) de Nazareth.

La investigación que aquí presento tiene muchos puntos de conexión con la realizada por Drago. La perspectiva de género es un elemento central de su análisis y las categorías nacionalidad, religión y identidad nacional también ocupan un lugar

⁷⁰ Triger, 2009:6.

⁷¹ Drago utiliza el termino "*Arab/Jewish intermarriage*", a diferencia de la mayoría de autores que emplean el concepto "*Jewish-Arab couples*" para referirse a estas parejas.

preeminente en su estudio. La experiencia etnográfica de la investigadora está plasmada en todo el documento y esto le confiere una dimensión analítica muy interesante.

La autora pone de manifiesto la importancia de continuar estudiando acerca de las parejas árabe-judías, según el término que ella emplea debido al importante rol que puedan jugar estas en el desarrollo de nuevas dinámicas sociales y culturales que promuevan cambios en la sociedad. En su opinión, este fenómeno "*challenges the boundary maintenance and the ideal of an "uncontaminated" character of the Jewish-Israeli state*"⁷².

Drago pone de manifiesto que las políticas anti-asimilacionistas sustentadas por algunos organismos gubernamentales y por grupos ultra-ortodoxos dan como resultado una mayor polarización de la sociedad y ahondan en la división palestino-judío.

A modo de conclusión, la autora presenta una interesante propuesta que plantea la formación de una identidad "mixta" que "*will certainly play a central role in the rising of a third identity. Consequently, this solution will involve the abandonment of nationalistic agendas (Palestinian and Jewish-Israeli) and the reformulation of social norms within Israeli society. The case of Arab/Jew mixed marriages demonstrates that the only way towards a sustainable coexistence in the country is the abandonment of the dichotomy of groups' classifications; and consequently a cultural change in the grassroots elements of Israeli society*"⁷³.

En el mismo año 2010, Limore Racin y Dein Simon publicaron su artículo "*Jewish-Arab couple relationships in Israel: underlying motives for entering and engaging in intermarriage*" en el que analizan, desde la perspectiva de la psicología clínica, los motivos que llevan a 29 mujeres judías a iniciar una relación con hombres árabes israelíes.

El análisis de Racin y Dein se basó en la realización de encuestas semi-estructuradas a estas mujeres con el objetivo de obtener datos cualitativos relativos a: la historia familiar de estas mujeres, los motivos que les han conducido a entablar una relación de este tipo, la reacción de sus familiares a la relación, los prejuicios que encontraron en su entorno, la relación actual con su pareja y el grado de satisfacción con la misma.

⁷² Drago, 2010:85. Material no publicado.

⁷³ Drago, 2010:85. Material no publicado.

Racin y Dein apuntan que, entre los factores comunes que podrían haber conducido a estas mujeres a iniciar una relación de este tipo destacan el amor; la curiosidad sexual; su sentido de aventura⁷⁴; la existencia de problemas familiares durante su infancia⁷⁵; y la concepción del matrimonio como un acto de rebeldía y castigo hacia sus familias como consecuencia de la rabia acumulada hacia sus progenitores y a su cultura de origen, entre otros⁷⁶.

Racin y Dein concluyeron que, para algunas de estas mujeres, estas relaciones de parejas constituían una respuesta a sus necesidades personales. Las relaciones con hombres árabes eran para estas mujeres una oportunidad "*to develop ego strengths and through their ability to form close relationships and to experience feelings of aptitude and strenght*". En este sentido, los autores remarcaban los sentimientos de esperanza y de optimismo que habían manifestado estas mujeres, así como los elevados niveles de adaptación y de fortaleza que se desprendían de sus relaciones de pareja. Sin embargo, destacaban que "*beneath the external adaptation and functioning, these women are confronting and struggling with inner processes of construction and consolidation of a sense of self as well as relationship consolidation. They are making sense of who they are as women who have crosses boundaries to partake in these relationships*"⁷⁷.

La cita final con la que ponen el punto y final al artículo es muy reveladora para poder entender el punto de partida ideológico del que parten los autores en relación a estas parejas:

*"You can't erase everything. There isn't a thing like this. A liar would say, "I forgot about the Jewish world. Or that I am."... She is a liar, someone that who isn't... No, you don't forget... how can I tell the heart, to the head, to my mind that... to look after, between the mind and the heart... I have, I have fights between my mind and my heart. That's all. You don't forget where you come from. That's all"*⁷⁸.

⁷⁴ Los autores emplean la expresión "*exotic is erotic*" para referirse a las actitudes de las mujeres entrevistadas en relación a sus parejas. Esta visión del "hombre árabe" como un ser exótico denota ciertos tintes orientalistas.

⁷⁵ La ausencia de figuras paternas o las relaciones problemáticas con el padre fueron las más habituales. Estos problemas, según Racin y Simon, les habrían producido a las mujeres sentimientos de alienación y soledad en relación a sus familias de origen.

⁷⁶ Los autores remarcaban la necesidad de poder contar con servicios de counselling psicológico especializados que ofrezcan terapias adaptadas a las necesidades de estas parejas.

⁷⁷ Racin y Dein, 201:289.

⁷⁸ Racin y Simon, 201:296.

Esta cita pertenece a la entrevista realizada a una mujer que se convirtió al Islam y que había estado viviendo durante 40 años en una localidad árabe. Esta mujer dibuja su relación como una ruptura con su pasado y con su cultura de origen que le produce una cierta ambigüedad. Posiblemente, hayan otras mujeres que compartan esta visión pero esta no es extensiva a todas las mujeres judías que mantiene una relación con hombres palestinos israelíes. En la investigación que yo he llevado a cabo he podido comprobar que hay muchas maneras diferentes de concebir y de vivir este tipo de relaciones. La mayoría de las parejas a las que yo he podido entrevistar manifestaban que habían optado por mantener sus propias identidades y que esto no les había supuesto un problema en la relación. En este sentido, el hecho de cruzar variables socioculturales diversas creo que es un factor imprescindible para poder obtener un dibujo más preciso de las distintas realidades que definen a estas parejas.

Yokai Hakak también ha publicado algunos artículos sobre esta cuestión en los últimos años partiendo desde la Psicología Clínica y el análisis social⁷⁹. Estos focalizan, principalmente, en las estrategias llevadas a cabo por algunos agentes sociales israelíes para impedir las relaciones de pareja entre hombres palestinos y mujeres judías⁸⁰ en el país, las cuales son vistas, a menudo, como un peligro para la supervivencia de la comunidad judía en Israel. Hakak utiliza como fuentes de información las sesiones de discusión que han tenido lugar en los últimos años en el parlamento israelí, el Knesset; los materiales publicados y las acciones llevadas a cabo por grupos ultra-ortodoxos contrarios a este tipo de parejas, como Yad-L'Achim y Lehava; y las actuaciones de los servicios sociales israelíes en relación a las mujeres judías, de niveles socio-económico bajos, que mantienen relaciones con hombres palestinos.

La interseccionalidad entre las diferentes variables socio-culturales que identifican a estas mujeres, como herramienta de análisis, a la hora de analizar las percepciones sociales en torno a estas mujeres es, en opinión, del autor una cuestión clave:

"Another key aspect is the very different approach to these relations based on the ethnicity and social class of the individuals involved. There are currently a few but well-known cases of mostly Ashkenazi middle-class women, who

⁷⁹ Una parte importante de estos estudios se llevan a cabo desde la psicología clínica, un aspecto que refuerza esta visión del fenómeno como "patología". En este sentido, la contribución de Michel Foucault sobre la locura o la sexualidad como fenómenos "construidos" por personas profesionales y expertas podrían ser muy pertinentes (Foucault, 1976, 1987a,1987b,1987c).

⁸⁰El autor emplea el término "*Jewish-Arab mixed relations*" a semejanza de otros autores que han estudiado a estas parejas.

*usually work in the arts or media and have Arab male partners such as Dana Modan and Kais Nashef or Yael Ronen and Yousef Sweid. The public debate does not relate to these successful women, and their self determination is not questioned. A totally different response is experienced by women from lower socioeconomic background, many of them were immigrants"*⁸¹

En "'Undesirable Relationships" between Jewish Women and Arab men: Representation and Discourse in Contemporary Israel" (2015), Hakak hace uso del marco teórico del "pánico moral"⁸² ("Moral Panic Theory") para analizar los modos de representación de los hombres árabes y de las mujeres judías que mantienen relaciones de este tipo. El autor afirma que los hombres árabes son criminalizados y se les asocia a conductas peligrosas, violentas, agresivas y engañosas. Mientras que las mujeres judías son victimizadas y se les suelen adjudicar problemas emocionales y una gran incapacidad para detectar cuando están siendo engañadas o están sufriendo algún tipo de abuso.

Las acusaciones hacia los hombres árabes acostumbran a recibir críticas, según Hakak, por parte de algunos sectores israelíes próximos a la izquierda que tachan estas afirmaciones de racistas y antidemocráticas. La visión de las mujeres como víctimas inocentes y seres pasivos tampoco está exenta de críticas por parte de los grupos feministas del país. No obstante, el uso de discursos psicológicos por parte de algunas personas profesionales de los servicios sociales israelíes que hacen uso de estos estereotipos en sus intervenciones con estas mujeres podría suponer, en su opinión, la violación de los principios democráticos recogidos en el sistema legislativo israelí:

*"The adoption of professionals psychological discourses as a tool of gaining leverage in these debates was not yet explored. The psychological discourse provides "scientific" and "objective" tools for "diagnosing" specific women as having emotional problems. Based on this discourse, these young child-like women and girls require safeguarding "for their own interest". This professional discourse presents itself as making objective truth claims, for the benefit of the Jewish women and girls, and so far it hasn't been subjected to critical examination"*⁸³.

⁸¹ Hakak, 2016:3.

⁸² La obra *Folk Devils and Moral Panics* (1972) de Stanley Cohen recoge la definición más extendida de lo que significa el "pánico moral" ("moral panic"): "a condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylised and stereotypical fashion by the mass media" (Cohen, 1972:9).

⁸³Hakak, 2015:992.

En su otro artículo sobre esta cuestión, "Battling Against Interfaith Relations in Israel: Religion, Therapy, and Social Services" (2016), Hakak ahonda en las intervenciones terapéuticas llevadas a cabo por los servicios sociales israelíes en relación a estas parejas. Su objetivo principal es problematizar la categoría "*girls at risk*", utilizada por los profesionales del sector para referirse a las mujeres judías que mantienen relaciones con hombres árabes⁸⁴.

El artículo apunta que las organizaciones como *Yad-L'Achim* o *Lehava* actúan con la colaboración de la Israeli Defense Forces (IDF) y de la Israeli Police. En ocasiones, esta colaboración ha facilitado la entrada de algunos de los miembros de estos grupos religiosos nacionalistas en territorio palestino con el objetivo de "rescatar" a mujeres judías que vivían allí con hombres palestinos.

Las relaciones de pareja entre población árabe y judía en Israel también ha recibido atención específica en algunas publicaciones de carácter más general como es el libro de David K. Shipler *Arab and Jew. Wounded Spirits in a Promised Land* (1986), el de Larissa Fialkova y Maria Yelenevskaya *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait* (2007) o el artículo de Rhoda Kanaaneh "Stateless Citizens and Menacing Men: Notes on the Occupation of Palestinians Inside Israel", incluido en el libro "Everyday Occupations. Experiencing Militarism in South Asia and Middle East" (2013), editado por Kamala Visweswaran.

El libro de David K. Shipler, ganador del Premio Pulitzer el año 1986, dedica el capítulo "The Sin of Love" a las relaciones de pareja entre estas dos comunidades. El autor pone de manifiesto la ausencia de datos sobre estas parejas y el secretismo que rodea a las pocas parejas que se atreven a cruzar las fronteras de lo prohibido en un país que no permite este tipo de matrimonios y en el que "*Love is more dangerous than hate*"⁸⁵:

*"Here and there, tucked occasionally into the hard land-scape of Arab-Jewish friction, lies a pocket of intimate tenderness so fragile that is cushioned in a hush of secrecy. Now and then, hidden in the wind of bitterness, devotion huddles in a calm of honesty. An Arab man and a Jewish woman fall in love, marry, and make a family in a lonely wilderness the way a Bedouin makes a small fire of closeness in the desert"*⁸⁶.

⁸⁴Hakak, 2016:1.

⁸⁵Shipler, 1986:469.

⁸⁶ Shipler, 1986:468.

El autor analiza el contexto social y las principales dificultades con las que se enfrentan las parejas y muestra diferentes tipos de parejas y experiencias vitales a partir de datos obtenidos en las entrevistas realizadas en el terreno.

Otro tipo de parejas, las formadas por mujeres procedentes de la Antigua Unión Soviética y hombres palestinos, es el que abordan las investigadoras Larissa Fialkova y Maria Yelenevskaya en su libro *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait* (2007), en el que dedican un breve apartado a este tipo de parejas⁸⁷.

En el apartado "Untold Stories", estas investigadoras constatan que, en las entrevistas realizadas durante su investigación⁸⁸ con población rusa inmigrada ninguna de las personas informantes les hizo referencia a alguna historia de amor que estuviera protagonizada por una pareja "mixta" árabe-rusa israelí. Del mismo modo, apuntan que las reflexiones surgidas a cerca de estas parejas fueron mínimas: Simona K, de 23 años, mostró un gran rechazo hacia la posibilidad de que chicas rusas mantuvieran relaciones con jóvenes árabes israelíes; Dana L., también de 23 años, mencionó que una conocida suya tenía un novio árabe y se mostró muy sorprendida por la elección de su amiga; y otra informante, perteneciente a la *intelligentsia* de Leningrado, relató la historia de su hija adolescente que, en su afán de rebelarse contra sus padres y sus ideas de con quién tenía que relacionarse una chica de su círculo social, desafió las normas establecidas al iniciar dos relaciones de pareja con personas que no eran aceptadas como válidas en su círculo.

Esta tercera informante proporcionó datos muy interesantes sobre la relación que mantuvo su hija durante un tiempo con un estudiante de una escuela talmúdica (*yeshiva*) y, posteriormente, con un palestino con el que vivió durante una año en los Territorios Ocupados de Cisjordania. Un día, cuando la joven regresaba de uno de los viajes que hacía a Israel para visitar a su familia, fue retenida en un *checkpoint* y se le impidió entrar de nuevo a Palestina. Después de estar esperando un año para poder reunirse con su pareja aceptó la separación y decidió retomar la escuela y sus viejas amistades judías israelíes.

Este último caso es especialmente relevante ya que de él se desprende que, según la familia, la única intención de la joven era desafiar las normas sociales y cruzar las

⁸⁷ Las autoras emplean el término "Arab-Russian mixed couples" para referirse a este tipo de parejas.

⁸⁸ Este libro reúne las conclusiones extraídas de un estudio realizado a partir de 123 entrevistas (individuales y grupales), entre los años 1999 y 2002, realizadas a 143 personas (100 mujeres, 43 hombres), de entre 16 y 80 años, que habían inmigrado a Israel, entre 1989 y 1999, procedentes de la Antigua Unión Soviética (Yelenevskaya y Fialkova, 2007:15).

fronteras de grupo: *“the daughter of the narrator rebelled against her parents and their views about wich friends were appropriate for a girl from a family of the Lenninhrad intelligentsia”*. El hecho de que, finalmente, decidiera regresar a su vida anterior y se reconciliase con ella, es visto como el regreso a la “normalidad” después de un período oscuro de la adolescente y no como una decisión tomada de manera obligada debido a las restricciones y limitaciones externas para continuar con su relación.

Rhoda Kanaaneh en su artículo "Stateless Citizens and Menacing Men: Notes on the Occupation of Palestinians Inside Israel" (2013) analiza algunas de las principales dificultades con las que se encuentra la población palestina israelí en el país. La autora utiliza el término "*soft occupation*" para poner de manifiesto las dificultades con las que conviven a diario estos ciudadanos y ciudadanas israelíes. Las narrativas que se emplean en el país para marcar la separación entre los dos grupos tienden a incidir en la incompatibilidad cultural lo que se traduce en la percepción generalizada de que *"Palestinians are considered culturally incompatible with Jews"*⁸⁹.

Esta asunción tiene una especial importancia cuando se refiere a las relaciones de pareja entre población palestina y judía en el país. La autora alerta de las campañas llevadas a cabo por el propio gobierno israelí o por otros agentes sociales para impedir las y visibiliza la narrativa de género que subyace en ellas:

*"Note that it is Jewish women, rather than men, who are the main subjects of these fears. Similarly, marriage of Palestinian women to Jewish men is considered a serious social offense by many Palestinians, whereas marriage of Palestinian men to Jewish women is more accepted. While intermarriage is considered objectionable in many social circles, prohibition or discouragement by state authorities gives enormous power to social prejudices"*⁹⁰.

La aportación de Celia Rothenberg en su libro *Spirits of Palestine* traslada las relaciones de pareja entre mujeres palestinas y hombres judíos, en este caso convertidos en genios, al ámbito de lo espiritual. Esto significa que las personas, ante la existencia de barreras sociales que les impiden mantener este tipo de relaciones, crean realidades imaginadas que reproducen la misma lógica⁹¹.

⁸⁹ Kanaaneh, 2012:123.

⁹⁰ Kanaaneh, 2013:127.

⁹¹ Rothenberg, 2004.

5. Discusión terminológica y análisis del poder performativo de las palabras en el contexto israelí

5.1. Una propuesta de análisis de las categorías de clasificación social en el contexto israelí

"As you read this report⁹², note that by "Israeli Arabs" Haaretz means to say Palestinians - but it cannot bring itself to say so, these are the Palestinians who continue to live in their own homeland after 1948, in Quds, in Nazareth, or anywhere else in "Israel". This misnomer then creates a false binary for Haaretz: between "Jews" and "Arabs" - if you follow that flawed binary you would not know that Jews can be Arabs, and Arabs can be Jews, or Christians, or Muslims - as Jews can be Arabs, Iranians, or French, or Canadian. This is the problem with European colonialism, it starts with a bad verse and then keeps trying to correct it with even worse rhyme and rhythm"⁹³.

En este apartado analizaré, desde un punto de vista social y político, las categorías de clasificación que emplean los diferentes actores sociales en el Estado de Israel para definir a los diferentes grupos sociales que componen la actual sociedad israelí. Para ello, me centraré en el uso cotidiano de los términos que utiliza la ciudadanía en general, la prensa del país, la literatura académica y el gobierno israelí para nombrar a los diferentes grupos que componen esta sociedad.

Es fundamental realizar este análisis de las categorías de clasificación social debido a la compleja situación del territorio y al uso político y de reivindicación nacional que se da a estos términos. La enorme diversidad étnica, cultural y religiosa existente en el país requieren, sin embargo, de una gran precisión a la hora de definir la realidad social israelí. Del mismo modo, es muy importante tener en cuenta el contexto histórico y la estructura social del Estado de Israel para poder entender por qué se utilizan unos conceptos y no otros para nombrar a las diferentes comunidades. En este sentido, quién utiliza estos conceptos también es un factor muy relevante a tener en cuenta.

He podido obtener información sobre esta cuestión a partir de las entrevistas realizadas a parejas palestino-judías, personal investigador y organizaciones no gubernamentales. Así como a partir del análisis de bibliografía específica, de artículos de

⁹² Esta encuesta, que llevaba por título "Poll: Most Israelis oppose intermarriages", fue publicada el 22 de agosto de 2014 en el Periódico Haaretz.

⁹³ Página de Facebook de Hamid Dabashi, 22 de agosto de 2014.

prensa escrita, de información extraída de las redes sociales y de otros documentos relevantes para esta investigación.

Como ya he avanzado, esta investigación se centra en el estudio de las parejas palestino-judías en un barrio concreto de la ciudad de Haifa, el Carmel. Al inicio de esta investigación, pude comprobar que el uso del concepto "parejas palestino-judías" ya suponía un problema en sí mismo. El simple hecho de definir a estas parejas⁹⁴ se convertía en una tarea muy compleja cada vez que escribía un artículo, participaba en un congreso, realizaba una entrevista o, simplemente, intentaba explicar a alguna persona cuál era el tema de mi tesis doctoral. ¿Qué conceptos debía utilizar para nombrar a estas personas? ¿Israelí, judío/a, árabe, palestino/a, cristiano/a, arameo/o, musulmán, druso/a, beduino/a? ¿Era más adecuado usar unos conceptos que otros en función de los diferentes contextos? ¿Cómo debía referirme a las parejas, como palestino-judías o como árabe-judías? ¿O quizás debía de emplear los términos judío-palestinas o judío-arabes? ¿Tenía importancia el orden que usara al denominar a estas parejas?

Mi relación con el territorio se remonta al año 2007 y, desde entonces, mi uso de los términos ha ido variando con los años. Lo que, en un principio, parecía una cuestión sencilla se complicaba a medida que conocía más sobre la sociedad israelí. Después de mi participación en el seminario *Women in Minorities – Networking beyond borders*⁹⁵ opté por utilizar el término "palestino/a israelí" cuando me refería a la población nativa que residía en la Palestina histórica y que, después de 1948, pasó a convertirse en ciudadanos y ciudadanas del recién creado Estado de Israel. Mayoritariamente, las personas con las que había tenido ocasión de relacionarme se sentían cómodas con este término y la bibliografía⁹⁶ a la que tenía acceso también se refería a esta parte de la población israelí como "palestina". Durante ese viaje conocí a Hannan, una palestina

⁹⁴ En esta investigación parto de una visión que considera a las personas investigadas como sujetas, con voz propia y con capacidad de acción y de cambio.

⁹⁵ Organizado conjuntamente entre el Servicio Civil Internacional (SCI) y la entidad palestina israelí Women Against Violence (WAV). Este seminario reuniría a mujeres palestinas israelíes y a mujeres catalanas con el objetivo de crear un espacio de intercambio y conocimiento entre las integrantes para conocer el entramado sociopolítico y la situación de las mujeres en ambos contextos, Israel y Catalunya. Este sería mi primer contacto con el contexto palestino-israelí y me permitiría conocer la compleja situación que viven las mujeres palestinas ciudadanas de Israel (Gaibar 2009, 2010, 2013, 2015).

⁹⁶ Espanioly, 1994, 2004; Mayer, 1994; Herzog, 2004; Ghanem, 2004, 2005; Blumen y Halevi, 2005; Herzog y Yahia-Younis, 2007; Kanaaneh, 2013, 2002a, 2002b, 2005, 2008; Kanaaneh y Nussair, 2010; Rabinowitz, 1993, 1994, 2004; Rabinowitz y Abu-Baker, 2005; Sa'ar, 1998, 2000, 2001, 2004; Sa'ar y Yahia-Hounis, 2008; Shalhoub-Kevorkian, 2012,

israelí residente en el barrio de Upper Nazareth (Nazareth Illit)⁹⁷ con la que he mantenido la amistad durante todos estos años. A finales de 2011, Hannan y dos amigas suyas vinieron de viaje a Barcelona. Las tres eran palestinas israelíes y tenían un nivel socio-económico medio-alto⁹⁸. El grupo de chicas que habíamos participado con Hannan, años atrás, en el seminario,⁹⁹ fuimos a buscarlas al lujoso hotel en el que se alojaban en Plaza Catalunya y nos dirigimos todas juntas a cenar. La consigna que teníamos era llevarlas a algún restaurante en el que pudieran probar algunas tapas típicas del país acompañadas de un buen vino tinto. Durante la cena, Marta, una de nosotras, le preguntó a las amigas de Hannan si ellas también eran "palestinas israelíes". Una de las chicas le respondió que no, que ella no era "palestina" sino "árabe israelí". Esto llamó mucho mi atención. Me hizo reflexionar sobre el uso que yo misma hacía de estos términos y me llevó a añadir el término "árabe israelí" en mi vocabulario. Si existían tantas experiencias distintas en términos de identificación identitaria entre la población israelí, ¿quién era yo para imponer categorías de clasificación a personas que no se sentían cómodas con ellas?

Durante años estuve combinando el uso de los términos "árabe" y "palestino", en función del contexto y de la persona con la que me relacionaba. Era cuestión de investigar un poco previamente para conocer la posición de la persona que tenía delante. Una vez aprendí el significado de los términos y los diferentes usos que se le daban en el territorio, empecé a usarlos en función de los contextos en los que me encontraba. Todas estas experiencias y reflexiones me llevaron a convertir el análisis de estos términos en un tema central de mi investigación. Por este motivo, desde el momento en que esta cuestión afloró, opté por incluir en las entrevistas preguntas relacionadas con el uso de los términos en el contexto social israelí y con la autoidentificación de las propias personas entrevistadas.

⁹⁷ Upper Nazareth es un barrio de la ciudad de Nazareth (la mayor ciudad árabe del país) que se creó en 1957 para asegurar la presencia de población judía en la zona. Hasta el momento, ha sido escenario de una fricción constante entre las diferentes comunidades que allí residen (Rabinowitz 1997).

⁹⁸ Todas ellas habían tenido acceso a estudios universitarios, tenían trabajos estables y viajaban a menudo (tal y como he podido ir siguiendo en sus páginas de Facebook). Incluso recuerdo que durante uno de mis viajes a Israel, mientras estábamos en el despacho de abogados que dirige Samira en Nazareth, una de ellas la llamó para pedirle referencias de un hotel de lujo en Barcelona para una amiga suya que quería celebrar su luna de miel en la ciudad.

⁹⁹ Se trata de un grupo informal de mujeres feministas, procedentes del ámbito social y artístico, que hemos compartido diferentes viajes a Oriente Medio con el objetivo de conocer la situación de las mujeres, especialmente las de nacionalidad palestina, en Israel, los Territorios Ocupados, Jordania, Líbano y Siria. El grupo tiene por nombre "Nazarlonas" y responde a la suma de los nombres de las ciudades de Nazareth y Barcelona con el objetivo de englobar al grupo de mujeres palestinas israelíes y catalanas que participamos en el seminario "Women in Minorities - Working beyond Borders"

Durante uno de mis viajes, tuve ocasión de realizar una entrevista con Haya Sarsour, del *Injaz - Center for Professional Arab Local Governance*¹⁰⁰. Mientras hablábamos sobre el uso de los términos "palestino/a" y "árabe" en el contexto israelí, le mencioné la reacción de la amiga de Hannan cuando Marta se refirió a ella como "palestina israelí". Haya atribuyó esta situación a lo que, a su parecer, podían ser los efectos de la campaña sistemática llevada a cabo por el gobierno israelí para erosionar la identidad palestina entre el sector más joven:

"Since 1948, Israel was systematically working on demolishing the Palestinian identity from the brains of the youth, of the pupils, of the student, of the people, of the new generations. Many people felt into that. Yes... a trap. This is why you find sometimes people that who are not aware to their real identity or who are afraid to talk about their real identity or, maybe, who don't think really that they are Palestinians because they think that the identity is according to what you live only nowadays and not to do what was in the past... You know... a confuse conscious... I think that they have a confuse conscious because sometimes is not a question. Your belonging is not a question. Sometimes you can't choose to where you belong but in some belongings you don't have to choose. It's like that, you were born. Even if you say "I'm trying" is not your trying... is not... No, really... To be Japanese, you have to be someone who was born... he is one of the... this chain on the past, the present and the future..."
*"There is a dilemma always between all this belongings, some people who tell you they are not Palestinians they are Arab Israelis they didn't pass through all this process of really searching and knowing and maybe they were not exposed even to... because in the history books, in the schools, we learnt about... when I told you... systematic way of the state of demolishing the identity conscious... one of the examples is the books at the schools. We learnt about the Jewish history, the Jewish religion, the Jewish... you know... the Hebrew language, the poids of the Jewish people but we don't learn about the important things of the Arab people or the Palestinian people... and If we learn, we learn something about the old Arab history... very very old... that doesn't belong to the present that we live... So this is why some people felt in that trap because they really rest up and away (54.07)... everywhere when they go, they tell them that you are Arab Israelis"*¹⁰¹.

Haya pone de manifiesto una cuestión esencial en esta cita, el hecho de que la categoría "árabe israelí" es producto del trabajo de socialización del estado que ha

¹⁰⁰ Para más información sobre la organización Injaz, consultar el siguiente enlace [<https://www.http://injaz.org.il/eng/>]

¹⁰¹ Entrevista realizada a Haya Sarsour, 19/04/2014, Nazareth.

intentado borrar la herencia palestina del territorio y su presencia histórica en el lugar. Tal y como ya he avanzado en la introducción, voy a emplear los términos palestino/a y árabe israelí como sinónimos a lo largo de esta tesis para referirme al sector que después de 1948 obtuvo la ciudadanía israelí y que, en la actualidad, habita en el país. Voy a mantener los dos términos para mostrar la reivindicación nacional de una parte de este sector por mostrar su pertenencia a la comunidad palestina y, por otra parte, la preferencia de otro grupo de personas por ser nombradas como árabes. Al mismo tiempo, el uso de mantener los términos que usan las personas informantes y las fuentes consultadas, me permitirá mostrar el uso real de unos términos y otros en el territorio.

Durante mi trabajo de campo tuve ocasión de tener varios encuentros con Tarek y Dana, una pareja formada por un palestino y una judía, ambos con ciudadanía israelí y nacionalidad norteamericana. La reflexión de Dana y Tarek también apoya la visión de Haya y pone de manifiesto la intención del gobierno de disgregar a la comunidad palestina en dos:

Dana: *"(...) I think this is the way the country used to define the Arab minority. It's a matter also of separation. I mean... the Arabs live inside in Israel they are called Arabs, the other one who doesn't live in Israel, who lives in Palestine, they are Palestinians. It's the same people is the same nationality and it's the State of Israel that kind of divide in two those names. And some people still prefer to be called Arabs living in Israel but I think most of the people today, these days would define themselves as a Palestinian living in Israel or Palestinian with Israeli ID card or whatever... but I think the majority called themselves Palestinian"*

Tarek: *"Kind of Stockolm syndrome... many people adopted the attitude or the propaganda or the politics of the State. And say "no, no, I'm not Palestinian,... in Ramallah or in Gaza, they are Palestinians... I'm Israeli Arab"... fuck... it's all the same."*

Dana: *"In this region... the matter of how you define yourself, it's very complex..."*

Ellos fueron la primera pareja que entrevisté y nuestra relación se ha ido estrechando a medida que han ido pasando los años¹⁰². El conflicto de verano de 2014 les

¹⁰²La primera entrevista que realicé a Dana y Tarek fue en diciembre de 2013 y, a partir de ese momento, nos hemos ido viendo durante todos los viajes posteriores que he realizado al terreno. Hemos ido manteniendo el contacto por correo electrónico y por whatsapp y hemos ido compartiendo información sobre nuestras vidas y nuestros proyectos. A finales de enero de 2017 hemos vuelto a encontrarnos en Barcelona.

afectó muchísimo a nivel personal, su hijo sólo tenía 1 año y medio y se plantearon la posibilidad de irse a vivir fuera del país. Algunos meses antes habían visitado Barcelona y esta ciudad se convirtió en su destino predilecto. Les puse en contacto con Diana Zreiq, una amiga palestina israelí de Haifa que había vivido durante muchos años en Barcelona y que podía ofrecerles información relevante sobre los trámites a realizar. En diciembre de 2014, regresé de nuevo al territorio y Dana y Tarek nos invitaron a cenar a Diana y a mi. Mientras charlábamos animadamente, le planteé a Tarek los problemas que me suponía usar los términos "árabe" y "palestino" en el contexto israelí y él me argumentó que el uso del término "palestino" definía mejor la experiencia identitaria de este sector de la población.

Hamid Dabashi¹⁰³, tal y como recoge la cita que encabeza este capítulo, añadiría otro elemento de interés a esta discusión terminológica. Dabashi destaca la lógica colonial que subyace en el uso de los diferentes términos y pone de manifiesto la confusión que supone usar el término "árabe" para referirse a la población palestina israelí, teniendo en cuenta que también existen personas judías árabes en Israel.

Esta lógica colonial también ha sido remarcada por Dan Rabinowitz y Khawla Abu-Baker, quienes afirman:

*"Israel also subjected them [Palestinian Israelis] a host of dominating practice. One was a discursive move involving the state's introduction of a new label to denote them: the hyphenated construct "Israeli Arabs" (Aravim-Yisradim) or, sometimes, "Arabs of Israel" (Arviyey-Yisradim). The new idiom Israeli Arabs, while purporting to be no more than a technical, bureaucratic label, evidenced a deliberate design. A clear reflection of the politics of culture via language, it intentionally misrecognized the group's affinity with an linkage to Palestine as a territorial unit, thus facilitating the erasure of the term Palestine from the Hebrew vocabulary. (...) The adoption of the nomenclature "Israeli Arabs" was just one element in a web of multifaceted hegemonic processes that were unfolding in the 1950's"*¹⁰⁴.

A raíz de mis experiencias personales en el terreno y de la lectura de aportaciones teóricas tan interesantes como las que he presentado, he optado por emplear el término "parejas palestino-judías" como término que pondrá título a esta tesis y para nombrar a aquellas parejas formadas por una persona palestina y una judía, ambas con ciudadanía

¹⁰³ Profesor de Literatura Comparada y Estudios Iraníes de la Columbia University (New York).

¹⁰⁴Rabinowitz y Abu-Baker, 2005:44

israelí. El uso del término palestino/a, en lugar de árabe, es intencionado y tiene una connotación política que pretende subrayar la doble adscripción identitaria, en el plano nacional y en el plano civil, de las personas entrevistadas. Las personas que componen este tipo de parejas son ciudadanas y ciudadanos de Israel y, por tanto, tienen los mismos derechos de ciudadanía en términos legales, independientemente de cual sea su sexo, religión, nacionalidad o identidad étnica. No obstante, en la práctica la población palestina israelí se encuentra con una serie de dificultades a la hora de disfrutarlos plenamente, como mostraré a lo largo de esta tesis. Sin embargo, el uso de los términos en Israel es extremadamente complejo y yo, por el momento, si es que existe, aún no he encontrado una solución que me parezca satisfactoria.

En este sentido, la última entrevista que realizaría en diciembre de 2014, volvería a mostrarme la gran diversidad existente en el seno de esta comunidad y las dificultades que conlleva tomar partido y decantarse por una terminología y no por otra.

Dalia, una cristiana aramea casada con un judío, ambos trabajadores de un organismo gubernamental en Jerusalén, me mostraría su desacuerdo a la hora de usar los términos "árabe" y "palestina" para definirse a sí misma.

Vanessa: *"How do you define yourself? As a Christian, a Christian Arab, a Israeli, a Palestinian citizen of Israel... because it's so complex... I mean... the use of the terms?"*

Dalia: *"Yeah... For me, I define myself as a Christian and as a Israeli. I don't feel that I have so many common with the Arabs. Actually, it makes me sometimes angry because somehow the State wants to see us as a one minority. And Christian here is separate a lot from this because all their problems didn't tell... and that was the basic reasons to their degrees and leaving the country because there was a minority within another minority and this separate twice. So, I think, not just me... many Christians think "OK, It's time for us to decide who we are and what we want... it's for many reasons... you know... religion, culture and everything.*

(...)

Maronite are very educated and they got... In spite of the fact they are a minority within minority, they get very high level of education and working and etcetera. And for years, not just here, also in Lebanon... and they say, OK we are not Arabs, we are Aramic or Fenician or etcetera. It was very hard to say in Israel because all the Israeli-Arab's conflicts. In the last few years, we saw the Arab minority it become more and more Islamic line... and it's not anymore secular Islamic movements... It become more and more

*Islamic... and they kicked out the Christians. That's way the Christians, the Maronite and other denominations started to say "OK, we are first Christians and we will demand our rights and our identity and etcetera". It's not easy at all because ... we defy them... and they treated them badly and... there are many... It's a very hard situation. Because they are well educated they didn't want them to the top of the Arab's minority. I can't find any common things... In spite of the... I have very well educated Muslim Arabs, like Reem¹⁰⁵, and also but they are secular...they are not... because they are secular they have Christians friends...they are not part of ..."*¹⁰⁶

Esta cita es especialmente interesante para poder percibir el impacto de la reslamización sobre las divisiones comunitarias que se llevaron a cabo a mediados del siglo XX con el fin del panarabismo y el desarrollo del islamismo político en la región de Oriente Medio y Norte de África.¹⁰⁷

El Ministerio de Interior israelí aprobó, en septiembre de 2014, una propuesta de ley que, ante una gran controversia, reconocía la identidad nacional “aramea”, posibilitando que en el registro oficial de población, la minoría árabe cristiana pudiera escoger entre las categorías “cristianos/as arameos/as” y “cristianos/as árabes”. Esta noticia recibió respuestas muy dispares entre los miembros del Knesset. Mk Ahmed Tibi, representante del United Arab List-Ta'al en el Knesset, mostró su desacuerdo con esta medida y la tildó de estrategia para dividir a este sector: *“It's a high-handed attempt to divide and rule the Arab minority in Israel. The Christians are an authentic part of the national Arab Palestinian minority in Israel, and no right-wing political decision will change this fact”*¹⁰⁸ MK Yariv Levin, quien abanderó esta medida, aseguró que contribuiría a incrementar la participación de la población cristiana en la sociedad israelí y remarcó las diferencias entre las diferentes comunidades: *“I don't try to change the reality; the reality is there. There is a big difference between Christians and Muslims, and they deserve recognition and separate representation”*¹⁰⁹.

La antropóloga Rhoda Kanaaneh denuncia, precisamente, esta política de segmentación de la población palestina articulada por el gobierno israelí desde los orígenes de la creación del Estado con el objetivo de mostrar a este grupo social no como

¹⁰⁵Reem, hermana de mi amiga Samira, fue quien me puso en contacto con ella.

¹⁰⁶ Entrevista realizada a Dalia, 12/12/2014, Haifa.

¹⁰⁷ Ver Burgat, 1996; Eickelman y Piscatori, 1999.

¹⁰⁸ Lis, 2014.

¹⁰⁹Cohen, 2014.

una única minoría nacional sino como un conjunto fracturado de grupos étnicos y religiosos diferenciados. Kanaaneh apunta que las conclusiones del *Interministerial Committee on the integration of Arabs into the Jewish State*, en 1949, estipulaban no tratar a la población árabe como un único grupo y consideraban que “*the best way to deal with minorities was “to divide and subdivide them”*”¹¹⁰.

5.1.1. El uso cotidiano de las categorías sociales en el contexto israelí

A continuación voy a ofrecer un análisis de las principales categorías de clasificación social que se utilizan en el contexto israelí, en la actualidad, partiendo de algunos ejemplos concretos.

¿A quién se incluye dentro de la categoría israelí?

En primer lugar, me gustaría destacar que todas aquellas personas que ostentan la ciudadanía israelí, independientemente de su procedencia, religión o grupo étnico son consideradas "israelíes" por el propio Estado de Israel. De este modo, todas las personas sujetas de estudio de esta investigación son ciudadanas israelíes. Es importante apuntar, sin embargo, que el término "israelí" se utiliza, en ocasiones, como sinónimo de "judío/a" y tiende a invisibilizar a otros grupos que también forman parte de la amalgama social israelí, como es la población palestina ciudadana de Israel. Este colectivo, caracterizado por una compleja situación de ambivalencia en términos identitarios, ha permanecido, principalmente, invisible a ojos de una gran mayoría:

*"The "invisible man" in the Israeli-Arab conflict has been the Arab of Israel. Although the Arab citizens constitute 15% of the population of Israel within the pre-1967 borders, they have long been disregarded by Israel, by the Arab states, and until recently, even by the Palestinian resistance movement as a factor in the struggle between Israel and its neighbors. Third parties, including the United States and European intermediaries, have hardly noticed their existence"*¹¹¹.

Es muy importante no obviar que la sociedad israelí está compuesta por perfiles muy diversos, con visiones y puntos de vista muy dispares. La homogeneización de la totalidad de la población y la simplificación de todos estos grupos bajo una misma

¹¹⁰ Kanaaneh, 2009.

¹¹¹ Smooha y Peretz, 1982:451.

etiqueta dificultan el análisis e invisibilizan la extremada riqueza de experiencias vitales y de opiniones que se pueden encontrar.

En mi propia sociedad, la catalana, existe una división clara en la que coexisten visiones marcadamente pro-palestinas, especialmente entre la sociedad civil, y otras que apoyan las políticas israelíes, entre ciertos sectores políticos. La ausencia de posiciones intermedias que sean críticas con las políticas y acciones llevadas a cabo tanto por un sector como por el otro dificultan el diálogo en según que cuestiones y tienden a invisibilizar la gran complejidad social y la diversidad de perfiles que existen en el territorio israelí, algunos de ellos extremadamente críticos con su gobierno. La mediatización política del conflicto ha conllevado que, a menudo, se responsabilice a la totalidad de la sociedad israelí por las políticas llevadas a cabo por su gobierno hacia la población palestina, especialmente, la que reside en los Territorios Ocupados de Gaza y Cisjordania. Esto contribuye a la difusión de estereotipos sobre la población israelí y a la invisibilización de una parte importante de personas e instituciones críticas con el *establishment* israelí.

Estos sectores más críticos se enfrentan a otras dificultades también en el interior del Estado de Israel. El uso de conceptos como "*anti-Israelis*" o "*leftists*" se emplean a menudo para referirse a estas personas y organizaciones. Estos términos tienen una connotación muy negativa y se acostumbran a utilizar contra aquellas personas que se sitúan en posiciones ideológicas más cercanas a la izquierda y que, por lo tanto, no convergen ni con el gobierno israelí, liderado por el primer ministro Benjamin Netanyahu, ni con la ortodoxia religiosa que impera en el país.

Batya Kallus fue una de las primeras personas a la que tuve ocasión de entrevistar durante mi viaje al país en diciembre de 2013. Martha Ackelsbergh¹¹², me había hablado de ella cuando nos encontramos en Nueva York el verano de ese mismo año y me había explicado que Batya era la vicepresidenta de la organización *Women of the Wall* (WoW)¹¹³. Batya me citó en el mítico Cafe Ta'amon, uno de los más antiguos de Jerusalén

¹¹² El contacto con Batya Kallus fue posible gracias a Martha Ackelsbergh, profesora emérita del Smith College de Boston, a quién tuve la oportunidad de conocer durante mi viaje a Nueva York en el verano de 2013. Verena Stolcke fue la persona que me facilitó el contacto de Martha Ackelsberg y que hizo posible toda esta rueda de interesantes encuentros y contactos.

¹¹³ Es una organización cuyo objetivo principal es conseguir el reconocimiento social y legal de las mujeres judías para poder rezar en grupo y leer en voz alta la Torah junto al Muro de las Lamentaciones, espacio reservado históricamente a los hombres. El artículo "*Women of the Wall victory can teach us a few things*", escrito por Batya Kallus y publicado en el periódico digital +972 Magazine el 5 de febrero de

y lugar histórico de encuentro de activistas, artistas y representantes políticos como Golda Meir o Shimon Peres. Durante el transcurso de la entrevista, Batya me explicó que durante esos días se estaba viendo sometida, junto a Anat Hoffman -presidenta de WOW-, a una campaña mediática¹¹⁴ que las acusaba de ir en contra del Estado de Israel y de simpatizar con organizaciones radicales que ni siquiera reconocían la existencia del propio Estado.

Batya fue quién, precisamente, me puso en contacto con Dana y con Tarek. Y comentando con ellos la campaña de difamación a la que ciertos sectores la estaban sometiendo, Tarek apuntaba lo siguiente:

*"Batya is accused because she is a member of WoW and she is challenging the Ultraorthodox. Batya is a leading woman who think different. She works for Sikkuy, an organization for social change. This people define Jewish and Israeli as one and the same. And if you are critical of anything inside Israel, it doesn't matter how loyal you are, if you defy something you are an anti-Semitic. If you criticize, then you are anti-Israeli and the next stop is you are called anti-Semitic"*¹¹⁵

En términos de auto-identificación, el concepto "israelí" es usado por la mayoría de las personas entrevistadas - independientemente de su nacionalidad, religión u origen - para definirse a sí mismas. En algunos casos, se acompaña de otras categorías como "árabe", "palestino/a" o "cristiana/o" y, en otras ocasiones, se utiliza como una categoría única para definir la propia identidad, como es el caso de Dana y de Amira Shukri:

Amira Shukri: *"I'm an Israeli... but, for example, I cook Arab food, only in Rosh Hashana, the first of the year, you know... and in holidays I cook, you know, my grandmother, my Jewish grandmother... I cook the cook of her... so..."*¹¹⁶.

Dana: *"(I define myself as a) Israeli"*¹¹⁷.

5.1.2. ¿Qué quiere decir ser judío/a?

La respuesta a esta pregunta es extremadamente compleja y, por este motivo, intentaré ir respondiéndola a lo largo de toda esta tesis doctoral. No obstante, considero

2016 ofrece información muy interesante sobre este proceso. Para consultar el artículo, acceder a partir del siguiente enlace [<https://972mag.com/women-of-the-wall-victory-can-teach-us-a-few-things/116697/>].

¹¹⁴ Un ejemplo es el artículo "Think again: Why WoW's radical leaders matter" escrito por Jonathan Rosenblum y publicado el 28 de noviembre de 2013 en el diario *Jerusalem Post*. Es posible acceder a través del siguiente enlace [<http://www.jpost.com/Opinion/Columnists/Think-again-Why-WoWs-radical-leaders-matter-333339>]

¹¹⁵ Entrevista realizada a Dana y a Tarek, 5/12/2013, Haifa.

¹¹⁶ Entrevista realizada a Amira, 13/12/2014, Haifa.

¹¹⁷ Entrevista realizada a Dana y a Tarek, 5/12/2013, Haifa.

importante apuntar previamente algunos aspectos en este capítulo de aclaraciones terminológicas.

Las conclusiones de una encuesta del *Pew Research Center* publicadas el año 2016 planteaban, en este sentido, la enorme diversidad de factores que definen la experiencia identitaria de "ser judío/a" en Israel:

*"Most of the ultra-Orthodox say "being Jewish" is mainly a matter of religion, while secular Jews tend to say it is mainly a matter of ancestry and/or culture. To be sure, Jewish identity in Israel is complex, spanning notions of religion, ethnicity, nationality and family. When asked, "What is your present religion, if any?" virtually all Israeli Jews say they are Jewish – and almost none say they have no religion – even though roughly half describe themselves as secular and one-in-five do not believe in God. For some, Jewish identity also is bound up with Israeli national pride. Most secular Jews in Israel say they see themselves as Israeli first and Jewish second, while most Orthodox Jews (Haredim and Datiim) say they see themselves as Jewish first and then Israeli"*¹¹⁸.

Esta enorme diversidad, a la que aludíamos al inicio de este capítulo, es intrínseca a la propia comunidad judía, aquella que reside en Israel pero también la que vive fuera de sus fronteras. En este contexto, varios grupos sociales se disputan la verdadera definición de lo que quiere decir ser judío y conviven aquellas que asocian esta categoría con la religión y otras que la hacen extensiva a una cultura o, incluso, a una raza¹¹⁹ y, al mismo tiempo, se enfrentan los argumentos de los sectores religiosos con los de los seculares con tal de encontrar alguna razón que justifique la pertenencia a la comunidad judía que no parta de la teología:

" Notwithstanding the debate about who is a Jew at any given time, there is consensus among Jews that a Jewish nation's claim to Palestine is based on a hereditary right, interpreted by some Jews on the basis of theologically inspired claims that Jewish unity derives from the descent of Jews from Abraham. But, as Israel's problem of Jewish identity indicates, many secular Jews require

¹¹⁸ Pew Research Center, 2016.

¹¹⁹ Un interesante estudio que se debería llevar a cabo en relación a esta cuestión trazar la historia de la conceptualización del judaísmo como "raza" con tal de ver los usos que se le han dado a lo largo de la historia. Es decir, una análisis en profundidad de lo que supone de las fuentes que sustentan que ser judío/a es una cuestión que viene dada por "biología"- "naturaleza" y, por otra parte, de aquellas otras que defienden que ser judío/a es una cuestión más cultural en la que se entremezclan lengua, tradición, religión y otros componentes. Enric Porqueres plantea un interesante debate en su libro sobre los chuetas en el que se pregunta ¿se casan entre ellos porque "son" judíos, o "son" judíos porque se casan entre ellos? (Porqueres, 2001).

evidence other than religion to accept their inclusion in "the Jewish people." The concept of a Jewish race might persuade nonreligious Jews that they are biologically, if not religiously, a part of "the Jewish people." But solid scientific support would be necessary to overcome the now generally accepted view that Jews are not a race"¹²⁰.

Esta concepción de la comunidad judía como una organización cerrada y hermética apareció también en los discursos de algunas de las personas entrevistadas, que pusieron de manifiesto las dificultades de acceso de nuevos miembros, así como la salida de aquellos que no quieren continuar formando parte:

Dana: *Judaism is like a Katj [secta] It is like a close group of people, we are not interested in all people coming in...*

Tarek: *[It's a] sect!... also the religious institutions, the organizations, are very strong and local politics. Judaism being a religion... at least defined by the state as being your religion and the nationality means that there are a lot of people who monopolize. Actually not a lot, a small minority of the society, that they monopolize the definition of Judaism, who is Jewish and who is not, even in on the Jewish circle. This forces all of them: ultra-orthodox, very right wing, very conservative. And they don't believe in any kind of pluralistic or liberal approach to life.*

Es importante destacar que en el Estado de Israel es la corriente ortodoxa la que tiene la potestad en muchos aspectos que atañen a la vida de las personas judías. Sin embargo, otras corrientes como el reformismo están ganando terreno en las últimas décadas y están reclamando que el estado reconozca otras voces como interlocutoras válidas en materia religiosa en el país. En los siguientes capítulos abordaré más ampliamente esta cuestión.

¹²⁰ Tekiner, 1991:45.

5.1.3. ¿Son sinónimos los términos "árabe" y "palestino/a" en el contexto israelí?

"The Jews are the only ones in the judgment to be called a "people," as opposed to an ethnic or a religious group. The others are simply "minorities" within the Jewish state, and at most they are defined negatively as "non-Jews." The Arabs constitute part of these "members of minorities," possessing no distinctive markers whatsoever such as membership of a people or nation, with their own language, comprising a high percentage of the population; being indigenous or native, etc. In the state of Israel, many minorities are recognized: Muslims, Christians, Druze, Bedouin from the North, Bedouin from the Negev. Although they are all Arab-Palestinians, neither legislation nor judicial rulings are prepared to relate to them as a single national group, instead treating them as small ethnic communities. Recognizing them as members of a given people and a nationality, as opposed to different ethnic groups, would threaten the view of the state as a Jewish nation-state"¹²¹.

Los términos utilizados para referirse a este sector de la población que habitaba en la Palestina histórica y que pasó a convertirse en ciudadana israelí a partir del año 1948 son diversos y no están exentos de polémica. A partir de las entrevistas y la revisión bibliográfica realizada, he podido recoger los siguientes conceptos: *Arabs in Israel*, *Israel's Arabs*, *Palestinian citizens of Israel*, *Arab citizens of Israel*, *Palestinian Arabs*, *Arab-Palestinians* y *Palestinians of 48*.

En el Estado de Israel, oficialmente, nunca se usa el término "palestino/a" para referirse a este grupo social. Y conceptos como "no judíos/as", "población minoritaria" o "árabes israelíes" acostumbran a ser los más frecuentes¹²². En los documentos oficiales, el término "minorías étnicas" es sinónimo, mayoritariamente, de población palestina, ya que cuando se refiere a ciertos sectores de la población judía se utilizan explícitamente los conceptos correspondientes: rusos/as, sefardíes, etíopes, etc.¹²³. En este sentido, no deja de ser significativo, que en la "Declaración Balfour" se denominara a la población residente en Palestina antes de la *Nakba*, "comunidades no judías".

En este sentido, Hassan Jabareen vincula el término "*Arab Israeli*" con el objetivo sionista de marcar una diferenciación-separación entre la población palestina israelí y

¹²¹Jabareen, 2002:207.

¹²²Mayer, 1994.

¹²³Reider, 2009.

aquella que reside en los Territorios Ocupados o en otros lugares del mundo, principalmente bajo la condición de personas refugiadas:

"The Arab is required to demonstrate that he has stepped back a certain distance from his national identity, lest ideological positions be attributed to him, which will expose him as a Palestinian Arab. (...) The Arab individual cannot, within the framework of this model, identify with the longings of his people"¹²⁴.

Contrariamente, los sectores más críticos con la línea impuesta por el *establishment* israelí acostumbran a emplear el término *Palestinian Israelis*, *Palestinian citizens of Israel* o *Palestinian Arabs* y, sus variantes, para marcar el vínculo histórico de la población con este territorio y su pertenencia, por una parte, a la comunidad nacional palestina y, por la otra, al Estado de Israel.

Salah Mohsen, director de Comunicación de la organización *Adalah*, *The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel*, me explicó muy claramente durante una entrevista el uso de los diferentes términos aduciendo a razones políticas e identitarias:

"Arab Israelis" or "Palestinian citizens of Israel" both are used to describe the same group of people. It is a bit politically. I personally, see the distinguish in this way... when we say Palestinians we say Palestinians versus Israelis. On the context, it is Palestinians versus Israelis, mainly in political issues. Identity issues, cultural issues and different things. When we speak about civil rights, we speak about Arabs versus Jewish. So, the terms are usually used in this way. There is a distinguish, a big distinguish, when you say "Arab Israelis", when you tie your identity with the State of Israel and when you say "Palestinians of Israel" or "Arab citizens of Israel" or different things and you emphasize the Arab and Palestinian identity. So, this is a distinguish that you have to do. By using different terms of "Palestinian citizens of Israel" or "Palestinians in Israel" or "Arabs citizens of Israel" is the same and using "Arabs Israelis" is something different. This is a political discussion about our identity. So, the Israelis or the Jewish parties and politicians use for effect to us as "Israeli Arabs" because they don't want to admit or to recognize our national identity. Or people who think that we should not have our national identity that we should be part of the Israeli society. There is some in the Arab society... that's it listen... yani... we are not... we should not emphasize our belonging to the Palestinian people or we don't... that we are part of it. They are minority, they are a small minority, a minority but they exist... so just to distinguish. I usually,

¹²⁴Jabareen 2002:210.

*when I'm speaking about civil rights I speak about "Arab citizens" or "the Arab population" or "the Arabs in Israel" but when I want to speak about political issues I speak about Palestinians I emphasize Palestinian identity"*¹²⁵.

Haya Sarsour Zoabi del *Injaz Center for Professional Arab Local Governance*, se define a sí misma como árabe palestina con ciudadanía israelí y reivindica una identidad nacional común de todas las personas palestinas, aquellas que residen en los Territorios Ocupados de Gaza y Cisjordania y también de las que viven en el Estado de Israel:

*"First of all, me as Haya, I'm a Palestinian Arab living in Israel. I'm an Israeli citizen. I have the Israeli citizenship and I have the Israeli Passport. But we have also Arab Palestinians that don't have the Israeli passport or don't have the Israeli citizenship. They are... I identified the whole as Occupied Territories. Actually, we are all Palestinians. It was all Palestine. It is all occupied. But according to international language, Palestinians in the West Bank are considered as Palestinians inside the Occupied Territories"*¹²⁶.

Tarek y Nawra, ambos musulmanes, se auto-definen también en base a su identidad palestina:

Tarek: *"I'm American, I'm not from here... ha ha ha ... Mmmm.... Palestinian from Israel"*¹²⁷.

Nawra: *I'm very... I'm very... you know... connected to my Palestinian roots. But I could say that when I met him and I felt in love I put it aside a little bit so we would see we were at first. And the more he gave me groom to be myself the more I could come up with it"*¹²⁸.

Haya Sarsour, a diferencia de Tarek y Nawra, añade un nuevo elemento al señalar el componente panarabista de su concepción identitaria:

"Some people say that they are Arab Israelis, some say Arab Palestinians Israelis, some say Arab Palestinians in Israel, some say Arabs and that's it, some say Arab Palestinians and that's it... because we belong to the wide and the big Arab nation and I really feel belonging to Beirut, I really feel belonging to Damascus, to Iraq, to Baghdad, it's not something that I want to say because of the political point of view. It's something that I was really feeling since I was a child, when I was travelling abroad I saw people from Iraq and it was very

¹²⁵ Entrevista realizada a Salah Mohsen del *Adalah Legal Center for Arab Minority Rights*, 8/12/2014, Haifa.

¹²⁶ Entrevista realizada a Haya Sarsour del *Injaz - Center for Professional Arab Local Governance*, 19/04/2014, Nazareth.

¹²⁷ Entrevista realizada a Dana y Tarek, 5/12/2013, Haifa.

¹²⁸ Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014.

obvious to me that they... we have the same belonging.... and Egypt and Jordan... all the Arab countries... and Morocco. Because of that, some people look only at the national... like we are Arabs... but Sykes-Picot Agreements, between the colonialist states, divided all the Arab nation to states and put the belonging to the Palestinian or Syrian or Jordanian state or the Egyptian state as a important thing but that was from you know the motor that says "divide and rule".... inside me I feel Arab, I have always said "I feel Arab, I'm Palestinian because geographically we are really Palestinians. There are some things that are in Palestine and there are not in Egypt, even some herbs like Zaatar. I really love the Zaatar, the Olive oil,... is built on me. You see how you belong to that...how you love it or even inspired you when you talk about it... even if it was no Occupation, my ideal world is such a thing... an open world, with no borders, an open Arab world, also with no borders, no occupation, no oppression, not occupation inside the Arab world to the minorities, not occupation on the Arab world from the colonialism but, maybe, is ideal"¹²⁹.

Varias de las personas con las que he tenido contacto durante esta investigación me transmitieron que habían vivido una especie de re-conexión con su identidad palestina en algún momento determinado de sus vidas:

***Nawra:** "When I grew up and I went to the university I met Arabs for the first time. I think that also at that time. I also used to .. at Arab guys in a different way... you know... you are old-fashioned... they don't speak hebrew as well. It took me some time to find my identity as a Palestinian. 22, 23, 24, 25 were very confused time. These years were very confusing to me because I was pulled couple of directions. The more I grow up... the more... also the more Jewish society spills you out, the more you understand that you are going back to your roots. And the story of the process getting... you know... who are you and getting to know my Arab roots more... like... think about it... because I didn't grow up in Arab schools I didn't know our best authors. I didn't know Arab poems. I didn't know Arab history. I didn't know anything. So I started then and going back. So the possibility I always knew it was there. I tried to go out with the Arab men but it was very difficult. It wasn't easy. I also think I didn't find the right Arab men because I wasn't exposed to Arab society like I should or like other Arab girls would..."*

Diana, palestina ciudadana israelí, a quién conocí a través de mi amiga Hannan en el restaurante Fattoush, experimentó una situación similar. Diana es hija de un médico palestino cristiano ortodoxo y de una eslovaca. Ella también estudió toda la vida en

¹²⁹ Entrevista realizada a Haya Sarsour del Injaz - Center for Professional Arab Local Governance, 19/04/2014, Nazareth.

escuelas judías y no conectó con su identidad palestina hasta que se vino a vivir a Barcelona, donde realizó su carrera de derecho. Mientras tomábamos un café, Diana me explicó que hace dos veranos, cuando viajó al país con su pareja estuvieron comiendo con algunas amigas suyas de la escuela y sus parejas. Diana habla hebreo perfectamente y es rubia con ojos azules. Quizás por esto la pareja de una de sus amigas no tuvo ningún reparo en decirle al novio de ella que vigilaran al visitar ciertas zonas ya que habían demasiados árabes y que no era seguro.

***Sammy:** For me... It was not easy... It's tougher times... connected to the line of war issues. As a child I had conflicts, I wanted always to be in Jewish schools... because they look better... the girls were more open-minded than the Arab traditional... today it doesn't exist because... In Haifa, anyway, I'm not talking about villages... At that time, because it was a quite conservative society and I wanted to be in the other side... so I had my own conflicts"¹³⁰.*

Entre las personas entrevistadas, he podido observar cómo confluyen diferentes discursos y terminologías. El término "palestino/a" se utiliza, principalmente, en los casos en los que existe una consciencia política y crítica sobre la situación de la población palestina. Sin embargo, el término árabe acostumbra a aparecer en estos mismos discursos como sinónimo a lo largo de la entrevista. Personas como Dana y Tarek o Sammy, que comparten una mirada crítica con las políticas del gobierno israelí hacia la población palestina acostumbran a utilizar los dos términos simultáneamente durante el transcurso de las entrevistas.

Durante la entrevista con Rawan, ella también utilizó en varias ocasiones el término árabe para referirse a sí misma, a un chico con el que mantuvo una relación y, también, para referirse al barrio y a las instituciones que solía frecuentar cuando era joven:

***Rawan:** "Listen it's crazy I think a relationship it's a complex thing and you are my boss, we worked together...you are Jewish, I am Arab... this is crazy!" Six years after the first time. I was engaged to another guy and he was Arab... and everything... and it was horrible. I finished my relationship."
"I was born....let's say, until the age of eighteen I was born in an Arab neighborhood and they lived in an Arab neighborhood, Arab schools, schools that belong to the church, neighbors, friends,... I am Catholic... so this is the*

¹³⁰ Entrevista realizada a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

place where most of the Arabs lived... and it was comfortable because it was close to everywhere"¹³¹.

El uso del término "*Christian*" también fue usado como categoría de autodefinición por todas las mujeres cristianas entrevistadas, las tres mujeres árabes cristianas (Rawan, Salwah y Amina) y, también, la mujer aramea (Dalia). Sin embargo, a diferencia de Dalia, el resto también se sentían identificadas con los términos *Arabs* y *Christian Arabs*.

En el ámbito académico, tampoco existe un consenso claro en relación a la terminología más adecuada para nombrar a la población palestina israelí¹³². Es común ver como diferentes autores y autoras, utilizan una nota al pie al inicio de sus artículos para exponer su punto de vista sobre esta cuestión y para justificar porque han escogido una terminología concreta para referirse a este colectivo.

En este sentido, el antropólogo israelí Dan Rabinowitz considera más apropiado usar el término "palestinos/as ciudadanos/as de Israel" que "árabes de Israel" o "árabes", ya que, en su opinión, describe mejor la experiencia identitaria de este grupo social¹³³. En esta misma línea encontramos otros autores y autoras como Rhoda Kanaaneh¹³⁴, antropóloga, y utiliza los términos "*Palestinians in Israel*", "*Palestinians inside Israel*" o "*Palestinian citizens Arabs inside Israel*" o como Ismael Abu-Saad, que emplea los términos "*Israel's Palestinian Arab citizens*" o "*Palestinian Arabs*"¹³⁵.

Nissim Mizrahi y Hanna Herzog apuntan que "*Palestinian Arab*" es el término usado de manera más común entre este sector para autodefinirse, así como en la investigación en Israel¹³⁶.

Herzog lo argumenta de esta manera, siguiendo a Rabinowitz:

"For years, Israel's Palestinian citizens were referred to as "Israeli Arabs", a term that ignores their national identity and their affinity to the territory on which the Israeli State was established. Indeed, this terminology is still widely

¹³¹ Entrevista realizada a Rawan y Yoav, 5/7/2014, Haifa.

¹³² Herzog, Smadar, Leykin, 2008:106.

¹³³ Rabinowitz, 1993; Rabinowitz and Abu Baker, 2002.

¹³⁴ Antropóloga palestina con ciudadanía israelí que tuve ocasión de conocer durante mi viaje a Nueva York en el verano de 2013 y quien me facilitó fuentes bibliográficas y contactos en el terreno muy relevantes para esta investigación. Es autora de diversos artículos y libros entre los que destacan *Birthing the Nation. Strategies of Palestinian Women in Israel* (2002). University of California Press; *Stateless citizens ans Menacing men: Notes on the Occupation of Palestinians inside Israel. Surrounded. Palestinian Soldiers in the Israeli Military*.

¹³⁵ Abu-Saad, 2004.

¹³⁶ Mizrahi y Herzog 2012:432.

used by the public and in academic writings. Any decision about which term to use entails taking a stand in the politics of representation. Since many of the interviewees used the term "Arabs", I decided to employ the dual terminology: Palestinian Arabs"¹³⁷.

La distinción que hace Ernst Gellner en relación a la “nationhood” y la “nationality” se puede aplicar perfectamente a la población palestina-israelí para designar la identidad nacional palestina, es decir su “sentimiento subjetivo de pertenencia” a la comunidad palestina y su condición de ciudadanía en el estado de Israel, respectivamente¹³⁸.

Sharon Halevi¹³⁹ y Orna Blumen, optan por emplear el término "Israeli-Palestinians" y aducen a las siguientes razones:

"For several decades, Israeli-Palestinians were referred to as Israeli-Arabs in general or defined by their specific religious affiliation (e.g., Arab-Christians); these definitions either denied their shared national identity (with Palestinians outside Israel) or played a role in the state's differential treatment of the various Arab's groups. As we find neither of these practice innocent, we have used the term Israeli-Palestinians, which is gaining increasing acceptance"¹⁴⁰.

Sin embargo, es común encontrar autores que aún siendo críticos con las políticas del Estado de Israel hacia la población palestina utilizan el término "árabe" en lugar de "palestino/a". Como es el caso de Yitzhak Reiter¹⁴¹, que utiliza los términos "Arabs in Israel", "Arab minority in Israel" y "Arab-Palestinian" minority para definir a este sector

¹³⁷Herzog, 2004: 79.

¹³⁸ No empleo el término "nacionalidad" a semejanza de Gellner, ya que como mostraré más adelante en Israel no existe una categoría "israelí" como tal que tenga validez legal. En la tarjeta de identificación personal de las ciudadanas y ciudadanos israelíes, aparece la palabra israelí acompañando al término nacionalidad pero el registro oficial divide las nacionalidades en árabe, judía y drusa.

¹³⁹Responsable del "Women's and Gender Studies Program" del Department of Multidisciplinary Studies de la University of Haifa. Para más información sobre Sharon Halevi, se puede consultar el siguiente link [<http://lecturers.haifa.ac.il/en/hcc/shalevi/Pages/default.aspx>]

¹⁴⁰ Blumen y Halevi, 2005:533

¹⁴¹ Yitzhak Reiter es investigador del Jerusalem Institute for Israel Studies y del Harry S. Truman Institute for Peace Research de la Hebrew University of Jerusalem. Actualmente es el presidente del Department of Land-of-Israel Studies en el Ashkelon Academic College. Entre sus principales temas de estudio destacan la resolución de conflictos en lugares de culto, las relaciones políticas en Oriente Medio y Israel y la situación de la población árabe en Israel. Entre los años 1978 y 1987 ejerció como deputy advisor on Arab Affairs de los primeros ministros Menachem Begin, Yitzhak Shamir and Shimon Peres. El año 2006 fue asesor del Israel Council for National Security en la definición de políticas para la integración de la minoría árabe.

de la población. Sammy Smooha, por su parte, utiliza los términos "*Israel's Arabs*", "*Arabs in Israel*"¹⁴².

En el caso de Oren Yiftachel, ha ido variando el uso de los términos a lo largo de su trayectoria académica. En 1997, se refería a este sector de la población como "*Arabs in Israel*" y, en 1999, optaba por sustituir este término por "*Palestinian Arabs in Israel*".

Esta reflexión sobre el uso de los conceptos aporta una información muy interesante sobre la configuración de la identidad palestino-israelí y sobre el uso cotidiano de estos términos en el contexto estudiado¹⁴³. Se podría afirmar que existe cierta distancia entre la concepción teórica de los términos y el uso cotidiano que se da a los mismos¹⁴⁴.

Por ejemplo, en el caso del concepto "*Israel's Arabs*" he podido comprobar que no únicamente se usa en círculos próximos al gobierno israelí sino que también se utiliza por parte de personas críticas con este. Un buen ejemplo es el artículo "*Israel's Arab community and the contempt for its youth*" publicado en el *+972 Magazine* el 3 de mayo de 2016. En este, el autor, utiliza los conceptos "*Arabs*", "*Israel's Arabs*" y "*Arabs within Israel*" para referirse a este sector de la población¹⁴⁵.

5.2. Los principales usos del término "mixto" en el escenario israelí.

"The concept of "mixture" assumes the existence of distinct entities which preceded it. The notion of racial or ethnic mixture has become so commonplace that we no longer see how radical is the idea that people from different descent groups are in fact different types of people, to the extent that they can be "mixed". As the case study of the Zionist discourse on racial mixture demonstrates, concepts of "mixing" and "purification" are products of categorization processes and boundary-drawing between human groups. "The hybrid" is no less a construct than "the pure"; both are a function of the political, social or cultural work that these concepts were supposed to perform in a specific context".¹⁴⁶

En el Estado de Israel, el término "mixto" y sus derivados se usan comúnmente para referirse a las parejas formadas por personas de diferentes comunidades, orígenes, religiones o grupos étnicos. Del mismo modo, también se usa para designar a aquellas ciudades israelíes en las que convive población palestina junto a población judía. El

¹⁴² Smooha y Peretz, 1982:451.

¹⁴³ En este sentido, un trabajo muy interesante a realizar en un futuro es trazar la terminología que se empleaba para nombrar a las diferentes comunidades y para categorizarlas. Ver Campos, 2010.

¹⁴⁴ La distinción entre la definición teórica y el carácter performativo de las palabras a la que había referencia Victor Turner en relación a la polisemia de los términos sería aplicable en relación a la realidad palestino-israelí.

¹⁴⁵ Shehadeh, 2016.

¹⁴⁶ Hirsch, 2009:605.

objetivo de esta sección es, precisamente, ofrecer una definición más concreta de lo que se entiende por una pareja o una ciudad "mixta" en este contexto histórico- político específico.

El término "mixto" parte de una concepción de los grupos sociales como entidades claramente distintas, con límites claros, que permiten la clasificación social en categorías rígidas. La aplicación de este término al análisis de las parejas y de las ciudades indica que prevalece la idea de que los espacios, las sociedades y las culturas son bloques homogéneos, estáticos y claramente delimitados. Esta idea presupone la existencia de unas categorías "puras" anteriores a la "mezcla" y ofrece una visión esencialista de las culturas que no tiene en cuenta el carácter plural, cambiante y híbrido de las identidades sociales¹⁴⁷. Esta tesis doctoral incorpora esta mirada crítica en el estudio de las parejas palestino-judías en Israel.

Dafna Hirsch¹⁴⁸, en la cita que encabeza esta sección, destaca lo eminentemente radical de la existencia del término "mixto" al suponer diferentes tipologías de personas en función de características tales como la "raza" o la "etnia". Una reflexión que, olvidamos, a menudo, debido a la naturalización y a la proliferación de este concepto. Un análisis del discurso sionista¹⁴⁹ en relación a esta cuestión, pone de manifiesto que términos como "mestizaje" (*mixing*) o "purificación" (*purification*) surgen como resultado de los procesos de construcción de fronteras entre los diferentes grupos sociales que forman parte de la sociedad israelí.

En esta misma línea de pensamiento se sitúan las aportaciones del grupo de investigación Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas (AHCISP - UAB), quien se plantea para quiénes son "mixtas" estas uniones y en relación a qué grupo social se definen como tales. A partir de investigaciones de carácter transnacional y comparativo, el grupo cuestiona categorías socio-culturales, como el mestizaje, que, históricamente, se han considerado innatas y universales. El análisis de escenarios concretos, en los que se producen cruces de fronteras y se transgreden las normas socio-políticas, ofrece la oportunidad al grupo de estudiar estas

¹⁴⁷ Amselle 1990 [1990]; Bernard y Gruzinski 1993; Gruzinski 1999; Salomon y Schwartz 1999; Laplantine y Nouss 2001; Mateo-Dieste 2003a, 2006; Maalouf, 2002, 2007, 2009; Coello, Clua y Muela, 2009; Hirsch, 2009; Nair 2010; Rodríguez-García, 2012; Stolcke, 2009.

¹⁴⁸Profesora del "Department of Sociology, Political Science and Communication" de la Open University of Israel. Para consultar algunas de sus publicaciones dirigirse al siguiente enlace [<https://openu.academia.edu/DafnaHirsch>].

¹⁴⁹El término sionista se refiere aquí al nacionalismo judío. En el capítulo "Contexto histórico-político" abordaré más ampliamente esta cuestión.

categorías sociales que se refieren a las mezclas y se interpretan como identidades ambivalentes. Estas categorías, sin embargo, a pesar de hacer referencia a situaciones de transgresión de fronteras, suponen y revitalizan estas identidades¹⁵⁰.

En el contexto israelí, los significados y usos del "mestizaje" son una cuestión de especial interés. Por este motivo, es habitual encontrar artículos y encuestas en los medios de comunicación que abordan esta cuestión y vinculan el "mestizaje" a la pérdida de la identidad judía. Las parejas "palestino-judías" acostumbran a ser vistas con recelo, no sólo por una cuestión identitaria, sino también porque se enmarcan en un contexto conflictivo y suponen un problema político.

En el caso de las parejas formadas por mujeres judías y hombres palestinos - musulmanes, se produce un conflicto de intereses ya que las dos comunidades reconocen a la descendencia del matrimonio como parte del propio grupo. La transmisión de la identidad en el caso judío es matrilineal mientras que en el mundo árabe musulmán es patrilineal, una cuestión que se refleja de un modo muy claro en el contexto estudiado, como recoge esta cita:

*"In the case of purely unilineal systems, the idea of mixed marriage may be irrelevant to descent if the paternal line is imposed in a patrilineal system or if the maternal line is imposed in a matrilineal system. However, the issue is complicated if there are two societies or two groups in a society with different descent systems. And this case is precisely what has occurred in the region that we are describing, with confronting kinship systems, such as the Muslim and Jewish systems, among others"*¹⁵¹.

Este tipo de parejas preocupan especialmente a ciertos sectores sociales, como por ejemplo algunos grupos judíos ultraortodoxos, que lideran asociaciones como *Yad L'Achim* o *Lehava* cuya función es "salvar" a estas mujeres y devolverlas a sus familias.

Las causas de este miedo hacia la "mezcla" se vinculan al surgimiento de una nueva categoría social que desafía a las existentes y genera malestar social, tal y como resume la siguiente cita de Verena Stolcke:

"El propio mestizaje es un fenómeno sugerente, pues esclarece la lógica y la dinámica de sistemas de clasificación social. La categoría del/a "mestiz@" connota una ubicación e identificación socio-políticas ambiguas. Fruto de la interacción entre individu@s adscritos a grupos 'raciales', étnicos, sociales y/o culturales que se conciben como distintos y excluyentes, l@s "mestiz@s" provocan intranquilidad y desconfianza pues desafían las categorías sociales establecidas. Pero esta desconfianza ante l@s "mestiz@s" revitaliza al mismo

¹⁵⁰ Stolcke, 2009; Stolcke et al., 2008; Stolcke y Coello, 2007; Mateo-Dieste, 2012.

¹⁵¹ Mateo-Dieste, 2012:135.

*tiempo las presuntas marcas diacríticas que sostienen el sistema de clasificación social, ya que las presupone"*¹⁵².

Una de las grandes aportaciones de esta autora al estudio del "mestizaje" ha sido poner de manifiesto la construcción socio-política de las categorías socio-culturales. A partir de su frase "I@s mestiz@s no nacen sino que se hacen", Stolcke enmarca este fenómeno en un contexto concreto, la América colonial del siglo XVI, y este sólo es concebible en un mundo occidental moderno que se apoya en una ontología dualista que separa "naturaleza" y "cultura"¹⁵³.

En el mundo árabe, por ejemplo, no parecen existir evidencias sobre la existencia de la categoría "mestiz@", tal y como apunta el experto en el mundo árabe Josep Lluís Mateo-Dieste:

*"There occurred changes of identity, changes of religion and status, both individual and collective, yet the societies never formed third party or "mixed" identities"*¹⁵⁴.

Durante mi trabajo de campo, no pude confirmar si existen términos concretos para referirse a los hijos e hijas de estos matrimonios mixtos. Una cuestión que estoy analizando actualmente con tal de confirmar si existen y, en este caso, cuáles son los grupos sociales que los usan.

El contexto israelí, extremadamente diverso y fragmentado, es un escenario ideal para estudiar estos procesos de construcción de fronteras sociales entre las diferentes comunidades. El estudio de parejas "palestino-judías" que habitan en una ciudad "mixta" como Haifa, ofrece una oportunidad magnífica para dar a conocer experiencias vitales que se sitúan, precisamente, en este cruce de fronteras y que suponen un desafío social al sistema social establecido.

5.2.1. Las parejas "palestino-judías" en Israel: como parejas "mixtas".

El uso del término "parejas mixtas" en Israel es de uso común y engloba un número muy amplio de parejas, entre las que se encuentran las parejas "palestino-judías". En un primer momento, opté por utilizar el término "mixto" para referirme a estas parejas y usaba el entrecomillado para dejar patente que partía de una visión crítica con el propio

¹⁵² Coello, Clua y Muela, 2009:11-12.

¹⁵³ Stolcke, 2009. Para más información sobre la división naturaleza-cultura consultar: Descola, 2005.

¹⁵⁴ Mateo-Dieste, 2012:130.

término. Paulatinamente, empecé a substituir el término "parejas mixtas" por parejas "palestino-judías", ya que me di cuenta de que, en ocasiones, no quedaba claro que partía de una visión crítica y que contribuía a ensalzar las concepciones que, precisamente, criticaba. Jean-Loup Amselle en su libro *Logiques Métisses* vincula el término "matrimonios mixtos" a la existencia de categorías étnicas y/o raciales que se presuponen como "puras":

"La notion de mariage mixte, qui a fait l'objet d'amples recherches, est également porteuse de nombreuses ambiguïtés dans la mesure où elle véhicule une représentation de la société elle-même liée à une problématique raciologique. Pour construire la notion de mariage mixte, il est en effet nécessaire de disposer de catégories telles que celles de Français et étranger, Français et Noir, ou Français et Maghrébin, c'est-à-dire de catégories pures qui son en dernière analyse des catégories ethniques ou raciales. En effet, tout mariage est d'une certaine façon mixte, puisqu'il unit des individus génétiquement différents (...)"¹⁵⁵.

En el caso de Israel, esta cuestión tiene una gran relevancia como ya he mostrado en la sección anterior de este capítulo.

Por otra parte, el término "parejas mixtas", englobaba muchos tipos diferentes de parejas y esto también podía llevar a confusión. En el Estado de Israel, las "parejas mixtas", formadas por ciudadanas y ciudadanos israelíes, se pueden separar en tres grandes bloques. El primero, lo componen las parejas formadas por una persona judía y una que no lo es. Principalmente, podemos diferenciar entre dos tipos de parejas dentro de este bloque. Las parejas formadas por una persona palestina israelí, que podría ser musulmana, drusa o cristiana, como la aramea, la católica o la ortodoxa, entre otras . Y aquellas que se componen de dos personas judías, una de las cuales es considerada judía para entrar en Israel pero no lo es por la ley religiosa judía (*Halakha*), como es el caso de las personas que emigran al país desde la antigua Unión Soviética. El segundo, es aquel formado por personas judías pero de diferentes orígenes o procedencias (ashkenazi, mizhrají y sefardí). El último, lo conforman aquellas formadas por personas palestinas ciudadanas israelíes pero que son de distinta religión (cristiana, musulmana, drusa).

En este sentido, Dafna Hirsch apunta que, aunque el término "mixto" se utiliza habitualmente en un sentido general, no hay duda de que "*mixed marriage*" se refiere

¹⁵⁵Amselle, 1990: Preface VII.

concretamente a aquellas relaciones entre personas judías de origen europeo (askenazí) y aquellas personas judías procedentes de países musulmanes (mizrají o *oriental*)¹⁵⁶.

Este uso tan amplio del concepto "parejas mixtas" queda patente en esta cita extraída de un artículo de opinión del diario Haaretz:

*"Though Israeli society can somehow accept mixed couples of Christians and Jews, as is sometimes the case with immigrants from the former Soviet Union, racism emerges when it comes to mixed marriages between Jews and Arabs"*¹⁵⁷.

Esta cuestión ha constituido un problema añadido a la hora de buscar bibliografía específica sobre "parejas mixtas"¹⁵⁸ en el territorio, ya que al realizar las búsquedas aparecen un sinnúmero de artículos sobre todos estos tipos de parejas y, muy especialmente, sobre relaciones entre personas judías y no judías; o entre personas judías de distintas procedencias.

Durante la realización de las entrevistas, algunas parejas y yo misma utilizamos el término «mixto» para referirnos a su relación y en ningún momento percibí que estas se sintieran incómodas al emplearlo. Sin embargo, Tarek, uno de mis informantes¹⁵⁹ aportó una reflexión interesante en relación a su autopercepción como pareja formada por un palestino y una judía en Israel:

*"I also didn't think about as a "mixed". Obviously, I am aware the fact that we are a Jewish and an Arab but...if I closed my eyes and thought about the relationship... in my mind it wasn't defined as "mixed". Anything, it is two people. Which, in some way, is a little bit naïve because we don't live in a vacuum. It's a big sea of problems: sociopolitical, etc.,... But, at the same time, our relationship was so good that really didn't matter to me that we are a Jewish and an Arab living in Israel"*¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Hirsch, 2009:600.

¹⁵⁷ Haaretz Editorial, 19 de agosto de 2014.

¹⁵⁸ Otros de los términos que he utilizado en las búsquedas han sido mixed couples, mixed marriage, intermarriages, interfaith couples, Jewish-Arab couples, Arab-Jewish couples o Palestinian-Jewish couples.

¹⁵⁹ Dado que se trata de una cuestión controvertida y a razón del contexto de violencia de los últimos meses, he optado por utilizar pseudónimos y omitir los nombres reales de todas las personas entrevistadas.

¹⁶⁰ Entrevista realizada a Tarek, 5/12/2013, Haifa.

5.2.2. Las ciudades "mixtas" en Israel

“What are cities if not mixed?”¹⁶¹.

El Israel Central Bureau of Statistics (CBS) establece tres tipos de ciudades en Israel, en función de la composición de su población: judía, árabe y «mixta». Las fuentes oficiales israelíes y la población misma usan el término «ciudades mixtas»¹⁶² para referirse a las localidades urbanas en las que reside población árabe y judía.

En estas habita una mayoría judía con una minoría palestina, que puede llegar a representar el 10% de la población. En estas "ciudades mixtas", establecidas por el CBS, habitan aproximadamente unas 400.000 personas judías y unas 100.000 palestinas (alrededor del 8% de los ciudadanos y ciudadanas de Israel)¹⁶³.

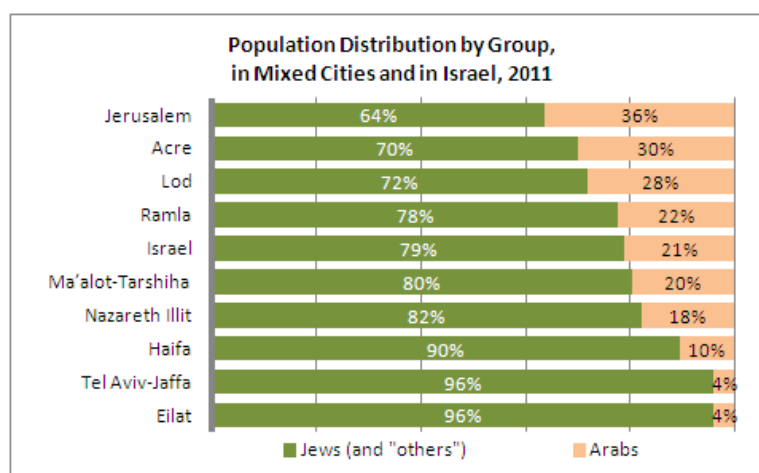


Figura 2.- Porcentaje de población árabe y judía en las ciudades "mixtas" israelíes

Fuente: Jerusalem Institute for Policy Research - Central Bureau of Statistics

En este sentido, es muy relevante la pregunta “¿Qué son las ciudades, si no mixtas?” y, más aún, en el caso de Israel, donde, pese a la gran diversidad de grupos sociales existente, es la presencia de la población palestina la que convierte a una ciudad

¹⁶¹ King Irani en Monterescu y Rabinowitz, 179; citado en Tzfadia 2011.

¹⁶² Las «ciudades mixtas» establecidas por el CBS son Haifa, Jerusalem, Tel-Aviv Yafo, Akko, Ramla, Lod, Ma'alot-Torshiha y Nazareth Illit.

¹⁶³ Inter Agency Task Force, 2014.

en mixta¹⁶⁴. Tzfadia señala el origen israelí de este término¹⁶⁵ y apunta que se usa para denominar a las localidades urbanas israelíes en las que conviven comunidades judías y palestinas¹⁶⁶.

Areej Sabbagh-Khoury¹⁶⁷ critica este concepto porque ignora la historia Palestina previa de la ciudad¹⁶⁸. En la misma línea, Yacobi, muestra su desacuerdo con el uso del término "mixto" porque simboliza una visión cosmopolita que no se puede aplicar a ciudades en las que una mayoría nacional (judía) controla a una minoría indígena (palestina) y en las que no se puede hablar de multiculturalidad¹⁶⁹.

El término "ciudad mixta" fue usado por primera vez en 1940 por un político del *Zionist Jewish Labor Party* para referirse a la situación de una minoría judía que en ese momento vivía bajo las reglas de la mayoría palestina¹⁷⁰. En la actualidad, la población judía israelí se refiere a estas ciudades, generalmente, como ciudades judías, pero el término "mixto" es usado en ocasiones en hebreo por instituciones oficiales y en compendios estadísticos que engloban estas ciudades en un grupo propio. Monterescu y Rabinowitz llevaron a cabo una revisión sistemática del diario árabe *Al-Ittihad* entre los años 1944 y 2007 y no encontraron ninguna alusión al término "ciudades mixtas"; en su lugar se referían a estas ciudades como ciudades árabes. Los autores afirman que la población palestina que vivía en estas ciudades empezó a usar el término a partir de los años 90¹⁷¹.

Haim Yacobi distingue tres tipos de "ciudades mixtas". La primera categoría incluye aquellas ciudades, como Haifa, en las que antes de 1948, la población palestina y la judía convivían en la misma municipalidad. La segunda, a las que llama "judaizadas" ("judaized"), son aquellas que antes de 1948 eran palestinas y que acabaron siendo dominadas por una mayoría judía, como Ramla, Acre, Jaffa y Lydda. La última categoría, a la que llama "*recently mixed*", engloba las ciudades que después de 1948 alcanzaron

164 El Central Bureau of Statistics define las ciudades mixtas como "as localities in which the decisive majority of the population is Jewish but which have a sizeable minority of Arab residents" (Inter Agency Task Force on Israeli Arab Issues, June 2014).

165 El autor utiliza el término "Jewish and Arab communities" pero yo he optado por utilizar el término palestino tal y como defiendo en este mismo capítulo.

166 Tzfadia 2011.

167 Areej Sabbagh-Khoury es investigadora post-doctoral en el centro de investigación *Palestine and Palestinian Studies* de la *Brown University* 2016-2017 y investigadora asociada del *Mada al-Carmel – The Arab Center for Applied Social Research* (Haifa).

168 Sabbagh-Khoury, 2013.

169 Tzfadia 2011.

170 Monterescu & Rabinowitz, 2007 citado en Sabbagh-Khoury, 2013:2

171 Monterescu, D., & Rabinowitz, D. 2007.

una mayoría judía y que, en los últimos años, han empezado a recibir inmigración palestina, como Nazareth Illit y Carmiel.

Otros documentos establecen una diferenciación entre las "ciudades mixtas" "tradicionales" (Akko/Acre, Haifa, Tel Aviv-Yafo/Tel Aviv-Jaffa, Ramla/Ramle y Lod/Lyddá) y aquellas "nuevas" o "emergentes" (Ma'alot-Torshiha, Nazareth Illit). Las primeras son aquellas en las que la población palestina nativa ya residía antes de la creación del Estado de Israel. Las segundas, las llamadas "nuevas" o "emergentes", son ciudades de nueva creación en las que, principalmente, vive población judía y a las que ha empezado a emigrar población palestina en los últimos años debido a problemas diversos de las ciudades árabes, como la falta de alojamientos, las pésimas infraestructuras o las malas conexiones de transporte¹⁷².

No existe ninguna regulación específica para la gestión de estas ciudades a pesar de que esta cuestión ha sido foco de interés en los últimos años:

*"In a recent discussion initiated by The Citizens Accord Forum on July 1, 2008, the Knesset Internal Affairs Committee appealed to the Minister of the Interior to establish an agency to handle mixed cities and to pass a regulation that defines a mixed city as any city with an Arab population of over 25%, based on the awareness that "mixed cities have for many years been dealing with grave concerns that mainly affect their Arab populations...The situation today is that the absence of a systemic approach to these concerns makes it extremely difficult to address these problems effectively by pooling efforts, professional action, and resources". No progress has been made in addressing the appeal to this date"*¹⁷³.

En los últimos años, también, el estudio de las ciudades mixtas" ha despertado un gran interés y se han publicado varios libros, artículos e informes sobre estas ciudades en Israel¹⁷⁴. Algunos de los trabajos realizados, se acercan al tema desde la perspectiva de los estudios postcoloniales y decoloniales, y sitúan el conflicto palestino-israelí, así como la interseccionalidad entre diferentes ejes de opresión (raza, clase, género, sexualidad y nacionalidad) en el centro del análisis¹⁷⁵.

¹⁷² US Task Force, 2012; The New Israel Fund Initiative for Social Change- Shared Society - Shatil; The Abraham Fund Initiatives, 2008.

¹⁷³ The Abraham Fund, 2008:6.

¹⁷⁴ Herzog, 2009; Monterescu y Rabinowitz, 2007; Sabbagh-Khoury, 2013; Rabinowitz y Monterescu, 2008; Tzfadia 2011.

¹⁷⁵ Shoat and Stam 2003:7 citado en Tzfadia 2011:160.

En el capítulo dedicado a la ciudad de Haifa, voy a utilizar este enfoque crítico que tiene en cuenta el contexto histórico-político de la ciudad y la intersección de diferentes categorías socio-culturales en las vivencias personales de las personas que habitan en esta ciudad. Así mismo, voy a partir de un análisis de las relaciones sociales y del uso cotidiano de los espacios en esta ciudad "mixta" con tal de aportar algunos datos relativos a la situación de coexistencia en estas ciudades compartidas.

5.3. El uso de los términos "raza" y "racismo" en el contexto israelí.

"It is essential that we historicize race and racism if we are to understand and struggle against their continuing significance in the present and the future (...). As part of the legacy of these centuries, millions of people today continue to accept inherited racial categories as fixed in nature, and to interpret the system inequalities of racist social orders as based on "real" differences among "real" races".¹⁷⁶

Los términos "raza" y "racismo" se usan de manera habitual en el contexto israelí para referirse a múltiples situaciones de desigualdad y discriminación. La sociedad, la academia, los medios de comunicación, las organizaciones de derechos humanos y los partidos políticos los utilizan indistintamente para definir situaciones muy distintas. En este sentido, tal y como apunta el antropólogo Roger Sanjek¹⁷⁷, es imprescindible trazar un recorrido histórico de estas categorías y analizar su significado cambiante en los diferentes períodos, así como su uso cotidiano entre los diferentes agentes sociales. La definición de estos términos en el contexto israelí no es una tarea en absoluto fácil, más si tenemos en cuenta la gran carga emocional que les acompaña y su poderosa presencia en las vidas cotidianas de las personas¹⁷⁸.

Una de mis estancias en el terreno, en verano de 2014, me permitió poder analizar cómo se usaban estos términos en un contexto especialmente tenso. Mi llegada al país coincidió con el inicio de la Operación Margen Protector¹⁷⁹ en la Franja de Gaza. Una operación militar israelí que despertó sentimientos enfrentados entre la población israelí y dio lugar a múltiples enfrentamientos en el interior del país.

Durante esos días, las actitudes y manifestaciones que se dieron en las calles fueron, a menudo, descritas como "racistas", por la población y por los mismos medios de comunicación. Éstas no tardaron en difundirse en las redes y, durante los primeros días del estallido del conflicto, acompañando al *hashtag* #IsraelDemandsRevenge, se podían

¹⁷⁶ Sanjek, 1994:1-2.

¹⁷⁷ Roger Sanjek, profesor emérito de Antropología del Queens College, City University of New York. Entre sus publicaciones destacan *Gray Panthers, The Makings of Anthropology, Race* (editado con Steven Gregory), and *The Future of Us All: Race and Neighborhood Politics in New York City*.

¹⁷⁸ Herzog 2008.

¹⁷⁹ Esta operación militar israelí se llevó a cabo en el verano de 2014 y tuvo una duración de 51 días. En la Franja de Gaza hubieron más de 2.100 personas muertas y 11.100 heridas, y en Israel 71 personas muertas. Para más información, véase el portal web del Institute for Middle East Understanding: <http://imeu.org/article/50-days-of-death-destruction-israels-operation-protective-edge>.

ver fotografías de población judía, principalmente jóvenes y adolescentes, sosteniendo carteles en los que se leían frases como "*Hating Arabs isn't racism, it's values!*"¹⁸⁰



Figura 3 " Hating Arabs isn't racism, it's values!"

Fuente: Facebook #IsraelDemandsRevenge'

Los sectores contrarios a la intervención militar, entre los que se contaba población palestina y judía, salieron a la calle para mostrar su repulsa ante las actuaciones militares y pedir el cese de los ataques contra la población civil de Gaza. Estos sectores, más próximos a la izquierda israelí, se enfrentaron a los ataques de los grupos de ultraderecha que reclamaban actuaciones más agresivas en la Franja, acudían a boicotear las manifestaciones y les acusaban de traición contra su pueblo. La tensión podía palpase en el ambiente y, en palabras del escritor palestino israelí Sayed Kashua, "el racismo que [él] había visto aflorar a finales de 2000 estaba alcanzando cotas aterradoras"¹⁸¹.

Esta efervescencia del término "racismo" entre la opinión pública, así como su uso extendido por parte de la ciudadanía para referirse, principalmente, a las situaciones de

¹⁸⁰Gaibar, 2016.

¹⁸¹ Carbajosa, 2014. Esta cita ha sido extraída de un correo electrónico enviado el 13 de septiembre de 2014 por el escritor palestino israelí Sayed Kashua, residente en Illinois (Estados Unidos) a su amigo, el escritor judío israelí Etgar Keret.

desigualdad y discriminación que vive la sociedad palestina en Israel me llevaron a la conclusión de que era esencial realizar este análisis.

5.3.1. ¿Que significados tiene la "raza" en el Estado de Israel?

La "raza", del mismo modo como sucede con el "mestizaje" o el "género", es una categoría social e históricamente construida, que ha sido asumida como una característica innata y natural que define a las personas¹⁸². En este sentido, se podría afirmar que "siempre que formas de desigualdad y exclusión son atribuidas a diferencias raciales se trata de construcciones sociohistóricas"¹⁸³.

A partir del siglo XVIII se desarrolló un pensamiento naturalista en las ciencias naturales que empezó a clasificar a los humanos de un modo jerárquico. Johann Friedrich Blumenbach instauró una categoría en base al color de la piel de las personas que dividía a la humanidad en la taxonomía "*black, brown, yellow and red*", categorías que han ido variando con los años. La forma del pelo y de la nariz, la pigmentación de los ojos y de la piel, así como la estatura o la forma de la cabeza se usaban como indicadores para incluir a las personas en un grupo o en otro¹⁸⁴. La humanidad, según esta clasificación, se basaba en una jerarquía de razas humanas con características desiguales.

Tras decenios de hegemonía de estas categorías raciales, la II Guerra Mundial pareció poner fin a su empleo en el ámbito de la ciencia y la política, aunque esta transformación debe interpretarse con cautela y atención. Ya desde autores como Boas, desde la antropología cultural norteamericana, estudios científicos posteriores negaron la existencia de la "raza" y este concepto dejó de ser aceptado como categoría analítica, sin embargo, continuó estando muy presente en los imaginarios colectivos. En parte, debido a que "no se puede destruir en unos cuantos años un sistema perceptivo y axiológico que ha controlado la manera de pensar y de ser de una cultura durante más de un siglo" y debido a su amplia transmisión en la cultura de masas y las formas de socialización¹⁸⁵.

La imposibilidad de utilizar la "raza" como categoría analítica no ha significado, por eso, que dejemos de comportarnos en función de criterios raciales, ni que hayan desaparecido los prejuicios asociados a estos¹⁸⁶. La "raza" sigue presente en las categorizaciones y, eso significa que, a menudo, mezclamos y confundamos

¹⁸² Guillaumin, 1995; Herzog, Smadar, Leykin, 2008; Onghena, 2014; Stolcke 2000a.

¹⁸³ Stolcke, 2000: 34.

¹⁸⁴ Tekiner, 1991:39.

¹⁸⁵ Onghena, 2014.

¹⁸⁶ Tekiner, 1991

explicaciones sociológicas, culturales y biológicas. De hecho, incluso durante la hegemonía científica de la “raza”, ésta andaba ensamblada con otras categorías teológicas en muchos contextos, como en el caso de la raza espiritual, en el marco colonial español tardío-contemporáneo. La “raza”, pues, no tendría unos significados cerrados, sino que podemos decir que en contextos locales también habría adquirido variados significados, como seguramente sucedió en Oriente Medio y en el contexto específico de Israel y el movimiento sionista en particular.

5.3.2. ¿Es la comunidad judía una "raza"?

El argumento de la "raza" ha sido empleado también en Israel para impedir las relaciones entre personas palestinas y judías. Una cuestión que ha sido rebatida debido a la raíz semítica común de los pueblos árabe-palestino y judío¹⁸⁷:

*"But while it may yet be possible to somehow understand the members of the Ku Klux Klan, who are opposed to intermarriage between whites and blacks, there is something absurd in "racial" approach that seeks to distinguish between Jews and Arabs. For in fact according to "racial" theory, there is no difference in "blood" between the two peoples, and it would be difficult to develop an "ideology" that would safeguard our "racial purity" against the other "Semitic" people"*¹⁸⁸.

En el convulso escenario de 2014, el rechazo social hacia este tipo de parejas adquirió una especial relevancia al convertirse en foco de atención mediática la boda entre Mahmoud Mansour, un palestino israelí, y Morel Malka, una judía, en Jaffa.

Ante la convocatoria de manifestación de la organización Lehava¹⁸⁹ para mostrar su repulsa a esta unión, acudieron doscientos activistas ataviados con Shofars y banderas israelíes y coreando las consignas: *"Death to leftists", "Death to Arabs", "Daughter of*

¹⁸⁷ Josep Lluís Mateo y Maite Ojeda han estudiado discursos similares en el marco del colonialismo español en Marruecos en relación a la “hermandad” hispano-marroquí y a la población judía sefardí, respectivamente en los que no se aprecian distancias raciales entre los dos grupos y se formulan diferentes discursos en función de los intereses y necesidades del momento (Mateo-Dieste, 2003b; Ojeda, 2013).

¹⁸⁸ Herzog, Smadar y Leykin, 2008:1096.

¹⁸⁹ La organización Lehava, cuyo nombre es un acrónimo en hebreo de "Preventing Assimilation in the Holy Land", es conocida en Israel por sus campañas para impedir las relaciones entre mujeres judías y hombres palestinos. La pareja decidió acudir a los tribunales para solicitar la prohibición de esta manifestación pero la Corte de la localidad de Rishon Letzion la autorizó y ordenó que ésta se mantuviera a por lo menos doscientos metros del lugar la celebración.

Israel to the people of Israel" y "*Assimilation is a Holocaust*"¹⁹⁰, como muestra la siguiente fotografía.



Figura 4.- Manifestantes de la organización Lehava a la salida de la boda de Mahmoud Mansour y Morel Malka, Jaffa, 2014.

Fuente: Reuters

La "raza" también ha sido utilizada por los movimientos nacionalistas como poderoso nexo de unión y como efectivo estímulo ideológico sin que signifique por ello una discriminación hacia las minorías con las que convive esta mayoría nacional¹⁹¹. En el caso israelí, sin embargo, esto se traduce a menudo en situaciones de desigualdad hacia las minorías, que se ven respaldadas por la existencia de agencias y organismos oficiales específicos que tienen por objetivo asegurar la preeminencia judía en el territorio y que excluyen al resto de colectivos no-judíos. Esta estrategia, usada por el movimiento sionista israelí desde sus inicios, ha potenciado la creación de un sistema paralelo al gobierno que les permite llevar a cabo acciones específicas destinadas única y exclusivamente a la población judía.

El término "raza" se ha utilizado indistintamente por parte de la academia y de representantes de la comunidad judía para establecer una unidad judía y para establecer

¹⁹¹ Tekiner, 1991:47.

la diversidad y jerarquía entre los diferentes grupos que componen la comunidad judía. Dafna Hirsch atribuye este uso contradictorio de la "raza", por una parte, a la ambigüedad en el uso de las categorías raciales y, por otra, a la tensión que se produce entre los proyectos de construcción nacional y de occidentalización que confluyen en el contexto israelí:

*"In some contexts "race" was used to establish Jewish unity, whereas in others it was used to establish diversity and hierarchy among Jewish groups. This contradictory use of "race" is explained as stemming from the ambiguity of racial categories and from the tension between a nation-building project and a cultural project of Westernization which took place in the context of Zionist colonization in the Orient"*¹⁹².

En relación al uso de la "raza", como elemento unificador de la comunidad judía, cabe destacar los estudios¹⁹³ llevados a cabo en Israel entre los años 1964 y 1968, retomados nuevamente en 1974, con el objetivo de contribuir a la auto-identificación de la población judía a partir de la búsqueda de características genéticas comunes.

No obstante, la propia existencia de estos estudios y la buena acogida entre la prensa judía, en Israel y en el exterior, han llamado la atención de la antropóloga Roselle Tekiner, tanto por el propio objetivo de estudio como por su proximidad con el Holocausto:

*"Considering that the concept of a Jewish race was the basis of the Anti-Semitic campaigns of the Third Reich, it may seem strange that some Israeli scientists, a half century after the Holocaust, are engaged in research that is claimed by a participating researcher to support the significant genetic distinctiveness of Jews and that the Israeli and foreign Jewish press react positively to the news. To a biologist, findings of significant genetic distinctiveness can only mean that Jews constitute a race"*¹⁹⁴.

Un estudio histórico del uso del concepto "raza" entre la población judía que habitaba en la Palestina histórica muestra, sin embargo, que esta categoría no era usada como un indicador principal sino que también se usaban otros factores como la religión,

¹⁹²Hirsch, 2009:592.

¹⁹³ Este tipo de investigaciones se sitúan en los estudios de población llevados a cabo desde la genética, una situación que parece indicar que tras la crítica a "raza" de la II Guerra Mundial, se han reformulado esencialismos naturalistas, tanto en la genética como en otros campos científicos. Ver trabajo de Sahlins, 1976.

¹⁹⁴Tekiner, 1991:46.

el idioma o el lugar de origen como elementos definitorios de esta identidad nacional judía:

*"Race" was not a primary signifier of Jewish collective identity in Palestine. Most Jews of the Yishuv came from Eastern Europe, where factors such as religion, language, and territorial concentration anchored Jewish national identity. Nevertheless, the language of race was not uncommon in the Yishuv. Moreover, as Esteve Kaplan (2003) has argued, racial notions of "Jewish biology" and Jewish common descent have implicitly informed, and continued to inform, Jewish self-perception. At the same time, ethnic differences among Jews were often conceived in biological-cum-cultural terms"*¹⁹⁵.

Las diferencias corporales entre las personas palestinas y las judías israelíes, teniendo en cuenta que una parte de estas personas judías también son árabes, son inexistentes. La manera de vestir, el peinado o otros aspectos relacionadas con la vestimenta pueden ser un indicador, pero también un impedimento, para diferenciar a las dos comunidades en función del entorno en el que se las sitúe. Durante mis estancias en Haifa, una de las cosas que solía hacer era pasear por la calle Massada o sentarme en sus bares intentado adivinar si las personas con las que me cruzaba eran palestinas o judías. Debo admitir que no era una tarea fácil y que, la mayoría de las veces, no acertaba a la hora de adivinarlo. Recuerdo que fue a raíz de una conversación que tuve con Tarek y con Dana que inicié este juego:

Vanessa: *"In Jerusalem, I tried to identify people and, for me, it was impossible?"*

Dana: *"Mmmm... In Jerusalem is much easier here it is impossible, isn't it?"*

Tarek: *"If you stay long enough you will begin to recognize the differences..."*

Dana: *"Absolutely, the new generations, let's says your cousins..."*

Tarek: *"Not in Jerusalem, here in Haifa, in Akka..."*

Dana: *"In Haifa it's impossible to..."*

Tarek: *"It's tradition, fashion, economics... all influences... how you dress and how you look. If you look long enough you can distinguish in many cases. Here in Haifa, you can walk on the street...sometimes we are sure... These people are Arabs, but they speak in Hebrew... sometimes we are sure they are Jewish but they are speaking Arabic..."*

Vanessa: *"It is difficult from an outsider..."*

Dana: *"Also it is difficult from and insider"*

Tarek: *"In many cases, you..."*

¹⁹⁵Hirsch, 2009:598.

Dana: "If you would sit and have a coffee in Massada try to figure out, play a game with yourself... and also for us is not easy sometimes... I mean, if you don't hear the language, sometimes, it's not easy, like a few years ago, to identify the identity..."¹⁹⁶

5.3.3. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de "racismo" en el contexto israelí?

"The social abuse we have come this century to call "racism" mirrors in some respects the linguistic and conceptual abuse perpetrated under the banner of race. The various redefinitions of race, and transformations in the technologies of racial classification and recognition partially reflect and are reflected in the differing forms assumed by racism since the Enlightenment"¹⁹⁷.

El uso de las palabras está ligado a los fenómenos socio-políticos que se producen en un contexto y en un período histórico determinado. Hanna Herzog ofrece un interesante análisis del uso cotidiano del término "racismo" en el contexto israelí y distingue tres períodos históricos concretos. Un primer período¹⁹⁸ va de 1949 a finales de los años 70, años en los que el término "racismo" fue "prohibido" en el discurso oficial israelí como consecuencia del Holocausto; un segundo período, a mitades de los años 80, que marca el momento en el que desapareció el tabú en torno a la utilización del término y se expandió su uso; y, un último período, entre los años 1990 y 2000, en los que el racismo se convirtió en un término discursivo que ha sido totalmente institucionalizado¹⁹⁹.

Durante las entrevistas realizadas pude comprobar cómo este término se utilizaba para definir la situación de discriminación que sufren las personas palestinas israelíes. Nawra, una palestina musulmana casada con un judío, me aportó una interesante reflexión acerca de cómo su marido percibía el "racismo" que sufrían su hija y su mujer en su propia piel y como a partir del inicio de esta relación había cambiado totalmente su percepción sobre el Estado de Israel y sobre sus políticas hacia la población palestina:

¹⁹⁶Entrevista realizada con Dana y Tarek, 5/12/2013, Haifa.

¹⁹⁷Goldberg, 1999:295.

¹⁹⁸ Una próxima investigación que voy a realizar entorno a esta cuestión es proceder al análisis de las categorías empleadas durante el Imperio Otomano, el Mandato Británico y por el movimiento sionista que llegó al país durante los años previos a la creación del Estado de Israel, para denominar a las personas que habitaban en la región histórica de Palestina.

¹⁹⁹Herzog, Smadar y Leikin, 2008.

Nawra: "And now, we have a daughter, who is Palestinian... because the country she is not receive as I have to... so Yai for me she is Palestinian and suddenly he sees the racism her... [And] that I receive... and so... he is... like he is receiving racism... he went through a process and he is still in that process... but he is a different man than who he was when I met him. Absolutely, a different, different man. He is not the same"²⁰⁰.

Sin embargo, a medida que avanzaba en mi investigación, me daba cuenta de que el término "racismo" se empleaba para definir una gran multiplicidad de situaciones y no únicamente para referirse a las experiencias de exclusión y discriminación que experimentaba la población palestina israelí.

La sociedad israelí, como ya hemos apuntado, está compuesta por diferentes grupos sociales que, a su vez, se caracterizan por ser ampliamente diversos en sí mismos. En el seno de la comunidad judía, por ejemplo, podemos encontrar a personas procedentes de Etiopía o Sudán ("*Black Jews*"), de Marruecos, Irán, Irak y otros países de la Península Arábiga. En este contexto, el término "racismo" también se emplea para referirse a aquellas actitudes estigmatizadoras que se dan hacia las comunidades judías que no son de origen europeo²⁰¹.

Ben-Eliezer se han referido al "racismo" que sufren estos judíos de origen oriental como "racismo cultural"²⁰² y lo ha definido en los siguientes términos:

"This type of racism has become prevalent as notions such as assimilation and amalgamation have almost completely lost their relevance in the Jewish state, being replaced by new ones such as (cultural) differentiation and separation"²⁰³.

Étienne Balibar²⁰⁴ emplea el término "racismo" para referirse a las situaciones de exclusión a las que se enfrentan estos dos colectivos y lo asocia a la imposibilidad del propio estado para forjar una "nación israelí":

"(...) the State of Israel, faced with internal and external enemies and the impossible gamble of forging an "Israeli nation", developed a powerful racism

²⁰⁰ Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014, Haifa.

²⁰¹ Shehadeh, 2016, N'Diaye, 2004.

²⁰² En referencia al concepto "*cultural racism*" acuñado por Étienne Balibar en su libro *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (1991).

²⁰³ Ben-Eliezer, 2004:246-247.

²⁰⁴ Filósofo francés, profesor de Humanidades de la California University - Irvine (UCI) y catedrático emérito de Filosofía moral y política de la Université Paris-X.

*directed both against the "Eastern" Jews (called "blacks") and Palestinians, who were driven out of their lands and colonised"*²⁰⁵ .

Hanna Herzog²⁰⁶ incide en que estas prácticas estatales de exclusión y jerarquización, basadas en el origen étnico y nacional, que se dan en el contexto israelí, no se diferencian del racismo por mucho que utilicen una retórica de la "pertenencia" para justificarlas²⁰⁷ .

5.3.4. ¿"Racismo biológico" o "racismo cultural"?

La antropóloga Verena Stolcke establece una clara distinción entre el "racismo científico clásico" y el, denominado, "fundamentalismo cultural". El racismo científico clásico inventa la categoría "raza" y establece que la humanidad está compuesta por una jerarquía de "razas" de cualidades morales e intelectuales desiguales. La posición en esta jerarquía racial es hereditaria y, por lo tanto, inamovible. Esta categoría sigue los mismos patrones de construcción socio-histórica del sistema sexo-género. Mientras que el fundamentalismo cultural, se basa en la creencia de que todos los seres humanos están dotados de cultura, entendida como un modo de vida. En este caso, la humanidad está compuesta por una multiplicidad de culturas distintas inconmensurables y las relaciones entre personas de diferentes culturas son conflictivas por naturaleza. La principal diferencia entre uno y otro es que el "racismo científico clásico" se apoya en el soporte ideológico de la categoría "raza", mientras que en el caso del "fundamentalismo cultural" es la xenofobia, entendida como el miedo al "extranjero", la que actúa como constante antropológica que se va repitiendo²⁰⁸ .

Yolanda Onghena plantea una interesante reflexión entorno a la sustitución de la categoría "raza" por otras como "etnia", "cultura", "diversidad" o "identidad" ya que, a su parecer, esto no deja de ser un intento de "ubicar la otredad y la diferencia, desde una supuesta diferencia racial"²⁰⁹ .

El caso que presento al inicio de esta sección ("*Hating Arabs isn't racism, it's values*") es un claro ejemplo del paso de esta retórica racialista a la «culturalista», en la que se subrayan las enormes diferencias culturales entre los diferentes grupos y se reifica

²⁰⁵Balibar, 1991:53.

²⁰⁶ Profesora de Sociología de la Tel-Aviv University.

²⁰⁷Herzog 2004; Herzog, Smadar y Leykin, 2008.

²⁰⁸Stolcke, 1995.

²⁰⁹Onghena, 2014.

la idea de las "culturas" como entidades homogéneas y delimitadas y donde significativamente emerge la necesidad de afirmar que "no se es racista" (aunque se mantengan actitudes discriminatorias).²¹⁰.

La antropóloga Rhoda Kanaaneh alerta de que en el caso israelí también se funden actitudes etnocéntricas y racistas, propias de un contexto colonial, con la naturalización de supuestas características culturales entre árabes-palestinos y judíos que adjudican estereotipos que asocian una imagen tradicional a lo árabe, en contraposición a lo judío que se dibuja como moderno y europeizado:

*"A distorting lens is at work here that masks power relations, twists them of reverses them. This topsy-turvy logic is in part a product of the racism and ethnocentrism common in colonial contexts, but it is also animated by a set of naturalized assumptions about Arabs and Jews as "culturally" distinct, with the ascription of certain characteristics to each group."*²¹¹.

A partir de mi propia experiencia de campo, he podido comprobar que estos estereotipos a los que alude Kanaaneh están muy presentes en el contexto israelí. Este uso cotidiano de los estereotipos se usa entre las diferentes comunidades pero también en el interior de los propios grupos, tal y como me transmitieron varias de las personas informantes durante las entrevistas realizadas. Los estereotipos que contraponen la cultura árabe a la modernidad, la civilización y el avance se usan también en el interior de la sociedad árabe para marcar diferencias entre las diferentes religiones. En este caso, es la religión musulmana la que se asocia con la tradición y la rigidez de normas:

Vanessa: Do you think that is most difficult to be engaged in a "mixed relationship" for a Muslim women than for a Christian?

Nawra: No, absolutely not. No because the culture is the same culture. Like, even me, I'm a Muslim Arab in a city. You can talk about village or non-village. You have a lot of Christian girls that come from a village so I don't think the differentiation is a Christian or a Muslim. I think the differentiation is city girls and village girls. But I think the amount of girls (25.31). I don't think a Christian girl would tell you the same because Christians... because the Christians Arabs are very... "We are very educated than the Muslims... we are... blablabla..." Today... it used to be true...but I don't think it's true anymore. I think today it's almost non-existent". I think that is because what is a lot of on the News...what's happening with the Islam or what they make with

²¹⁰Stolcke, 1995.

²¹¹ Kanaaneh, 2013:116.

the Islam. I saw people immediately “Islam is old...Islam is this...Islam is that...” And even Jews...”wow you are married to a Jewish...you are Christian? No, I’m Muslim... you know what I mean?”²¹².

²¹² Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014, Haifa.

5.4.El estado israelí y la ambivalencia de categorías: nación, etnicidad y ciudadanía.

Las categorías nación, nacionalismo, identidad nacional, nacionalidad, ciudadanía y etnicidad son categorías extremadamente complejas y cargadas de significados sociales y políticos. En el Estado de Israel, como voy a mostrar en esta sección, es imprescindible analizar las distintas representaciones de estas categorías para poder entender las bases ideológicas sobre las que se configura el estado y el lugar que en él ocupan las ciudadanas y ciudadanos no-judíos.

Mi pretensión con esta sección es clarificar los distintos usos que se da a estos conceptos, por parte de la sociedad civil y de las diferentes instituciones, así como analizar las intersecciones que se producen entre los mismos en el contexto estudiado.

5.4.1. El surgimiento de los movimientos nacionalistas judíos

El sionismo no es el único movimiento nacionalista judío²¹³ que se gestó en Europa a mediados del siglo XIX, donde coexistía con otras corrientes como el bundismo²¹⁴ y el autonomismo²¹⁵, pero sí que fue el que tuvo una mayor incidencia en la configuración actual del Estado de Israel. La razón de esto podría ser, como ha apuntado Moshe Maor²¹⁶, que el sionismo fue el movimiento nacionalista judío moderno más radical. Maor apunta que todos estos movimientos tenían por objetivo ofrecer soluciones a los problemas a los que se enfrentaba la comunidad judía en Europa, especialmente en relación a su autoidentificación, tanto a nivel colectivo ("*Jewish nationhood*") como a nivel individual ("*individual nationality*")²¹⁷. Los cambios en el modo de vida de las familias judías y la fragmentación de las comunidades judías tradicionales suponían nuevos retos a los que estos movimientos pretendían responder²¹⁸.

²¹³ Para más información sobre el movimiento nacionalista judío, ver: Eisenstadt, 1992; Aguiluz y Waldman, 2007; Maor, 2009.

²¹⁴ El bundismo fue un movimiento judío, laico y socialista, que fue fundado el 1897 en el Imperio zarista ruso. Este movimiento se articulaba a partir de una organización llamada "Unión General de los Trabajadores judíos de Lituania, de Polonia y de Rúsia" (en Yiddish, *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland*).

²¹⁵ El autonomismo judío fue un movimiento político, surgido en Europa Oriental a finales del siglo XIX, y cuyo principal exponente fue el historiador, escritor y activista judío Shimon Meyerovich Dubnov (1860-1941).

²¹⁶ Profesor de Ciencia Política en la Universidad Hebrea de Jerusalén ("The Hebrew University of Jerusalem").

²¹⁷ Maor, 2009.

²¹⁸ Maor, 2009.

El sionismo como “movimiento de renacimiento nacional” surgió en Europa central y oriental en los últimos años de la década de 1880²¹⁹. Teodor Hertzl, un periodista austro-húngaro, publicó *Der Judenstaat* (1896), donde defendía el establecimiento de un estado judío, barajando diferentes territorios en los que este pudiera establecerse, entre ellos, Uganda, la península del Sinaí (Egipto), Argentina y Palestina. El primer Congreso Sionista, celebrado en Suiza en 1897, optó por la región de Palestina como mejor opción y dio lugar a la creación de la *Organización Mundial Judía* (WZO). Ese mismo año, la *Asociación de Colonización Judía* (JCA) empezó a subvencionar la creación de asentamientos judíos en Palestina.

La explicación más común que se da para explicar el surgimiento del sionismo es la propagación del anti-semitismo en Europa pero el sociólogo Shmuel Noah Eisenstadt afirma que este hecho no fue su causa sino un desencadenante. En su opinión, fueron precisamente la fractura de la vida tradicional judía y los intentos por parte de las personas judías por integrarse dentro de los estados-nación europeos los factores que motivaron su emergencia²²⁰.

El surgimiento de los estados nacionales se sitúa en la Europa del siglo XIX. Las formas a partir de las que se definieron estos estados nacionales difirieron y dieron lugar a varios modelos, como por ejemplo la nación cultural alemana (*Kulturnation*) o la nación estatal francesa (*Staatsnation*). Independientemente de estas diferencias territoriales, en ese mismo período histórico confluyeron una serie de reivindicaciones por parte de diferentes actores que reclamaban sus derechos soberanos en territorios concretos²²¹.

En el caso de Israel, la cuestión residía en que existía un pueblo pero este no disponía de un territorio concreto. La elección del territorio de lo que por aquel entonces era la región de Palestina dió lugar al surgimiento del polémico mito de "una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra". Desde el momento de su creación, este nuevo estado debería de implementar una serie de estrategias que le permitieran dotarse de elementos comunes que lo identificaran como el estado nacional de la comunidad judía de todo el mundo, entre ellos, una lengua (el hebreo), una bandera y un himno.

En este sentido, la peculiaridad del movimiento sionista, considerado como una “mezcla de ideología nacionalista y práctica colonial”, es que rescataba las ideas de los

²¹⁹Pappe, 2008:31.

²²⁰ Eisenstadt, 1992 citado en Moar, 2009.

²²¹ Stolcke, 1997.

nacionalismos europeos modernos y los trasladaba a un nuevo escenario, Oriente Medio, en pleno siglo XX²²².

5.4.2. El concepto "sionismo" en la actualidad

El origen del término "sionista"²²³ se remite al año 1890 cuando Natan Birnbaum²²⁴ lo usó por primera vez.²²⁵ En la actualidad, hablar de nacionalismo judío en Israel requiere hablar de sionismo pero este término se emplea indistintamente para describir realidades muy diversas, tal y como sucede con tantos otros conceptos. Un hecho que ha comportado que, en los últimos años, su significado se haya desvirtuado completamente.

El escritor A.B Yehoshua en un artículo publicado en el diario Haaretz el año 2013 propone la siguiente definición del término:

*"A Zionist is a person who desires or supports the establishment of a Jewish state in the Land of Israel, which in the future will become the state of the Jewish people. (...) a person who accepts the principle that the State of Israel doesn't belong solely to its citizens, but to the entire Jewish people. The practical expression of this commitment is the Law of Return"*²²⁶.

En la actualidad, el uso del término "sionismo" o "sionista" acostumbra a ir acompañado de connotaciones negativas, especialmente cuando lo emplean aquellas personas y grupos críticos con el estado de Israel y con las políticas que su gobierno lleva a cabo. En ocasiones, este concepto se usa también como sinónimo de "israelí" o "judío/a":

"Abroad, critics of Israel use Zionism as a kind of poisonous potion to exacerbate every accusation against the state. Many critics believe that the solution to Israel's future lies in the de-Zionization of its identity. Among Israel's sworn enemies, "Zionist" is a demonic epithet, a term of denunciation that replaces the word "Israeli" or "Jew." Hamas members speak of the

²²² Pappé, 2008:32.

²²³ Una puntualización interesante de Yehoshua, que es aplicable a toda la terminología que empleamos en general, es la necesidad de situar los contextos empleados históricamente para evitar usarlos como categorías de manera anacrónica (Yehoshua, 2013).

²²⁴ Secretario General de la Organización Sionista y fundador de la primera organización de estudiantes judíos en Viena y del periódico "Auto-emancipación".

²²⁵ Friedler, 2012.

²²⁶ Yehoshua, 2013.

captured Zionist soldier, and Hezbollah and Iran speak of the criminal Zionist entity, not about Israel”²²⁷.

En mi ciudad, Barcelona, estuve durante muchos años conectada con organizaciones vinculadas con Palestina que trabajan para mejorar las condiciones de vida de su población. El uso de este término es muy común y yo estaba completamente familiarizada con él. Al inicio de mi investigación, tuve ocasión de reunirme con dos personas judías de izquierdas, muy críticas con la situación del país y, para mi sorpresa, emplearon este término para referirse a su proceso migratorio hacia Israel o el de sus familias, sin que yo percibiera ningún tipo de connotaciones negativas en él. Lo mismo me sucedió al leer²²⁸ el artículo "*Inventing the Opposition of Ethnic and Civil Nationalism. Hans Kohn and the Idea of Nationalism*", en el que Craig Calhoun presenta diferentes modelos de sionismo, y algunos de ellos defienden la premisa de respetar los derechos de la población palestina nativa:

"Cultural or ethical Zionists felt that all Jewish immigration to and settlement of the land must only be done in brotherly conciliation with the Palestinian people. Anything they would regard as an immoral imposition should not be attempted”²²⁹.

5.4.3. El Estado de Israel: el estado nacional judío

La formación del Estado de Israel se creó desde un primer momento con la intención de crear un estado nacional judío que pudiera dar cobijo a todas las personas judías que estaban esparcidas por el mundo:

“Jews are one people with a common history and destiny. The legal, political and social institutions of the state were structured on the concept of Israel as the sovereign state of an extraterritorial nation of Jews scattered worldwide”²³⁰.

El sistema legal y político que se creó tenía por objetivo asegurar el carácter judío de este nuevo estado. La creación de diferentes agencias y de organismos específicos, que se encargarían de cumplir con esta misión, como la *Jewish National Fund*, fueron una de

²²⁷ Yehoshua, 2013.

²²⁸ Tuve ocasión de discutir este artículo en el marco de una de las sesiones organizada por el Grup de Recerca Ciutadanes de l'Institut Català d'Antropologia (ICA), del cual formo parte.

²²⁹ Calhoun, 2007:6.

²³⁰ Tekiner, 1991

las primeras estrategias que se llevaron a cabo, antes incluso de que se declarara la Independencia del Estado de Israel (1948).

En relación a la estructura jurídico-legal que regula el país este también es un elemento central en la configuración de este carácter nacional judío. A continuación, voy a centrar la atención en algunas de las principales leyes israelíes existentes en el país y que tienen una especial incidencia en este aspecto.

El Estado de Israel carece de una constitución y, por este motivo, se regula en base a leyes de distinto rango. Estas leyes se dividen en Leyes básicas ("*Basic Law*") y Leyes de especial interés ("*Laws of Special Interest*").

Las Leyes básicas en Israel tienen estatus de leyes constitucionales y todas ellas establecen el carácter judío del estado y dan prioridad al mantenimiento de la identidad judía en el territorio y a la defensa de los intereses de la población judía:

*"Israeli constitutional law gives clear priority to Jews over Arabs in Israel. Most, if not all, of the Basic Laws in Israel have a clear ethnic affiliation in the sense that they protect the Jewish character of the state and the interests of the Jewish people rather than those of Israeli citizens"*²³¹.

En relación a estas Leyes básicas, voy a ejemplificar con dos casos en concreto, la "*Human Dignity and Freedom*" y la "*Freedom of Occupation*", ambas aprobadas por la Knesset en el año 1992. Las dos leyes incluían una cláusula que remarcaba precisamente este carácter judío y democrático del estado, lo que se traduce en que los derechos de libertad individual estaban subyugados al carácter étnico del estado. Una situación que se da incluso en los casos en los que el estado establece la obligatoriedad legal de asegurar ciertos derechos individuales:

*"The ethnic character of the state undermines liberal principles that are used as tools exclusively in the hands of the dominant ethnic nation. In order to justify this character, the hegemonic Israeli political culture utilizes several citizenship discourses which legitimate the prioritization of Jews over Arabs"*²³².

Paralelamente, el Estado de Israel cuenta con una serie de leyes a las que denomina Leyes de especial interés y entre las que se incluyen la Ley del Retorno ("*Law of Return*")

²³¹Jamal, 2005.

²³²Jamal, 2005:4-5.

5763-2003) y la Ley de Ciudadanía y Entrada a Israel ("*The Citizenship and Entry into Israel Law*" 5710 -1950).

Estas dos leyes tuvieron un papel fundamental en la creación del Estado de Israel y continúan teniendo en la actualidad un rol fundamental a la hora de mantener una estructura social mayoritariamente judía. Ambas leyes se complementan perfectamente para poder cumplir con este objetivo, tal y como voy a mostrar a continuación.

David Ben Gurion, primer Ministro de Israel en el momento de la creación del estado, describió la Ley del Retorno como "*the law of perpetuity of Jewish history*". Esta ley en su sección 4 establece que "*every Jew who has immigrated into this country before the coming into force of this Law, and every Jew who was born in this country, whether before or after the coming into force of this Law, shall be deemed to be a person who has come to this country as an *oleh* under this Law*"²³³.

Yfaat Weiss considera que esta sección intentaba evitar cualquier tipo de discriminación entre la población judía que ya residía en el territorio, con anterioridad a la aprobación de la ley, y la nueva inmigración judía. Sin embargo, esta ley introdujo una discriminación muy clara en relación a la población palestina²³⁴ que residía en el territorio y que permaneció en él después de la declaración de la Independencia del Estado. Esta cuestión no causó demasiado revuelo en su momento y únicamente un miembro del parlamento de la Knesset, el comunista Tawfiq Toubi, presentó una enmienda al *Constitution, Law and Justice Committé* de la Knesset en la que mostraba su rechazo pero esta fue rechazada por mayoría absoluta. Meir Vilner, otro parlamentario del Partido Comunista, puso de manifiesto en un análisis conjunto de la Ley del Retorno y de la Ley de Ciudadanía y Entrada a Israel²³⁵ que ambas leyes contenían aspectos discriminatorios hacia la población palestina israelí.

Por su parte, la Ley de Ciudadanía y de Entrada a Israel establece que únicamente puedan obtener la ciudadanía israelí las personas que cumplan los siguientes requisitos: constar en el registro de población israelí (Population Registry of the State of Israel) el 1 de marzo de 1952; demostrar una presencia continuada en el territorio entre los años 1948 y 1952 o poder verificar que han entrado a Israel con los documentos pertinentes en regla. Estas condiciones dificultaron que muchas personas palestinas que residían en la zona

²³³ Página web del Parlamento israelí [<https://knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm>].

²³⁴ El autor emplea el término árabe para referirse a esta población y yo hago uso del término palestino.

²³⁵ Es importante remarcar que esta ley es traducida en múltiples ocasiones como Ley de Nacionalidad, lo que supone una mayor confusión terminológica.

podieran obtener la ciudadanía del estado que se acababa de constituir. Algunas de estas personas regresaron a sus casas o a sus localidades de origen después de la guerra pero ante el miedo de ser expulsadas se mantuvieron escondidas y no lo comunicaron a las autoridades israelíes. Estas personas recibieron el nombre de "*illegal infiltrators*" por parte de las nuevas autoridades del país²³⁶.

Esta transmisión del carácter nacional judío se transfiere también a partir de otras instituciones como la escuela o el servicio militar, las cuales se encargan de transmitir esta ideología estatal a las nuevas generaciones. En este sentido, la escuela es una plataforma excepcional para difundir la ideología "nacional judía" y, por su parte, el servicio militar, actúa como punto de encuentro entre las diferentes comunidades étnicas judías. El interesantísimo estudio que realizó la antropóloga Rhoda Kanaaneh²³⁷ sobre población palestina israelí que decidía realizar el servicio militar de manera voluntaria, muestra la importancia de esta institución a la hora de establecer contactos personales que pueden ser decisivos para su futuro, tales como asegurar el acceso a una vivienda digna o a mejores oportunidades laborales.

El mantenimiento de esta identidad nacional²³⁸ judía como principio rector del estado continúa siendo en la actualidad una de las principales prioridades del movimiento sionista del país. La propuesta de ley²³⁹, presentada por el político del Likud MK Avi Dichter, y aprobada por unanimidad por el *Ministerial Committee for Legislation* en mayo de 2017, tenía entre sus principales objetivos: remarcar que el Estado de Israel era el hogar nacional de la comunidad judía; degradar la lengua árabe, actualmente lengua oficial junto al hebreo, y designarle un "estatus especial en el país"; y limitar el derecho a la autodeterminación en Israel únicamente a la comunidad judía. Esta propuesta de ley tiene una especial relevancia ya que, por primera vez, en una norma jurídica se emplea el término "*the national home of the Jewish people*" para referirse al Estado de Israel. En caso de que esta ley fuera finalmente aprobada por la Knesset, esta ley formaría parte de las Leyes Básicas del país que, como ya he apuntado, componen el principal marco jurídico del Israel ante la ausencia de una constitución²⁴⁰.

²³⁶ Levy y Weiss, 2002.

²³⁷ Kanaaneh, 2009.

²³⁸ Entendida como "sentimiento subjetivo de pertenencia" (Stolcke, 1997:4).

²³⁹ La propuesta de ley completa se puede consultar en Wootliff, 2017.

²⁴⁰ Lis, 2017; Beaumont, 2017.

Las 11 Leyes Básicas con las que cuenta el país ya priorizan el carácter judío del estado pero que, en el caso de que esta propuesta de ley fuera aprobada, esto pondría a un mismo nivel el mantenimiento de los valores judíos y de los democráticos:

*"Israel's national identity is mentioned in a number of the country's laws, but the 11 existing Basic Laws deal mostly with state institutions and Israel's democratic character. The nation-state bill, proponents say, would put Jewish values and democratic values on equal footing. Critics, however, say the bill effectively discriminates against Israel's Arab and other minority communities"*²⁴¹.

Esta cuestión ha generado y continúa generando una gran controversia en el país, especialmente entre la población palestina israelí, que ve mermados sus derechos como ciudadanas y ciudadanos del estado, así como limitadas sus posibilidades de que les sea reconocida su identidad colectiva como minoría nacional en el estado²⁴².

5.4.4. Las consecuencias para la población palestina israelí de la definición de Israel como "Estado Judío"

La Declaración de Independencia del Estado Judío de Israel (1948) establece que este será un estado para todos los judíos y que, paralelamente, asegurará los derechos al resto de personas ciudadanas no-judías todos los derechos sociales y políticos evitando cualquier tipo de discriminación:

*"THE STATE OF ISRAEL will be open for Jewish immigration and for the Ingathering of the Exiles; it will foster the development of the country for the benefit of all its inhabitants; it will be based on freedom, justice and peace as envisaged by the prophets of Israel; it will ensure complete equality of social and political rights to all its inhabitants irrespective of religion, race or sex; it will guarantee freedom of religion, conscience, language, education and culture; it will safeguard the Holy Places of all religions; and it will be faithful to the principles of the Charter of the United Nations"*²⁴³.

Esta definición del Estado de Israel como eminentemente judío dificultará la integración de la población palestina nativa que permaneció en el territorio y que

²⁴¹ Wootliff, 2017.

²⁴² Jamal, 2005.

²⁴³ Declaration of Establishment of State of Israel, 14 May 1948. Página web del Israel Ministry of Foreign Affairs. En línea [<http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx>].

adquiriría la ciudadanía israelí. Esta fue considerada, desde un inicio, como no judía y como un grupo minoritario por las autoridades israelíes. En la actualidad, la población palestina israelí supone el 21% del total de la población y ocupa una posición periférica, en términos geográficos y también sociales²⁴⁴.

El principio de igualdad en los derechos de ciudadanía, como ya he apuntado, no es un principio constitucional en Israel sino que está regulado por varias normas aprobadas por la Corte Suprema de Justicia de Israel ("*Supreme Court of Justice*")²⁴⁵.

*"(...) the two core definitions of Israel are an ideological and linguistic oxymoron. The state, founded to be a national home for one nation group, and that considers religious and traditional identity to be part of it, cannot be fully democratic, i.e. a progressive democracy that does not discriminate against the minority in an unreasonable and a non-proportional way"*²⁴⁶.

La ausencia de una constitución escrita que garantice explícitamente una igualdad real de la población palestina de Israel disminuye el poder de este derecho e impide que la minoría nacional palestina llegue a disfrutar plenamente de su condición de ciudadana en el país. En el caso de las mujeres palestinas israelíes, cabe destacar que a la discriminación que viven como ciudadanas palestinas de Israel se le debe añadir aquella que viven por razón de género. El Estado de Israel cuenta con una ley de igualdad ("*Women's Equal Rights Law*") desde el año 1951, lo que le convierte en uno de los primeros países del mundo en tener una ley de este tipo. Esta ley, sin embargo, no se ha implementado de manera efectiva en el caso de las mujeres palestinas israelíes²⁴⁷.

La producción académica en torno a la población palestina israelí es muy abundante²⁴⁸. Por lo general, los trabajos realizados sobre este sector remarcan su posición de subordinación en relación al estado y la situación de desigualdad en la que se encuentran respecto a la población judía. El uso de términos como *ethno-regionalism*²⁴⁹, *ethnic democracy*²⁵⁰, *ethnocracy*²⁵¹, *ethnic nationalism*²⁵², *trapped minority*²⁵³ o

²⁴⁴ Myers-JDC-Brookdale, 2015.

²⁴⁵ Reiter, 2013.

²⁴⁶ Reiter, 2013:17.

²⁴⁷ Gaibar 2008, 2010.

²⁴⁸ Smooha, 1990; Yiftachel, 1997; Yiftachel and Yacobi, 2003; Herzog, 2004; Rabinowitz, 2004; Ghanem, 2005; Khalil, 2007; Reiter, 2013.

²⁴⁹ Hechter y Levi 1979, Yiftachel 1999a.

²⁵⁰ Smooha, 1990; Peled, 1992.

²⁵¹ Yiftachel, 1997.

²⁵² Jamal, 2005; Jabareen 2002.

²⁵³ Rabinowitz, 2004.

*racialized citizenship*²⁵⁴, evidencian actitudes discriminatorias del estado hacia la población palestina israelí, que son sustentadas en factores étnicos y "raciales".

El sociólogo Sammy Smooha, ha destacado esta contradicción entre la imagen que proyecta el Estado de Israel de sí mismo, como la única democracia de Oriente Medio, y la situación de subalternidad en la que se encuentra la población palestina israelí:

*“Despite its self-image and international reputation as a Western democratic nation-state, Israel is an ethnic democracy, based on a Jewish and Zionist hegemony and on structural subordination of the Arab minority (...)”*²⁵⁵.

El concepto "*ethnic democracy*", acuñado por Smooha, ha sido de los que más debate ha generado en el mundo académico. Las críticas, principalmente, se han centrado en el hecho que Smooha remarca con este concepto la naturaleza democrática del Estado de Israel, aún siendo consciente de la preeminencia política de la población judía y de las dificultades de la población palestina israelí para acceder a ciertos derechos civiles y obtener cuotas de poder y presencia en ciertos ámbitos²⁵⁶.

La socióloga Hanna Herzog también realiza una interesante crítica a los conceptos empleados por Smooha ("*ethnic democracy*") y Yiftachel ("*ethnocracy*") en la que delata que ambos conciben los sistemas étnicos y nacionales como neutrales, ignorando una estructura de género que está profundamente arraigada en la cultura democrática israelí²⁵⁷.

5.4.5. El Estado de Israel: ¿un estado judío y democrático?

En la Declaración de la Independencia del Estado de Israel no se hace ninguna mención al término "*democratic state*" aunque sí se hace referencia a los valores democráticos que deben de regir en relación a la población árabe israelí. Los términos "*Jewish State*" y "*Jewish people*", en cambio, sí que se emplean en esta declaración. La primera vez que aparece una combinación de estos términos es en una enmienda a la Ley básica de la Knesset, en el artículo 7.A (a), la cual fue aprobada en el año 1985. No obstante, este concepto no es definido en la ley y la interpretación del mismo queda abierta²⁵⁸.

²⁵⁴ Ghanem, 2005.

²⁵⁵ Smooha, 2002:497.

²⁵⁶ Rabinowitz, 2001.

²⁵⁷ Herzog, 2004.

²⁵⁸ Reiter, 2013.

La cuestión de si el Estado de Israel puede ser, simultáneamente, judío y democrático, ha generado un gran debate en la academia y también entre la opinión pública. La respuesta a esta pregunta recibe respuestas distintas por parte de la población judía y de la población árabe israelí, tal y como muestran los dos gráficos que presento a continuación.

Este primer gráfico muestra las opiniones de los diferentes grupos que conforman la comunidad judía israelí en función de su observancia religiosa.

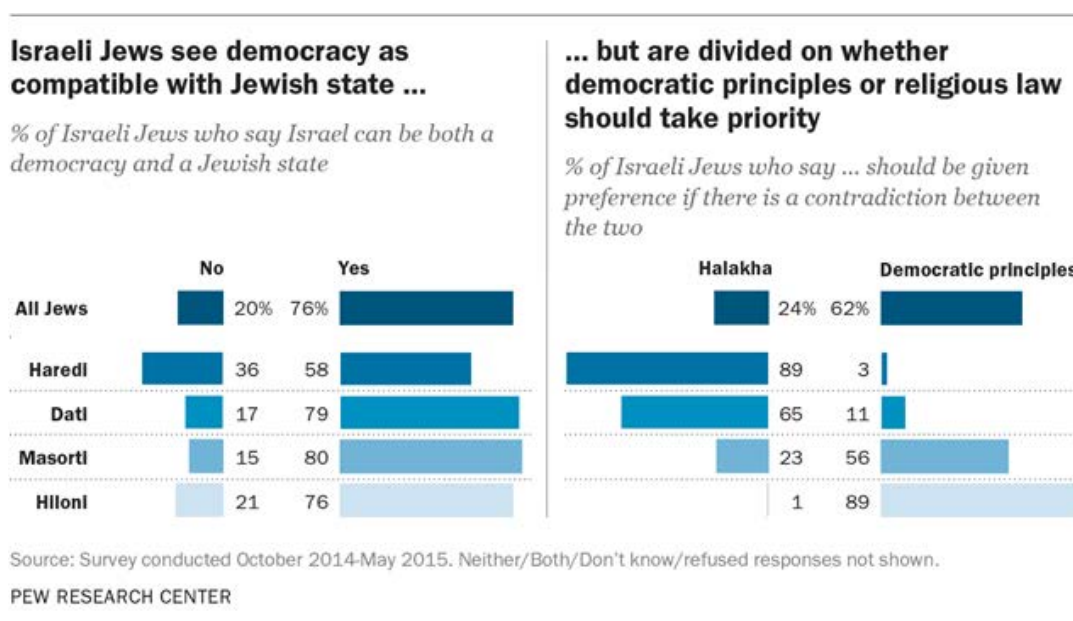


Figura 5.- La población judía israelí considera que el Estado de Israel puede ser democrático y judío al mismo tiempo.

Fuente: Pew Research Center

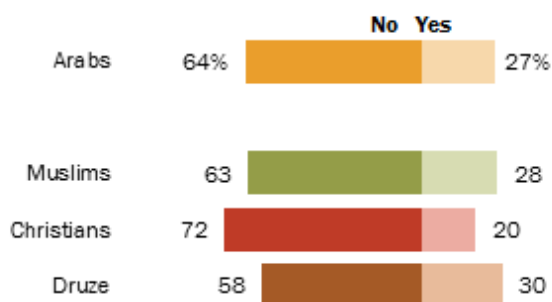
La mayoría de la población judía, independientemente de su observancia religiosa afirma que es compatible que el Estado de Israel sea judío y democrático al mismo tiempo. Sin embargo, las diferencias entre los diferentes grupos emanan en relación a otras cuestiones. Por ejemplo, el punto de vista entre el sector ultra-ortodoxo ("haredim") y el secular es totalmente opuesto cuando se les pregunta cuál de las dos legislaciones, la civil o la religiosa, debería de primar en caso de que se produjera un conflicto. La población judía secular se decanta principalmente por la vía civil mientras que sector "haredim" apuesta por los mandatos religiosos. Otro punto de discrepancia entre estos dos grupos emerge en relación a la pregunta de qué entienden por identidad judía. La

población secular lo vincula con una cuestión cultural y/o con un linaje familiar, mientras que el sector ultra-ortodoxo considera que es un tema religioso principalmente²⁵⁹.

En la **Figura 6**, muestro cómo, contrariamente a lo que manifestaba la comunidad judía, generalmente la población árabe israelí considera que el Estado de Israel no puede ser simultáneamente judío y democrático. La población no-judía en Israel es principalmente árabe y la mayoría de las personas se identifican como musulmanas, cristianas o drusas. En relación a la pregunta sobre cuál de las vías legales, la religiosa o la civil, se debería de priorizar en caso de conflicto, los tres grupos tienen claro que debe ser la legislación civil. A la luz de estos datos no debemos interpretar que la población árabe israelí sea más secular que la judía. Es importante tener en cuenta que esta encuesta formula la pregunta en relación a la ley religiosa judía y no la de su propia comunidad²⁶⁰.

Most Arabs say Israel cannot be both a democracy and Jewish state

% of Israeli ... who say Israel can be a democracy and a Jewish state at the same time



Source: Survey conducted October 2014-May 2015. Don't know/refused responses not shown.

PEW RESEARCH CENTER

Figura 6 La gran mayoría de la población árabe israelí afirma que cree que no es compatible que el Estado de Israel sea democrático y judío al mismo tiempo

Fuente: Pew Research Center

²⁵⁹ Pew Research Center, 2016.

²⁶⁰ Pew Research Center, 2016.

5.4.6. La categoría "judío/a": ¿nacionalidad, religión o etnicidad?

En el Estado de Israel, la separación entre la religión y el estado es un tema complejo. En relación al tema que aquí me ocupa, el de las parejas formadas por dos personas de comunidades religiosas y/o nacionales distintas, es interesante poner de manifiesto la imposibilidad de llevar a cabo un matrimonio que se escape de las limitaciones impuestas por cada una de estas comunidades.

En relación a esta cuestión es especialmente relevante el artículo de Werner J. Cahnman que pone de manifiesto que, en la región del Próximo Oriente, las sociedades no se dividen mayoritariamente en base a categorías como la raza y la clase sino que responden a otro tipo de clasificaciones como la distinción entre personas creyentes y no-creyentes. En este contexto, la religión y la nacionalidad son categorías que están completamente fusionadas:

*"The dividing-line in the East runs not so much between classes and races as between conquerors and conquered, or believers and disbelievers. Disbelievers are tolerated but segregated and forced into little subsocieties of their own. Racial and economic differentiations emerge only in a secondary way. Accordingly, the millet may just as well be defined as a church organized into a nationality as a nationality organized into a church"*²⁶¹.

Una de mis informantes, Nawra, pone de manifiesto la vigencia de esta cuestión en el contexto israelí actual:

*"Jewish is not a nationality but they made it a nationality and a religion. So now they put stars. But the country doesn't recognize her as a Jew because her mother is not Jewish, so she is Arab!"*²⁶².

El mantenimiento del sistema vigente en la época otomana, conocido como *millet*, permitía asegurar la preeminencia musulmana. La vinculación entre la religión y la nacionalidad no fue inventada por el islam pero, según Cahnman, este sí que lo adaptó a las especificidades regionales concretas y contribuyó a su intensificación:

"(...) Islam did not invent the pattern in which religion and nationality are inseparably intertwined, but it has drawn upon the pattern of the region and intensified it. Social stratification along economic lines cannot rise to prevalence so long as the

²⁶¹ Cahnman, 1944:527.

²⁶² Entrevista realizada a Nawra, el 10 de diciembre de 2014, Haifa.

conditions of tribal law prevail. Yet, in spite of the ethnic basis of Eastern society, we find the apparent contradiction that race or color prejudice is foreign to Islam"²⁶³.

El autor remarca el papel central de la institución familiar en esta región como núcleo de la organización social y pone de manifiesto la estratificación social que se produce en relación a personas creyentes y no creyentes y no en base a la "raza" ni a la clase²⁶⁴.

Otros autores como Eickelman han mostrado su desacuerdo ante esta cuestión y han destacado que aunque el factor religioso en la región de Oriente Próximo es, indudablemente central, se deben tener en cuenta otros factores como la clase social y otras fronteras sociales para determinar como se producen los procesos de inclusión y exclusión en esta región.

Por otra parte, la categorización del judaísmo como "etnicidad" ha sido puesta de manifiesto por diversos autores, como ya he mencionado en este mismo apartado. En este sentido, Don Handelman muestra que la categoría de "nacionalidad" en este contexto actúa como aglutinador entre los diferentes subgrupos que conforman la comunidad judía israelí y que la concepción del judaísmo como criterio de "etnicidad" provee al estado de la justificación necesaria para crear esta diferenciación entre persona judía y no-judía:

*"Nationality provides the epistemological grounds for ethnic equality among Jews; while the idea of a Jewish ethnicity promotes inequality between Jew and non-Jew"*²⁶⁵.

La conversación con Salwah y Oren destaca esta concepción del judaísmo como una "etnicidad" y pone de manifiesto la imposibilidad de renunciar a esta condición "innata" como miembro de la comunidad judía:

Salwah: *"Although even if the woman convert to the Islam, even though they we're still consider her Jewish... for the Jewish. Even if she convert when she give birth to children, the children will be considered Jewish. And the age of eighteen they will be called to serve in the Army. You can never give up your Judaism".*

Oren: *"This is why they said "Judaism is ethnicity and not a religion really". It's not a choice... Buddhism and after Christianity. If I'm Jewish I'm Jewish, that's it. Because my mother is Jewish. I can do whatever I want but they will*

²⁶³ Cahnman, 1944:526-527. Sobre este debate, véase Valensi, 1986, y Lewis, 1990.

²⁶⁴ Cahnman, 1944.

²⁶⁵ Handelman, 1994:443.

see me as a Jewish. Doesn't matter what I do. This is why civil and not religion.... Really Judaism is a very close religion... It's not like Christianity or Islam... it doesn't have any... crusades... you know...²⁶⁶.

²⁶⁶ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014.

5.4.7. La relación entre los términos "nacionalidad" y "ciudadanía" en el contexto israelí

La antropóloga Verena Stolcke apunta que el uso indistinto de los términos identidad nacional, ciudadanía y nacionalidad en el contexto europeo tendió a invisibilizar el relevante papel que tuvo la nacionalidad en la constitución de la ciudadanía y de la identidad nacional. En este sentido, Stolcke define la nacionalidad como los "requisitos jurídicos formales de la adquisición de la ciudadanía", la ciudadanía como los "derechos civiles, políticos y sociales sustantivos ligados a la nacionalidad" y la identidad nacional como el "sentimiento subjetivo de pertenencia" a una comunidad determinada²⁶⁷.

Yitzhak Reiter realiza un interesante análisis en el que discute esta misma confusión entre los términos nacionalidad y ciudadanía en el contexto israelí. Una confusión que invisibiliza el hecho de que las personas no-judías en Israel no puedan ostentar nunca la "nacionalidad" judía:

"The Hebrew word for "citizens" is consistently translated as "nationals". These erroneous translations imply that "nationality" and "citizenship" are interchangeable terms in Hebrew (...) but they are not (...) in Israel non-Jews are not and can never be nationals" ²⁶⁸.

En este sentido, Reiter concluye que precisamente una muestra de esta brecha que se produce entre la "nacionalidad" y la "ciudadanía" en Israel es la definición del Estado de Israel como judío y democrático.

Stolcke pone de manifiesto que las leyes de nacionalidad en el contexto europeo tuvieron un doble papel. Por una parte, establecieron un vínculo jurídico entre un estado y una persona en un momento determinado y, por otra, regularon la reproducción de las comunidades nacionales. Estas leyes de nacionalidad contribuyeron de un modo muy claro a crear desigualdades entre las personas que eran consideradas como extranjeras pero también entre las que habían obtenido la ciudadanía, lo que contribuyó al establecimiento de desigualdades formales en relación al género²⁶⁹.

²⁶⁷ Stolcke, 1997.

²⁶⁸ Tekiner, 1991:48.

²⁶⁹ Stolcke, 1997.

Reiter señala que, a diferencia de los estados-nación europeos, en el Estado de Israel no existe una congruencia entre la nacionalidad y la ciudadanía. El hecho de que Israel se haya erigido como Estado Judío de Israel supone que la población no-judía quede excluida de muchos ámbitos y que no pueda disfrutar de los mismos derechos y que no tenga que cumplir con las mismas obligaciones que el resto de ciudadanos y ciudadanas judías²⁷⁰. En Israel, estas desigualdades son claramente perceptibles como ya he mostrado y no únicamente en relación a la población palestina israelí, con una especial incidencia de género, sino que también afecta a colectivos judíos procedentes de países árabes.

Stolcke apunta que los dos principios que rigieron la transmisión de la nacionalidad en Europa fueron el *jus sanguinis*, la "ley de sangre" y el *jus soli*, "ley del suelo o lugar de nacimiento". En el Estado de Israel actualmente conviven los dos criterios pero tiene una mayor preeminencia el *jus sanguinis* ya que cualquier persona que demuestre ser judía puede emigrar al país con la condición de *oleh*²⁷¹. La Ley del Retorno es la que permite la entrada de todas estas personas al país y su posterior asentamiento. Los criterios de admisión de esta ley permite la inmigración de personas procedentes de lugares en los que la transmisión de la línea de descendencia no es a partir de la madre sino del padre, una situación que posteriormente les va a generar problemas al no ser aceptadas como judías por el Rabinato Principal, que se guía por los dictámenes de la ortodoxia. Es importante destacar que, en el momento de la creación del Estado se utilizó de manera excepcional el principio del *jus soli* para la población palestina que residía en el territorio y a la que se le otorgaron los derechos de ciudadanía.

5.4.8. La "nacionalidad israelí"

La cuestión es que en Israel no existe una nacionalidad israelí sino que cuando se emplea el término "nacionalidad", de lo que se está hablando es del judaísmo y de la cultura árabe como "etnicidad". Esta confusión ha generado polémica entre ciertos sectores de la población israelí, especialmente entre los seculares, que no ven con buenos ojos la excesiva presencia de la religión en los asuntos de estado. Por otra parte, si tenemos en cuenta que una parte de la población judía procede de los países árabes esto genera una situación bastante contradictoria.

²⁷⁰Reiter, 2013.

²⁷¹ Todas las personas que demuestren que son judías pueden hacer la aliyah, es decir inmigrar a Israel desde la diáspora.

Durante mi primera visita al terreno tuve ocasión de entrevistar a Yossef Schwartz²⁷², director del *The Cohn Institute* de la Universidad de Tel Aviv, quién me explicó la polémica que se había generado en el país a raíz de la negativa de la Corte Suprema israelí a aceptar la petición de un grupo de ciudadanas y ciudadanos israelíes, mayoritariamente judíos, que habían pedido poder ser registrados como "israelíes" y no en base a las categorías adjudicadas por el estado:

*"The petition was in the name of a group of Israelis, of course, Jewish Israelis... I think all of that, If I'm not mistaken... asking to get the permission to write the identity, in the Identity Card as a Israelis... not Jews, not Arabs, just Israelis... and the Supreme Court, actually, denied the petition... It was a clear decision that Israeli is not a definition of the citizenship in the State of Israel... is quite absurd to say that in The State of Israel we cannot be Israeli... but that was the decision of the Supreme Court. In the State of Israel one can be Muslim, one can be Christian, Jew, Samaritan, Khabalic (1.11), whatever... but cannot be Israeli"*²⁷³.

Esta cuestión llamó mucho mi atención y decidí investigar sobre este tema a mi regreso a Barcelona. Por lo que pude encontrar en los medios de comunicación israelíes esta demanda había sido realizada por un grupo de intelectuales y de representantes del mundo de la política, agrupados en la organización "*I am Israeli*", que habían decidido cursar esta solicitud, en el año 2004. La Corte Suprema israelí respondió negativamente a la demanda del grupo ya que, en su opinión, el reconocimiento de una nacionalidad israelí podía poner en peligro el principio fundacional del propio Estado de Israel que dicta que éste es "un estado judío para el pueblo judío"²⁷⁴. El dictamen judicial incidía en que la nacionalidad y la ciudadanía en Israel deben constituir dos categorías separadas, tal y como lo han sido desde el momento de la creación del Estado de Israel. De este modo, la totalidad de la población reconocida por el estado ostenta la ciudadanía pero nadie posee la nacionalidad israelí²⁷⁵.

²⁷² Tuve ocasión de conocer al profesor Schwartz en Barcelona en mayo de 2009 durante la celebración del acto celebrado con motivo de la Nakba organizado por el Servicio Civil Internacional de Barcelona con motivo de la conmemoración de la Nakba. En esa ocasión, el profesor Schwartz presentaba una ponencia como miembro de la organización Alternative Information Center y yo actuaba como moderadora del acto, representando al grupo "Nazarlonas".

²⁷³ Entrevista realizada a Yossef Schwartz, 2/12/2013, Tel Aviv.

²⁷⁴ Goldenberg, 2013.

²⁷⁵ Cook, 2013; Yoaz, 2004.

nacionalidad ("*nationality*"). Sin embargo, la negación por parte del fiscal del estado a admitir la "nacionalidad israelí" es una clara manifestación que, en el plano real, esta categoría de clasificación social no cuenta con un respaldo legal.

En este sentido, el grupo de personas que realizó la solicitud argumenta que la ausencia de una identidad secular israelí favorece a la población judía y discrimina a las “minorías” y que es, precisamente, el carácter judío de Israel, el que impide que el país pueda ser considerado un estado democrático que provee de iguales derechos a todos los ciudadanos y ciudadanas por igual.

5.4.9. El mantenimiento del Holocausto en la memoria judía israelí: discrepancias actuales

La creación del Estado de Israel vino precedida de un largo período histórico en el que se sucedieron trágicos acontecimientos que afectaron con especial virulencia a la comunidad judía. Las persecuciones a las que fue sometida esta comunidad en la Unión Soviética, Polonia, Francia o, incluso Estados Unidos, antes de la los años 40, tomarían una especial relevancia con la subida al poder del régimen nazi en Alemania. La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) traería consigo el Holocausto y la exterminación de seis millones de personas judías²⁷⁶. Un triste recuerdo que permanecerá vivo en el imaginario de la comunidad judía hasta el día de hoy.

El mantenimiento de la memoria sobre el Holocausto siempre ha sido uno de los objetivos prioritarios del Estado de Israel. En este sentido, en 1988, el gobierno israelí, a través del Ministerio de Educación, empezó a patrocinar viajes con alumnado de secundaria a los campos de exterminio nazis de Auschwitz y Birkenau, en Polonia. Yo misma, después de visitar por primera vez el Estado de Israel y entrar en los Territorios Ocupados de Palestina, decidí viajar a Polonia para conocer en primera persona la terrible situación a la que fue sometida la comunidad judía durante ese fatídico período. Según datos del Ministerio de Educación, en los últimos años han participado una media de 40.000 estudiantes anuales procedentes de 400 escuelas de secundaria de todo el país. Este viaje es de carácter voluntario para el alumnado y las escuelas tienen libertad para poder organizar su propio planning de viaje, y el único requisito es la visita al campo de Auschwitz²⁷⁷.

²⁷⁶ United States Holocaust Memorial Museum
[<https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10005751>].

²⁷⁷ Maltz, 2016.



Figura 8 Alumna judía israelí visitando el campo de concentración de Auschwitz, Polonia.

Fuente: Janek Skarzynski, AFP (Maltz, 2016)

En los últimos años, han empezado a surgir una serie de voces críticas con estos viajes. Los principales argumentos apuntan al elevado coste de estos viajes²⁷⁸, a la difusión de un mensaje extremadamente nacionalista, y al terrible impacto que produce la visita a los campos entre el alumnado asistente.

La primera crítica hacia estos viajes la lanzó el por entonces ministro de educación israelí, Shulamit Aloni, quien denunció el terrible efecto que tenían estos viajes en el alumnado al ir acompañados de mensajes nacionalistas. Estos, en su opinión, contribuían a aumentar las actitudes nacionalistas y xenófobas en lugar de transmitir valores de humanidad y respeto hacia las otras culturas. Este ministro de tendencia izquierdista se enfrentó a importantes críticas en ese momento por parte de la ciudadanía israelí y de algunos círculos políticos. El año 2010, la *Israel Arts and Science Academy* fue la primera escuela en dejar de enviar a su estudiantado a Polonia y, en 2016, se sumó a esta iniciativa la escuela pública hebrea *Gymnasia Herzliya* de Tel Aviv. Las declaraciones de su director ponían de manifiesto los motivos que le habían llevado a tomar esta decisión: "*As I see it, this is our antidote - and pardon the expression - to the process of fascisization that is taking over politics in this country*"²⁷⁹.

²⁷⁸ El coste de estos viajes es de 6.000 shekels por persona, lo que equivale a unos 1520 euros.

²⁷⁹ Maltz, 2016.

El antropólogo Idan Yaron²⁸⁰, quién asistió a cinco de estos viajes con el alumnado israelí, denunciaba esta misma situación y manifestaba que el objetivo de estos viajes no era otro que transmitir una ideología nacionalista judía en detrimento de la promoción de valores de humanidad y solidaridad²⁸¹ que pudieran contribuir a evitar que en un futuro se volviera a cometer un acto tan atroz:

“(...)The trips are usually built around the Jewish-Zionist and Jewish-nationalist story, and much less on a universal message and the significance of the Holocaust. This is so targeted, timed and managed in a manipulative fashion by a very well-oiled educational system, until there is almost no space for the students to say ‘Let’s look at the suffering of other peoples, too.’ If someone tries to say something like that, there’s a feeling that it is grating, it is almost taboo”²⁸².

Este mismo argumento me lo transmitió Noan durante nuestro recorrido turístico por la ciudad de Haifa. En su opinión, esta alusión constante al recuerdo del Holocausto y su presencia arrolladora en el discurso nacionalista israelí contribuía a crear un sentimiento de paranoia y miedo entre la población judía israelí que le alejaba de la empatía por el sufrimiento ajeno²⁸³.

²⁸⁰ Profesor de sociología del *Ashkelon Academic College*.

²⁸¹ En esta línea el Museo Beit Lohamei Haghetaot (Ghetto Fighter's House Museum) realiza varios programas como el seminario "I" and the "Other" que tienen por objetivo trabajar conjuntamente con alumnado judío y palestino y reflexionar sobre cuestiones como el racismo, las violaciones de derechos humanos, las relaciones entre la mayoría judía y la minoría palestina o el conflicto entre Israel y Palestina, en general.

²⁸² Starkman y Datter, 2016.

²⁸³ En esta misma línea, el politólogo Norman Finkelstein publicó el libro *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío* (2000) que levantó una gran polémica. El libro defiende la tesis que tras la guerra árabo-israelí de 1967, en la que Israel consiguió una posición estratégica en Oriente Próximo y se convirtió en un importante aliado de Estado Unidos, los líderes de la comunidad judía norteamericana empezaron a explotar la memoria del holocausto con la intención de proteger a Israel de la críticas exteriores por sus políticas en relación a la población palestina de los Territorios Ocupados de Gaza y la Franja de Cisjordania.

6. Contexto histórico y geopolítico de Palestina e Israel

“Al tiempo que uno desearía escribir una historia imparcial y neutral, perviven las propias simpatías y filias”²⁸⁴.

En este capítulo expongo el contexto histórico y geopolítico de Palestina e Israel abarcando el período comprendido entre el desmoronamiento del Imperio Otomano y la creación del Mandato británico hasta la época actual. Esta introducción en clave histórica aportará las bases necesarias para poder contextualizar las experiencias de las parejas palestino-judías que habitan en el barrio del Carmel (Haifa).

Como voy a mostrar, los diferentes acontecimientos históricos que se han ido sucediendo en la región tienen consecuencias diversas en las experiencias vitales de las personas que habitan en el territorio y afectan, de un modo especial, a las parejas palestino-judías y a las percepciones sociales que existen sobre estas parejas. En el Capítulo 6.-Haifa una ciudad "mixta", voy a presentar con mayor detalle cómo afectaron todos estos acontecimientos a esta ciudad y a las relaciones entre las diferentes comunidades.

No pretendo, en ningún caso, ofrecer un relato exhaustivo sobre la historia de Palestina e Israel, ya que existen un sinnúmero de libros que abordan esta cuestión con un rigor ejemplar²⁸⁵. No obstante, considero que es esencial aportar algunos elementos clave de la coyuntura histórica, política y social que ha acompañado a este “fenómeno de matriz colonial”²⁸⁶ para poder entender por qué estas relaciones son tan problemáticas en el contexto israelí aquí analizado.

En este sentido, Dale F. Eickelman pone de relieve la importancia de tener en cuenta el contexto histórico y político a la hora de analizar las configuraciones identitarias, individuales y colectivas, que se producen en un lugar tan complejo como Oriente Medio:

"In a region as complex as the Middle East, with its overlapping linguistic, ethnic, national, kin, gender, and class distinctions, the problems of how personal and collective identities are asserted and what they mean in differing historical and political contexts are specially crucial. With the rise of ethnonationalism and ethnoreligious nationalisms, such identities are

²⁸⁴Pappé, 2007:34

²⁸⁵Doumani 1992, 2003; Eickelman 1988; Krämer 2008; Morris 2008; Pappé 2008.

²⁸⁶Volpicella: 2005,7.

*sometimes more plastic or at others seemingly more fixed than many earlier assumptions concerning their cultural bases have allowed*²⁸⁷.

Del mismo modo, Alex Coello y Josep Lluís Mateo-Dieste destacan la importancia de realizar estudios antropológicos que sitúen su sujeto de estudio en su contexto inmediato pero que, además, consideren a la propia sociedad como un problema histórico²⁸⁸.

6.1. Pasado colonial: Imperio Otomano y Mandato Británico

La región de Palestina estuvo bajo dominio otomano durante cuatro siglos, del siglo XV al siglo XIX, en los que Palestina correspondía administrativamente al *vilayato* de Siria-Palestina²⁸⁹ y se dividía en tres *sanyak*²⁹⁰: Jerusalén, Nablus y Acre. La población estaba formada por una minoría urbana compuesta por profesionales liberales y comerciantes y por una gran mayoría rural, que suponía el 80% de la población. La mayor parte de la población era musulmana, pero coexistía con población cristiana y con una pequeña minoría judía.

A mediados del siglo XVIII, Haifa pasó de ser una pequeña ciudad costera a convertirse en una importante y próspera ciudad. En 1761, Daher El Omar, un gobernador beduino que estaba a cargo de la región de Galilea y de Acre, ordenó la destrucción de la ciudad de Haifa el-Attica²⁹¹, y mandó construir una nueva ciudad enmurallada. A finales del siglo XIX, la ciudad ya se había expandido notablemente y habían proliferado nuevos barrios, hacia el este en dirección a Jaffa y hacia el oeste en dirección a Acre y Beirut.

La convivencia entre la población palestina y la judía²⁹² fue relativamente pacífica hasta el momento en que la inmigración judía empezó a ser muy notable y la población local se percató de que el sionismo era una nueva amenaza colonial que llegaba de Europa²⁹³. En el Capítulo 6.- Haifa una ciudad "mixta", voy a mostrar cómo las relaciones

²⁸⁷Eickelman, 1998: vii.

²⁸⁸ Coello y Mateo-Dieste, 2016.

²⁸⁹ *Vilayato* es el nombre que se le daba en tiempos del Imperio Otomano a las provincias que constituían dicho imperio. El *vilayato* de Siria-Palestina o, Damasco-Siria como se le denomina en otras fuentes consultadas, estaba formado por la actual Palestina, Israel, Líbano y Siria.

²⁹⁰ Nombre que recibían los distritos administrativos otomanos.

²⁹¹ El adjetivo *el-attica*, significa "bonita" en árabe y se acostumbra a utilizar para referirse a ciudades y a personas.

²⁹² En este punto también sería muy interesante realizar un análisis de las terminologías empleadas en la época para designar a los diferentes grupos que convivían en el territorio con tal de ver si los términos palestino/a y judío/a eran los que se empleaban.

²⁹³Izquierdo, 2009:14.

que se producían en Haifa entre la población palestina local y la población judía procedente de países árabes vecinos y que residía en la zona desde tiempo atrás, eran fluidas y, en ocasiones, incluso se daban relaciones de pareja. Mya Guarnieri en un artículo publicado el año 2011, recoge las aportaciones de las investigadoras Iris Agmon, de la Ben Gurion University, y de Deborah Bernstein de la Haifa University, en la que ambas afirman que estas relaciones de pareja existían y que, básicamente, se trataba de casos de mujeres judías que se convertían al Islam y se casaban con hombres palestinos²⁹⁴.

6.1.1. La emergencia del sionismo y las olas migratorias hacia la región de Palestina

El surgimiento del movimiento sionista en Europa a finales del siglo XIX y la decisión de establecer el futuro hogar para la comunidad judía en la región de Palestina fue tomada en el primer Congreso Sionista, celebrado en Suiza en 1897. La creación de la *Organización Mundial Judía* (WZO) y de la *Asociación de Colonización Judía* (JCA) tendrían una función muy relevante en aquellos primeros momentos al empezar a subvencionar la creación de asentamientos judíos en Palestina.

La primera migración sionista, entre 1882 y 1903, implicó la llegada a Palestina de unas 25.000 personas judías procedentes del Este de Europa. El apoyo económico del barón francés Edmond de Rothschild posibilitó esta primera incursión judía en territorio palestino. La respuesta palestina ante esta primera ola no se hizo esperar y, en 1891, tuvieron lugar las primeras protestas palestinas, que propiciaron que el gobierno otomano prohibiera la venta de tierras palestinas a la recién llegada población judía.

En 1895, el total de la población de Palestina era de unas 500.000 personas, de las cuales 47.000 eran judías y poseían el 0,5% de la tierra. Con la intención de ampliar este porcentaje, en 1901, en el marco del 5º Congreso Sionista, se creó el *Fondo Nacional Judío* (JNF) que tenía por objetivo adquirir tierra en Palestina y poblarla de judíos. La segunda ola sionista, entre 1904 y 1914, implicó la llegada de 40.000 personas más, suponiendo un aumento del porcentaje de la población judía a un 6% del total²⁹⁵.

El apoyo británico al movimiento sionista en los años posteriores posibilitaría que la cifra de población judía que llegaba a Palestina fuera en aumento. Durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918), el Imperio británico buscó aliados que le ayudaran a

²⁹⁴ Guarnieri, 2011.

²⁹⁵ Pappé, 2008:372.

derrumbar al Imperio Otomano. Al Emir Hussein de la Meca le prometió la independencia de los países árabes de Iraq, Siria y Líbano, con los que podría formar un gobierno árabe, si le prestaba su apoyo a Gran Bretaña contra Turquía, en ese momento aliada de Alemania. Aunque a escondidas, con Francia, su mayor aliada, se repartirían el control de la zona a partir de un acuerdo firmado por el representante británico Sykes y el francés Picot.

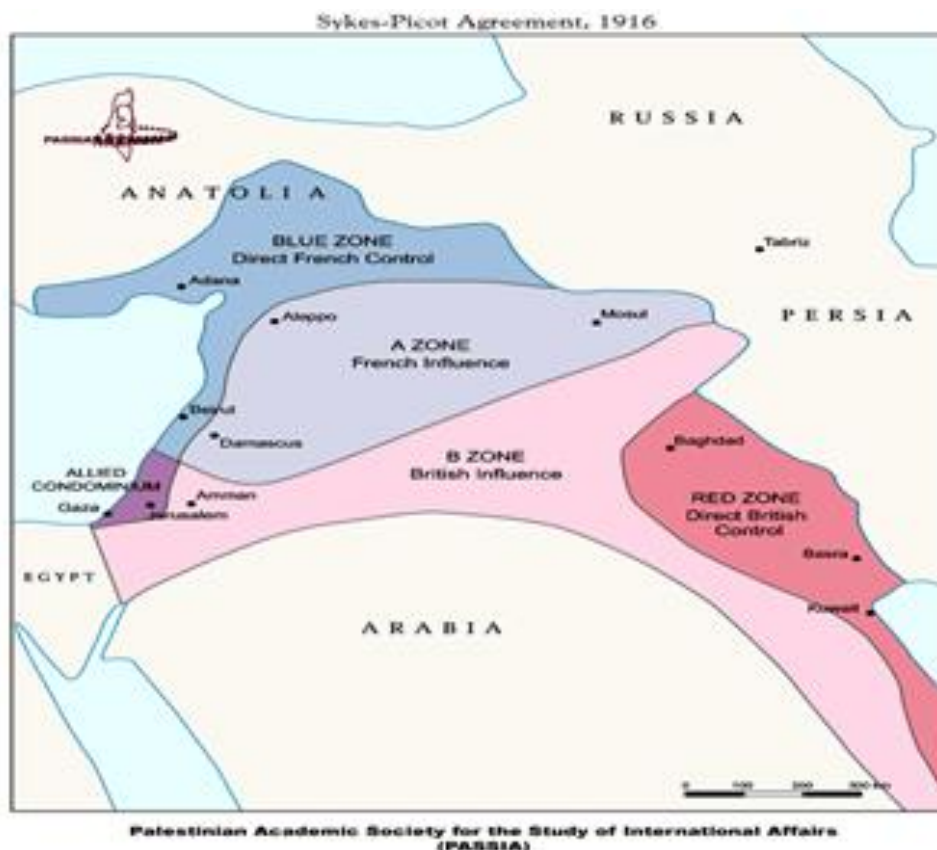


Figura 9.-Acuerdo de Sykes-Picot

Fuente: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA)

El acuerdo Sykes-Picot (1916), asignaba el Líbano y Siria a Francia y dejaba en manos británicas Jordania e Irak. La zona de Palestina era internacionalizada, aunque poco después se prometería el control de esta zona a los líderes del movimiento sionista.

Un año después del Acuerdo Sykes-Picot, Lord Balfour, ministro de Relaciones Exteriores británico, enviaba una carta al líder sionista Lord Rothschild, conocida como la "Declaración Balfour" (1917). En el fragmento de la misma, transcrito a continuación, se expresaba la intención del gobierno británico de facilitar el establecimiento en

Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío:

*“His Majesty’s Government view with favor the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavors to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country”*²⁹⁶.

En 1919, la comunidad palestina que residía en el territorio realizó su Primera Conferencia y expresaron su oposición a la Declaración Balfour. La participación de las mujeres en las manifestaciones políticas de 1920 y 1921 fue notable. Precisamente, en 1921, se fundaría, en Jerusalén, la primera *Unión de Mujeres Palestinas*, con el objetivo de prestar servicios humanitarios y sanitarios a la población palestina que luchaba contra el mandato británico²⁹⁷.

En el mapa que sigue a continuación (**Figura 10**), se puede observar la proporción de población palestina y judía que habitaba en Palestina antes del Mandato británico, y se puede constatar que entre un 80% y un 90% de la población total era Palestina²⁹⁸. Éstos datos ponen en entredicho el lema sionista que guió al movimiento en los primeros tiempos, *un pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo*. Y es que, precisamente, la cuestión de definir al “pueblo” es la que ha demostrado ser la cuestión más problemática de los tres elementos constitutivos del estado nacional moderno - el territorio, el gobierno y el pueblo²⁹⁹.

²⁹⁶Arthur James Balfour, 21 de noviembre de 1917.

²⁹⁷Barreñada, 2001.

²⁹⁸Pappé, 2008.

²⁹⁹Stolcke, 2000:23.

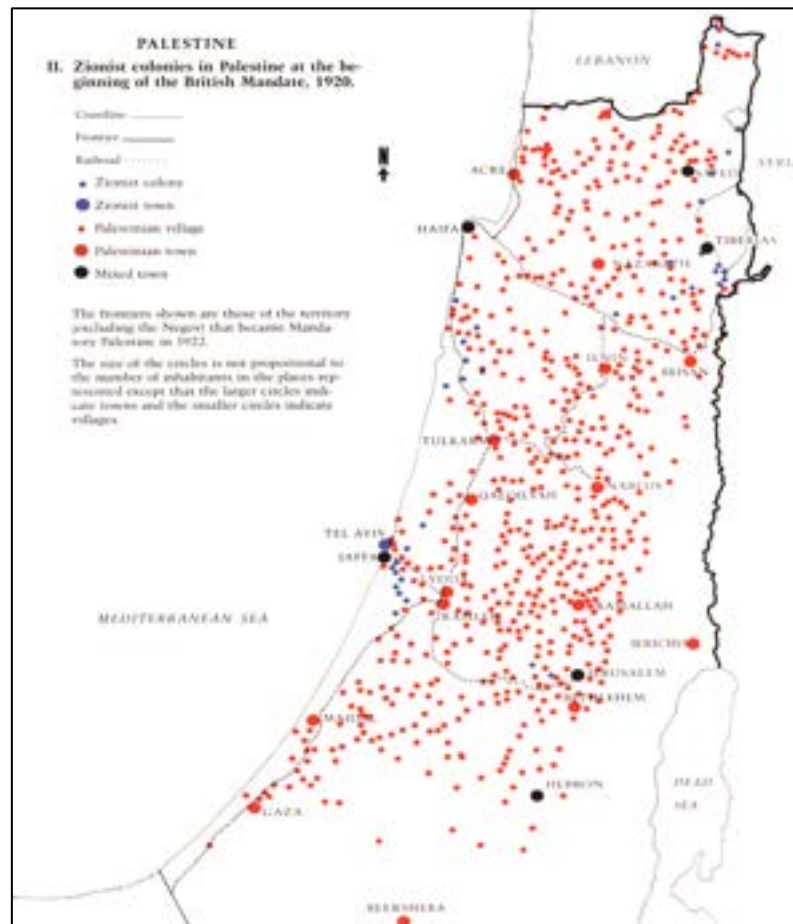


Figura 10.- Presencia sionista anterior al Mandato británico, 1920

Fuente: *Before Their Diaspora*, Institute for Palestine Studies, 1984

El fin de la Primera Guerra Mundial conllevó el hundimiento del Imperio Otomano y la creación de la Sociedad de Naciones, precursora de la actual Organización de las Naciones Unidas. Ésta establecería un sistema de mandatos para controlar las recién desgranadas zonas del Imperio Otomano.

La Conferencia de San Remo (1920) garantizó el Mandato de Inglaterra sobre Palestina y dos años después Palestina ya estaría bajo la administración británica. El Primer Alto Comisionado de Inglaterra en Palestina fue Sir Herbert Samuel, un declarado sionista. El Consejo de la Liga de las Naciones, en 1922, expidió el Mandato sobre Palestina y el gobierno británico se mostró favorable al establecimiento de un hogar nacional para el pueblo judío.

El alcalde de Haifa que gobernaba en ese momento, Hassan Bey Shukri, un

palestino cristiano, enviaría un telegrama al gobierno británico en el que les ofrecía su apoyo a la Declaración Balfour y a la llegada de población judía a la ciudad, un hecho que sería visto como una traición por una parte muy significativa de la población palestina local. La figura de Hassan Bey Shukri es especialmente relevante ya que fue el último alcalde palestino que gobernó en la ciudad. Años después, el hijo de Ben-Shukri se casaría con una mujer judía.



Figura 11 División territorial acordada en la Conferencia de San Remo, 1920

Fuente: *Before Their Diaspora*, Institute for Palestine Studies, 1984

Las protestas palestinas volvían a ocupar las calles y las mujeres tenían un lugar activo en éstas. El primer Congreso de la Mujer Palestina, en octubre de 1926, en Jerusalén, presentó una agenda política nacionalista contraria a la colonización judía y a la apropiación de tierras. A este congreso le siguió otro, en 1929, al que asistieron trescientos representantes de las diferentes ciudades de Palestina, con la intención de denunciar ante la Sociedad de Naciones el acoso sistemático y la explícita discriminación a la que se estaba sometiendo al pueblo palestino en su propia tierra³⁰⁰.

³⁰⁰Barreñada, 2001.

En la ciudad de Haifa, la llegada de población judía durante los años que duró el Mandato fue muy notable y los levantamientos de 1929 llevaron a la comunidad judía a habitar la parte alta del Monte Carmel:

*"British imperialist presence managed to prevent the risk of national conflict in relatively peaceful Haifa. However, the rapid growth of the Jewish sector by 959 percent between 1922 and 1944 and the riots of 1929 pushed the Jewish community to the upper part of Mount Carmel, thereby underscoring the segregation between Arabs and Jews"*³⁰¹.

Como mostraré en el siguiente capítulo, esta separación entre las dos comunidades en el plano espacial se ha mantenido en la ciudad hasta la actualidad. En los últimos años, la emergencia de una clase media palestina y la ausencia de viviendas en las localidades árabes vecinas han comportado un aumento de la presencia de personas palestinas en este barrio. Entre éstas destacan las que conforman las parejas "mixtas" en las que se centra esta investigación.

La Huelga General y el levantamiento árabe del 1936, como protesta por las continuas confiscaciones de tierra y la continua entrada de inmigración judía también contó con la participación activa de las mujeres palestinas. La Gran Revuelta Árabe se extendió por toda Palestina y la comisión británica enviada a la zona concluyó con la partición de Palestina en dos zonas diferenciadas, una judía y una árabe..

³⁰¹Tzfadia 2011:156.



Figura 12.- División del territorio propuesta en el Informe Peel , 1937

Fuente: *Palestinian Royal Commission Report (Peel)*, July 1937, London HMSO.

La llegada masiva de población judía a Palestina, conllevó la publicación del “Libro Blanco”, en 1939, por parte del gobierno británico en el que se restringía la inmigración judía a un máximo de 75.000 personas y se ofrecía la independencia a Palestina en un período de 10 años. El rechazo del movimiento sionista fue inmediato y éstos lanzaron una ofensiva militar contra el poder colonial británico y la población palestina.

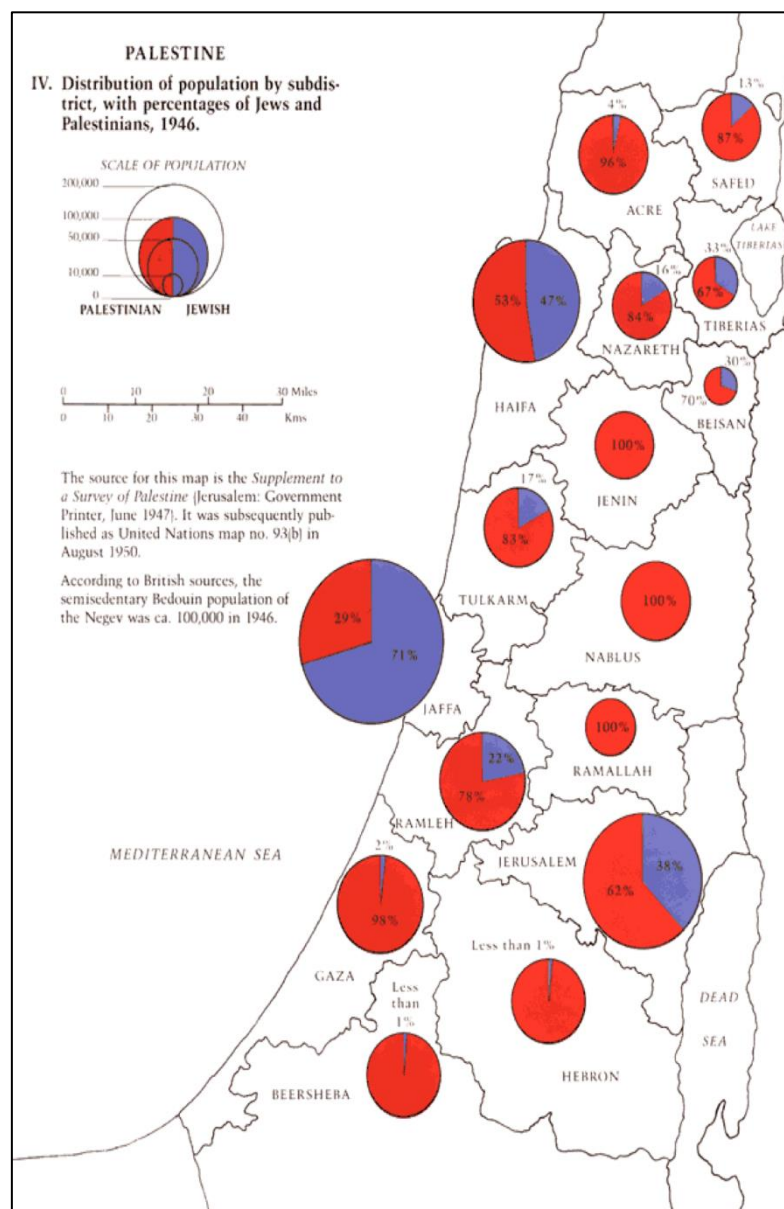


Figura 13.-Distribución de la población palestina y judía en subdistritos , 1946.

Fuente:*Before Their Diaspora*, Institute for Palestine Studies, 1984.

En este mapa se puede observar el porcentaje de población árabe y judía por zonas en 1946. La llegada de población judía y la progresiva adquisición de tierras por parte de ésta, aumentó el precio de las tierras palestinas hasta un 5.000% entre 1910 y 1944³⁰². En la ciudad de Haifa, en 1946, el porcentaje de población palestina suponía el 53% y el de judía ya alcanzaba el 47%.

³⁰²Izquierdo, 2009.

La presencia colonial británica bajo la forma de Mandato duró hasta el año 1948, facilitando la colonización sionista y asegurando el control británico en la zona.³⁰³ La segunda guerra mundial (1939-1945) y el peso del Holocausto sobre las espaldas de Europa acabarían de posibilitar la instalación en Palestina de la población judía que había sobrevivido al genocidio nazi. Aunque, como apunta, Izquierdo:

“el sionisme, malgrat que era un producte de l'antisemitisme, mai no fou una solució a la persecució ni una resposta a la “qüestió jueva” a Europa, sinó que fou un projecte polític nacionalista i colonial. La majoria de jueus europeus que es van poder escapar del racisme van trobar la salvació en l'assimilació a les terres d'acollida, on van aconseguir la protecció dels seus drets com a persones i ciutadans”³⁰⁴.

6.2. La Nakba y la creación del Estado de Israel

El mes de mayo de 1947, Gran Bretaña renuncia oficialmente a su mandato sobre Palestina y traspasa la cuestión a manos de Naciones Unidas. El 29 de noviembre de 1947 este organismo decide adoptar la resolución 181 mediante la cual Palestina queda dividida en tres zonas diferenciadas: un estado judío (56,47 %), un estado árabe (42,88 %) y una zona internacional que abarca Jerusalén y Belén (0,65 %).

³⁰³Izquierdo, 2009.

³⁰⁴Izquierdo, 2009:23.

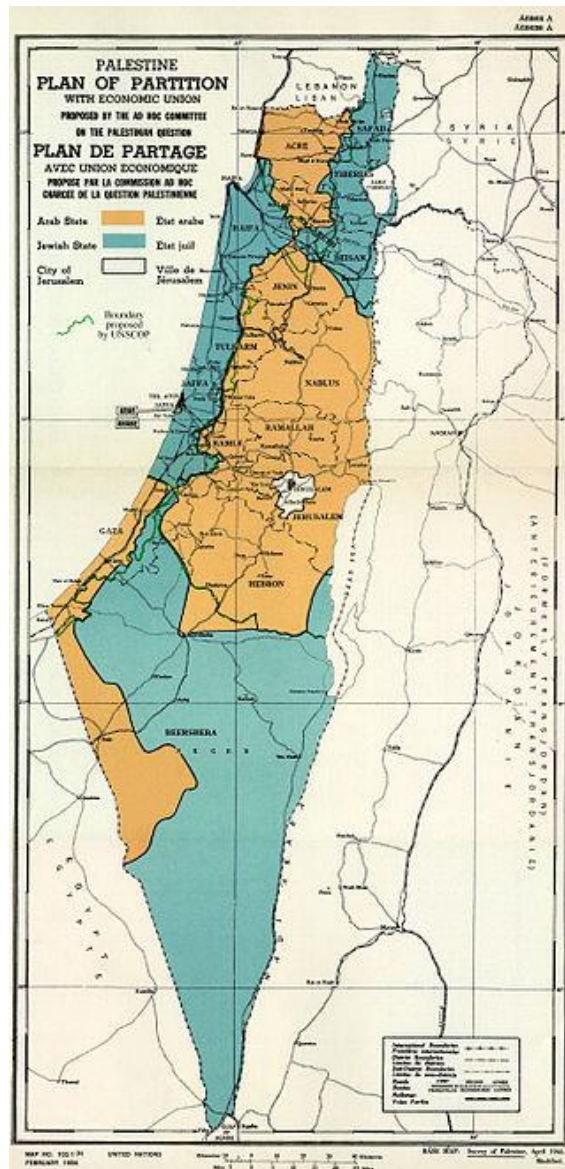


Figura 14 Plan de partición de Naciones Unidas para Palestina

Fuente: UNSCOP

El Plan de Partición propuesto por Naciones Unidas, en noviembre de 1947, para separar la región de Palestina en dos áreas diferenciadas, una judía y otra árabe, contó con el beneplácito judío pero no con el palestino. El pone de manifiesto las áreas palestinas despobladas por parte del ejército israelí y, en consecuencia, el aumento de la población palestina refugiada en los años posteriores.

El historiador Illan Pappé, ha puesto de manifiesto la gran injusticia que supuso que la partición de Palestina determinada por la Organización de Naciones Unidas adjudicara la ciudad de Haifa al lado judío, la cual contaba con el puerto más importante

del país³⁰⁵. La declaración del Estado de Israel y la Nakhba: dos caras de la misma moneda.

El 14 de mayo Ben Gurion proclamó el “Estado Judío de Israel”, el cual fue reconocido por Estados Unidos, la URSS y la ONU. Este hecho, unido a la ocupación de una parte muy significativa de la zona palestina³⁰⁶ y al traslado de la capital israelí a la internacionalizada Jerusalén, daría lugar a las hostilidades entre la población judía y la palestina.



Figura 15 La independencia de Israel " de Robert Cappa Haifa, 14 de mayo de 1948

Fuente: MonBlog

Para la población palestina este acontecimiento histórico será recordado como la *Nakba* (catástrofe), la destrucción de su pueblo, y marcará profundamente el imaginario socio-cultural así como el desarrollo de las vidas de todos los palestinos y palestinas.

El historiador Ilan Pappé afirma que la estrategia de la comunidad sionista llevada a cabo en Palestina fue la de la “limpieza étnica”, entendida ésta como la expulsión sistemática de un territorio o región concreta, mediante el uso de la fuerza, de sectores de la población con el objetivo de homogeneizar una sociedad diversa desde el punto de vista

³⁰⁵Pappé, 2006.

³⁰⁶ En Julio, Israel ocupa Lydda, Ramleh y Nazareth y, en octubre, el desierto del Negev y Galilea.

étnico³⁰⁷. El número total de personas palestinas refugiadas fue cifrado en torno a las 750.000, en 1950 por la *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East* (UNRWA)³⁰⁸. En la ciudad de Haifa, según datos aportados por Pappé, fueron unas 75.000 personas las que fueron expulsadas.



Figura 16.- Población palestina en el puerto de Haifa esperando para salir de la ciudad (1948)

Fuente: Palestinian Pundit

La guerra de 1948 implicó nuevamente la acción conjunta de la totalidad de la población palestina. En este nuevo conflicto, las mujeres lucharon junto a los hombres, cavando trincheras y refugios, y combatiendo a lo largo de todo el territorio palestino. Estas acciones tendrán su correspondencia en represalias militares israelíes contra la población palestina que no harán sino aumentar el número de personas palestinas refugiadas por todo el país, así como por los territorios vecinos, una cuestión que se verá potencialmente agravada con la Guerra de los Seis Días (1967).

³⁰⁷Pappé, 2008, Izquierdo, 2009.

³⁰⁸United Nations, 2008.

Las propiedades que dejó atrás la población palestina fueron transferidas al nuevo estado israelí Estado que, a su vez, derivó su gestión en la agencia *Amidar*³⁰⁹. En Haifa, las consecuencias de la aprobación de la *Property Absentee Law* (1950) aún se pueden observar en la actualidad en el centro de la ciudad. Las viviendas deshabitadas y en mal estado son un paisaje que recuerda que algún día estuvieron habitadas por personas palestinas a las que no les ha sido permitido volver.



Figura 17 Combatientes de la Haghaná expulsando a población palestina de Haifa en 1948

Fuente:Institute for Middle East Understanding -IMEU(AFP / Getty Images)

Algunas de las medidas empleadas por el sionismo fueron las de la progresiva expulsión de la población palestina de sus tierras y de sus puestos de trabajo en ella. Si bien, a finales del siglo XIX, las explotaciones agrícolas que habían pasado a manos de la colonización judía hacían uso de mano de obra palestina para cultivarla, a principios del siglo XX la estrategia cambió y la población palestina fue excluida del mercado de trabajo y substituida por la nueva inmigración judía³¹⁰.

³⁰⁹Falah et al 2000.

³¹⁰Izquierdo, 2009.



Figura 18 .-"Inmigrantes llegando al campo Rosh Hay'n", Haifa" 1948. Robert Capa.

Fuente: MonBlog

La población palestina israelí: un nuevo estatus civil.

La población palestina local que continuaría residiendo en el recién creado estado, obtendría la ciudadanía mediante la aprobación de una disposición especial para los “ex ciudadanos de la Palestina del Mandato Británico (...) que permanecieron en Israel desde el establecimiento del estado en 1948 hasta la promulgación de la Ley de Nacionalidad de 1952”. En la actualidad, el 20% de la población es palestina israelí y, a nivel jurídico-administrativo, goza de derechos de ciudadanía.

En este sentido, la Declaración de Independencia del Estado de Israel (1948) establece que el gobierno “asegurará la completa igualdad de derechos políticos y sociales a todos sus habitantes sin diferencia de credo, raza o sexo; (y) garantizará libertad de culto, conciencia, idioma, educación y cultura”³¹¹. Sin embargo, la población árabe de Israel, se encuentra en una complicada situación, por su condición de no-judía y por ser considerada como un grupo minoritario por las autoridades.³¹² Esto se traduce a menudo

³¹¹ Israel Ministry of Foreign Affairs, 2014.

³¹² Ghanem 2005; Khalil 2007; Rabinowitz 2004; Reiter 2013; Smooha 1990; Yiftachel 1997.

en una política de “razonable discriminación” contra la población árabe que reside en el territorio³¹³.

Para la población palestina que quedó dentro de las fronteras de Israel supondría, además, el inicio de un nuevo estatus civil y un sinnúmero de cambios que se iban a suceder de manera imparable. La ley marcial que instauró el nuevo gobierno israelí en 1948 en las áreas geográficas en las que se concentró la población palestina que permaneció en el territorio comportó severas restricciones que afectarían a la movilidad y a las oportunidades económicas de este sector. Esta restricción se mantuvo hasta el año 1966³¹⁴.

La creciente participación de las mujeres en la vida social, política y pública en la sociedad palestina, y, especialmente, la de aquellas que se convirtieron en ciudadanas israelíes, se veía truncada con los acontecimientos del 48, una pérdida que afectó de manera muy notable a las conquistas alcanzadas por las feministas palestinas hasta ese momento³¹⁵. Este nuevo contexto socio-político se tradujo en el nuevo papel que iban a jugar desde entonces las asociaciones de mujeres palestinas, centradas, principalmente, en labores asistenciales y de apoyo a la población refugiada de Cisjordania.

La obligatoriedad de permanecer en casa, dictada por las leyes militares judías, y las imposiciones maritales palestinas afectaron de manera muy negativa al estatus del que gozaban las mujeres, relegándolas a la esfera privada y atribuyéndoles el rol de mantenedoras de la cultura tradicional. En este contexto, las mujeres palestinas serían sometidas a una suma de opresiones como consecuencia de las restricciones que les fueron impuestas por ambas comunidades, la palestina y la israelí. Sería en este mismo contexto en el que resurgiría el concepto de honor, bajo nuevos parámetros significativos. El peso que otorgaría el recién creado Estado de Israel al sistema de clanes o *hamula*, convertido a partir de esta fecha en el elemento de mediación entre las dos comunidades, contribuiría a fortalecer un modelo social que propugnaba el prestigio social y la autoridad de los hombres. La exclusión de la población palestina de la vida civil israelí y la visión del Estado como un agente hostil y represivo conducirían a un progresivo confinamiento de la población en las comunidades locales familiares que, a partir de ese momento, serán vistas como proveedoras de apoyo y seguridad. En este contexto androcéntrico, las

³¹³ Ghanem, 2005.

³¹⁴ Abu-Saad, 2004.

³¹⁵ Espanioly, 1994:109; Ghanem, 2005:85.

reivindicaciones de género quedaran relegadas a un plano secundario, al tiempo que se extremará la vigilancia sobre las mujeres, que a partir de ese momento serán vistas por sus compañeros varones y sus familiares como seres vulnerables en un contexto de por sí inseguro³¹⁶.

Una lectura de la Nakba en clave de género permite advertir cómo este acontecimiento se erige “como punto de inicio de una historia de pérdida que las mujeres sufrirían de forma desproporcionada como madres y creadoras de un hogar; y como divisor traumático del tiempo en los recuerdos de las mujeres”³¹⁷. Shalhoub-Kevorkian repasa la historia palestina y rememora las traumáticas vivencias de la población al verse obligada a abandonar sus tierras, lo que les llevó a vivir en una condiciones deplorables y, en ocasiones, les impidió no volver a ver a algunos de sus familiares. En su caso, subraya, “*this pain constructed my vision of the geopolitical dimension of my history, and consequently became a vital factor in my definition of self*”³¹⁸.

Los acontecimientos de 1948 modificaron la estructura social de las ciudades palestinas y también las relaciones entre las comunidades que allí habitaban, especialmente entre las comunidades palestina y judía.

6.3. La vida bajo la ocupación

La Guerra de los Seis Días, en junio de 1967, librada entre Israel y una coalición árabe formada por Egipto, Jordania, Iraq y Siria, es otro acontecimiento histórico con una impronta imborrable en la memoria y en el devenir de la región. Este conflicto bélico se desarrolló entre los días 5 y 10 de junio, fecha en que Israel completó la ocupación del Sinaí, Gaza, los Altos del Golán, Jerusalén Este y Cisjordania.

La ocupación israelí de Cisjordania y Gaza acarrió numerosos cambios en las vidas de los palestinos y palestinas residentes en los territorios. El establecimiento de medidas represivas y de control del espacio, el bloqueo económico, así como la proletarianización de la mano de obra palestina, fueron algunos de las transformaciones introducidas por el gobierno israelí en las zonas ocupadas. Esta nueva relación de poder contribuyó a crear un nuevo modelo de relación entre palestinos/as e israelíes, sustentada en el binomio ocupado-ocupante, que tendrá múltiples efectos en sus vidas diarias³¹⁹.

³¹⁶Herzog, 2004:239.

³¹⁷Sayigh, 2003.

³¹⁸Shalhoub-Kevorkian, 2004:181.

³¹⁹Mayer, 1994.

De un modo análogo, la Ocupación ha tenido diferentes efectos en las vidas de la población israelí, la palestina y la judía, y muy especialmente en las experiencias de las mujeres. Si bien en un primer momento, la ocupación israelí supuso para algunas mujeres judías su entrada en la escena política, el consiguiente refuerzo del militarismo israelí ha contribuido a aumentar la marginación de estas mujeres al verse relegadas de espacios de poder, reservados mayoritariamente a los hombres. Contrariamente, para las mujeres palestinas, en un primer momento, el surgimiento de fundamentalismos religiosos, culturales y nacionales se tradujo en un retroceso de los derechos sociales y libertades de las mujeres pero con el tiempo, esta situación de ocupación ha contribuido a su empoderamiento³²⁰. Mayer describe muy claramente los efectos que ha tenido la Ocupación en las vidas de las mujeres palestinas israelíes:

“Coping with the double or triple burden of Occupation has given Palestinian women a political voice and strengthened their role in society as heads of households, as political and environmental activists, and as intermediaries between the Israeli army and Palestinian youth”³²¹.

El giro que se produjo en el movimiento asociativo femenino, pasando del tradicional asistencialismo a un horizonte más político, así como el aumento de su presencia en el mercado laboral, son factores que pudieron contribuir a este cambio.

La creciente politización de la sociedad palestina, producto de la ocupación, también tuvo su correspondencia en el florecimiento de un nuevo movimiento social de mujeres en los años 50 y 60. Esta nueva generación de activistas, formada por mujeres educadas en las escuelas de la UNRWA en los campos de refugiados, se vincularían con las principales organizaciones políticas: partidos comunistas, los nacionalismos árabes

³²⁰Mayer, 1994.

³²¹Mayer, 1994:2.

y, más tarde, a *Fatah*³²² y a la *Organización por la Liberación de Palestina* (OLP)³²³, dentro de la cual se formaría la *Unión General de las Mujeres Palestinas* (GUPW)³²⁴. Este hecho permitiría la integración de las mujeres en el nuevo movimiento nacionalista de resistencia³²⁵.

Las mujeres jugaron un papel destacado dentro de las asociaciones juveniles y en el movimiento sindical, en este nuevo contexto de resistencia, surgido en los años 70. En esa misma década, concretamente en 1976, las mujeres palestinas, obtendrían el derecho a voto en las primeras elecciones municipales convocadas, comicios que ganaron los candidatos próximos a la OLP³²⁶.

En diciembre de 1987, las protestas de la población palestina dentro de los Territorios Ocupados empezaron a multiplicarse en diferentes puntos del territorio dando lugar a la Primera Intifada³²⁷ (1987-1991), en la que se registraron más de 40.000

³²² Organización política fundada en la clandestinidad, a finales de los años 50, por un grupo de jóvenes palestinos con el objetivo de movilizar la diáspora palestina y luchar por la liberación de Palestina. En 1965, *Fatah* hace su aparición formal y aparece bajo el liderazgo de Iasser Arafat, un ingeniero palestino formado en El Cairo que procedía de una familia de comerciantes de Gaza, quien priorizó desde un inicio la lucha palestina por delante del panarabismo. La derrota de los países árabes en 1967, a manos de Israel, y la victoria de Karameh en 1968, que daría la victoria a los guerrilleros de *Fatah* que luchaban contra el ejército israelí en la valle del río Jordán, convirtieron a *Fatah* en la facción más fuerte y mejor organizada de la resistencia palestina. A partir de ese momento, *Fatah* controlaría la *Organización por la Liberación de Palestina* (OLP), formada por un grueso importante de partidos y organizaciones paramilitares palestinos. En la actualidad, Mahmoud Abbas, otro de los fundadores de *Fatah* es el presidente de la *Autoridad Nacional Palestina* (ANP) a pesar de que el partido fue derrotado en las elecciones del año 2006 por el grupo islamista *Hamás*. Las acusaciones de corrupción e ineficiencia contra *Fatah* darían la victoria en las urnas a *Hamás*, pero gracias al apoyo internacional, contrario al gobierno de *Hamás*, lograrían situarse del nuevo al frente de la ANP.

³²³ Coalición de movimientos políticos y paramilitares palestinos creada en 1964 por la *Liga Árabe*. La OLP, auspiciada por el presidente egipcio Gamal Abdel Nasser desde El Cairo, se instituyó con el objetivo de crear un grupo que se erigiera como gobierno de la población palestina refugiada a raíz de la *Nakba* (1948). En los primeros años, la presidencia recayó en manos de Ahmed Shukeiri y Yahia Hammuda, ambos panarabistas y próximos a Nasser, pero en 1969, la creciente popularidad de Iasser Arafat le proporcionaría el cargo de presidente hasta el día de su muerte, en octubre de 2004, fecha en que su compañero de partido Mahmud Abbas, pasaría a ocupar el cargo hasta el día de hoy.

³²⁴ Organización establecida en 1965 para actuar como organismo de representación de las mujeres palestinas dentro de la OLP. La creación de este organismo contribuyó a desplazar el papel de las mujeres palestinas como principales organizadoras de la ayuda humanitaria y las situó de nuevo al frente del movimiento de resistencia nacional. La GUPW, considerada como la institución oficial que ampara a las mujeres palestinas en todo el mundo, es la segunda organización palestina más antigua del mundo, un hecho que constata el relevante papel de las mujeres palestinas en la lucha nacional palestina. Desde su creación, la GUPW, ha tenido como objetivo prioritario la movilización de las mujeres palestinas dentro de sus comunidades para propiciar su participación en los procesos políticos, económicos y sociales y, de este modo, contribuir a su desarrollo como mujeres y como palestinas, una tarea que continúa ejerciendo en la actualidad.

³²⁵ Barreñada, 2001.

³²⁶ Barreñada, 2001.

³²⁷ La ocupación del territorio palestino por parte de Israel, en junio de 1967, dejó a la población palestina aislada de sus compatriotas y bajo el amparo de ilustres familias palestinas colaboracionistas con el ocupante. A medida que avanzaría la ocupación, estas familias perderían poder y se distanciarían de la

incidentes sólo en los 6 primeros meses³²⁸. Este levantamiento civil se venía gestando desde principios de los 80, época en la que la *Organización por la Liberación de Palestina* (OLP), controlada por *Fatah*, centró la atención en la movilización de la población de los territorios ocupados.

Esta Primera Intifada generó conciencia crítica de género entre las mujeres palestinas y potenció su implicación en el desarrollo socio-económico de los Territorios Palestinos Ocupados. Paralelamente, ésta propició que muchas mujeres salieran a la calle a trabajar y/o a manifestarse y ocuparan el espacio público. En este sentido, se podría afirmar que la Primera Intifada acabó de sentar las bases para que los cambios iniciados durante la ocupación, referentes a las vidas de las mujeres palestinas, pudieran desarrollarse.

El surgimiento de fundamentalismos religiosos, a los que antes aludía, han tenido su máximo exponente en el grupo islámico *Hamás*³²⁹. Éste en el artículo 17 del Pacto del Movimiento reconoce, por primera vez, que el papel de las mujeres musulmanas en materia de resistencia, equivale al de los hombres, ya que son ellas las que están a cargo de la educación de las generaciones siguientes. Paralelamente a esta declaración, *Hamás* instigó campañas para promover el uso de vestimentas alejadas del modelo occidental y del *hijab*, como respeto a los mártires. Con el tiempo el *hijab* se convirtió en un símbolo de la Primera Intifada, tal como sucedería en el marco de la lucha de liberación argelina,

población palestina, completamente carente de cualquier organismo que representara sus intereses. En este contexto, la OLP empezó a ganar popularidad entre la población palestina y a ejercer una gran influencia en la movilización de ésta contra el ocupante. A partir de los años 80 se empezarían a registrar protestas a lo largo y ancho de todo el territorio ocupado pero no sería hasta 1987 cuando éstas se amplificarían convirtiéndose en un levantamiento popular unitario contra la ocupación. Las protestas consistían, principalmente, en manifestaciones, huelgas y enfrentamientos de jóvenes y niños/as contra tanques israelíes. La desigual relación de fuerzas entre ambos grupos rápidamente fue captada por los medios de comunicación internacionales y tuvo un gran impacto en la opinión pública internacional.

³²⁸Izquierdo, 2009.

³²⁹ Organización islamista fundada en Gaza y Cisjordania, en 1987, por facciones palestinas vinculadas a la organización egipcia *Hermanos Musulmanes*, creada por el líder religioso Hassan al-Banna el año 1928, en Egipto. Las dos organizaciones predicán el establecimiento de un estado islámico basado en la *sharia* o ley islámica. *Hamás*, además, defiende la destrucción total del Estado de Israel y se opone a las negociaciones con éste. La enérgica implicación de *Hamás* en la Primera Intifada, rápidamente lo convirtieron en el principal representante del ala islamista en el territorio y en una de las fuerzas dirigentes del levantamiento. El abandono de la lucha armada por parte de Arafat, al mando de la OLP, y su implicación en los Acuerdos de Paz de Oslo, así como el fracaso de éstos, potenciarían su popularidad entre la población palestina. Ésta depositaría sus esperanzas en el grupo islamista y le daría la victoria electoral en las elecciones al Parlamento de 2006, tanto en la Franja de Gaza como en Cisjordania, aunque como ya he comentado, en Cisjordania no llegarían a gobernar ante la negativa de *Fatah* y la de la comunidad internacional. A partir de ese momento, el enfrentamiento entre *Hamás* y *Fatah* se convertirá en uno de los elementos definitorios de la política interior palestina, contribuyendo a la segregación de la población palestina.

y sería visto desde la mayoría de sectores del mundo “occidental” como el emblema de la sumisión de las mujeres palestinas³³⁰.

En demasiadas ocasiones el problema de homogeneizar a grupos sociales, muy diversos entre sí, conlleva la adjudicación estereotipos muy difíciles de derribar. La socióloga feminista Fatima Mernissi propone una reflexión muy audaz respecto a esta cuestión en su libro *El harén de Occidente* (2001), sobre el acto de sumisión que supone para las mujeres occidentales estar subyugadas a unos criterios estéticos que reivindican un patrón de belleza único, la delgadez.

En el caso de las mujeres árabes y/o musulmanas es una constante que se repite en la actualidad. El sesgo existente en la mirada occidental, resultado de la perpetuación de un estereotipo marcadamente negativo, unido a una excesiva dosis de exotismo, ha tendido a simplificar la realidad femenina, muy diversa de por sí, así como ha conducido a la homogeneización de la cultura islámica. Un enfoque muy característico en los estudios sobre mujeres centrados en Oriente Próximo tiende a tomar el islam como un núcleo homogéneo sin tomar en consideración las características propias que puedan derivarse de su desarrollo histórico, su propia concepción del modelo o del impacto colonial sufrido³³¹. Es habitual escuchar que si las mujeres árabes tienen un carácter sumiso o marcadamente tradicional o que si usan el velo³³² como símbolo de todo este complejo entramado simbólico que interpretamos, a menudo, según los códigos de la cultura "occidental"³³³. La conversión de las mujeres en símbolos de identidad ha sido una constante en los países colonizados, de hecho “dondequiera que se asentaran misioneros cristianos y colonos europeos y dondequiera que los movimientos nacionalistas pretendieran moldear nuevas naciones, se dejaron marcas sobre los ideales y posibilidades de género”³³⁴.

³³⁰ Sobre esta dicotomía que identifica al velo con la opresión, para justificar la intervención exterior, véase el libro de Leila Ahmed, donde explica el origen de la politización del velo tanto por parte de hombres colonizadores como colonizados. Ahmed, 1992.

³³¹ Abu-Lughod, 2002

³³² Es interesante destacar el resurgimiento que ha tenido el uso del velo por parte de las feministas musulmanas en los últimos tiempos, ver Lila Abu-Lughod. Así como tener presente que durante las luchas anticoloniales, como fue el caso de Argelia, el uso del pañuelo se erigió como símbolo de la propia cultura frente a la del opresor colonial que intentaba occidentalizar a las mujeres despojándolas de todos los rasgos propios de su cultura.

³³³ Empleo el término occidental para referirme al corpus ideológico de los países de Europa y Estados Unidos principalmente.

³³⁴ Abu-Lughod, 2002.

En contextos coloniales y poscoloniales en los que los movimientos de liberación nacional presentan la cultura occidental en oposición a la cultura islámica se tiene constancia de la promoción del uso del velo entre las mujeres como símbolo de singularidad cultural. Fanon en su *Sociología de una revolución* (1959) destaca “un dinamismo histórico del velo” que se manifiesta de un modo muy particular en la lucha de liberación argelina y que podría tener su correspondencia en la realidad palestina. Eso sí, sin olvidar, el papel del movimiento islamista en este renacimiento palestino del *hijab*.

La Primera Intifada (1987), también fue uno de los factores que condujo a los Acuerdos de Oslo³³⁵ (1993) y al inicio de la retirada israelí de algunas ciudades palestinas. Pero esta retirada nunca llegó a su fin. Contrariamente, la presencia militar y la creación de colonias judías en territorio palestino se intensificó. Los acuerdos de paz entre Arafat e Isaac Rabin, el primer ministro israelí, firmados en Washington en 1995 y conocidos como Oslo II, contemplaban la autonomía de Cisjordania. Pero el proceso sería frenado por el asesinato del laborista Rabin, el 4 de noviembre de 1995, a manos de un judío de la ultraderecha que lo acusaba de arruinar las fronteras bíblicas de Israel (*Eretz Israel*) con dichos acuerdos.

La subida al poder del ultraderechista Benjamin Netanyahu, en mayo del 1996, supondría un duro golpe al proceso de paz al retomarse las políticas coloniales previstas en la zona árabe de Israel y en territorio cisjordano. Las elecciones del 96 darían la victoria al laborista Ehud Barak, abriendo nuevas posibilidades para la negociación que tocarían fondo en Camp David, el 11 de julio, al no cerrarse ningún acuerdo. El siguiente en ostentar el poder, en el año 2001, sería Ariel Sharon, que se caracterizaría por llevar a cabo una dura política represiva que tendría sus primeros resultados en la construcción del muro que confina a los palestinos al más absoluto aislamiento. Ni el Tribunal Penal Internacional de Justicia de la Haya, órgano acusado por el gobierno israelí de no poseer competencias para ello, ni la Corte Internacional de Justicia de la ONU que declarararía el muro contrario al derecho institucional, y por tanto ilegal, han puesto fin a su construcción, hasta el día de hoy.

³³⁵ El precedente de los Acuerdos de Oslo o, también conocidos como Oslo I, fue la Conferencia de Madrid, celebrada el 30 de octubre de 1991. Ésta fue patrocinada por George Bush, padre, y Mijaíl Gorbachov y contó con la asistencia de Israel, Egipto, Jordania, Siria, Líbano y representantes palestinos, aunque éstos como parte de una delegación jordano-palestina. Dos años después se cerrarían los acuerdos planteados en Madrid en la ciudad de Oslo con la “Declaración de Principios”, en los que se daban unos plazos concretos en los que se debía llevar a cabo la retirada israelí de Gaza, Jericó y Hebrón, convocar Elecciones del Consejo Legislativo Palestino, así como poner fecha límite a las negociaciones respecto al estatuto definitivo de los Territorios Ocupados.

Del mismo modo han sido desoídas las diferentes propuestas surgidas en torno a la creación de un Estado Palestino independiente, respaldadas por las y los principales dirigentes de los países miembros de la UE, así como por la ONU y una mayoría de los países árabes.

La represiva política colonial israelí ha sido condenada en numerosas ocasiones por la comunidad internacional, aunque en más de una ocasión estas condenas han sido vetadas por Estados Unidos. Ese mismo año, en el 2001, Amnistía Internacional se sumaba a las denuncias aportando datos que probaban la demolición de más de 3.000 viviendas palestinas en lo que se consideró “el mayor despliegue bélico acometido en Gaza desde la ocupación de 1967”³³⁶.

³³⁶Volpicella, 2005:85.

6.4. El Estado de Israel hoy: de la Segunda Intifada a la actualidad.

El 30 de marzo de 1976 tuvo lugar el primer acto de protesta de la población palestina israelí con motivo del *Land Day*, una fecha que tiene como objetivo reivindicar contra la confiscación y la expropiación de tierras rurales por parte de agencias estatales israelíes. La pérdida de 2.000 hectáreas de tierras en diversas localidades palestinas de la zona de Galilea motivó la participación masiva de la población palestina israelí en esta primera marcha que circuló por las calles de de Sakhnin y que se saldó con la muerte de seis manifestantes palestinos y cientos de personas heridas a raíz de los enfrentamientos que se produjeron contra las fuerzas policiales israelíes.

El asesinato de los seis palestinos, originarios de Sakhnin y de Arrabeh, el 30 de marzo de 1976 es considerado como el primer y más importante acontecimiento de la historia nacional colectiva de la población palestina israelí. Por primera vez desde 1948, la minoría nacional palestina articulaba una lucha colectiva y declaraba una huelga general que se extendía de norte a sur del país para denunciar la expropiación de tierras que estaban viviendo a manos del gobierno israelí³³⁷:

"Residence in their homeland has strengthened and stabilized Palestinian citizens' national awareness and has shaped their refusal to consider their status as being on the same footing as that of a minority ethnic group fighting solely for civil-political rights" ³³⁸.

Este trágico acontecimiento tomó especial protagonismo en los actos de conmemoración del *Land Day* que tendrían lugar durante la década de los 80 pero la ausencia de un mensaje común entre las diferentes protestas y la localización de éstas únicamente en contextos locales concretos restaron fuerza a las demandas de la población palestina israelí como minoría nacional:

"(...) this date evolved in the 1980s into a focal point of protest for the Palestinian citizens of Israel. In the first few years Land Day oscillated between a mild civil demonstration, a slightly more bitter protest with accentuated national connotations, and an event exemplifying pan-Palestinian solidarity. These variations notwithstanding, the event found little space in the crystallizing national calendar of Palestinians abroad. The occasion was

³³⁷Bishara, 1993.

³³⁸Jabareen, 2002:200.

gradually reduced to local contexts, its form determined by the specific political circumstances prevailing at the time and place of each performance"

Algo similar sucedió con la Primera Intifada (1988– 1992) y con los procesos de paz de Oslo-Wye (1993-1998) en los que la población palestina israelí no consiguió articular las estrategias de solidaridad y ayuda mutua que se daban en el plano familiar y local con un renacimiento de una consciencia grupal en términos de identificación nacional³³⁹.

En los años 90, la población palestina israelí llevó a cabo una serie de acciones de reivindicación relacionadas con su condición de ciudadanía en las que centró especial atención a la diferencial asignación presupuestaria que recibía este sector por parte del estado. Sin embargo, la participación conjunta de la población palestina israelí aún estaba por llegar y el motivo que la llevaría a hacerlo sería la demanda de sus derechos nacionales como miembros de la comunidad palestina:

"Nevertheless, the dogged and fundamental struggles of the Palestinian citizens, struggles in which they were prepared to take to the streets undeterred by the use of force on the part of the security forces, were over national rights, i.e., as sons and daughters of the Palestinian people" ³⁴⁰.

A principios de octubre del año 2000, la población palestina de Israel llevó a cabo una serie de masivas protestas en diferentes ciudades y localidades del país con el objetivo de denunciar las opresivas políticas de Israel contra los palestinos y palestinas de los Territorios Ocupados. Estas propuestas se saldaron con 13 hombres asesinados, 12 ciudadanos israelíes y uno de la Franja de Gaza; cientos de personas heridas, y 660 detenidas, .de las cuales centenares fueron imputadas y detenidas sin derecho a fianza hasta que finalizara el juicio.

Este acto serviría como motor de la reactivación de la identidad nacional palestina entre los ciudadanos y ciudadanos israelíes y supondría la acción conjunta contra el Estado de Israel junto a sus compatriotas de los Territorios Ocupados:

"It was only during the tumultuous events of October 2000 that the Palestinian citizens of Israel found the unity and resolve to join the protest of the

³³⁹ Rabinowitz, 2001.

³⁴⁰Rabinowitz, 2001:67.

Palestinians in the occupied territories, and take a confrontational, and often violent, stance against the state of Israel”³⁴¹.

El 8 de noviembre de ese mismo año el gobierno israelí inició una comisión de investigación que fue liderada por el juez Theodor Or. La comisión concluyó que no existía ninguna justificación para que la policía israelí hubiera usado armas de fuego ni balas de goma contra las personas manifestantes. Sin embargo, a pesar de las conclusiones de la *Or Commission* ningún miembro de la policía israelí fue imputado en relación a estos asesinatos. En septiembre de 2005, la *Police Investigation Unit* (“*Mahash*”) presentó un informe en el que mostraba su negativa a presentar ninguna acusación contra los integrantes de su unidad involucrados en estos actos. En enero de 2007, el Fiscal General Menachem Mazuz archivaba los casos y ningún miembro de la policía israelí era condenado por estas 13 muertes³⁴².

Estos terribles acontecimientos dejaron una profunda huella en la consciencia colectiva de la población palestina y han dado lugar a acciones diversas a lo largo de todo el territorio. En octubre de 2015, las organizaciones *Baladna*, *Hamleh* y *Adalah*³⁴³ organizaron una campaña en árabe para conmemorar y para denunciar el asesinato de estos 13 hombres, en su mayoría jóvenes, que fueron asesinados por la policía israelí durante las manifestaciones que tuvieron lugar de manera simultánea a lo largo de todo el territorio israelí.

La campaña consistió en la elaboración de 13 posters con las fotografías de las hombres asesinados³⁴⁴ acompañados de eslóganes en árabe en los que se podía leer las frases *#We carry the memory - October 15*.

³⁴¹Rabinowitz, 2001:67.

³⁴²Adalah. The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel.

³⁴³*Adalah* es la organización que representa legalmente a las familias de los 13 hombres asesinados ante el organismo encargado de realizar la investigación de estos hechos, la *Or Commission of Inquiry*.

³⁴⁴Las personas asesinadas, por orden de aparición en los pósteres, fueron: Wissam Yazbak, 25, Nazareth; Ramez Bushnaq, 24, Kufr Manda; Emad Ghanayem, 25, Sakhnin; Asel Asleh, 17, Arrabe; Ahmed Jabareen, 18, Muawiya; Misleh Abu Jarad (photo as child), 19, Dir al-Balah; Mohammad Khamayseh, 19, Kufr Kana; Omar Akkawi, 42, Nazareth; Walid Abu Saleh, 21, Sakhnin; Ala Nassar, 18, Arrabe; Mohammad Jabareen, 23, Umm al-Fahem; Eyad Lawabny, 26, Nazareth; Rami Ghara, 21, Jatt; Wissam Yazbak, 25, Nazareth.



Figura 19: Campaña "We carry the memory" - 15 years since October 2000

Fuente: Adalah. The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel

El año 2007, durante mi primera visita al país, asistí a una manifestación, junto a las integrantes de la organización *Women Against Violence (WAV)*, en la que las personas asistentes llevaban fotografías de estos chicos. En aquel momento yo no sabía quiénes eran, ni qué era lo que había sucedido pero la imagen de uno de ellos se me quedó grabada en la mente. Hoy, diez años después, recuerdo con la misma nitidez, la impresión que me causó ver la fotografía del joven Mohammad Khamayseh, con quién sólo nos separaban dos años de edad en el momento en que fue asesinado.

La Segunda Guerra del Líbano en 2006 y la Guerra de Gaza (2008-2009), unidos a los acontecimientos que se produjeron al inicio de la Segunda Intifada en el norte de Israel, contribuirían a una mayor alienación de la población palestina y a un deterioro en las relaciones entre las dos comunidades:

"State violence against Arab protesters and the killing of thirteen of them in October 2000 expose Arab citizenship as fragile and vulnerable. Israel also

built the wall, expanded Jewish settlements in the West Bank, and launched the Second Lebanon War and Gaza War, events that have largely alienated the Arabs. These forces, on the rise over time, radicalize the Arabs and alienate them from the Jew".

Los violentos enfrentamientos entre población palestina y población judía que tuvieron lugar en octubre de 2008 en la ciudad de Acre colocarían el tema de la coexistencia entre las dos comunidades en las ciudades mixtas en el debate público³⁴⁵.

El período temporal que va entre los años 2000 y 2008 ha sido muy importante en relación a la toma de consciencia como grupo nacional de la población palestina israelí. Los violentos acontecimientos que se produjeron a lo largo de estos años han tenido efectos en las relaciones entre las diferentes comunidades y han tendido a crear rendijas entre ellas. En este contexto, las relaciones de pareja entre personas de ambas comunidades suponen una problemática añadida al conflicto ya existente.

6.4.1. Contexto de tensión en el 2014: ¿se puede hablar de una "Tercera Intifada"?

El 12 de junio de 2014, se escribía otro capítulo de esta intrincada historia cuando el primer ministro israelí, Benjamin Netanyahu, convocaba a los medios de comunicación³⁴⁶ para anunciar el secuestro de los jóvenes colonos judíos Naftali Fraenkel (16 años), Gilad Shaar (16) y Eyal Yifrach (19) cuando regresaban de sus clases de religión en una colonia israelí cisjordana.

El hallazgo de los cuerpos de los jóvenes 18 días después, a tan solo unos metros del lugar del secuestro, y las declaraciones del primer ministro israelí asegurando venganza alentaron el clamor de algunos sectores de la ciudadanía y, muy especialmente, de algunos grupos judíos de ultraderecha. La ciudad de Jerusalén se convirtió en foco de numerosos altercados y las cacerías por parte de jóvenes judíos en busca de población palestina que viajara en los tranvías o que trabajara en restaurantes y comercios se

³⁴⁵ The Abraham Fund 2008.

³⁴⁶ En su discurso, Netanyahu señalaba al brazo armado de Hamás como autor de los hechos y acusaba a la Autoridad Nacional Palestina (ANP) de haber «abierto la puerta» de Cisjordania al grupo islamista con el acuerdo de paz, alcanzado en abril de ese mismo año, después de siete años de división. El partido islamista Hamás gobierna la Franja de Gaza, mientras que Al Fatah controla los territorios ocupados de Cisjordania. El acuerdo entre los dos grupos palestinos tiene por objetivo culminar en la convocatoria de unas elecciones unitarias en los próximos meses.

extendieron durante las siguientes semanas. Las noticias mostraron impactantes imágenes en las que aparecía una multitud de jóvenes avanzando por el centro de Jerusalén al grito de "*Death to Arabs*" en hebreo.

El asesinato del adolescente palestino Mohammed Abu Khdeir (16 años) en Jerusalén Este, a manos de un grupo de judíos como venganza por la muerte de los tres jóvenes, caldearía, aún más, el ambiente y tendría lugar una contundente respuesta por parte de un sector de la población palestina israelí. En el distrito de *Shoafat*, donde residía el joven con su familia, así como en otras localidades del norte y del centro del país, se registraron violentos enfrentamientos y desde algunos medios de comunicación se llegó a hablar de una posible "Tercera Intifada"³⁴⁷.

Este acontecimiento fue visto por estos mismos medios como un punto de ruptura en las relaciones entre el gobierno israelí y los Territorios Ocupados de la Franja de Cisjordania en el que la inestabilidad iba a tomar un mayor protagonismo:

*"The discovery of the bodies of three Israeli teens who have been missing for the last 18 days, along with the public calls for vengeance heard in Israel today, could mark the beginning of a new era in the West Bank – one that is considerably less stable. This might not be a third intifada but it is also not the relative calm or the close military coordination Israel enjoyed over the last five to six years"*³⁴⁸.

El inicio de la operación "Margen Protector" en la Franja de Gaza, con una duración de 51 días y un saldo de más de 2.100 personas muertas y 11.100 heridas en Gaza y 71 muertas en Israel³⁴⁹, despertó sentimientos enfrentados entre la población israelí. Los sectores contrarios a esta intervención militar, entre los que se contaba población palestina y judía, salieron a la calle para mostrar su repulsa a las actuaciones militares y pedir el cese de los ataques contra la población civil. Estos sectores, más próximos a la izquierda israelí, se enfrentaron a los ataques de los grupos de ultraderecha que reclamaban actuaciones más agresivas en la Franja, acudían a boicotear las manifestaciones y les acusaban de traición contra su pueblo.

³⁴⁷ Brinn, 2014; Shuttleworth, 2014; Chandler, 2014

³⁴⁸ Sheizaf, 2014.

³⁴⁹ Para más información, véase el portal web del Institute for Middle East Understanding: [<http://imeu.org/article/50-days-of-death-destruction-israels-operation-protective-edge>]

Esta reflexión, publicada el 18 de agosto de 2014 en el diario israelí Haaretz³⁵⁰, pone de manifiesto la relevancia social que alcanzó la celebración de una boda entre un palestino israelí y una judía israelí en Jaffa durante el contexto de la Operación Margen Protector, en el que las relaciones de coexistencia entre la población árabe y judía en Israel se deterioraron enormemente.

“That the marriage of Mahmoud Mansour and Morel Malka became a subject for public debate is embarrassing and testifies to how low we have sunk. Could we imagine a wedding between a Christian and a Jew becoming a national news item in any European country?”³⁵¹.

La politización que hicieron de su boda algunos grupos ultra-nacionalistas judíos se tradujo en un creciente clima de hostilidad en las inmediaciones del lugar en el que estaban celebrando su ceremonia. Este ejemplo me sirve para ilustrar lo difícil que es en ocasiones defender la convivencia en el territorio y la valentía de la que hacen uso estas parejas al enfrentarse a toda una serie de problemáticas de diversa índole.

Estos acontecimientos contribuirán, sin duda, a empeorar las ya de por sí deterioradas relaciones entre palestinos e israelíes y marcaran un antes y un después. La mayoría de las personas con las que tuve ocasión de hablar durante mi viaje me comentaban que estos hechos marcaban un punto de no retorno. En su opinión, el hecho de que los asesinatos se hubieran perpetrado contra adolescentes suponía un recrudecimiento en la manera de actuar que potenciaría aún más el odio y la desconfianza hacia el “otro”.

El taxista que me llevó de regreso al aeropuerto me comentó que se respiraba intranquilidad entre la población, que la gente estaba asustada y que temían que pudiera pasarle algo a sus hijos. Esto me hizo recordar la experiencia que había tenido el día anterior, cuando de regreso a casa presté mi ayuda a un señor para que pudiera entrar con su nieta en el teleférico que une el barrio del Carmel con el centro de la ciudad de Haifa. Mientras yo sujetaba a su nieta en brazos, el abuelo, entre risas y recurriendo al humor negro, me pidió que, por favor, no raptara a la niña.

³⁵⁰ Los diarios de mayor tirada en Israel son Haaretz (www.haaretz.com), de tendencia de izquierdas, y Maariv (www.nrg.co.il) y Yediot Ahronot (www.ynet.co.il), más próximos a la derecha.

³⁵¹ Gross, 2014.

Esta tensión no ha dejado de crecer desde el último ciclo de violencia, que se inició en el otoño de 2015 y que continúa hasta el día de hoy. Esta nueva ola de ataques llevados a cabo por población palestina, principalmente de los Territorios Ocupados, ha recibido el nombre de "*Jerusalem Intifada*" por parte de algunos medios de comunicación israelíes³⁵², El formato de los ataques ha variado enormemente desde la Segunda Intifada y los atentados terroristas con explosivos han sido sustituidos por otro tipo de ataques, como atropellos o apuñalamientos. El aumento de las medidas de seguridad y la dificultad que conlleva llevar a cabo atentados de otro tipo en territorio israelí pueden haber contribuido a este cambio en el formato de los actos terroristas llevados a cabo por población palestina. Este mismo formato se ha visto reproducido también en los ataques terroristas que se han vivido en Europa en los últimos meses, aunque sería necesario un análisis más profundo para poder establecer similitudes y diferencias entre ambos fenómenos³⁵³.

Las Fuerzas de Defensa de Israel, afirman que 39 personas israelíes y 2 personas norteamericanas habían sido asesinadas entre octubre de 2015 y junio de 2017. La *Ma'an News Agency* publicó datos relativos al número de personas que resultaron muertas a lo largo de todo el 2016 y afirmaba que la cifra ascendía a 129 personas, de las cuáles el 86% (111 personas) eran palestinas, 15 israelíes (11,6%) y tres extranjeras³⁵⁴.

La difícil situación de la población palestina en los Territorios Ocupados de la Franja de Gaza y Cisjordania así como el conflicto latente entre el gobierno israelí y las autoridades palestinas, especialmente, en la Franja de Gaza, afectan a las relaciones entre la comunidad palestina israelí y el gobierno del país. De igual modo, se producen fricciones importantes como resultado de la creciente tensión que se ha producido en los últimos años entre los partidos que representan a la población palestina israelí en la Knesset y la mayoría judía.

Desde que Benjamin Netanyahu volvió a ganar el poder, en 2009, se han llevado a cabo numerosos intentos de descalificar o suspender a miembros palestinos israelíes del parlamento, especialmente aquellos que forman parte del Balad Party³⁵⁵.

³⁵² Ma'an News Agency, 2016.

³⁵³ IDF Blog [<https://www.idfblog.com/2016/09/18/live-updates-terror-strikes-israel/>]

³⁵⁴ Ma'an News Agency, 2017.

³⁵⁵ Schaeffer, 2016.

En el contexto del 2014, la política palestina israelí Haneen Zoabi fue puesta en el punto de mira a raíz de unas declaraciones y, posteriormente, llegó a ser detenida en las manifestaciones que se llevaron a cabo en la ciudad de Haifa.



Figura 20.- La parlamentaria Haneen Zoabi obligada a bajar del podium de la Knsset en febrero de 2016

Fuente: Emil Salman (Haaretz)

En septiembre de 2016, el *Knesset Ethics Committee* expulsó a tres miembros del *Balad Party* de las sesiones parlamentarias, durante un período de entre 2 y 4 meses, por haberse reunido con las familias de personas palestinas de Jerusalén que hubieran asesinado o herido a alguna persona israelí en los últimos meses. Esta acción del *Balad Party* generó sentimientos enfrentados entre la propia población palestina israelí.

Una nueva propuesta de ley presentada en 2016 permitía suspender, de manera temporal o permanente, a los miembros electos de la Knesset por alguna de las tres siguientes razones: apoyo a la lucha armada o al terrorismo, incitación al racismo y negación de la existencia del Estado de Israel como un estado judío y democrático³⁵⁶. Las reacciones por parte de algunas organizaciones que trabajan por la defensa de los derechos humanos en el territorio no se hicieron esperar. La Association for Civil Rights in Israel declaró: “*this is a clear instance of the tyranny of the majority, whereby the political majority exploits its power against a political minority*” y Adalah. The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel denunció “*the bill provides an additional tool*

³⁵⁶ Iraqi, 2016.

to further push the elected representatives of the Palestinian minority in Israel to the political margins"³⁵⁷.

En noviembre de 2016, una serie de incendios a lo largo de todo el país y que afectaron muy especialmente a la ciudad de Haifa volvieron a poner sobre la mesa las relaciones entre las dos comunidades en el Estado de Israel. Entre los días 24 y 25 de noviembre, unas 75.000 personas tuvieron que ser evacuadas de la ciudad de Haifa y 136 hospitalizadas por inhalación de humo a razón de estos incendios³⁵⁸.

Las declaraciones del primer ministro Benjamin Netanyahu a los medios de comunicación tildaban estos incendios de actos terroristas ("*arson terror*") y alertaban de que serían severamente castigados: "*Every fire caused by arson, or by incitement to arson, is terrorism (...) Anyone who tries to burn parts of the State of Israel will be punished severely*"³⁵⁹.

Ahmad Tibi de la Joint List, la lista que reúne a todos los partidos árabes, respondía a las acusaciones pidiendo cautela: "*I call on the Israeli pyromaniac politicians: Let the firefighters do their noble work*"³⁶⁰.

El 15 de junio de 2017, justo cuando estaba revisando este capítulo para poner punto y final a esta tesis doctoral, apareció una noticia en los medios de comunicación israelíes de una importancia vital para esta investigación. Henriette Karra, una palestina cristiana israelí, fue asesinada el martes 13 de junio en su propia casa de Ramel. La joven de 18 años había presentado una semana antes una denuncia a la policía israelí contra su madre, por haberle lanzado un objeto a la cabeza porque se estaba viendo con un chico musulmán. En las horas posteriores a este trágico suceso, se estaba llevando a cabo una investigación en torno a este asesinato, y el padre, la madre y el tío de Karra fueron detenidos y acusados de asesinato premeditado³⁶¹. Esta noticia volvió a poner de manifiesto las enormes barreras sociales que existen en Israel para cruzar las fronteras de grupo y los peligros que se pueden llegar a desprender para las mujeres que deciden hacerlo.

³⁵⁷ Iraqi, 2016.

³⁵⁸ Mckerman, 2016; Times of Israel Staff, 2016.

³⁵⁹ Rabinowitz, 2016.

³⁶⁰ Rabinowitz, 2016.

³⁶¹ Kubovich, 2017.

7. La ciudad de Haifa: ¿un verdadero espacio de coexistencia?

7.1. Haifa: una “ciudad mixta”

Las ciudades "mixtas" no son un fenómeno único de Israel ni tampoco de sociedades profundamente divididas. Por el contrario, son un fenómeno generalizado que tiene sus raíces en el pensamiento social y político de los siglos XIX y XX, durante los que se produjeron varias olas migratorias procedentes de Europa y América como consecuencia de la revolución industrial y del nacionalismo emergente³⁶².

En la actualidad, las ciudades "mixtas" en Israel son el único espacio urbano compartido por la población palestina y la población judía. En estas ciudades, sin embargo, solo reside el 9% de la población palestina israelí³⁶³. Esta proximidad geográfica entre las dos comunidades, sin embargo, no se ha traducido en una verdadera coexistencia entre ellas:

*"Arabs and Jews continue to live separate lives, defined by alienation, mutual feelings of racism and of being threatened, competition over resources and a general atmosphere of conflict"*³⁶⁴.

Haifa es considerada una ciudad "mixta" por el Central Bureau of Statistics de Israel porque casi un 10% de la población, lo que supone unas 30.000 personas, pertenecen a la comunidad palestina. El hecho de que se considere a esta ciudad como "mixta" es una cuestión meramente subjetiva si tenemos en cuenta el bajo porcentaje de población palestina que habita en ella.

En los últimos años, las ciudades "mixtas" y, en particular la ciudad de Haifa, han acaparado una atención importante por parte de la academia israelí, sobre todo por lo que se refiere a la naturaleza y al curso de las relaciones entre las diferentes comunidades, así como a la etnización de estos espacios urbanos³⁶⁵. Por este motivo, este tipo de

³⁶²Tzfadia 2011

³⁶³Falah et al., 2000.

³⁶⁴Be'eri-Sulitzeanu 2009.

³⁶⁵Yiftachel and Yacobi, 2003; Monterescu y Rabinowitz, 2007; Kallus, 2013.

bibliografía se refiere a la ciudad de Haifa con términos como, "*mixed*"³⁶⁶, "*ethnically fractured*"³⁶⁷ o "*ethnonationally contested*"³⁶⁸³⁶⁹.

Este creciente interés de la academia israelí en el estudio de estas "ciudades mixtas" se asocia a dos cuestiones claves. En primer lugar, debido a la importancia que tienen las ciudades "mixtas" en sí mismas como reflejo de las interacciones que se dan entre la población judía y la población palestina y por su potencial a la hora de generar discursos locales que desafíen las percepciones nacionales. En segundo lugar, porque estas ciudades han sido escenario de enfrentamientos violentos durante las dos últimas décadas en el territorio, como la Intifada de Al-Aqsa (2000), los atentados en Haifa³⁷⁰ (2003), las revueltas en Acre durante el Yom Kippur (2008) y los disturbios en el centro de Jerusalén (2014)³⁷¹.

Estas ciudades, a pesar de ser espacios en los que, a menudo, se producen conflictos, desigualdades sociales y divisiones políticas entre las dos comunidades, son, a la vez, espacios dinámicos que dan lugar a la negociación y la interacción social entre las dos comunidades³⁷². Del mismo modo, para la población palestina que reside en la ciudad "*the city is a lived experience and an important aspect of their identity*"³⁷³.

En este sentido, es importante tener en cuenta que los datos del Central Bureau of Statistics (CBS) relativos a la población palestina que reside en las denominadas ciudades "mixtas" israelíes proporcionan una fotografía muy limitada de la realidad. No es posible conocer con exactitud la proporción real de personas palestinas que residen en estas ciudades ya que una parte importante de estas no oficializan su cambio de dirección y mantienen las de sus ciudades de origen. Esto responde a dos motivos, por una parte, como gesto simbólico de reivindicación nacional de su identidad palestina y, por otro, atendiendo a motivos más prácticos, como, por ejemplo, poder continuar enviando a sus hijos y hijas a las escuelas de sus localidades de origen. Paralelamente, las autoridades de las "ciudades mixtas" prefieren no dar a conocer la proporción real de personas palestinas que allí residen por motivos diversos como, por ejemplo, mantener la identidad judía de la ciudad, no desvalorizar el precio de las casas o no ahuyentar a familias judías que

³⁶⁶ Falah, 1996; Yiftachel and Yacobi, 2003

³⁶⁷ Leibovitz, 2007.

³⁶⁸ Kolodney y Kallus, 2013; Kallus y Shamur, 2015.

³⁶⁹ Leibovitz 2007.

³⁷⁰ En estos atentados murieron 15 personas judías y 15 personas palestinas israelíes.

³⁷¹ Tzfadia 2011:153.

³⁷² Kallus, 2013.

³⁷³ Kallus 2013:103.

contemplan mudarse a la ciudad. Las autoridades municipales evitan, de este modo, proveer a la población palestina de las infraestructuras necesarias para poder desarrollarse plenamente como ciudadanas y ciudadanos israelíes³⁷⁴.

7.1.1. La ciudad de Haifa: datos generales.

Haifa, considerada la capital del norte de Israel, es la tercera ciudad más grande del país. Esta ciudad cuenta con una población total³⁷⁵ de 981.300 personas, de las cuales 730.600 son judías³⁷⁶ y 250.700 son palestinas. Un análisis de estos datos en función de la religión indica que, del total de la población de la ciudad, 671.500 personas son judías, 207.600 son musulmanas, 24.200 cristianas - de las cuales 17.200 son palestinas cristianas -, 25.800 son drusas y 52.100 se incluyen dentro de la categoría "sin religión"³⁷⁷.

En la actualidad, Haifa juega un rol muy relevante en la economía del país. La ciudad ejerce como un importante centro industrial y comercial y acoge el centro tecnológico Matam y dos de las principales universidades israelíes, la Haifa University y la Technion University. Esta importante metrópolis también alberga instituciones públicas, oficinas gubernamentales y un sinnúmero de organizaciones civiles y de espacios de ocio en los que se producen encuentros diarios entre población palestina y población judía.

La ciudad cuenta con un maravilloso paisaje que en el que el verde vibrante del Monte Carmel combina con el azul profundo de la bahía de Haifa., todo ello acompañado de los preciosos jardines bahai.

Este factor atrae a población palestina y a población judía que han decidido mudarse a esta ciudad. Una belleza que le ha hecho ganarse el nombre de *Arus el-Bahar* ("La esposa del mar") entre la población palestina³⁷⁸.

³⁷⁴ Be'eri-Sulitzeanu 2009.

³⁷⁵ Datos del Central Bureau of Statistics publicados el 1 de septiembre de 2016. Para más información consultar[http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_13&CYear=2016].

³⁷⁶ Dentro de esta categoría se incluyen las personas judías, cristianas no-palestinas y aquellas "not classified by religion".

³⁷⁷ El Ministerio del Interior israelí incluye en este grupo, principalmente, a familiares de nuevas personas inmigrantes en el país que son de religión no judía.

³⁷⁸Falah et al., 2000:787.



Figura 21.- La ciudad de Haifa vista desde los Jardines *Bahá'í*

Fuente: Everett Potter³⁷⁹

Haifa es una ciudad plural en la que confluyen personas con perfiles muy diversos que le confieren a la ciudad un carácter diverso socio-culturalmente y, a la vez, complejo. Los contrastes que se suceden en la ciudad no pueden leerse, sin embargo, como simples dicotomías:

"Haifa is Israel's third largest city and an important industrial centre. Like most other mixed cities it is a place of contrasts and tensions not easily described by dichotomies that distinguish between immigrants and natives, locals and foreigners, hegemony and resistance, which are often simultaneous,

³⁷⁹ Página web del periodista *Everett Potter's* <http://www.everettpotter.com/2009/09/haifa-wants-more-respect/>

*and thus increasing the city's complexity. The city holds a variety of mixtures – of Muslims, Christians and Jews; of veterans and newcomers, of Mizrahi (Eastern) and Ashkenazi (Western) Jews*³⁸⁰.

Haifa, a pesar de no ser la ciudad que cuenta con la mayor proporción de personas palestinas israelíes del país, siempre ha sido un centro muy importante de la vida social, cultural y política de la comunidad palestina urbana del país. A diferencia de otras "ciudades mixtas", la ciudad de Haifa ha experimentado un considerable pluralismo con los años. Monterescu atribuye este pluralismo a una distribución de los recursos más igualitaria entre la población palestina y la judía. Este crecimiento de la clase media palestina en Haifa es una tendencia que se está dando desde finales del siglo XIX³⁸¹.

7.1.2. La segregación espacial de la ciudad de Haifa

Las relaciones entre población judía y palestina en el Estado de Israel también tienen su correspondencia en la distribución geográfica-espacial de las dos comunidades. A nivel nacional, la población palestina israelí se encuentra mayoritariamente localizada en la zona de Galilea, el Triángulo³⁸² y el Neguev. Mientras que, a nivel local, esta población acostumbra a vivir segregada en ciudades de mayoría palestina o en barrios palestinos en las ciudades "mixtas".

En un sentido formal, la población palestina tiene libertad de acceso para moverse y residir en el resto del país pero, en la práctica, fuera de estas zonas se topa con muchas dificultades y limitaciones para poder optar a un empleo y a una vivienda digna y, más aún, para poder adquirir propiedades.

Esta segregación espacial ha tenido un efecto directo en el sentimiento de pertenencia de la comunidad palestina. Es importante tener en cuenta que esta comunidad se encuentra dispersa a lo largo de todo el planeta y que, en la actualidad, supera los cinco millones, siendo una de las poblaciones refugiadas del mundo de más larga duración.³⁸³.

Desde 1948, esta población ha vivido diferentes experiencias de segregación que han ido mermando su sentimiento de pertenencia a la comunidad nacional palestina, así como su capacidad de construir una identidad nacional común:

³⁸⁰Kolodney & Kallus, 2011 citado en Kallus 2013:100.

³⁸¹Kallus, 2013.

³⁸²Esta zona incluye partes de Acre, Nazareth y Haifa.

³⁸³ Según datos de la Agencia de Naciones Unidas para los refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA, 2017).

*"The spacial discontinuity that ensued damaged the Palestinians' sense of communal time, and their ability to forge a coherent identity. Palestinians are acutely aware of belonging to a house, a village, or a neighbourhood. Alienated from continuous control over the physical environment, however, they cannot maintain a wider horizon for their collective being"*³⁸⁴.

7.1.3. El origen histórico de la segregación espacial

La ciudad de Haifa ha acogido a diferentes comunidades desde tiempos inmemoriales y la separación de estas en diferentes distritos se remonta a muchos siglos atrás. En la época del Imperio Otomano se llevó a cabo una nueva división residencial de la ciudad³⁸⁵, en torno al 1880, en función de las afiliaciones religiosas de los diferentes habitantes. Según esta división, los barrios cristianos se situaban en el oeste, los musulmanes en el este y las comunidades judías que llegaban al territorio residían a los pies del Mount Carmel hacia el sur³⁸⁶.

La entrada en escena del movimiento sionista y la llegada masiva de población judía procedente de Europa entre los años 1922 y los años 40 influyó en el curso de las relaciones entre las diferentes comunidades que convivían en el territorio. Durante la primera década del siglo XX, la población judía europea (askenazí), se trasladó a vivir a zonas exclusivamente judías - barrios y ciudades - y, concretamente, en Haifa, se mudó al barrio de Herzliah, fundado el 1924 por Theodor Herzl³⁸⁷.

Durante los actos violentos de 1929, un importante número de personas judías se marchó de los barrios de la ciudad en los que convivían las dos comunidades, algunos de manera temporal y otros de modo permanente. El levantamiento árabe de 1936-1939 contra la masiva inmigración judía también supuso que muchas personas salieran de estos barrios. Sin embargo, un importante número de judíos permaneció viviendo en barrios palestinos. Según datos de los oficiales británicos, hasta finales de la década de los 40 - momento en que estalló la violencia que siguió a la Resolución de Partición 181 de noviembre de 1947 de la ONU - más de un tercio de la comunidad judía de Haifa continuó viviendo en los barrios de mayoría palestina como Wadi al-Nisnas, Wadi al-Salib y Hallisa³⁸⁸.

³⁸⁴ Rabinowitz, 2001.

³⁸⁵ Yazbak, 1998.

³⁸⁶ Kolodney & Kallus, 2008; Segev, 1984 citados en Kallus 2013.

³⁸⁷ Nathanshon and Shiblak, 2011.

³⁸⁸ Nathanson y Shiblak: 2011.



Figura 22.- Los distritos y barrios de la ciudad de haifa

Fuente: Thinglink

En relación a la población judía de origen oriental (mizrají), se llevaron a cabo dos estrategias complementarias. Por una parte, se llevó a cabo un proceso de des-arabización de este sector de la población judía y, por otra, se crearon barrios y ciudades específicas destinadas a acoger a esta población.

Estas estrategias de control espacial ("*colonial toolbox*"), se implementaron a partir de diferentes acciones. Una de ellas fue la llegada masiva de población inmigrante judía, principalmente procedente de los países árabes y de lo que por aquel entonces era la Antigua Unión Soviética, y su posterior realojamiento en ciudades y barrios de nueva construcción ("*de-territorialization*"). Las personas judías que ya vivían en el país y que residían con la población árabe también fueron re-alojadas en estas nuevas zonas.

En la década de los 50, se construyeron 30 nuevas ciudades ("*development towns*") que fueron pobladas con población mizrají y que tenían como objetivo servir a los intereses geopolíticos del recién creado estado:

"Some of these "new" towns where built over the ruins of pre-1948 Palestinian towns like Ashkelon (Majdal), Beersheva, and Beit She'an; other were built in

*towns where Palestinian communities remained after the war such as Acre, Lod, and Ramleh; and some were built annexed to Palestinian villages and towns like Ma'alot-Tarshiha (shared joint municipality) or Nazareth Illit*³⁸⁹.

Las ciudades de Tiberias, Safad, Jerusalén Este y Haifa perdieron la mayoría de su población palestina. En el caso de Haifa, la población palestina pasó a representar únicamente el 7% de la población total. Otras ciudades como Lod, Ramleh, Acre, Jaffa o Nazareth Illit se convirtieron en "mixtas" como resultado de las políticas de judaización que se llevaron a cabo y se las pasó a llamar "nuevas ciudades mixtas". En el caso de estas ciudades, se optó por la estrategia de trasladar a población inmigrante judía a casas vacías de nueva construcción³⁹⁰.

Este proceso de judaización que se llevó a cabo en las ciudades palestinas durante los años que acompañaron a la creación del Estado de Israel (1948) ha sido estudiado en varias investigaciones³⁹¹. Este proceso se ha servido de una efectiva estrategia consistente en borrar las huellas del pasado palestino del territorio a partir de la implementación del hebreo como lengua vehicular, del cambio de los nombres de las calles, de las ciudades e, incluso el nombre de sus habitantes, quienes han pasado de ser palestinos a árabes.

La ciudad de Haifa también ha experimentado un proceso de judaización importante en el que lugares y edificios históricos de la ciudad que fueron destruidos en torno a 1948, albergaron después espacios que ocuparían posiciones muy centrales en el nuevo gobierno. Un ejemplo paradigmático es la construcción de la nueva sede del gobierno municipal de Haifa en lo que había sido el casco antiguo de la ciudad³⁹².

En el caso de Haifa, esta estrategia se complementó con el traslado de todas las personas palestinas que residían en diferentes zonas de la ciudad al barrio del Wadi-Nisnas³⁹³. El historiador Illan Pappé relata que "después de que las tropas judías limpiaran la ciudad el 23 de abril de 1948", la noche del 1 de julio de 1948 el comandante militar de Haifa reunió a los líderes de la comunidad palestina de la ciudad en su cuartel militar. El objetivo de esta reunión era ordenarles que la población palestina que aún quedaba en la ciudad, entre 3.000 y 5.000 personas, debía trasladarse al barrio del Wadi-Nisnas en tan sólo 4 días³⁹⁴.

³⁸⁹Tzfadia 2011:158.

³⁹⁰Tzfadia 2011:156-157.

³⁹¹Monterescu and Rabinowitz: 2007; Kallus: 2011, 2013; Tzfadia, 2001.

³⁹²Kolodney & Kallus, 2011 citado en Kallus 2013:100.

³⁹³Tzfadia 2011.

³⁹⁴La fecha límite para realizar este traslado era el día 5 de julio de 1948.

Esta petición causó una gran conmoción entre los líderes palestinos, una parte importante de los cuales pertenecían al Partido Comunista³⁹⁵:

"No entiendo: ¿Se trata de una orden militar? Miremos la situación de estas personas. No puedo ver ninguna razón y menos aún una militar, que justifique semejante traslado", protestó Tawfiq Tubi, que más tarde llegaría a la Knesset, el parlamento israelí, por el Partido Comunista, y que entonces terminó su intervención diciendo que exigía que la gente permaneciera en sus casas. Otro de los participantes, Bulus Farha, gritó "¡Esto es racismo! y señaló con acierto, que el traslado era la creación de un "gueto palestino en Haifa"³⁹⁶.

Algunas de las personas que tuvieron que trasladarse al Wadi Nisnas contaban con propiedades en el Mount Carmel, incluso en la cima de la montaña, donde habían vivido durante muchos años junto a la población judía que había inmigrado en los últimos años a la ciudad. Estas personas perdieron sus propiedades y tuvieron que costearse los gastos de este "traslado forzoso"³⁹⁷.

A partir de la creación de 1948, el Wadi Nisnas, una de las zonas más pobres de la ciudad, se convirtió en un barrio mayoritariamente palestino donde se alojó al resto de población palestina que residía hasta el momento en otros barrios de la ciudad.

La entrevista realizada por Regev Nathanshon, el 26 de agosto de 2008, a Miryam, una palestina cristiana nacida en Haifa en 1931, pone de manifiesto el carácter mixto del barrio del Wadi-Nisnas antes de 1947:

"We left the house three days before the fall of Haifa. We were right in the middle of fighting between the Jews and the Arabs. Every night we heard the explosions. The last week was really difficult for us. We were alone, our neighbors had already left the house, and we were hit by some 100 bullets. When I climbed up to the second floor the Arabs shot at me because they thought I'm Jewish. It's only a miracle that I survived. Why did they think you were Jewish? Because it was a mixed neighborhood. Not only Arabs lived here. And those who shot didn't know who's who. So one of our friends told us 'you're suffering enough, just leave'. When we left the house all the windows were already broken and the beds were covered with glass. We moved to my cousin's place, a block away. A couple of days later Haifa fell"³⁹⁸.

³⁹⁵Este partido había apoyado la partición de Palestina y esperaba que todo volviera a la normalidad después de la creación del Estado de Israel.

³⁹⁶ Pappé, 2006: 276-277.

³⁹⁷Pappé, 2006.

³⁹⁸Nathanshon and Shiblak, 2011:195-196.

El rápido aumento de la población judía en la ciudad, la cual creció un 959% entre los años 1922 y 1944, así como los disturbios que tuvieron lugar en 1929, empujaron a la comunidad judía hacia las zonas más altas del Monte Carmel y contribuyeron de este modo a la segregación social entre las dos comunidades³⁹⁹.

7.1.4. La distribución espacial de Haifa hoy

Las desigualdades sociales entre las dos comunidades están presentes en esta división territorial en la que *“Arab neighborhoods are treated as “internal frontiers” into which Jewish presence keeps expanding thus turning mixed cities into urban ethnocracies, where citizenship is unequal, and resources and services are allocated on the basis of ethnicity rather than residency”*⁴⁰⁰.

Esta segregación topográfica se ha traducido en una segregación social y se ha mantenido presente en la ciudad a lo largo de los años. Hoy en día, Haifa está dividida en barrios palestinos y judíos. Los primeros están situados en la parte baja de la ciudad y en ellos habita mayoritariamente población palestina pero también judía con niveles socio-económicos más bajos. La zona alta de la ciudad está formada por barrios predominantemente judíos en los que también se puede encontrar familias palestinas con ingresos más elevados.

La población judía, por lo general, acostumbra a tener un nivel adquisitivo más alto que la población palestina, siendo la población cristiana la que cuenta con un mejor nivel dentro de esta comunidad:

“These topographically demographic patterns reflect social and economic differences, with the Jewish community, in general, occupying the higher income brackets. However, the Christian population, traditionally considered well-off, amounts to about 55% of the Palestinians in Haifa. It is perhaps the reason why the city is becoming home to an emerging middle class of liberal Palestinians (Sa’ar, 1998), who are slowly infiltrating the formerly Jewish-dominated neighborhoods” (Falah, Hoy, & Sarker, 2000). (Kallus 2013:100).

Esta realidad es muy similar a la que vive la población palestina que reside en algunas de las ciudades "mixtas" de nueva creación, como es el caso de Nazareth Illit. Cabe destacar que esta fue una ciudad fundada para promover la judaización de la zona,

³⁹⁹Tzfadia 2011.

⁴⁰⁰Yiftachel y Yacobi, 2003:680-690; citado por Yelenevskaya y Fialkova, 2011.

y que las familias palestinas que habitan en ella suelen tener un nivel socio-económico y educativo elevado.

El perfil socioeconómico de la población palestina que reside en estas "ciudades mixtas" acostumbra a ser bastante más elevado que el de la media de la población palestina que reside en el país. Estas personas cuentan con recursos para poder asumir los elevados costes de la vivienda en estas zonas. En relación a su nivel educativo, es similar al de las personas judías residentes en estos mismos barrios y, significativamente superior, al del resto de personas palestinas que residen en el país. La ausencia de datos en torno a la población palestina que reside en estas ciudades no permite, sin embargo, poder realizar una radiografía fidedigna de la situación⁴⁰¹.

Durante mi trabajo de campo tuve ocasión de alojarme en varias ocasiones en casa de mi amiga Hannan, a quién conocí durante mi primer viaje a Israel. Ella vive en una de las zonas residenciales de Nazareth Illit, en una casa que cuenta con varias habitaciones, terrazas y magníficas vistas a la ciudad de Nazareth. En las casas contiguas viven personas judías y las calles están repletas de banderas ondeantes en las que se puede ver la bandera de Israel. El uso de la bandera palestina en el interior de Israel, en cambio, motivó una propuesta de ley que tenía por objetivo prohibirlas ha sido motivo de una

7.2. Relaciones entre población palestina y población judía en la ciudad de Haifa.

La ciudad de Haifa ha sido históricamente y, continúa siendo hoy, un modelo de tolerancia y coexistencia entre las diferentes comunidades en Israel⁴⁰². La prolongada presencia colonial en la región - primero turca, después británica y más tarde judía - y la llegada de diferentes grupos étnicos y religiosos ha posibilitado que esta localidad costera urbana se convierta en sede de una gran diversidad social que le confiere un carácter único:

"Haifa was and is a mixed city with a cosmopolitan hue given by the harbor, and a mosaic of ethnic and religious groups. Other than the major division of Jews and Arabs, one can find in Haifa population from these different religious and ethnic groups: Greek-Orthodox, Greek-Catholics, Anglicans, Maronites, Latins and Armenians. Prominent are the unique ethnic groups of the Baha'is and the Ahmadians. The Druze ethnic group, which resides near the city, also

⁴⁰¹ The Abraham Fund, 2008.

⁴⁰² Yelenevskaya y Fialkova, 2011.

adds to this uniqueness. No other Israeli city, in the past or the present, show such multi-colored human variety"⁴⁰³.

El análisis de las relaciones sociales entre todas estas comunidades que residen en Haifa es una tarea apasionante que, sin embargo, deberé aplazar para otro momento. Teniendo en cuenta que esta investigación versa sobre parejas palestinos-judías en el barrio del Carmel (Haifa), centraré mi atención en aquellos datos que me permitan ilustrar el curso de las relaciones entre estas dos comunidades durante el marco histórico que va desde el Imperio Otomano hasta la actualidad.

La población palestina y la población judía han convivido en Haifa desde mediados del siglo XX⁴⁰⁴ y las relaciones entre estas dos comunidades no siempre han sido fluídas. En diferentes períodos históricos, se han producido situaciones de tensión y conflicto pero esto no ha significado que Haifa deje de ser considerada la única ciudad del país en la que existe cierto nivel de coexistencia entre la comunidad judía y la palestina:

*"Despite its freighted past, Haifa is recognized as the only city in Israel where Arabs and Jews maintain a level of coexistence. However, segregation between the two populations has always been an important feature of inter-community dynamics, but has further increased by geopolitical and historical events"*⁴⁰⁵.

En este sentido, los diferentes acontecimientos históricos y geopolíticos que han tenido lugar en la región, durante los últimos seis siglos, han generado diferentes efectos en las relaciones entre la comunidad palestina y la judía.

La división territorial de la ciudad de Haifa en función de la adscripción religiosa de sus habitantes, como ya he mencionado, tuvo su punto de inicio en el Imperio Otomano, continuó durante la época del Mandato Británico y se agudizó de manera especial con la creación del Estado de Israel y las políticas de "judaización" y "hebraización" que acompañaron a este acontecimiento político. Sin duda, el resultado de esta segregación espacial en la ciudad ha tenido un efecto directo en las relaciones comunitarias.

En relación al impacto de la presencia colonial británica sobre la ciudad y sus habitantes, la autora palestina israelí Samia Costandi escribía *"the coloniser had*

⁴⁰³ Sharfman, Nachmias y Mansour 2007: Prefacio.

⁴⁰⁴Yacobi, 2009.

⁴⁰⁵Kallus 2013:100.

*succeeded to embed in us an ambiguous attitude towards his presence amongst us in Palestine: it was a love-hate relationship with the British, the residues of which I carry to this very day*⁴⁰⁶. La vida de Costandi, a caballo entre Inglaterra, Líbano y Canadá, así como la de muchas otras mujeres y hombres palestinos y judíos, es indisociable de los acontecimientos histórico-políticos que se han ido sucediendo en el territorio.

Otros factores, que han afectado de un modo innegable a las relaciones entre estas comunidades han sido el aumento progresivo del nacionalismo judío, la llegada de importantes olas migratorias sionistas procedentes de Europa a la ciudad, así como la emergencia de fuerzas políticas y socio-económicas como resultado de estos cambios que se estaban sucediendo en la región.

Las relaciones entre población palestina y población judía se volvieron especialmente hostiles durante los disturbios de Jaffa (1921); los disturbios de Jerusalén, Jaffa y Hebrón (1929); las Revueltas Árabes (1936-1939) y, muy especialmente, durante los años que acompañaron a la creación del Estado de Israel y a la expulsión de la mayoría de la población palestina de la ciudad (1948)⁴⁰⁷.

En los años posteriores, las relaciones entre las dos comunidades también se deterioraron notablemente durante la segunda intifada (2000-2005), los ataques terroristas en la ciudad de Haifa (2003) e, indudablemente, durante la operación Margen Protector (2014)⁴⁰⁸.

El análisis de las relaciones palestino-judías debe tener siempre en cuenta los diferentes acontecimientos políticos que se suceden en el interior del Estado de Israel pero también aquellos que tienen lugar en los Territorios Ocupados de la Franja de Gaza y Cisjordania. En estos períodos, se producen momentos de exaltación nacional que pueden traducirse en choques entre las diferentes comunidades y dar lugar a enfrentamientos sociales.

Las historiografías tradicionales han puesto el foco de atención en las rupturas entre la comunidad palestina y la comunidad judía que se han producido en estos momentos históricos concretos y han tendido a invisibilizar las relaciones cotidianas y las expresiones de solidaridad que se dieron y continúan dándose entre estas comunidades⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶Costandi, 2002:40.

⁴⁰⁷Kallus 2013.

⁴⁰⁸Tzfadia, 2011; Yelenevskaya y Fialkova, 2011.

⁴⁰⁹Nathanshon y Shiblak, 2011.

En estos momentos de tensión también tienen lugar acciones conjuntas y puntos de conexión entre sectores procedentes de las dos comunidades.

Durante mi última estancia en el terreno, mi llegada a la ciudad coincidió con el complicado contexto sociopolítico del verano de 2014. La muerte de tres jóvenes judíos y de un adolescente palestino eran aún muy recientes y justo acababan de iniciarse los ataques israelíes a la Franja de Gaza. El día anterior a mi llegada tuvo lugar una manifestación de repulsa en Haifa y en ella estuvieron presentes todas las "parejas mixtas" a las que entrevistaría y también Noan y Tamar, con quienes me alojaría en esa ocasión. Un grupo judío de ultraderecha también acudió para boicotear esta manifestación, pero no se registraron incidentes y todo transcurrió con tranquilidad. Días después, tendría lugar otra manifestación en la ciudad, con el mismo objetivo que la anterior, pero en la que sí se producirían altercados y la policía israelí detendría a varias personas palestinas que estaban presentes; esta actuación policial no estuvo exenta de polémica y las redes sociales hirvieron acusando a la policía de "racismo"⁴¹⁰.

La polarización entre las dos comunidades que se difunde desde los medios de comunicación y la concepción de la opinión pública contrasta, en este caso, con las experiencias y acciones de cooperación que se dan en el país. Dar visibilidad a estas confluencias y puntos de encuentro entre las dos comunidades permite superar las narrativas de división nacional que muestran a la comunidad palestina y a la judía como dos entidades que viven en esferas distintas y separadas⁴¹¹.

7.2.1. Imperio Otomano (1516 - 1917)

Durante el período otomano, ante la ausencia de censos, el cálculo de la población se efectuaba en base a las estimaciones que hacían las personas viajeras sobre la población local. Esto comporta que, en algunos casos, las informaciones de las que se dispone sean dudosas y planteen ciertos interrogantes. Los datos existentes sobre la población que residía en la "Antigua Haifa"⁴¹² indican que la mayoría de la población era musulmana y cristiana - perteneciente a diferentes comunidades - y que esta convivía con unas pocas

⁴¹⁰Ashkenazi y Hasson, 2014; Raz, 2014; Sterman, 2014.

⁴¹¹Nathanshon y Shiblak, 2011.

⁴¹² El año 1761 el gobernador de Acre y Galilea, Zahir al-Umar, destruyó Haifa y decidió construir una nueva ciudad a la que emplazaría en un lugar distinto y a la que rodearía de una muralla. A partir de este momento, se considera que la ciudad entró en su período moderno y se le empezó a denominar la "Nueva Haifa" en contraposición a la anterior, la "Antigua Haifa" o "Vieja Haifa".

personas judías y drusas⁴¹³. A mediados del siglo XVIII, la "Nueva Haifa" se componía de unas 250 personas, la mayoría de los cuales eran cristianas. En 1815, ya se contabilizaban unas 1.000 casas o familias, la mitad pertenecían a la población turca-musulmana⁴¹⁴ y la otra mitad a la greco-católica. Nueve meses más tarde, la población residente ya era de un millar, la mayoría musulmana y el resto, católica, maronita y drusa. Seis años más tarde, en 1821, los datos apuntan a unas 2.500 personas, entre 300 y 350 de religión greco-católica, 40 griegas, 50 judías y el resto musulmanas. En 1829, la población había aumentado a 3.000 personas, una décima parte de las cuáles eran católicas⁴¹⁵. Otros autores apuntan, sin embargo, que en 1830 la ciudad de Haifa era una localidad pesquera que no contaba con más de 1.000 habitantes, una cifra que se multiplicó por tres en 1850 y que superó las 20.000 personas en 1939⁴¹⁶.

Estos datos muestran que durante los siglos en los que la región estuvo bajo dominio turco, las diferentes comunidades convivieron y compartieron espacios sociales en la ciudad de Haifa. Las fuentes documentales de la época aseguran que durante el período de la "Antigua Haifa" la población palestina residía en la ciudad junto a algunas pocas personas judías. Esto me permite afirmar que la historia de convivencia entre las dos comunidades se remonta a muchos siglos atrás.

Existen muy pocos datos⁴¹⁷ relativos al primer período del Imperio Otomano en la región de Palestina. En cambio, existe una gran información sobre los siglos XVI, XVII y XVIII. Durante el dominio turco, los tribunales musulmanes inspirados en la shari'a eran el nexo de unión entre la población que residía en el territorio y los gobernadores. Los registros de estas cortes⁴¹⁸ recogen información muy relevante sobre los diferentes ámbitos de la vida de la población que allí residía. La figura principal que estaba al mando de estas cortes era el *al-hākim al-shar'i*, quien contaba con un poder y una influencia social y moral considerables. Entre los asuntos que regulaba se encontraban aquellos

⁴¹³ La presencia de personas drusas en la ciudad está documentada desde el año 1816 (Carmel, 2011).

⁴¹⁴ Las fuentes utilizadas por el autor emplean el término turco y Carmel plantea la duda de si con el término turco se está refiriendo a las personas de religión musulmana que habitaban en la ciudad (Carmel, 2011).

⁴¹⁵ Carmel, 2011.

⁴¹⁶ Monterescu y Rabinowitz, 2008.

⁴¹⁷ Los datos más antiguos que se han recogido en la región de Palestina son los que van entre los años 936 y 1530 (Doumani, 1985).

⁴¹⁸ Richard Wittman en su trabajo sobre relaciones inter-comunitarias entre población cristiana y judía en Estambul durante el siglo XVII hace uso de las llamadas *petitions* en lengua inglesa, es decir, reclamaciones y apelaciones hechas a los tribunales de una religión que no es la propia, por ejemplo, personas judías que acudían a la shari'a (Wittman, 2008).

relativos al estatuto de la vida personal, como los matrimonios y los divorcios, pero también los referentes a muchos otros aspectos de la vida cotidiana de la población. Estas instituciones eran el principal y único instrumento de control social y actuaban independientemente del aparato político y militar del gobierno otomano. En relación a los registros matrimoniales, sería interesante poder realizar un análisis del registro de la ciudad de Haifa para poder confirmar documentalmente la incidencia de las relaciones palestino-judías durante este período. Los datos relativos a los matrimonios en las comunidades rurales, sin embargo, parecen ser escasos debido a que estos contratos no acostumbraban a registrarse en las cortes de la shari'a⁴¹⁹.

Durante la época del Imperio Otomano, Haifa experimentó una serie de cambios que la situaron entre las ciudades israelíes más importantes de la época y que la convertirían en la capital del norte del país. Algunos de los hitos más importantes que tuvieron lugar durante este período fueron la construcción de la estación del tren Hijazi-Hedjaz en la ciudad, cuyo trayecto se extendía desde Arabia hasta Siria; la importante renovación del puerto de Haifa⁴²⁰, el cual serviría de conexión entre los barcos mercantes que hacían la travesía Oriente-Occidente; o la llegada de los Templarios y su establecimiento en la German Colony (1868), quienes dieron una gran proyección y un gran empuje a la ciudad.

Algunos autores, como Alex Carmel, han puesto de manifiesto que durante el siglo XVIII y principios del XIX, la ciudad de Haifa se desarrolló de manera lenta pero constante. Esta visión contradice la idea de que Haifa no era más que una pobre y pequeña localidad pesquera que tuvo que esperar a la llegada de la colonización británica, para empezar a desarrollarse en términos económicos y poblacionales:

*"On the eve of the First World War, and at the end of 400 years of Turkish rule in the country, Haifa's status was already known and secure. Its population was already over twenty thousand, and was going up constantly. The import-export trade was on an upscale, and so ensured the cosmopolitan character of the Bay City"*⁴²¹.

Durante este período, la población sefardí era la comunidad judía que contaba con mayor poder político y económico en la región. Sin embargo, durante la segunda mitad

⁴¹⁹Doumani, 1985.

⁴²⁰El puerto de Haifa se inauguró el 31 de octubre de 1993 y, rápidamente, relevó al de Acre y se convirtió en el puerto más importante del país.

⁴²¹ Carmel, 1977:161 citado en Sharfman, Nachmias y Mansour (ed) 2007:6.

del siglo, esta comunidad empezó a debilitarse y, a principios del siglo XX, su poder ya había declinado notablemente, a causa de múltiples factores. El aumento de la inmigración sionista procedente de Europa oriental, en especial después de la Primera Guerra Mundial; la creación del Mandato Británico y el establecimiento de instituciones que tenían por objetivo asegurar el carácter judío del territorio y que no incluían a este grupo dentro de las acciones que llevaban a cabo fueron algunas de las causas⁴²².

Durante los últimos 50 años del dominio turco, la ciudad se desarrolló muy rápido y a principios del siglo XX, la población se situaba en torno a unas 20.000 personas. Las relaciones entre población judía y población palestina durante los últimos años del Imperio Otomano eran tensas, como también lo eran entre la comunidad cristiana y la musulmana. Los musulmanes contaban con las simpatías de las autoridades británicas y, a pesar, de que eran estos últimos quienes iniciaban la mayor parte de los enfrentamientos, no recibían demasiados castigos por ello⁴²³. Los primeros 4 años del Mandato Británico fueron claves para la población judía, que dobló su número y pasó de 6.000 a 25.000 personas.

7.2.2. La Haifa del Mandato Británico (1922- 1948):

La visión de que la ciudad de Haifa floreció gracias a la llegada de la colonización británica es una visión bastante extendida entre la historiografía tradicional judía israelí⁴²⁴. Algunas de estas obras ponen el foco de atención en el punto de vista judío y tienden a invisibilizar la historia palestina previa y su legado en la región:

"(...) Haifa was created by the British, who saw it as a most strategically important city in all Eretz-Israel (Palestine); they built a harbor, an airport, and public service institutions and transported the oil from Iraq to it. Haifa was created by its inhabitants Jews and Arabs, who came all from all parts of the area and the world, and built the city, each according to his vision, separately or in cooperation. The larger part of this creation was done during the period

⁴²² Hirsch, 2009.

⁴²³ Sharfman, Nachmias y Mansour 2007.

⁴²⁴ En ningún caso, pretendo poner en duda los avances tecnológicos que supuso la colonización británica para la ciudad de Haifa. Aún así considero imprescindible no ignorar el legado histórico previo, así como no asumir la colonización británica como el único punto de partida en la historia de la región. Esta visión tiende a obviar las repercusiones sociales que tuvo esta empresa colonial en la población local, así como las relaciones de poder y dominación que se derivaron.

*of the British Mandate (1920-1948) as the city's landscape, appearances, and myths were designed"*⁴²⁵.

Esta visión contrasta con la de otro tipo de historiografía que intenta presentar las dos caras de una misma historia, la palestina y la judía. En este caso, la enorme diversidad que caracterizó a la ciudad de Haifa durante el período del Mandato Británico es vista por estas fuentes como la verdadera razón del éxito económico, político y socio-cultural de la ciudad:

*"In Haifa, heterogeneity was seen in the ethnic and national diversity of the people who shared the same urban space, and the side-by-side existence of various ways of life, tastes and interests. Such heterogeneity seems to have facilitated the forging of economic, political, social and cultural ties between Arabs and Jews that were unrelated to the power relations prevailing in the city during the period"*⁴²⁶.

Haifa vivió durante la época del Mandato un gran despliegue industrial, tecnológico y de infraestructuras que la convirtió en la ciudad industrial más importante del país. Según datos de la dirección de comercio e industria, Haifa concentraba el 90% de la producción industrial y más de un 35% de la inversión total del capital del país⁴²⁷.

La importante inversión económica que se llevó a cabo en la ciudad y la gran cantidad de puestos de trabajo que florecieron atrajo a un importante número de personas de origen árabe que llegaban a la ciudad en busca de mejores oportunidades laborales. Estos movimientos migratorios procedían del interior del país, principalmente de poblaciones vecinas de las regiones de Galilea y Samaria; y también del exterior de Palestina, generalmente del Líbano, Siria, Trans-Jordania, Irak y Egipto. Esta inmigración procedente de los países vecinos representaba aproximadamente el 10% de la población árabe del país⁴²⁸.

Al mismo tiempo, se dio otro fenómeno migratorio que consistió en la llegada masiva de población judía que llegaba al país huyendo de la difícil situación que vivía en Europa, en pleno auge del nazismo⁴²⁹, y con el claro objetivo de construir un estado

⁴²⁵Sharfman, Nachmias y Mansour 2007: Prólogo.

⁴²⁶Hasan y Ayalon, 2011:81.

⁴²⁷Nathansohn and Shiblak 2011.

⁴²⁸Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007.

⁴²⁹Durante los años 30 empezó a llegar a la ciudad poblaci

Estaa nsecuencia de la subida al poder de Hitler igned" () was done during the perido of the British Mandate (1920-1948) as theón judía procedente de Alemania ("Yekes") como consecuencia de la subida al poder de Hitler

nacional judío. Este fenómeno migratorio aumentó de manera exponencial durante los años en que se mantuvo la presencia británica en la zona y, entre los años 1922 y 1944, la población judía pasó de 6.000 a 66.000 personas. Al final del Mandato (1948), la población judía ya comprendía 2 tercios del total, lo que suponía entre 100.000 y 150.000 personas y superaba en número a la población palestina autóctona (54% del total)⁴³⁰.

Esta llegada masiva de población al territorio significó que la población de Haifa fuera eminentemente nueva. La mayoría de personas que residían en 1940 no habían llegado aún a la ciudad en 1930, y muchas de las personas que vivían en 1930 no se habían establecido aún en 1920⁴³¹:

*"In Haifa, a new, mixed, organized, modern city, they proved their competence. Haifa was a city in which everyone was a foreigner. The Arabs that came to Haifa, they too came from diverse places, and when the city grew, the Jews grem with it and claimed a stake there"*⁴³².

La Palestina de este período experimentó dos dinámicas de transformación que fueron, en cierto modo contradictorias, y que tuvieron profundos efectos en las relaciones entre las diferentes comunidades, especialmente en la ciudad de Haifa, *"as the most mixed and prosperous city at the time"*⁴³³. La primera dinámica respondía al rápido crecimiento que experimentó la ciudad como resultado de la exitosa empresa colonial británica. En este contexto, aumentaron las inversiones económicas, se generaron nuevos puestos de trabajo y se produjo un aumento de las relaciones cotidianas entre las diferentes comunidades, contribuyendo a generar una mayor coexistencia. Paralelamente, tuvieron lugar una serie de desarrollos en la ciudad que pavimentaron el terreno para la posterior creación de un "hogar nacional judío". Esta segunda dinámica conduciría a la segregación social y al aumento de los conflictos entre las diferentes comunidades⁴³⁴.

Según el censo de 1922, la población total de Haifa era de unas 25.000 personas, de las cuales más de 9.000 eran musulmanas, menos de 9.000 eran cristianas palestinas y más de 6.000 eran judías. En el censo de 1931, la población ya se había duplicado y sumaba unas 50.403 personas, 20.000 eran musulmanas, unas 16.000 judías y 14.000

⁴³⁰ Datos extraídos de la Jewish Virtual Library [<http://www.jewishvirtuallibrary.org/history-and-overview-of-haifa>].

⁴³¹ Hasan y Ayalon, 2011.

⁴³² Hadara 1990:189 citado en Sharfman, Nachmias y Mansour (ed) 2007:8.

⁴³³ Nathansohn and Shiblak 2011:189.

⁴³⁴ Nathansohn and Shiblak 2011.

cristianas. En 1944, la población de Haifa era de 128.000 personas, 66.000 personas eran judías, unas 36.000 eran musulmanas, unas 26.500 eran cristianas y 3.000 Baha'is. Al final del Mandato (1948), la población judía ya comprendía 2 tercios de la población, entre unas 100.000 y 150.000 personas⁴³⁵.

Este crecimiento en términos económicos, de infraestructuras y poblacional contribuyó a que la ciudad de Haifa se convirtiera en "*themoost culturally diverse, open and tolerant city in Mandatory Palestine. It was a dynamic that was supposed to bring a sense of normality and peace based on economic development*"⁴³⁶ y que se ganara el nombre en árabe de *Umm al-Garib* ("*Madre del Extranjero*")⁴³⁷.

La ciudad de Haifa durante los primeros años del Mandato Británico ha sido descrita como un lugar cosmopolita "*spawned by Muslims, Christians, British officers, and Jews who practiced the concept of differentiated citizenship in cafés, theatres, markets, hotels, and restaurants*"⁴³⁸. A pesar de esta gran diversidad social, los nexos de unión entre las diferentes comunidades se limitaban a tres campos concretos: el financiero, el urbano y el gubernamental. En este sentido, es interesante la aportación de Eli Nachmias quien emplea el término "cohabitation" en lugar de "coexistence" para marcar una situación que se caracteriza por una cooperación entre las comunidades restringida a ámbitos concretos de actuación⁴³⁹.

Sería interesante saber si estas fiestas de la élite incluían a musulmanes y judíos.

Los oficiales británicos no tenían permitido establecer relaciones personales con la población que residía en el territorio pero parece ser que muchos de ellos desoían esta prohibición y aceptaban las invitaciones de la élite palestina y judía para asistir a actos sociales que esta celebraba en sus casas⁴⁴⁰. En este sentido, los matrimonios entre hombres británicos y mujeres cristianas palestinas no eran vistos generalmente con buenos ojos, a menos que las mujeres pertenecieran a la élite⁴⁴¹. Las reticencias eran

⁴³⁵ Datos extraídos de la Jewish Virtual Library [<http://www.jewishvirtuallibrary.org/history-and-overview-of-haifa>].

⁴³⁶ Nathansohn and Shiblak 2011:189.

⁴³⁷ Nathansohn and Shiblak 2011:186.

⁴³⁸ Tzfadia 2011:159.

⁴³⁹ Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007.

⁴⁴⁰ La etnografía realizada por Henk Driessen en Melilla durante los años 1980-1990 muestra que los agasajos en las fiestas, refuerzan intercambios clientelares entre miembros de las comunidades musulmana, judía y cristiana durante el período estudiado (Driessen, 1992).

⁴⁴¹ El estudio de Derek Hopwood sobre los encuentros sexuales que se produjeron entre oficiales británicos y franceses y hombres y mujeres árabes durante los siglos XIX y XX en Oriente Medio aporta información muy relevante sobre cómo estas relaciones afectaron a las interacciones entre las diferentes comunidades en el propio territorio y en Europa y como estas relaciones tomaron un especial

menores en el caso de los matrimonios entre oficiales británicos y mujeres judías, independientemente de si éstas procedían de Europa o si llevaban varias generaciones en la región⁴⁴².

El Mandato Británico y la llegada de población judía procedente de Europa, así como un cambio de paradigma en el consumo del ocio, contribuyeron a un mayor desarrollo de la oferta y de la demanda de este tipo de actividades en la ciudad⁴⁴³. La Haifa del Mandato contaba con cines⁴⁴⁴, teatros⁴⁴⁵, campos de fútbol, parques, playas y, incluso, con un casino en el barrio de Bat Galim. Asimismo, los hoteles, bares y restaurantes empezaron a proliferar en la ciudad durante este período.

Las diferentes comunidades confluían en algunos espacios de ocio como, por ejemplo, los parques públicos y las playas de la ciudad, especialmente la *Khayyat Beach*⁴⁴⁶. La pensión Zaltzman, situada en pleno centro del Carmel, era un espacio de confluencia en el que oficiales británicos y sus amistades judías y palestinas tomaban el té al son de las melodías de un piano. Los restaurantes palestinos, por su "exótica" oferta gastronómica también atraían a público de las diferentes comunidades. El conservatorio Dunia-Weizmann, fundado en 1923, era otro espacio de ocio que reunía a estudiantes palestinos y judíos⁴⁴⁷.

A pesar de estos lugares de coexistencia, las diferentes comunidades contaban con espacios de participación social, política y cultural diferenciados que les proveían de sus necesidades básicas⁴⁴⁸. La inteligencia judía, por ejemplo, solía comer en el restaurante "Lebanon", situado en la calle Jaffa. Los oficiales británicos de mayor rango acudían a comer a restaurantes más formales de tipo europeo situados en la calle Jaffa o al Hotel

protagonismo en las obras literarias que se producían en Europa (Hopwood, 2006). Para más información sobre las percepciones sobre las mujeres árabes en el imaginario europeo ver: Melman, 1992; Mabro, 2009;

⁴⁴²Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007

⁴⁴³Manar Hasan y Ami Ayalon señalan algunas de las dificultades que supone estudiar aspectos relacionados con el ocio como, por ejemplo: la ausencia de datos, la subjetividad en las percepciones de las personas o el peso de los acontecimientos posteriores en sus recuerdos. Estos autores afirman que lo que para algunas personas fue una época de cordial coexistencia para otras fue un período estresante de contacto con el "otro". En su opinión, no cabe ninguna duda de que en este período tuvieron lugar relaciones entre las dos comunidades pero lo que no pueden confirmar es lo habitual y extendido que fue este fenómeno (Hasan y Ayalon, 2011).

⁴⁴⁴ En 1943 se inauguró la sala de cine "Moria" en el Carmel, en enero de 1945, tuvo lugar la apertura de un cine árabe en el centro de la ciudad.

⁴⁴⁵ A mediados de los años 30, la ciudad de Haifa contaba con una docena de teatros como el Eden o el Aviv (Hasan y Ayalon, 2011).

⁴⁴⁶ Hasan y Ayalon, 2011.

⁴⁴⁷Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007

⁴⁴⁸Monterescu y Rabinowitz, 2007.

Hertzelia en la German Colony. Otros cafés se caracterizaban por su “carácter judío” como el "Pinati", que se encontraba en la esquina entre las calles Hertzel y Chaim, o el "Sternheim", que estaba en la calle Nordau. Este último era regentado por población judía procedente de Alemania y tenía un estilo similar a los cafés de Berlín, Frankfurt o Vienna.

En el centro del Carmel también existía una importante oferta de locales de ocio como "Eldorado", "Trokadero", "Piccadilly", "Arizona" o "Taverna" eran algunos lugares de ocio de esta zona. En esta zona, el hotel "Prose" tenía un gran éxito y estuvo abierto hasta 1903. En 1908, Frances Newton, una mujer francesa que se caracterizaba por ir contra las normas establecidas y que fue definida por uno de sus coetáneos como "*a strong masculine woman that smokes a pipe*"⁴⁴⁹, volvió a abrirlo. Esta mujer era conocida por ser declaradamente antisionista y apoyar la lucha árabe. A razón de esto, en 1938, las autoridades británicas la expulsaron del país al considerarla una agitadora y Frances Newton fue expulsada de Palestina por un decreto del Alto Comisionado Británico⁴⁵⁰.

Algunos artículos apuntan que durante este período, la población judía de origen oriental y la población palestina, tal y como sucedía en muchas otras zonas del Imperio Otomano, convivían en los mismos barrios y compartían los mismos espacios sociales. La proximidad cultural entre la población palestina y este sector de la población judía, la que vivía en el territorio desde hacia varias generaciones y también la que había emigrado durante el Mandato, les llevaba a compartir muchos espacios sociales. La dos comunidades compartían un estilo de vida similar, hablaban la misma lengua (árabe), comían platos similares y celebraban las mismas festividades⁴⁵¹. La convivencia entre estas dos comunidades en el barrio musulmán de Haifa de *al-Hara al-Sharqiyya* dió lugar a tratos comerciales y, incluso, a relaciones de pareja entre las dos comunidades⁴⁵².

La población palestina y la población judía oriental se percibían a sí mismas, sin embargo, como distintas, tal y como indica el uso del término *Jews Yahud Awlad- 'Arab* para referirse a las personas judías de origen árabe⁴⁵³. No obstante, es importante destacar que esta diferencia se establecía en base a la religión y no a la nacionalidad⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007:90

⁴⁵⁰Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007.

⁴⁵¹Sharfman, Nachmias y Mansour 2007:72-73; Nathanshon y Shiblak, 2011:186.

⁴⁵²Nathanshon y Shiblak, 2011: 186.

⁴⁵³Esta comunidad la integraban personas judías que llevaban varias generaciones residiendo en el territorio o aquellas que habían emigrado al país desde países musulmanes vecinos durante la época del Mandato Británico.

⁴⁵⁴Nathanshon and Shiblak, 2011:198-199.

Varias personas que vivieron durante aquella época en Haifa remarcan en sus narrativas estos espacios compartidos entre las dos comunidades y el hecho de que no existiera la separación actual entre las categorías "árabe-palestino" y "judío":

"Our family had many Jewish friends. We went together each year to Lebanon to spend some time there – ten, fifteen days. They all wore fez (Tarbush). We didn't know what is a Jew or what an Arab is. We called the Jews Yahud Awlad- 'Arab [Jews of Arab descent]. [...] We didn't know what hatred is. We were friends with many Jewish families, and there was no such thing that someone will harm the other. We didn't know what a Jew or what an Arab is"⁴⁵⁵.

Un aspecto especialmente interesante de esta entrevista es que Myriam explicita que no existía una consciencia identitaria diferencial entre ella y su amiga judía. Esto podría indicar que durante este período aún no existía un enaltecimiento de las categorías nacionales como elemento diferencial entre las diferentes comunidades.

Durante la misma entrevista, Myriam introduce algunos aspectos de la vida cotidiana de su niñez, en la que compartía vivienda, escuela y otros espacios de ocio con población judía de origen europeo, en este caso procedentes de Alemania:

"We even had Jewish neighbors. We rented the lower floor to a Jewish family who escaped from Germany before the Second World War. They had two boys and three girls, and we were playing together every day. One of the girls was coming to my place to play and to eat with us. There was no difference, and such good relationships between neighbors. [...] There was no sense of me being an Arab and her being Jewish. It wasn't like that at all".

La época del Mandato Británico, en este sentido, reúne varias experiencias de cooperación, coexistencia y trabajo conjunto entre las dos comunidades. Voy a presentar algunos ejemplos de esta cooperación en los ámbitos de la militancia política y el gobierno municipal que derivaron posteriormente en relaciones de pareja entre miembros de la comunidad judía y de la palestina.

El Communist Party era un espacio en el que confluían personas palestinas y personas judías que compartían una misma visión política. La militancia conjunta en el partido dio como resultado el surgimiento de algunas parejas formadas por personas palestinas y por personas judías como es el caso de los padres de Sammy, y del actor

⁴⁵⁵Entrevista realizada por Regev Nathanshon, el 11 de julio de 2007, a Joseph, un cristiano palestino nacido en Haifa en 1934 (Nathanshon and Shiblak, 2011:198-199).

Juliano Mer-Khamis (1958-2011)⁴⁵⁶, ambos hijos de madre judía y padre palestino cristiano.

En el caso de Sammy, su madre estaba afiliada a la sede de Tel-Aviv y su padre a la de Haifa. Se conocieron muy jóvenes, en un campo de trabajo para jóvenes, y, desde ese momento, ya no volvieron a separarse:

Vanessa: "Your parents are an Arab-Jewish couple, isn't it? Are they married?"

Sammy: "They met in the Communist Party. She was a member of the Communist Party... young people, she was 17, in the Communist Party in Tel Aviv... and he was an activist here, in the Communist Party from Haifa... They met in... mmm... in a meeting between... the two branches, Haifa and Tel Aviv... and other branches of the same... members of the Communist Party of the young generations. They went to a camp together and... you know... it was like a... there they met..."⁴⁵⁷.

Los padres de Juliano pertenecían también al mismo partido. Su padre, Saliba Khamis, era un reconocido líder comunista de Nazareth y su madre, Arna Mer, era una antigua miembro del Palmaj, la unidad de élite de la Haganá⁴⁵⁸:

"Arna became disillusioned with Zionism after taking part in an operation to drive the bedouin out of southern Palestine. Shortly after the war, she joined the Communist Party. She met Saliba Khamis, an intellectual from a Greek Orthodox family, at a party conference. Khamis was an emerging leader in 'Red Nazareth', where the party was attracting support for protesting against Israel's harsh military government. Arna and Saliba married in 1953. To be in a mixed marriage was to be a good Communist; it expressed opposition to Zionism, and honoured the principles of internationalism. Outside the party, and particularly among Jews, a mixed marriage was a source of unspeakable shame. Arna's father saw it as an act of rebellion that even he, a socialist, could not countenance. She was welcomed into the Khamis family, and shunned by her own"⁴⁵⁹.

El trabajo conjunto de la población palestina y la judía en el Partido Comunista y, también en los sindicatos, se vio frenado a medida que avanzaba el conflicto y el vínculo nacionalista se posicionaba frente a la lucha de clases⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ El actor fundó el Freedom Theatre en el campo de refugiados de Jenín, una iniciativa que desde un principio contaría con la oposición de los sectores palestinos más conservadores que residían en el campo. Éstos le veían como un colaborador del sionismo y, en definitiva, como un traidor. El año 2011 Mer-Khamis fue asesinado por un palestino en este mismo campo.

⁴⁵⁷ Entrevista realizada a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

⁴⁵⁸ Era el ejército no oficial de la comunidad judía (Yishuv) durante el Mandato Británico.

⁴⁵⁹ Shatz, 2013:2.

⁴⁶⁰ Pappé, 2008; Nathansohn and Shiblak 2011.

El gobierno municipal fue otro de los espacios en los que las dos comunidades trabajaron de manera conjunta. En las ciudades "mixtas", la composición de las municipalidades y en manos de quién residía la alcaldía dependía de la influencia que tenía cada una de las comunidades en el territorio.

La integración de la población judía en las municipalidades en las que eran minoría derivó en situaciones de tensión y conflicto. La población judía que habitaba en las "ciudades mixtas" consideraba sentirse discriminada por el gobierno palestino que gobernaba en ese momento. En algunas ciudades como Haifa, Jerusalén y Safed, los representantes de la comunidad judía (Yishuv) apoyaron la propuesta de que las comunidades judías se separaran de la municipalidad y formaran otra entidad gubernamental diferenciada. Esta propuesta, sin embargo, no contaba con un apoyo total de la comunidad ya que podía suponer una pérdida de influencia en las ciudades en las que habitaba⁴⁶¹.

En el caso de Haifa, la población palestina contó con un mayor poder hasta 1936, fecha en la que los miembros palestinos del gobierno dimitieron de sus puestos y la representación judía tomó el poder⁴⁶². La elección, en 1940, del primer alcalde judío de la ciudad, Shabtai Levy⁴⁶³ supuso para la comunidad palestina el inicio de un período en el que pasaría a convertirse en una minoría y empezaría a sentirse discriminada por las políticas municipales llevadas a cabo por el sector judío. Contrariamente, Shabtay Levi afirmaba, en sus memorias, que Haifa era la única ciudad israelí en la que las relaciones entre población judía, musulmana y cristiana eran armónicas⁴⁶⁴.

Tamir Goren contradice también esta visión y afirma que la entrada en el poder de la comunidad judía no supuso en ningún caso la discriminación de la población palestina sino que, por el contrario:

⁴⁶¹ Goren 2004:101-102.

⁴⁶² Goren 2004; Nathansohn and Shiblak 2011.

⁴⁶³ Shabtai Levy (1940-1951). Listado de alcaldes de la ciudad de Haifa: Najib Afendi Alyasin (1873-1877); Akhmad Afendi Jalabi (1878-1881); Mustafa Bar Alsalekh (1881-1884); Mustafa Pasha Alkhalil (1885-1903); Jamil Sadeq (1904-1910); Rif'at Alsalkh (1910-1911); Ibrahim Alkhalil (1911-1913); Abd-Alrahman Alkhaj (1920-1927); Hasan Shukri (1914-1920, 1927-1940); Shabtai Levy (1940-1951); Abba Hushinb; Moshe Flimann (1969-1973); Yosef Almogi (1974-975); Yeruham Zeisel (1975-1978); Ariel Gurel (1978-1993); Amram Mitzna (1993-2003); Giora Fishern (2003); Yona Yahav (2003-...). Información extraída del portal web de la Haifa Municipality [<http://www.haifa-israel.info/municipaliteanglais.html>].

⁴⁶⁴ Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007:9.

"[t]he line adopted by the Haifa municipality in the 1940s in allocating resources was directed to meet the needs of the mixed towns, and not for the purpose of satisfying interests emanating from the Jewish Arab conflict" ⁴⁶⁵.

Goren afirma que, a diferencia de otras ciudades, "*Haifa had a form of municipal management that fostered a considerable degree of cooperation between its Arab and Jewish communities*". En este sentido, el autor destaca la importante contribución de Hassan Ben Shukri⁴⁶⁶ (1876-1940), quién facilitó la entrada de la comunidad judía en el gobierno municipal de la ciudad de Haifa.

Recuerdo que cuando le pregunté a Amira sobre esta cuestión ella me confirmó orgullosa que su abuelo había sido el iniciador de esta historia de cooperación entre las dos comunidades y que esta se había mantenido viva hasta la actualidad:

Vanessa: Your grandfather was the first to include Jewish representatives for the first time?

Amira: Look in the municipality of Haifa there is Arab and Jewish working together. It is continue, yes. One of the secretaries of the Mayor is Arab ⁴⁶⁷.

Esta fue una cuestión que me llamó la atención y aproveché para comentarla con Dana cuando nos vimos en Barcelona. Ella negó que la municipalidad fuera gobernada a partes iguales por una persona palestina y por otra judía y remarcó que el hecho de que uno de los secretarios del alcalde fuera palestino no se traducían en un gobierno conjunto. Esta convergencia entre las dos comunidades, en su opinión, no tenía una correspondencia con la existencia de una verdadera cooperación palestino-judía en el gobierno municipal de la ciudad.

La relación entre Hassan Bey Shukri y la comunidad judía ha sido vista, a menudo, como un juego de intereses entre los diferentes actores para conseguir sus objetivos. Goren, en cambio, ha atribuido esta relación a "*[the] imperative need to establish cooperation for the sake of the entire Haifa population so that municipal activity would not be impaired*"⁴⁶⁸.

En julio de 1921, Shukri mandó un telegrama al gobierno británico en el que manifestaba su apoyo a la Declaración Balfour y a la llegada de inmigración judía al país:

⁴⁶⁵Monterescu y Rabinowitz, 2007:113.

⁴⁶⁶Alcalde de Haifa entre los años 1927 y 1940 y presidente de la Muslim National Associations.

⁴⁶⁷Entrevista realizada a Amira Shukri el 13 de diciembre de 2014.

⁴⁶⁸Goren, 2006:20.

*"We strongly protest against the attitude of the said delegation concerning the Zionist question. We do not consider the Jewish people as an enemy whose wish is to crush us. On the contrary. We consider the Jews as a brotherly people sharing our joys and troubles and helping us in the construction of our common country. We are certain that without Jewish immigration and financial assistance there will be no future development of our country as may be judged from the fact that the towns inhabited in part by Jews such as Jerusalem, Jaffa, Haifa, and Tiberias are making steady progress while Nablus, Acre, and Nazareth where no Jews reside are steadily declining"*⁴⁶⁹.

En los años posteriores, Shukri continuaria llevando a cabo acciones para asegurar la presencia judía en el gobierno de la ciudad, como por ejemplo, declarar en 1927 el hebreo lengua oficial de la ciudad, junto al árabe; o permitir, en 1933, que las empresas judías pudieran optar a concursos públicos llevados a cabo por la municipalidad⁴⁷⁰.

Una entrada en el diario del Coronel Kish del 12 de febrero de 1924, presidente de la Ejecutiva Sionista para Palestina entre los años 1923 y 1931 muestra la relación de Shukri con el sector judío sionista:

*"I had tea at the home of Hassan Bei Shukri that convened to this party at dozen Arab dignataries and among them his two brothers in law from the Halil family that were until recently members of the Haifa committee of the Muslim-Christian association and opted to resign from the committee rather than to be dragged to the extremist politics dictated by radicals in Jerusalem"*⁴⁷¹.

La figura de Hassan Bey Shukri siempre ha estado rodeada de una gran controversia. A grandes rasgos, el sector judío lo dibuja como una figura política que promovió la coexistencia entre las diferentes comunidades. Una muestra de ello son las declaraciones del alcalde de Haifa, Yohan Yahav, durante la celebración del 70 aniversario de la muerte de Shukri, donde destacó el importante papel del último alcalde palestino de la ciudad al abonar el terreno para fomentar una verdadera coexistencia en Haifa⁴⁷².

Contrariamente, el sector palestino, lo considera un traidor que entregó Haifa a la comunidad judía. Por este motivo, durante los últimos años del Imperio Otomano y del

⁴⁶⁹Cohen, 2009,15-17.

⁴⁷⁰ Eyadat, 2010.

⁴⁷¹ , Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007:109.

⁴⁷²Eyadat, 2010.

Mandato Británico, Hassan Bey Shukri⁴⁷³ sufrió tres intentos de asesinato por parte de las fuerzas nacionalistas palestinas, tal y como me relató su nieta Amira Shukri:

Vanessa: The figure of your grandfather was also controversial, some people tried to kill him...

Amira: Yes, yes... three times...they though he was working with the Jews... jajajajaja... he finally died from a heart attack... they didn't succeed to kill him... it was difficult times... it was before came Israel⁴⁷⁴.

El hijo de Hassan Bey Shukri, años más tarde, formaría una familia con una mujer judía con la que tuvo dos hijas. La profesora Sharon Halevi fue la persona que me proporcionó esta información y quién me aconsejó realizar una visita al Haifa City Museum para obtener información sobre esta cuestión. La comisaria de exposiciones de este museo, Inbar Dror, me facilitó el contacto de una de las hijas de esta pareja, y nieta de Hassan Bey Shukri, Amira, quien, en el transcurso de la entrevista, puso de manifiesto la valentía de sus padres al hacer pública su relación, así como la afluencia de otras parejas a la arena pública a partir de ese momento:

Vanessa: "In this moment, do you think it was a shock for the people, I mean this kind of relationship?"

Amira: "Look, they were the first couple, mixed couple, so it was a shock but then came another couples".

Vanessa: "The first couple and also the public?"

Amira: "They were the bravest couple"⁴⁷⁵.

7.2.3. Nakba / Creación del Estado de Israel

La entrada en escena del sionismo europeo alteró la convivencia entre las dos comunidades y afectó, de manera especial, a las relaciones entre la población palestina y la población judía oriental (mizrají), quienes coexistían en la ciudad desde varias décadas atrás. Los líderes sionistas, como ya he mencionado, instauraron políticas de segregación espacial y des-arabización que tuvieron como resultado una fractura importante en las relaciones entre estos dos grupos sociales.

⁴⁷³En 1936 alguien puso explosivos en su casa y, en 1937, un palestino le disparó cuatro tiros mientras estaba entrando al Ayuntamiento de Haifa. En ninguno de los dos intentos de asesinato resultó herido, sin embargo, decidió huir al Líbano para ponerse a salvo. Cuando regresó al país, volvió a sufrir un intento fallido de asesinato.

⁴⁷⁴Entrevista realizada a Amira Shukri,13/12/2014, Haifa.

⁴⁷⁵Entrevista realizada a Amira Shukri,13/12/2014, Haifa.

La población judía procedente de los países árabes⁴⁷⁶ era vista con desagrado por la comunidad judía de origen europeo por su proximidad cultural con la población palestina local: "*many European Jews regarded the Sephardim with scorn, as old-fashioned, conservative and oriental... like the Arabs*"⁴⁷⁷. Durante el Mandato británico, los "mizrahi" se concentraron en gran número en las clases bajas y medias-bajas y generalmente, después, no fueron asimilados dentro de la sociedad sionista ni en las instituciones que esta promovía, a excepción de algunos grupos de sefardíes⁴⁷⁸.

A medida que las sucesivas olas migratorias sionistas procedentes de Europa llegaron a la ciudad, el poder político y social fue concentrándose en manos del sector judío europeo (ashkenazi), que acabaría convirtiéndose en el grupo mayoritario del Estado de Israel⁴⁷⁹.

La caída de la ciudad de Haifa, con sus 74.000 habitantes palestinos, a manos de las fuerzas militares sionistas en abril de 1948 significó uno de los acontecimientos claves de la Nakbha palestina. Este hecho ha sido percibido de manera diferente por la comunidad palestina y por la judía. Desde la perspectiva palestina, este hecho es visto como una experiencia traumática que simbolizó el final de la vibrante vida urbana palestina que existió durante el Mandato en las tres ciudades "mixtas" más importantes, Jaffa, Jerusalén y Haifa. La visión judía, en cambio, ha ignorado las repercusiones de este hecho histórico para la población palestina y ha continuado representando a la ciudad como un símbolo de la coexistencia entre las dos comunidades⁴⁸⁰.

Las narrativas tradicionales palestinas e israelíes acerca de los sucesos de 1947-1948 ponen el foco de atención en la ruptura en las relaciones entre ambas comunidades y en el aumento de las hostilidades entre éstas. Estos discursos han dibujado un escenario de convivencia entre las dos comunidades que dió paso a un entorno hostil en el que se sucedían constantes enfrentamientos. Estas narrativas de ruptura han obviado las relaciones entre comunidades que continuaron dándose en la cotidianeidad de las ciudades. Algunas de las cuales tuvieron como objetivo, rescatar o poner a salvo a personas de la otra comunidad:

⁴⁷⁶ El concepto que se emplea en Israel para denominar a la población que proviene de los países árabes es *mizrají* o *oriental jew*. En el caso de la población judía sefardí, la que procede de Marruecos, el hecho de que se les denomine con este término genera una contradicción en sí mismo ya que Marruecos se sitúa dentro de las fronteras de la que se considera occidente.

⁴⁷⁷ LeBor 2006:27 citado en Tzfadia 2011:155.

⁴⁷⁸ Hirsch, 2009:601

⁴⁷⁹ Hirsch, 2009:601.

⁴⁸⁰ Yazbak y Weiss, 2011.

"In 1948 I was a kid, aged ten, maybe nine, and everyone in Haifa heard that the priest in the church here was murdered. I remember it as if it just happened. Then this disorder in Haifa started (...).

This story that I want to tell you, it moved me then and it is moving for me now. Down the street, there was a Jewish man, and he had a small workshop where he used to make wooden toys for kids. My brother used to work there (he was two years older than me). So there were these riots, after they killed the priest, and one day, two weeks later, that person came back to see what had happened with his business. He came at around seven in the evening, and people saw him, and started chasing after him. A lot of people chased after him. He climbed up the stairs close to our house and entered our neighbor's place. That neighbor was a well known figure in Haifa.

And he protected him. I was standing at the door, looking outside to see what was happening. Those who chased after him were saying: hand him over to us, hand him over! So he replied: he came to my house, he is a human being. And then, after they had left, he released him"⁴⁸¹.

Los espacios de coexistencia hoy

En la actualidad, la municipalidad de Haifa está dirigida por el político laborista Yoav Yahav⁴⁸², quien ha manifestado que uno de sus principales cometidos es "*to preserve the unique reality of the shared life and tolerance*"⁴⁸³.

En este sentido, el alcalde de Haifa afirma que la población palestina de Haifa está plenamente integrada en todos los ámbitos de la vida social, política y cultural y ha remarcado que esta comunidad no se encuentra, en absoluto, en situación de inferioridad respecto a la población judía mayoritaria:

"The integration of Haifa's Arabs in all the economic and social systems in the city helps them believe that they are equal partners in managing the city and establishing the city's goals. They also feel that they are partners in shaping their own future as an inseparable part of the city life. They do not consider themselves rejected or inferior and there is no "patronizing rule" in Haifa. This is the "Haifa Model" in a nutshell"⁴⁸⁴.

⁴⁸¹Entrevista realizada por Nathanshon, 12/06/2007. Nathanshon and Shiblak, 2011:201-202.

⁴⁸² Yoav Yahav es el alcalde de la ciudad desde el año 2003. Yavah, hijo de emigrantes judíos de origen alemán que llegaron a Haifa en la década de los 30 huyendo del nazismo, se licenció en Derecho en la Hebrew University of Jerusalem.

⁴⁸³Sharfman, Nachmias y Mansour 2007: Introducción.

⁴⁸⁴Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007: Introducción.

La diversidad étnica, cultural y religiosa de la ciudad, así como la historia de coexistencia entre las diferentes comunidades es utilizada por la municipalidad de Haifa en su portal web para publicitar la ciudad:

"The city of Haifa is the metropolis of the north, whose citizens make up a modern city that provides a solution for all areas of interest for a variety of populations that are in partnership, creating a rich fabric of life in a multi-cultured environment (...). Haifa is a city where there are no slogans, but rather, a reality. It is a city where, for over 100 years, a tradition of co-existence exists for all its ethnic and religious groups. Haifa is an integrated city in every way, where veteran citizens live alongside newcomers, religious aside secular, and Jews alongside Arabs. It is a city whose citizens have created a solid base of tolerance, dual commitment and combined goals⁴⁸⁵".

El logo de la ciudad quiere mostrar, precisamente, esta convivencia pacífica entre las dos comunidades, así como el respeto por las diferentes lenguas que conviven en la ciudad, tal y como se puede ver en el diseño:



Figura 23.- Logo de la ciudad de Haifa

Fuente: Municipality of Haifa

La insignia de la ciudad, creada durante el mandato de Hassan Bey Shukri, destaca el carácter portuario de la ciudad con un gran barco surcando el mar como protagonista indiscutible. En la parte inferior, aparece el nombre de la ciudad en inglés, hebreo y árabe. Un detalle interesante a tener en cuenta es, que en el momento de su creación, el nombre en inglés ocupaba la posición central de la insignia pero tras el establecimiento del Estado de Israel este fue sustituido por el término en hebreo. Esta insignia es una clara muestra del cambio de rumbo que se produjo en el país a partir de 1948.

⁴⁸⁵ <http://www.haifa.muni.il/English/Pages/default.aspx>



Figura 24.-Emblema ciudad de Haifa

Fuente: Municipality of Haifa

En esta misma línea, otros agentes sociales que operan en la ciudad, como Haifa Foundation o Beit Hagefen, promueven y difunden esta idea de la ciudad que se caracteriza por la coexistencia entre las comunidades. Cobie Brosh, director ejecutivo de la organización Haifa Foundation, pone de manifiesto este carácter "multicultural"⁴⁸⁶ de la ciudad y el pasado histórico de tolerancia y respeto entre las diferentes comunidades:

"Haifa itself is a very multicultural city; there is something that we are very proud of that. Historically it is a city of tolerance between all the different nations. I don't need to tell you about the situation in the Middle East, it is not new and now we have another issue as you know... In Haifa for more than hundred years people do live together and I can say honestly there is a mutual respect and accepting the other and tolerance and the.... I hope that it will be like this... this is the city... way of living here... but not only between different religions, also... sometimes you hear about clashes in Jerusalem between, for example, Ultra-Orthodox Jews and Secular Jews, you know Saturday the driver... in Haifa no, we have Ultra-Orthodox community of Hassidic but ok... I respect one driving of their streets on Saturday but if I do, nobody will do anything... Israeli Arabs in the Holydays of the Jews, Yom Kippur or things like these, Arabs don't go by car (...)"⁴⁸⁷.

Sin embargo, otras voces, como Rachel Kallus, han denunciado que *"the reality is one of social, economic and geographic inequality. Available data indicate that Arab residents of Haifa essentially have lower socio-economic status than the Jews,*

⁴⁸⁶Eren Tzafadia argumenta que las ciudades "mixtas" israelíes no pueden ser consideradas como multiculturales (Tzafadia 2011:160).

⁴⁸⁷Entrevista realizada a Coby Brian el 10 de julio de 2014.

exemplified in poorer housing, segregation, lower incomes and lower educational attainment in the public schools"⁴⁸⁸.

Si bien es cierto que entre la población palestina y la población judía de Haifa existe una cierta coexistencia, es importante no perder de vista la posición minoritaria y, en ocasiones, marginal, que ocupa el sector palestino⁴⁸⁹. Los datos disponibles sobre la ciudad muestran que el estatus socio-económico medio de la población palestina residente es, por lo general, más bajo que el de sus vecinas y vecinos judíos. Esta realidad contrasta con otra realidad, el aumento de una clase media palestina que, en los últimos años, está ocupando cada vez más espacios judíos de la ciudad, un aspecto que voy a abordar más ampliamente en la sección que cierra este capítulo.

Después de 1948, la proporción de población palestina frente a la población judía en Haifa se redujo a un mero 2%. En 1961, la población palestina que residía en la ciudad aún continuaba representando el mismo porcentaje pero, en 1994, este ya había aumentado hasta el 10%, lo que suponía unas 25.700 personas. En el año 2007, este sector de la población había crecido hasta alcanzar un 12% de la población de total de Haifa; de este porcentaje un 65% eran personas cristianas y el resto musulmanas.

Una encuesta realizada sobre la percepción en torno a la coexistencia en las ciudades "mixtas" israelíes pone de manifiesto que la ciudad de Haifa registra una experiencia de coexistencia positiva significativamente superior a la del resto de ciudades que participaron en la muestra. En este sentido, un mayor número de personas árabes israelíes afirmó tener esta percepción positiva en relación a la coexistencia. La ciudad de Acre es, en contraposición, en la que se percibe el nivel más bajo de coexistencia positiva entre las dos comunidades. El autor adjudica esta cuestión al hecho que "*Haifa is a large cosmopolitan city which has the largest Arab community, while Acre is a smaller and less cosmopolitan city*"⁴⁹⁰.

Los espacios de coexistencia en la ciudad hoy

Las interacciones entre población palestina y judía en Haifa se producen, principalmente, en el trabajo, las escuelas, las universidades, los hospitales y en otras zonas de contacto, pero parece que "*Jews and Arabs in Haifa continue being apart*

⁴⁸⁸Kallus 2013:103.

⁴⁸⁹Kallus 2013:103.

⁴⁹⁰Falah, Hoy y Sarker, 2000:790.

maintaining social networks and engaging in leisure activities primarily within their own ethno-cultural groups"⁴⁹¹.

El barrio de Hadar es considerado como el más multicultural de Haifa. En él se encuentra la bohemia calle *Massada*, una callejuela recubierta de *graffiti* y casas de estilo Bauhaus en la que jóvenes de las diferentes comunidades se mezclan entre las tiendas de ropa y objetos *vintage*, las librerías de segunda mano y los carismáticos bares y restaurantes:

*"It is one of the few places in the country where Jews and Arabs live side by side. This street is the bohemian heart of Hadar Hacarmel, which is one of the country's most diverse neighborhoods: Jewish Israelis, Arab Israelis, Russian immigrants, students and foreigners all reside here"*⁴⁹².

Larissa Fialkova⁴⁹³, profesora de la Haifa University, me comentó que esta parte de la ciudad, era percibida con desagrado por una parte de la población israelí. Ella lo adjudicaba, precisamente, a esta presencia palestina:

*"This area in a public mythology is perceived as bad. I like it. I don't like the dirt in the streets... the houses are badly... but it's very central. In this district there are many Arabs and maybe this is the reason why, one of the reasons, why this district is considered to be bad. I'm used to hear from many times "How could you live in Hadar? People can't live in Hadar"*⁴⁹⁴

La primera vez que visité esta calle fue en diciembre de 2013. El sociólogo Yuval Yonay⁴⁹⁵ de la Haifa University me citó en este café para nuestra entrevista. Durante el transcurso de la misma, Yonay me comentó que la sociedad israelí era una sociedad extremadamente segregada, también en Haifa, y que el café *Massada* era uno de los pocos lugares del país en los que se podía hablar en público de un tema tan controvertido como las relaciones de pareja entre población palestina y judía en Israel:

"The society is a very segregated society so most of the Arab population in Israel live in communities, in towns that are completely Arabs. Less than one tenth of the population lives in mixed cities like Tel Aviv, Haifa... and I don't speak about Jerusalem... In Haifa, although is a mixed city, they have a special

⁴⁹¹Yelenevskaya y Fialkova, 2011: 42.

⁴⁹² Rosbrow, 2013.

⁴⁹³ Larissa vivía en esta zona antes de mudarse a un poco más arriba, a la zona de Upper Hadar en la que viven un importante número de personas palestinas y judías procedentes de la antigua Unión Soviética.

⁴⁹⁴ Entrevista realizada a Larissa Fialkova el 7 de diciembre de 2014.

⁴⁹⁵ Profesor de Sociología de la Universidad de Haifa.

neighbor that is completely Arab. There are some places like this one [Café Massada].

I live in other integrated neighborhood but in my house, in my building, there is no one Arab. When I came in, one told me "As you can see, it's a very nice building, is new, there are no Arabs here". People usually speak like this.

If you are to say something to defend the Palestinians, to say something good... You have to apologize, to be careful or something like this. Not in this café but, in many places, that you go. My neighbors or... So, it is a very segregated society"⁴⁹⁶.

En abril de 2014, acudí a una fiesta que se celebraba en esta calle con mi amiga Hanan, palestina con ciudadanía israelí. El ambiente era relajado y la gente bailaba al ritmo de algunos *hits* de la música electrónica actual. Estuvimos tomando algo en una terraza yo me dediqué a observar lo que sucedía a mi alrededor. Intenté adivinar si las personas judías y las árabes compartían los mismos espacios y se relacionaban pero, a primera vista, me era imposible reconocer si las personas pertenecían a una comunidad u otra. Le pregunté a Hannan si la gente judía y la palestina compartían los mismos bares y restaurantes y ella me respondió que no, que básicamente cada grupo acudía a unos bares concretos. Más tarde Hannan me llevó a cenar al Elika Art Bar Café. Ella conocía a todo el mundo y me explicó que era un bar regentado por personas palestinas y con clientela principalmente palestina. Me sorprendió ver que, a pesar de que a primera vista esa calle parecía un espacio totalmente libre de segregación, en ella también se reproducían patrones similares a los que sucedían en el resto del país.

En julio de ese mismo año, me alojaría en pleno centro de Massada, en casa de Noan y Tamar, una pareja judía israelí que vivía justo al lado del Elika Art Bar Café. Noan me recomendó algunos bares de la zona entre los que no estaba el Elika Art Bar Café. Cuando le pregunté su opinión sobre este me respondió que a él no le gustaba, ya que había acudido en alguna ocasión y no se había sentido cómodo dadas las actitudes «racistas»⁴⁹⁷ que había percibido hacia él por el hecho de ser judío.

En esta misma línea, un artículo sobre la calle Massada publicado en el diario Jerusalem Post, recogía unas declaraciones del encargado del Elika Art Bar Café en las que comentaba que el racismo también estaba aumentando entre la comunidad palestina

⁴⁹⁶ Entrevista realizada a Yuval Yonay el 5 de diciembre de 2013.

⁴⁹⁷Esto es un claro ejemplo del paso de la retórica racista a la «culturalista», en la que se subrayan las enormes diferencias culturales entre los diferentes grupos y se reifica la idea de las «culturas» como entidades homogéneas y delimitadas (Stolcke, 1995: 4).

israelí: "*Life for Arabs is not easy. Racism is increasing all the time; the economic climate is difficult*"⁴⁹⁸.

La German Colony es hoy otra de las principales zonas de ocio en Haifa en la que confluyen población palestina y población judía. En los últimos años, esta zona se ha convertido en un punto de reunión de población palestina de Haifa y del norte de Israel con un nivel socio-educativo elevado⁴⁹⁹.

La German Colony fue construida en el siglo XIX por un grupo de cristianos alemanes protestantes, que recibían el nombre de Templarios. A finales de los 90, la municipalidad de Haifa empezó a rehabilitar esta zona con fondos del Ministerio de Turismo israelí y, con el apoyo de la comunidad Baha'i, que en ese momento acababa de finalizar las obras de ampliación de los jardines que rodean el templo. El objetivo principal del gobierno era atraer un mayor número de turistas pero las dos Intifadas y la escalada de ataques terroristas que se sucedieron en la región estuvieron a punto de acabar con el proyecto una vez que estuvo terminado.

En los años posteriores, y contra todo pronóstico, la zona emergió y se convirtió en una de las principales zonas de ocio de la comunidad palestina de Haifa y del norte de Israel, lo que supuso un resurgimiento de la vida palestina urbana anterior al 1948. La inversión palestina en la zona permitió que, progresivamente, esta larga avenida se fuera llenando de estilosos cafés y restaurantes con bonitas terrazas⁵⁰⁰.

El primer restaurante que abrió en la zona fue el café Fattoush. La primera vez que regresé al país con el objetivo de recoger datos para esta tesis doctoral nos citamos allí para cenar con mi amiga Hannan. Ella es muy amiga del dueño de este bar y suele ir a menudo. Especialmente, durante la época en la que estuvo viviendo en Haifa. Este bar me trae muy buenos recuerdos de mis estancias en el país. Aquí también conocí a Diana, una palestina israelí que ha vivido durante muchos años en en Barcelona, y con la que hemos establecido un gran amistad.

En una ocasión, mientras tomábamos un café con Arwa en el *Fattoush* recuerdo que me explicó la historia del restaurante. Parece ser que no siempre había tenido el éxito que tenía ahora mismo y el local había pasado por momentos económicos muy complicados. En la actualidad, el restaurante *Fattoush* es un lugar que está muy de moda

⁴⁹⁸Rosbrow, 2013

⁴⁹⁹Kallus 2013.

⁵⁰⁰Kallus, 2013:100.

y es punto de encuentro entre población palestina y judía israelí con un cierto nivel adquisitivo. En su preciosa terraza de estilo mediterráneo que acuden a comer deliciosa comida bañada de una buena copa de vino o de una cerveza bien fresquita en los preciosos. Los bares y restaurantes de la German Colony sirven alcohol a diferencia de los que están situados en el barrio del Wadi Nisnas y de aquí que le haya valido el nombre de "Alcohol Valley" entre la población palestina israelí que viene aquí a tomar sus copas.



Figura 25.- Zona exterior del restaurante Fattoush, German Colony, Haifa

Fuente: Facebook

Durante mis diferentes visitas, acudí en numerosas ocasiones a este local y pude comprobar que se respiraba una importante reivindicación de la identidad nacional palestina. Las exposiciones de artistas palestinos locales o la venta de libros que conmemoraban el pasado palestino de la ciudad eran algunas de las actividades que se llevaban a cabo para cumplir con esta misión. La mayoría de personas que trabajan en

este local son palestinas. El mismo primo de Hannan, que está casado con una mujer judía de origen ruso⁵⁰¹, trabaja en el restaurante.



Figura 26.-Cartel que da la bienvenida al restaurante Fattosuh, Haifa

Fuente: Facebook

Hannah me explicó que, durante una época determinada el dueño del local, Walid, se planteó prohibir la entrada de personas con el arma reglamentaria del servicio militar en el local pero que después de mucho pensarlo había desestimado la idea. Si tenemos en cuenta la importante presencia de las Fuerzas Militares Israelíes en la vida de las personas, especialmente entre aquellas personas judías obligadas a realizar el servicio militar, no

⁵⁰¹Intenté entrevistarlos pero no fue posible porque él se negó a ser entrevistado.

permitir la entrada de estas personas en un local por este motivo podría ser visto como una discriminación y rápidamente generaría una gran controversia.

La pareja de Walid, a quién también conocí durante alguna de mis visitas al restaurante, es un actor de la emergente escena teatral de la ciudad de Haifa. Uno de los proyectos en los que está implicado es en la reconstrucción de un teatro palestino en el Wadi Nisnas, el al-Midan Theater. Según me comentó Dana, la última vez que nos vimos en Barcelona, este proyecto ha podido tirar para adelante pero las personas que lo están liderando no han querido contar con los recursos que la municipalidad de Haifa les ofrecía. Según me comentó Dana, un organismo de los Territorios Ocupados Palestinos ha invertido dinero en este proyecto y esto ha permitido poder finalizarlo sin contar con recursos procedentes de la municipalidad.

En un primer momento, la municipalidad, no vio con agrado este "renacimiento identitario palestino" en la zona de la German Colony pero el ascenso de la zona como lugar de ocio y las leyes capitalistas de la oferta y la demanda hicieron el resto. Posteriormente, se llevó a cabo un plan municipal para atraer a la clientela judía joven a otras áreas de ocio de la ciudad, como la Moriah Avenue en el barrio del Carmel. Esto contribuyó a que la zona de la German Colony reforzara su lugar como espacio diferencial de ocio para la población palestina y permitió, también, la incursión de personas palestinas de clase media en estos espacios "judíos"⁵⁰².

Esto, sin embargo, no ha significado que un número importante de personas judías sigan disfrutando de la oferta gastronómica y cultural que ofrece esta zona. En parte debido a la atractiva experiencia que supone este encuentro con el otro en un entorno seguro y tranquilo⁵⁰³.

Recuerdo que cuando fuimos con Hannan al Fattoush y al Shushi denya, en las dos ocasiones, le pregunté que tipo de personas estaban en aquel momento en los locales y ella me respondió que, mayoritariamente, eran personas judías.

El último espacio de la ciudad en el que voy a centrar la atención es el Wadi Nisnas, un barrio que se desarrolló a finales del siglo XIX, durante el período otomano. En aquella época, en este barrio cristiano que estaba situado fuera de las murallas de la "Old City", residían, mayoritariamente, los trabajadores palestinos procedentes de las localidades vecinas. A partir de 1948, el Wadi-Nisnas se convirtió en el centro neurálgico

⁵⁰²Kallus 2013.

⁵⁰³ Kallus 2013.

de la vida palestina de Haifa, tanto cristiana como musulmana, y allí se concentraron todos los servicios educativos, religiosos y culturales, así como un gran número de comercios y empresas⁵⁰⁴.

El Wadi Nisnas es el único barrio palestino de Haifa donde los edificios y las infraestructuras no fueron destruídas ni durante ni después de la guerra que condujo a la creación del Estado de Israel y a la expulsión de la mayoría de la población palestina de Haifa. El Wadi Nisnas se convirtió en el foco de la vida palestina de Haifa y, desde ese momento, la potenciación del carácter "árabe-palestino" del barrio se convirtió en su sello de identidad. Esta exaltación del "arabismo" tiene una doble vertiente. Por una parte, es visto con orgullo por parte de la población palestina israelí que reside en la ciudad. Al mismo tiempo, es utilizado, por la municipalidad, como estrategia para enfatizar el carácter único de la ciudad como un espacio "mixto" y como hito de la coexistencia entre las dos comunidades en la ciudad. La celebración del festival "Holiday of Holidays"⁵⁰⁵ permite a la población visitante un encuentro sin mediación con el "otro" palestino y con la *Arab village*.

Sin embargo, esta imagen del Wadi Nisnas como ejemplo de coexistencia, contrasta con las pésimas condiciones en las que se encuentra el barrio. En la actualidad, el barrio se caracteriza por la superpoblación, la saturación y el mal estado de sus edificios e infraestructuras. Más de la mitad de los edificios del barrio son "*abandoned properties*", es decir, casas que pertenecían a población palestina que huyó del país en 1948 y que, hasta el momento no ha podido volver ni reclamar la propiedad de estas casas, las cuales son gestionadas por el Israel Land Authority a través de la agencia Amidar. Una encuesta realizada en 1995 situó el Wadi Nisnas en el grupo 6, el cual indica un estandard de vida y unas condiciones socio-económicas bajas⁵⁰⁶.

La población palestina que reside en el Wadi Nisnas denuncia esta situación y pone de manifiesto la ausencia de medidas que ha llevado a cabo la municipalidad en los últimos años para lidiar con esta precaria situación en la que viven estos ciudadanos y ciudadanas israelíes:

"In 50 years nobody made an attempt to start a Palestinian neighborhood in Haifa. The end result is suffocation. We can build homes within our villages,

⁵⁰⁴Kallus, 2013.

⁵⁰⁵Kallus, 2013.

⁵⁰⁶Kallus, 2013.

*but they are also graves. There is no space beyond the village we can move within. This may have been the reality when my grandfather was a young man, before the state of Israel was established. But had I been the product of a normal history, I would have become part of a national Palestinian project with cities I could migrate to. At present this is an option completely absent from my life*⁵⁰⁷.

Esta ausencia de inversión por parte del estado en las zonas palestinas, se extiende a todo el país y podemos encontrar múltiples ejemplos en materia de educación, infraestructuras, transporte en la mayoría de barrios y ciudades palestinas que se extienden por el país. La conexión ferroviaria entre las diferentes ciudades judías contrasta enormemente con el sistema de transporte que llega a las ciudades árabes. Un ejemplo de ello es la conexión que existe entre Haifa y la ciudad de Nazareth, la mayor ciudad árabe del país.

Durante mis visitas a la ciudad de Haifa pude comprobar cómo estos tres espacios sociales son frecuentados por población palestina y por población judía de manera cotidiana. Noan, un chico judío con el que me alojé, trabajaba como guía turístico y estaba implicado en un grupo que fomentaba encuentros interreligiosos. Tan sólo un día después de llegar a la ciudad, tuve ocasión de recorrer la ciudad con él, desde la parte más alta de la ciudad hasta el Wadi Nisnas, el barrio árabe de la ciudad. Cuando llegamos al Wadi Nisnas, Roi me indicó cuáles eran los mejores lugares para comprar el Zaatar y otras especies que se venden en las tiendas árabes locales y me mostró las tiendas a las que él acostumbraba a ir. Coby Brosh y Tamar de la Haifa Foundation también me proporcionaron un magnífico recorrido por algunas de las zonas de Haifa menos visitadas y a las que no habría tenido acceso sin ellos y pusimos el punto y final con una comida en un restaurante de comida palestina casera en pleno centro del Wadi Nisnas.

En el caso del Wadi Nisnas y la German Colony es interesante ver cómo estos lugares han sabido reinventarse y potenciar su presencia en el espacio público comercial de la ciudad a partir de una vuelta a lo "tradicional":

"Haifa's Wadi Nisnas and the German Colony are evidence of the power of place to be reinvented, and the potential of urban imagination to produce and reproduce tradition. How the urban form transforms its meaning in the city

⁵⁰⁷Rabinowitz, 2001:67.

confirms how urban communities rely on that form to maintain their identity and integrity in the face of local, national and supra-national powers"⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸Kallus, 2013:102

La ciudad de Haifa: ¿un espacio de verdadera coexistencia?

Las percepciones en torno a la coexistencia⁵⁰⁹ en Haifa varían enormemente a lo largo de los diferentes períodos históricos y de una comunidad a otra, especialmente, entre los diferentes sectores ideológicos que conforman estas comunidades.

La Haifa del Mandato Británico y, especialmente el tema de la coexistencia, ha sido un tema ampliamente estudiado por parte de investigadores e investigadoras diversas. Por este motivo, no me gustaría finalizar este apartado sin hacer una mención a las visiones sobre la coexistencia en aquella época que se presentan en estas obras. Durante la entrevista que mantuve con la comisaria de exposiciones del Haifa Museum of Art, Inbar Dror, recuerdo que me comentó que, principalmente, existían dos publicaciones que recogían la historia de coexistencia en la ciudad y que cada una de ellas tenía un enfoque diferente. Estas eran *"The Secret of Coexistence: Jews and Arabs in Haifa during the British Mandate in Palestine, 1920-1948"* editado por Daphna Sharfman, Eli Nachmias y Johny Mansour y *"Haifa before and after 1948. Narratives of a Mixed City"* editado por Mahmoud Yazbak y Yfaat Weiss.

En opinión de Inbar Dror, el libro de Yazbak y Weiss ofrecía una fotografía más real de las experiencias palestinas y judías en la ciudad de Haifa ya que las dos caras de la historia estaban representadas en esta publicación:

"First of all, I told you there are different visions, different points of view. I think the most interesting book on Haifa will be "Haifa Before and After 1948", there is two authors and every article is Arab and Jewish, so you have all the stories.

Haifa is not part of the national story, it's different because there are several stories so you have to be more creative to see how you speak, how you put the Falastine narrative and the Zionist also too, and women narratives and inside of the Jewish because... we have people that came from Europe ... and people that came from the Arab states. We try to tell different stories and this is very important. I think mainly this is the most important book. For me what they write, it's more real because what they did... they wrote it not in Israel, they came abroad and tried to think outside of the box and two writers together and

⁵⁰⁹El término coexistencia ha estado ligado a la historia de la ciudad desde la década de los años 20, época en la que apareció en las memorias de Mordehai Ron (Sharfman, Nachmias y Mansour, 2007: 2).

*try to speak... so it's interesting... together... and several stories... so this is... maybe they would tell you more... complete"*⁵¹⁰

La publicación "*The Secret of Coexistence. Jews and Arabs in Haifa during the British Mandate in Palestine, 1920-1948*" es vista, en este caso, como una obra parcial que no recoge del mismo modo la experiencia judía y la palestina en la ciudad de Haifa.

El historiador Yoav Gelber, publicó una reseña sobre este mismo libro en la que pone de manifiesto este carácter parcial pero, en su caso, por otro motivo, por la falta de visibilización que da a la lucha anti-judía que llevó a cabo una parte de la población palestina en la ciudad de Haifa:

*"For several reasons, Haifa was - and still is - the symbol of this relatively peaceful coexistence. Municipal cooperation, mixed labor in government plants and offices, attempts at organizing joint trade unions, a few joint business enterprises, and even a mixed underworld signified this idyllic life. But peaceful coexistence was illusory. Like every collage, this one is selective. It blurs the mainstream and enhances what was marginal. While relations between Jews and Arabs in Haifa might have been better than in other mixed cities, Haifa was also a center of anti-Jewish agitation. It was the seat of Sheikh Izz al-Din al-Qassam, an anti-Jewish, anti-British terrorist, and his disciples, a base of terrorist activity in 1931-33 and during the revolt of 1936-39, and the headquarters of the pan-Arab Istiqlal party and the Muslim Brotherhood in Palestine. Representing it as an innocent and cosmopolitan Mediterranean town is not totally untrue or inaccurate but remains misleading. The end of this apparent "golden age" in 1948 is the best proof of how precarious it had been from the beginning"*⁵¹¹.

En la actualidad, una percepción generalizada es que en la ciudad de Haifa, en comparación con otras ciudades del Estado de Israel, existe una cierta coexistencia entre la comunidad judía y la palestina.

La municipalidad de Haifa y las organizaciones no gubernamentales que operan en la ciudad potencian y dan visibilidad a esta cara amable de la ciudad en la que prima la coexistencia entre las diferentes comunidades.

Durante la entrevista que mantuve con Amira Shukri, le pregunté sobre su percepción sobre la coexistencia en la ciudad de Haifa y ella también compartía que Haifa

⁵¹⁰Entrevista realizada de Inbar Dror, comisaria de exposiciones del Haifa City Museum el 11 de diciembre de 2014.

⁵¹¹Gelber 2009.

era una ciudad muy tranquila en la que convivían las dos comunidades de manera pacífica:

Vanessa: There is more coexistence in Haifa city now or during your grandfather's period?

Amira: No, here in Haifa, you see we live very "muchly" and very peacefully Arab and Jewish and we have... you know... we have the Market... we live very peacefully... I have Arabs friend too so... In the city yes (there is coexistence), Haifa is a quiet city.

Esta publicidad turística de la ciudad de Haifa en la que se destaca la presencia árabe-palestina como un elemento positivo va en esta misma línea. La ciudad aparece aquí dibujada como una alternativa viable a la difícil situación que se vive en el resto del país:

"A mixed city with a strong bias toward the Arab side, stunning views and a bustling local culture scene. What could be better? Haifa is what needs to happen here. And if anyone doesn't like it, he can go drink from the sea at Dado Beach"⁵¹².

La visión de la ciudad de Haifa como una de las únicas alternativas para poder disfrutar de una experiencia vital compartida entre la población palestina y la población judía en Israel es defendida por el "Haifa Project". Este tiene como punto de partida la tensión entre los acontecimientos del pasado y la concienciación actual como estrategia para encontrar un nexo de unión entre las dos comunidades que esté basado en el respeto hacia la experiencia del "otro"⁵¹³.

Esta coexistencia acostumbra a pasar por momentos delicados, sin embargo, cuando se producen ciertos conflictos en la sociedad que afectan a estas dos comunidades.

El extracto de la conversación entre el antropólogo Regev Nathanshon⁵¹⁴, que está realizando su tesis doctoral sobre la coexistencia en Haifa, con su dentista, pone de manifiesto esta fragilidad que rodea a las relaciones palestino-judías en el territorio y, más concretamente, en el caso que nos ocupa, en la ciudad de Haifa.

⁵¹²Shor, 2016.

⁵¹³Yazbak y Weiss, 2011: 12-13.

⁵¹⁴Estudiante de doctorado en Antropología Social de la Universidad de Michigan que está realizando su tesis doctoral sobre la construcción de los discursos sobre la coexistencia en Haifa.

“So, what’s new in Haifa? Still working on ‘coexistence’?” Uh-huh, I mumbled. “I already told you this whole thing of coexistence is bullshit. The moment something happens everything goes back to ethnic and national struggles”⁵¹⁵.

7.3. El barrio del Carmel en Haifa: destino de parejas palestino-judías

La ciudad de Haifa, como ya he mostrado en las anteriores secciones, está dividida en barrios árabes y judíos. Los primeros están situados en la parte baja de la ciudad y en ellos habita, mayoritariamente, población palestina pero también judía con niveles socio-económicos más bajos. La zona alta de la ciudad está formada por barrios predominantemente judíos en los que también se pueden encontrar familias palestinas con ingresos más elevados. El Monte Carmel fue creado como un barrio residencial judío segregado de la ciudad de Haifa durante la época del Mandato Británico⁵¹⁶.

La gran mayoría de parejas palestino-judías y de familiares de éstas entrevistados pertenecían a uno de estos barrios, el Carmel, y compartían características comunes: eran heterosexuales y estaban formadas por profesionales con un nivel socio-económico medio-alto y con dominio de la lengua inglesa. Las personas entrevistadas durante esta investigación manifestaron que Haifa, y, más concretamente, el barrio del Carmel (en el distrito de Hadar), era una buena elección para las parejas «mixtas» por la libertad que se respiraba.

De entre todas las personas entrevistadas encontré muestras de diferentes tipologías. Algunas de estas personas han residido toda su vida en Haifa y otras han llegado a la ciudad desde otras partes de Israel. Entre aquellas que han residido toda la vida en la ciudad de Haifa, se puede diferenciar entre las que durante su infancia ya residían en la zona del Carmel y que cuando se independizaron de sus familias continuaron residiendo aquí; y entre las que vivían en otras zonas de la ciudad, principalmente en el Wadí Nisnas, y que se mudaron a la parte alta de la ciudad posteriormente, como es el caso de Rawan.

Amira y Sammy, hijos de parejas palestino-judías, vivieron ambos en la ciudad de Haifa y, en la actualidad, continúan viviendo en la ciudad y residen en el barrio del Carmel.

⁵¹⁵ Nathanshon, 2011:

⁵¹⁶ Nathansohn and Shiblak 2011:190.

Amira, hija de un hombre palestino y de una mujer judía, nació en Haifa en el año 1946. El abuelo de Amira, Hassan Ben Shukri, fue el último alcalde palestino de la ciudad de Haifa durante el Mandato Británico:

Amira: *"I lived in Hadar neighborhood when I was a Child. Near to the Bahai' Garden. There is a house, baranda has a cercle, going three floors...*

When you go to the German, Hagefen Street, a building with three floors... I was born in this house, in the first floor...I was born in 46... in 47 started troubles in Haifa so my grandmother, the mother of my father was afraid about his only son. Because she had four daughters and only one son and she said "we are going to pack and we are going away" so we went away to Alexandria [where] she had their house, beautiful house, near the river... tatata... and we came back after the war but all the house... people came in and took everything that was in the house... so the Municipality gave us a house here in Abba street... here there is a school of the nuns, in Abbas street... so we were living in Abbas. It was the first year that (Beit Hagefen) started to make the evenings between Arabs and Jews⁵¹⁷".

Sammy, hijo de un hombre palestino y de una mujer judía, también nació en la ciudad de Haifa, pero en otro período temporal distinto, en la década de los 70, después de la creación del Estado de Israel. Los padres de Sammy estaban vinculados con el Partido Comunista:

Vanessa: *Are your parents also from Haifa?*

Sammy: *"My mother was from Tel Aviv, originally. My mother was born in Poland, their parents were Holocaust survivors. My grandmother, I remember as a child I was sitting on my mother legs and be playing with the number that she had on her arm...actually most of her family died in the Holocaust...she remained with her brother and both their parents came from Warsaw to Tel Aviv. She arrived here at very young age with her brother and parents...the rest of the family...uncles, parents, brothers, sisters,... all died... both grandparents have the numbers of their arms... they arrived to Tel Aviv during the late 30's. My father was born here, in Haifa. He escaped to Lebanon during the establishment of the Israel State... there was a really... well... you know the history... I believe you know the history of this area... so they escaped to Lebanon and they were in refugee camps in Lebanon during 48 and my grandfather died also during that time, if I'm not mistaken..."*

Vanessa: *"He died in Lebanon?"*

⁵¹⁷Entrevista realizada a Amira Shukri-Arbel, 13/12/2014

Sammy: "no, no... I think a bit before... they fled to Lebanon...and he died before so my grandmother actually took her five children, including my father and they escaped... There was a one, oldest brother, my uncle, he decided to remain, to stay here to try and protect the house... he couldn't because Haifa was really bombarded too hard and he was force to leave the house and he escaped to another house... he stayed in Haifa, also he was a very strong activist. They came back, they escaped the border in the early 50's, in the 49... They escaped the border, back to Haifa and they realized that their house was already occupied by a Jewish family so they need to find themselves another one... This is what happened..."⁵¹⁸

Las historias de Amira y Sammy representan diferentes caras de la misma moneda. Las dos familias se vieron envueltas en el contexto bélico que acompañó a la creación del Estado de Israel y que supuso que muchas personas, independientemente de su nacionalidad, tuvieron que huir del país y abandonar sus casas en un momento determinado. Sin embargo, la situación de las dos familias difirió mucho al regresar al país, tal y como muestran estas dos citas extraídas de las entrevistas realizadas a ambos. En ambos casos, las familias perdieron sus hogares familiares y no pudieron regresar a ellos. Sin embargo, el recibimiento que les daría la nueva municipalidad, en manos judías, variaría enormemente. En el caso de Amira, el nuevo gobierno judío les proveería de una nueva residencia. En este caso, el pasado político de su padre y los lazos establecidos con la municipalidad judía les beneficiaron y les permitieron tener acceso a otra vivienda. En cambio, la familia de Sammy debería de buscar un nuevo hogar por su cuenta.

Un aspecto relevante que me gustaría destacar de las dos historias de vida aquí relatadas es el importante papel que tuvieron las mujeres de la familia, en este caso las abuelas de Sammy y Amira, en el momento de la huida. En ambas historias estas dos mujeres son retratadas como agentes activas que tomaron la iniciativa e iniciaron la marcha hacia otros lugares más seguros con tal de mantener a sus familias con vida. En el caso de Amira, su abuela de nacionalidad palestina decidió volver a su antigua casa y dirigirse hacia Alejandría, mientras que, en el caso de Sammy, su abuela, que era de nacionalidad judía decidió huir hacia el Líbano.

Kate Millet, en su obra "*Sexual Politics*" (1970) ya puso de manifiesto el significativo papel que habían tenido las mujeres durante las dos guerras mundiales y el escaso reconocimiento que habían tenido cuando las guerras acabaron, por no mencionar

⁵¹⁸ Entrevista realizada a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

que estas mujeres fueron nuevamente relegadas al ámbito doméstico al finalizar las guerras.

Rawan, palestina cristiana casada con un judío procedente de la Antigua Yugoslavia, nació en Haifa y ha habitado en la ciudad toda su vida. Durante sus primeros años de vida, ella vivió en el Wadi Nisnas con su familia pero cuando tenía 18 años sus padres decidieron comprar una casa en el barrio del Carmel y se mudaron a vivir allí. En la actualidad, continúa viviendo en el barrio del Carmel con su marido y sus tres hijas:

Rawan: *"I was born here in Haifa, I have lived all my life here. My parents... my mother was born in Haifa and my dad in somewhere else in the South and they got married here because she was working here and he was working here in Haifa and they stayed in Haifa. I have two brothers, an elder one and a smaller one, and all of us were grewed up born in Israel, in Haifa"⁵¹⁹.*

Vanessa: *"In which neighborhood did you live when you were a child?"*

Rawan: *"I was born... let's say, until the age of eighteen I was born in an Arab neighborhood and they lived in an Arab neighborhood, Arab schools, schools that belong to the church, neighbors, friends,... I am Catholic... so this is the place where most of the Arabs lived... and it was comfortable because it was close to everyplace.*

At the age of eighteen my mother said she wants to move... She likes the views of Haifa... so for her it was a dream to buy a house you can see all the views... It is really close to here but you can see the Mountain, all the Mountain, straight to the Sea and you can see also the Sea... It was a dream and my dad decided to joined the dream and they made it... so I was eighteen, seventeen,... and since then we lived... It was more a Jewish neighborhood actually but we have lived here since I got married and as you see I am living in the center of the Karmel... Almost not are Arabs here, few, few, few, few, ... because it is far from the schools for children... It's not Arab nature, Arab environment..."

El barrio del Carmel continúa siendo un barrio de mayoría judía en el que residen muy pocas personas de origen palestino. Uno de los motivos, como apunta Rawan es que se encuentra lejos de todos los espacios sociales de la población palestina.

Otras de las parejas entrevistadas, han residido en otras ciudades del país antes de establecerse en la ciudad de Haifa y, concretamente, en el barrio del Carmel.

En el caso de Dana y Tarek, antes de llegar a Haifa habían vivido en Tel-Aviv, que es donde se conocieron; y en Jerusalén, donde llegaron incluso a montar un negocio:

⁵¹⁹ Entrevista realizada a Rawan y Yoav, 5/07/2014, Haifa.

En el caso de Sammy, podemos ver cómo para él vivir en Haifa no supuso una elección sino que le vino dado por su situación familiar. El hecho de que su abuela, superviviente del Holocausto, decidiera volver a Israel durante los años 30 es una muestra de la coexistencia entre las dos comunidades en la ciudad. En la actualidad, Sammy tiene su centro de trabajo y su vivienda en el centro del Carmel, en una zona muy céntrica pero a la vez tranquila, rodeada de zonas ajardinadas.

Vanessa: *"Where do you live? Why did you choose to live/work in Karmel neighborhood?"*

Sammy: *"I didn't choose Haifa, my father was born here. My grandmother way back. Her family roots were here in Haifa... just happened... It's a nice place, nice combination of sea and mountains"⁵²⁰.*

En el caso de Salwah, originaria de Nazareth, y Oren, originario de Holon, cuando se casaron vivieron un período en Tel-Aviv y luego, cuando tuvieron a su primera hija, decidieron irse a vivir a la ciudad de Haifa. En un primer momento se instalaron a vivir con la madre de Ruba en el Wadi Nisnas pero pronto se mudaron a vivir al Carmel, donde residen actualmente. Según comentan, para Khen fue un período muy complicado ya que él no consiguió adaptarse a la vida en el Wadi Nisnas:

Salwah: *"I tell you why...because the Jewish side prefer to live in the Jewish part of Haifa, not in the Arab. We used to live. We lived in Tel-Aviv, after we got married. For three years something like this and when I got pregnant with my first baby we decided to come here to Haifa. We lived in the Arab part, in Wadi Nisnas area. She has a very beautiful house and we lived there for almost a year... I'm used to the area and I'm used to the Arabs there... I'm used to this kind of style but was very hard to Khen, very hard..."*

Oren: *"No, no no no... it's not something to get used... it's a bit too much... it's a bit too much"*

Salwah: *"It's totally different. It was very hard to Khen to accept that"*

Oren: *"They live in a city but the mentality is like in a village"*

Salwah: *"Yeah... even annoys me and annoys to my mother... but we can't do anything about it..."⁵²¹.*

Una parte muy importante de las personas que viven en el Wadi Nisnas provienen de zonas rurales y, en términos generales, el nivel socio-económico del barrio es bajo.

A medida que avanzamos en nuestra conversación, Oren, añadió el tema de la clase social en la conversación:

⁵²⁰ Entrevista realizada a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

⁵²¹ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

Oren: "If you are open-minded and you are being around... people that are open-minded. It's like in this neighborhood for example... it's a quality neighborhood... It matters... you know... mmm... the economical level, the section, the economic section, social section... you know... the more educated people are the more open-minded they are... I don't want to say money because money today is everything..."

Oren: "Don't forget you are in Haifa, a great city to live...yeah...for a couple like us".

Salwah: "No... but the thing is... the think is... people don't know I'm an Arab".

Oren: "It doesn't matter...but...once they know...once they know..."

Salwah: "It does matter...because I don't know... Once they know... maybe if they know... in their heart, they... oohhh... what did they do... I don't know... but people usually, they don't know that I'm an Arab and when I start speaking they don't feel it... I have the accent...I have an accent... It's not like his accent... still I speak very good English... very good Hebrew but I have an accent... people maybe because of the color... maybe because of the color of the eyes... because the way I dress... I speak everything... They don't feel you are an Arab but I'm an Arab... They think maybe I'm an... mmm... mmm... mmm... mmm"

Oren: "But...that's not the point"⁵²²

En el caso de Nawra palestina musulmana casada con un judío de origen polaco, el motivo de vivir en el barrio del Carmel y, concretamente en la zona musulmana, responden a su interés de poder estar conectada con sus raíces palestinas. Ella vive tan sólo a unos metros de Dana y Tarek pero su casa se encuentra en la zona musulmana, muy cerca de la mezquita de la *Ahmadiyya Muslim Community*⁵²³, en el barrio de Kababir.

La elección de la ciudad de Haifa, y concretamente del barrio del Carmel, por parte de todas estas parejas se adjudicaba a la libertad que se respiraba en la ciudad y a su pasado de coexistencia, un aspecto común que pude encontrar en todas las entrevistas realizadas.

A mi llegada al país, en julio de 2014, tuve ocasión de encontrarme de nuevo con Sharon Halevi, directora del Department of *Multidisciplinary and del MA Program in Women's and Gender Studies at University of Haifa*. Durante nuestra conversación, entró a su despacho un profesor argentino del departamento con quién tuve ocasión de hablar durante un rato y quien me sugirió que tuviera en cuenta las peculiaridades regionales del

⁵²²Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

⁵²³ La Ahmadiyya Muslim Community es una rama del Islam que se fundó en 1889 en la India. La familia Oudeh, que fue su fundadora, se instaló en el barrio de Kababir, situado al lado del Carmel en Haifa en el siglo XIX. Para más información sobre esta comunidad religiosa ver: Register, 1970.

país a la hora de realizar un análisis. En su opinión, el Norte era un poco más tranquilo y más tolerante que el resto del país y ponía de manifiesto que la gente palestina que vivía en el sur o en el centro del país eran más tradicionales que aquellas personas que vivían en el norte.

En este sentido, Sharon Halevi añadía:

*"North, It's different. There are also a lot of Arab Christian population in the North which is very different"*⁵²⁴.

Sin embargo, durante las conversaciones mantenidas con Tarek durante el mismo verano de 2014, él me alertaba del deterioro de la situación en la ciudad:

*"The sirens did not go off again in Haifa, but the political and social situation in the entire country - including and even Haifa, is getting very bad. Fascist right wing violence has become really ugly and it is simply not permitted in the public debate to express anything other than mainstream pro-war sentiments. In one demonstration that reached under our apartment they yelled death to Arabs under our kitchen window where we sat last time you were here. For 2 hours they yelled death to Arabs under our window!"*⁵²⁵.

*"At some point things will calm down and return to some kind of routine. But this shift towards the extreme right is here to stay and is making life in Israel very difficult and depressing. We are actually looking for a life outside the country and are considering moving to (...) other places"*⁵²⁶.

*"Things in Haifa have quieted down considerably but nobody has any illusions about the fact that under the skin everything is rotten and smelling very bad. Even inside Israel (even in Haifa!!) the feeling is that things are quiet now but only until the next time there is violence then the racism will re-emerge and it will be stronger and more violent than before"*⁵²⁷.

En los correos intercambiados con Tarek se puede apreciar su creciente preocupación por el clima de odio y violencia que planeaba sobre el país en ese momento. En su opinión, el giro político hacia la extrema derecha no era momentáneo, sino que, por el contrario, se mantendría latente hasta que algún otro suceso hiciera emerger de nuevo estas actitudes «racistas», con aún más fuerza que antes. En sus palabras se aprecia tristeza, desánimo y agotamiento. Tarek se vio especialmente afectado por estos

⁵²⁴ Entrevista realizada a Sharon Halevi, 1/12/2014, Haifa.

⁵²⁵ Correo electrónico intercambiado con Tarek ,2/07/2014.

⁵²⁶ Correo electrónico intercambiado con Tarek el 25/07/2014.

⁵²⁷ Correo electrónico intercambiado con Tarek el 6 /08/2014.

acontecimientos. Los gritos contra la población palestina justo debajo de la ventana de su casa pusieron al descubierto la percepción de seguridad con la que habían vivido en la ciudad hasta el momento. En mi opinión, la experiencia de tener un hijo contribuyó a que su experiencia fuera aún mucho más dura y dramática al ser consciente del entorno en el que tendría que crecer, aún más siendo el hijo de una pareja formada por una judía y un palestino.

La irrupción de la violencia y el racismo en Haifa, ciudad considerada históricamente como modelo de coexistencia entre la población palestina y judía israelí, contribuye claramente a que Tarek se imagine su futuro en el país sin un atisbo de esperanza. La visión de Tarek no es un caso aislado.

La carta enviada por el mediático escritor palestino israelí Sayed Kashua, residente en Illinois desde los primeros días del conflicto, a su amigo, el también escritor judío israelí Etgar Keret, muestra también una absoluta sensación de derrota:

"Este verano, me di cuenta de que ya no podía mentir más a mis hijos y decirles que, algún día, tendrían igualdad de derechos en un país democrático. Este verano, me di cuenta de que los ciudadanos árabes del país nunca tendrán un futuro mejor. Al contrario, será peor, los guetos en los que viven solo estarán más atestados y serán más violentos y más pobres a medida que pasen los años. Me di cuenta de que ya no podía prometer más a mis hijos un futuro mejor"⁵²⁸.

Desde el 2014, sin embargo, no ha vuelto a haber una situación de violencia tan fuerte y parece que en Haifa se ha vuelto a instaurar la "normalidad". En estos últimos tres años, la situación de Tarek y Dana en el ámbito laboral también ha mejorado mucho y creo que esto ha contribuido a que se sientan mejor en el país. Esto, unido a que están en contacto con otras parejas palestino-judías que tienen hijos e hijas, imagino que ha ayudado a que vuelvan a reconectar con la ciudad. Hace tan sólo unos meses, en febrero de 2017, tuve ocasión de reencontrarme con Tarek, Dana y su hijo en Barcelona. Mientras tomábamos una copa de vino en nuestra casa, les comenté que me moría de ganas de volver al país y, especialmente a Haifa, pero que Axel no lo veía claro y menos con mi pequeña hija Lola debido a la sensación de inseguridad del país. Tarek y Dana le animaron a visitar la ciudad y le explicaron que ciudad era una ciudad muy segura y que no tenía por qué preocuparse.

⁵²⁸Kashua, citado en Carbajosa, 2014.

Tarek y Dana fueron la primera pareja a la que entrevisté y, a partir de aquí, fui estableciendo contacto con el resto de parejas y con los hijos e hijas de estas parejas. No es casualidad que estas personas compartieran su perfil socio-económico y que vivieran en la misma zona residencial que ellos⁵²⁹.

Sin embargo, durante mi estancia tuve ocasión de entrevistar a otras personas ajenas al entorno de Tarek y Dana que también me corroboraron que el Carmel era un barrio en el que residían varias parejas palestino-judías.

Una noche, volviendo de la *University of Haifa* camino hacia casa de Tarek y Dana, me detuve en una tienda de vinos. Me atendió un señor muy amable y risueño y establecimos conversación. Le llamó la atención mi acento español y me preguntó por el motivo de mi viaje. Le expliqué que estaba realizando una investigación sobre parejas árabe-judías (en este caso utilicé el término árabe, que es el que suelo utilizar cuando quiero presentar un término neutro). Su cara se iluminó y me comentó que era muy difícil mantener una relación de este tipo y que él lo sabía por experiencia propia ya que él mismo había tenido una pareja árabe durante algún tiempo. Le propuse ser entrevistado pero se negó. Sus gestos y su mirada me dieron a entender que era una herida que aún estaba abierta y que le dolía hablar de ello. Continuamos charlando durante un buen rato y me comentó que muy cerca de la tienda había un hospital y que en éste había varias parejas de este tipo. De hecho, utilizó la expresión, "*there are a lot of them*" para referirse a ellas. Una frase que durante mi entrevista con Khen y Ruba yo les repetiría y a quienes les haría mucha gracia que alguien utilizara para referirse a ellos, como si se tratara de una especie en extinción.

Esta conversación retumbaría en mi cabeza durante días y me llevaría a volver a la tienda de vinos en más de una ocasión con tal de conseguir más información. Tuve algún intento fallido ya que, en una ocasión, el vendedor estaba acompañado por una mujer rubia y no quise acercarme a él para no causarle problemas. A cuál espía, esperé en el bar de delante tomando algo, a la espera de que la mujer rubia se marchara. Me acerqué y estuve un rato merodeando por los alrededores de la tienda sin ser vista. Me sentía como si estuviera en una misión secreta intentando conseguir información confidencial. Finalmente, ella no se marchó y yo opté por marcharme por dónde había

⁵²⁹Boissevain, 1974.

venido. La complicidad de sus miradas me hizo sospechar que había alguna cosa entre ellos y no era mi intención causarle ningún problema.

Opté por escribir una nota en la que presentaba mi investigación y ofrecía mis datos por si alguna persona quería contactarme para ser entrevistada. Solía pasar por delante de la tienda cuando volvía de regreso de la Haifa University y desde el autobús podía ver si el vendedor se encontraba solo o acompañado. En una ocasión vi que estaba atendiendo a algunas personas pero que se encontraba solo. Decidí bajar del autobús, me dirigí hacia la tienda y esperé el momento oportuno. Tan sólo verme me reconoció. Le pregunté el nombre del hospital, me lo dijo y me pidió que por favor no diera sus referencias a la hora de intentar contactar con las personas. Le entregué el papel y nos despedimos amablemente. Estuve dando vueltas durante los días que me quedaban sobre cuál podía ser la estrategia para acercarme a estas parejas pero sin una persona de contacto que ejerciera de puerta de entrada y con el tiempo pisándome los talones opté por guardarme esta información en el cajón "otras investigaciones pendientes para después de la tesis".

Lo mismo me sucedió después de la entrevista que tuve con Muad Oudeh, secretario general de la *Ahmadiyya Muslim Community*. Fue una entrevista muy provechosa en la que pude obtener información muy interesante sobre la religión musulmana y sobre el papel del hombre y de la mujer en la institución matrimonial. Muad me explicó que, en la comunidad, tenían varias parejas formadas por mujeres judías y hombres musulmanes. Una de ellas había vivido incluso el proceso de creación del Estado de Israel. Me pareció una información muy interesante y le pregunté a Muad sobre la posibilidad de establecer contacto con estas parejas. En un primer momento se mostró abierto a esta posibilidad y me comentó que hablaría con ellas y me comunicaría alguna cosa tan pronto como le fuera posible. Me puse en contacto con él en varias ocasiones, aún a riesgo de convertirme en una pesada, pero no fue posible concertar ninguna entrevista. No me fue posible extraer un motivo claro por el que no pude entrevistar a ninguna de estas parejas. ¿Les llegó Muad a traspasar la información a estas parejas? ¿Fue una cuestión de falta de tiempo? ¿Fueron las mismas parejas las que se negaron a ser entrevistadas? ¿O fue la coordinación de la comunidad la que no quiso que las entrevistara? Todas estas preguntas rondan aún por mi cabeza y tendré que esperar a mi siguiente visita para poder intentar responderlas. Mientras tanto, esta información quedará

también en el mismo cajón de "otras investigaciones pendientes para después de la tesis" en el que guardé la información proporcionada por el propietario de la tienda de vinos.

8. Las parejas palestino-judías en Haifa: problemáticas y obstáculos principales

8.1. Datos sobre la existencia de parejas formadas por personas palestinas y judías con ciudadanía israelí

En el Estado de Israel no existe un registro oficial que permita saber el número exacto de parejas palestino-judías que existen en el país. Los datos que presento en este apartado han sido extraídos a partir de encuestas de población, informes diversos, artículos periodísticos y literatura científica sobre esta cuestión.

Un informe publicado por el *Immigration and Refugee Board of Canada* el año 2004, consideraba que las parejas formadas por población palestina y judía eran poco frecuentes y hacía referencia a los datos proporcionados por un artículo publicado en el diario *Newsday*, el 27 de abril de 2002, en el que apuntaba que estas parejas se podrían cifrar entre unos cientos a un poco más de mil. Este mismo artículo informaba de que el tipo de parejas más mayoritarias eran las formadas por hombres palestinos israelíes y por mujeres judías. Las parejas formadas por hombres palestinos de los Territorios Ocupados y mujeres judías eran aún mucho más minoritarias. El alto índice de divorcios y separaciones, así como la inmigración fuera del país, eran muy elevados entre estas parejas que solían encontrar numerosas dificultades, especialmente cuando tenían descendencia y debían de hacer frente a la segregación y a los obstáculos y limitaciones impuestos por el Estado de Israel⁵³⁰.

Las parejas formadas por hombres judíos israelíes y mujeres palestinas, tanto cristianas como musulmanas, según he podido leer en varias fuentes, son casi inexistentes. No obstante, en el transcurso de esta investigación he podido entrevistar a 4 mujeres palestinas, 3 cristianas y una musulmana, que estaban casadas con un hombre judío.

Un artículo publicado por Alona Ferber en el diario *Haaretz*, en enero de 2014, con motivo del estreno del documental *Write Down, I'm an Arab* de la directora palestina

⁵³⁰ Immigration and Refugee Board of Canada, 2004.

israelí Ibtisam Mara'ana Menuhim⁵³¹, recoge las opiniones de varias personas expertas en el análisis de relaciones sociales sobre población palestina y judía en Israel. Voy a presentar a continuación algunos de estos datos, junto a otras informaciones extraídas del trabajo de campo en el terreno.

El profesor Elie Rekhess de la *Northwestern University* de Illinois, afirma que este tipo de relaciones eran más comunes durante los años del Mandato Británico y que tuvieron una especial incidencia entre la militancia comunista durante la década de los años 60. Este tipo de relaciones mayoritariamente consistían en hombres palestinos con mujeres judías y, parece ser, que tampoco en aquella época contaban con la aceptación social de la mayoría. Rekhess pone como ejemplo la relación que mantuvo el poeta palestino por antonomasia, Mahmoud Darwish, con una mujer judía de la ciudad de Haifa⁵³².

El sociólogo Yuval Yonai también hizo referencia durante un correo que intercambiamos a que este tipo de relaciones eran más comunes en la década de los 50, y especialmente entre personas que formaban parte del Communist Party⁵³³, como es el caso de los padres de Juliano Mer Khamis y del político Tawfik Toubi:

*"There were relatively many more cases in earlier periods, especially within the Communist party. Perhaps you know about Juliano Mer-Khamis, a good friend that was murdered in Jenin 3 years ago. His parents met in the Communist party in the 50s, and there were quite a few such couples. There is also one of the prominent communist politician Tawfik Toubi who was married to Olga, I think she was Jewish but I am not sure"*⁵³⁴.

Reckess apunta que el último recuento que se realizó sobre estas parejas fue a mediados de los años 90 y que éste situaba a las parejas palestino-judías, casadas y no casadas, entorno a unas 1.500. Reckess no tenía la percepción de que estas parejas contaran con una mayor aceptación social ahora que en el pasado y apuntaba *"it is hard for me to find a reason for it to be more acceptable"*⁵³⁵

⁵³¹Ibtisam Mara'ana es una cineasta palestina israelí musulmana que mantiene una relación con un hombre judío israelí.

⁵³²Ferber, 2014.

⁵³³En el transcurso de esta investigación he entrevistado a Sammy, hijo de madre judía y padre palestino cristiano, militantes del Communist Party.

⁵³⁴ Correo electrónico intercambiado con Yuval Yonai el 20 de octubre de 2013.

⁵³⁵Ferber, 2014.

La misma opinión era compartida por el sociólogo de la *University of Haifa* Sammy Smooha⁵³⁶ quién afirmaba que las condiciones sociales que existían hace 20 años se continuaban manteniendo y que el rechazo social a estas parejas aún estaba presente⁵³⁷.

Los recuerdos de las personas entrevistadas sobre la existencia de parejas palestino-judías en su entorno durante su infancia son también escasos, como pude comprobar en las entrevistas realizadas a Amira Shukri y Rawan, las cuales vivieron su infancia en períodos históricos diferentes en la ciudad de Haifa.

Amira Shukri recuerda una pareja que mantenía amistad con sus padres durante los años 50 que estaba formada por una mujer palestina casada con un importante doctor judío:

Vanessa: "Do you remember during you childhood if you knew some other mixed couples?"

Amira: "No, my parents had. There was... is still a big family called Karaman. One of them was working in the television, one of the girls, but... one of them... the family... was married to a Jewish big doctor".

En el caso de Rawan, cuando le hago recordar su infancia en Haifa durante la década de los 70 le viene a la cabeza una única pareja y la recuerda como algo muy excepcional:

Rawan: "No... I think... when I was little... there was one couple, one "mixed couple" and I remember because when my mother talked about was like "wow, a miracle!" so as a child I remembered the names even... because there was really extraordinary.... this is the only one, the one time, one couple"⁵³⁸.

La profesora Dorit Roer-Strier de la escuela de Trabajo Social de la Hebrew University of Jerusalem también pone de manifiesto la ausencia de datos oficiales sobre estas parejas y las dificultades que existen para poder contabilizarlas. El hecho de que los matrimonios de mujeres judías con hombres palestinos musulmanes se incluyan dentro de la categoría de matrimonios musulmanes o que otro tipo de parejas interreligiosas se sumen al total de matrimonios realizados en el estado también dificultan poder obtener datos sobre estos⁵³⁹.

⁵³⁶ Investigador que ha conducido encuestas sobre las relaciones cotidianas entre las comunidades palestina y judía en Israel desde el año 1967.

⁵³⁷Ferber, 2014.

⁵³⁸Entrevista realizada a Rawan y Yoav, 5/7/2014, Haifa.

⁵³⁹Ferber, 2014.

En un artículo publicado en el diario británico Telegraph en el año 2016, se contabilizan estas parejas en unos pocos cientos y se las calificaba como infrecuentes. El artículo pone de manifiesto la ansiedad que generan este tipo de parejas, especialmente, entre algunas personas de la comunidad judía, quienes perciben a estas parejas como un peligro para la supervivencia del estado Judío de Israel:

*"Only a few hundred Jewish-Arab married couples living in Israel and unions like theirs -though rare- are a source of deep anxiety for some Israelis who believe intermarriage could ultimately mean the end of the Jewish state"*⁵⁴⁰.

La encuesta⁵⁴¹ publicada en 2016 por el *Pew Research Center*, ofrece datos sobre la tipología de parejas "mixtas" existentes en Israel y sobre su incidencia en la sociedad israelí. Los matrimonios interreligiosos, según indican los datos de la encuesta, son muy poco comunes en Israel. Entre la población palestina israelí, independientemente de la religión a la que pertenezcan, se contabiliza que se sitúan alrededor de un 1% las personas que afirman tener una pareja fuera de su propia comunidad religiosa:

*"Religious intermarriage also is very uncommon among Muslims, Christians and Druze in Israel; among respondents from these groups who are married or living with a partner, 1% or fewer say they have a spouse or partner from outside their respective religious group"*⁵⁴².

Entre las personas judías entrevistadas, este tipo de matrimonios también parecen ser muy poco comunes. Únicamente el 2% afirma tener una relación con una persona no-judía o "sin religión".

Casi todas las personas judías entrevistadas, independientemente de su edad, origen étnico y grupo religioso, afirmaron tener una pareja judía. Aquellas personas judías que hablaban ruso en sus casas eran más proclives a tener parejas no-judías. Aproximadamente una de cada 10 personas judías de origen ruso afirmaba tener una pareja no-judía, incluyendo aquellas que tienen una pareja que se definía como "sin religión".

Las relaciones de pareja entre mujeres judías procedentes de la Antigua Unión Soviética y hombres palestinos israelíes es una de las tipologías de pareja "mixta" que se

⁵⁴⁰ Sanchez, 2016.

⁵⁴¹Esta encuesta fue realizada entre octubre de 2014 y mayo de 2015, justo después del estallido del conflicto de verano de 2014. Esta encuesta incluye únicamente aquellas parejas que están casadas o conviven en pareja en el mismo hogar.

⁵⁴² PewResearchCenter, 2016:211.

considera más común en Israel. En este sentido, es un dato de interés, el hecho que entre las actitudes más extremistas hacia la población palestina, la de los Territorios Ocupados y la de Israel, se encuentren las de las personas inmigrantes procedentes de la Antigua Unión Soviética, las cuales se han visto deterioradas desde el inicio de la Intifada de *Al-Aqsa*. En el transcurso de esta investigación no he tenido ocasión de entrevistar a ninguna de estas parejas pero me parece relevante poder recoger la interesante contribución, en el apartado de literatura científica relativa a esta temática, de las investigadoras Larissa Fialkova y Maria Yelenevskaya ⁵⁴³.

En el siguiente gráfico, podemos observar la totalidad de parejas "mixtas" existentes en Israel, las cuales representan entre el 5 y el 10% del total, divididas por tipologías.

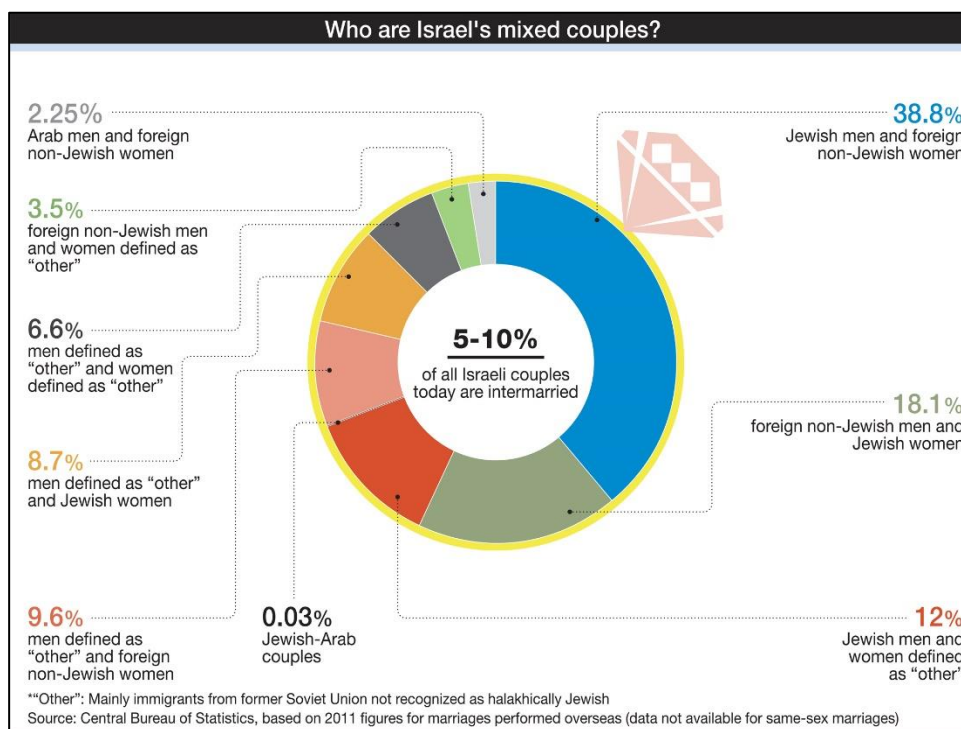


Figura 27.- Las parejas mixtas en Israel

Fuente: Pew Research Center.

Las tipologías a las que se hace referencia en esta encuesta son las siguientes: hombres judíos y mujeres extranjeras no-judías (38,8%), hombres extranjeros no-judíos

⁵⁴³ Yelenevskaya y Fialkova, 2007, 2011; Remmenick, 2009.

y mujeres judías (18,1%), hombres judíos y mujeres definidas como "otros"⁵⁴⁴ (12%), hombres definidos como "otros" y mujeres extranjeras no-judías (9,6%), hombres definidos como "otros" y mujeres judías (8,7%), hombres definidos como "otros" y mujeres definidas como "otros" (6,6%), hombres extranjeros no-judíos y mujeres definidas como "otros" (3,5%), hombres árabes y mujeres extranjeras no-judías (2,25%).

El último grupo y, más minoritario es el de las parejas formadas por personas judías y árabes⁵⁴⁵, que suponen únicamente el 0,03%. En este caso, los datos de las parejas no están segregados por el sexo de sus integrantes y no podemos saber el porcentaje de parejas compuestas por mujeres árabes israelíes y hombres judíos ni a la inversa. La religión de las personas que integran estas parejas tampoco ha sido considerada como una variable de estudio, con lo cual no es posible disgregar el número de parejas que están formadas por personas musulmanas, católicas o drusas.

En el Estado de Israel, los matrimonios entre personas de diferentes comunidades religiosas no están permitidos. La competencia en materia de matrimonios y divorcios la ostentan las autoridades religiosas designadas por el estado para cada una de las comunidades religiosas. No obstante, los matrimonios civiles que se celebran en el extranjero se pueden registrar posteriormente en el país y cuentan con el reconocimiento oficial del Estado de Israel.

El *Central Bureau of Statistics* recogió que, durante el año 2011, se registraron aproximadamente unos 9.000 matrimonios registrados en el extranjero, de los cuales sólo 19 eran parejas palestino-judías⁵⁴⁶. De las 51.271 parejas que se casaron en el Estado de Israel en el 2011, 8.995 fueron registradas como matrimonios realizados en el extranjero. De todos estos matrimonios, el 32% eran parejas formadas por hombres judíos y mujeres extranjeras no-judías, sobre las que no se especificaba su religión; el 10% lo formaban hombres judíos y mujeres que son categorizadas como "otros"⁵⁴⁷; el 8% hombres no-judíos extranjeros y mujeres judías; el 7% hombres definidos como "otros" y mujeres judías; el 5% hombres y mujeres definidos ambos como "otros"; el 3% lo conformaban hombres extranjeros no-judíos y mujeres de la categoría "otros"; y el 2% restante eran

⁵⁴⁴ Esta categoría se refiere, principalmente, a personas procedentes de la Antigua Unión Soviética que son consideradas por la Law of Return como aptas para emigrar al Estado de Israel pero que según la ley judía religiosa (halakhá) no se les considera judías porque su madre no es judía.

⁵⁴⁵ En la encuesta, el término utilizado para referirse a estas parejas es "*Jewish-Arab*" couples.

⁵⁴⁶ Ferber 2014.

⁵⁴⁷ Generalmente se utiliza esta categoría para designar a los ciudadanos y ciudadanas israelíes procedentes de la Antigua Unión Soviética y que no son considerados como judíos por la ley judía, la cual solo reconoce como personas judías aquellas que han heredado la identidad judía por vía matrilineal.

hombres palestinos y mujeres extranjeras no-judías. Este 2% lo representaban 19 parejas palestino judías en todo el país, 16 formadas por hombres palestinos y mujeres judías israelíes y 3 formados por mujeres palestinas y hombres judíos israelíes⁵⁴⁸.

8.2. La segregación social y espacial: sistema educativo, servicio militar, sanidad y mercado de trabajo.

El Estado de Israel presenta una gran segregación entre las diferentes comunidades religiosas y lingüísticas, que se extiende a distintas esferas sociales. En el capítulo referente a la ciudad de Haifa, he mostrado con diferentes ejemplos la separación física y espacial⁵⁴⁹ que se establece entre estas comunidades a lo largo del territorio israelí.

En este capítulo, voy a analizar algunos aspectos relativos a la segregación social que se produce en diferentes ámbitos como el sistema educativo, el servicio militar, la sanidad y el ámbito laboral. Estas 4 esferas sociales son espacios paradigmáticos en los que, de un modo muy claro, está presente esta división entre las distintas comunidades que componen la sociedad israelí.

Esta segregación social afecta de un modo especial a las relaciones entre las comunidades palestina y judía y tiene una gran repercusión en las vidas cotidianas de las parejas formadas por personas de estas comunidades que residen en Israel.

Uno de los momentos más complejos por los que pasan estas parejas es aquel en el que deciden tener descendencia. El nacimiento de un nuevo miembro en la familia va a suponer el planteamiento de un sinnúmero de cuestiones vinculadas con su configuración identitaria. Las respuestas que se den a estas cuestiones van a tener claras repercusiones en las vidas futuras de estas personas.

El nacimiento de los hijos e hijas de estas parejas desafía las normas establecidas y pone en jaque las categorías creadas en la sociedad israelí para definir aquello que es judío y aquello que es palestino. Desde que se produce el nacimiento, las personas progenitoras deberán tomar decisiones que, indudablemente, afectaran al futuro de su

⁵⁴⁸ Maltz, 2014.

⁵⁴⁹ Una situación que también se reproduce en los Territorios Ocupados de Cisjordania en los que "*a massive system has been built to ensure segregation in housing, buses, roads, legal systems, and even some streets*" (Schaeffer, 2016:3). He visitado la región de Cisjordania en dos ocasiones, en septiembre de 2007 y en septiembre de 2008, y pude percibir esta separación mientras recorría las carreteras del país en un *sherut*. Las urbanizaciones judías y el resto de infraestructuras creadas para la población judía que reside en este territorio son claramente distinguibles desde la lejanía. El contraste de las zonas ajardinadas, espaciosas y limpias contrastan claramente con el resto del territorio, destaralado y repleto de escombros.

descendencia como son: la categoría con la que le inscribirán en el registro oficial, la escuela a la que le llevarán, el idioma con el que le hablarán y tantas otras cosas que marcarán las experiencias vitales de esta persona en el país.

8.2.1. La inscripción en el registro oficial de población del Estado de Israel: el primer eslabón de la clasificación social

El registro oficial de población de Israel ofrece a los ciudadanos y ciudadanas del país la opción de inscribirse con las etiquetas de judíos, árabes (musulmanes, cristianos) y drusos o "sin religión". El extracto del formulario que se puede ver a continuación recoge las categorías "nacionalidad", distinguiendo entre árabe y judía, y "religión", en función de las categorías reconocidas por el estado.

A continuación voy a mostrar el modelo de formulario que se emplea en Israel para registrar a la población y seguidamente se encuentra un listado de todas las categorías que aparecen como oficiales en el estado.



Extract of Registration in the Population Registry

Surname:	Israeli	Given Name:	Israel
Father's Given Name:	Avraham		
Mother's Given Name:	Sara		
Gender:	Male	Identity Number:	123456789
Nationality:	Jewish	Religion:	Jewish
Date of change of nationality:		Date of change of Religion:	
Personal status:	Single	Date of change of personal status:	
Country of birth:	Israel		
Hebrew date of Birth:	1st Day of Adar 5745	Georgian date of Birth:	21st February 1985
Address: City	Street 1 Apartment 1	1234567	
Date of entry to the address: 1st January 2000			
Remarks:			

I hereby certify that the above details are a true extract from the Population Registry.

This certificate is given in accordance with section 29 of the Population Registration law 5725 – 1965

In the office of the Population and Immigration Authority in City

Issued on: **1st of Adar A 5774** **1st February 2014**

(- signature -)

Round rubber stamp

Israela

Israeli

(State of Israel Ministry

Head of Branch

of the Interior)

Name and signature of
the clerk

Rubber stamp of the
office

Fuente: Página web de Hofesh - freedom for religion.

Las categorías que siguen a continuación son las que reconoce el estado para las diferentes comunidades religiosas que conforman el mapa social del país:

- 3.1 Jews
- 3.1.1 Atheism
- 3.2 Arabs
- 3.2.1 Arab Muslims
- 3.2.1.1 Bedouin
- 3.2.1.2 Ahmadiyya
- 3.2.2 Arab Christians
- 3.2.2.1 Copts
- 3.2.3 Druze
- 3.3 Syriac Christians
- 3.3.1 Arameans
- 3.3.2 Assyrians
- 3.4 Other citizens
- 3.4.1 Samaritans
- 3.4.2 Armenians
- 3.4.3 Circassians
- 3.4.4 People from post-Soviet states
- 3.4.5 Finns
- 3.4.6 Baha'is
- 3.4.7 Vietnamese
- 3.4.8 African Hebrew Israelites of Jerusalem
- 3.4.9 Naturalized foreign workers
- 3.5 Non-citizens
- 3.5.1 African migrants
- 3.5.2 Foreign workers
- 3.5.3 Other refugees

Fuente: Wikipedia

La antropóloga Rhoda Kanaaneh ha denunciado la política de segmentación articulada por el gobierno israelí desde los orígenes de la creación del Estado⁵⁵⁰ con el objetivo de mostrar a esta población no como una única minoría nacional, la palestina, sino como un conjunto fracturado de grupos étnicos y religiosos diferenciados⁵⁵¹. En septiembre de 2014, el Ministerio de Interior israelí, dio un paso más en esta dirección y aprobó una propuesta de ley que, ante una gran controversia⁵⁵², reconocía la identidad nacional “aramea”, posibilitando que en el registro oficial de población, la minoría árabe cristiana pudiera escoger entre las categorías “cristianos/as arameos/as” y “cristianos/as árabes⁵⁵³”.

El sistema legal israelí establece que algunas cuestiones relativas a los asuntos personales, como los matrimonios y los divorcios, deben ser reguladas por las diferentes comunidades religiosas reconocidas por el estado⁵⁵⁴. Esto se traduce en que, en el momento del nacimiento de una persona, ésta va a ser inscrita en base a la religión de sus padres, en el caso que estos pertenezcan a una misma religión.

Este procedimiento actúa como un primer elemento de clasificación social de los ciudadanos y ciudadanas israelíes. Una situación que ha sido definida por Triger en los siguientes términos: *"the category of "religion" is an essentialist category the consequences which are powerful"*⁵⁵⁵.

⁵⁵⁰Las conclusiones del “Interministerial Committee on the integration of Arabs into the Jewish State”, en 1949, estipulaban no tratar a la población árabe como un único grupo y consideraban que “the best way to deal with minorities was “to divide and subdivide them””(Kanaaneh, 2009:10).

⁵⁵¹ Kanaaneh, 2009.

⁵⁵²Esta noticia recibió respuestas muy dispares entre los miembros del Knesset. Mk Ahmed Tibi, representante del United Arab List-Ta'al en el Knesset, declaró “It’s a high-handed attempt to divide and rule the Arab minority in Israel. The Christians are an authentic part of the national Arab Palestinian minority in Israel, and no right-wing political decision will change this fact” (Lis, 2014). MK Yariv Levin, quien abanderó esta medida, aseguró que contribuiría a incrementar la participación de la población cristiana en la sociedad israelí y argumentaba, ante las críticas recibidas de este modo: “I don’t try to change the reality; the reality is there. There is a big difference between Christians and Muslims, and they deserve recognition and separate representation” (Solomon 2014).

⁵⁵³ Sobre el papel de los registros y los censos en la construcción de categorías, véase el trabajo de Angosto y Kradolfer, Sabine, 2012.

⁵⁵⁴ El hecho de que el Estado de Israel reconozca a unas determinadas comunidades religiosas como oficiales supone que muchas personas que no se sienten reconocidas con éstas no puedan ejercer sus derechos de ciudadanía y de libertad de culto plenamente. Por ejemplo, en el caso de las personas judías, es la ortodoxia la que marca las normas en materia religiosa en el país. Esto se traduce en que las personas judías que se definen a sí mismas como reformistas o reconstruccionistas, entre otras corrientes, no puedan disfrutar plenamente de sus derechos en el país. Lo mismo sucede con el resto de las comunidades religiosas. Esto es una cuestión muy importante a tener en cuenta dada la enorme diversidad social y cultural existente en el país.

⁵⁵⁵ Triger, 2009:38-39.

Esta clasificación va a marcar el futuro de esta persona en relación a sus asuntos personales y condicionará aspectos claves de su vida como: el matrimonio, el divorcio, la religión que le transferirá en un futuro a su descendencia, su reclutamiento en el servicio militar, sus oportunidades de optar a una buena educación, un trabajo y a un hogar digno, y, incluso, su propio entierro⁵⁵⁶.

En el caso de los hijos e hijas de parejas formadas por una persona que ostenta la ciudadanía israelí y una que no la cuestión del registro supone una problemática añadida⁵⁵⁷. El registro de la descendencia de parejas formadas por personas israelíes y personas de otras nacionalidades genera diferentes situaciones en función de cual de los dos miembros de la pareja es israelí. En el caso en el que la madre no sea israelí el problema se agrava ya que la descendencia de esta pareja no se podrá registrar de manera oficial y esto va impedir la condición de ciudadanía de esta persona, según observa Triger:

"The birth certificate of a child born of an Israeli mother and a non-Israeli father indicates that the child was born of the mother exclusively. The name of the father does not appear on the certificate: "In the eyes of the State, the child has no father" Yet, the child will be registered as an Israeli citizen. However, when the father is Israeli and the mother is not, the situation is graver: the child is not registered at all and does not receive an identity number (hospitals have been instructed not to give such babies an identity number), with the parents also not indicated on the birth certificate. That is, the Ministry does not consider such children to be Israeli citizens despite the fact that their fathers are citizens. The excuse given by the Ministry of the Interior for its actions is that because the partners are not married, there is no presumption of parenthood; therefore, they "require convincing and unambiguous proof of parentage"⁵⁵⁸.

Anteriormente al año 1957, la descendencia nacida de un hombre palestino y una mujer judía no se registraba como judía sino en función de la religión del padre⁵⁵⁹. La

⁵⁵⁶Triger, 2009.

⁵⁵⁷Esta situación no sólo afecta a las parejas "mixtas" sino que también tiene repercusiones en las personas ciudadanas de Israel que se declaran seculares, independientemente de si son judías o palestinas. En este sentido, en el capítulo referido a la discusión terminológica, he hecho referencia a las reivindicaciones de un grupo de personas israelíes que reclamaban su derecho a poder inscribirse en el registro oficial como israelíes y no en función de las categorías preestablecidas definidas por el Estado.

⁵⁵⁸Triger, 2009:57.

⁵⁵⁹ En este mismo capítulo dedico una sección a la religión, el sistema de parentesco y las relaciones de género en la que voy a introducir aspectos relativos a la transmisión de la línea de descendencia en cada una de las comunidades religiosas y de los grupos sociales. La descendencia nacida de una madre judía y un padre árabe-palestino genera una situación paradójica en la que estas personas son reconocidas de igual modo por la familia paterna y la materna como propios.

situación planteada por Hilal Zaher, muestra los efectos de este cambio de legislación en una familia palestino-judía, en la que la primera hija, nacida antes del cambio legislativo, fue registrada como árabe y los dos hijos siguientes, nacidos a posteriori, fueron inscritos como judíos⁵⁶⁰:

*"Mother was born before 1957, when the law that stipulated that the children of a Jewish mother would be registered in their identity cards as Jewish, and consequently, she is registered as an Arab. She also defines her own identity as Arab. Her two brothers, who were born later, are registered as Jews and are married to Jewish women. In any case, as I see things, there is no conflict between identities"*⁵⁶¹.

En este contexto, es importante tener en cuenta que la inscripción en el registro como persona judía va a traer consigo una serie de repercusiones como, por ejemplo, su reclutamiento en un futuro para realizar el servicio militar, tal y como abordaré más adelante en este capítulo.

En el caso de Dana (judía) y Tarek (palestino musulmán), la cuestión de si iban a registrar a su hijo como judío o como árabe era una cuestión que les generaba dudas y que no tuvieron clara hasta meses después de su nacimiento⁵⁶². El hecho que su hijo pudiera realizar en un futuro el servicio militar les generaba cierta controversia y creían que podía ser un factor a la hora de decantar la balanza hacia un lado o hacia el otro:

Vanessa: *"What religion would you transmitted?"*

Tarek: *"Talked about it a few times but I don't think we have one answer. Sometimes we said we'll write him as a Muslim so that he doesn't have to do military service as if you recognize Jewish. And then we said but he will be both, half-half, or not half-half, both, and then we said we leave it and he will decide what he wants to be. I don't have a definite answer, personally".*

Dana: *"Mine is more definitive. I have been thinking since... I mean... since being a Muslim is the minority that I don't mind like writing in as a Muslim and then he can decide whatever he want to do. I mean... because, I'm quite sure the Jewish side will be in a way stronger because I'm his mother and this is mother tongue as they say so If we want to create some balance between... and Tarek and myself, we speak Hebrew between the two of us and this is the*

⁵⁶⁰Un análisis en mayor profundidad en relación a lo que comportó este cambio en el registro es una de las tareas de investigación que quedaran pendientes de realizar en próximos estudios.

⁵⁶¹Hilal Zaher, citado en Sagi, 2004.

⁵⁶²En el Estado de Israel no es obligatorio registrar a la persona recién nacida justo en el momento del nacimiento sino que pueden esperarse unos meses para hacerlo.

*language through we talk... this is some kind of a way to create some kind of a balance. This is how I see it*⁵⁶³.

Durante mi último encuentro con Dana y Tarek en enero de 2017, en Barcelona, hablamos sobre esta cuestión y ella me confirmó que habían inscrito a su hijo como árabe musulmán ya que era importante para ellos poder reforzar esta parte de su identidad. Dana me dijo explícitamente que esta era una cuestión que habían mantenido bastante en su ámbito más íntimo y que no era una cuestión que fueran explicando abiertamente. Esto es una muestra de lo problemáticas que pueden llegar a ser ciertas cuestiones en un contexto de conflicto como el israelí y, de cómo las parejas utilizan sus propias estrategias para no mostrar públicamente cuestiones que pueden generar controversia social.

En el caso de las parejas formadas por hombres judíos y mujeres palestinas, también pueden escoger entre dos opciones a la hora de inscribir a su descendencia: de acuerdo a la categoría de la madre (como árabes –cristianas o musulmanas- i drusas) y también con la categoría de "sin religión".

Salwah y Oren inscribieron a sus dos hijas como árabes cristianas pero, según me comentaron, a raíz de una conversación con Rawan habían sabido que las niñas podían ser registradas como "sin religión" y tenían interés en conocer más sobre esta cuestión:

*Salwah: "the moment the girls were born they were registered, automatically, as Arab Christians. Because the mother is not Jewish. I wanted to discuss about this subject with Rawan, because her girls are not registered as Christians. They are registered as non-religious. And ours are registered as Christians like me. She told me that we could choose: non-religious, non-Jewish..."*⁵⁶⁴.

En el caso de Nawra, palestina musulmana casada con Adam, un judío de origen polaco, me explicó que su hija también estaba registrada como árabe.

*Nawra: "... the country doesn't recognize her as a Jew because her mother is not Jewish, so she is Arab"*⁵⁶⁵.

En este sentido, es interesante ver cómo Tarek y Dana responden a mi pregunta sobre cuál iba a ser la religión que le transmitirían a su hijo, refiriéndose a la categoría con la que iban a registrarle oficialmente. Del mismo modo, las personas entrevistadas

⁵⁶³Entrevista realizada a Dana y Tarek, 5/12/2013, Haifa.

⁵⁶⁴Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

⁵⁶⁵Entrevista realizada con Nawra el 11 de diciembre de 2014.

emplean diferentes categorías (*Arab, Christian, Jewish, Muslim*) para responder a las preguntas que les formulo en relación al registro israelí.

8.2.2. El sistema educativo en el Estado de Israel

En el Estado de Israel, la educación obligatoria gratuita se establece desde los 3 hasta los 17 años. El gobierno central es legalmente responsable de proveer estos servicios y la mayoría del presupuesto dedicado a la educación del país proviene de esta institución⁵⁶⁶.

El sistema educativo israelí actual es heredado de la reforma de 1968⁵⁶⁷, que estableció 12 años de educación obligatoria: 6 de educación primaria (grados 1 a 6) y 6 de educación secundaria (grados 7 a 12). Los cinco niveles en los que se divide esta educación obligatoria formal⁵⁶⁸ son pre-primaria, primaria, secundaria, post-secundaria y superior.

Esta reforma se implementó, principalmente, en el sistema educativo oficial que incluye aquellas instituciones que son gestionadas por el Estado de Israel y por las autoridades locales y que aparecen en el *Official Gazette* como escuelas reconocidas.

Las responsabilidades del Ministerio de Educación Israelí vienen marcadas por las leyes educativas existentes en el país, así como por aquellas regulaciones y ordenanzas derivadas de esas leyes y de las directivas internas de la dirección general del ministerio. Existen varias leyes relativas a esta cuestión en Israel⁵⁶⁹ y yo voy a centrar la atención en las más relevantes: la *Compulsory Educational Law* (1949) y la *State Education Law* (1953).

La *Compulsory Education Law* establece la educación obligatoria para todos los niños, niñas y jóvenes que residen en Israel, desde la escuela primaria hasta el décimo grado.

La *State Educational Law* (1953) establece el marco de actuación del estado en materia educativa y determina algunos aspectos generales como los centros educativos

⁵⁶⁶Abu-Saad, 2004.

⁵⁶⁷Esta reforma incorporaba cambios en la *Compulsory Educational Law* y fue efectiva a partir del año 1978.

⁵⁶⁸El sistema educativo israelí distingue entre educación formal y no formal. La educación no formal incluye actividades sociales diversas, acciones específicas dirigidas a jóvenes en diferentes esferas educacionales y educación para personas adultas.

⁵⁶⁹Algunas de estas leyes son la *Supervision of Schools Law* (1969), la *Education Ordinance* (1978), la *Special Education Law* (1988), la *Safe Transportation for Children with Disabilities Law* (1994), la *Long School Day and Enrichment Studies Law* (1997) y la *Student's Rights Law* (2000).

reconocidos, el personal docente o el currículo educativo. El artículo 2 de esta ley establece la transmisión de la cultura y los valores judíos como un elemento central del sistema educativo israelí⁵⁷⁰:

*"the object of State education is to base elementary education in the State on the values of Jewish culture and the achievement of science, on love of the homeland and loyalty to the State and the Jewish people, on practice, in agricultural work and handicraft, on chalutzic (pioneer) training, and on striving for a society built on freedom, equality, tolerance, mutual assistance and love of mankind"*⁵⁷¹.

El año 2000 se incorporó una enmienda a esta ley que pretendía corregir la situación de desigualdad y asegurar el reconocimiento en el sistema educativo israelí de las singularidades culturales de la población palestina israelí, así como de otros grupos minoritarios, en el currículum educativo. Esta enmienda tenía por objetivo *"to acknowledge the language, culture, history, heritage and unique traditions of the Arab populations, and of other groups, in the State of Israel, and to recognize the equal rights of all citizens in Israel"*.

La organización *Adalah, The Legal Center for Arab Minority Rights*, considera, sin embargo, que esta enmienda no ofrece una solución al problema y argumenta que:

*"this weak language of acknowledgement falls short of mandating the incorporation of this objective into the curriculum and also diminishes the status of Arabic, an official state language"*⁵⁷².

8.2.3. La segregación en el sistema educativo

Los cimientos de la segregación del sistema educativo israelí actual se construyeron entre los años 1928 y 1955. En la actualidad esta segregación pervive y la estructura actual del sistema educativo israelí contribuye a ahondar estas divisiones sociales y a reforzar el conflicto entre las diferentes comunidades religiosas y los diversos grupos étnicos que la componen⁵⁷³.

⁵⁷⁰La enmienda número 10 a esta ley puso de manifiesto la necesidad de intensificar los valores judíos en el currículum y en la mentalidad de las escuelas israelíes.

⁵⁷¹State Educational Law, 5713-1953.

⁵⁷² Portal web de la organización *Adalah, The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel* [<https://www.adalah.org/en/law/view/532>].

⁵⁷³Cochran, 2016.

La educación pública en Israel cuenta con un sistema diferenciado para el sector árabe⁵⁷⁴ y otro para el judío, con escuelas separadas en el territorio y con currículums y niveles educativos variados. palestino. Estos dos sectores se dividen a su vez en diferentes subsectores que responden al nivel de religiosidad y a las diferentes comunidades religiosas que conforman los diferentes grupos sociales. En el caso de contenido del currículum y el nivel educativo de cada una de estas escuelas difiere enormemente y da lugar a una clara jerarquía.

Las escuelas judías se dividen a su vez en seculares, en religiosas y en ultra-ortodoxas. Las seculares acogen principalmente a personas judías de origen europeo y son las que cuentan con un mejor nivel educativo y un mayor prestigio. Estas escuelas proveen a su alumnado de conocimientos de alto nivel y de un capital cultural que se traducirá en mejores oportunidades socioeconómicas en un futuro⁵⁷⁵. Una parte del alumnado judío, sin embargo, dispone de escuelas en las que el nivel educativo es muy bajo. A estas escuelas acuden principalmente familias judías de origen oriental (*mizrají*) procedentes del Norte de África, de Oriente Medio y del continente asiático. Estas escuelas se sitúan en los escalones más bajos de la jerarquía educativa israelí, y únicamente son superadas por su mala calidad educativa por las escuelas destinadas a la población palestina israelí.

La población árabe israelí cuenta con escuelas públicas para la población cristiana, la musulmana y la drusa. En estas escuelas se imparten conocimientos básicos y parciales que limitan sus posibilidades y sus oportunidades de poder ascender en la escala social en un futuro. En opinión de algunos autores, este sistema escolar contribuye al mantenimiento de las desigualdades socio-económicas que existen en la sociedad⁵⁷⁶.

Judith A. Crochan, afirma que la educación recibida por los dos grupos con una mayor tasa de natalidad en el país, la población palestina israelí musulmana y la comunidad ultra-ortodoxa judía (*haredi*), no proporciona a las personas que integran estos grupos ni las herramientas ni las habilidades necesarias para participar en el desarrollo económico del país⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Empleo el término árabe en lugar de palestino ya que este es el que se usa de manera oficial en Israel para referirse a esta población y, en este caso, al sistema educativo dirigido a este sector.

⁵⁷⁵ Abu-Saad, 2004.

⁵⁷⁶ Abu-Saad, 2004; Swirski, 1990, 1999.

⁵⁷⁷ Cochran, 2016.

Abu-Saad llega a las mismas conclusiones a partir de un análisis del sistema educativo israelí que se centra en aspectos tales como el nivel de consecución de los objetivos, el currículum educativo, los presupuestos destinados a las infraestructuras, el personal y los servicios que ofrecen. El estudio concluye que existe una discriminación institucionalizada y sistemática contra los grupos "otros" ("out" groups) y, especialmente, contra la población palestina israelí:

*"The current configuration of the state-sponsored educational system in Israel, including its institutional structure, ideological content and language of instruction was shaped by the thoughts and actions of the early Eastern European Zionists who settled in Palestine in the 1880s"*⁵⁷⁸.

Un informe publicado en 2014 apoyaba estos datos y indicaba que el alumnado palestino israelí, tanto chicos como chicas, tenían menos probabilidades de permanecer en la escuela, de pasar los exámenes de matriculación (*bagrut*) y de ser admitidos en la universidad. Unas tendencias que se ven, aún más, en el caso del alumnado beduino del Negev, especialmente en relación a las chicas. Las políticas llevadas a cabo por el gobierno israelí en materia educativa parecen no haber sido suficientes, lo que supone un incumplimiento de la *Compulsory Education Law* y la *Women's Equal Rights Law*, la cual no se ha implementado de manera total en relación a la educación. Este mismo informe indica que Israel también incumple la normativa internacional que reglamenta la educación gratuita y obligatoria para todas las personas (Art. 26 de la Declaración universal de los Derechos) así como aquella relativa a los derechos de las mujeres (*Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women - CEDAW*) en particular⁵⁷⁹.

El estado de Israel reconoce las escuelas religiosas, tanto judías, como musulmanas o cristianas. La situación de unas y de otras difiere enormemente. El estado cubre entre el 90 y el 100% del presupuesto de estas escuelas. Las escuelas ultra-ortodoxas judías, a diferencia de las árabes católicas, cuentan con una mayor libertad para marcar sus objetivos, líneas educativas y currículum. En relación a la financiación que reciben del estado las escuelas palestinas católicas, en los últimos años han visto cómo se reducía su aportación de un 75% a l 29% de su presupuesto. En la actualidad, el Estado de Israel cuenta con 45 escuelas árabes que son dirigidas por la iglesia católica y que se

⁵⁷⁸Swirsky, 1999 citado en Abu-Saad, 2004.

⁵⁷⁹Craviotto y Bamy, 2014.

encuentran entre las mejores en el ranking académico del país. Estas atienden las necesidades educativas de 33.000 niñas y niños cristianos, musulmanes y drusos.

En septiembre de 2015, las escuelas árabes católicas de Israel realizaron una huelga para mostrar su rechazo a la política de financiación llevada a cabo por el ministro de educación, Naftalí Bennet. Unos días después se unieron a la protesta la totalidad de escuelas árabes en solidaridad con las escuelas árabes católicas. Estas protestas se dieron a raíz de los sucesivos recortes presupuestarios pero se engloban en un clima generalizado de descontento social por la situación de desigualdad entre las escuelas judías y las árabes⁵⁸⁰.

El sociólogo Yuval Yonai ponía de manifiesto esta segregación educativa en el barrio de Hadar (Haifa) considerado como uno de los barrios más multiculturales de la ciudad:

*"Schools, there are special schools in Arabic. If you live in Haifa and you don't want your child to study in a Jewish school you have to make a lot of efforts. Many as possible because it will be very difficult and the child will be very alone, very lonely because they study in Hebrew. The students don't study Arabic. Arabic, that is the second language, is not very common. More students separate and they go to special schools, bilingual schools, but there are maybe two thousand students all over the country in such a bilingual schools. So, it's very rare"*⁵⁸¹.

Numerosos estudios han mostrado que un sistema educativo segregado limita las posibilidades de encuentro e interacción entre las dos comunidades y contribuye al mantenimiento de estereotipos negativos y a la intensificación de sentimientos de miedo y odio hacia el "otro"⁵⁸²:

*"Historically and at present, segregated schools are the norm, and separateness is perceived as necessary and inevitable. Integrated schools provide an alternative educational model for societies in which communities divided by conflict are kept isolated from one another, a factor which is often considered to reinforce hostile perceptions of the other that fuel the conflict"*⁵⁸³.

⁵⁸⁰Iraqi, 2016.

⁵⁸¹Entrevista a Yuval Yonay, 5 de diciembre de 2013.

⁵⁸² Ben-Nun, 2013:1-2

⁵⁸³Ben-Nun, 2013:1.

En el territorio israelí existen algunas alternativas a esta segregación, las llamadas escuelas bilingües (*Arab-Jewish integrated schools*). En el año 2012, en Israel se contabilizaron 1.6 millones de estudiantes y menos de 2.000 acudían a escuelas bilingües integradas. En los últimos años, esta opción parece estar al alza, al menos entre las parejas participantes en este estudio.

8.2.4. La importancia de las escuelas como transmisoras de las identidades

El papel de las escuelas, así como de otras instituciones socializadoras como la familia, los medios de comunicación o el grupo de iguales es fundamental a la hora de transmitir estereotipos y formas de percibir el mundo.

Las escuelas israelíes, tanto las árabes como las judías, en cumplimiento del Artículo 2 de la *State Educational Law*, imparten los valores de la cultura judía y la lengua hebrea a todo su alumnado. Las escuelas árabes incorporan también la lengua árabe en las materias educativas que ofrecen pero las referencias a la cultura árabe y a los referentes culturales claves están totalmente ausentes. En este sentido, en las escuelas judías se pone mucho énfasis en el desarrollo de la identidad nacional judía. Lo que supone que la historia árabe, en general, y la historia palestino-árabe, en particular, no acostumbre a tratarse en las escuelas israelíes, ni palestinas ni judías. No obstante, cuando se aborda esta cuestión se hace desde un punto de vista orientalista⁵⁸⁴.

*"Not only is the presentation of Arabs in the curriculum of Israeli Jewish schools highly orientalist, but even the process of educating Jewish students about the values, traditions and history of the Jewish people is inundated with racist stereotypes of Arabs that are unquestioningly - if not even unconsciously - accepted by the formal educational system and Jewish Israeli society alike"*⁵⁸⁵.

La construcción del "otro" es un proceso que se lleva a cabo a partir de estrategias diversas. La escuela tiene un papel esencial en la configuración de esta mirada estereotipada hacia el "otro" pero otros mecanismos, como los medios de comunicación, se encargan de difundir esta imagen.

Nawra me explicaba que Adam, su marido, no se había dado cuenta, antes de conocerla a ella, de la imagen estereotipada que se proyectaba de la población palestina,

⁵⁸⁴ Said, 1987.

⁵⁸⁵ Abu-Saad, 2004:107.

especialmente de la musulmana. El hecho de tener una mujer y una hija palestinas había cambiado completamente su percepción de las cosas:

"I think he made a process. He made a process for being a Jew like every others, not knowing the other side, to knowing my mothers culture and the Arab culture and how much TV is propaganda and how much they show you a Jewish mother crying but not an Arab mother crying and suddenly, he felt you know what before you I met you, forgive me, I've never even thought at looking at this things⁵⁸⁶".

Algunos autores han afirmado que el objetivo de incorporar el estudio de la cultura y los valores judíos en el currículum educativo de las escuelas palestinas no es tanto integrarlos en la sociedad israelí como acercarlos al sionismo y borrar su identidad palestina. La ausencia de referencias culturales sobre la cultura árabe y palestina son vistas por algunos sectores críticos como una estrategia del Estado para frenar el desarrollo de una identidad nacional palestina⁵⁸⁷.

La importancia de la escuela en la transmisión de estereotipos y prejuicios sociales, como he mostrado, es esencial. Los estudios realizados hasta el momento en esta materia muestran la persistencia de estereotipos negativos y que tienden hacia la orientalización de la población palestina-árabe en el sistema educativo israelí. Del mismo modo, los roles de género que se transmiten desde las instituciones educativas tienen un papel fundamental en la concepción del mundo de los niños y las niñas y marcaran así su futuro. Lavy y Sand muestran en su estudio⁵⁸⁸ que los estereotipos y roles de género que son transmitidos por el profesorado de las escuelas de primaria en las escuelas israelíes tienen un efecto directo en los logros académicos obtenidos por el alumnado en sus estudios posteriores, así como en la elección de carreras relacionadas con las matemáticas y la tecnología, tal y como sucede en otras zonas del mundo. Estos sesgos de género transmitidos por el propio profesorado tienen un impacto directo que se traduce en una mayor presencia de los chicos en las carreras de ingeniería y informática. El mayor impacto se produce en aquellas familias en las que el padre tiene un mayor nivel educativo que la madre y en familias con un perfil socio-económico bajo⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ Entrevista realizada a Nawra, 11/12/2014, Haifa.

⁵⁸⁷ Abu-Saad, 2004.

⁵⁸⁸ Los datos han sido obtenidos a partir del seguimiento de 3 cursos de 6º grado entre los años 2002 y 2004 en la ciudad de Tel Aviv. Posteriormente, los autores del estudio han llevado a cabo mediciones en tests de 8º grado y en los exámenes de matriculación de este alumnado al terminar el instituto.

⁵⁸⁹ Lavy y Sand, 2015.

8.2.5. Las universidades: un lugar de encuentro entre las dos comunidades

En el caso de las universidades, también se continúa produciendo cierta segregación pero parece que en ellas se produce una mayor participación de la población palestina. Los datos, sin embargo, muestran que aún queda mucho trabajo por hacer para alcanzar una plena incorporación de este sector en el sistema universitario.

Algunos estudios han apuntado que el criterio de admisión a la universidad, denominado *psychometric examination*, supone un obstáculo para la admisión en igualdad de oportunidades de la población árabe israelí en las universidades del país. El profesor Majid Al-Haj alertaba en 2011, mientras era vicepresidente de la *University of Haifa*, de algunos de los impedimentos a los que debía de hacer frente este alumnado:

"The Arab pupil takes the exam in literary Arabic, which is in effect not his mother tongue but a second language. And so English is a fourth language. He doesn't receive any compensation for this. So there are a number of barriers for the Arab student: The exam is not suitable culturally, there is a difference between literary and spoken Arabic and, in addition, the Arab classroom - from nursery school on - is based on the 'banking' system. Information is deposited to be withdrawn during exams. It does not develop critical thinking, or creative or logical thinking. When the students reach university, they fill the humanities faculties. I am not making light of them, but their threshold for acceptance is lower"⁵⁹⁰.

Algo similar sucede con la restricción impuesta respecto a la edad mínima de 20 años para poder acceder a la universidad. Las chicas palestinas habitualmente no realizan el servicio militar, ya que el Estado de Israel no se lo impone como obligación legal, y por este motivo a los 18 años ya están en disposición de ingresar en la universidad. El lapso temporal de dos años que las obliga a esperar puede suponer para algunas de ellas perder la oportunidad de estudiar, entre otras cosas, debido a la oposición al estudio de sus propias familias.

El año 2012, dos tercios de la población judía no ortodoxa del país recibieron calificaciones positivas para iniciar sus estudios universitarios. Sin embargo, los datos

⁵⁹⁰Shtull-Trauring, 2011.

relativos a la población palestina israelí indican que estas personas no llegaban al 50% del total. Ese mismo año, se licenciaron un 12% y se doctoraron un 4% de estudiantes palestinos en universidades israelíes.

En este sentido, la *University of Haifa* es un lugar de confluencia entre la comunidad palestina y la comunidad judía. El porcentaje de alumnado palestino israelí que acude a esta universidad se sitúa entre el 25 y el 30%. Este número tan elevado le ha valido el nombre de "*Israeli Birzeit*"⁵⁹¹. A pesar de esta elevada presencia de población palestina, las relaciones entre las diferentes comunidades son muy escasas:

*" So, they meet in the University and in Haifa, because most of the Arabs live in the North, in the Galilee.... You Know, that it's called the Triangle. (...) It's a more conservative Arab population in the Galilee but they are also close to Haifa, then they can go to the University. In Tel-Aviv, Ben Gurion,.. There are 0,5% Arab population and in Haifa there are 1,4 or 1,3 of Arab population, it's a quite substantial number. There almost no social contact between them. Almost no one contact between the groups. In my classes, you see that the Arab students they sit in separate groups. Student Union is mostly Jewish than Arab"*⁵⁹².

Según comenta Yonay, menos comunes aún acostumbran a ser las relaciones de parejas entre personas de estas dos comunidades:

*I am teaching at the University of Haifa, where 25-30% of the students are Arab, and yet, in these 20 years I have never heard about a student who was in a romantic relation with someone of the other nationality, and this is among students, who are supposed to be both romantic and rebellious! I think that there are more cases among people of low socio-economic status, and I have heard about several cases of Arab men marrying immigrants from the FSU (Jewish and not Jewish; it is not always easy to know). I also had one student, whose parents were An Arab man and Jewish woman from a development town. They divorced and she said she was not accepted by both families. Actually there was another student whose Druze mother married a Jewish man. This is very rare"*⁵⁹³.

Este número tan elevado de población palestina en la universidad de Haifa no es visto con buenos ojos por toda la población y, en ocasiones, este es un motivo para que algunas personas judías israelíes no se matriculen en la *University of Haifa*.

⁵⁹¹La universidad palestina que se encuentra en la ciudad de Ramallah se llama "Birzeit".

⁵⁹²Entrevista realizada a Yuval Yonay, 5/12/2013, Haifa.

⁵⁹³Entrevista realizada a Yuval Yonay el 5 de diciembre de 2013.

En ocasiones, esta universidad ha sido foco de conflictos entre las dos comunidades, como sucedió el año 2012. Una parte del alumnado, judío y palestino, con la colaboración de profesorado, habían estado trabajando conjuntamente en la organización de un acto conmemorativo de la Nakbha pero solo tres horas antes del evento este fue cancelado por la misma universidad, aduciendo a los siguientes motivos:

"The University of Haifa announced today that it would not allow the event marking Nakba Day that was meant to take place on university grounds to go ahead. Although initially the event was presented as a 'cultural event,' yesterday it turned out, from things published by the students, among other things, that the event was completely different. In these circumstances, the university decided not to allow the event to take place. The University of Haifa announced that it will continue to permit public events that it has given permission to that hold by permit conditions and university standards" ⁵⁹⁴.

La celebración de la creación del Estado de Israel, el 14 de mayo de 1948, es una fecha que genera sentimientos ambivalentes entre el alumnado judío y el palestino. Este mismo día recibe el nombre de *Nakba* por parte de la población palestina, la cual concibe esta fecha como el inicio de la disgregación de su pueblo y como una fecha de conmemoración por la pérdida de su unidad. No obstante, el estado de Israel aprobó una enmienda (número 40) a la *Budgets Foundations Law* que establece que el Ministerio de Finanzas israelí puede reducir su dotación presupuestaria o su apoyo a instituciones que lleven a cabo acciones que nieguen la existencia del estado de Israel como un "estado judío y democrático" o que conmemoren el Día de la Declaración de Independencia del Estado de Israel como un día de duelo.

8.2.6. El Servicio Militar Israelí

En el Estado de Israel, el Servicio Militar es obligatorio para todas las personas ciudadanas de Israel mayores de 18 años, hombres y mujeres. Los hombres sirven en el ejército por un período de 32 meses y las mujeres durante 24. La mayoría de la población judía israelí inicia su servicio militar al acabar sus estudios en el instituto.

El servicio militar israelí es concebido como un elemento central en la configuración nacional del estado y tiene un papel central en la consecución de la ciudadanía israelí:

⁵⁹⁴ Neshet y Hovel, 2012.

"The military has played a central nation-building role. As the "workshop of the new nation," universal (read Jewish) conscription was used to create and socialize a new type of Jew. Service in the military and participation in "the ritual of security" is a "second Bar Mitzvah", a crucial rite of passage to full Israeli citizenship that indoctrinates cohort after cohort of Israeli Jewish youth"⁵⁹⁵.

Juliano Mer-Khamis, hijo de madre judía y de padre palestino cristiano israelí, explicaba en una entrevista este rol central que ocupa el servicio militar en la sociedad israelí:

"You can't imagine what pressure the army thing makes here (...) because anywhere you go, before they ask your name they ask what profile you have in the army. And it's such a brainwash here, you grow with it, you live it. The army is a thing you naturally have to pass through... So I went to the army and I said, "Listen, you forgot me. I am a Jew. I'm a good Jew. I want to fight for my country. I want to be like you"⁵⁹⁶.

La población palestina israelí no está obligada a realizarlo, a excepción de la comunidad drusa. Una exención que se basa, principalmente, en la amenaza potencial que representa este sector para la "seguridad nacional" del país⁵⁹⁷. En el caso de la descendencia de parejas palestino judías va a depender de si la madre es judía y la persona está registrada como tal.

Sammy, hijo de madre judía y de padre palestino cristiano israelí, consta como inscrito en el registro como judío. Al cumplir los 18 años, Sammy recibió una carta del Ministerio de Defensa judío que le instaba a iniciar su servicio militar. Sammy, al contrario que Mer-Khamis, decidió acudir con su padre a las dependencias militares oportunas para tratar de evitar su alistamiento debido al conflicto identitario que le producía:

"When it came that I turned eighteen and they asked me to join to the Army (...) with an official date detailing to... you know... being in a certain place and a time (...). Then I went with my father to the offices and we spoke to the captain and told him that it was not possible for me to join Israeli Army because it's actually a kind of conflict from me... you know... it represent... So, you know, she understood...she did understand... She took my details, went to the

⁵⁹⁵ Kanaaneh, 2009:7.

⁵⁹⁶Shipler, 1986:490.

⁵⁹⁷Hakak, 2015.

computers. She did...for about thirty minutes...went to the computers, check my out in the Intelligence to see what was my background and see that it was better for her and for the Israel Security that I wasn't in the Army actually.... ha, ha, ha..."⁵⁹⁸.

Sammy es judío a ojos del Estado de Israel pero el hecho de ser hijo de un palestino, de haber sido educado en una escuela árabe cristiana y de haber acudir a las oficinas de la *Israel Defence Force* (IDF) a solicitar su exención del servicio militar israelí seguramente, unido a las dudas sobre su supuesta fidelidad en caso de un conflicto con los Territorios Ocupados de Palestina, fueron pruebas suficientes para quienes estaban al mando en ese momento como para concederle lo que él pedía.

Shoam Smith publicaba un artículo en el diario Haaretz, en enero de 2016⁵⁹⁹, en el que lanzaba una crítica a la política de reclutamiento del ejército israelí a la que acusaba de absurda, racista y desigual. Shoam planteaba a modo de ilustración las experiencias de dos mujeres ciudadanas de Israel y que habían sido las dos educadas bajo los parámetros del sistema educativo israelí. La primera era una mujer considerada como judía por el estado, y que solicitaba substituir el servicio militar por el Servicio Nacional. La segunda, era una mujer registrada como cristiana pero que quería realizar el servicio militar de modo voluntario.

En el primer caso, el estado le denegaba una y otra vez la posibilidad de realizar el servicio civil nacional a pesar de sus constantes alegaciones a su estado de salud. Finalmente, después de un largo proceso la autorizada para poder realizarlo.

En el segundo caso, la mujer había participado en todos los cursos preparatorios y había superado con éxito todos los exámenes realizados pero la cuestión de su origen se interpuso y, desde el organismo en cuestión, le solicitaron que debía llevar a cabo un proceso de conversión al judaísmo para poder alistarse a la IDF.

Lo más curioso de esta situación es que, en los dos casos planteados, las mujeres procedían de una familia "mixta" formada por una persona judía y por otra cristiana. Lo único que variaba era que la combinación sexo-religión de las personas progenitoras que convertía a una de las mujeres en judía y a la otra en árabe cristiana a ojos del estado.

Las personas palestinas israelíes que realizan el servicio militar son muy minoritarias debido a que están exentas por motivos de "seguridad nacional". Algunas de

⁵⁹⁸ Entrevista realizada con Sammy el día 10 de diciembre de 2014.

⁵⁹⁹Smith, 2016.

estas personas palestinas se alistan como voluntarias, principalmente, beduínas y drusas, y existen unidades específicas para estos grupos:

*(...). Also, while Arabs are exempt from the military draft, they can serve as volunteers and many subgroups (Druze and Bedouin in particular) do serve. As a result, the settings where young Jews and Arabs can meet socially are growing larger, potentially "aggravating" the "problem" of mixed relationships*⁶⁰⁰.

Rhoda Kananneh realizó una interesante investigación sobre esta cuestión en la que afirma que estas personas representan menos del 1% de la población palestina y que deben de enfrentarse al rechazo social por parte de la comunidad palestina que considera su alistamiento como una traición:

*"Palestinian citizens who serve in the Israeli security forces are an extreme and rare example of this trend. Mostly products of underfunded and badly staffed schools with limited opportunities because they are Arab and don't serve in the military, they decide, of all things, to serve in the military, Border Guard or Police. Numbering only a few thousand, they represent less than one percent of Palestinian population. (...) The choice of soldiering is unpopular and rare and soldiers are considered traitors by the majority of Palestinians"*⁶⁰¹.

8.2.7. La transmisión de la cultura militar en el contexto israelí

En este contexto, los niños y niñas son educados en esta cultura altamente militarizada y desde las mismas escuelas se promueve su acercamiento a esta institución a través de iniciativas diversas.

Una de estas iniciativas es el envío de paquetes desde las escuelas israelíes a las personas que integran el batallón IRON DOME con motivo de la Festividad Judía del Purim. Este tipo de acciones se llevan a cabo desde instituciones gubernamentales con la colaboración de las escuelas que son las que actúan como intermediarias con las familias. Sin embargo, no todas estas familias están de acuerdo con que se lleven a cabo acciones de este tipo.

En 2015, la periodista Orly Noy recibió una nota en su casa en la que la profesora de su hija pequeña, aún en la guardería, solicitaba la colaboración de las familias para que ayudaran a preparar a los niños y niñas los paquetes para enviar a este batallón. En la

⁶⁰⁰Hakak, 2015.

⁶⁰¹Kanaaneh, 2009:6-7.

carta recibida por Noy, se ofrecían propuestas de posibles cosas para incluir dentro del paquete y se sugería, entre otras cosas, el envío de algún dibujo para las personas que integraban esta unidad militar.



Figura 28.-Tanque de la IDF con un dibujo infantil con la palabra "gracias" en hebreo.

Fuente:Ran Zisovitch /Shutterstock.com

La nota recibida dejó perpleja a la periodista quién no dudó en llamar a la escuela e intercambiar algunas opiniones con la profesora, quién no entendió en ningún momento la crítica vertida por Noy: "*I immediately called the kindergarten teacher and asked her if she didn't think that four- and five-year-old children were a bit too young to be drafted into the Home Front Command. "What do you mean," she responded, "It's the most basic civic act!"*"⁶⁰².

⁶⁰²Noy, 2015.

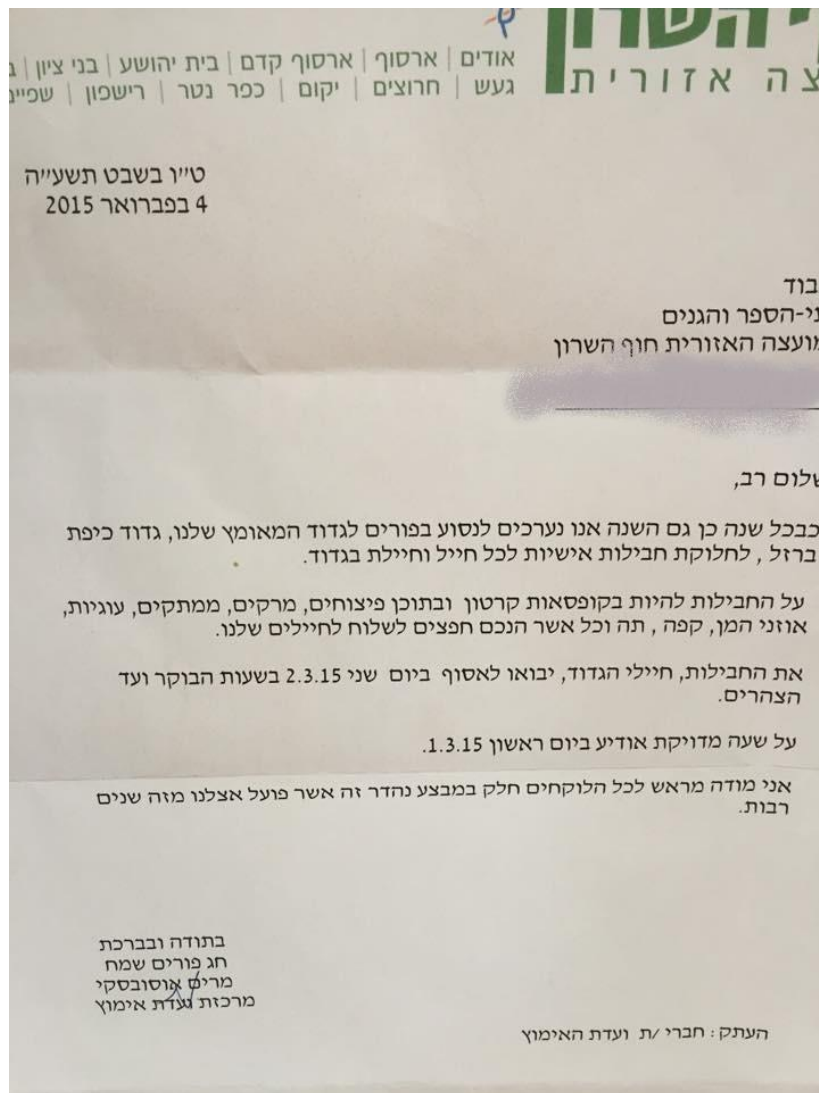


Figura 29.- Carta enviada por el Hof Hasharon Regional Council a las escuelas y a las guarderías israelíes

Fuente: +972 Magazine

En la traducción al inglés de la carta enviada por la directora del [Soldier] Adoption Council a todas las escuelas y guarderías, que sigue a continuación, podemos leer cómo se pide la colaboración de las escuelas para que actúen como intermediarias con las familias y se les informa del día que las mismas personas integrantes del batallón Iron Dome van a acudir a las escuelas para recoger directamente los paquetes preparados por el alumnado.

Documento.- Traducción al inglés de la carta enviada a las escuelas por el Hof

Hasharon Regional Council:

To: Schools and Kindergartens

From: Hof Hasharon Regional Council

To Whom It May Concern:

Like every year, we are preparing to travel on Purim to our adopted battalion, the Iron Dome battalion, to distribute personal packages to every soldier in the battalion.

The packages should be cardboard boxes, inside them should be nuts, soups, sweets, cookies, Hamentashen⁶⁰³, coffee, tea, and anything you want to send to our soldiers.

The soldiers in the brigade will come to collect the packages on Monday March 2, 2015, in the morning until the afternoon.

I will tell you the exact hour on Sunday March 1, 2015.

Thank you in advance to all those who are taking part in this wonderful operation, which we have been carrying out for many years.

Thank you,

Happy Purim,

Miriam Osovsky

Director of the [Soldier] Adoption Council

Noy alerta en su artículo de la estrategia llevada a cabo por el gobierno israelí y por las instituciones allegadas al mismo para acercar la institución militar a toda la población y, en especial, a los niños y a las niñas, y para disminuir su capacidad crítica contra las acciones que ésta lleva a cabo:

"It is a well calculated and thought-through police, which from a very early age, hopes to start a slow IV drip of militarism, meant to immunize our children

⁶⁰³ Dulces típicos con forma triangular y hechos con masa de galleta y diferentes rellenos, que se comen durante la fiesta judía del Purim.

*from becoming critical citizens capable of seeing this system from the outside as adults*⁶⁰⁴.

8.2.8. Las críticas a la militarización de la sociedad desde el interior de la comunidad israelí

Como ya he mencionado anteriormente, la cultura militar impregna todas y cada una de las esferas de la sociedad israelí. La población de Israel está totalmente familiarizada con la presencia de jóvenes ataviados con sus uniformes militares y sus armas reglamentarias en las calles, los bares y otros espacios de ocio israelíes.

Entre la población israelí, judía y palestina, existen personas críticas con esta cultura tan extremadamente militarizada. Estas personas aún representan una pequeña minoría y se enfrentan al rechazo social y a penalizaciones diversas por parte del estado.

Algunas personas han mostrado su rechazo a realizar el servicio militar y se han declarado objetoras de conciencia, un derecho que no está recogido en Israel y que puede penalizarse incluso con la cárcel.

Esta crítica también toma otras formas, como por ejemplo, la prohibición de entrar en ciertos bares con las armas reglamentarias. El Café Massada, en el barrio de Hadar, es un ejemplo de esta toma de posición crítica contra la omnipresente militarización de la sociedad israelí.

Las fotografías que voy a mostrar a continuación fueron tomadas en este bar, situado en la calle Massada, en diciembre de 2013.

En la primera fotografía aparece la foto de un hombre muy musculado sentado en el ala de un avión militar con casco dorado y zapatos de tacón. El arma que aparece en la imagen tiene un papel protagonista y se sitúa, estatégicamente, en la zona genital masculina como alusión a su potencia (homo)sexual.

⁶⁰⁴Noy, 2015.

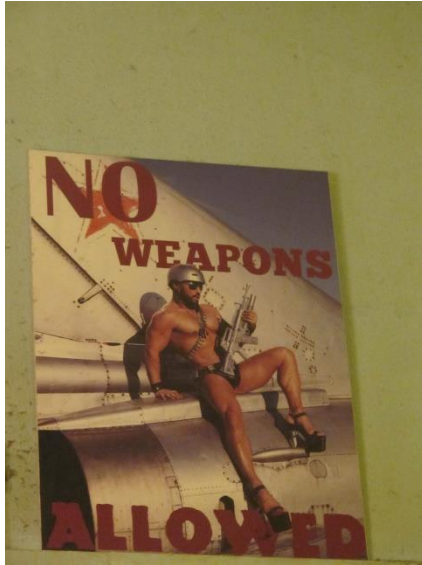


Figura 30.- Poster "No Weapons Allowed" café Massada, Haifa 2014

Fuente: Vanessa Gaibar.

En esta otra fotografía aparece una inscripción en hebreo que traducida al español quedaría como "Un estado jodido". Acompañando a esta fotografía aparece un subtítulo explicativo que informa que en el año 2011 el 13,6% del presupuesto estatal fue destinado a la adquisición de armas.



Figura 31.- Poster "Mizdaneyet" ("Un estado jodido")

Fuente: Vanessa Gaibar.

La inscripción que aparece en esta fotografía simboliza un juego de palabras a varios niveles⁶⁰⁵. En esta fotografía aparece la palabra Mizdayenet en hebreo, que se podría traducir al español como "jodido". Esta palabra, al mismo tiempo, significa "se arma", la cual proviene de la palabra "pene" en hebreo y que, a su vez, refiere la Z hebrea que significa "arma".

⁶⁰⁵Diana Zreiq ha sido la persona que ha traducido todos estos materiales del hebreo al español y quien me ha ayudado a entender un poco más la compleja situación del país y de la ciudad de Haifa, en particular.

8.2.9. El ámbito sanitario

La *National Health Insurance Law* (1995) establece la obligación legal del Estado de Israel de proveer el acceso igualitario a un sistema sanitario de calidad a todas las ciudadanas y ciudadanos del país. En el caso de la población palestina israelí, existen indicadores que muestran que este sector aún debe de hacer frente a muchas barreras para poder acceder a una sanidad de calidad, especialmente en el caso de las mujeres⁶⁰⁶. Una menor esperanza de vida, una peor calidad de vida, una mayor tasa de mortalidad o un menor acceso a los servicios sanitarios, son algunos de los indicadores que muestran este acceso desigual. En el caso de las mujeres palestinas israelíes, esta situación se ve agravada. La falta de hospitales en las ciudades y localidades árabes y la ausencia de una buena red de transporte público en el norte del país⁶⁰⁷ también contribuyen a esta situación. Algunas personas palestinas optan por dirigirse a hospitales cercanos en localidades judías o "mixtas" donde la cuestión idiomática puede ser un problema porque el personal médico judío sólo habla hebreo⁶⁰⁸.

A la falta de acceso a los recursos sanitarios de la población palestina israelí se le deben añadir, la segregación que se produce entre las dos comunidades en relación a algunos ámbitos concretos como, por ejemplo, en la realización del servicio nacional en los hospitales y en las maternidades israelíes.

Los hospitales israelíes acogen una parte de las personas israelíes que, por algún motivo, no pueden realizar el servicio militar obligatorio y optan por realizar el servicio nacional civil en alguno de estos centros sanitarios. La mayoría de las personas que realizan este servicio son mujeres y esta cuestión preocupa a ciertos grupos judíos por las posibilidades que supone de coincidir con médicos árabes israelíes en estos hospitales.

En octubre de 2013, Shar-Shalom Garbi, de la dirección del Servicio Nacional israelí, publicó unos directrices para las personas que realizaran este servicio para alertarles de que no estaba permitido prestar el servicio nacional civil en horario nocturno

⁶⁰⁶Estas mujeres palestinas israelíes deben de hacer frente a múltiples discriminaciones por su identidad étnica como "palestinas" y por ser mujeres en el seno de la sociedad patriarcal árabe.

⁶⁰⁷Este problema es especialmente grave entre la población beduina del Negev que vive en localidades "no reconocidas" por el estado en las que no cuentan con servicios públicos. En relación al ámbito sanitario, 38 de estas localidades no cuentan con ningún tipo de servicio médico, la presencia de personal médico es muy inferior a la del resto del país y no llegan ambulancias a las localidades.

⁶⁰⁸Craviotto y Bamyá, 2014.

en los hospitales más allá de las 21.00 horas. Esta decisión respondía a una campaña iniciada por algunos rabinos⁶⁰⁹ y por la organización ultraortodoxa Lehava, en la que advertían que habían recibido informaciones sobre mujeres judías que habían iniciado relaciones con médicos palestinos⁶¹⁰ durante su servicio. Los iniciadores de esta campaña, sin embargo, no estaban satisfechos con la medida y criticaban que el gobierno hubiera tardado más de un año en reaccionar y que la medida fuera insuficiente al prohibir únicamente los turnos nocturnos y no la totalidad del servicio nacional en los hospitales⁶¹¹.

La segregación en las maternidades también es una práctica que, a pesar de estar prohibida por el Ministerio de Salud israelí, se sigue llevando a cabo en muchos hospitales del país⁶¹². En abril de 2016, una radio israelí hacía pública una investigación que mostraba las estrategias de segregación que llevaban a cabo diferentes hospitales⁶¹³, a lo largo de todo el país, con el objetivo de mantener a las mujeres parturientas judías y palestinas israelíes en espacios separados.

La presentación pública de este estudio en los diferentes medios de comunicación israelíes tuvo una rápida repercusión y fueron especialmente significativas las polémicas declaraciones de MK Bezalel Smotrich, representante del partido político Jewish Home y miembro de la coalición que actualmente está al mando del gobierno israelí:

*"It is natural for my wife to not want to lie next somebody who just gave a birth to a baby that might want to murder her baby in 20 years. That's the most natural, normal thing in the world"*⁶¹⁴.

La respuesta del grupo Tag-Meir no se hizo esperar y lanzó una convocatoria a sus activistas para que acudieran al Mt. Scopus campus del Hadassah Hospital de Jerusalén a obsequiar con flores a las madres judías y palestinas que se encontraban allí ingresadas.

Esta no era la primera vez que esta cuestión salía a la luz, ya que diferentes medios de comunicación habían estado denunciado esta situación durante más de una década. El

⁶⁰⁹Algunos de estos rabinos son Dov Lior, Shmuel Eliyahu y Yaakov Ariel (Sharon, 2013).

⁶¹⁰La presencia de médicos palestinos israelíes en los hospitales del país es elevada en relación al porcentaje que representan en el país.

⁶¹¹Sharon, 2013.

⁶¹²Shefran y Zinger, 2016.

⁶¹³Algunos de los hospitales a los que se hacía referencia en esta investigación y que practicaban estrategias de segregación fueron el *Mt. Scopus campus of Jerusalem's Hadassah Hospital* y el *Meir Medical Center* in Kfar Saba. Contrariamente, la investigación mostró que los hospitales *Soroka Medical Center* de Beer Sheva y el *Ramban* de Haifa no practicaban esta segregación en sus áreas de maternidad.

⁶¹⁴Schaeffer, 2016:3.

diario *Haaretz*, en 2006, y el *Ma'ariv*, en 2012, ya señalaban el uso de este tipo de estrategias de separación entre las dos comunidades alegando diferencias de mentalidad entre la población palestina y la judía. Esta cuestión ha sido también protagonista de algunas de las sesiones del parlamento israelí, el Knesset⁶¹⁵.

La segregación en los centros hospitalarios no sólo se da entre población palestina y población judía sino que se extiende a otras comunidades como los "African asylum seekers". En 2012, el Ministerio de Salud israelí ordenó a los hospitales de todo el país que pusieran a dicha población "African asylum seekers" en aislamiento después de que salieran a la luz las políticas "racistas" llevadas a cabo por el Sourasky Medical Center.

8.2.10. El mercado laboral

El ámbito del trabajo también es una de las áreas sociales en las que se produce una mayor segregación entre la comunidad palestina y la judía en Israel. Como norma general, la población palestina israelí se encuentra en posición de inferioridad respecto a la población judía y acostumbra a tener tasas de empleo más bajas, especialmente en el caso de las mujeres⁶¹⁶. Un informe publicado el año 2014, alertaba de que la tasa de empleo entre la población palestina israelí era muy baja y, más aún entre las mujeres palestinas israelíes, la cual se situaba en un 22,5%⁶¹⁷.

La diferente asignación de recursos entre el sector palestino y el judío, como así lo demuestran los presupuestos del Estado de Israel, afecta a diferentes niveles al pleno desarrollo de la población palestina israelí, en general, y a las mujeres, en particular. Estas mujeres están rodeadas de factores externos –procedentes del Estado de Israel-, así como internos - existentes en la comunidad palestina-, que imposibilitan su plena incorporación al mundo laboral. Esta realidad creada por la situación económica y la dependencia del mercado israelí, a causa de las políticas gubernamentales, ayuda a consolidar este desigual sistema de género⁶¹⁸.

Este hecho acarrea profundas desigualdades estructurales en relación al resto de la población israelí. La ausencia de infraestructuras, ya sean guarderías, redes de transporte

⁶¹⁵ Schaeffer, 2016.

⁶¹⁶Un trabajo interesante en el que se podría profundizar en un futuro es analizar el porcentaje de mujeres palestinas israelíes que trabajan en el sector doméstico israelí, cuáles son sus condiciones y que tipo de relaciones establecen con las familias empleadoras. Del mismo modo, sería interesante ver también si los hombres realizan trabajos en el sector doméstico y si son complementarios con los de las mujeres.

⁶¹⁷Craviotto y Bamyá, 2014.

⁶¹⁸Herzog, 2004.

o escuelas en las zonas árabes, contribuye de manera muy desfavorable al desarrollo de este sector de la población y, en especial, al de las mujeres palestinas israelíes. Uno de los factores que contribuyen a esta situación es el hecho de que la mayoría de la población palestina resida en el norte del país y que una parte muy importante de las ofertas laborales provengan del centro del país. Esta cuestión es especialmente problemática si tenemos en cuenta la ausencia de infraestructuras y los problemas de transporte público en las zonas de mayoría palestina del país.

Un estudio sobre la ocupabilidad de población palestina y población judía cualificada mostraba que la población judía sefardí y la palestina eran las que tenían más dificultades a la hora de poder acceder a trabajos acordes con su propia formación. Una de las estrategias llevadas a cabo por la población palestina israelí que contaba con mayores niveles de cualificación era, según los autores de este informe, la de insertarse en el mercado laboral a partir de profesiones que les permitieran trabajar de manera autónoma, como por ejemplo a abogacía o la contabilidad, para de este modo evitar las posibles discriminaciones en este ámbito ⁶¹⁹.

En los últimos años, algunos estudios ⁶²⁰ han apuntado el aumento y la consolidación de una clase media entre el sector palestino israelí. Las personas participantes en este estudio formaban parte de este grupo social y, como mostraré en el siguiente capítulo (Capítulo 8), la mayoría de los contactos con sus actuales parejas han sido en el ámbito laboral.

⁶¹⁹Khattab y Miari, 2013:1.

⁶²⁰ El profesor Aziz Haidar y su grupo de investigación "*The Growth and Consolidation of the Arab Middle Class in Israel*" están trabajando, desde el año 2012, en esta cuestión en el centro Van Leer de Jerusalén.

8.3. Las limitaciones jurídicas para la celebración de matrimonios "mixtos" en el Estado de Israel

El complejo sistema jurídico-legal⁶²¹ vigente en Israel se remonta a la época del Imperio Otomano y es importante tener en cuenta este marco, así como las posteriores modificaciones, para poder contextualizar las limitaciones jurídicas y visibilizar las estrategias de las parejas "mixtas" para superarlas.

La imposibilidad de contraer matrimonio por la vía civil en Israel y las limitaciones impuestas por las diferentes religiones para casarse fuera de la comunidad imposibilitan que las parejas formadas por personas de diferentes comunidades religiosas, personas del mismo sexo, o personas registradas como "sin religión" no puedan formalizar su relación en el país⁶²². Las opiniones sobre la libertad de elección en relación al tipo de matrimonio y divorcio que las parejas pueden officiar en el país han despertado la atención de la opinión pública y se han generado debates muy interesantes que también voy a recoger en este apartado.

Estos tipos de parejas que no pueden contraer matrimonio en el Estado de Israel tienen algunas alternativas que les permiten formalizar su relación de pareja como por ejemplo, la conversión de uno de los miembros de la pareja, la realización de una ceremonia civil en el extranjero - con la posibilidad de registrar el matrimonio al regreso en Israel y que conste como oficial-, o la firma de un contrato legal (Domestic Union Card).

8.3.1. La regulación de los matrimonios: ¿una estrategia de control?

En el Estado de Israel existe un sistema jurídico-legal que regula los asuntos matrimoniales y que no permite la celebración de matrimonios interreligiosos en el país. Este sistema, conocido como Millet, está vigente en la región desde la época otomana y establece que las únicas autoridades con capacidad para officiar matrimonios y divorcios sean las reconocidas por el propio estado: el Rabinato Principal, para la comunidad judía, y las autoridades religiosas designadas por el estado para las comunidades musulmana, cristiana y drusa, respectivamente.

⁶²¹ Ver Zreiz, 2014.

⁶²² Pew Research Center, 2016.

La promulgación del decreto “Leyes y Administración” en 1948 estipuló que permanecieran en vigor las leyes vigentes en el país hasta esa fecha, siempre y cuando no entraran en contradicción con los principios enunciados en la Declaración de Independencia y no fueran incompatibles con las que promulgara en el futuro el *Knesset*. Por este motivo, el sistema legal israelí actual incluye vestigios de la ley otomana (vigente hasta 1917), leyes del Mandato Británico (1918-1948) y elementos de la ley religiosa judía.

La Ley israelí referente al matrimonio tiene sus raíces en las estructuras legales que existían en Turquía durante el período otomano, donde el principal interés era proteger a la mayoría musulmana. En esta época, el sistema Millet otomano, otorgaba la competencia en materia de matrimonios y divorcios a la ley religiosa y garantizaba la autonomía de las diferentes comunidades en esta materia. La Ley de Familia, considerada como un asunto religioso, era gobernada por las leyes de las diferentes religiones existentes en el Imperio. Este sistema continuó vigente en Israel durante el período del Mandato Británico y se ha mantenido hasta la actualidad. La implicación práctica de esta legislación se traduce en la imposibilidad de que las parejas palestino-judías, entre otras, no puedan contraer matrimonios en el país en la actualidad.

A día de hoy, la legislación vigente relativa a los matrimonios y los asuntos de familia es muy compleja. Las leyes de matrimonio y divorcio son gobernadas exclusivamente por la ley religiosa, mientras que muchos otros aspectos de la ley de familia (custodia hijos/as, adopción, propiedad y herencia) son regulados por la ley civil. Sin embargo, esta línea que separa lo que es legislado por la ley civil y por la ley religiosa no siempre está tan clara, lo que ha llevado a algunos autores a afirmar que “*the key defining feature of the situation in Israel is the overlay of religious and secular law governing marriage and other family matters*”⁶²³.

De este modo, las ceremonias religiosas son la única forma de matrimonio legalmente reconocida en el Estado de Israel y esto conlleva que las únicas instituciones autorizadas para celebrar matrimonios sean las autoridades religiosas reconocidas por el Estado para cada uno de los credos. Las limitaciones impuestas por las escrituras sagradas que regulan las leyes de matrimonio y divorcio se basan en estrictos códigos que

⁶²³ Scharffs and Disparte, 2010:411.

imposibilitan a un considerable número de parejas la formalización legal de sus relaciones por razones diversas.

En el caso de la comunidad judía, el Rabinato Principal, que opera bajo los estándares ortodoxos judíos, es el único con potestad para officiar ceremonias religiosas. La Ley Ortodoxa Judía (*Halakhah*)⁶²⁴, únicamente reconoce la transmisión de la identidad judía, a través de la ascendencia materna⁶²⁵ y esto supone un problema para muchas personas inmigrantes, especialmente para aquellas procedentes de Rusia, a las que les fue reconocido el derecho a emigrar al país, al ser judíos por vía paterna, pero a las que no se les permite contraer matrimonio según los parámetros de la ortodoxia.

La Ley 5713-1953 que rige la jurisdicción de las Cortes Rabínicas establece, en su sección 2, que los matrimonios de personas judías únicamente son válidos si han sido realizados de acuerdo con la ley que marca la Torah. Esto no quiere decir que los matrimonios "mixtos" estén prohibidos o sean castigados por la ley sino que, en la práctica, no es posible llevarlos a cabo.

Los matrimonios realizados en el extranjero y registrados en el país posteriormente en el país son considerados como oficiales. En 1969, se aprobó una ley que permitía que estos matrimonios pudieran ser disueltos por la presidencia de la Corte Suprema israelí:

*"If a problem arises before the civil courts, such as a wife's claim for maintenance, the civil courts will act according to the general principles of private international law, and where such a marriage cannot be denied validity according to those principles, it will be sustained. The Succession Law, 5725 – 1965 provides that differences of religion do not affect rights of inheritance"*⁶²⁶.

En el caso de la comunidad palestina de Israel no fue hasta el año 2001⁶²⁷, cuando se aprobó una enmienda a la *Family Courts Law* que permitía que la población musulmana y la cristiana pudieran escoger entre las cortes musulmanas y las cristianas para resolver aspectos relativos a pensiones, tutelas, cuidado de menores o custodias⁶²⁸.

⁶²⁴ Algunas autoras han remarcado el carácter excluyente de la *halakkah* por lo que se refiere a la posición que ocupan las mujeres en el seno de la religión judía y en la misma comunidad (Plaskow, 84:1990).

⁶²⁵ En 1983, el Movimiento Reformista Judío reconoció la transmisión por vía paterna que permitió considerar como judía a cualquier persona nacida de un padre o de una madre judía.

⁶²⁶ Jewish Virtual Library [<http://www.jewishvirtuallibrary.org/mixed-marriage-and-intermarriage-in-judaism>]

⁶²⁷ Esta petición fue a iniciativa del Committee for Equality in Personal Status

⁶²⁸ Hawari, 2012:2.

8.3.2. El matrimonio civil: un reto para el Estado de Israel?

Un breve análisis de esta realidad nos permite apuntar que, probablemente, el principal reto que deberían abordar las leyes de familia en Israel es la aprobación del matrimonio civil⁶²⁹, ya que no existe ninguna corte con jurisprudencia para abordar los asuntos relativos a los matrimonios de las personas que pertenecen a algunas de las religiones no reconocidas por el estado ni tampoco para aquellas que no practiquen ninguna religión.

Existen dos objeciones principales para el reconocimiento del matrimonio civil en el Estado de Israel: el mantenimiento de la identidad nacional judía; y los múltiples sistemas de regulación en torno al matrimonio. La primera tiene sus raíces en el nacionalismo judío y se fundamenta en el temor a perder la identidad judía si Israel reconoce el matrimonio civil. Este discurso implica una lógica de inclusión-exclusión que se traduce en que aquellas personas consideradas como parte del grupo, deben seguir los mandatos dictados por las leyes religiosas, mientras que aquellas que bajo la ley no son estimadas como parte de la comunidad son excluidas⁶³⁰.

Jona Schellekens del Departamento de Sociología de la *Hebrew University of Jerusalem* ponía de manifiesto, precisamente, esta cuestión:

“This is seen as a taboo, and they won’t tell you about it, this is really something which is not to be proud of. I think the basic reason is that people are afraid this will affect the Jewish nature of the state. This is the basic fear that most Jewish Israelis have in this respect”⁶³¹.

El segundo argumento alude a las dificultades que podría acarrear el reconocimiento del matrimonio y del divorcio civil y de las posibles divergencias entre la normativa civil y religiosa. Éste se justifica con razonamientos tales como que la ley judía no reconoce el divorcio civil y, aunque una pareja conste como separada en el registro civil, a los ojos de la religión judía continúa estando casada⁶³².

⁶²⁹ Diferentes sectores de la sociedad israelí, como el movimiento reformista, los colectivos LGTB, la sociedad en general, reivindican desde hace algún tiempo el reconocimiento legal del matrimonio civil.

⁶³⁰ Scharffs and Disparte, 2010.

⁶³¹ Jewish Telegraphic Agency, 2017.

⁶³² Scharffs and Disparte, 2010.

8.3.3. El apoyo al matrimonio civil y las percepciones entorno a las instituciones religiosas

En este sentido, las percepciones sociales en torno a la libertad de matrimonio en el país son una cuestión que genera un gran interés entre la opinión pública israelí, tal y como lo demuestran las diferentes encuestas de población realizadas al respecto.

El 14 de febrero de 2017, *Hiddush*, una asociación que promueve el pluralismo religioso en el Estado de Israel, publicó una encuesta sobre la opinión de la población israelí en relación a la libertad de matrimonio en el país. Los resultados de la encuesta mostraron que el 72% de la población judía y el 76% de la población palestina israelí apoyaban la libertad de elección de las personas a escoger a la persona con la que casarse, la manera de hacerlo y en función de sus propias creencias.

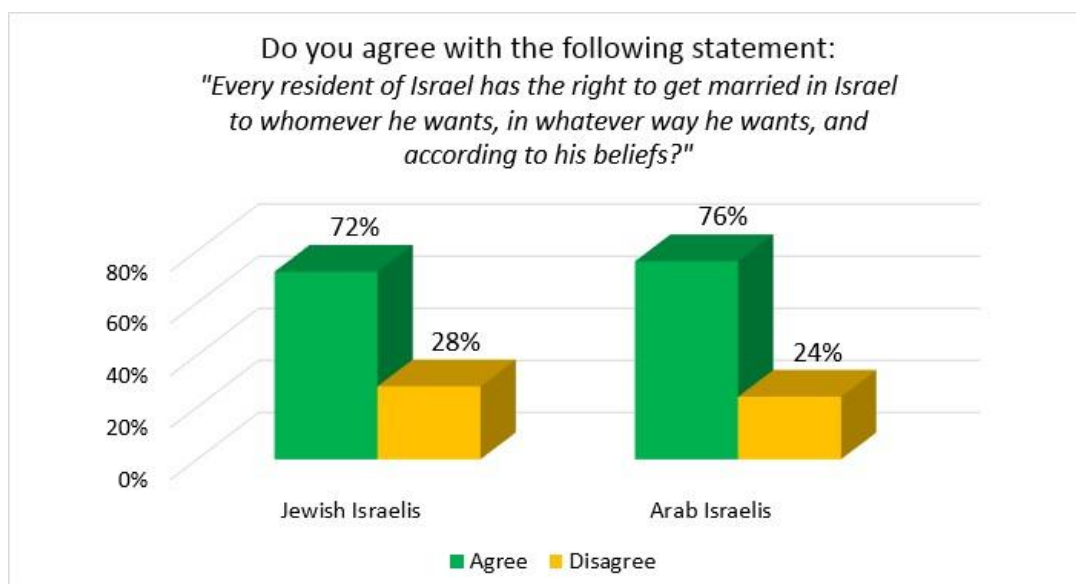


Figura 32.-Todas las personas ciudadanas de Israel tienen derecho a casarse en Israel con la persona que escojan, del modo en el que quieran y de acuerdo a sus propias creencias?

Fuente: Hiddush

En relación a la instauración de las instituciones del matrimonio civil y del divorcio, un 72% de la población judía, frente a un 43% de la población palestina israelí, mostraban su apoyo.

El objetivo de esta encuesta era poner de manifiesto la voluntad de la ciudadanía israelí de acabar con el monopolio religioso en materia de matrimonios y divorcios y mostrar su desacuerdo con las políticas llevadas a cabo por los diferentes gobiernos israelíes a lo largo de los últimos años.

El grado de confianza en las cortes religiosas que imperan en el país variaba entre las dos comunidades. El 66% de las personas judías entrevistadas declaraban no confiar en las Cortes Rabínicas y el 67% consideraba que éstas discriminaban a las mujeres. No obstante, ante la ausencia de reconocimiento por parte del estado de otras formas de matrimonio, el 67% preferiría casarse (y que su descendencia también lo hiciera) mediante esta institución.

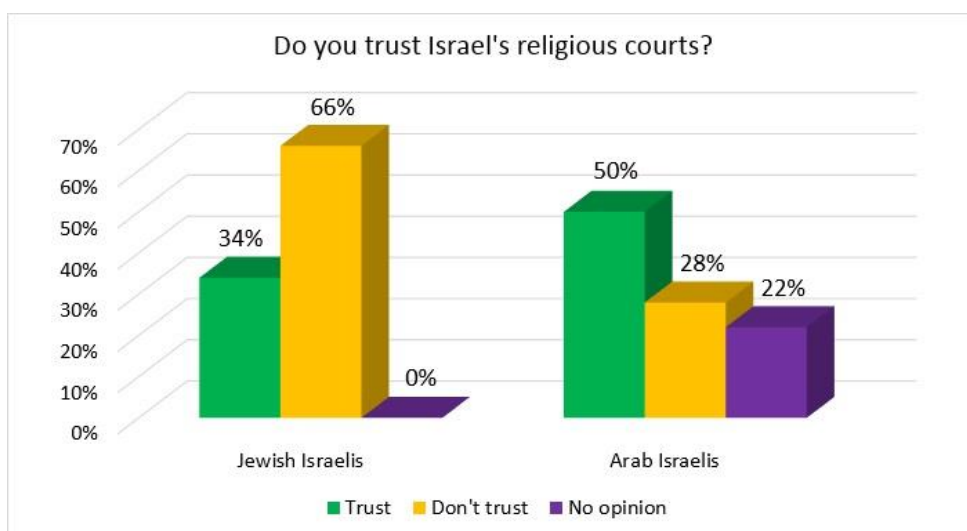


Figura 33.- Confías en las cortes religiosas?

Fuente: Hiddush

El 88% de las personas palestinas entrevistadas, afirmaba preferir los matrimonios religiosos. En relación a la confianza con las cortes religiosas de sus propias comunidades, el 50% mostraba su confianza y el 71% no consideraba que estas cortes discriminaran a las mujeres. En este sentido, es interesante tener en cuenta la variación de datos que se produce en función de las diferentes franjas de edad. El 60% de las personas palestinas de entre 25 y 34 años, apoyaban el matrimonio civil y el divorcio. Mientras que sólo un 27% de las personas de más de 65 años lo apoyaría. En función de su observancia religiosa, los datos también variaban. El 79% de los palestinos-árabes seculares, el 44%

de los tradicionales, y el 31% de los religiosos apoyaban la opción civil de estas dos instituciones.

Esta era la primera vez que se recogía la opinión de la población palestina israelí en relación a la libertad de elección en el matrimonio y el divorcio. Para ello, se realizaron dos encuestas⁶³³ en paralelo. El *Smith Polling Institute* entrevistó a 500 personas judías israelíes; y el *Yafa Research Institute* entrevistó a 512 personas palestinas israelíes.

En esta ocasión, el objetivo de la encuesta era mostrar el grado de descontento de la población israelí con la ausencia de medidas llevadas a cabo por la clase política para asegurar la libertad del matrimonio en el país:

*"Support for marriage freedom and dissolving the Chief Rabbinate's religious monopoly enjoy widespread support throughout the Jewish Israeli public. (...) The data once again proves that the policy of many successive Israeli governments, from both right and left, goes directly against the will of the public! The overwhelming majority of Israelis support allowing all people to express their love in marriages of their choosing, as well as the elimination of religious coercion in marriage and divorce in Israel. The work before civil society organizations and supporters of marriage freedom is challenging, and many obstacles stand between us and true freedom of choice. It is unconscionable that Israel remains the only Western democracy that denies its citizens the freedom of marriage"*⁶³⁴.

En este sentido, en la encuesta realizada sobre el matrimonio civil y el divorcio, la población judía se mostraba más proclive a aceptar este tipo de matrimonios. Es importante, sin embargo, tener en cuenta las diferencias en función de los grupos religiosos y de la edad de las personas.

El 72% de las personas judías israelíes apoyaban la libertad de los ciudadanos y ciudadanas del país a escoger libremente la persona con la que quieren casarse y el modo como quieren hacerlo. En función de la observancia religiosa, un 95% de las personas judías seculares y un 67% de las tradicionales apoyaban esta idea.

En relación a las personas palestinas, el porcentaje de personas que apoyaban esta libertad es superior y se sitúa en el 76%. Los porcentajes variaban en función de las diferentes comunidades: cristiana (71%), drusa (76%) y musulmana (79%). En este caso, la encuesta no distingue por personas seculares y religiosas sino que únicamente lo hace

⁶³³Las dos encuestas se realizaron, con motivo del Día de San Valentín (14 de febrero), entre finales de septiembre y principios de octubre de 2016.

⁶³⁴Hiddush, 2017.

por comunidades religiosas. El 60% de las personas judías estaba a favor de que el estado cuente con dos opciones paralelas, la civil y la religiosa, para el matrimonio y el divorcio.

Entre la población palestina israelí, el 43% apoyaba el matrimonio civil y el divorcio y el 57% consideraba que las instituciones religiosas deberían continuar manteniendo la competencia en materia de matrimonios y divorcios. Sin embargo, entre la población de entre 25 y 34 años, el 60% se mostraba a favor del matrimonio civil y el divorcio.

El 51% de la población judía israelí afirmaba estar descontenta con las medidas que habían llevado a cabo los partidos políticos a los que habían votado en relación a la institucionalización de la libertad de matrimonio en Israel. El sector secular era el que manifestaba un mayor descontento, con un 65%, y la comunidad ultraortodoxa era la que mostraba una mayor satisfacción, con un 89%.

Un 24% del sector palestino, afirmó que confiaba en que la *United Arab List* tomaría medidas para apoyar el matrimonio civil y el divorcio en Israel. Mientras que un 61%, no consideraba que esto fuera una prioridad a la que tuviera que destinar sus esfuerzos.

El rabino Uri Regev, subrayó que únicamente el 12% de personas palestinas que participaron en esta encuesta se identificaron como seculares. La población palestina, en su opinión es mucho más religiosa y conservadora que la judía pero remarcó que en los últimos años, se está produciendo un cambio generacional entre la población palestina israelí más joven hacia un mayor liberalismo en estas cuestiones. Sin embargo, Uri Regev afirma que la oposición al matrimonio religioso no viene por parte del sector palestino sino por parte del sector judío ultraortodoxo y él cree que el día que se consiga poner freno a este sector se conseguirá el matrimonio civil en Israel.

En otra encuesta, realizada por la organización religiosa sionista Neemanei Torah Va'Avodah, los datos apuntan que el 49% de las personas que se clasificaban como "national religious" apoyaban alguna de las opciones⁶³⁵ que ofrecía la encuesta en relación al matrimonio civil.

⁶³⁵ Estas son las opciones planteadas en la encuesta: "civil marriage for those ineligible for Jewish marriage", "excluding same-sex marriage"; "civil marriage for those ineligible for Jewish marriage", "including same-sex marriage"; "optional civil marriage alongside religious marriage", "and civil marriage in place of religious marriage".

Este grupo se mostraba sorprendido por el apoyo que habían recibido el matrimonio civil y el divorcio y solicitaba a los partidos políticos que escucharan a la ciudadanía israelí y actuaran en consecuencia.

Otra encuesta, realizada por la organización *Hiddush* y publicada el 14 de febrero de 2017, ponía de manifiesto que la mayoría de personas judías israelíes aprobaban la instauración del matrimonio civil en Israel.

8.4. Religión, sistema de parentesco y género: una encrucijada imprescindible para el análisis de las relaciones palestino-judías en Israel.

La regulación de los matrimonios entre personas de diferentes "razas", etnias, religiones, nacionalidades o estratos sociales en diferentes contextos históricos. Podemos encontrar algunos ejemplos en la Cuba y el Marruecos colonial, la América esclavista, la Alemania nazi, la Sudáfrica del Apartheid o en el Estado de Israel en la actualidad. En estos contextos, la endogamia (racial, étnica, de clase, de nacionalidad,...) es la norma y el incumplimiento de ésta supone un desafío al orden público y pone en juego el mantenimiento de las fronteras de grupo⁶³⁶.

Las prohibiciones legales y las limitaciones sociales en torno a estas relaciones no son neutrales al género y las estrategias de control sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres se utilizan para impedir el mestizaje y asegurar el poder de los grupos sociales dominantes sobre los "otros".

A partir del trabajo de campo realizado en Israel, desde el año 2007 hasta la actualidad, he podido comprobar que las intersecciones entre el cuerpo femenino, las relaciones de parentesco, los códigos religiosos, la situación de conflictividad social y las relaciones políticas son claramente perceptibles⁶³⁷. Los discursos identitarios y las narrativas nacionalistas se inscriben en los cuerpos de las mujeres israelíes, tanto judías como palestinas, y las convierten en representantes simbólicas de la "nación" y en reproductoras de las fronteras de grupo⁶³⁸.

⁶³⁶Stolcke, 1974; Mateo-Dieste, 2006; Triger, 2009; Dragho, 2010; Kanaaneh 2013.

⁶³⁷Rivera, 1996.

⁶³⁸Katz, 2006.

8.4.1. Los códigos religiosos y culturales: intersecciones en el contexto israelí

*"Cultural concepts of kinship, family person, community and sect do not occur in isolation, but rather are interconnected in complex ways. Thus change in any one domain is often irregularly accelerated or impeded by the others. Taken together, these concepts form matrices of symbolic representations that mediate the conditions of existence. These representations are "generative schemes" that produce recurring practices and perceptions of reality"*⁶³⁹.

El análisis de las parejas palestino-judías requiere un análisis de los sistemas de parentesco y de los códigos religiosos y culturales que regulan cómo se conciben las relaciones entre las personas y, especialmente, el valor que se le da a la familia y cómo se establecen las uniones matrimoniales en los diferentes grupos sociales.

Las intersecciones entre los sistemas religiosos y las estructuras de parentesco son muy habituales y, en ocasiones, es difícil discernir cuándo las pautas descritas responden a mandatos definidos por los códigos religiosos, por las pautas de parentesco o por una fusión entre ambos.

En este sentido, la concepción del judaísmo y de la cultura árabe como entidades culturales que traspasan los límites de la religión es un aspecto muy importante que me ha permitido poder enfocar mucho mejor mi análisis.

Shulamit Reinharz y Sergio DellaPergola en su libro *Jewish Intermarriages Around the World* (2009) hacen alusión a esta idea del judaísmo como una entidad que trasciende las fronteras de lo meramente religioso y ponen de relieve la penetración de las tradiciones religiosas a otras esferas de la vida social por motivos no estrictamente religiosos:

*"Judaism is not only a religion but a culture, an ethnicity, and a family heritage. Jews maintain religious traditions for reasons that are not religious"*⁶⁴⁰.

Maria Prieto, de la Comunidad Bat Shalom, también confirma esta visión y puntualiza que, en el Estado de Israel, esta cuestión es aún más perceptible dada la gran diversidad de personas judías que conforman actualmente esta comunidad en el país:

⁶³⁹Eickelman, 1998:174.

⁶⁴⁰Reinhaz y DellaPergola, 2009:47.

Maria Prieto: "no només som una religió... no som una religió... [el judaïsme] és una cultura... no som una religió... hi ha jueus que no són practicants... i són absolutament jueus, per formació, per manera de viure, per manera d'entendre èticament la vida i el seu compromís amb els altres però no trepitjaren una sinagoga gairebé mai i s'autoidentifiquen com a jueus, són jueus laics"⁶⁴¹.

Del mismo modo, Khawla Abu-Baker remarca la influencia del islam en todas las esferas sociales y en las experiencias vitales de las personas de todas las comunidades religiosas, musulmanas y cristianas, que componen la sociedad palestina israelí, independientemente de si son religiosas o no:

*"Islam it's a culture, It's not just a religion. Islam is the culture of Arab people. So, non-Muslims are under the influence of the Islamic culture. So, Christians and Druzes are influenced by Islam as a culture. The structure of the family, the daily life situation, everything is influenced by Islam as a culture. I think this is because of the globalization issues not because of the Islamization. Globalization issues brought all religions into the political leadership. So, and Islam is part of this and also Christianity is also part of this"*⁶⁴².

Las citas precedentes ponen de manifiesto que el judaísmo, el islam⁶⁴³ y el cristianismo traspasan las fronteras de lo religioso y llegan a todos los ámbitos de la sociedad. Es por este motivo que la ideología religiosa afecta a las vidas cotidianas de todas las personas, tanto las que son religiosas como las que no lo son. El hecho de tener en cuenta esta cuestión me ha permitido poder enfocar mejor mi análisis.

8.4.2. Los elementos de conexión entre las diferentes comunidades: un punto de partida

En un primer momento, quise centrar la atención en las diferencias que se producían en las diferentes religiones y grupos nacionales que conforman el mapa social israelí. A medida que iba avanzando en mi estudio, empecé a entender que entre las diferentes comunidades existían más similitudes que diferencias.

Este capítulo es especialmente relevador en cuanto a porqué las relaciones entre personas palestinas y personas judías son una cuestión tan controvertida en el territorio. El mantenimiento de la identidad nacional es un elemento central en todas las

⁶⁴¹Entrevista realizada a Maria Prieto el 5 de abril de 2014.

⁶⁴²Entrevista a Khawla Abu-Baker el 9 de diciembre de 2014

⁶⁴³Para el caso del islam ver: Tibi, 1992 y Asad, 2012.

comunidades que conforman el mapa social israelí y este se sirve de la institución familiar y del matrimonio para perpetuarlo⁶⁴⁴.

En este apartado voy a mostrar los aspectos comunes entre todas las comunidades que conforman el mapa social israelí, así como las conexiones entre los diferentes códigos culturales en los que éstas basan sus prácticas sociales cotidianas.

Dale Eickelman pone de manifiesto la importancia de la institución familiar y del matrimonio en las religiones monoteístas y que, en este caso se aplica a la comunidad cristiana, la musulmana y la judía en Israel:

*"Marriage choices usually are made by a group of people from the extended families of the conjugal pair, wheter the marriage is among Muslims, Christians, or Jews, and views about marriage, like those about family, can serve as another indicator of shared assumptions concerning the natural of the social order"*⁶⁴⁵.

Sylvie Fogiel-Bijaoui realizó un estudio en Israel en el que analiza la pervivencia del "familismo" en las diferentes comunidades etno-religiosas del país. La autora afirma que, en la actualidad, en el Estado de Israel coexisten los procesos característicos de las sociedades post-industriales, tales como el aumento del individualismo y la incorporación masiva de las mujeres al mercado de trabajo, con la persistencia del familismo.

Los resultados de este estudio indican que, en el contexto israelí, la institución familiar y las prácticas familiares ("*familism*"), ocupan un lugar preeminente en la sociedad, independientemente de la comunidad a la que pertenezcan. A pesar de los cambios que se han producido en la estructura familiar a lo largo de la historia, la familia continúa siendo un elemento central para todas las comunidades israelíes, la judía y la palestina (musulmana, católica y drusa).

Fogiel-Bijaoui define el "familismo" ("*familism*") como el elemento más característico de la sociedad israelí actual. Una sociedad a la que define como la más familística de entre todas las sociedades post-industriales debido a que:

*"Israelis "marry a lot", "divorce little", "and give birth to many (legitimate) children and to relatively few children out of wedlock"*⁶⁴⁶.

⁶⁴⁴Fogiel-Bijaoui, 2010.

⁶⁴⁵Eickelman, 1998:165.

⁶⁴⁶Fogiel-Bijaoui, 2010:40.

Este "familismo", en términos de Sylvie Fogiel-Bijaoui, ha sido institucionalizado y perpetuado por el sistema legislativo del país que regula los asuntos personales, en este caso, las leyes religiosas. El matrimonio es la institución que legitima la unión y da cobertura a la descendencia y este se establece a partir de una división sexual del trabajo que otorga roles de género diferenciados para hombres y mujeres:

*"(...) familism remains the identifying mark of Israeli society. Familism can be defined as the centrality of the normative family for the individual and the society. In this context, marriage is perceived as the legitimate framework for bringing children into the world, so that the children, and not the individual, are the foundation of marriage. The woman is constructed first of all in terms of wife and mother: her primary obligations are to give birth to children and to care for her home and family members, implying a gendered division of roles and authority"*⁶⁴⁷.

Uno de los factores principales para la pervivencia de esta institución es el hecho de que la regulación del matrimonio y el divorcio en Israel está sujeta a la ley religiosa. Los códigos familiares existentes en cada una de las religiones actúan como base principal que fundamenta los discursos entorno a la institución familiar y a las prácticas familiares. La visión androcéntrica, en la que la mujer ocupa una posición de subordinación frente al hombre, está presente en todas las comunidades, así como en todas las esferas sociales que les afectan.

Sylvie Fogiel-Bijaoui y Reina Rutlinger-Reiner no adjudican, sin embargo, este importante rol de la familia a la religión sino al mantenimiento de las colectividades y de la identidad de grupo de las diferentes comunidades, la judía y la palestina israelí:

*"(...) most of Israel's citizens, both Jewish and Arab, see the personal status law as a crucial mechanism in the maintenance of their collective national group identities and the transmission of collective memory to future generations. These are of critical importance to both groups, Arabs and Jews, in a society in which the conflict between them remains unresolved. As a consequence, issues such as gender, nationalism, religion, culture, and human rights have to be discussed and included if we want to map the individualization process among the mosaic of cultures and religions that are the fabric of the Israeli society"*⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷Fogiel-Bijaoui y Rutlinger-Reiner, 2013: VIII.

⁶⁴⁸Fogiel-Bijaoui y Rutlinger-Reiner, 2013: VIII.

Otro de estos puntos de conexión entre todas las religiones reconocidas como oficiales por el Estado de Israel es el hecho que todas comparten una visión del mundo en la que se adjudican roles diferenciados y desiguales a hombres y mujeres:

*"The man, the husband, is regarded as the pillar of the family and is given authority over his wife and children. The man's power is based on an unequal gender division of labor in the family: the wife belongs to her husband and must obey him. In exchange the husband is responsible for the physical and economic security of the home, including his wife. The main aim of the marriage is to produce legitimate children. Hence, while men are allowed a certain amount of sexual freedom, women are permitted to have sexual relations only with their husbands. In this way, religious laws legitimize a double standard in family life, characterized by strictness towards women and leniency towards men"*⁶⁴⁹.

En esta misma línea, Orietta Caponi establece que "la religión judeo-cristiana, a través de la fuerza ideológica de sus mitos, hace plausible, legítima y perpetúa la dominación patriarcal, contribuyendo de esta manera a la opresión de las mujeres en la sociedad contemporánea"⁶⁵⁰.

La persistencia de roles de género desiguales también ocupan un lugar central en la teoría sobre la procreación de la antropóloga Carol Delaney, quien a partir de su trabajo de campo con una comunidad turca, sugiere un principio de la creación único, compartido por las tres religiones monoteístas. Esta teoría de la "monogénesis" ("*monogenetic*"), se basa en la idea de que existe un único principio de creación que establece que el poder de crear y de engendrar vida es eminentemente masculino. Según esta teoría, los hombres depositan una semilla ("*seed*"), que es la que contiene el principio de la vida, en el cuerpo de la mujer ("*soil*"), que es el que actuará como la tierra abonada que proveerá al feto de todo lo necesario para que crezca correctamente:

*"Transparent in these associations is the notion that the seminal word (like seed) is whole, transcendent, and comes only from one source, while the feminine symbolism is associated with the temporal and physical aspects of existence. These images only illuminate further the procreative theory (seed-soil) (...). They glorify the receptivity of the female but deprive her of creativity"*⁶⁵¹.

⁶⁴⁹Fogiel-Bijaoui, 2010:43.

⁶⁵⁰Caponi, 1992:38.

⁶⁵¹Delaney, 1991:503.

Delaney establece que todas las religiones monoteístas comparten esta misma concepción de la procreación y que ésta proviene del sistema de creencias de cada una de estas tradiciones y se inscribe en sus prácticas culturales y sociales:

*"It is a "monogenetic" theory implying that a child originated from only one source. This theory is not universal but neither is it confined to Christianity. At the symbolic level, I believe it is consistent with the theological doctrine of monotheism. This is not to say that this theory of procreation is a doctrine promulgated by these religions, rather it is inscribed in symbolic form - in attitudes, values, laws and institutions - in the cultural logic of these traditions"*⁶⁵².

La autora argumenta que no pretende con esta teoría crear una causa-efecto sino establecer una correlación entre la monogénesis y el monoteísmo y poner de manifiesto la importancia del elemento masculino en esta construcción simbólica de la procreación⁶⁵³.

Por último, otra de las características que he podido comprobar que comparten estas comunidades es la del mantenimiento de la endogamia dentro del grupo y, específicamente, en relación a las mujeres. En este sentido, Dan Rodríguez afirma que debido a la persistencia de un orden social patriarcal los hombres son, por lo general, más exógamos que las mujeres. La homogamia, entendida como la tendencia a establecer relaciones de pareja con personas de un nivel socio-económico y educativo-cultural similar, es el modelo dominante tanto en las parejas exógamas como las endógamas⁶⁵⁴, una teoría que toma plena validez en el contexto estudiado.

Esta introducción previa nos ha permitido ver que, a pesar de las diferencias entre unas comunidades y otras, hay muchos aspectos centrales en los que confluyen sus sistemas de creencias.

8.4.3. Los códigos religiosos como mecanismos de control

Las diferentes religiones, así como otros sistemas de regulación social, han establecido a lo largo de su historia limitaciones a los matrimonios entre diferentes

⁶⁵²Delaney, 1986:496.

⁶⁵³Delaney, 1991:3.

⁶⁵⁴Rodríguez afirma que una de las principales dificultades que conlleva el estudio de la endogamia-exogamia se deriva del carácter polisémico que tiene el propio término y en la ambigüedad que supone utilizar la misma categoría para describir realidades tan distintas (Rodríguez-García, 2012).

comunidades religiosas, especialmente cuando son las mujeres las que se casan fuera del grupo.

En este sentido, como afirma la autora Nira Yuval-Davis, estos códigos religiosos y culturales que regulan el matrimonio y el divorcio tienen un papel fundamental en la construcción de fronteras entre los diferentes grupos⁶⁵⁵.

En el caso de Israel esta cuestión toma una especial relevancia si tenemos en cuenta, que las autoridades religiosas reconocidas por el gobierno son las únicas con autoridad para celebrar matrimonios y divorcios. Los códigos de cada una de las instituciones religiosas varían en relación a con quién está permitido casarse y con quién no.

En el judaísmo y en la cultura árabe la regulación de los cuerpos de las mujeres y del control de su sexualidad es una cuestión central y, en este sentido, es muy relevante analizar las diferencias entre estos dos sistemas sociales. La perspectiva de género será una herramienta de análisis fundamental que me permitirá mostrar el papel que se adjudica a los hombres y a las mujeres.

8.4.4. El judaísmo ortodoxo: algunas claves sobre la prohibición de los matrimonios "mixtos" y la transmisión de la línea de descendencia

En esta sección voy a analizar las raíces históricas de dos cuestiones claves que tienen una especial relevancia en el estudio de las parejas palestino-judías en el Estado de Israel. Una de ellas es la prohibición de los matrimonios "mixtos" y la otra es el cambio en la línea de descendencia de la patrilinealidad a la matrilinealidad.

En el Estado de Israel, coexisten varias corrientes del judaísmo como la ortodoxia, la ultraortodoxia, el reformismo o el reconstruccionismo, entre otras. Las fuentes religiosas de las que beben estas corrientes son las mismas pero su interpretación en relación a qué línea de descendencia prevalece en la transmisión de la identidad judía y a la prohibición de los matrimonios "mixtos" varía en cada uno de los casos. Sin embargo, al ser el judaísmo ortodoxo el único que cuenta con un reconocimiento oficial por parte del estado, voy a centrar la atención en la visión de esta corriente en relación a estas dos cuestiones.

⁶⁵⁵Yuval-Davis, 1997.

En el caso del judaísmo ortodoxo, que es la corriente que cuenta con el reconocimiento oficial del gobierno, sólo pueden casarse mediante esta institución las personas judías aceptadas como tales por la ley judía (*Halakháh*), es decir, aquellas nacidas de una madre judía.

Estas dos cuestiones parecen estar interconectadas, tal y como han afirmado algunos autores, como Shaye J.D. Cohen, quien considera que la prohibición de los matrimonios "mixtos" sea posiblemente uno de los factores que condujo a la instauración de la matrilinearidad como única vía de transmisión de la identidad judía

La cuestión del matrimonio es un tema que ha generado una gran producción y un gran debate dentro del judaísmo. El término matrimonio "mixto"⁶⁵⁶ ("*intermarriages*" o "*mixed marriages*") se usa comúnmente entre la comunidad judía, dentro y fuera de las fronteras de Israel, para referirse a aquellas relaciones entre personas judías y no judías (*goyim*⁶⁵⁷). Una de las principales preocupaciones que ha acompañado a la comunidad judía a lo largo de la historia⁶⁵⁸, ha sido la de su desaparición. En este contexto, los matrimonios con personas no-judías son vistos como una amenaza directa a la supervivencia de la comunidad por parte de algunos sectores⁶⁵⁹.

8.4.5. Ezra y la prohibición de los matrimonios "mixtos"

Algunas fuentes indican que hasta el año 458 a.C, fecha en la que llegó Ezra el Escribano a Jerusalén procedente de Persia, los matrimonios interreligiosos eran una práctica común entre las personas judías que vivían en Israel. Moisés, Samsón, los reyes David, Salomón y Rehoboam son algunos de los líderes que estaban casados con mujeres no judías (*goyim*). A su vez, Ruth la Moabita, la reina Esther o Bat-Sheba también se casaron con hombres de fuera de la comunidad. En la Biblia se pueden encontrar algunos pasajes contra los matrimonios "mixtos" pero, en la práctica, parece que éstos se llevaban a cabo.

⁶⁵⁶ En el caso de Israel, como ya he indicado, el término matrimonio "mixto" tiene un uso muy amplio y se emplea para designar todas aquellas parejas formadas por personas de distintas comunidades nacionales, religiosas y/o étnicas.

⁶⁵⁷ El uso del término gentiles para referirse a personas no judías también se utiliza en varias de las fuentes consultadas, sin embargo, tanto Maria Prieto de la Comunidad Bet Shalom como Diana Zreiq me comentaron que el término *goyim* se utiliza más en la actualidad.

⁶⁵⁸ En la década de los 60 la publicación de los artículos "Studies of Jewish Intermarriage in the United States" (1963) de Eric Rosenthal y "Vanishing American Jew: Leaders Fear threat to Jewish survival in today's crisis of Freedom" (1964) de Thomas B. Morgan, reactivaron este temor entre la sociedad judía norteamericana, la segunda comunidad judía más importante del mundo después de Israel.

⁶⁵⁹ A lo largo de esta investigación he podido consultar diferentes informes, investigaciones y artículos que trataban sobre esta cuestión (Knoppers, 2013; Reinhaz y DellaPergola, 2009; Rosenthal, 1963).

Las raíces bíblicas de esta prohibición, según algunas fuentes judías ortodoxas, se encuentran en la misma Toráh, concretamente en el capítulo 7 del Deuteronomio:

"You shall not intermarry with them; you shall not give your daughter to his son, and you shall not take his daughter for your son. (...) For he will turn away your son from following me, and they will worship the gods of others, and the wrath of the Lord will be kindled against you, and He will quickly destroy you"⁶⁶⁰.

Ezra tenía el convencimiento de que garantizar la supervivencia de la comunidad judía y preservar la identidad nacional israelita (*Israelite's national identity*) requería reforzar de un modo estricto la ley judía y, muy especialmente, la prohibición en torno a los matrimonios "mixtos"⁶⁶¹ (*interfaith marriages*):

*"The reason for the change in approach to interfaith marriage is believed to rest in an attempt to ensure the continued survival of the Jewish people following the Holy Land's loss of national independence to Persia. Ezra was convinced that preservation of the Israelites' national identity required strict enforcement of Jewish law, especially the prohibition against interfaith marriage. Preservation of a Jewish national identity was perceived as justifying the disruption of interfaith family units even though there was no ostensible barrier to converting the gentile spouses and their children"*⁶⁶².

En ese momento, la identidad nacional judía, por primera vez en la historia israelita⁶⁶³, se solapó con la identidad religiosa judía. El matrimonio, como institución familiar por excelencia, se consideró el principal instrumento para mantener las dos identidades. Este momento histórico simboliza, al mismo tiempo, la transición del principio de fé a la adopción de la biología⁶⁶⁴ como criterio de pertenencia a la comunidad judía. El matrimonio pasó a ser un vehículo al servicio de los intereses del estado y se articulaba a partir de factores biológicos que determinaban que sólo aquellas personas nacidas de una madre judía pertenecían a la comunidad. La ley matrimonial adoptó la

⁶⁶⁰Portal web de la organización Chabad.org
[http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9971/jewish/Chapter-7.htm].

⁶⁶¹Por este motivo, Ezra prohibió este tipo de matrimonios y solicitó la anulación de todos los que ya existían con anterioridad a su llegada a la Tierra Prometida. Estos suponían 111 hombres casados con mujeres no judías, principalmente curas y personas que pertenecían a familias de la clase alta.

⁶⁶²Triger, 2009:31-32.

⁶⁶³Según el portal web Enlace Judío "En la antigüedad, se llamó israelita al pueblo que se formó de la descendencia de Israel o Jacob, de sus 12 hijos surgió el pueblo de Israel, la nación de Israel".

⁶⁶⁴ Es importante tener en cuenta que en el texto de Triger aparecen los términos "identidad nacional" y "biología", sin embargo, en aquella época eran otros los conceptos empleados, como por ejemplo, pueblo y sangre, respectivamente.

prohibición de los matrimonios "mixtos" y este tipo de parejas pasaron a ser consideradas como la transgresión de la norma⁶⁶⁵.

Algunos autores como Zvi Triger y Gershom Shoken han realizado interesantes análisis comparativos entre las razones que llevaron a Ezra a prohibir el matrimonio "mixto", en la época que acompañó a la destrucción del Segundo Templo, y las que sustentaron la "prohibición" actual y que se enmarcan en el período de creación del Estado de Israel.

La comparativa entre la prohibición llevada a cabo por Ezra y la promovida por el Estado de Israel, parece responder a un único objetivo, el mantenimiento de la identidad judía en el territorio:

*"Comparison of the environment surrounding the law's passage in the modern era, with that in which Ezra called an assembly to announce a ban on interfaith marriage almost 2,500 years ago, reveals striking similarities. The prohibition against interfaith marriage in Ezra's time was initiated in response to the demise of Jewish sovereignty in the Holy Land combined with the constraints of Persian rule, while the contemporary prohibition was passed during the rebirth of the Jewish nation and renewal of its sovereignty over the same territorial expanse. The articulated reason for the prohibition – preservation of Jewish identity – remained the same"*⁶⁶⁶.

Triger realiza un detallado y revelador análisis del sistema legislativo israelí en relación a los matrimonios en el que afirma que este sistema es androcéntrico, endógamo y que se sirve de una serie de mecanismos que le permiten controlar y regular la sexualidad de las mujeres:

*"(...)Its endogamy is gendered in the sense that in Jewish tradition, like in modern Israeli culture, fear of the gentile man is stronger than fear of the gentile woman within the context marriage. Viewed from this perspective, it is impossible to separate the feminist aspects from the racial aspects of the law. Both approaches indicate how, in the name of national continuity and survival, the Jewish women's sexuality is subjected to careful oversight so as to regulate her sexual access to Jewish as well as gentile men"*⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵Triger, 2009.

⁶⁶⁶Triger, 2009:33-34.

⁶⁶⁷Triger, 2009:81-82.

8.4.6. El judaísmo: el paso de la patrilinealidad a la matrilinealidad

En la actualidad, el judaísmo ortodoxo, establece que la transmisión de la identidad judía es por vía matrilineal. En el caso de los matrimonios "mixtos", la descendencia únicamente será reconocida como judía en el caso que la madre sea judía:

*"A child can be regarded as a Jew only if its mother is a Jew. The Encyclopaedia Judaica says that in one respect the Jewish law discriminates against men and vests women with an advantage: children take their national identity from their mother, with the result that children from mixed marriages will only be regarded as Jewish if their mother is Jewish, not their father. The matrilineal principle is not attested in the Hebrew Bible or in any other literature of the Second Temple period"*⁶⁶⁸.

Los motivos que llevaron a la comunidad rabínica a adoptar la matrilinealidad como principio han suscitado muchos debates pero parecen no existir respuestas definitivas a esta cuestión. Este cambio de tendencia más que deberse a un único factor parece responder a cuestiones económicas y sociales diversas que se sucedieron en el período que acompañó a la caída del Segundo Templo.

Shaye J.D Cohen en su libro *"The Beginnings of Jewishness"*(1999) estudió el porqué de este cambio en los años posteriores a la destrucción del Segundo Templo en Jerusalén (70 CE) y, para ello, analizó estas siete posibles razones: las referencias encontradas en la Biblia hebrea, las prohibiciones dictadas por Ezra el Escribano, la imposibilidad de poder verificar la paternidad, la intimidad de la maternidad, la existencia de un matriarcado primitivo, la ley romana y la prohibición de los matrimonios "mixtos". Cohen concluye que ninguna de estas razones es, posiblemente, la definitiva pero que algunas son más plausibles que otras. La influencia de la ley romana y la prohibición de los matrimonios "mixtos" son posiblemente dos de las principales razones⁶⁶⁹.

La teoría m aceptada es la que apunta que fue Ezra el Escribano quién introdujo este principio, pero Cohen observa que no existen evidencias que muestren que fue él en que lo instauró y, en el caso en el que lo fuera, hay pruebas feacientes que corroboran que en el primer siglo del CE 22 aún no se había extendido la matrilinearidad entre la comunidad judía.

⁶⁶⁸Sorek, 2002:1.

⁶⁶⁹Cohen, 1999.

A partir del cambio de la línea de descendencia, las mujeres pasaban a tener un papel fundamental en la transmisión de la identidad judía a la descendencia nacida de parejas "mixtas"⁶⁷⁰.

Esta es una cuestión que ha llamado la atención de la comunidad científica debido a las raíces históricas de la cultura judía que adjudican el rol familiar más importante al hombre y la transmisión del parentesco por vía paterna:

“This is surprising within the context of ancient culture especially Jewish culture, where the important parent was always the father”. With only a few exceptions rabbinical family law is patrilineal, the status of kinship succession is determined through the father. “The family of the father is considered family, the family of the mother is not considered family”⁶⁷¹.

Tzvi Triger considera que este cambio en la línea de descendencia no cambió, sin embargo, la estructura de poder en las familias, el cual continuó en manos de los hombres de la comunidad y respondía, entre otros motivos, a una aspiración de mayor control de la sexualidad de las mujeres del grupo⁶⁷².

Gershom Schocken, Director editorial del diario israelí Haaretz entre los años 1939 y 1990, publicó un artículo sobre la genealogía de la prohibición de los matrimonios entre población judía y no judía el 29 de agosto de 1985. Un artículo que, debido a su imperiosa actualidad en el contexto israelí actual, volvió a ser publicado por el diario *Haaretz* el 1 de enero de 2016. En este artículo, Schocken ofrece un repaso histórico a la prohibición matrimonial en el seno de la religión judía y afirma que, con anterioridad a la prohibición de Ezra el Escribano, tal y como muestran las escrituras sagradas, los matrimonios "mixtos" se practicaban entre la comunidad judía.

Schocken considera que mantener la prohibición sobre los matrimonios "mixtos" instaurada por Ezra el Escribano no tiene ningún sentido en la época actual y que esta contribuye a alienar al Estado de Israel y aumentar de las tensiones dentro del país:

“Ezra the Scribe's prohibition may have been justified for an ethno-religious group. But for a sovereign nation that needs to coexist with another nation from a different background and establish normal relations with neighbors beyond its borders, this prohibition, which symbolizes Jewish alienation, has become a curse. If it persists, it will perpetuate ethnic tensions within the country and

⁶⁷⁰Sorek, 2002:9.

⁶⁷¹Sorek, 2002:1.

⁶⁷²Triger, 2009.

guarantee the permanent isolation of Israel in the region. We must liberate ourselves from the curse of Ezra"⁶⁷³ .

Schocken alerta en su artículo de la progresiva radicalización de los poderes religiosos y de los peligros que se derivan de esta prohibición, que aún se mantiene en la actualidad, y que afectan a la coexistencia entre las diferentes comunidades en el territorio israelí.

*"Here enter the prohibitions and bans of the rabbinic establishment that has a monopoly on matrimonial laws. Add to that the deeply entrenched preconceptions of non-religious Jews dating back to pre-Emanicipation and pre-Zionist days, when the Jews were merely an ethno-religious group, not a sovereign nation. This is what has delayed and prevented the emergence of a unified Israeli nation, whose ethnic composition includes people with Arab-Palestinian roots as well"*⁶⁷⁴

Maria Prieto de la Comunidad Bat Shalom afirma que, en los últimos años, se ha producido una evolución muy importante en relación a esta cuestión. Algunas corrientes, como el reformismo, celebran matrimonios "mixtos" en sus sinagogas, pero en la ortodoxia esta prohibición continúa en boga.

Maria: *"Aquí hi ha hagut tota una evolució perquè l'acceptació dels matrimonis "mixtes" no és fàcil, perquè precisament s'enten que, efectivament, perds un membre de la comunitat... perquè hi ha una certa assimilació, la persona que pertany a la comunitat i es casa amb algú que no és jueu, sigui home o sigui dona - això és igual - té una tendència a marxar de la comunitat o a assimilar-se. El que s'ha vist en els darrers anys, no en tots els casos, és que pot passar just al contrari, que la persona no jueva s'acosti a la comunitat llavors va haver-hi tot un debat sobre el que passava en els matrimonis "mixtes". En la ortodoxia, no hi ha debat. Si et cases, el matrimoni per la ortodoxia no és vàlid i, si vols que sigui vàlid, la persona s'ha de convertir (...)"*⁶⁷⁵.

En el caso israelí, en concreto, este temor a los matrimonios fuera de la comunidad se ve acrecentado por el hecho de que la otra persona sea árabe-palestina. El mantenimiento de las mujeres dentro del propio grupo ha sido uno de los reclamos principales de algunos líderes políticos y religiosos judíos israelíes para ganar la “guerra

⁶⁷³ Schocken, 1985.

⁶⁷⁴ Schocken, 1985.

⁶⁷⁵ Entrevista realizada a Maria Prieto, 5/04/2014, Barcelona.

demográfica” entre la población palestina y la judía. En este sentido, Zvi Triger ha apuntado que *“the ban on intermarriage serves in practice the notion that we must “protect” Jewish women from the “Arab threat”*⁶⁷⁶.

8.4.7. La institución matrimonial y la importancia de la familia en las diferentes comunidades

Los sistemas de parentesco tienen un papel muy significativo en relación a la activación del control sobre las mujeres y sobre los espacios, materiales y simbólicos, que les han sido adjudicados. A partir de estos sistemas se controlan los cuerpos de las mujeres y se regulan los vínculos con miembros de otros grupos étnicos o políticos con el objetivo de conservar y/o ampliar los espacios de poder. Este control sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres se erige como uno de los más importantes dispositivos para mantener a las mujeres dentro del grupo y asegurar la prevalencia de la mayoría judía en el territorio.

Estos sistemas de parentesco están imbricados con otras formas de identificación social y estoy requiriendo tener en cuenta todos estos ámbitos a la hora de proceder a su análisis:

*“Kinship, family relationships, and other associated cultural ideas must be studied in the context of complementary, locally held notions of patronage, neighborliness, friendship, and the economic and political contexts in which these are maintained and reproduced. The overlapping of kinship with other forms of identity, including those of residential proximity, is found throughout the Middle East and Central Asia”*⁶⁷⁷.

En este sentido, Delaney pone de manifiesto la importancia de las concepciones de la maternidad y paternidad en la construcción de significados sociales como, por ejemplo, en relación a las relaciones de género y el parentesco:

“procreation is approached as a cultural construction that expresses and reflects categories and meanings of specific cultures. Paternity and maternity are concepts embedded in such a system from which they cannot be abstracted. The meaning of paternity is not, I believe, primarily physiological; instead, the

⁶⁷⁶Triger, 2009.

⁶⁷⁷Eickelmann, 1988:150.

*bio-physical elements are utilised for expressing social meaning, for example, gender authority and kinship*⁶⁷⁸.

8.4.8. La importancia de la familia judía y de la institución matrimonial

En las secciones relativa a la prohibición del matrimonio "mixto" y al cambio de la línea de descendencia en el judaísmo he mostrado la importancia que se le atorga a la familia y al matrimonio como único nexo de unión válido para formalizar a estas parejas.

Algunas autoras feministas, como Martha Ackelsberg, han destacado la importancia de esta institución en la comunidad judía y han puesto de manifiesto la necesidad de incorporar los cambios que se han producido en la estructura familiar, dando lugar a otros modelos que difieren de la familia nuclear normativa. Este repensar de la institución familiar es indispensable que se lleve a cabo desde el cuestionamiento de los roles de género, tanto en el ámbito privado y en el público, que relegan a las mujeres a una posición de subordinación y la excluyen de muchos ámbitos y sectores sociales⁶⁷⁹.

En este sentido, la incorporación de la visión de género en la teología judía ha propiciado una importante reivindicación del rol que ocupan las mujeres en la familia y en la comunidad judía⁶⁸⁰.

Maria Prieto, de la comunidad Bat Shalom de Barcelona, afirma que uno de los objetivos del matrimonio en el judaísmo es, precisamente, garantizar la protección de las mujeres para que nunca queden desasistidas:

"El tema del matrimoni és molt interessant perquè nosaltres, des del començament, som garantistes, és a dir, que garantim que la dona no quedi desassistida mai... per això, es feia un contracte, es continuava fent un contracte, la ketuvá... hi ha una de discussions en el Talmud sobre el tema del matrimoni... hi ha un tractat sencer... i a la Mishná hi ha un tractat sencer també... perquè la idea és que, fonamentalment, la dona no pot quedar desamparada... llavors, una vegada surt de casa del pare i va a casa del marit, ha de quedar coberta, i si es divorcia ha de quedar coberta i si el marit mort ha de quedar coberta, i per això el levirat, que és que es casaven amb un germà del marit o el tema de les vídues que no tenien ningú i que podien recollir... hi ha un tractat a la Mishná que es diu Semillas... i al Talmud també..., que garanteix que les dones vídues i els orfes podien anar als camps a recollir el que quedava a les cantonades... és a dir, estaven obligats els que recollien la collita a no recollir-ho tot, perquè la vídua i l'orfe poguéssin anar, recollir i guanyar-se un diners

⁶⁷⁸Delaney, 1986:495.

⁶⁷⁹Ackelsberg, 1981.

⁶⁸⁰Plaskow, 1979, 1980, 1991, 2005.

amb això... és a dir, hi ha discussions legals interminables que el que volen és garantir que la dona, en qualsevol cas, no quedi desamparada... o sigui, tingui sempre un sustent, una manutenció, estigui amparada socialment, amb una família i amb una comunitat. Aquesta és la base del matrimoni jueu. Es firma un contracte que estipula una sèrie de condicions econòmiques per si hi ha divorci, perquè nosaltres això si que ho acordem previament. Hi ha una dot i s'acorda quina part de la dot recupera la dona si es divorcia o quina indemnització.

Vanessa: *I això està vigent actualment?*

Maria: *Si si si... sempre hi ha dot... bueno, sempre hi ha dot... tornem a lo mateix... tornem a la ortodoxia... que passa a la ortodoxia? la ortodoxia continúa amb un contracte molt dur... molt dur en el sentit de que, pràcticament, és una compravenda... hi ha unes condicions econòmiques, hi ha una dot que aporten, hi ha una indemnització...*

Maria: *Que fem nosaltres? en aquests moments això ja no té sentit, per tant, nosaltres fem una ketuvá igualitaria en la que s'expressa és el compromís mutu però no hi ha condicions econòmiques però la ortodoxia les continúa mantenint...⁶⁸¹.*

8.4.9. El sistema de la hamula

Por otro lado, el sistema árabe hace recaer en la transmisión patrilineal su definición de pertenencia y de ahí el control sobre las mujeres, y la licitud para los hombres de esposar mujeres judías o cristianas. Las parejas formadas por hombres palestinos y mujeres judías parecen ser más habituales que a la inversa.

Un estudio realizado por Abner Cohen entre los años 1958 y 1959 en una localidad palestina del interior de Israel mostró que, mayoritariamente, los grupos familiares analizados se identificaban con una estructura a la que denominaba *hamula* que se caracterizaba por un complejo sistema de transmisión en el que interactuaban muchos factores:

"In practice, hamula identity was based on a complex web of patrilineal, affinal, and matrilineal ties, neighborliness (most hamula households were located in the same section of the village), and sustained cooperation in political, economic, and ceremonial activities"⁶⁸².

El estudio de Cohen sobre el funcionamiento del sistema de la *hamula* entre la comunidad palestina israelí supuso una aportación muy relevante para el estudio de las

⁶⁸¹Entrevista realizada a Maria Prieto, de la Comunitat Bat Shalom, realitzada el 5 d'abril de 2014.

⁶⁸²Eickelman, 1998:152.

estructuras de parentesco y, más concretamente, de la transmisión de la descendencia a partir de los linajes en la región de Oriente Medio:

*"The shared identity of the hamula was expressed in the idiom of patrilineity, although villagers themselves were aware that not all the claimed patrilineal links were historically valid. To emphasize the fact that he was not writing of lineal descent, Cohen used the term patronymic group to stress that the shared element of hamula identity was the name of a claimed agnastic ancestor. Cohen was one of the first ethnographers to break with the more conventional assumptions of lineage theory in a Middle Eastern context. In a later publication he referred to the hamula by the more appropriate term patronymic association rather than group better to emphasize the flexibility inherent in the cultural principle of hamula and its frequent lack of sharp principles of exclusion in social practice"*⁶⁸³.

La *hamula* indica sobre todo vínculos de parentesco, reciprocidades y obligaciones marcadas por la descendencia. Pero en el debate sobre la segmentariedad que se inició en los años 1970⁶⁸⁴ quedó claro que estas estructuras también son formas de representación, ideologías del ancestro común que no siempre son "reales" o basadas en lazos de descendencia sino en manipulaciones de esos vínculos. Y antes del propio debate segmentario de los años 1970-80, Julio Caro Baroja ya había detectado este problema en un trabajo sobre Marruecos, donde usaba las teorías de Ibn Jaldun, para mostrar que las genealogías son representaciones⁶⁸⁵.

Hannah Herzog y Yahia-Younis han puesto de manifiesto la importancia que se les otorga a las estructuras que regulan el parentesco en contextos de ocupación y colonización, en este caso a la *hamula*, especialmente en relación a las repercusiones que esto supone en términos de género:

*"In general, the role of kinship-based communities has greater importance under conditions of occupation, colonialism, and/or in the absence of participation in the state's representative bodies - all of which apply to and thus lend special interest to the case of Palestinian Arab citizens of Israel, especially in regard to gender issues"*⁶⁸⁶.

⁶⁸³Eickelman, 1998:151-152.

⁶⁸⁴Holy, 1979; Bonte, Hamès, Cheikh, 1991.

⁶⁸⁵Caro Baroja, 1957.

⁶⁸⁶Herzog and Yahia-Younis, 2007:582.

La *hamula* fue designada durante la época otomana, el Mandato Británico y tras la creación del Estado de Israel como el vehículo de comunicación con la población palestina local. El líder de la comunidad, el *mukhtar*, era el que ejercía como interlocutor entre la comunidad y las autoridades coloniales⁶⁸⁷.

Las relaciones entre el Estado de Israel y la población palestina israelí han estado mediadas por la *hamula* desde la creación del Estado. Para las generaciones anteriores a 1948, los códigos culturales basados en las relaciones que establecía este sistema organizativo, fueron un eje central de identificación y de organización social de la población palestina local. Este sistema estuvo fuertemente influenciado por los procesos sociales y políticos que afectaron a la población palestina israelí. Cabe mencionar que, con anterioridad a la creación del Estado de Israel, la *hamula* estaba en declive y que fueron los acontecimientos de 1948 los que contribuyeron a darle un nuevo estatus y a fortalecer su papel en el territorio⁶⁸⁸.

8.4.10. La importancia del matrimonio y de la familia en la cultura árabe

En términos generales, las sociedades árabes en toda su diversidad y complejidad han mantenido valores eminentemente tradicionales en los que prevalece la importancia de la familia y el grupo y en los que la edad y la pertenencia al sexo masculino otorgan un mayor prestigio. Los cambios económicos y tecnológicos que han tenido lugar en el mundo árabe no han significado la desaparición de este sistema de organización social. Por el contrario, la incorporación de los patrones de la modernidad en estas sociedades ha contribuido a la reconstrucción y a la recreación de la estructura y de la función de la *hamula* y de la familia extensa, otorgándoles significados semi-modernos.⁶⁸⁹

Los matrimonios en el seno de las familias árabes no son concebidos únicamente como la unión entre dos personas sino como la unión de dos familias. Esto se aplica de igual manera a la religión musulmana y la cristiana y se extiende a diferentes sectores y niveles socio-económicos. El consentimiento familiar es un requisito que aún se mantiene vivo en los valores sociales de esta cultura. En este sentido, la familia árabe no concibe la completa independencia de las personas de la unidad familiar a la que pertenecen. Un mayor grado de intervención familiar, en aspectos tales como la elección de la pareja o la

⁶⁸⁷Baer, 1978 citado en Herzog y Yahia-Younis, 2007.

⁶⁸⁸Herzog and Yahia-Younis, 2007.

⁶⁸⁹Abu-Baker, 2003, 2005.

fecha del enlace, parece tener cierta relación con la edad temprana de la pareja o con un nivel socio-económico y educativo bajo. En este sentido, Khawla Abu Baker ha afirmado que el mantenimiento de esta estructura familiar tradicional parece estar relacionado con factores culturales, religiosos, socio-políticos y económicos⁶⁹⁰.

La estructura tradicional familiar que se promueve desde la cultura árabe asegura que la sociedad sea una parte indispensable en las experiencias cotidianas de las personas individuales que constituyen este grupo social. La difícil situación económica de una parte importante de la población palestina y también del resto del mundo árabe, contribuye a la institucionalización del patrón de familia extensa tanto en el pasado como en la actualidad. En las grandes ciudades en las que la gente joven se encuentra alejada de sus propias familias, las personas tienden a crear sus propias estructuras relacionales con el objetivo de reproducir el marco de la familia extensa en sus nuevos destinos. Y aunque las unidades domésticas estén fragmentadas, los vínculos de parentesco y proximidad continúan teniendo un papel preponderante.

En la familia árabe también existe una disparidad entre el estatus de los hombres⁶⁹¹ y de las mujeres en el seno de la unidad familiar, así como en la sociedad en general. Los roles para los hombres y las mujeres están claramente delimitados. Las mujeres aún tienen una presión muy fuerte en relación al matrimonio y, algunas familias con situaciones económicas delicadas, presionan para que estos matrimonios se lleven a cabo a edades tempranas.

Abu-Baker afirma que, muchas sociedades árabes como, por ejemplo, las que residen en los países del Golfo, o la misma población palestina israelí se encuentran en situación de transición entre la tradición y la modernidad. En estas sociedades, la transmisión de valores religiosos se extiende a todos los miembros del grupo, independientemente de que el peso de la tradición es aún más fuerte que la influencia de la modernidad y éste genera una serie de conflictos personales entre la comunidad árabe.

El hecho de que la sociedad palestina sea patriarcal y, al mismo tiempo, se encuentre en estado de transición supone que se acepte que algunos hombres jóvenes puedan llegar a rechazar algunas tradiciones, ideas religiosas o reglas de su familia extensa. En el caso de las mujeres, sin embargo, esto no se considera como aceptable por el grupo.

⁶⁹⁰ Abu-Baker, 2003, 2005.

⁶⁹¹ En relación a la cuestión de las masculinidades en el Islam ver Gale, 2008.

8.4.11. La creación del Estado de Israel y el refuerzo de la endogamia entre la población palestina israelí

La creación del Estado de Israel supuso una serie de cambios en el modo de vida de la comunidad palestina local, principalmente la rural, que afectaron a la estructura familiar que había caracterizado hasta el momento a la sociedad palestina y que la convirtieron en la que es en la actualidad:

Khawla Abu-Baker: *The structure of the family has changed, yes, of course, in the.... it used to be a family that lived mainly in the countryside, agrarian family. They used to have an extended family structure, from the economic part of the point of view, with daily life relations. But, after the establishment of the country and the lost of their land, many men became proletarian and they had to go to the big cities to find jobs. So, they stop being dependent of the economy of the family and young people had to support older people. The contrary that was the structure of the family before 1948. That also brought with it a lot of changes in the relationship between generations, between genders. We can find also, as a result, the meaning of patriarch changes. All the meanings of who is important or what is the stratification inside the family and inside the society change. For the first time, people start thinking that they don't have lands that they don't have money that they had to invest into education, so the intellectuals became the most important group within the society. From that group, the new leadership popped after 48. So, yes, there is local changes before 48 and after 48. If we look at nuclear family, we can see also the number of the offsprings at the end of the family change. It was about eight children per family and now is about 2.3 per family. Partly, we can say that it is a sign of modernization, but also it is a sign of poverty and it is a sign of not having the support of the extended family because both parents should work and both parents live away from the extended family. So, they have to pay for all the services of the children. So, yes, a lot of changes happened"⁶⁹².*

Esta cuestión también se podría explicar por otras razones como, por ejemplo, una reducción generalizada del índice de natalidad a la mitad en los países árabes que se inició en los años 80 y que se mantuvo hasta el año 2000 a raíz de la implementación de las políticas del Banco Mundial⁶⁹³.

⁶⁹²Entrevista realizada a Khawla Abu-Baker el 9 de diciembre de 2014.

⁶⁹³Fargues, 2000.

La situación descrita por Abu-Baker coincide plenamente con los resultados del estudio que llevó a cabo Henry Rosenfeld, en 1954 entre población palestina cristiana y musulmana en una localidad de la baja Galilea. El autor analiza los patrones matrimoniales de estas dos comunidades en relación a los cambios sociales, políticos y económicos que se habían producido en el país en los últimos años y, especialmente en relación, a la variación en el modo de vida de estas comunidades como resultado de una mayor industrialización⁶⁹⁴.

Los principales resultados de este estudio indicaban que se había producido un aumento en el porcentaje de matrimonios endógamos patrilineales de hombres con mujeres de su propio patrilineaje (*hamula*). Este tipo de matrimonios se habían doblado tanto en el caso de la población musulmana como en el caso de la comunidad cristiana, mientras que los matrimonios con mujeres de fuera de la propia *hamula* y de la localidad se habían visto reducidos también.

*"The Arabs employed in the wider Israeli economy lack job permanence or are migrant labourers, and far too many of them are unskilled. They live in villages with an agriculture and a lack of industry that make them the most backward areas in the Israeli economy. These conditions provide the macro-sociological bases for an ongoing village marriage system. This is why the micro-sociological reasons for an increased rate of endogamy continue to operate. I believe that the definitive link between the macro- and micro-sociological factors is a man's ultimate dependence for his material security on a village house or house plot which may often be the property of his father; this places a powerful limitation on marriage choice or other alternatives. It follows that an absolutely landless proletariat would not be similarly bound to a rigid marriage system"*⁶⁹⁵.

Rosenfeld alertaba de la importancia de analizar los patrones matrimoniales de la sociedad árabe israelí en relación a su papel social y político:

"The marriage patterns of the Arab village must be looked at in terms of a total dynamic system. Endogamous patrilineal marriages are the preferred marriages: males have the right to marry their female paternal cousins. A descent line exists: the social and political potential of the lineage is made concrete when female members are not given to outsiders. However, preferences and rights alone do not explain the dynamics of the system. Small

⁶⁹⁴Algunos de estos cambios eran la entrada en el mercado de trabajo de los hombres de la comunidad, una tasa de escolarización infantil más alta o la creación de un sistema sanitario más moderno.

⁶⁹⁵Rosenfeld, 1976:134.

lineages, and hence those which lack the strenght necessary to attain security ot to enjoy the use of resources and gain the status and recognition from power representatives such as overlords and officials, forgo their rights to their females and make alliances by giving their women in marriage to stronger lineages"⁶⁹⁶.

Otra hipótesis posible sería que la endogamia familiar reduce el riesgo y baja la cantidad que se paga como compensación a la familia de la novia, lo que se denomina *mahr*. Una cuestión interesante a investigar sería ver si los hombres migrantes que vienen a las ciudades buscan pareja después en sus zonas rurales de origen, tal y como ha podido confirmar Josep Lluís Mateo-Dieste con el caso de la inmigración marroquí en Catalunya. En el caso israelí, quizás el motivo más plausible para el refuerzo de esta endogamia pueda ser la amenaza política que experimenta la población palestina israelí como minoría.

⁶⁹⁶Rosenfeld, 1976:119.

8.5. Percepciones sociales en torno a las parejas palestino-judías

Las parejas palestino-judías, como ya he comentado anteriormente, suscitan opiniones y actitudes diversas entre la población israelí. En este apartado, voy a presentar algunas de estas percepciones recogidas que he obtenido a partir del trabajo de campo y del análisis de prensa escrita, bibliografía especializada y de datos estadísticos. En este sentido, las noticias de prensa y las encuestas de población han sido una fuente documental de gran importancia que me ha permitido analizar, desde un punto de vista cuantitativo, las percepciones sociales⁶⁹⁷ existentes sobre las parejas palestino-judías que habitan en el Estado de Israel.

8.5.1. Las parejas palestino-judías y su efervescencia en la prensa israelí

A partir del trabajo de campo realizado y de las lecturas realizadas sobre uniones “mixtas” en Israel, he podido comprobar que las relaciones palestino-judías son un tema controvertido que despierta un gran interés social. Un número importante de artículos periodísticos⁶⁹⁸ ha abordado esta cuestión a lo largo de los años, especialmente en aquellos momentos en los que las relaciones entre población palestina y población judía eran más tensas.

Los terribles acontecimientos del verano de 2014 colocaron en el debate público a estas parejas y propiciaron la aparición de un gran número de noticias de prensa y de acciones ciudadanas en las redes sociales relacionadas con esta cuestión. En diciembre de 2015, estas parejas volvieron a protagonizar varias noticias de los medios de comunicación a raíz de la prohibición en las escuelas israelíes del libro *All the Rivers* de

⁶⁹⁷ La percepción social no es el resultado neutro de la representación de alteridades, sino que es el resultado de procesos sociales que conforman y moldean dicha construcción.

⁶⁹⁸ Los artículos recogidos pertenecen a periódicos de diferentes tendencias ideológicas y he intentado dar cuenta de la diversidad de opiniones con tal de ver como enfocan esta cuestión los diferentes medios de comunicación y organizaciones sociales que hablan sobre este tema y con que objetivo. Al Canetti, 2015; Blade, 2012; Cook, 2009, 2016; Frantzman, 2014; Gross, 2014; Guarnieri 2011; Haaretz editorial, 2014; Hanania, 2011; Hopf, 2014; Israeli National News 2013; Jeffai, 2014; Kashua, 2013; Lee, 2013; O'Loughlin, 2003; Pfeffer, 2009; Sanchez, 2016; Scheindlin, 2014; Reider, 2009a, 2009b, 2011; Steiner, 2014; Steinman 2013; Zaretsky, 2015; Zonszein 2013, 2014a, 2014b.

la escritora Dorit Rabinyan. Este libro narra la historia de amor de una pareja formada por una mujer judía israelí y un hombre palestino de los Territorios Ocupados.

Algunas de las noticias publicadas son reportajes que ofrecen datos relativos al número de parejas existentes y a cuestiones generales que afectan a estas parejas. Otros artículos centran la atención en las problemáticas que suponen este tipo de relaciones para el mantenimiento de la identidad judía. La visión crítica es la protagonista de otro tipo de artículos que denuncian las políticas y campañas llevadas a cabo por el gobierno israelí y por algunos grupos judíos ultra-ortodoxos. Mientras que las historias cotidianas de las parejas palestino-judías también han ocupado algunas páginas de los diarios y de otros materiales virtuales con el objetivo de demostrar que estas parejas son posibles.

Las parejas formadas por mujeres judías israelíes procedentes de la Antigua Unión Soviética y hombres palestinos también empezaron a llamar la atención de la prensa israelí a partir del año 2005. Ese año, dos de los diarios más populares, *Vesti* and *Novosti Nedeli*, publicaron algunas entrevistas realizadas a parejas árabe-rusas israelíes. En estos artículos reflexionaban sobre las problemáticas sociales y psicológicas que podían afectar a estas parejas⁶⁹⁹.

Larissa Fialkova, durante una de las entrevistas que realicé con ella, me proporcionó un artículo que el diario ruso israelí *Vesti* acababa de publicar en 2014⁷⁰⁰. En este se presentaban los resultados de una encuesta realizada por el Ministerio de Repatriación y Asimilación de Israel, que revelaba que de las 300 mil personas que se declaraban que habían llegado a Israel procedentes de la Antigua Unión Soviética y que se habían registrado con la categoría "sin religión", más de una tercera parte eran personas judías no canónicas a las que el Estado de Israel no reconocía como tales y les exigía que llevaran a cabo una conversión. Esta investigación afirmaba que entre 60 y 80 mil personas repatriadas no se consideraban judías y que no sentían un tipo de lazo con el país de acogida. El artículo afirmaba que estas personas se sentían como inmigrantes en Israel y que algunas de ellas incluso habían intentado asimilarse a la población del país casándose con personas palestinas israelíes, tanto cristianas como musulmanas. De acuerdo con los resultados de esta investigación, el porcentaje de este tipo de matrimonios entre las personas repatriadas de la URSS, era tres veces superior a la norma. Teniendo

⁶⁹⁹ Fialkova y Yelenevskaya, 2007.

⁷⁰⁰ Este artículo fue publicado en ruso en el diario *Vesti* y quiero agradecer a Felipe Fuentes su traducción al español.

en cuenta la cifra antes mencionada de entre 60 y 80 mil personas, la cifra podría situarse en varios centenares de enlaces por año⁷⁰¹.

La mayoría de los artículos consultados centraban la atención en parejas palestino-judías residentes en el Estado de Israel pero también he podido acceder a algunos materiales publicados en los que las parejas protagonistas estaban formadas por personas palestinas de los Territorios Ocupados y por personas judías ciudadanas de Israel⁷⁰².

Otras tipologías de parejas que también han sido objeto de varios artículos periodísticos ha sido las parejas formadas por población palestina que se encuentra dividida entre el Estado de Israel y los Territorios Ocupados⁷⁰³ y aquellas formadas por personas judías de diferentes orígenes étnicos⁷⁰⁴.

8.5.2. La visión del "otro" árabe-palestino⁷⁰⁵ como una amenaza al orden social

La opinión pública y, principalmente los medios de comunicación tiene una importancia vital como difusores de las percepciones sociales. Durante el tiempo que ha durado esta investigación, he estado suscrita al diario *Haaretz* y a las *newsletters* digitales de varios diarios israelíes como *The Times of Israel* o *The Forward*; he seguido varios perfiles de cuentas de Twitter y Facebook que me han permitido estar al corriente de los acontecimientos que se iban sucediendo en el país. Los titulares que he ido recibiendo han sido claros indicadores que me han permitido conocer cuáles eran los principales temas de interés en el país en función de cada uno de los diferentes momentos históricos.

En el caso concreto del estudio de las relaciones palestino-judías, voy a centrar la atención en los valores y actitudes que proyecta la sociedad israelí ante este fenómeno. Las percepciones sociales sobre las parejas palestino-judías no pueden analizarse, sin embargo, sin antes tener en cuenta las percepciones, opiniones y estereotipos existentes sobre la población palestina israelí.

⁷⁰¹ Iehuda y Akiva, 2014.

⁷⁰² Chenn, 2000; Price, 2007.

⁷⁰³ Caldwell, 2012; Cook, 2006; Hadid, 2013, Hass, 2012; Khoury, 2012; Samara, 2013. La terminología empleada para referirse a este tipo de parejas acostumbra a ser "Palestinian-Israelis couples".

⁷⁰⁴ Meyers, 1999.

⁷⁰⁵ En este caso hago uso del masculino de un modo totalmente intencionado con el objetivo de mostrar que este "otro" se ha construido atendiendo a unos roles de género masculinos que se vinculan con la agresividad, la violencia y la potencia sexual, entre otras características. Utilizo el concepto palestino-árabe o árabe-palestino a semejanza de algunas personas entrevistadas para mostrar la pertenencia de la comunidad palestina a la gran comunidad árabe y para asociar los estereotipos que existen sobre las personas árabes a nivel global a la realidad específica de la población palestina.

Los estereotipos asociados a la población árabe, en general, y a la comunidad palestina en particular se entrecruzan. Por este motivo, propongo un recorrido por la historia pasada y reciente del territorio que me permitirá trazar algunos de los principales momentos claves en la construcción de la imagen del "otro" palestino⁷⁰⁶ como un peligro para la seguridad nacional.

La cuestión de la seguridad nacional en Israel se concibe como uno de los pilares constitutivos de la naturaleza del propio Estado y este es un elemento central en la construcción del discurso nacionalista israelí. Los años que acompañaron a la creación de Estado de Israel y a la *Nakba* Palestina se caracterizaron por la lucha armada y vinieron acompañados de múltiples enfrentamientos y de acciones militares llevadas a cabo por grupos armados pertenecientes a las dos comunidades.

Durante aquellos años, lo que se ha venido llamando la "resistencia palestina" llevó a cabo una serie de acciones armadas que se saldaron con la muerte de civiles judíos. Sin embargo, otros autores, han afirmado también que la comunidad judía llevó a cabo acciones militares que acabaron con la vida de muchas personas palestinas. En la actualidad, algunas voces críticas con las políticas llevadas a cabo por el Estado de Israel en los Territorios Ocupados y en el mismo territorio israelí hacia la población palestina afirman que estas podrían considerarse también como terrorismo de estado⁷⁰⁷.

En este sentido, como ya he mostrado en el capítulo del contexto histórico-político, las dos historiografías existentes sobre lo que sucedió en el territorio muestran un único punto de vista en la que la comunidad "otra" es el que lleva a cabo acciones "terroristas". El abordaje de esta cuestión es extremadamente delicado y estas dos historiografías que conviven defienden puntos de vista contrapuestos, tal y como ya he mencionado en el Capítulo 5 relativo.- Contexto histórico-político de la región. El hecho de tener en cuenta esta cuestión es, en mi opinión, esencial para poder analizar la realidad palestino-israelí.

La construcción de este "otro" palestino como un peligro constante para la población israelí y para el mantenimiento del propio estado esta indisolublemente ligada a la palabra "terrorismo". Existen factores internos y externos que contribuyeron a potenciar esta imagen del "palestino" como una potencial amenaza "terrorista".

⁷⁰⁶ Para la elaboración de este apartado, han sido muy reveladoras las lecturas de las investigaciones de Josep Lluís Mateo Dieste y de Maite Ojeda sobre la construcción de la figura del "moro" en el Marruecos colonial (Mateo,1997); y la nueva versión de aquel trabajo: "*Moros vienen*". *Historia y política de un estereotipo*. Melilla, Instituto de las Culturas, 2017. y del "judío sefardí" en la España contemporánea (Ojeda, 2012), respectivamente⁷⁰⁶.

⁷⁰⁷El Premio Nobel de la Paz argentino Adolfo Pérez Esquivel ha calificado a Israel de "estado terrorista".

Algunos de los momentos claves que han tenido lugar en el país en relación a la construcción de esta imagen del "otro" palestino como terrorista han sido los que se produjeron alrededor del año 48, durante las dos Intifadas y en el contexto de los atentados que se han ido produciendo intermitentemente a lo largo de estos años y, muy especialmente, desde el año 2014 hasta la actualidad. En ningún caso, es mi intención, negar la gravedad de estos casos ni restarles importancia. Mi intención es visibilizar que las acciones de unos grupos específicos se han adjudicado a la totalidad de la población palestina, tomando la forma de negativos estereotipos sociales.

Esta imagen se ha visto reforzada por otros acontecimientos externos que han tenido lugar en el exterior del país y que se han vinculado a la imagen internacional de la comunidad árabe. A nivel mundial, el 11 de septiembre de 2011, fue un momento clave en la construcción de la figura del árabe como terrorista.

Algunos académicos y académicas han mostrado las consecuencias de este acontecimiento en el control de la producción académica relativa al Islam y a Oriente Medio en Estados Unidos. Estas personas alertaban de que la intrusión que se estaba produciendo en los estudios sobre Oriente Medio y el Islam ya la habían sufrido anteriormente otras disciplinas como los estudios sobre identidades étnicas, el género, la biología, la historia o la literatura comparada. A raíz del 11 de septiembre, estos estudios empezaron a sufrir una serie de restricciones e imposiciones a través de agencias gubernamentales y de fundaciones de reconocido prestigio que otorgaban becas y ayudas a la investigación en Estados Unidos. Las fundaciones Ford y Rockefeller incluyeron un nuevo lenguaje entorno al terrorismo que, según afirman estas personas, comprometía la tarea investigadora. Asimismo, campañas como "*take back the campus*" habían contribuido a deslegitimar esta imagen del "otro" árabe.

Este grupo de académicos y académicas alertaban de los peligros que suponía mostrarse públicamente contra las políticas gubernamentales estadounidenses de ese momento, así como de pertenecer a una comunidad cultural o académica próxima al Islam o a Oriente Medio:

"Critics of the foreign policies of the Bush administration, especially those students and faculty members connected academically or culturally to Muslim countries, the Middle East, or both, tend to be identified as suspect, both in their loyalties to the United States and in their ethical commitment to the pursuit of knowledge and understanding. It is to be expected that threats to

academic freedom will increase when a national crisis inspires fear, hypernationalism, and intolerance, as September 11 did"⁷⁰⁸.

Esta misma situación se vive en la actualidad en el Estado de Israel, tal y como me manifestaron varias personas a las que tuve ocasión de entrevistar. Estas me expusieron que, en el contexto israelí, mostrarse contra las políticas promovidas por el gobierno o ir en contra de la visión que defiende el *establishment* israelí también era visto como un acto de traición nacional:

*"If you are to say something to defend the Palestinians, to say something good. You have to apologize, to be careful or something like this"*⁷⁰⁹.

Batya Kallus y Yuval Yonay, dos de las personas a la que tuve ocasión de entrevistar durante mi trabajo de campo y con las que he mantenido el contacto, han tenido que hacer frente en algún momento de sus trayectorias personales y profesionales a campañas de descrédito y de denuncia pública por parte de personas y grupos ultra-ortodoxos y nacionalistas que ponían en duda su lealtad con el Estado de Israel.

Batya Kallus fue la persona que me proporcionó el contacto de la primera pareja a la que tuve ocasión de entrevistar, Tarek y Dana. Batya es una mujer judía feminista que está vinculada con varias organizaciones que trabajan por los derechos humanos en Israel. Durante la entrevista que tuve con ella, me explicó que en los últimos días estaba siendo sometida a una situación de acoso y derribo por parte de algunos medios de comunicación que la consideraban enemiga de Israel.

Al llegar a casa, consulté por internet y pude encontrar una noticia del diario *Jewish Press* en las que se vertían críticas sobre ella y sobre la presidenta de *Women of the Wall*, Annat Hoffman, quién también está vinculada con organizaciones críticas con las actitudes y políticas llevadas a cabo contra la población palestina israelí, como el *Israeli Religious Action Center (IRAC)*:

"While Women of the Wall has built up a name for themselves as a feminist organization promoting women's rights in Israel, their leadership in fact have links to anti-Israel groups that not many people know about.

In Israel, Women of the Wall is often presented as a feminist organization seeking to conduct egalitarian prayer services with women wearing tallits at the Western Wall, the last remnant of the Second Temple in Jerusalem, the

⁷⁰⁸ Doumani, 2006: 14-15.

⁷⁰⁹ Entrevista realizada a Yuval Yonai, 5/12/2013, Haifa.

*holiest site within the Jewish faith. Regardless of whether one views their actions as provocative publicity stunts that disturb the peace at the Western Wall or as noble deeds designed to promote women's rights within the Jewish religion, the Israeli public is generally not aware that the Women of the Wall leadership possesses links to anti-Israel groups"*⁷¹⁰.

Unos días después, nos vimos con Tarek y Dana y al hablar sobre esta cuestión Tarek me explicó que Batya estaba siendo sometida a esta crítica porque era una mujer que desafiaba la mirada impuesta por el gobierno israelí y los movimientos religiosos ultra-ortodoxos:

Tarek: *"Batya is accused because she is a member of WOW is challenging the ultraorthodox. Batya is a leading women who think different. She works for Sikkuy, a organization for social change. This people define Jewish and Israeli. Doesn't matter how loyal you are, if you defy something you are an antisemitic"*⁷¹¹.

En esta misma línea, la entrevista que realizó el presentador Steve Malzberg en su programa televisivo a la escritora Claire Hajaj, autora del libro *Ismael's Oranges* y trabajadora humanitaria, es también una buena muestra de esto. La entrevista⁷¹² fue realizada en el contexto de la operación *Protective Edge* en Gaza en el verano de 2014 y las preguntas y la actitud acusadora del presentador hacia Hajaj por discrepar de sus opiniones sobre la sociedad palestina, a la que él acusa de "terrorista", son reveladoras por sí mismas.

La entrada en escena del Estado Islámico o Daesh también ha sido un elemento muy importante en la configuración de esta imagen del árabe-palestino como un elemento peligroso que es necesario controlar y que ha contribuido a acrecentar este miedo hacia este "otro". Los atentados terroristas llevados a cabo por al-Qaeda o el Estado Islámico han potenciado la imagen negativa hacia la población árabe-palestina y han contribuido a reforzar los estereotipos negativos que versan sobre ésta.

Esta visión del "otro" palestino como un elemento peligroso al que hay que controlar y mantener a una cierta distancia parece contar con aprobación de una parte significativa de la población judía israelí.

⁷¹⁰ Avraham, 2013.

⁷¹¹Entrevista realizada a Tarek el 5 de diciembre de 2013.

⁷¹² Para ver esta entrevista se puede acceder a través del siguiente enlace: [https://www.youtube.com/watch?v=xnju0VFv4Zo].

En noviembre de 2015, el *Peace Index* realizó una encuesta entre la población palestina y judía israelí para conocer sus opiniones en relación al posible apoyo que le daba la comunidad palestina israelí a las acciones llevadas a cabo por el Estado Islámico. Los datos mostraban que casi el 40% de la población judía pensaba que esta apoyaba las acciones del denominado Estado Islámico. Un 18% de la población judía, frente al 80% de la población palestina israelí, afirmaba que creía con total seguridad que no apoyaba las acciones del Daesh. El 40% del sector judío, frente a un 9% del sector palestino, pensaban que no apoyaba estas acciones. El 26% de la población judía, frente al 1% de la palestina, pensaba que si que las apoyaban. El 10% de los judíos israelíes estaban seguros de que si que les apoyaban, mientras que ninguna de las personas palestinas israelíes entrevistadas estaba de acuerdo con esta afirmación.

Los datos relativos a diferentes encuestas que he podido consultar por internet corroboran también esta visión: el 56% de la población judía, pensaba que la población palestina representaba una amenaza para el país, a nivel de seguridad pero también en términos demográficos; el 50% de las personas entrevistadas consideraban que el Estado de Israel debería animar a la población palestina a emigrar fuera del país⁷¹³; mientras que, el 62% mostraba su preocupación ante la posibilidad de que alguna persona árabe-palestina pudiera dañarlo a él o a su familia en algún momento de su vida⁷¹⁴.

En relación al proceso de construcción de esta imagen del "otro" árabe-palestino, es importante también tener en cuenta la visión orientalista que traían consigo las personas procedentes de la olas sionistas que provenían de Europa. La imagen del árabe como analfabeto y atrasado culturalmente estaba también presente en este imaginario sionista en relación a la población judía de origen oriental, tal y como muestran las declaraciones de algunos judíos que habitaron en Palestina durante los años previos a la instauración del Estado de Israel:

“El problema que advertían muchos de los expedientes de las aldeas era el de cómo crear un sistema colaboracionista con personas a las que Pasternak y sus amigos consideraban primitivas y bárbaras: “personas a las que les gusta beber café y comer arroz con sus manos, lo que hacía muy difícil usarlas como informantes”⁷¹⁵.

⁷¹³ Center for the Campaign Against Racism, diciembre 2006.

⁷¹⁴ PCPSR, December 2014.

⁷¹⁵ Pappé 2006:43

8.5.3. La militarización israelí: una respuesta a la "amenaza" palestina

Esta amenaza constante a la "seguridad nacional" que se vive en Israel y que se ha articulado en base a la presencia de este "otro" palestino-árabe, ha supuesto que el estado cuente con un sistema de defensa que ocupa un lugar central en todas sus políticas y acciones.

En la actualidad, el Estado de Israel se caracteriza por ser una sociedad altamente militarizada que exhibe su poder a través de su armamento y de sus múltiples mecanismos de defensa. La presencia militar, los *check-points* y los exhaustivos controles en aeropuertos, aduanas y otros lugares de paso son una constante en el territorio. Durante mi primera visita a Israel, tuve la ocasión de adentrarme en territorio palestino y pude experimentar por primera vez en mi vida la agustiante sensación de cruzar un *check-point*. Recuerdo que desde el interior del vehículo, mientras nos aproximábamos al puesto de control, pude observar cómo las fuerzas de defensa israelíes negaban el paso a varias personas que intentaban cruzar a la zona de Jerusalén Este, bajo control israelí. Cuando llegó nuestro turno, las personas que estaban al mando objetaron que sólo podían cruzar el grupo de las europeas y, por tanto, las palestinas (aunque con ciudadanía israelí) debían de encontrar otro *check-point* desde el que se les permitiera volver a entrar en Israel. Por supuesto, a merced opción de quienes estuvieran al mando⁷¹⁶.

El tema de los controles en las zonas de paso es una cuestión que pone de manifiesto el amparo de la discriminación de la población palestina israelí por cuestiones de "seguridad nacional". La "amenaza" constante bajo la que vive el país y sus habitantes es utilizada por el Estado de Israel como justificación para muchas de las acciones que llevan a cabo contra la población palestina, la israelí y también la que reside en los Territorios Ocupados de la Franja de Gaza y de Cisjordania.

Este análisis previo sobre la construcción del "otro" árabe-palestino y sobre la "respuesta" militar israelí a esta "amenaza interior" me permite mostrar algunas claves imprescindibles que me permitieran entender por qué las relaciones de pareja entre personas judías y palestinas generan tanta controversia social.

⁷¹⁶ Gaibar, 2008.

8.5.4. Percepciones sobre la población palestina y sobre las relaciones entre las dos comunidades

El contexto israelí, como ya he mencionado al inicio de este apartado, ha sido escenario en los últimos años de una gran proliferación de noticias que han abordado el tema de las relaciones sociales entre población judía y palestina.

Algunas de estas informaciones presentaban los resultados de diferentes encuestas de opinión en las que se medía el estado de salud del país en términos de interacción social entre las diferentes comunidades. Las encuestas de población son una herramienta de análisis social que se usa comúnmente en Israel y durante mi trabajo de campo, he podido observar cómo algunos de los principales medios de comunicación difundían datos extraídos de estas encuestas. En este sentido, un ejercicio muy interesante ha sido ver cómo estos medios enfocaban una misma noticia y destacaban unos aspectos y no otros con una clara intencionalidad.

Las encuestas que voy a mostrar han sido promovidas por diferentes instituciones, organismos y organizaciones sociales con objetivos muy diversos. En algunos casos, la intención puede ser alertar del deterioro en las relaciones entre las comunidades, mientras que, en otros, el objetivo es ahondar en las divisiones entre los diferentes grupos y agrietar la débil estructura social del territorio.

Las cuestiones en las que se centran estas encuestas son muy diversas y plantean cuestiones relativas a: las percepciones de la población judía sobre la comunidad palestina; las relaciones que se producen entre las diferentes comunidades, así como entre los diferentes subgrupos que conforman estas comunidades; y las opiniones sociales que existen en torno a los matrimonios entre personas pertenecientes a diferentes comunidades religiosas o grupos étnicos.

El año 2007, el *Geocartography Knowledge Group* (GCKG) publicó una encuesta, dirigida por el *Center for the Campaign Against Racism*, en la que participaron 500 hombres y mujeres judías israelíes. Esta encuesta centraba la atención en las percepciones de este grupo sobre la población palestina, así como en su visión de las relaciones cotidianas e íntimas que se producían entre las dos comunidades.

Algunas de las principales conclusiones que se extrajeron de esta encuesta apuntaban que, entre las personas judías entrevistadas, un 40% estaba de acuerdo en que se le revocara el derecho a voto a la población palestina y un 50% consideraba que el estado debería animarla a emigrar fuera del país. El 60% no permitiría que una persona

palestina visitara su casa y más de la mitad, afirmaban que no querrían trabajar bajo las órdenes de una persona palestina. El 75% no aprobaba la idea de que la población judía y la población palestina convivieran en un mismo apartamento y el 55% afirmaban que la población palestina y la población judía debían de contar con espacios de ocio separados para cada una de las comunidades. En relación a su percepción en torno a la cultura árabe, el 37% consideraba que era una cultura inferior a la judía y el 50% afirmaba sentir miedo cuando oían a alguien hablar en árabe⁷¹⁷.

En relación a la cuestión que aquí me ocupa, es interesante destacar que más de la mitad de la población judía israelí consideraba el matrimonio entre una mujer judía y un hombre palestino como un acto de traición nacional⁷¹⁸.

8.5.5. El rechazo a las parejas palestino-judías en el contexto israelí

La opinión pública sobre las relaciones de pareja entre personas de diferentes comunidades religiosas y grupos étnicos también ha sido un tema de interés desde que inicié mi investigación. Tan sólo unos días después de mi precipitado regreso, el 22 de agosto de 2014, una de mis personas de contacto, Nora, me hacía llegar una encuesta que acababa de publicar el diario *Haaretz*⁷¹⁹ en la que se recogían las opiniones de la población israelí en relación a los matrimonios entre personas de diferentes comunidades religiosas.

La noticia llevaba por título "*Most Israelis Oppose Inter-marriage*" y alertaba de que el sector judío se oponía más que el palestino a este tipo de relaciones. Los datos extraídos de la encuesta mostraban que el 75% de la población judía, frente al 65% de la población árabe, afirmaba que rechazaría casarse con alguien que no perteneciera a su misma religión.

La oposición a este tipo de matrimonios también era muy elevada entre las personas judías que se declaraban seculares y casi dos tercios afirmaban que no se casarían con una persona no judía. En el caso en el que fuera un familiar quién iniciara una relación con una persona que no fuera de su misma comunidad, el rechazo entre el sector judío se situaba en torno al 60% y en el árabe en el 54%. No obstante, un tercio de la población palestina y una quinta parte de la población judía sostenía que la religión no era un factor determinante a la hora de escoger pareja.

⁷¹⁷Center for the Campaign Against Racism, 2007.

⁷¹⁸Center for the Campaign Against Racism, 2007.

⁷¹⁹Esta encuesta, conducida por la Dialog Company bajo la supervisión del Profesor Camil Fuchs, contó con la participación de 506 personas.

Entre la población judía, el nivel de rechazo variaba en función de la comunidad a la que perteneciera el otro miembro de la pareja en cuestión. El 44% afirmaba que intentaría prevenir que un familiar suyo se casara con un nuevo inmigrante considerado como no-judío por la *Halakhah*, el 53% que lo prevendría en caso que su familiar se casara con un europeo o con un cristiano norte-americano. Y el 72%, afirmaba que trataría de evitar que un familiar suyo se casara con una persona árabe, ya fuera musulmana o cristiana.

Entre la población judía, dos tercios respondían que consideraban que la asimilación suponía una amenaza existencial al pueblo judío. En cambio, este porcentaje se reducía a un tercio si les preguntaban si la asimilación suponía una seria amenaza en el Estado de Israel.

Otra encuesta publicada en el año 2016 por el *Pew Research Center* recogía también las opiniones de la ciudadanía israelí en relación a los matrimonios interreligiosos. Los datos mostraban que, generalmente, todas las comunidades manifestaban un grado muy alto de incomodidad cuando se les planteaba la posibilidad de que su descendencia se casara con una persona fuera de su comunidad religiosa. Casi la totalidad de personas judías y palestinas israelíes manifestaba que preferiría que su descendencia se casara con alguien de su misma comunidad religiosa.

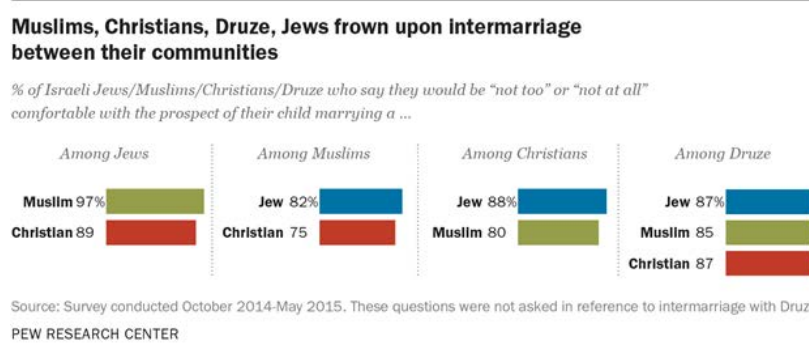


Figura 34.-La opinión de la población musulmana, cristiana, drusa y judía israelí sobre los matrimonios entre diferentes comunidades.

Fuente: Pew Research Center

Entre la población judía, el 97% declaraba que no se sentiría cómoda si su hijos e hijas se casaran algún día con una persona musulmana. Cuando se les preguntaba en relación a una persona cristiana, el porcentaje se situaba en torno al 89%. Esta variación

en los porcentajes podría estar relacionada con los estereotipos sociales que existen en torno a la comunidad musulmana y la cristiana y a los que me voy a referir en la siguiente sub-apartado

Entre la población palestina, también existe una mayoría que afirmaba que no se sentiría cómoda si sus hijos e hijas se casaran con una persona que perteneciera a otra comunidad religiosa. Tres cuartas partes de las personas musulmanas se sentirían bastante o totalmente incómodas ante la posibilidad de que un hijo o hija suya se casara con una persona cristiana. Un 80% de las personas cristianas, manifiesta su incomodidad ante la posibilidad de que un hijo o hija se casara con unas personas musulmanas. Ante la posibilidad de que se case con una persona judía, los porcentajes variaban en función de las diferentes comunidades: musulmana (82%), cristiana (88%) y drusa (87%).

Una tercera encuesta publicada por la organización Hiddush, mostraba otros datos en relación a la aceptación de las parejas entre población palestina y población judía entre las dos comunidades. El 50% del sector judío y el 57% del sector palestino israelí se oponían a este tipos de relaciones y el 14% y el 16%, respectivamente, apoyarían una relación palestino-judía si uno de los miembros de la pareja se convirtiera a la religión de la otra persona.

La organización ultra-ortodoxa Yad Le'achim⁷²⁰ realizó otra encuesta en 2017. En esta se formulaba una primera pregunta en la que se les planteaba a las personas participantes, todas ellas judías, si apoyarían que su descendencia se casara con alguien no judío (*goyi*). Los datos obtenidos mostraban que un 81% se opondría, mientras que un 44% se opondría fervorosamente. Únicamente, un 1% apoyaría sin condiciones a su descendencia si esta decidiera casarse con una persona *goyi*. La segunda pregunta, focalizaba la atención en el caso que el hijo o hija en cuestión decidiera casarse con una persona árabe-palestina, cristiana o musulmana⁷²¹. En este caso, la oposición a la relación aumentaba al 93%, el 70% afirmaba que se opondría fuertemente a estas relaciones y el 1% afirmaba que apoyaría encarecidamente a su descendencia.

⁷²⁰La encuesta fue publicada en febrero de 2017 por el diario israelí Arutz Sheva y contó con la participación de 507 personas. Esta fue conducida por el Maagar Mohot Survey Institute y dirigida por el profesor Yitzhak Katz.

⁷²¹ En la noticia aparecen los términos Arab o Muslim como dos opciones. Mi interpretación es que ambos se refieren a la población palestina israelí pero Arab designa a la población cristiana y Muslim a la población palestina musulmana.

El líder de la organización *Yad L'Achim*, el rabino Shmuel Lifshitz, hizo unas declaraciones en relación a los resultados de esta encuesta en los que remarcaba el interés de la mayoría de la comunidad judía de Israel por mantener la identidad judía:

*"The survey confirms once again the firm position of the majority of Israeli Jews, who want to see their sons and daughters maintain their Jewish identity, their heritage, and the ways of the people of Israel, by choosing to marry Jews"*⁷²².

Otras personas de la organización alertaban del aumento que se producía, año tras año, en el número de parejas "mixtas" y denunciaban la ausencia de programas gubernamentales que intentaran frenar este tipo de relaciones:

*"we handle more than 600 cases of intermarriage a year. It is always moving to encounter those who ask for our help to return to the Jewish people, even at advanced ages. They want to reconnect to Judaism and start their lives a new. This only confirms that it's never too late and we must never give up on a Jewish soul even if it appears that it has been irretrievably lost to our people"*⁷²³.

Un aspecto importante a destacar es que ninguna de estas encuestas tiene en cuenta la categoría sexo y no distinguen las respuestas en función de si la persona que se casa fuera del grupo es un hombre o una mujer. Del mismo modo, tampoco incluye esta categoría en la formulación de sus preguntas sobre cómo perciben las diferentes comunidades que su descendencia pueda casarse o mantener una relación de pareja con alguna persona de otra comunidad. En este caso, sería muy relevante poder analizar las respuestas en función de si es el hijo o la hija quién se va a casar fuera de la propia comunidad. Tal y como he mostrado en la sección anterior, esta es una cuestión fundamental.

⁷²² Arutz Sheva Staff, 2017.

⁷²³ Arutz Sheva Staff, 2017.

8.5.6. Las divisiones en el interior de las diferentes comunidades

El mapa social israelí es extramadamente complejo y diverso. La división que se da entre la población palestina y la población judía tiene su correspondencia en la gran fragmentación social que se produce en el interior de las comunidades.

Las relaciones entre personas palestinas pertenecientes a diferentes grupos religiosos también generan conflictos sociales. En este sentido, es interesante analizar las diferentes percepciones en torno a la población palestina musulmana y la cristiana.

A menudo, la población cristiana es asociada con un nivel más elevado de formación y con ideas más liberales que la población palestina musulmana. Esta cuestión estuvo muy presente en las entrevistas que realicé y varias de las mujeres cristianas a las que entrevisté me remarcaron esta diferencia entre las dos comunidades. La profesora Sharon Halevide la *University of Haifa*, y Marcos, uno de los profesores visitantes de departamento en ese momento, también marcaron esta diferencia entre la población palestina musulmana y la cristiana pero, sobre todo, entre la que vivía en el norte y la que residía en el sur del país.

Marcos: "Hay una cuestión regional y, por ahí, me imagino que vas a ver mucha diferencia. En el norte del país, es un poco más calmo, es un poco más tolerante, es un poco más,... North, it's different..."

Sharon: "Yes, it's different, the North it's different, and I'm serious..."

Marcos: "la gente que vive en el sud del país que debe haber muchos que, en ese caso, deben ser beduínos, son otro tipo de población".

Sharon: "There is also a lot of Arab Christian population in the North, which is very different".

Marcos: "it's very different from the Southern Arab population that is more traditional, Muslim. It's a different reality"⁷²⁴

Durante la entrevista con Nawra, palestina musulmana, le pregunté si creía que era más complicado mantener una relación con un hombre de fuera de su propia comunidad para una mujer musulmana que para una cristiana, y ella me respondió que no había diferencia entre una y otra porque se trataba de la misma cultura.

Nawra puso en duda esta diferenciación entre las dos comunidades y introdujo la división urbano-rural como elemento de diferenciación en el interior de las propias comunidades:

⁷²⁴Entrevista realizada a Sharon Halevi, 6/7/2014, Haifa.

Vanessa: "Do you think that is most difficult for a Muslim women than a Christian?"

Nawra: "No, absolutely not. No because the culture is the same culture. Like, even me, I'm a Muslim Arab in a city. You can talk about village or non-village. You have a lot of Christian girls that come from a village so I don't think the differentiation is a Christian or a Muslim. I think the differentiation is city girls and village girls... I don't think a Christian girl would tell you the same because Christians... because the Christians Arabs are very... "We are very educated than the Muslims... we are... blablabla..." Today... it used to be true...but I don't think it's true anymore. I think today it's almost non-existent". I think that is because what is a lot of on the News...what's happening with the Islam or what they make with the Islam. I saw people immediately "Islam is old...Islam is this...Islam is that...". And even Jews..."wow you are married to a Jewish?... you are Christian? No, I'm Muslim... you know what I mean" ⁷²⁵.

La profesora de arquitectura y planificación urbana Rachel Kallus del *Tecnion - Israel Institute of Technology*, afirma que, en el caso concreto de Haifa la diferenciación de los espacios de ocio del Wadi Nisnas y la German Colony, por parte de la municipalidad pero también por parte de la propia población:

"has further reinforced Arab Christianity and Arab Islam as two discrete identities, and infers the "westernism" of the Christian population, presumably less threatening for the Jewish establishment" ⁷²⁶.

Imil Habibi Saraya, escritor palestino cristiano y líder comunista nacido en la ciudad de Haifa, reivindicó esta identidad nacional palestina en su obra literaria y quiso dejar claro que no existía diferencia alguna entre una comunidad y la otra:

"There is no difference between Christian and Muslim: we are all Palestinian in our predicament" ⁷²⁷.

A su vez, la comunidad judía se divide en diferentes grupos en función de su observancia religiosa: *Haredi* (ultra-religiosa), *Dati* (religiosa), *Masorti* (tradicional), y *Hiloni* (secular).

Las relaciones entre estos grupos pueden llegar a ser muy limitadas. Entre los *Haredim* y los *Hilonim*, por ejemplo, existen muy pocas personas que declaren tener amistades cercanas fuera de su propia comunidad y los matrimonios entre personas de

⁷²⁵Entrevista realizada a Nawra, 11/12/201, Haifa.

⁷²⁶Kallus 2013:106.

⁷²⁷ Habibi, 2006:169.

estas dos comunidades no son nada habituales. De hecho, la mayoría de los *Haredim* afirman que no se sentirían cómodos si uno de sus hijos/as se casara con una persona *Hilonim*.

Los *Hilonim*, por su parte, también muestran generalmente incomodidad con la idea de casarse con una persona judía ortodoxa, *Dati* o *Haredi*. El 45% de las personas *Hilonim* manifiesta también que se sentiría incómoda con la idea de que su descendencia se casara con una persona *Masorti*⁷²⁸.

La población *Masorti* es la que mantiene una mayor número de relaciones de amistad fuera de su grupo social. Un 48% afirma que la gran mayoría de sus amistades pertenecen a la comunidad *Masorti*. En el caso de los *Datim*, el porcentaje de personas que afirma que sus amistades pertenecen a su mismo subgrupo aumenta hasta el 72%⁷²⁹.

Contrariamente, 9 de cada 10 *Haredim* y *Hilonim* afirman que la mayoría de sus amistades pertenecen a su mismo subgrupo. Estas dos comunidades, manifiestan que no se sentirían cómodas si su descendencia se casara con una persona *Dati* o *Haredi* respectivamente⁷³⁰.

En relación a los matrimonios, el 95% de las personas *Haredim*, el 93% de las *Hilonim*, el 85% de las *Datim* y el 64% de las *Masortim*, manifiestan estar casadas con una persona de su propio subgrupo. En el caso de las *Masortim*, 1/3 declaran estar casadas con una persona *Dati* (20%) o *Hiloni* (15%).

Figura 35.- La población *Haredim* y la *Hilonim* se opone fuertemente a los matrimonios entre los dos grupos.

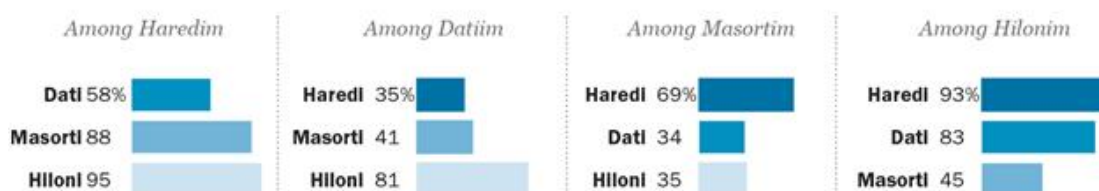
⁷²⁸ Pew Research Center, 2016.

⁷²⁹ Pew Research Center, 2016.

⁷³⁰ Pew Research Center, 2016.

Haredim and Hilonim strongly opposed to intermarriage with each other

% of Israeli Haredim/Datiim/Masortim/Hilonim who say they would be "not too" or "not at all" comfortable with the prospect of their child marrying a ... Jew



Source: Survey conducted October 2014-May 2015.

PEW RESEARCH CENTER

Fuente: Pew Research Center

8.6. "Forbidden marriages in the Holy Land": las relaciones mixtas en el cine y la literatura.

La producción cultural ha sido en diferentes contextos históricos un terreno abonado para las relaciones de pareja formadas por personas de diferentes comunidades religiosas⁷³¹, grupos étnicos o clases sociales. El tópico de las relaciones de pareja conformadas por personas de diferentes comunidades ha sido frecuente en las obras literarias y artísticas a lo largo de la historia⁷³².

En este sentido, las relaciones de pareja entre población palestina y población judía son un tema recurrente en la producción cultural del país pero también en la que se da de fuera de las fronteras israelíes. Esta cuestión se ha abordado ampliamente en la literatura, la cinematografía - películas documentales y de ficción- y en series de televisión israelíes.

Algunas de estas obras sitúan la acción en el interior del país, mientras que otras desplazan el escenario a otros lugares del planeta. En ocasiones, el tema de las relaciones de pareja entre las dos comunidades es el tema principal de la obra. Otras veces, las relaciones de pareja aparecen como un elemento central en la trama sin ser el tema principal. Un elemento común en todas estas producciones culturales es que las parejas deben hacer frente a diferentes problemáticas para continuar con su relación.

⁷³¹Josep Lluís Mateo Dieste hace un compendio muy interesante sobre la incidencia de las relaciones entre población marroquí y española durante el Protectorado Español. El análisis que él propone de las novelas publicadas durante aquel período ponen de manifiesto los estereotipos que prevalecían en torno a las dos comunidades, así como las penalizaciones sociales que suponían la transgresión de las normas sociales impuestas por las instituciones de la época encargadas de mantener el orden social (Mateo, 2006). Lila Abu-Lughod hizo un análisis similar en el contexto egipcio sobre las series de televisión (Abu-Lughod, 2004).

⁷³²En el contexto catalán destaca la novela *Mar i Cel* (1888) de Angel Guimerà.

Mi objetivo con este capítulo es mostrar la importante incidencia de las relaciones de pareja entre población palestina y población judía en las representaciones artísticas y literarias, así como la repercusión que han tenido algunas de estas obras en el seno de la sociedad israelí. He seleccionado tan sólo algunas de las obras existentes y esta sección, por lo tanto, no es un compendio que recoja toda la producción cultural existente sobre esta cuestión en el país. Tampoco es mi intención ofrecer un análisis exhaustivo de las diferentes novelas y producciones cinematográficas recogidas. Por este motivo, el grado de análisis de cada una de las obras variará en función del interés que tengan para esta investigación.

En relación al ámbito literario, voy a centrar la atención en cuatro novelas: *A Trumpet in the Wadi* (2002 [1987]) de Sami Michael, *Ishmael's Oranges* (2014) de Claire Hajaj, *All the Rivers* (2014) de Dorit Rabinyan y *Dancing Arabs* (2002) de Sayed Kashua. Las tres primeras tienen como tema principal las relaciones de pareja entre personas palestinas y personas judías. La última, se centra, principalmente, en el conflicto identitario de la población palestina israelí pero también dedica un apartado especial a la cuestión de las parejas palestino-judías.

El mundo del cine también ha centrado la atención en esta temática y existen varias producciones de ficción que tratan este tema como *La fille de l'autre* (2012) de Lorraine Levy, *A Borrow Identity* (2014) de Eran Riklis y *In Between* (2016) de Shlomi Elkabetz. En el ámbito cinematográfico, destacan algunas contribuciones que se han llevado a cabo desde el cine documental relativas a esta cuestión como *Forbidden Marriages in the Holy Land* (1995) de Michel Khleifi; *Life Sentence* (2013) de Nurit Kedar y Yaron Shani; *77 Steps* (2010) y *Write Down, I'm an Arab* (2014), ambas producciones de Ibtisam Mara'ana. Otras películas que tratan la temática de las relaciones de pareja entre población palestina y judía, pero que trasladan la acción a otros continentes, son "*Love During Wartime*" (2010) y "*Peace After Marriage*" (2013).

Las series de televisión israelíes también han abordado la complejidad identitaria de la población palestina israelí y el tema de las relaciones de parejas entre personas de las dos comunidades. Los dos ejemplos que yo voy a mostrar son las series *Arab Labor* (2007, 2008, 2012) y *Fauda* (2016). Sobre el poder de las series y la producción de estereotipos nacionales, véase el excelente trabajo de Lila Abu-Lughod, sobre la televisión en Egipto: *Dramas of Nationhood. The politics of television in Egypt*. Chicago, The University of Chicago Press, 2005

Por último, voy a hacer referencia a dos series de ficción en las que también ha aparecido esta cuestión en la última década en el país, *Arab Labor* (2007,2008, 2012) y *Fadua* (2016).

La novela *A Trumpet in the Wadi* (2000)⁷³³, del escritor Sami Michael, está ambientada en los meses previos a la Guerra del Líbano (1982) y tiene lugar en el Wadi Nisnas, el barrio árabe de la ciudad de Haifa. Las hermanas Mary y Huda, dos palestinas cristianas, que viven con su madre viuda y su abuelo en uno de los antiguos edificios del Wadi, son las protagonistas de esta historia. Las relaciones de pareja que iniciarán Mary y Huda con Wahid, un palestino israelí, y con Alex, un judío de origen ruso, respectivamente, servirán de hilo conductor de esta historia. Las dos hermanas representan dos mujeres totalmente antagónicas. La voluptuosidad, la sensualidad y el descaro de Mary se contraponen a la delgadez, la asexualidad y la timidez de Huda. El amor y el respeto mutuo que se profesan las dos hermanas serán su mejor aliado para superar todos los baches que se les pongan por delante.

La novela es un magnífico retrato de las relaciones entre personas de diferentes comunidades y religiones en un contexto de conflicto en el que los estereotipos y los prejuicios sociales están al orden del día. El conflicto identitario de la población palestina israelí, las dificultades económicas con las que convive mayoritariamente este sector, el peso de la tradición en las vidas de las mujeres palestinas en Israel, las problemáticas a las que se enfrenta la población inmigrante judía procedente de la Antigua Unión Soviética en Israel o los estereotipos existentes entre las diferentes comunidades son algunas de las cuestiones que trata esta novela.

⁷³³El año 2002, la novela de Sami Michael fue llevada al cine por la pareja formada Chaplin Lina y Slava Chaplin.

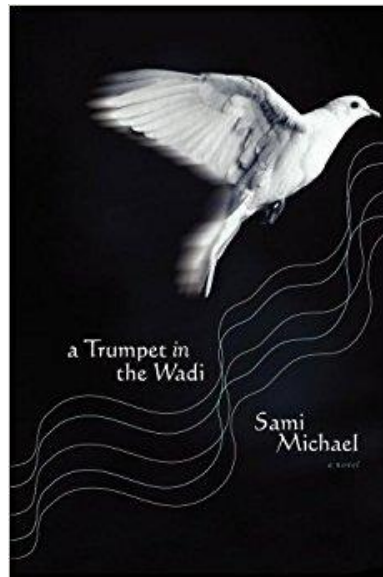


Figura 36.- Portada del libro *A Trumpet in the Wadi* de Sami Michael.

Fuente: Amazon

Huda habla perfectamente hebreo, trabaja en una agencia de viajes israelí y lee al poeta israelí Yehuda Amichai. Alex, sin embargo, lleva poco tiempo en Israel y aún está familiarizándose con la lengua y con la cultura israelí. Paradójicamente, será Huda la encargada de enseñarle la lengua hebrea al judío Alex. Una situación que muestra las enormes complejidades que caracterizan a la sociedad israelí actual.

Alex y Huda deberán hacer frente a problemáticas de diversa índole como, por ejemplo, la imposibilidad de poder formalizar su relación en territorio israelí. La conversión de Huda al judaísmo y la celebración de un matrimonio fuera de las fronteras israelíes serán algunas de las opciones que barajará la pareja. El rechazo social y familiar a la relación también será una cuestión que los dos deberán sortear.

La sombra del conflicto político y social entre las dos comunidades planea durante toda la novela y muestra la importancia de los diferentes acontecimientos en las relaciones sociales que se establecen en el territorio. El asesinato del primo de Mary y Huda a manos de Israel y el llamamiento de la IDF a Alex para que entre a formar parte en una unidad de élite que actuará en los Altos del Golán justo antes del estallido de la Primera Intifada (1987-1991), actuarán como un elemento detonador del conflicto en el seno familiar.

El autor⁷³⁴ de la novela se sirve de diferentes personajes para representar perfiles muy comunes que coexisten en el territorio como el judío ruso inadaptado, el palestino corrupto que se ha enriquecido con negocios turbios, la joven palestina que rompe con las tradiciones, la suegra castrante o la solterona empedernida.

Más recientemente, vió la luz la novela *Ishmael's Oranges* (2014) de la escritora Claire Hajaj. Una novela inspirada en la historia de amor de los padres de Hajaj, una judía y un palestino que criaron a sus dos hijas en Kuwait y que, finalmente, no lograron superar los numerosos obstáculos que envolvieron a su matrimonio.



Figura 37 Portada del libro *Ishmael's Oranges*, Claire Hajaj

Fuente: Amazon

En esta ocasión, la historia relata la relación entre un Salim, un idealista palestino, y Jude, una chica judía que se traslada al Londres de los años 60. Los caminos de Salim, un palestino que huyó de Jaffa en 1948, y de Jude, hija de supervivientes del Holocausto, se cruzan en la ciudad británica y el amor florece entre ambos.

La autora ha puesto de manifiesto su intención a mostrar las dos perspectivas en la obra:

⁷³⁴Sami Michael, es un árabe judío nacido en Bagdad que llegó a Israel en 1949 huyendo de Irán, donde estaba perseguido por su vinculación política con el Partido Comunista. Michael es un reconocido activista por los derechos humanos y desde el año 2001 es el presidente de la ACRI (Association for Civil Rights in Israel). La posición de Michael es muy crítica con las políticas llevadas a cabo por el Estado de Israel y intervenciones como las que llevó a cabo en Haifa en el año 2012 lo dejan patente.

*"You know, Salim has a chance" (...) "He meets a woman who understands him, they have children and, of course, they are sorely tested - he faces racism and disapproval. But it drags him back to replay the wrongs and the loss he suffered as a child - to the point where it makes what he has built for himself less important"*⁷³⁵.

La experiencia vital de Hajaj, siempre navegando entre dos mundos, la ha llevado a convertir la cuestión identitaria en uno de los hilos conductores de la obra. En opinión de la autora, este navegar identitario mantiene a las personas en una situación liminar que no les permite adaptarse plenamente ni a una sociedad ni a la otra, tal y como les sucede a los protagonistas de su novela:

*"Belonging to a tribe gives you all sorts of certainties (...). It gives you a pre-inherited set of qualities - who is my friend, who is my enemy, what kind of life shall I live, which values shall I hold. But I chose not to align myself with either "side" and as a result grew up feeling quite lonely. Am I Arab? Am I English? Am I Palestinian? Am I Jewish? What flag do I fly? (...) And if you don't fly one, as Jude and Salim find out in the book, you are punished quite severely. They really do struggle to shrug off these burdens and shape their own course. Their families are bewildered and anxious, and the tribes beyond them who don't have that softening influence of love are even less forgiving. And that's a tragedy of these two peoples - it is the peacemakers who are labelled the traitors and become the outcasts"*⁷³⁶.

Otra obra que aborda el tema de las relaciones de pareja entre la población judía y palestina, esta vez de los Territorios Ocupados de Cisjordania, es *"All the Rivers"* (2014) de la escritora Dorit Rabinyan⁷³⁷, una judía de origen persa nacida en la localidad israelí de Kefar-Saba y afincada en Tel-Aviv. Esta novela fue la que generó una mayor controversia durante el año 2015 en el país y en tan solo unas semanas, se convirtió en un éxito total de ventas.

En esta ocasión, el Greenwich Village de Nueva York es el escenario de la romántica e intensa historia de Liat, una traductora judía de origen iraní becada con una de las prestigiosas becas Fullbright, y Hilmi, un talentoso artista palestino nacido en la

⁷³⁵East, 2014.

⁷³⁶East, 2014.

⁷³⁷Rabinyan es una reconocida artista que ha sido galardonada en diferentes ocasiones por su obra. La primera obra de Rabinyan "Persian Brides", traducida a 10 idiomas, la convirtió en la voz literaria de la nueva generación de escritores de Israel con tan solo 21 años. En 1997, ganó el Israeli Film Academy Award al mejor drama televisivo por Shuli's Fiancé y su segunda novela, "Strand of a Thousand Pearls" se llevó el Eshkol Prize.

ciudad de Hebrón. El ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 servirá de telón de fondo a esta controvertida relación. Lejos de casa, los dos disfrutaran de una bella historia de amor en tres actos (otoño, invierno y verano) aún sabiendo que esta debe de finalizar en el momento en el que regresen a casa.

A miles de quilómetros de casa, Liat y Hilmi, se adentrarán en las experiencias cotidianas del "otro" e intentan dejar a un lado el conflicto que se vive en su lugar de origen. La autora se sirve de grandes dosis de humor y de un estilo sarcástico que le permitirá ahondar en aspectos delicados de la convivencia entre las dos comunidades. El helado frío de la ciudad de Nueva York dejará paso al sofocante calor de la playa de Jaffa. Y, tras un apasionado romance en las calles de Nueva York, la pareja se separará y regresará a Oriente Medio, Liat a Tel Aviv y Hilmi a Jifna, una localidad situada en el norte de Ramallah. El amor, sin embargo, continuará vivo y aún les quedaran importantes decisiones por tomar.

La fuerte presencia militar en Israel, las dificultades de movilidad de la población palestina de los Territorios Ocupados, los conflictos cotidianos, los estereotipos existentes entre la dos comunidades, así como la oposición familiar y social a las relaciones de pareja entre población palestina y judía, serán algunas de cuestiones que planearan constantemente sobre la obra.

Esta oposición familiar y social estará muy presente en la mente de Liat, que vivirá esta historia de amor en su soledad más profunda y esconderá a su familia y a sus amistades judías de Nueva York que mantiene una relación con un chico palestino de Ramallah.

Al inicio de la relación, la protagonista, recordará una situación que vivió mientras circulaba en autobús por la ciudad de Tel Aviv. Esta situación le hará recordar la fuerte e incluso violenta oposición de algunos grupos ultra-ortodoxos judíos que, como "Sister's Hand", llevan a cabo acciones en el territorio para finalizar con este tipo de relaciones:

"At some point the driver got sick of the music on the radio and started flipping through fragments of verbiage and snatches of melodies until he turned in to a religious station, Arutz Sheva or something like that. He paused there, and actually turned up the volume when an announcer yelled: "Dozens of young girls, Jewish women, every single year! It was the deep, warm voice of an older Mizrahi man with impressively enunciated glottal sounds. "Daughters of Israel! Lost Souls" he kept shouting. "Seduced to convert to Islam, God have mercy" Married off to Arab men who

*kidnap them and take them to their villages, drugged and beaten, where they are held in conditions of hunger and slavery, with their children! In central Israel, in the north, in the south,...*⁷³⁸.

La cuestión identitaria es una constante en este tipo de novelas y Dorinyan ahondará en esta obra en las fronteras físicas y emocionales que separan a los miembros de un grupo y de otro:

*"She tells a story crisscrossed by physical and emotional borderlines and courageously marks the deceit in the separation between "you" and "I," between "us" and "them"*⁷³⁹.

A finales de 2015, la polémica envolvió a Rabinyan a raíz de la prohibición en las escuelas judías de su libro *All the Rivers*⁷⁴⁰, obra ganadora del Premio Bernstein en 2015:

"I saw the front pages of Israel's three major daily newspapers. I saw photographs of me next to those of Naftali Bennett, the Minister of Education, and the glaring headlines: "A Tale of Love and Darkness." "Banned Book: A Bestseller." "Education Ministry, Fearing Assimilation, Rejects Novel About Arab-Jewish Love Affair.

*That was my first glimpse of the public storm that would leave me, blinking in bewilderment, at its center; the raging whirlwind that would transform my novel into a symbol of the threat to freedom of expression; the unforgiving jungle peopled with aggressive politicians and entangled with egos and agendas; the pent-up shock that would pummel me as I watched a senior politician — a minister — slander me and my book, distorting my words until they were unrecognizable"*⁷⁴¹.

El libro había sido incluido, unos meses antes, en la lista de lecturas obligatorias de las escuelas públicas israelíes para el alumnado de las clases de literatura avanzada. Un listado en el que se incluyen obras como *A Trumpet in the Wadi* (2012), a la que ya he hecho referencia al inicio de esta sección, o *Khirbet Khizeh* (1979) de S. Yizhar, que narra la expulsión de la población palestina de una localidad a manos de soldados israelíes. El comité profesional para los estudios literarios liderado por el profesor de la Haifa University Rafi Weichert y integrado por personas académicas, representantes del Ministerio de Educación, así como por profesorado retirado, había aprobado su inclusión.

⁷³⁸ Rabinyan, 2014:30.

⁷³⁹ Página web de la Deborah Harris Agency [<http://www.thedeborahharrisagency.com/book-page/12/all-the-rivers->]

⁷⁴⁰Esta obra fue publicada en Israel bajo el título de *Borderlife*.

⁷⁴¹Rabinyan, 2017.

Sin embargo, la directora de la secretaria pedagógica el Ministerio de Educación Israelí, Dalia Fenig, decidió retirar esta obra del listado aludiendo al clima de tensión existente en el país y a los riesgos que entrañaba esta obra para el mantenimiento de la identidad judía en el país:

*"The story is based on a romantic motif of impossible prohibited/secret love. Young people of adolescent age tend to romanticize and don't, in many cases, have the systemic vision that includes considerations involving maintaining the national-ethnic identity of the people and the significance of miscegenation. (...). Works of literature are very powerful. And critical discussion to be held in class, if it is held, will not stand up to the very powerful message in the work that what was right and good was fulfilling the love between Hilmi and Liat"*⁷⁴².

Esta decisión del gobierno generó un gran rechazo social y las críticas por parte de representantes del ámbito cultural y del mundo de la política no tardaron en ver la luz en los medios de comunicación.

El escritor Haim Be'er alertó de los peligros de este tipo de acciones por parte del gobierno israelí:

*"Tomorrow he will disqualify Behind the Fence because Bialik's hero falls in love with a Christian and he'll create a committee to monitor relationships in literature. This is a dizzying and dangerous act that he's doing in order to find support in his crowd after he praised the Shin Bet and his stock went down, that's clear"*⁷⁴³.

Otro escritor, Meir Shalev, lanzó una ácida crítica a la decisión del ministro de educación y aprovecha para recordar algunas relaciones entre personas judías y no judías recogidas en las escrituras sagradas:

"Borderlife' is a good book and there's no point in waiting for the Education Ministry to develop good taste, especially not Naftali Bennet's Education Ministry. I also recommend that on this occasion Bennet take out of Bible studies curriculum King Saul and King David, who married foreigners, and Boaz from Bethlehem who married Ruth the Moabitess, the ancestors of King David, and there were other important figures in our history, let's say Sarah the matriarch had an episode with Pharaoh. A person who begins a mitzvah is

⁷⁴²Kashti, 2015.

⁷⁴³Izikovich and Kashti, 2015.

told to finish, and should clean up the curriculum. He should teach only of the good families of religious Zionism"⁷⁴⁴.

En medio de este ir y venir de declaraciones, la autora recordó la conversación que había tenido 6 años antes con una amiga que le advertía de las consecuencias que iba a tener este libro en cuanto viera la luz:

"Yael delivered her apprehensive prediction: "This will not be passed over in silence, I tell you. A Jewish woman and an Arab man, an intimate relationship, even if it takes place in New York — this is still a strong taboo. (...). Your Hilmi will threaten them. You've portrayed him, an Arab, as a full-bodied character. Someone to whom we can give our trust, our love, our empathy. Those crazy fanatics do everything they can to brainwash us into believing all Arabs as grotesque, frightening, violent — and you come along saying that Arabs are human? That they resemble us, Jews? Have you gone mad?""⁷⁴⁵.

Esta apelación a la humanidad de la población palestina israelí queda patente también en las declaraciones de MK Tamar Zandberg del Meretz Party:

*"The censorship has been here for a while; now it's becoming a racist censorship who's goal apparently is to raise a racist and opaque generation that doesn't see Arabs as humans or who won't see them at all"*⁷⁴⁶.

Otro escritor que también ha estado en el punto de mira de la sociedad israelí en más de una ocasión ha sido el palestino israelí Sayed Kashua. Este articulista habitual del Haaretz Magazine, publicó su novela *Dancing Arabs* en el año 2002. Una obra que, a pesar de centrarse en el conflicto identitario de la población palestina israelí, también plantea la cuestión de las relaciones de parejas entre personas de las dos comunidades.

La novela tiene como protagonista a Eyad quién, desde pequeño, va a conocer la experiencia de formar parte de la minoría palestina en un país dominado por una mayoría judía. Los esfuerzos constantes del protagonista por confundirse con la población judía, el rechazo a su propia comunidad, cargada de negativos estereotipos bajo la mirada israelí, marcaran sus acciones a lo largo de todo el relato.

Esta novela fue llevada al cine con gran éxito por el conocido cineasta Eran Riklis con el título *A Borrowed Identity* (2014). En el film, la historia de amor entre Eyad y Naomi, una judía, tomará un especial protagonismo que permitirá que las personas

⁷⁴⁴Izikovich and Kashti, 2015.

⁷⁴⁵Rabinyan, 2017.

⁷⁴⁶Izikovich and Kashti, 2015.

espectadoras se puedan adentrar en la compleja situación que viven este tipo de parejas en el país.

En la misma línea, la película *La fille de l'autre* (2012) de Lorraine Levy plantea en su obra la cuestión de las relaciones entre las comunidades, de las fracturas que se producen y de las identidades ambivalentes que surgen a raíz de estos contactos en el territorio. El punto de partida de la historia es el intercambio de dos bebés, un palestino y un judío, en un hospital de Haifa durante la Guerra del Líbano (2008). Jules, un joven judío israelí, a punto de ingresar en el ejército israelí para iniciar su servicio militar descubrirá que sus verdaderos orígenes están tras las fronteras marcadas por la Línea Verde, en la ciudad palestina de Ramallah.

La directora Shlomi Elkabetz, plantea de nuevo el problema identitario de la población palestina israelí en la película *In Between* (2016), pero esta ocasión desde un punto de vista feminista. Esta película muestra muy claramente la situación liminar en la que se encuentran estas mujeres palestinas israelíes, que no se sienten identificadas plenamente con ninguna de las dos comunidades. Las protagonistas de la película, jóvenes palestinas israelíes que viven en Tel-Aviv, rompen con el estereotipo de mujeres que se suelen mostrar desde los medios de comunicación. Salma y Leyla son mujeres jóvenes, formadas, que viven libremente y sin imposiciones.

Una y otra, sin embargo, deberán hacer frente a las imposiciones sociales y familiares por parte de su propia comunidad. Salma, no será aceptada por su orientación sexual. En el caso de Leyla, será su pareja, un joven palestino, al que conocerá gracias a sus liberales amigos de Tel Aviv, quién le marcará los límites y le recordará que líneas no puede cruzar una mujer palestina para ser plenamente aceptada en su sociedad de origen.

La cuestión de las relaciones de pareja entre personas de las dos comunidades también aparece en este film. En un momento de la película aparece Leyla en los juzgados de Tel-Aviv hablando con un colega suyo judío con el que se puede intuir que ha habido algún tipo de relación. Él le insinúa que cuándo van a volver a verse y ella le pregunta que cuándo va a presentarle a su madre en tono irónico. En ese momento, se puede intuir que Leyla tiene claro que para él es sólo un pasatiempo y que no va a llegar a nada serio porque sabe que, finalmente, escogerá a una mujer judía para casarse y formar una familia.

En 1995, Michel Khleifi, un palestino nacido en Nazareth que actualmente reside en Bélgica, presentó su documental *Forbidden Marriages in the Holy Land*, en el que muestra varios matrimonios "mixtos" formados principalmente por personas palestinas y personas judías, pertenecientes a diferentes clases sociales y a generaciones distintas. El documental indaga en algunos de los aspectos cruciales de esta investigación: los espacios de interacción entre las dos comunidades que permiten los encuentros y que pueden dar lugar a este tipo de relaciones, las reacciones familiares ante este tipo de relaciones o, simplemente, el tipo de vida que escogen llevar a la práctica estas parejas. Las declaraciones de algunos líderes religiosos en relación a las parejas interreligiosas acompañan al relato de las parejas.

El documental *Life Sentence* (2013) de Nurit Kedar y Yaron Shani plantea también la historia de amor entre un hombre palestino, muy activo en la lucha por la resistencia palestina y condenado por terrorismo, y una mujer judía que pertenecía a una familia ortodoxa judía.

El film plantea desde un inicio elementos centrales relativos a las problemáticas y dificultades con las que se enfrentan estas parejas. El hermano de él, empieza su relato diciéndole a la cámara que el hecho de hablar sobre esta cuestión le va a suponer problemas pero que no le importa y va a seguir adelante "*You'll get me in trouble... But never mind, I'll talk*". El hermano de Fauzi Nimer narra los inicios de su relación. Ella, una mujer bellísima que quería mudarse a Tel-Aviv, contacta con él -un joven guapo, alto y fuerte con licencia de conducción y coche propio- para que le haga la mudanza de sus pertenencias. Después de ese primer encuentro, se suceden otros encuentros en la ciudad de Acre y se enamoran.

La oposición de los padres de él a esta relación es constante: "*We couldn't keep him, away from her. There's an Arabic saying "Marrying a different religion, is a curse". Meaning, if an Arab marries a non-Arab, they have different mentalities. She'll drive him crazy*".

En un primer momento, la idea de Kedar y Shani era realizar una película de ficción y un documental sobre Fauzi Nimer, condenado en Israel por 22 atentados terroristas contra la población judía durante los años que acompañaron a la creación del Estado de Israel. El frágil estado de salud de Nimer y la negativa de su ex-esposa y de su hija, quiénes viven en una comunidad judía ultraortodoxa en Canadá, a participar en el documental les obligó a cambiar de rumbo. Mientras pensaban nuevas opciones, se dieron

cuenta que el personaje más interesante de esta historia era su hijo, Nimer, residente en Israel y casado con una prima suya, y decidieron que él sería el protagonista de esta historia.

Nimer explica el estigma social que rodeó a su familia durante su infancia, justo después de que su padre entrara en prisión acusado de terrorismo. Los insultos y la soledad forzada con la que le castigaban sus compañeros eran la experiencia cotidiana con la que convivió Nimer durante 7 largos años. El largo camino que recorrerá el protagonista posteriormente para reconectar con sus orígenes palestinos ocupará una parte muy importante de esta historia.

El documental autobiográfico *77 Steps*, de la directora Ibtisam Mara'ana, palestina israelí musulmana originaria de Faradis, indaga en sus propios conflictos identitarios al mudarse a la ciudad de Tel Aviv. En la cosmopolita ciudad israelí, deberá hacer frente a una serie de discriminaciones por su condición de palestina israelí, entre ellas, la de encontrar alojamiento. Una vez instalada en su nueva casa conocerá a Jonathan, un judío-canadiense con el que iniciará una relación de pareja que se enmarcará en el clima de tensión que se dió entre las dos comunidades con posterioridad a la Guerra de Gaza (2009).

Jonathan y Ibtisam emprenderán un viaje con el abuelo noctagenario de él al kibbutz Ein-Dor, fundado por él mismo en 1948. Este viaje transportará a los dos protagonistas a un pasado histórico común con significados y repercusiones sociales muy distintas para cada una de las dos comunidades.

El rechazo familiar a su relación planea sobre ellos. La madre de Jonathan, quien ve frustrado su sueño de que su hijo contraiga matrimonio con una mujer judía, se niega a conocer a Ibtisam y ella es incapaz de revelar su secreto a su madre.

Ibtisam Mara'ana, licenciada por el David Yellin College of Education de Jerusalén, combina su labor cinematográfica con la docencia sobre cine en varias escuelas del país. En el año 2003, la directora fundó Ibtisam Films, una productora con la que realiza documentales de cariz social que indagan en las fronteras sociales e identitarias y pone el foco de atención en las desigualdades por razón de género, nacionalidad, etnia y clase social.

En una ocasión, mientras Mara'ana presentaba su documental *77 Steps* en una escuela vivió un complicado momento en el que la audiencia la abucheó y le tiró en cara que una mujer palestina musulmana pudiera tener una relación con un hombre judío. Ante

las críticas del auditorio, la directora les respondió que Mahmoud Darwish, el icono de la resistencia palestina por excelencia, había mantenido también una relación con una mujer judía. En sentido, Mara'ana ha puesto de manifiesto la importancia que tuvo para ella descubrir el pasado amoroso del poeta:

"Darwish is an icon of the Arab world. His words inspired millions around the world, shaped Palestinian identity, and helped galvanize generations of Palestinians to their cause. But what many people do not know is that his first love was a Jewish woman from Haifa. His poem "Rita and the Rifle" has been very influential in my life. I too live in a relationship with a Jewish man and in the same reality of ongoing war and conflict that Darwish once lived. "If Mahoud Darwish, the Palestinian poet and refugee, fell in love with a Jewish girl and wrote her poetry, then so can I." That was what I said to legitimize my love".

Años después, Mara'ana decidiría enrolarse en la producción de un documental que tratara sobre esta relación. El film *"Write Down, I'm an Arab"*, muestra la relación que mantuvo el poeta palestino Mahmoud Darwish con Tamar Ben-Ami, una mujer judía de Haifa, y presenta las cartas de amor inéditas que se intercambiaron entre ambos. Este documental fue premiado con el Premio de la Audiencia del Tel Aviv's DocAviv Festival de la edición 2014.

El poema "Rita and the Rifle" fue escrito por Darwish como una carta de amor a su amada novia judía de Haifa y no como un tributo a Palestina, como se ha interpretado históricamente:

Este poema es una de las canciones protagonistas del film. La banda sonora del documental ha sido interpretada por la cantante y actriz Mira Awad, hija de padre palestino cristiano israelí y madre búlgara. Awad ha estado siempre muy vinculada con la ciudad de Haifa pero en la actualidad vive en Tel Aviv con su marido, un judío israelí llamado Kosta Mogilevych.

Love During Wartime (2010) es obra de la directora judía Gabriella Bier quien plantea en la película, la relación entre Osama, un hombre palestino, y Jasmin, una mujer judía, que deciden irse a Europa a vivir su historia de amor. Bier, la directora, casada con un hombre cristiano ha declarado que esta película es de carácter autobiográfico: *"I am*

married to a Christian and although my experience is not even close to the struggles Jasmin and Osama are going through, I felt I had some kind of insight"⁷⁴⁷.

Otro enfoque distinto es el que toma la comedia *Peace After Marriage* (2013) de Bandar y Ghazi Albuliwi. Los dos hermanos hacen uso del humor para narrar la historia de un palestino americano que harto de no encontrar pareja decide aceptar un matrimonio de conveniencia y casarse con una mujer israelí que quiere conseguir la Green Card, necesaria para poder residir y trabajar en el país. El protagonista, Arafat, ocultará la verdad a su familia y las situaciones serán cada vez más rocambolescas.

La serie *Arab Labor* creada también por el periodista Sayed Kashua, es una comedia de situación israelí que constó de tres temporadas (2007, 2008 y 2012). El protagonista de la serie, Amjad, un periodista palestino israelí que trabaja en un diario hebreo, se esfuerza todo lo que está en su mano para integrarse plenamente en la sociedad israelí.

Los estigmas sociales, los estereotipos y la relación de amor-odio de su protagonista con su identidad árabe-palestina, así como sus problemáticas para ser plenamente aceptado son el hilo conductor de esta serie. El director de la segunda temporada, Shai Kapon, afirmó que el hecho de mostrar estas experiencias vitales que vivían diariamente las personas palestinas israelíes era un ejercicio muy interesante para la totalidad de la población judía israelí quién, en la mayoría de los casos, no era consciente de esto:

*"As Israeli Jews we don't see the things that they see from the other side. We don't know what it's like to get strange looks or remarks that you sometimes hear. I became aware of that during the course of the work and it surprised me. My ambition is to show this exposed nerve"*⁷⁴⁸.

Arab Labor incluye una historia de amor entre Meir y Amal, esta última protagonizada por la actriz Mira Awad, a la que ya he hecho referencia en las líneas anteriores. Al final de la primera temporada esta pareja romperá "*under the pressure of the cultural, social and political gap between them*"⁷⁴⁹ y llevará a Amal a iniciar otra relación de pareja. El amor hacia Meir, sin embargo, continuará vivo.

⁷⁴⁷Regan, 2011.

⁷⁴⁸Izikovich, 2010.

⁷⁴⁹Izikovich, 2010.

La serie *Fauda*⁷⁵⁰, un gran éxito de audiencia en Israel y en Palestina, explica la historia de una unidad de élite de la IDF integrada por *mistaarwim*, especialistas en infiltrarse entre la población palestina para capturar terroristas.

El protagonista Doron, en plena crisis identitaria y matrimonial, inicia una historia con la doctora palestina Shirin El Abed. En un primer momento, el objetivo del protagonista es claro, utilizarla para recabar información y llegar hasta quién quiere llegar, el mítico terrorista Abu Ahmed -a quién se suponía que había matado él mismo años atrás-. A medida que avanza la historia y que el mundo de Doron se desmorona, la historia de amor con la doctora Shirin El Abed se irá afianzando y cada vez estará menos claro si s Doron únicamente la está utilizando a su conveniencia.

La mayoría de producciones culturales a las que he hecho referencia en esta sección tienen en común que plantean la compleja situación identitaria de la población palestina israelí y sus dificultades para ser plenamente aceptadas en la sociedad en la que viven, o bien plantean las dificultades y problemáticas a las que tienen que hacer frente las personas que deciden una relación de este tipo.

El componente autobiográfico también parece ser un elemento común en gran parte de las obras que abordan el tema de las relaciones de pareja entre población judía y palestina, la que vive dentro de las fronteras del Estado de Israel y también la que reside en los Territorios Ocupados de Cisjordania y de Gaza.

De un modo similar a la realidad, las novelas y las obras cinematográficas aquí presentadas, presentan principalmente historias de amor protagonizadas por hombres palestinos y mujeres judías, que son las que parecen ser más comunes en la vida real. Las historias acostumbran a mostrar las dificultades a las que se enfrentan estas parejas, las cuáles coinciden plenamente con las que describo en este trabajo.

9. Estrategias de las parejas palestino-judías en Haifa

Las parejas palestino-judías que residen en el barrio del Carmel, en Haifa, se sirven de una serie de estrategias para sortear los obstáculos y dificultades con los que se encuentran cotidianamente en el Estado de Israel.

En los capítulos anteriores, he hablado sobre estas problemáticas sociales y he aportado algunos datos sobre: el contexto histórico y geopolítico de la región y como éste

⁷⁵⁰*Fauda* es una palabra árabe que se utiliza popularmente para describir una situación de caos.

afecta a las parejas palestino-judías, el carácter judío del estado y su estructura jurídico legal, la situación "periférica" de la población palestina israelí, la gran diversidad social existente en el país, así como las relaciones entre los diferentes grupos sociales que tienen lugar en el territorio.

En este capítulo voy a centrar la atención en las estrategias que emplean las parejas palestino-judías para sortear las limitaciones con las que tienen que lidiar en un país en el que la segregación social y espacial está tan presente. Algunas de las cuestiones que voy a tratar en este capítulo son los espacios de relación social y las zonas de contacto entre las diferentes comunidades, las alternativas de estas parejas para formalizar sus matrimonios más allá de las ceremonias religiosas, el mantenimiento de las propias identidades y la transmisión de éstas a su descendencia, y, por último, el activismo social que impregna la vida de algunas de estas personas.

9.1.El contexto social y los espacios de relación entre las diferentes comunidades.

9.1.1. ¿Cómo se conocen estas parejas palestino-judías?

El mercado de trabajo, como ya he mencionado, es un ámbito extremadamente segregado y en el que la población palestina israelí, así como otras comunidades judías de origen no europeo se encuentran con una serie de limitaciones de acceso. Sin embargo, a pesar de esta separación social y espacial, las personas de diferentes comunidades establecen contactos en el territorio y, en ocasiones, estos dan lugar a relaciones de pareja.

Es importante tener en cuenta que las características socioculturales de cada una de estas personas afecta a sus experiencias vitales en el territorio y va a condicionar sus relaciones sociales. De este modo, el sexo, el nivel socio-económico, la formación, la orientación sexual, la nacionalidad, la religión, el grupo étnico, la procedencia y otras variables socioculturales afectaran, indudablemente, a estas relaciones.

En este sentido, el nivel educativo y el nivel socioeconómico actuarán como principal nexo de unión entre estas personas. Las parejas a las que he tenido acceso están formadas, en su mayoría, por personas con un nivel socio-económico y educativo-cultural elevado. En su mayoría, son profesionales liberales que cuentan con estudios universitarios y que desarrollan su tarea profesional en sectores como la abogacía, el periodismo, la medicina, la arquitectura, la tecnología (High-Tech) o la consultoría social.

Una parte importante de las personas palestinas israelíes a las que he entrevistado son personas que han conseguido insertarse en el mercado de trabajo israelí a partir de ocupar puestos de trabajo reservados inicialmente a población judía.

Sami Mi'ari, profesor de economía de la *Tel Aviv University* incide en que una de las estrategias de las que hace uso la población palestina israelí es la de insertarse en ciertos sectores de ocupación que les permitieron ascender socialmente. El gran número de personas abogadas entre la población palestina israelí es una clara muestra de esta tendencia.

En los últimos años, se ha producido un importante aumento de la clase media palestina israelí a raíz de su mayor nivel de formación y de su incorporación en ciertos sectores laborales a los que anteriormente no tenían acceso. Este hecho es un factor importante que contribuye a potenciar, en mayor medida, las relaciones que se producen entre las dos comunidades:

"Developments in recent years may redress the opportunity for inter-ethnic contact, as more Arabs attain higher education and mix with Jews both in college and in the workplace (particularly in medicine, pharmacies and high-tech industries)"⁷⁵¹.

El barrio del Carmel en Haifa y la ciudad de Nazareth Illit han visto en los últimos años un aumento de la población palestina israelí. Existen motivos diversos que podrían adjudicarse a este cambio pero uno de ellos es la ausencia de viviendas en las ciudades árabes⁷⁵².

Las parejas palestino-judías representan una parte de estas parejas pero también hay otras que están formadas íntegramente por personas palestinas; algunas de ellas son "mixtas" y otras no.

Durante mi trabajo de campo, entrevisté a dos de estas parejas palestinas "mixtas" que residen en el barrio del Carmel o en sus inmediaciones. Una de ellas, formada por Amina, una mujer cristiana y Katim, un hombre druso, y la otra por Areen, una mujer cristiana, y por Walid, un hombre musulmán. El perfil socio-económico y el nivel educativo-cultural era similar al de las parejas palestino-judías entrevistadas.

Salwah palestina cristiana, originaria de Nazareth, me comentaba precisamente esta cuestión en el transcurso de nuestra entrevista:

***Salwah:** "I'm a lawyer and a Social Worker. Arabs usually love to study engineering, medicine and law. Specially medicine and law. Lots of us are lawyers. I studied Social Work in the University of Haifa and when I finished I studied Law near Tel-Aviv. I studied in Tel-Aviv, because I'm from the center, close to home. And I stayed for a nine and a half years"⁷⁵³.*

El itinerario formativo y vital de Salwah no es inusual sino que coincide con el de muchas mujeres palestinas pertenecientes a la clase media del país. Mi amiga Hannan, también es de la ciudad de Nazareth y ejerce como abogada en el sector público y en el privado. Hannan también vivió durante un tiempo en Tel Aviv y, después, en la ciudad de Haifa.

En este sentido, varias de las mujeres palestinas israelíes a las que he tenido ocasión de conocer durante estos años han estudiado derecho y ejercen en la actualidad como abogadas. El caso de mi amiga Hannan es especialmente paradigmático. Ella y sus

⁷⁵¹ Hakak, 2015.

⁷⁵² Sadeh, 2015.

⁷⁵³ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

otras dos hermanas trabajan en el sector judicial, dos de ellas ejercen como abogadas y otra como juez, una posición a la que no acostumbran a llegar las mujeres palestinas israelíes.

La primera vez que visité Israel, recuerdo, precisamente, una conversación que tuvimos con mi amiga Hannan en la que ella me explicaba la difícil situación en la que se encontraba con un chico judío. Hannan es abogada y durante muchos años estuvo trabajando con su padre y con el socio judío de éste. Según me comentó ella, surgió alguna cosa entre los dos y él intentó algún tipo de acercamiento pero ella se negó. Una de las noches que pasé con ella en su casa de *Nazareth Illit*, me comentó que mi investigación la estaba haciendo pensar mucho en este chico y que se daba cuenta de que quizás las cosas hubieran podido funcionar entre ellos pero que dar ese paso hubiera sido sumamente difícil y que su familia no lo hubiera aceptado en absoluto.

Es curioso observar como las dos comunidades establecen contacto y crean asociaciones en diferentes ámbitos sociales, tal y como ha venido sucediendo con anterioridad a la creación del Estado de Israel⁷⁵⁴ pero cuando se plantea la opción de que estos contactos profesionales puedan dar lugar a relaciones íntimas entre personas de diferentes comunidades estas son vistas, a menudo, como un problema social.

En este caso concreto es interesante analizar el entorno familiar de Hannan, su madre fue trabajadora social y una activista destacada en los derechos de las mujeres; su padre, un abogado de prestigio con despacho propio. Para ella, esta relación que podría haber sido y nunca fue continúa siendo un tabú importante.

Algunas de estas parejas se conocieron a partir de una experiencia laboral y acabaron siendo pareja, como es el caso de los padres de Amira; de Nawra y Adam; de Rawan y Yoav o de Dalia y Adiv.

Los padres de Amira se conocieron en el trabajo y, a pesar de que ella no es capaz de determinar el momento exacto en el que sucedió aquel encuentro, según informaciones que pude obtener durante la entrevista, parece ser que tuvo lugar alrededor de los años 30:

Vanessa: "*When did they meet?*"

⁷⁵⁴ En el caso concreto de la ciudad de Haifa el libro *Haifa, Before and After 1948. Narratives of a Mixed City* (2011), editado por Mahmoud Yazbak y Yfaat Weiss, presenta algunos casos de colaboraciones que se dieron entre personas judías y palestinas durante los momentos previos y posteriores a la creación del Estado de Israel.

Amira: *"They met... the both of them worked in an insurance company so they met there in the insurance company... and they fell in love".*

Vanessa: *"When?"*

Amira: *"They were young; I don't know when... look both of them passed away... so I really don't know when they met"⁷⁵⁵.*

Rawan y Yoav también se conocieron en el trabajo. Ella es abogada y era una de las empleadas que trabajaba en el despacho de Yoav. Cuando él regresó del ejército, le pidió que salieran juntos pero, para Rawan, habían dos obstáculos principales que impedían que pudieran mantener una relación, uno que Yoav fuera su jefe y dos, que ella fuera árabe y el fuera judío:

Rawan: *"We worked together. He was my boss actually. I am a lawyer, and he is too. He was sent to the Army and I took charge of the office. I didn't think it would go in that way.... When he came back he asked me to go out and I said "What? You are my boss!". At the beginning I said: "Listen it's crazy I think a relationship it's a complex thing and you are my boss, we worked together... you are Jewish, I am Arab... this is crazy!" He tried and tried... until one day I said yes"⁷⁵⁶.*

Nawra, palestina musulmana que imparte clases de inglés para profesionales, y Adam, judío de origen polaco que trabaja en el sector de la tecnología y coincidieron también en este sector:

Vanessa: *"Where did you meet with your husband?"*

Nawra: *"I was an English teacher that teaches high-tech companies English. The company that I worked for used to send me to High-Tech companies and I used to teach them as a group. I met him because he works in a High-Tech and we met. He was one of the students... hahahahaha... in the company. When I finished I saw that he is fishing... you know? So... yes, that's how we meet"⁷⁵⁷.*

En el caso de Dalia y Adiv, abogados los dos, se conocieron en el ministerio israelí para el que trabajan los dos en Jerusalén. Un dato curioso, es que Dalia fue la primera mujer árabe israelí que consiguió entrar a trabajar en este organismo.

⁷⁵⁵ Entrevista realizada a Amira, 13/12/2014, Haifa.

⁷⁵⁶ Entrevistada realizada a Rawan y Yoav, 5/7/201, Haifa.

⁷⁵⁷ Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014, Haifa.

Entre la historia de los padres de Amira, que tuvo lugar en los años 30, y las otras tres historias, las cuales se dieron todas entre los años 2000 y 2010, existe un lapso de tiempo importante, pero nos demuestra que el ámbito laboral puede ejercer de nexo de unión entre las diferentes comunidades. Si bien, es importante remarcar, que en este ámbito se van a producir mayoritariamente contactos entre personas con un nivel de formación y con un nivel adquisitivo similar.

En el capítulo anterior, he hecho referencia a la segregación del sistema educativo israelí y he mencionado las repercusiones posteriores que esto puede suponer para la población palestina israelí, especialmente para aquella con niveles socio-económicos más bajos. Esta investigación se ha centrado en personas con recursos sociales y económicos que les permitían optar a opciones que estaban vetadas para personas israelíes, palestinas y también judías, de niveles socio-económicos más bajos. El hecho de poder acceder a espacios a los que inicialmente, por su nacionalidad, no tenían acceso les ha permitido sortear algunos obstáculos importantes que podían ser cruciales en su desarrollo personal y profesional futuro.

No obstante, a pesar de que estas personas logran acceder a estos espacios sociales que, inicialmente, no les estaban permitidos, continúan teniendo la sensación de que no llegan a ser plenamente aceptadas por la sociedad israelí y que, a menudo, son consideradas como ciudadanas de segunda.

Rawan, es una abogada exitosa que reside en una de las zonas más exclusivas del barrio del Carmel, sin embargo, es consciente de que por mucho que se esfuerce nunca va a ser plenamente aceptada por la sociedad israelí debido a su nacionalidad:

***Rawan:** "Certainly, most certainly... because you feel you don't belong... you are not fully Israeli... You want to be a citizen you want to live your life in peace, you want your children be safe... and on the other side, you know you are not fully accepted... you are been working for years... I was born here in Haifa, I have lived all my life here. My parents... my mother was born in Haifa and my dad in somewhere else in the South and they got married here because she was working here and he was working here in Haifa, and they stayed in Haifa. I have two brothers, an elder one and a smaller one, and all of us were grow up born in Israel, in Haifa"⁷⁵⁸.*

⁷⁵⁸ Entrevistada realizada a Rawan y Yoav, 5/7/2014, Haifa.

En otros casos este tipo de contactos se producen a través de amigos o de familiares de alguno de los miembros de estas parejas. Por ejemplo, Dana y Tarek se conocieron a través de una amiga común cuando los dos vivían en Tel Aviv. En la actualidad, esta amiga vuelve a ser vecina suya en el Carmel (Haifa).

Vanessa: *Where did you meet? When did you meet?*

Tarek y Dana: *"In Tel-Aviv, in 2004 (9 and a half years ago), through a mutual friend, Israeli Jewish woman who lives now two houses... that is a neighbor now... Dana was a neighbor of this woman"⁷⁵⁹.*

En el caso de Salwah y Oren, ellos se conocieron a través de Issa, primo de ella y mejor amigo de él. Los dos establecieron contacto en Italia donde ambos estudiaron arquitectura y, a partir de ese momento, se convirtieron en mejores amigos. Esta relación de amistad es un buen ejemplo de las interacciones cotidianas que se dan entre miembros de diferentes comunidades. Quizás en este caso concreto, el hecho de que ambos estuvieran en un país europeo, alejados de Israel, pudo ser un factor positivo a favor de la relación de amistad que entablaron:

Vanessa: *"Where and when did you meet?"*

Salwah: *"On Christmas Eve in Nazareth. My family live there. I was celebrating the Christmas there. Oren is the best friend of my cousin Issa. He was invited to him".*

Oren: *"It was after coming to Nazareth for several years that I met her. At the beginning it was like a long distance relationship (6-8 months, messenger and Skype time and the smiles... ha, ha, ha). It came officially when I came back to Israeli from Italy".*

Salwah: *"2006 we met, he was here for two weeks. I remembered when I saw. He was born at the same day as mine. We met on July, after seven months. He studied and he had to continue and finish his studies. He invited me to his sister wedding, our first meeting in 7 months".*

Oren: *"I was in Italy for almost 1 year, I wanted to experience to live in Italy. In my second year in Italy, I met Hannah, her cousin. He is still there, he is married to an Italian girl from Vicenza, he's an architect, of course, also. We were best friends, every year he invited me to Nazareth for Christmas. Many girls I met were thanks to Hannah. A lot of couples I know I met thanks to Issa"⁷⁶⁰.*

⁷⁵⁹ Entrevista realizada a Dana y a Tarek, 5/12/13, Haifa.

⁷⁶⁰ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/14, Haifa.

Oren explica que conoció a Salwah un día que su amigo Issa le invitó a celebrar la Navidad en su casa. Esta anécdota es muy reveladora de cómo se producen relaciones entre algunas personas de ambas comunidades y muestra como lo que sucede en Israel muchas veces no coincide con la imagen externa que tienen del país muchas personas que no viven en él. El hecho de imaginarse a un chico judío originario del centro del país, celebrando la Navidad con una familia palestina de Nazareth, la mayor ciudad árabe del país, posiblemente no entra en el imaginario que acostumbramos a tener sobre la situación que se vive en el país.

Las relaciones de pareja entre las dos comunidades, sin embargo, suponen un problema añadido. Las fronteras entre los diferentes grupos se reifican y este tipo de parejas son vistas como una afrenta por parte de los dos grupos. Un ejemplo de esto es la declaración de Rawan, que muestra cómo para ella suponía una mayor dificultad debido a las implicaciones sociales y familiares que se derivarían de este acto que ella considera como una "pena de muerte" (*"death sentence"*).

La militancia política y, en especial, el Partido Comunista, también ejerció como nexo de unión de otras parejas palestino-judías durante los años que acompañaron a la creación del Estado de Israel. Este fue el caso de los padres de Sammy y de Juliano Mer-Khamis, ambos hijos de madre judía y de padre palestino cristiano.

El padre de Sammy pertenecía a la delegación del Partido Comunista de Haifa, su madre a la de Tel Aviv, y se conocieron en un encuentro para jóvenes organizado por el partido:

Vanessa: *"Your parents are an Arab-Jewish couple, isn't it? Are they married?"*

Sammy: *"They met in the Communist Party. She was a member of the Communist Party... young people, she was 17, in the Communist Party in Tel Aviv... and he was an activist here, in the Communist Party from Haifa... They met in... mmm... in a meeting between... the two branches, Haifa and Tel Aviv... and other branches of the same... members of the Communist Party of the young generations. They went to a camp together and... you know... it was like a... there they met..."⁷⁶¹.*

La madre de Juliano, Arna Mer, nacida en 1929, era la hija de Gideon Mer, quien fue ministro de sanidad israelí a mediados de los 50. Arna fue miembro del Palmach

⁷⁶¹ Entrevista realizada a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

cuando tenía 18 años y, después de formar parte de una operación militar que consistió en expulsar a población beduína del Negev se alejó del sionismo y se alistó al Partido Comunista. Allí fue donde conoció a Saliba Khamis, un palestino cristiano con el que se casó en 1953. Saliba procedía de una familia griega ortodoxa y era un líder emergente del partido en la zona conocida como "*Red Nazareth*"⁷⁶².

Según comenta el periodista Adam Shatz, los matrimonios "mixtos" eran vistos en el Partido Comunista como algo positivo y como símbolo del internacionalismo que caracterizaba las ideas que promovía el partido:

*"To be in a mixed marriage was to be a good Communist; it expressed opposition to Zionism, and honoured the principles of internationalism. Outside the party, and particularly among Jews, a mixed marriage was a source of unspeakable shame. Arna's father saw it as an act of rebellion that even he, a socialist, could not countenance. She was welcomed into the Khamis family, and shunned by her own"*⁷⁶³.

Una vez que estas parejas han tomado contacto por primera vez y deciden iniciar una relación de pareja deben de tomar una serie de decisiones, especialmente si desean tener descendencia. Algunas de las primeras decisiones que deberán tomar son: ¿que nombre le pondrán?, ¿como le registrarán? o ¿a que escuela le llevarán?

9.1.2. La elección del nombre de la descendencia en una pareja "mixta"

El nombre⁷⁶⁴ que eligen estas parejas para sus hijos e hijas también es una cuestión importante ya que éste va a marcar las experiencias vitales futuras de su descendencia en el territorio. Entre las parejas entrevistadas, encontramos diferentes opciones a la hora de escoger los nombres de sus hijos e hijas.

En algunos casos, los nombres escogidos por las parejas palestino-judías son nombres que existen en las dos lenguas, como es el caso Dana y Tarek o de los padres de Amira:

Vanessa: "*Amira means...*"

Amira: "*Princess in Arabic and in Hebrew it is the top of the tree*".

⁷⁶² Shatz, 2013.

⁷⁶³ Shatz, 2013.

⁷⁶⁴ Una de las investigaciones que podría ser de gran interés en un futuro sería poder ofrecer un análisis de los nombres más comunes que ponen estas parejas. En este caso, con tal de mantener el anonimato de las personas participantes voy a optar por no desvelar estos nombres.

Vanessa: "Do you think that it was important to your parents to choose a name that belongs to the two worlds?"

Amira: "Yes, because the name of my sister is Raia and it is Raia in Arabic and in Hebrew it is wife"⁷⁶⁵.

Otras parejas como Salwah y Oren o Dalia y Adiv, optaron por nombres neutros o internacionales que fueran fáciles de pronunciar en las dos lenguas y que no les marcaran en términos identitarios:

Salwah: "Names of the girls Danielle and Mai. It was not difficult to choose names. We choose names that work everywhere. Also in Arabic we have exist --- and ----. My aunt is called ---. It's very usual in the Arab community. If they go to an interview anyone will ask *them about their names. People ask me "what is [Salwah]...?"*"⁷⁶⁶.

Oren: "Mostly, it sounds good. And the plusvaluum"⁷⁶⁷.

Otras parejas, como Nawra y Adam optan por nombres árabes para reivindicar su pertenencia a la comunidad palestina-árabe y que contribuyan a crear una cierto equilibrio entre las dos comunidades:

Vanessa: "It was difficult to find a name for you child?"

Nawra: "No, I knew this is the name I wanted".

Vanessa: "And he accepted?"

Nawra: "Of course, he loved it. Because everybody... knows because there's the Queen --- from ---. So they knew the name.... we told about a couple... I told him listening "*the last name is yours*" first name needs to be an Arab name. Because his name is ---... --- is like ... Polish, Yiddish, Jewish name... so I told him "*listen I'm taking your last name, the first name... it needs to be fifty-fifty... the first name needs to be an Arab name*". And today young couples, young Arab couples look for names that are universal... you know... a lot of June, Jud,... names that are universal... I'm not gonna choose a name that is universal. I want to choose names that are very Arabic because we are a mixed couple"⁷⁶⁸.

⁷⁶⁵ Entrevista realizada a Amira Shukri, 5/12/2014, Haifa.

⁷⁶⁶ En esta cita he optado por no incluir el nombre de las dos niñas con tal de que evitar utilizar elementos que permitan reconocer a la familia. Al final de la cita, Salwah comenta que uno de los motivos por los que han escogido estos nombres es para que la gente no les pregunte que quiere decir su nombre que es lo que le acostumbra a pasar a ella. El hecho de utilizar el pseudónimo aquí y no su nombre real resta fuerza a la cita pero lo empleo para mantener el anonimato.

⁷⁶⁷ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

⁷⁶⁸ Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014, Haifa.

9.1.3. La elección de la escuela en un sistema segregado: un reto para las familias "mixtas"

La elección de la escuela es una de las cuestiones más complicadas a las que se tienen que enfrentar las parejas palestino-judías, si tenemos en cuenta la disgregación del sistema educativo israelí y las diferencias en el nivel educativo entre las escuelas árabes y las judías.

Las personas con un nivel adquisitivo que les permite poder costearse una educación de mayor calidad para sus hijos e hijas que la que ofrece el sistema público israelí escogen, principalmente, entre tres opciones distintas: la escuela judía, la escuela árabe cristiana o la escuela bilingüe-integrada.

Las escuelas judías son una opción que algunas familias escogen para sus hijos y hijas. En el caso de Amira, hija de una mujer judía y de un hombre palestino musulmán, nacida el año 1947, sus padres se decantaron por esta opción para ella y su hermana:

Vanessa: "Did you go to the school here, in Haifa?"

Amira: "Yes".

Vanessa: "Which kind of school?"

Amira: "Hebrew school"⁷⁶⁹.

En el transcurso de la entrevista le pregunto a Amira si tuvo algún problema con alguna compañera durante esos años en la escuela judía y me explica que sólo recuerda un incidente con otra chica:

Vanessa: "Did you face some kind of problems with the rest of the mates?"

Amira: "No, no, no, no... Only I had one incident when we learned to sew and we had to make a sewing of machine. You know the machine of sewing? We had to make it and I made it the best so the teacher said... took my work and said... you see, this is a sewing machine.... so, one of the girls said "so what do you want? An Arab girl, what do you want for her? She has to know to sew and to cook?"... So I was very offended but I didn't tell my mother and father. I made myself sick for three days... hahahahaha..."⁷⁷⁰.

Este incidente escolar relatado por Amira tuvo lugar durante los años que acompañaron a la creación del Estado de Israel y deja patente que las parejas palestino-

⁷⁶⁹ Entrevista realizada con Amira, 13/13/2014, Haifa.

⁷⁷⁰ Entrevista realizada con Amira Shukri, 13/12/2014, Haifa.

judías también generaban controversia durante aquel período. Amira, por el hecho de ser hija de una mujer judía, sería considerada como judía por la ortodoxia, pero su compañera judía no la consideraba plenamente judía y la definía como árabe. En este comentario, la cultura árabe es asociada a una serie de estereotipos negativos que la califican como tradicional y retrógrada, especialmente en relación al papel que ocupan las mujeres en la sociedad, en posición de submisión respecto a los hombres y confinadas al ámbito doméstico.

Una situación de rechazo total fue la que experimentó Nimer Ahmed, protagonista del documental *Life Sentence*⁷⁷¹, durante los años 70, en su vecindario y en la escuela. Nimer es el hijo de una mujer judía de Nahariya y de Fauzi Nimer, un palestino originario de Acre que fue condenado por cometer 22 ataques terroristas en Israel.

En el documental, Nimer explica que cuando su padre entró en la cárcel, su madre, su hermana y él se mudaron a una casa al lado de la playa y que los otros niños y niñas del vecindario les tiraban piedras y les insultaban llamándoles "medio árabes" en hebreo:

*"The other neighborhood kids didn't speak to us. They'd play among themselves, my sister and I left out. They knew who our father was... They threw stones... "You filthy Arabs". You hear stones hitting the house and "Filthy Arabs, get out!"*⁷⁷².

La experiencia de Nimer en un centro escolar en el que vivió durante 7 años no fue mucho más agradable y tuvo que acostumbrarse a la soledad y al aislamiento al que le sometieron los niños y niñas por su origen.

En la actualidad, las escuelas judías continúan siendo una opción para algunas familias "mixtas" y también para familias palestinas israelíes. Este es el caso de *Rawan*, palestina cristiana, y *Yovav*, judío de origen yugoslavo, que tienen tres hijas. Las niñas van a una escuela judía que trabaja para fomentar el respeto entre las diferentes comunidades. Rawan me explicó que durante la Operación Margen Protector, en la escuela trabajaban mucho el tema de las relaciones entre las diferentes comunidades.

⁷⁷¹ Documental dirigido por Nurit Kedar y Yaron Shani

⁷⁷² Kedar y Shani, 2013.

En ocasiones, algunas parejas palestinas con niveles socio-económicos y educativo-culturales elevados también deciden enviar a sus hijos e hijas a escuelas judías por su mejor nivel educativo como es el caso de Diana⁷⁷³ y de Nawra.

Diana, palestina cristiana, y Nawra, palestina musulmana, acudieron a escuelas judías. Las dos pertenecen a una clase media palestina que puede costearse una escuela con un mejor nivel educativo que las escuelas estatales destinadas a este sector. Las dos conectaron con su identidad palestina durante su juventud, años después de dejar la escuela. En ambos casos, aún mantienen amistad con las compañeras judías con las que compartieron tantos años en la escuela.

Nawra me explicaba que su primer contacto con árabes-palestinos había sido en la universidad y que fue entonces cuando volvió a conectar con su identidad nacional palestina:

"When I grew up and I went to the university I met Arabs for the first time. I think that also at that time. I also used to [see] ... at Arab guys in a different way... you know... you are old-fashioned... they don't speak Hebrew as well. It took me some time to find my identity as a Palestinian. 22, 23, 24, 25 were very confused time. These years were very confusing to me because I was pulled couple of directions. The more I grow up... the more... also the more Jewish society spills you out, the more you understand that you are going back to your roots. And the story of the process getting... you know... who are you and getting to know my Arab roots more... like... think about it... because I didn't grow up in Arab schools I didn't know our best authors. I didn't know Arab poems. I didn't know Arab history. I didn't know anything. So I started to ... and going back. So the possibility I always knew it was there. I tried to go out with the Arab men but it was very difficult. It wasn't easy. I also think I didn't find the right Arab men because I wasn't exposed to Arab society like I should or like other Arab girls would..."⁷⁷⁴.

En el caso de Sammy, fue enviado por sus padres a una escuela árabe cristiana debido al elevado nivel académico con el que cuentan estas escuelas:

Vanessa: *Did you go to the school here in Haifa? At what kind of schools you went when you were a child?*

⁷⁷³ Diana es hija de un hombre palestino cristiano ortodoxo y de una mujer cristiana eslovaca. Durante una de mis estancias conocí al padre de Diana y cuando le expliqué el tema de mi investigación, él me respondió orgulloso que él también había sido una pareja "mixta" con la madre de Diana, de la que actualmente están separado.

⁷⁷⁴ Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014, Haifa.

Sammy: *"I went to the Arab Christian private schools...but only because the education level was better than the public school. It was not because my parents were... my parents are both atheists and fully communists... it is not because the Christianity or something... it's just because the level of these schools as private schools was better... they were better sponsored by Christian organizations abroad, etc.... better than the Arabic public schools"*.

Esta cuestión, según me comentó Sammy, le supuso un conflicto identitario durante esa época en la que a él le hubiera gustado ir a una escuela judía:

Sammy: *"Mmmmm...for me...It's not easy...it's tougher times...connected to the line of war/work issues. As a child I had conflicts, I wanted always to be in Jewish schools... because they look better...the girls were more open-minded than the Arab traditional... today it doesn't exist because... in Haifa, anyway... I'm not talking about villages... At that time, because it was a quite conservative society and I wanted to be in the other side... so I had my own conflicts... you know..."⁷⁷⁵.*

Sammy me comenta que, en la escuela árabe cristiana, no tuvo demasiados problemas debido a su origen y afirma que si hubiera ido a la escuela judía seguro que la situación hubiera sido más problemática:

Vanessa: *"Did you have some problem in the school with the others?"*

Sammy: *"Sometimes, not more than other people, not more than other people... but, yes, sometimes, they were laughing about my, my mother... lalalala... But it was easy, not really made any traumatic effect on me".*

Vanessa: *"I supposed that maybe it could have been more difficult in a Jewish school?"*

Sammy: *"Of course, no doubt"⁷⁷⁶.*

La opción de la escuela árabe cristiana continúa estando en boga en la actualidad entre personas que no quieren enviar a sus hijos a una escuela judía pero que no quiere comprometer el futuro laboral de sus hijos e hijas. Areen, palestina cristiana, y Walid, palestino musulmán, es otro ejemplo de esta tendencia. Ellos tienen dos hijos y, a pesar de que ninguno de los dos es practicante, han optado por escoger una escuela religiosa cristiana por el mejor nivel educativo de ésta.

En ambos casos, la decisión de las familias no responde a su afiliación religiosa sino que más bien está relacionada con las expectativas familiares de proveer a la

⁷⁷⁵ Entrevista realizada a Sammy, 10/10/2014, Haifa.

⁷⁷⁶ Entrevista realizada a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

descendencia de un mejor nivel educativo que el que ofrece el sistema público israelí para la comunidad palestina.

9.1.4. Las escuelas bilingües-integradas: lugar de encuentro de las parejas palestino-judías en Haifa

Una tercera opción es la que ofrecen las escuelas bilingües-integradas. Una opción que parece estar al alza entre algunas de las parejas palestino-judías a las que he tenido ocasión de entrevistar, como es el caso de Dana y Tarek, Narwa y Adam, Dalia y Adiv o Salwah y Oren.

En el momento en el que estaba realizando esta investigación, Nawra y Dalia ya llevaban a sus hijas a las escuelas *Hand in Hand*. Nawra llevaba a su hija a la guardería de Haifa y Dalia a la escuela de primaria *Max Reine* de la ciudad de Jerusalén. Las escuelas bilingües o integradas son una alternativa para las familias palestino-judías ya que proveen a los niños y niñas de un entorno en el que pueden conectar con las dos comunidades y expresarse en las dos lenguas con las que se comunican en su casa.

En el caso de Nawra, por su experiencia personal como palestina israelí que había sido educada en una escuela judía, tenía claro que quería una educación diferente a la que había recibido ella para sus hijas:

Nawra: "I want my children to be raised in a different way,... That's what I'm not sending them to a Jewish school, because I was in a Jewish school and it was very much "We are the best. We conquered the world. We are history, are God, are "massaya", are everything". There was no room for anybody else... you know what? Even amongst Jews they do not learn the history of the people who come from Morocco, from the Jewish that come from Yemen, from the Jewish that come from Ethiopia,... the only history learnt in Jewish schools is the white Jewish history (Poland,... Europe). Ashkenazi. Like the whole other side is non-existent in school... like in history... in school history. So, I don't want that. When I studied in Canada I used to see... an Asian girl, the black girl, and the Indian girl, Iranian girl and it was amazing because as a kid you see that there are more cultures, you are not the only one. And this scared me as a kid in the Jewish school. It was very difficult.."⁷⁷⁷.

El profesorado acostumbra a ser palestino israelí, principalmente por un tema idiomático ya que la población palestina israelí habla perfectamente el hebreo y la lengua

⁷⁷⁷ Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014, Haifa.

árabe. Una de las profesoras de la escuela me explicó, precisamente, que sus abuelos eran una pareja "mixta".

Las escuelas bilingües-integradas surgieron en 1984 en Israel con el objetivo de promover el diálogo y la coexistencia entre las comunidades palestina y judía en Israel. La primera escuela de este tipo que se fundó en el país fue la de la comunidad *Neve Shalom/Wahat al-Salam* ese mismo año. En relación a esta comunidad, es especialmente interesante la noticia publicada en abril de 2015 por la artista Orna Akad sobre la experiencia que ella y su marido vivieron con esta comunidad a principios de los años 90. Ella, judía, y su marido, un palestino israelí, participaron en un *workshop* que reunía a personas procedentes de las dos comunidades. En el transcurso de este encuentro mantuvieron una conversación con una de las participantes que, a su vez, formaba parte del comité de admisión de la comunidad. La conversación que mantuvieron Akad y su marido se recoge a continuación y muestra el doble discurso existente en torno a la coexistencia cuando la cuestión se traslada al ámbito de las parejas "mixtas":

"One of the participants in the workshop was also a member of the community's admission committee.

She herself is married to a non-Jewish European guy.

We came up to her, full of hope, and said proudly that we are a couple, a Jewish woman and an Arab man, and that we would like to register and appear before the community's admission committee.

The woman's face turned serious all of a sudden and changed color. She looked at us sternly and said:

"You may apply for membership, but personally, I must tell you that I am opposed to admitting a couple like you into our community."

We raised an eyebrow.

"Look, we are a community which encourages life together in coexistence, Jews alongside Arabs, but we are opposed to mixed marriage."

"But your husband is also not Jewish," I said.

"It's not the same thing," she responded adamantly, and then said, "you need to understand where we live. What will happen with the kids, and when they reach the age of military service, what will they do? And to what religion will they belong? And we are not naive, in the background there's the Jewish Arab conflict."

*My spouse turned back immediately and I just said, "but we are looking for a way to live together in spite of the conflict. And besides, religion is a personal matter and ... so is the decision on military service"*⁷⁷⁸.

En 1977, se fundaron dos escuelas más en Israel que tenían como concepto central de su currículum asegurar una educación bilingüe en la que el árabe y el hebreo tuvieran la misma importancia. En este sentido, Merav Ben-Nun pone de manifiesto la importancia de proveer a los niños y niñas nacidos de parejas "mixtas" de las dos lenguas con tal de que puedan sentirse cómodos en un ambiente bilingüe:

*"One of the... of the mixed couples is the language issue. ... like the mother tongue. Dana and Tarek also have that issue with their baby. Because kids are very smart so, in terms of identification they are not there yet. Sending them to our school they feel very comfortable, even if they are confusing"*⁷⁷⁹.

En la actualidad, la organización *Hand in Hand, The center for Jewish Arab Education in Israel* es la organización que se encarga de gestionar las cinco escuelas integradas que existen en el país y que cubren los diferentes niveles de formación.

La entrada del centro se encuentra en una calle que queda entre la calle Massada y la calle Hillel, en pleno centro del barrio de Hadar en Haifa. Durante mis estancias en Haifa, me alojé varias veces en estas calles y había pasado infinidad de veces por delante de esta guardería sin reparar en ella.

⁷⁷⁸ Akad, 2015.

⁷⁷⁹ Entrevista realizada a Merav Ben-Nun, 1/12/2014, Haifa.



Figura 38 .- Imagen de la guarderia Hand in Hand. The Center for Jewish Arab education in Israel de Haifa

Fuente: Vanessa Gaibar Constansó



Figura 39 .- Imagen de la guardería Hand in Hand. The Center for Jewish Arab education in Israel de Haifa.

Fuente: Vanessa Gaibar Constansó

Esta es la imagen de la escuela *Hand in Hand. The Center for Jewish Arab education in Israel* que representan un niño y una niña sonrientes que se dan la mano y al fondo aparece un pájaro que es el símbolo de la escuela.

Tuve ocasión de entrevistarme con Merav Ben-Nun, directora de la escuela *Hand in Hand* de Haifa y experta en políticas de integración en escuelas bilingües en contextos de conflicto⁷⁸⁰, quien me explicó los problemas con los que se habían enfrentado a la hora de encontrar un espacio en la ciudad de Haifa para situar la escuela:

*"We are only three years in Haifa so it's a very beginning stage and we are fighting to our Mayor to let us grow because It's not something that he is excited about. Their speak [0.39] about Haifa is coexistence and very shared. It's a big issue and just is why I'm running because we have a big meeting with the municipality and for we need to prepare for the meeting. So, we have serious issues with him on the one hand. But, on the other hand, there is something in this atmosphere. It's more relax, more natural, you know, that shared life in Haifa"*⁷⁸¹.

Ben-Nun me explica que uno de los objetivos fundamentales de la escuela es hacer sentir cómodo al alumnado y mostrarles la diversidad que existe en el país y la cual se da , en ocasiones, en el interior de sus propias familias:

*"So, in our school kids feel very comfortable. But, at the same time, They talk about the Christmas and the kids are told about Hannukah... The kids are like this or the kids are like this... So, I don't know how... feels... that she is Jewish or that She is Arab... that she realizes that she is both ... I don't know... the kids are very very young"*⁷⁸².

En un inicio, la filosofía de las escuelas *Hand in Hand* era promover una presencia igualitaria de las dos comunidades en todos los niveles, la dirección , el alumnado y el profesorado. El hecho de contar con una gestión compartida, tanto en la dirección del

⁷⁸⁰ Merav Ben-Nun establece una interesante comparativa entre las escuelas bilingües integradas en el contexto israelí y en el norte-irlandés. Algunas de las principales conclusiones que presenta, subrayan la importancia de tratar temas relacionados con las identidades de grupo en las clases (Israel)- (Ben-Nun, 2013).

⁷⁸¹ Entrevista realizada a Merav Ben-Nun, 1/12/2014, Haifa.

⁷⁸² Entrevista realizada a Merva Ben-Nun, 1/12/2014, Haifa.

centro como en la de las propias clases, fue un proyecto que se fue ajustando a los diferentes cambios ideológicos y las necesidades presupuestarias de cada momento⁷⁸³.



Figura 40.- Cartel colgado en el que se reivindica una guardería pública bilingüe en la ciudad de Haifa, Hand in Hand, Haifa.

Fuente: Vanessa Gaibar Constansó

En este cartel colgado en la entrada de la guardería se puede leer en árabe y en hebreo la inscripción "Sí, estoy a favor de una guardería pública bilingüe árabe -judía en Haifa".

Las fotografías que siguen a continuación fueron tomada por mi misma en el interior de la escuela y muestran algunos de los trabajos realizados por el alumnado que acude a la escuela. En estas fotografías aparecen aspectos varios de la vida cotidiana y festividades y tradiciones de las diferentes comunidades que componen el mapa social israelí.

⁷⁸³ Ben-Nun, 2013.



Figura 41 .-Mural en el que se da la bienvenida en hebreo y en árabe, Hand in Hand, Haifa.

Fuente: Vanessa Gaibar Constansó

En esta fotografía se puede ver un trabajo hecho por el alumnado de la escuela en el que aparece una circunferencia central con la palabra "bienvenido/a" en árabe y en hebreo, rodeado de las huellas de las manos de diferentes niños y niñas de la escuela.



Figura 42 .- Dibujo de un arcoiris con la transcripción de esta palabra en árabe y hebreo, Hand in Hand, Haifa

Fuente: Vanessa Gaibar Constansó

Las dos imágenes siguientes muestran elementos relacionados con las festividades religiosas de las diferentes comunidades. En esta primera fotografía aparece un Papa Noel, el candelabro típico de la Hanuka y otros elementos propios de la festividad. En las inscripciones se puede leer "La gloriosa navidad" en árabe y "Hanuka", la Fiesta de las Luces judía, en hebreo. Estas dos festividades se celebran en diciembre y en Haifa, en el marco del festival *Holiday of Holidays*, se llevan a cabo varias actividades.



Figura 43 .- Mural con elementos relacionados con la Navidad cristiana y con la Hannukah judía, Hand in Hand, Haifa

Fuente: Vanessa Gaibar Constansó



Figura 44.- Mural que lleva por título "El rincón de la naturaleza" en árabe y hebreo, Han in Hand, Haifa.

Fuente: Vanessa Gaibar Constansó

En esta fotografía, aparecen diferentes imágenes de árboles diversos acompañadas de algunos dibujos de animales y se puede leer el título "El rincón de la naturaleza" en árabe y en hebreo.

Cuando conocí a Dana y a Tarek, su hijo aún no había nacido y durante la primera entrevista que les realicé no tenían claro a qué tipo de escuela le iban a llevar. La última vez que nos vimos, en enero de 2017, ya habían decidido que su hijo iría a la escuela *Hand in Hand* de Haifa. Durante este encuentro, Dana me comentó que tenía otra pareja para mí y que los habían conocido porque ellos también iban a llevar a sus hijas a esta escuela. Esta pareja resultó ser la formada por Salwah y Oren.

Cuando conocí a Salwah y a Oren, su hija mayor era muy pequeña y aún iba a la guardería. Durante la entrevista, me explicaron que la niña asistía a una guardería judía pero, según pude comprobar, esta no era una decisión que les satisficiera completamente a los dos, especialmente a Salwah:

Vanessa: *"Which kind of kindergarden?"*

Salwah: *"Jewish..."*

Vanessa: *"Because they are the best one?"*

Salwah: *No, there are also very good Arab kindergardens and schools... and I even prefer this year... to take them to a Christian one but Oren did not like the idea. I go to the flu and I said ok, we'll do it your way... but I wanted to know... we live in Israel and the Jewish culture is...*

Oren: *"dominant"*

Salwah: *"dominant... yeah... and I wanted them to see the other side because they don't know very well the other side, they don't speak Arabic...they understand it... but they don't speak Arabic and I wanted them to be more in this community where the children speak Arabic, to learn more about the other side.. other culture of my side but Khen prefer as you said... to be... maybe... in the..."*

Oren: *I wanted them to be in the mainstream... to dominate language... speak without accent... to be... just anyone else... just like Arabs by the way in the center... like An Arab from Jaffa, you won't know that she is an Arab... they don't have accent... no, no... but... it's about...mmmm.... I wasn't really against in a one hundred percent but my intuition said...ok they are here, in Haifa, with the family, ninety per cent of the time we are with her family, not mine. Mine is in the center, they are smaller, so they will have the chance to play with the kids and with the cousins and everything. But not mine, not much, maybe once a month... so the contact with the Arab kids and everything it will come and they do speak Arabic, they do speak Arabic very good and just is*

*right now they prefer to speak Hebrew we can talk to them in Arabic but they will answer in Hebrew... specially the big one..."*⁷⁸⁴.

La conversación entre Salwah y Oren es especialmente interesante porque muestra como los dos intentan transmitir sus identidades comunitarias a las niñas. Oren pone sobre la mesa una cuestión esencial, el hecho de proveer a sus hijas con las herramientas necesarias para que puedan desarrollarse plenamente en la sociedad israelí y esto se traduce, principalmente, en un mayor contacto con la comunidad judía. El dominio del hebreo y el hecho de hablar sin ningún tipo de acento es una cuestión que Oren consideró relevante en su planteamiento inicial para asegurar la inclusión de sus hijas en una sociedad que las puede excluir a causa de su origen.

9.2. Las alternativas a los matrimonios religiosos

Las restricciones⁷⁸⁵ legales a las que tienen que hacer frente las parejas "mixtas" en Israel obligan a aquellas parejas que desean formalizar su unión a escoger entre una de estas opciones: la conversión religiosa de uno de los miembros, la celebración de una boda en el extranjero o el registro de su relación mediante la adquisición de la Domestic Union Cards.

La conversión religiosa de uno de los miembros de la pareja dependerá de las restricciones impuestas por las leyes de cada una de las religiones. En el caso de la religión drusa, por ejemplo, las conversiones no están permitidas desde mediados del siglo XI. El resto de comunidades religiosas sí que permite las conversiones de nuevas personas que quieran integrarse, pero esto no siempre es una opción para todas las parejas. Entre las parejas entrevistadas, ninguna de ellas contempló esta opción.

En el caso de Tarek y Dana, la conversión no entraba dentro de sus planteamientos ya que, en su opinión, era una hipocresía convertirse a otra religión sin ni siquiera ser practicantes de sus propias religiones:

Vanessa: *"Each of you maintain your own religion?"*

Tarek: *"It is important to us. We don't practice. Conflict, adversity, and all kind of facts of law. People is sick here. People here is more... Religion for*

⁷⁸⁴ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

⁷⁸⁵ Las conclusiones del proyecto "Freedom of Marriage World Map" ponen de manifiesto que "Israel is the only western democracy that legally sanctions a religious monopoly over marriage and divorce". Esta investigación, realizada por la asociación Hiddush-Freedom for Israel, tiene como finalidad examinar y comparar la situación de los derechos y libertades de matrimonio en Israel en relación con otros países del mundo.

many people is a part of identity. It's a shame.... But [because] we are not practicing anything it is important to us no to change. If I not practicing.... religion is not a matter of convenience. Playing games and change it it's not okay for me".

Dana: *"We are not practicing anything. Cultural heritage. I think I am proud to be Jewish and you are proud to be Arab. If we would have been living in the States we wouldn't to think about to change our religions. Since we are not practicing, it's important to not change".*

Tarek: *"It's ridiculous if I'm not practicing to convert. State it is imposing on you"⁷⁸⁶.*

En el caso de Salwah, palestina cristiana, su suegra le preguntó en una ocasión si se había planteado convertirse al judaísmo pero, para ella, no era una opción que entrara dentro de sus planes.

Las bodas civiles en el exterior son la opción más común entre las parejas entrevistadas. Por este motivo, las parejas a las que no les es permitido o no desean casarse bajo el auspicio de las autoridades religiosas deciden esta opción. El estado reconoce aquellos matrimonios realizados en el extranjero y da la opción a las parejas de poder registrarse de manera oficial cuando regresan al país. No obstante, se ha de tener en cuenta que no todas las parejas pueden costearse un viaje a otro país para celebrar la ceremonia.

La mayoría de las parejas entrevistadas optó por la celebración de matrimonios en el extranjero, principalmente en Chipre, y luego procedió a registrarlos en Israel.

Dalia y su marido Adiv se casaron en Chipre, ya que esta es la opción más fácil para las personas que viven en Oriente Medio, según me comentó ella:

Vanessa: *"Are you married?"*

Dalia: *"Yeah, of course, abroad. There is no option here to "mixed" marriages. You can go to Cyprus or any other country and do a civil marriage and that's what we did".*

Vanessa: *"Where did you go?"*

Dalia: *"To Cyprus. It's easier. Everybody... Israelis and the Lebanese and all the Middle East go to Cyprus"⁷⁸⁷.*

Nawra y Adam también optaron por este destino para formalizar su unión:

Nawra: *"Yes, we are married. We married in Cyprus. We can't marry here"⁷⁸⁸.*

⁷⁸⁶ Entrevista realizada a Dana y a Tarek, 5/12/2014, Haifa.

⁷⁸⁷ Entrevista realizada a Dalia, 12/12/2014, Haifa.

⁷⁸⁸ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

Salwah y Oren escogieron también esta ya que preferían hacer algo más romántico, pero en su caso el destino fue Praga:

Oren: *"We are married abroad... civil marriage abroad... Prague. Because we can't marry here. We could have an agreement with the lawyers but we wanted something more romantic. Until 1992 the civil marriage was not legal in Israel. The Interior Affairs... They don't have the right to do this anymore. We are registered as married"*⁷⁸⁹.

El caso de Rawan y Yoav es el más interesante en este sentido. Ellos celebraron dos matrimonios. Uno en el extranjero y otro en el Estado de Israel que fue conducido por un cura católico en una Iglesia y tuvo un carácter puramente ritual. Aún tratándose de una pareja formada por personas de dos religiones distintas, el sacerdote ofició la ceremonia.

La *Domestic Union Card* proporciona otra alternativa a las parejas "mixtas" y a aquellas que no quieren o no pueden casarse mediante una ceremonia religiosa. Esta opción garantiza un reconocimiento legal de sus derechos como pareja dentro de Israel y más allá de sus fronteras. La medida, promovida por la organización israelí *New Family*⁷⁹⁰, permite que todas las personas con ciudadanía israelí puedan disfrutar de los derechos concernientes a los asuntos de familia independientemente de su sexo, religión, nacionalidad, orientación sexual o estatus.

Algunas parejas como Dana y Tarek acuden a la organización "*New Family*" para realizar un acuerdo matrimonial. Este tipo de acuerdos no son reconocidos oficialmente por el Estado de Israel y esta es una cuestión que, en principio, no les preocupó demasiado pero que pensaban que quizás pudiera afectarles en el momento en el que tuvieran a su hijo:

Vanessa: *"Are you married?"*

Tarek: *"Yes, we are married. It is impossible for us to get married here unless one of us will convert. We are not interested to convert. We have two options. To go abroad and do a civil marriage".*

We did a marriage agreement. We did with the lawyer. They state don't see us a married couple. The State Institutes don't look at us as a married couple. We get married through New Family association, a group of lawyers who create partnership agreements any couples to want to get marry and don't want to do

⁷⁸⁹ Entrevista realizada a Salwah y Oren, 9/12/2014, Haifa.

⁷⁹⁰ Durante mi trabajo de campo establecí contacto con esta organización para poder cerrar una entrevista pero no recibí respuesta.

through the religious institutions. Give us a little card. (...). We decided to create some legal framework".

Dana: "The state doesn't recognize but we don't care. Maybe when we have the baby. Partnership agreements. It's just a card. State doesn't recognize but we don't care. Maybe we will care when we have the baby. Maybe we will keep on not caring. So, I don't know will happen".⁷⁹¹

9.3. El mantenimiento de la propia identidad y la transmisión a la descendencia de la(s) identidad(es) de grupo

Varias de las parejas entrevistadas manifestaron que para ellos y ellas era muy importante poder mantener su propia identidad⁷⁹², ya fuera en términos religiosos, étnicos o de identidad nacional. La gran mayoría de las personas no eran personas religiosas practicantes pero sí se definían como musulmanas, judías o cristianas en función de lo que se les había transmitido por herencia familiar. Es interesante anotar en este punto que los términos "*Arab Christian*" y "*Arab*" se empleaban principalmente entre las personas árabes, mientras que en el caso de las personas musulmanas se utilizaban más los términos "*Palestinian*" y "*Muslim*".

Amira me explicó que sus padres mantuvieron siempre cada uno su propia identidad:

Vanessa: "Your father was Arab and you mother was Jew?"

Amira: "My father was Muslim and my mother was Jew and they stay like this all their lives. My mother didn't... have not been Arab... and my father stills Muslim... and she was a Jew"⁷⁹³.

En relación a la transmisión de la identidad a la descendencia, esta es una cuestión que está muy relacionada con la anterior. El hecho de que la mayoría de las parejas entrevistadas hayan optado porque cada uno de sus miembros mantenga sus orígenes tiene su correspondencia en la transmisión de las dos culturas, religiones y/o tradiciones a su descendencia.

⁷⁹¹ Entrevista realizada a Dana y a Tarek, 5/12/2014, Haifa.

⁷⁹² En este sentido sería muy interesante poder analizar más en profundidad si las personas entrevistadas responden de este modo porque se sienten interpeladas por la entrevistadora o, incluso, si es la propia naturaleza conflictiva del contexto lo que las empuja a definirse de una manera determinada y no de otra.

⁷⁹³ Entrevista realizada con Amira Shukri, 13/12/2014, Haifa.

La mayoría de las parejas entrevistadas me manifestó que optaba por transmitir a su descendencia la pertenencia a las dos comunidades de un modo igualitario. Las estrategias, sin embargo, diferían entre las parejas.

La preeminencia del judaísmo en el país llevaba a algunas de estas parejas a plantearse si era necesario potenciar más la "otra" identidad que quedaba en situación de desigualdad. En el caso de Dana y Tarek, ella tenía claro desde el principio que quería reforzar la presencia de la identidad palestina musulmana en su hijo con tal de crear un balance con la identidad judía predominante. Por este motivo, su intención era registrarle como musulmán pero siempre teniendo claro que cuando fuera mayor a él le ofrecerían la oportunidad de escoger su propia opción.

La mayoría de las personas participantes en esta investigación manifiestan un "desafío" individualista, de libertad de acción y de conciencia a la hora de mantener su(s) propia(s) identidad(es), así como de moldear su existencia y de combinar pertenencias con sus parejas en función de las necesidades que se planteen en relación a su descendencia. En este sentido, sería necesario poder ver hasta que punto esta cuestión esta relacionada con el hecho de que sean profesionales liberales. Otra cuestión interesante relacionada con esto es que el hecho de pertenecer a monoteísmos que les imponen una serie de normas y de encontrarse en un contexto de conflicto les supone una serie de dificultades para poder llevar sus objetivos a cabo.

En el caso de Salwah y Oren, mantuvieron un debate muy interesante sobre esta cuestión y que he recogido en este mismo capítulo. Él opinaba que era importante proveer a sus hijas de las herramientas necesarias para poder manejarse en la sociedad dominante, con tal de asegurarse que no fueran excluidas. Ella, por el contrario, pensaba que era importante transmitirle la identidad árabe ya que, en el país, siempre habría una mayor influencia de la judía.

En el caso de Nawra y Adam, también optaban por transmitirle las dos identidades pero potenciando la conexión de su hija con su pertenencia a la minoría palestina, lo que en su opinión contribuiría a prepararla mejor para lo que se iba a encontrarse en la sociedad israelí:

"I don't want my children to run to the Jewish side of them to make it easier for them in society. I want them to be connected with the minority, identity, because for me it made me who I am and it made me stronger in the society, it made me ready. I don't... unfortunately; I don't attribute a lot of good characteristics

*with the Jewish side... a lot of esnobism, overpride, non-acceptance of the other, non-acceptance of the weak (...)."*⁷⁹⁴

Rawan y Yovav, tenían la intención de transmitir a las niñas que ellas eran palestinas cristianas y judías al mismo tiempo y evitaban utilizar la expresión mitad palestina-mitad judía. En este caso nos encontramos ante una estrategia consciente, verbalizada por la misma pareja, y que pone de manifiesto una clara intención por su parte. Sin embargo, en otros casos, estas situaciones podrían ser inconscientes, sin que la pareja ni si quiera se hubiera dado cuenta de ello y como posible respuesta a miedos no verbalizados.

En el caso de Dalia y Adiv, también era muy importante trasladarles a sus hijas esta pertenencia a las dos comunidades y luego dejarles opción para que ellas escojan, por este motivo, sus hijas están registradas como "sin religión", como en el caso de Rawan:

*Dalia: "We have two girls, so we want two learn about both religions, about the connection between both religions... that they can feel there is some continually from Judaism to Christianity..."*⁷⁹⁵.

Dana aportó una interesante reflexión sobre esta cuestión en la que establecía dos tipologías de parejas "mixtas". Una en la que cada uno de los miembros de la pareja mantenían su propia identidad y otra en la que una de las personas borraba su identidad y adoptaba la de su pareja. En este segundo caso, en su opinión, los problemas a los que se enfrentaban ya de por sí estas parejas "mixtas" se veían acrecentados:

Dana: "I think there are two kinds of "mixed" couples: like us, each of us maintain in our own national and religious identity and we met two unreligious and we live... and everything is on the open; and then there is another kind for whom this issue is not as clear or as easier it is for us...so...the man convert to Judaism, the Arab man or the woman convert to Islam or whatever, many of those either live in a acutely Jewish town or neighborhood or they go back to the guy village. Some Jewish woman even convert to Islam and covert their heads... that's it...and I think "mixed" couples have all the challenges of daily married life just like everybody else...if they are open but those who don't have the capacity to deal with the complexity of also...two nationalities and religions in the same house what ends at happening is one of them erases their identity

⁷⁹⁴ Entrevista realizada a Nawra, 12/12/2014, Haifa.

⁷⁹⁵ Entrevista realizada a Dalia, 12/12/2014, Haifa.

*and adopts the identity of the other and that's even a bigger problem...I think...*⁷⁹⁶.

Una cuestión interesante en relación a lo que comenta Dana es el caso de parejas "mixtas" en las que una de ellas se convierte pero únicamente como estrategia para poder celebrar la ceremonia en el país. Recuerdo que durante la entrevista que realicé a la rabina reformista Galia Sadan me explicó que se habían puesto en contacto con ella desde una agencia que concertaba matrimonios de chicas ucranianas con hombres judíos con tal de ver si ella podía realizar conversiones express que permitieran reducir el proceso de conversión y acelerar estos matrimonios de conveniencia.

9.3.1. La cuestión idiomática

El tema idiomático es una cuestión que se reproduce de la misma manera en casi todas las parejas, a excepción de los padres de Amira que les hablaban a ambas en hebreo. Una cuestión importante a destacar es la confluencia de diferentes lenguas en el territorio. El hebreo y el árabe son las dos lenguas oficiales del país pero, a la práctica, la primera ocupa una posición mucho más central. Este lugar privilegiado que ocupa el hebreo se deja ver en la toponimia de las calles y en un sistema educativo que promueve el aprendizaje de esta lengua, así como de los valores y de la cultura judía, en detrimento de la lengua árabe, la cual no se estudia en las escuelas judías. En las escuelas árabes si que se estudian las dos lenguas pero el árabe ocupa una posición secundaria. Este uso diferenciado de las dos lenguas oficiales es tan solo una muestra de como está organizada la sociedad israelí.

Como ya he mencionado anteriormente, en el sistema educativo israelí solo se enseña el árabe en las escuelas destinadas a esta población y, por lo tanto, la población judía no conoce generalmente esta lengua. Por este motivo, la totalidad de las parejas entrevistadas hablan hebreo entre ellas y cada uno de los miembros hablan con su lengua materna a su descendencia. Esta cuestión, en la mayoría de los casos, no generaba ninguna problemática a los niños y niñas, quienes saben cambiar rápidamente del hebreo al árabe y viceversa.

Esta situación de diglosia en la que el hebreo es la lengua predominante supone que la población árabe israelí quiera potenciar su propia lengua a partir de la transmisión a su descendencia.

⁷⁹⁶ Entrevista realizada a Dana y Tarek el 5 de diciembre de 2013.

Dana y Tarek hablaban entre ellos hebreo y con su hijo hablaban cada uno con su lengua materna.

Los padres de Sammy hacían lo mismo con él y con su hermano y su hermana:

Sammy: *"Both... (in the school) Arabic. (With the family) both, I can change automatically... when my mother was present in the room everybody spoke Hebrew and when she wasn't in the room I could speak Arabic but It wasn't something I decided to do... It just happened, automatically..."*⁷⁹⁷.

El caso de Nawra es exactamente igual a los anteriores, entre ellos hablan hebreo y con su hija cada uno se comunica con una lengua distinta:

Vanessa: *"What language do you speak between you?"*

Nawra: *"Hebrew, unfortunately. [With my daughter] I speak only Arabic... and (my husband) speaks with her Hebrew... She knows to switch... Because Jews are not learning Arabic because they are too good for us... ha, ha, ha... because they don't think they need to... mmm..."*⁷⁹⁸.

Salwah y Oren también hablan hebreo entre ellos y a las niñas les hablan cada uno con su propia lengua. La hija mayor, sin embargo, no utiliza el árabe para responder a su madre sino que lo hace en hebreo. En opinión de Khen, la niña utiliza sus propias estrategias para no sentirse diferente del resto de personas de su entorno, mayoritariamente judías. Sin embargo, cuando la niña está con su abuela materna, es consciente de que está en otro ambiente y se adapta a él utilizando los recursos que tiene a su alcance:

Vanessa: *"Do you speak Hebrew between you?"*

Salwah: *"Yes, we speak in Hebrew. And I speak in Arabic with the girls. He speak through the girls in Hebrew"*⁷⁹⁹.

Vanessa: *"The majority of the couples I had interviewed do it the same way...?"*

Salwah: *"Of course, is much easier".*

Oren: *"Easier, easier... Sure, we always choose the easier path. Many times when I was with Issa, her cousin, we talked in Italian... it was easier for us to communicate in Italian... especially when we talked about professional staff, architecture..."*

Vanessa: *"It's really nice, because you are giving to them a really nice thing, to speak two languages?"*

⁷⁹⁷ Entrevista realizada con Sammy el 10 de diciembre de 2014.

⁷⁹⁸ Entrevista realizada a Nawra el 12 de diciembre de 2014.

⁷⁹⁹ Entrevista realizada a Salwah y Oren el 9 de diciembre de 2014.

Oren: "It's great".

Salwah: "Of course, I speak with them everything in Arabic and they just answer in Hebrew. They understand everything. I believe that one day they grow up, they will speak most Arabic".

Oren: "Yeah, they are small now".

Salwah: "For now, it's a bit difficult for them but maybe because we speak in Hebrew, me and Oren, between us we speak in Hebrew. It's may extent... If we were speaking Arabic today. Probably they'll also speak Arabic better... but... you know... it's much easier for them because they now understand Hebrew very well...so it's much easier for them to to contact you in Hebrew".

Oren: "They are still very small right now... so...---, the big one. She just wants to be like any other kid in the kindergarden, you know... maybe she is this or somewhere she speaks Hebrew like everyone else just to no gonna be different... you know... but when she is with her grandmother, for example, Salwah's mother... you will know she is even changing her accent. She knows how to transform herself. She recognise the Arab ambient and she knows that she belongs to both because you can see how she relates in different ways. It is not just changing the language, she is changing the accent and know all the cadence".

Salwah: "In Hebrew she said the letter "Ar" and she also said "Arg". She knows when to say "Arrrr" (Ra) and when she speaks Hebrew she says "Arggg". She changes. She knows when to say "Arra" or "Agra" ".

Oren: "This is why I'm not worried about languages for example or her identity. I'm not worried about that".

Salwah: "And I asked her. Yesterday I think "Can you tell me what languages do you speak?" and she said "Yes, of course. Arabic, hebrew and english." And she said "One, two, three, four, five... see? English" ¹⁸⁰⁰.

En el caso de Amira, el hebreo tuvo una mayor presencia en su casa ya que sus padres, ambos, le hablaban en hebreo y esto es lo que ella le ha transmitido a su descendencia. Un aspecto curioso que remarca Amira es el hecho que cuando sus padres no querían que ellas entendieran lo que estaban hablando entre ellos utilizaba el árabe, lo que muestra que su padre y su madre sí que podían hablar esta lengua entre ellos pero que optaban por hacer uso del hebreo. Este uso del hebreo como lengua principal está en consonancia con la educación, principalmente judía, que recibió:

Amira: "We spoke at home Hebrew but when my parents didn't want us to understand, something that they were going out or that are coming guests they used to speak, if they wanted may understand, they used to speak Arabic. And

⁸⁰⁰ Entrevista Ruba y Khen 9 de diciembre de 2014.

If they wanted to go out they spoke English so... but they usually it was Hebrew at home".

Vanessa: *"And with your sister you spoke?"*

Amira: *"Hebrew, hebrew,..."*

Vanessa: *"Between your parents?"*

Amira: *"Hebrew, hebrew, ... You know... when the parents started to speak Arabic or English and then my ears... I used to know exactly... I used to know once Italian..."*

I was four months in Italy... you know...from hearing I understood what they're talking and they started to speak... but I don't speak now, don't have anybody to speak. I have a good hearing for languages"⁸⁰¹.

9.3.2. Las relaciones "mixtas" en el imaginario social de las parejas entrevistadas: una lectura en clave de género

Un aspecto interesante a tener en cuenta son las diferencias entre las mujeres y los hombres entrevistados en relación a si habían mantenido relaciones con personas de otras comunidades y sobre el imaginario que tenían sobre la posibilidad de mantenerlas.

La mayoría de los hombres a los que tuve acceso durante el trabajo de campo, independientemente de la comunidad a la que pertenecían habían mantenido alguna relación con mujeres de fuera de su propia comunidad o, por lo menos, habían llegado a planteárselo en algún momento.

Sammy salió durante su juventud con algunas chicas judías pero, en algunos casos, cuando su origen había salido a colación, las chicas se habían tirado para atrás. Finalmente, se acabó casando con una mujer judía de la que acabó separándose al cabo de un tiempo pero, según comenta, la separación no tuvo nada que ver con que pertenecieran a comunidades distintas. En este sentido, es interesante destacar que Sammy consta registrado como judío. En la actualidad, Sammy mantiene una relación con una mujer francesa desde hace más de diez años.

Vanessa: *"Did you usually date with Arab and Jewish girls?"*

Sammy: *"What do you mean? Women?"*

Sammy: *"More Jewish than Arabs, yes, but it's because I had more common language with Jewish girls, let's say, yeah... Today it's different...I see young generation, I play in Clubs for young generation, it's totally different than my..."*

⁸⁰¹ Entrevista realizada a Amira Shukri, 13/12/2014, Haifa.

*Today Arab girls live in the cities, much more open-minded, they are really outgoing...I can see the differences really today"*⁸⁰².

En el caso de Tarek, él había mantenido relaciones con otras mujeres judías antes de conocer a Dana pero nunca antes se había planteado la posibilidad de casarse.

Vanessa: *Before you meet each other, you have thought at the possibility to be in a "mixed relationship"?*

Tarek: *"I had relationships with Jewish women before but I never thought about...actually, I never thought about marriage. Until Iris I never thought about marriage. I didn't think about the possibility of being in a mixed marriage.*

*But then when I met Iris we start to think..."*⁸⁰³.

En el caso de las mujeres, la mayoría de ellas no había tenido ninguna relación con un hombre de fuera de su propia comunidad, en algunos casos esta era una cuestión que no entraba dentro de sus planes pero en otros casos, como el de Dana, no era una cuestión a la que se negara de entrada:

Dana: *"I never practiced like a relationship...I mean a "mixed" relationship. Unlike Tarek, I never had a Palestinian or an Arab boyfriend. But it crossed my mind and doesn't seem something awkward or weird to me to have...I mean.... It's a non-issue for me"*⁸⁰⁴.

En el caso de Nawra, según me comenta, sus amistades de la escuela judía tenían claro que acabaría con un hombre judío:

Nawra: *"I think for me it wasn't far from... you know... the imagination that I would meet a Jewish guy and marry. A lot of my friends say that we didn't think different. We knew that the in the end this is what's gonna happen"*⁸⁰⁵.

En este sentido, recuerdo las muchísimas conversaciones con mi amiga Hannan sobre esta cuestión. Ella me comentaba las muchas dificultades con las que se encontraba con los hombres palestinos a la hora de mantener una relación. Su condición de mujer independiente, formada, con un nivel adquisitivo alto y con las ideas muy claras parecía que asustaba a los hombres de su propia comunidad.

⁸⁰² Entrevista realizada a Sammy ,10/12,2014, Haifa.

⁸⁰³ Entrevista realizada a Tarek y Dan, 5/12/2013, Haifa.

⁸⁰⁴ Entrevista realizada a Dana y Tarek, 5/12/2014, Haifa.

⁸⁰⁵ Entrevista realizada a Nawra el 12 de diciembre de 2014.

En ocasiones, es posible que estas mujeres puedan sentirse más atraídas y incluso más cercanas, en términos ideológicos, a algunos hombres judíos que a ciertos hombres árabes. Sin embargo, los estereotipos existentes sobre las mujeres árabes-palestinas y las numerosas dificultades que conlleva mantener una relación de este tipo las conduce a relacionarse con hombres de su propia comunidad.

En el caso de Sammy, recuerdo que él también mencionó que había tenido varias parejas judías, y con una de ellas incluso llegó a casarse. Según me comentó, tenía más cosas en común con chicas judías que con las chicas árabes durante su juventud.

En los últimos tiempos, esta diferenciación entre chicas judías y chicas palestinas ha cambiado mucho y no se trata tanto de un aspecto relacionado con la nacionalidad o la religión sino con el ámbito urbano o rural al que estas chicas pertenecen. Esta cuestión apareció también en el transcurso de la entrevista con Nawra.

Los datos recogidos a través de las entrevistas en el terreno, así como las principales conclusiones que se muestran en la bibliografía consultada sobre parejas "mixtas" en el contexto israelí parecen indicar que los hombres son más exógamos que las mujeres. Una posible explicación a esta cuestión podría ser el control de la sexualidad y de los cuerpos de las mujeres, a partir de estrictos códigos de moralidad, que comparten todas las comunidades que habitan en el territorio israelí⁸⁰⁶

9.4. El activismo social y la implicación política

Las parejas palestino-judías a las que he tenido ocasión de entrevistar o de conocer a través de los medios de comunicación, como ya he comentado, tienen un nivel socio-económico medio-alto y acostumbran a estar vinculadas con profesiones liberales, el mundo artístico o el ámbito social.

Una parte importante de estas parejas muestran un compromiso con la realidad sociopolítica que se vive en el territorio y, más concretamente, con la situación de la población palestina, la que vive en los Territorios Ocupados de Franja y Cisjordania pero también aquella que tiene la ciudadanía israelí o la que reside en algún otro país bajo el estatus de personas refugiada.

Estas parejas palestino-judías que viven en Israel muestran, mayoritariamente, un compromiso con la realidad sociopolítica del territorio. Sin embargo, podemos destacar

⁸⁰⁶ Fogiel-Bijaoui, 2002.

diferentes maneras de actuar y de implicarse con la situación existente en el Estado de Israel.

Entre las parejas palestino-judías encontramos a varias personas que están implicadas con partidos políticos como es el caso de los padres de Sammy o de los padres del activista Juliano Mer-Kamis, ambos militantes del Partido Comunista.

Juliano y Sammy comparten el hecho de ser hijos de una pareja palestino judía formada por una mujer judía y un hombre palestino, ambos militantes del partido comunista. Sammy no tiene una vinculación política pero desde su ámbito también lleva a cabo acciones que contribuyen a hacer de la sociedad israelí una sociedad más amable y habitable para todas las personas que la integran. A pesar de esto, me explicita durante la entrevista que él no es un activista.

Sammy me explicó que su madre siempre le transmitió lo injusta que era la situación en la que se encontraba la población palestina en el país y la necesidad de que la comunidad judía no repitiera lo que ella había vivido años atrás:

***Sammy:** " (...) my mother all her life told me that she doesn't understand how the Jewish society can treat Arabs this way when they just had their own tragedy few years back... it's absurdity... most people didn't see like she did... this is was her agenda, all the time, throughout out of her life... can't be happening... we can't do what happened to us to other people... nobody see that way actually..."⁸⁰⁷.*

En la actualidad, Sammy es productor musical y participa en la organización de algunos eventos para jóvenes palestinos israelíes o en algunas bodas de parejas palestino-judías. Ninguna de estas dos cosas es su especialidad, él trabaja más con el sector judío pero la participación en este tipo de eventos son una satisfacción para él:

***Sammy:** "(...) there were some mixed couples that heard about me and my office here and the ... I represent DJ's that can play in weddings in the Jewish community. I do that myself during the week. During the week there are no clubs, almost. So they really make contact with me because they thought that because of my background I could do both play for these people...you know...they had small weddings, two hundred people, one-hundred fifty, ... with mixed guests and they really... yeah... So I know few mixed couples but we are not friends, they are costumers. They came by chance, I never published that I do mixed couples weddings or something like these... It's nice... they do*

⁸⁰⁷ Entrevista realizada a Sammy, 10/10/2014, Haifa.

whatever to meet me and find me and insist I will be the one who play for them or whatever... It was nice. I know couples, mixed couples but I'm not personally in touch with them" ⁸⁰⁸.

Juliano Mer-Khamis decidió dedicar su vida al trabajo comunitario y a intentar mejorar la situación de la población palestina y, especialmente, de los niños y las niñas de Cisjordania a través del teatro social. En el caso de Mer-Khamis, fue un destacado activista hasta que un palestino lo asesinó en un campo de refugiados de Jenín.

El mundo artístico también es un espacio importante, como he mostrado en el capítulo anterior, en el que se promueve una mayor visibilización de estas parejas, como es el caso de la artista Nira Awad o de la cineasta Ibtisam Mara'ana.

La participación en manifestaciones, como las que tuvieron lugar en Haifa para pedir que cesaran los ataques militares contra la población de la Franja de Gaza, o en organizaciones y causas sociales diversas son también algunas formas de activismo que llevan a cabo las personas que integran estas parejas.

Algunas de las personas entrevistadas trabajaban en entidades que promueven la coexistencia entre las diferentes comunidades o cuyo objetivo era trabajar para mejorar las condiciones de la población palestina israelí como es el caso de Tarek y Areen.

Tarek, es periodista de formación y ha trabajado en diferentes organizaciones vinculadas con la defensa de los derechos humanos en Israel, principalmente, para mejorar la coexistencia entre las diferentes comunidades. Mientras tomábamos un café en la cocina de su casa me explicó que estaba llevando a cabo un proyecto muy interesante que consistía en buscar alianzas entre autoridades locales judías y palestinas. En la actualidad, está vinculado con un proyecto que intenta promocionar la presencia de personas palestinas en empresas lideradas por personas judías. Su pareja Dana, está trabajando actualmente en un organismo municipal de la ciudad de Haifa y lleva a cabo diferentes proyectos para promover la coexistencia. Areen también trabaja en una asociación formada por personas judías y palestinas también. *Adalah, The Legal Center for Arab Minority Rights*, con sede en Haifa es una organización dirigida por una pareja formada por una mujer judía y por un hombre palestino israelí.

En conclusión se podría afirmar que la gran mayoría de las parejas coinciden en gran medida en la forma en la que llevan a cabo sus estrategias. La mayoría de ellas optan por celebrar un matrimonio en algún país cercano, principalmente en Chipre, y después

⁸⁰⁸ Entrevista a Sammy, 10/12/2014, Haifa.

proceden a registrar el matrimonio en Israel con tal de dotarlo de validez legal. Ninguna de las parejas entrevistadas ha pasado por ningún proceso de conversión, principalmente porqué ninguna de ellas se declara como practicante en términos religiosos y, por lo tanto, afirman que no tiene ningún sentido para ellas la conversión. En relación a la descendencia, todas ellas tienen un claro objetivo y es proveer a sus hijos e hijas de las mejores herramientas que estén a su alcance para que puedan desarrollarse plenamente en un contexto que desde un principio, por su condición de "mixtos", les pueda ser hostil. La elección de la escuela diferirá entre unas y otras parejas pero el nivel educativo siempre será una prioridad para todas. En este sentido, es interesante destacar que las escuelas bilingües-integradas son una opción al alza, una cuestión que confirma el interés de las parejas por transmitir las dos lenguas a su descendencia en un contexto de diglosia en la que el árabe se encuentra en una clara posición minoritaria.

10. Conclusiones

"Oren: I used to think that maybe because I'm always working with high polite people, architects, the clients,...you know... it's about the level... it's like in any country...so, I thought maybe this fact... the fact that they are all liberal you know... mmm... maybe it's not a real good example... you know... that can't represent all of Israel... I used to think of that way. But I'm nothing in that way anymore because maybe my self-conscious ... I don't know... I'm not really thinking it about it... It happens all the time... you know... I mean... mmm... talking about. The fact that I have an Arab Christian woman... with people who are not from these areas or work... or living... people from whom I would have expected they reacted a bit different...you know... from other levels of society and they don't... they are positive and curious, and they know it... and I'm quite surprised many times... you know... it's like... mmm... It makes me wonder... why we are in this situation? Because from a person... a person from the outside who are looking at Israel and the neighbors and the Arabs. He would think that we will hate each other...hate each other... you know... we will never accept... we will never accept this stuff...mixed marriages... you know... but it's different, you know, when you walk around Israel, the majority of the people will accept it and even will want it... inside...because they need it, even they don't admit it... they need it, they need this love, the solidarity... you know... they need it... even if they won't admit it... sometimes they won't admit it because it's against their political ideas... which has nothing to do with racism and stuff like that...it's just... you know... technical... you know... what could be the future of this country... sure I would go right, left, liberal.. it's all... you know... it's all legitimate... all this is ok... But we are talking about the life, and people and... you know... communication... the relationships between people... I think eventually most of the people here are...mmm.... are... more open minded than one might think, especially from Europe or other places of the world..."⁸⁰⁹.

Esta tesis doctoral tiene como objetivo principal responder a la pregunta ¿por qué son tan problemáticas las relaciones de parejas entre población palestina y población judía en el contexto israelí?

Para ello he realizado un análisis de algunas cuestiones claves que afectan de un modo especial a estas parejas, como son: el contexto histórico-político; la estructura social israelí; la situación que ocupan los ciudadanos y ciudadanas palestinas; la segregación social y espacial entre las diferentes comunidades; la incidencia de estas parejas en el país y las respuestas sociales que se generan entorno a ellas; así como las principales limitaciones a las que se enfrentan y las estrategias que estas llevan a cabo con tal de hacerles frente.

La terminología que se usa en este país para describir la realidad social y política israelí ha sido una protagonista indispensable de este análisis. Los conceptos que se

⁸⁰⁹ Entrevista realizada a Oren, 9/12/2014, Haifa.

emplean para describir a la población tienen importantes connotaciones en el territorio. La confluencia entre los términos palestino/a y árabe, así como el gran debate social que estos conceptos generan son una prueba de ello. En este caso en concreto, he podido observar que se producen dos dinámicas contradictorias. Por una parte, se produce una denuncia social por parte de algunos grupos en relación a la posición de subordinación de la sociedad palestina israelí que, a su vez, se acompaña de una reivindicación del uso del término palestino/a para mostrar la pertenencia y la presencia histórica de este sector en el territorio. Al mismo tiempo, una parte importante de las personas que reivindican y hacen uso de este término lo combinan con el vocablo árabe, que es el que principalmente emplea el estado para referirse a estas personas. Este hecho se explica, según algunas de las personas entrevistadas, por las políticas llevadas a cabo por el Estado de Israel, desde el momento de su creación, con el objetivo de segmentar a la población palestina israelí y de borrar su identidad como minoría nacional en el país.

En estas conclusiones quiero volver a remarcar la importancia de los diferentes acontecimientos histórico-políticos que se han ido sucediendo en la región de Palestina-Israel a lo largo de los siglos y los efectos que estos han tenido en las relaciones que se producen entre las distintas comunidades en el territorio y, de un modo especial, en relación a las parejas formadas por población judía y palestina israelí. Los momentos en los que se han producido situaciones de conflicto o enfrentamientos violentos esto ha alterado notablemente el curso de las relaciones entre estas dos comunidades.

En este contexto de tensión, las parejas deben enfrentarse a situaciones de hostilidad por parte de algunos grupos que no conciben como aceptables este tipo de parejas, especialmente aquellas formadas por mujeres judías y hombres palestinos. Un ejemplo de ello es la proyección social que alcanzó la boda del palestino Mahmoud Mansour y la judía Morel Malka en pleno estallido de la Operación Margen Protector. Esta investigación ha sido un viaje fascinante que me ha permitido indagar en las vidas personales de las parejas palestino-judías para confirmar que, sin ninguna duda, lo que sucede en el ámbito privado de las parejas toma una especial relevancia en el ámbito público y, que una vez más "lo personal es político"⁸¹⁰.

El Estado de Israel es un lugar enormemente segregado y la separación entre los diferentes grupos se mantiene gracias a las políticas empleadas por el gobierno y a ciertas

⁸¹⁰ Millet, 1970.

dinámicas sociales que se generan en el territorio. Estas medidas implementadas por el gobierno alcanzan a diversos ámbitos sociales y tienen como objetivo último asegurar el carácter judío del estado y mantener la posición hegemónica de la comunidad judía en el territorio. El hecho de que exista un sistema educativo segregado y de que la comunidad palestina israelí se encuentre localizada en áreas concretas del territorio, también en las denominadas ciudades "mixtas", puede suponer que el primer contacto entre las dos comunidades se produzca en la universidad o en el trabajo.

Las limitaciones jurídicas para poder llevar a cabo matrimonios "mixtos" en el país y el monopolio religioso en materia de matrimonios y divorcios son un hecho crucial en el mantenimiento de esta separación entre las diferentes comunidades. En este sentido, el cambio legal que se produjo en 1957 y que estipuló que el hijo de un hombre palestino israelí y de una mujer judía se podía registrar como judío es un ejemplo clarísimo de que los efectos que tienen los sistemas de clasificación políticos sobre las pertenencias sociales.

Estos múltiples obstáculos, limitaciones y dificultades no impiden que algunas veces estas interacciones acaben dando lugar a relaciones de pareja. El entorno es extremadamente hostil y las parejas, a menudo, deben de hacer frente a múltiples impedimentos.

Estas parejas, sin embargo, llevan a cabo una serie de estrategias para hacer frente a estas limitaciones. Estas estrategias pueden ser conscientes o inconscientes y pueden consistir en acciones tales como: rodearse de círculos sociales en los que sus relaciones de pareja sean aceptadas, buscar alternativas a las ceremonias religiosas para poder formalizar relaciones de parejas o transmitir a sus hijos e hijas la pertenencia a las dos comunidades o en proveer a su descendencia de aquellas herramientas que les permitan manejarse mejor en el país, como, por ejemplo, una educación de calidad o un círculo social en el que puedan manifestar su pertenencia a las dos comunidades libremente.

Los datos estadísticos existentes en el país muestran que tan sólo el 0,03% de la totalidad de las parejas son palestino-judías. Sin embargo, como he mostrado a lo largo de esta tesis, estas parejas generan una gran cantidad de noticias de prensa, de datos estadísticos sobre su prevalencia y sobre las percepciones sociales que generan, así como una gran producción literaria y artística en el país. Esta es una de las cuestiones que más ha llamado mi atención a lo largo de esta investigación y que genera una respuesta contradictoria y ambigua. Por una parte, esto pone de manifiesto que estas parejas generan

rechazo y son vistas con recelo por una parte de la población. Por otra parte, me llevan a confirmar la reflexión de Oren que da inicio a estas conclusiones y de la que desprende que estas parejas generan mucha curiosidad y no tanta antipatía como los medios de comunicación y el personal político que está al mando difunden.

Durante el tiempo que he estado realizando esta investigación no han dejado de suceder cosas en el Estado de Israel, muchas de ellas terribles. Allí siempre suceden cosas, esto no es una novedad. En todos lugares del mundo suceden cosas a diario, claro está, pero allí siempre tienes la sensación de que algo dramático e inesperado puede suceder en cualquier momento. Una sensación que yo describo como de "calma tensa".

Los medios de comunicación, también los españoles y catalanes, siempre que nos hablan de Israel nos muestran imágenes desgarradoras y terribles de asesinatos, enfrentamientos, injusticias, intolerancias y radicalismos. Estas terribles historias configuran nuestro imaginario sobre lo que se supone que es Israel y sobre cómo se supone que es la población israelí.

Israel es eso pero también es mucho más. Israel no es solo uno, Israel son muchos. Las distintas realidades sociales que se producen en Israel son múltiples y dibujan escenarios muy diversos. En el contexto israelí se producen conflictos y choques entre las comunidades pero también es un lugar en el que se producen un sinnúmero de interacciones cotidianas entre personas de diferentes grupos sociales y en el que tienen lugar bellas manifestaciones y actos de solidaridad.

Las parejas formadas por población judía y población palestina en Israel son la muestra fehaciente de que es posible transgredir ciertas fronteras sociales. En un lugar como Israel, en el que el conflicto siempre está latente y en el que los sentimientos están a flor de piel, también es posible. El mostrar esta otra cara de la moneda que, a menudo permanece invisible a los ojos de la mayoría; el dar visibilidad a estos encuentros cotidianos y a estos puntos de conexión entre las diferentes comunidades es una de las principales razones que me ha movido a realizar esta tesis doctoral.

Los encuentros que, en ocasiones, tienen lugar entre las dos comunidades permiten acortar la distancia física y emocional que las separa, y generan oportunidades de contacto real que contribuye a derrumbar estereotipos sociales sobre las diferentes comunidades. En colación a esto, Nawra me narró la experiencia de su marido, Adam, el primer día que conoció a la familia musulmana de ella. Los primos de Nawra tienen más o menos su misma edad, hablan perfectamente inglés y hebreo y ejercen como médicos y abogados.

El día que él les conoció y comprobó que tenían más cosas en común entre ellos que con muchas personas judías de su alrededor, se le abrió un nuevo mundo a sus pies. Nawra me explicaba que Adam se enfadó mucho al descubrir que llevaba toda la vida engañado sobre lo que le habían hecho creer sobre como era y dejaba de ser la población árabe, y especialmente la musulmana.

En este punto emerge la importancia que tienen ciertas figuras que se mueven entre los márgenes de las dos comunidades y que tienen un papel importante en la creación de puntos de conexión entre estos dos mundos. Ellas contribuyen a romper y a promover miradas menos segadas sobre las otras comunidades. Son personas que pueden pertenecer a la comunidad judía o a la palestina israelí y que pueden estar más o menos conectadas con su propia comunidad pero lo que todas comparten son las ganas de crear una sociedad mejor. Las acciones que llevan a cabo estas personas no tienen por qué ser heroicas, me estoy refiriendo a personas normales y corrientes que mantienen relaciones con personas de otras comunidades en su cotidianeidad. En una sociedad dividida en la que se priorizan más unos valores que otros, tiene mucha importancia el lugar social en el que se sitúan las personas.

En este sentido es importante destacar la gran variedad existente en cuanto a formas de identificación identitaria y las fracturas en el interior de las comunidades árabes y judías, así como dentro de las diferentes comunidades religiosas que las conforman. En el seno del judaísmo conviven grupos extremadamente diversos con visiones y objetivos completamente opuestos. Las divisiones entre estos grupos se dividen en base a múltiples factores como, por ejemplo, el nivel de religiosidad o la ausencia de esta, la procedencia, la tendencia política a la que se adscriban o el grado de identificación identitaria con la propia comunidad.

Por lo que se refiere a la población palestina israelí, también he podido confirmar que existe una gran fragmentación social. La población drusa, la beduina, la musulmana y las diferentes facciones del cristianismo que coexisten en el territorio tienden a identificarse con el propio grupo religioso y, en ocasiones, se producen importantes rendijas entre ellos. Las acusaciones de traición y de colaboracionismo con un estado que trata a su propio grupo "nacional" como ciudadanos y ciudadanas de segunda son habituales. Como también lo son, el uso de estereotipos que vinculan especialmente a la comunidad musulmana con el tradicionalismo, la radicalización o la submisión de las mujeres.

Si una cosa he aprendido a lo largo de todos estos años es que la israelí es una sociedad inmensamente compleja y en la que conviven una gran multiplicidad de manifestaciones de identificación identitaria. Esta amalgama de identidades híbridas y cambiantes es producto de fenómenos sociales que se producen de manera simultánea. Por una parte, he podido identificar que la gran mayoría de las personas, judías y árabes, se identifican con la categoría israelí.

La comunidad palestina que reside en el país marca sus diferencias con el resto de la población que vive en los Territorios Ocupados de la Franja de Gaza y Cisjordania o en situación de persona refugiada en otros países y solicita un trato justo y equitativo y reivindica sus derechos como ciudadana israelí. La situación de ambivalencia en la que se encuentra este sector en términos identitarios es una de las principales características remarcadas por varios estudios y publicaciones, así como también por varias personas informantes. Las personas palestinas israelíes se encuentran en una especie de limbo ya que no se sienten identificadas plenamente con la sociedad israelí ni con la palestina mientras que, al mismo tiempo, no son aceptadas tampoco plenamente por ninguna de ellas y siempre están en el punto de mira por su posible condición de traidoras.

Una de las estrategias que llevan a cabo algunas de estas personas palestinas israelíes es marcar la separación con la comunidad palestina y potenciar sus similitudes y su pertenencia al país. La eliminación del término palestino y su adherencia al término árabe, así como su vinculación con una cultura "occidental". Estas personas tienen como objetivo último ser aceptadas y incluirse plenamente en la sociedad israelí, algo que nunca estará a su alcance por su condición de no-judías.

Estas personas que se definen a sí mismas como árabes israelíes y que deciden potenciar su pertenencia a la sociedad israelí están expuestas al rechazo social o son tratadas con condescendencia por parte de algunas personas de su propia comunidad (árabe) que consideran que no han conseguido conectar con su pasado comunitario o con su "esencia" identitaria y son puestas en el punto de mira. Varias de las personas entrevistadas ponían de manifiesto que habían pasado por procesos de identificación identitaria ambivalentes y contradictorios. Todas estas personas tenían por objetivo último integrarse en la sociedad en la que vivían y ser vistos como uno o una más. Su condición liminal, el hecho de encontrarse entre dos mundos en un país que reclama identificaciones claras, basadas en una esencia identitaria resulta problemático.

Una cuestión muy importante a remarcar en este punto final de conclusiones son las diferencias en el interior de las comunidades. Es imprescindible tener en cuenta factores sociales diversos más allá de su grupo de pertenencia comunitaria o si se trata de personas religiosas o no. La intersección entre diferentes categorías socio-culturales va a dar lugar a experiencias sociales muy diversas entre las personas en el contexto israelí.

En este sentido, el nivel económico-formativo es un factor que adquiere una especial relevancia ya que permitirá que personas pertenecientes a la minoría palestina israelí puedan acceder a lugares de trabajo y a espacios sociales a los que inicialmente no tenían acceso por su pertenencia comunitaria. El surgimiento de una clase media palestina israelí tiene una importancia vital en relación a esta cuestión.

Las diferencias entre las comunidades no pueden medirse únicamente en relación a las categorías "etnicidad" o "religión". Todas las personas que han participado en esta investigación pertenecían a una clase media y tenían un nivel económico-social y educativo-formativo elevado, lo que les permitía acceder a espacios sociales y lugares a los que no les hubiera estado permitido acceder por su condición de personas no-judías.

La defensa del carácter judío del estado choca a menudo con el pleno disfrute de los derechos de ciudadanía de la población palestina israelí, un factor que conduce a aumentar un mayor descontento social entre este sector.

La segregación social y espacial que caracteriza a la sociedad israelí, sin embargo, cuentas con algunas brechas en las que consiguen colarse algunas personas y, estos contactos dan lugar en ocasiones a relaciones de pareja.

Estas parejas cuentan con un primer handicap que es el de la aceptación social por parte de la población israelí, tanto judía como palestina. Estas parejas acostumbran a estar formadas por hombres árabes y mujeres judías y, muy ocasionalmente, son a la inversa. En el caso de esta investigación, ha sido una gran suerte poder acceder a este tipo de parejas tan inusuales.

En definitiva, esta tesis doctoral ha intentando ofrecer una radiografía del Estado de Israel que ha enmarcado estas relaciones de pareja en un contexto histórico político determinado con tal de ver por qué estas son tan problemáticas. La situación de conflicto entre las dos comunidades y los picos de violencia que se van sucediendo contribuyen indudablemente al deterioro en las relaciones entre estas dos comunidades. Sin embargo, esta no es la única explicación. Como he mostrado, Israel se caracteriza por la existencia de políticas que contribuyen a generar y a mantener una importante segregación social

entre las dos comunidades. El mantenimiento del carácter judío del estado es uno de los principales objetivos que lleva a cabo el gobierno israelí. Las relaciones de pareja entre mujeres judías y hombres palestinos israelíes suponen una afrenta directa y de aquí que sean vistas con recelo.

La complejidad existente en el país, a todos los niveles, así como la multiplicidad de temas que he abordado han sido todo un desafío. Esta multiplicidad me ha obligado a "escaparme" de los límites de la antropología y me ha transportado a territorios de otras disciplinas como la historia, la sociología, el derecho, la literatura, la psicología o las ciencias políticas.

Este fascinante y estimulante viaje ha dejado muchas puertas abiertas y muchos temas por plantear. Un estudio exhaustivo de la historia de las categorías de clasificación social que abarcara un período temporal más amplio aportaría datos muy relevantes en cuanto a la construcción social de las diferencias y desigualdades sociales que se producen en el territorio.

El control de la sexualidad y de los cuerpos de las mujeres y su enaltecimiento como "madres" de la nación es un aspecto que se reproduce en la comunidad judía y en la árabe pero no del mismo modo y eso podría ser una línea de investigación muy interesante a desarrollar.

Otra cuestión extremadamente interesante sería el análisis de la imbricación entre las categorías nacionalidad y ciudadanía en el país, un tema que ha generado amplios debates y que puede ayudar a entender cómo se configura el carácter judío del estado y como se establecen las dinámicas de exclusión de las personas no-judías. La existencia de la categoría "israelí" para definir la nacionalidad en los documentos oficiales pero la ausencia de esta categoría en un plano legal genera una interesante paradoja que será necesario continuar investigando. En especial, en relación a los efectos que esto pueda tener en el acceso a sus derechos como ciudadanas y ciudadanos del país.

Un estudio en profundidad de la transmisión de estereotipos sociales sobre las diferentes comunidades por parte de estas mismas comunidades también sería otra de las cuestiones que ha quedado pendiente para futuras investigaciones. Los prejuicios sociales entre unos grupos y otros están muy presentes y un estudio que permitiera visibilizar su existencia en la cotidianeidad de las personas podría ser muy efectivo. En

En definitiva, la realización de esta investigación ha sido un ejercicio fascinante y muy estimulante que ha contribuido enormemente a ampliar mi mirada sobre la realidad

social estudiada. Todo ello me ha permitido mostrar que Israel es mucho más de lo que vemos en los medios de comunicación internacionales y que, a pesar de las numerosas dificultades, allí confluyen personas críticas con esta segregación social impuesta y que llevan a cabo maneras alternativas de entender la diversidad social y de gestionarla.

11. Bibliografía

- Abu-Lughod, L. 2004. *Dramas of nationhood. The politics of television in Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2002a. Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales. En L. Abu-Lughod (ed.). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València, 13-56.
- Abu-Rayya, H. M. 2000. “*Psychological and Sociocultural Adjustment of Intermarried Jews and Arabs in Israel*.” Tesis de máster no publicada. Hebrew University of Jerusalem.
- Abu-Saad, I. 2004. “*Separate and Unequal: the Role of the State Educational System in maintaining the subordination of Israel’s Palestinian Arab citizens*”. *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 10.
- ., _____. 2008. “*The Palestinian Bedouin in Southern Israel, Spatial Transformation and Indigenous Resistance: The Urbanization of the Palestinian Bedouin in Southern Israel*”. *American Behavioural Scientist*, 51:1713-1754.
- Ackelsberg, M. A. 1981. *Feminism: Giving Birth to a New Judaism*. Sh’ma 11/216. September 4.
- Amselle, J. L. 1999 [1990]. *Logiques métisses. Anthropologie de l’identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Angosto, L. F. y Kradolfer, S. (eds.). 2012. *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Abu-Baker, Kh. 2003. “*Marital problems among Arab families: Between Cultural and Family Therapy Interventions*”, *Arab Studies Quarterly* 25: 4, Special Issue: Social Work in the Arab World, 53-74.

- Adalah. *The Legal Center for Arab Minority Rights*. 17 de septiembre de 2015. "The October 2000 Killings". Special Report. Portal web de la organización Adalah [<https://www.adalah.org/en/content/view/8639>].
- Aguiluz, M. y Waldman G. 2007. *Memorias (In)cógnitas: Contiendas en la Historia*. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: México.
- Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Heaven, Yale.
- Akad, O.9 de abril de 2015. "Living alongside one other isn't necessarily coexistence". +972 Blog. En línea: [<https://972mag.com/living-alongside-one-other-isnt-necessarily-coexistence/105407/>]
- Amal, J. "On the Morality of Arab Colletive Rights in Israel". Adalah's Newsletter, Volume 12, April 2005.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andreus Z. 3 de julio de 2016. "Why MK Haneen Zoabi Is a True Palestinian Hero. Haaretz". En línea: [<http://www.haaretz.com/opinion/.premium-1.728680>]
- Arkoun, M. 1984. "Les unions mixtes en milieu musulman". In *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 259-271.
- Arutz Sheva Staff .19 de febrero de 2017. "Poll: 93% of Israeli Jews oppose intermarriage with Muslims". En línea [<http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/225279>]
- Ashkenazi E. y Hasson N. 19 de julio de 2014. "Clashes in Haifa Over Gaza Operation, 30 Arrested". Diario Haaretz.. En línea [<http://www.haaretz.com/news/israel/.premium-1.606000>].
- Caro Baroja, J. 1957. *Estudios Mogrebíes*. Madrid: CSIC.
- Barreñada, I. 2001. *Identidad Nacional y Ciudadanía en el conflicto israelopalestino. Los palestinos con ciudadanía israelí, parte del conflicto y excluidos del proceso de paz*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

- Bargaoui, S. 2005. “*Des Turcs aux Hanafiyya. La construction d’une catégorie “métisse” à Tunis aux XVII et XVIII siècles*”. *Annales HSS*, 1, 209-228.
- Blade E. 7 de septiembre de 2012. "*Married to Mohammed - Part IV*". Israel Today. En línea: [http://www.israeltoday.co.il/NewsItem/tabid/178/nid/23381/Default.aspx?topic=article_title].
- Be'eri-Sulitzeanu A. 13 de marzo de 2009. "*A coexistence-policy imperative*". *Israel News*. Diario Haaretz. En línea: [<http://www.haaretz.com/a-coexistence-policy-imperative-1.272052>].
- Ben-eliezer, U. 2007. “*Becoming a black Jew: cultural racism and anti-racism in contemporary Israel*”. *Social identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 10:2, 245-266.
- Ben-Nun M. 2013. "*The 3Rs of integration: respect, recognition and reconciliation; concepts and practices of integrated schools in Israel and Northern Ireland*". *Journal of Peace Education*.
- Bernard C. et S. Gruzinski, 1993, *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages (1550-1640)*, vol. 2. Paris, Éditions Fayard.
- Blili Temime L. 1999. *Histoire de familles. Mariages, répudiations et vie quotidienne à Tunis. 1875-1930*. Tunis: Editions Script.
- Bloomfield, E. 2009. “*Conceiving Motherhood: The Jewish Female Body in Israeli Reproductive Practices*”. *intersections* 10:2, 227-269.
- Blumen O. y Halevi Sh. 2005. "*Negotiating National Boundaries: Palestinian and Jewish Women's Studies Students in Israel*". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 12:4, 505-538.
- Bonte P., Conte E., Hamès, C. Ould Cheikh, A. 1991. *Al-Ansab. La quête des origines de la société tribale arabe*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Bonte, P. 1994. *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris: EHESC.
- Boissevain J. 1974. *Friends of friends: Networks, manipulators and coalitions*.

- Burgat, F. 1996. *El islamismo cara a cara*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Cahnman W. J. 1944. "Religion and Nationality". *American Journal of Sociology* 49:6, 524-529.
- Calhoun, Craig. 2007. "Inventing the Opposition of Ethnic and Civil Nationalism. Hans Kohn and the Idea of Nationalism". In *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. New York: Routledge.
- Campos M. U. 2010. *Ottoman Brothers. Muslims, Christians and Jews in Early 20th Century Palestine*. Stanford: University Press.
- Canetti, N. 26 de octubre de 2015. "Israel Pulse". Al Monitor. En línea [http://www.al-monitor.com/pulse/ru/contents/articles/originals/2015/10/israel-jewish-muslim-mixed-couples-violence-acceptance-media.html].
- Carbajosa, A. 12 de octubre de 2014. "Este verano me dí cuenta de que había perdido mi guerra". Diario el País. En línea [http://internacional.elpais.com/internacional/2014/10/10/actualidad/1412966523_080521.html]
- Carmel A. 2011. *Ottoman Haifa: A History of Four Centuries Under Turkish Rule*. I.B Tauris: London and New York.
- Chen J. 8 de noviembre de 2000. "A Love that Is Forced to Hide Romance Between Arab and Jew is rare in the Mideast - And Fraught With Fear". The Inquirer.
- Clancy-Smith, J.A. y Gouda F. 1999. *Domesticating the Empire: race, gender, and family life in French and Dutch colonialism*. Charlottesville/London: University Press of Virginia.
- Clua, M. 2008. *Cultura, ètnia i nació: Una aproximació a l'estudi del nacionalisme des de l'antropologia social*. Tesi doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Clua, M; Coello, A; Martínez Mauri, M; Mateo-Dieste, J-Ll; Ojeda, M; Stolcke, V; Ventura i Oller, M (2006) "Per una reflexió crítica sobre la noció de mestissatge", *Perifèria*4. http://antropologia.uab.es/Periferia/catala/numero4/LI_AHCISP.pdf

- Clua, M., y Sánchez, J. 2014. Més enllà de la identitat: noves conceptualitzacions per a vells problemes?. *Quaderns-E* de l'Institut Català d'Antropologia, 19:2, 1–9.
- Coello A.; Clua M; Muela. J; 2009. "Mestizajes: Posiciones Ambiguas, Identificaciones Ambivalentes". *Quaderns* 25, 11-18. Coello A. y Mateo-Dieste J. Ll. 2016. *Elogio de la Antropología Histórica. Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Barcelona: Editorial UOC.
- Cohen, E. 1969. "Mixed marriage in an Israeli town". *Jewish Journal of Sociology*, 11:1, 41-50.
- Cohen S., 1972. "Folk Devils and Moral Panics". New York: Routledge.
- Cohen, H. 2009. *Army of Shadows: Palestinian collaboration with Zionism, 1917-1948*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A. 28 de septiembre de 2014. Israeli Greek Orthodox Church Denounces Aramaic Christian Nationality. The Jerusalem Post.
- Cook, J. 25 de septiembre de 2009. "In Israel, intermarriage viewed as treason". The Electronic Intifada. En línea: [<https://electronicintifada.net/content/israel-intermarriage-viewed-treason/8459>].
- Cook J. 4 de diciembre de 2016. "Israel's Lehava stirs 'anarchy' in Jerusalem". Diario Al Jazeera. En línea: [<http://www.aljazeera.com/news/2016/10/israel-lehava-stirs-anarchy-jerusalem-161025100901588.html>]
- Craviotto N. y Banya M. 2014. *Palestinian women's rights in EU-Israel and EU-PA relations*. Euro-Mediterranean Human Rights Network.
- Delaney, C. 1986. "The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate". *Man, New Series* 21:3, 494-513.
- Descola, Ph. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Drago, M. 2010. "Dangerous Liaisons: perceptions on Arab/Jewish intermarriage in Israel". Tesis de máster no publicada. Australia: Macquarie University.
- Driessen, H. 1992. *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual Power and Ethnicity*. Oxford: Berg, Smithsonian Institute Press.

- Doumani, B. 1992. *Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History*. *Journal of Palestine Studies*, 21:2, 5-28.
- _____. 2003. *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*. Albany: SUNY Press.
- Doumani, B(ed.). 2006. *Academic Freedom after September 11*, edited by Be. Doumani is published by Zone Books, MIT Press, March 2006.
- Dumont, L. 1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.
- Eickelman Dale. F. 1988. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. 3ª edición. New Jersey: Prentice Hall.
- Eickelman, Dale F.; Piscatori, James. 1999. *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University.
- Eyadat F. 18 de febrero de 2010. "*Haifa Honors First Mayor's Legacy of Coexistence*". Diario *Haaretz*. En línea: [<http://www.haaretz.com/haifa-honors-first-mayor-s-legacy-of-coexistence-1.263513>].
- Eskenazi, T. C. and Richards K. H. (ed.) 1994. *Second Temple Studies: Temple and Community in the Persian Period 2*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Eisenbud, D. K 16 de agosto de 2016. "*Female member of extremist group Lehava indicted on weapons charges*". *The Jerusalem Post*. En línea [<http://www.jpost.com/Israel-News/Female-member-of-extremist-group-Lehava-indicted-on-weapons-charges-464267>]
- Eisenstadt, Sh. N. 1992. *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*. New York: SUNY Press.
- Espanioly, N. 1994. "*Palestinian women in Israel: Identity in light of the Occupation*". In T. Mayer *The politics of change*. London: Routledge.
- Espanioly, N. 2004. "*Nightmare*". In *Women and the Politics of Military Confrontation. Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*". En Nahla Abdo y Ronit Lentin. Oxford: Berghahn Books, 100-110.
- Falah G., Hoy M. and Sarker R. 2000. "*Co-existence in Selected Mixed Arab-Jewish Cities in Israel: By Choice or by Default?*" *Urban Studies*, 37:4 775–796.

- Fanon F. 1961 [2006]. “Guerra colonial y trastornos mentales”. En F. Fanon F. *Los condenados de la tierra*. Rosario: Kolectivo Editorial “Último recurso”.
- Fargues, Ph. 2000. *Génération arabes. L’alchimie du nombre*, Paris: Fayard.
- Ferber A, 2014. "When the Palestinian National Poet Fell in Love With a Jew". Noticia publicada en el periódico Haaretz el 4 de junio de 2014. En línea [<http://www.haaretz.com/jewish/shavuot/.premium-1.596773>]
- Finkelstein N. 2000. *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Madrid: Akal.
- Finkelkraut, A. 1987: *La défaite de la pensée*. Paris, Editions Gallimard.
- Fogiel-Bijaoui S. 2002. "Familism, postmodernity and the state: the case of Israel". *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, 21:1-2, 38-62. En línea [<http://dx.doi.org/10.1080/13531040212331295852>]
- Fogiel-Bijaoui S. y Rutlinger-Reiner R. 2013. "Rethinking the Family in Israel". *Israel Studies Review*, 28:2, vii–xii.
- Foucault, M. 2000 [1975]. *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 2006. *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 2006. *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI
- _____. 2006. *Historia de la Sexualidad. Inquietud de si*. Madrid: Siglo XXI.
- Frantzman S. J, 2014. "When Romeo and Juliet" are Reuven and Jamila". Noticia publicada en el periódico The Jerusalem Post el 28 de agosto de 2014. En línea [<http://www.jpost.com/Magazine/When-Romeo-and-Juliet-are-Reuven-and-Jamila-372614>]
- Friedler Egon. "El hombre que inventó la palabra sionismo". Noticia publicada en el diario La Palabra Israelita el 13 de julio de 2012. En línea [http://www.lapalabraisraelita.cl/2012/julio13/2_13.pdf]
- Gaibar V. 2009. "La vida en los márgenes: mujeres palestinas en territorio israelí". En Y. Mellado (coord.) *La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales*. II Training Seminar

de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales. Colección Monografías, Barcelona: Fundació CIDOB, 69-81.

- _____. 2010. Las mujeres palestinas y sus múltiples identidades: Experiencias de nacionalidad, ciudadanía y género en Israel, Líbano, Barcelona y Cisjordania. Tesis de máster no publicada. Bellaterra: UAB.
- _____. 2015. "Estrategias de intervención comunitaria en materia de violencia contra las mujeres en Israel: el caso de Women Against Violence". En C. Vega y E. Fernández *Participación en salud: estrategias individuales y colectivas frente a los procesos de salud, enfermedad, atención*. Editorial Sant Joan de Déu.
- _____. 2016. "Cruzando fronteras. Parejas palestino-judías en Haifa (Israel)" en la publicación *En Tránsito: voces, acciones y reacciones*. Verdet I. y Onghena Yolanda (coord.). Colección. Monografías CIDOB.
- Gale, L. 2008. "Masculinidades del Islam". En A. Carabí y J.M. Armengol (ed). *Las masculinidades a debate*. Barcelona: Icaria.
- Gale, L. 14 de julio de 2014. "I have never been more conscious of my womanhood than right now in Jerusalem". Noticia publicada en Mondoweiss. En línea [<http://mondoweiss.net/2014/07/i-have-never-been-more-conscious-of-my-womanhood-than-right-now-in-jerusalem/>].
- Garb, Y. 2006. "The Softer Side of Collision." In Ph. Misselwitz and T. Rieniets (eds.) *City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism*. Basel: Birkhauser.
- Ghanem, H. 2005. Feminist Studies and the Question of Gender Differentiation. In *Attitudes Towards the Status and Rights of Palestinian Women in Israel*. Honaida Ghanem. Pp. 27- 47. Nazareth: Women Against Violence (WAV).
- Gellner, E. 2001. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gross, A. 18 de agosto de 2014. "Israel's mixed marriage controversy: How long have we sunk?" *Diario Haaretz*. En línea [<http://www.haaretz.com/news/national/.premium-1.611220>]
- Gruzinski S., 1999, *La pensée métisse*. Paris, Éditions Fayard.
- Guarnieri M. 29 de enero de 2011. "Don't take our girls". Aljazeera. En línea: [<http://www.aljazeera.com/profile/mya-guarnieri.html>]

- Haaretz Editorial. 2014. "Worrying opposition to mixed marriage in Israel". Diario Haaretz. En línea: [<http://www.haaretz.com/opinion/1.611209>]
- Habibi, S. I. 2006. *The Ogre's Daughter: A Palestinian Fairy Tale*. Ibis Editions.
- Hakak, Y. 2015a. "Undesirable relationships' between Jewish Women and Arab Men: representation and discourse in contemporary Israel". *Ethnic and Racial Studies*, 39:6, 976 - 993.
- Hakak, Y. 2015b. "Battling Against Interfaith Relations in Israel: Religion, Therapy, and Social Services". *Journal of Marital and Family Therapy*, 42:1, 45 - 57.
- Hanania, R. 14 de juny de 2011. "The challenges of Arab-Jewish matrimony". The Jerusalem Post. En línea [<http://www.jpost.com/Opinion/Columnists/The-challenges-of-Arab-Jewish-matrimony>].
- Haraway, D. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hernández A. R. y Suarez, L. (eds). 2008. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Herzog, H. 2004. "Absent Voices: Citizenship and Identity Narratives of Palestinian Women in Israel" En KEMP A. et al., *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University, 236-252.
- Herzog H. y Yahia-Younis, T. 2007. "Men's Bargaining with Patriarchy. The case of Primaries within Hamulas in Palestinian Arab Communities in Israel". *Gender and Society*, 21:4, 579-602.
- Herzog H., Smadar Sh., Leykin I. 2008. "Racism and the politics of signification: Israeli public discourse on racism towards Palestinian citizens". *Ethnic and Racial Studies* 31:6, 1091-1109.
- Higuera P., "La resistència urbana de la comunitat àrab a Israel: el cas de Halisa (Haifa)", realizado para optar al Grau de Geografia. Dinàmiques urbanes, regionals i locals, Curso 2015/2016, dirigido por Núria Benach.
- Hirsch D, 2009. "Zionist eugenics, mixed marriage, and the creation of a "new Jewish type". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 592-609.

- Holy, L. 1979. *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. Belfast: The Queen's University of Belfast.
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: University Press.
- Hopf P. 22 de agosto de 2014. "Israeli/Arab Interfaith Marriage". Magazine online Jews Down Under. En línea [<https://jewsdownunder.com/2014/08/22/israeliarab-interfaith-marriage/>].
- Hopwood, Derek. 2006. *Sexual encounters in the Middle East. The British, the French and the Arabs*, Reading, Ithaca Press.
- Hurvitz E., Bechor L. y Lisitsa A. "Love the Stranger as Yourself? Racism in the Name of Halacha". 2011. Israel Religious Action Center 25.
- Iraqi A. 14 de febrero de 2016. "The domino effect of persecuting Arabpoliticians". +972 Magazine. En línea: [<https://972mag.com/the-domino-effect-of-persecuting-arab-politicians/117031/>]
- Immigration and Refugee Board of Canada. 2004. "Israel: Mixed-marriage couples and families(particularly of an Arab husband and a Jewish wife)". En línea: <http://www.refworld.org/docid/42df61143e.html>
- Israel National News.24 de mayo de 2013. "Activists Protest Against Arab-Jewish Wedding". Diario Sheva Arutz. En línea: [<http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/168270#.Um0wfiRRnco>].
- Jamal A. "On the Morality of Arab Collective Rights in Israel". Adalah's Newsletter, Volume 12, April 2005. En línea [<https://www.adalah.org/uploads/oldfiles/newsletter/eng/apr05/ar2.pdf>]
- Jeffay, N. 1 de agosto de 2014."In war, arab-jewish couples focus on home and family". Forward. En línea: [<http://www.pressreader.com/usa/forward/20140801/281526519182874>].
- Jewish Telegraphic Agency. 14 de febrero de 2014. "Valentine's Day survey: Most Jewish Israelis support civil marriage and divorce". En línea: [<http://archive.jta.org/2017/02/14/news-opinion/israel-middle-east/valentines-day-survey-most-jewish-israelis-support-civil-marriage-and-divorce>]

- Kallus, R. 2013. "*Reconstructed urbanity: The rebirth of Palestinian urban life in Haifa*". *City, Culture and Society* 4, 99-109.
- Kallus R. y Shamur T. 2015. "*Professional education in an ethno.nationally contested city: Architecture students engage with their professional and national identities*". *Journal of Architectural and Planning Research* 32:1 Chicago: Locke Science Publishing Company.
- Kandiyoti D. (ed.). 2006. *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*. London: I.B Tauris.
- Kanaaneh, Rh. 2002a. *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. 2002b. "*Embattled Identities: Loyalty and Palestinian Soldiers in the Israeli Army*". Italy: European University Institute.
- _____. 2005. "*Boys or Men? Duped or 'Made?' ": Palestinian Soldiers in the Israeli Military*". *American Ethnologist* 32(2):260-275.
- _____. 2008. *Surrounded: Palestinian Soldiers in the Israeli Military*. California: Stanford University Press.
- _____. 2012. "*Stateless Citizens and Menacing: Notes on the Occupation of Palestinians Inside Israel*". En V. Kamala, *Everyday Occupations. Experiencing Militarism in South Asia and the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kanaaneh, R. y Nussair I. 2010. *Displaced at Home. Ethnicity and Gender among Palestinians in Israel*. Albany: State University of New York Press.
- Kashti O. 22 de julio de 2014. "*Israeli Professor's 'Rape as Terror Deterrent' Statement Draws Ire*". *Diario Haaretz*. En línea: [<http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.606542>].
- Kemp A. et al. 2004. *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University, 236-252.
- Khalil, A. 2007. "*Palestinian Nationality and Citizenship: Current Challenges and Future Perspectives*". European University Institute. Robert Schuman Centre for Advanced Studies CARIM Research Report No. 2007/7. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1559205>

- Knoppers, G. N. 2001. "*Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah*". *Journal of Biblical Literature*.120:1. The Society of Biblical Literature, 15-30.
- Krämer G. 2008. *A History of Palestine .From the Ottoman Conquest to the Founding of TheState of Israel*. Woodstock: Princeton University Press.
- Kashti O. 22 de julio de 2014. "*Israeli Professor's "Rape as Terror Deterrent" Statement Draws Ire*". *Diario Haaretz*. En línea: [<http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.606542>]
- Kashua Sh. 4 de mayo de 2013. "*Why the hell would an Arab Man want a Jewish woman?*". *Diario Haaretz*. En línea [<http://www.haaretz.com/blogs/sayed-kashua/why-the-hell-would-an-arab-man-want-a-jewish-woman.premium-1.518796>]
- Katz, Sh. H. 1996. "Adam and Adama, "*Ird and Ard: En-gendering Political Conflict and Identity in Early Jewish and Palestinian Nationalisms*". In D. Kandiyoti (ed.).*Gendering the Middle-East*. New York: Syracuse University Press.
- Kfiri Avi, 24 de febrero de 2010. "La nieta de Hassan Shukri: de mi abuelo sólo ha quedado el nombre de una calle". Traducción al hebreo realizada por Diana Zreiq.
- Knoppers, Gary N. 2001. "*Intermarriage, Social Complexity and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah*". *Journal of Biblical Literature* 120:1, 15-30.
- Kolodney Z. and Kallus R. 2008. "*From colonial to national landscape: producing Haifa's cityscape*". *Planning Perspectives* 23:3, 323-348.
- Kubovich Y. 5 de julio de 2014. "*Parents and Uncle of Slain Israeli Teen Arrested on Suspicion of Murder*". *Diario Haaretz*. En línea:[<http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.795806>]
- Laplantine F. et A. Nouss, 2001, *Métissages de Arcimboldo à Zombi*. Paris, Éditions Jean-Jacques Pauvert.
- Lavy V. y Sand E. 2015. "*On The Origins of Gender Human Capital Gaps: Short and Long Term Consequences of Teachers' Stereotypical Biases*" NBER Working Paper: 20909.

- Leach, E. R. 1951. "*The Structural Implications of Matrilineal Cross-Cousin Marriage*". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 81, 90-163.
- _____. 1955. "*Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage*". *Man* 55, 182-186.
- _____. 1967. "*Virgin Birth*". *Royal Anthropological Institute*, 39-50.
- _____. 1973. "*Complementary Filiation and Bilateral Kinship*". En J. Goody *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lerner, G. 1990. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Levy D. y Weiss Y. (ed.).2002. *Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration Israel*. New York: Berghahn
- Lévy-Strauss, C. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. París: Presses Universitaires de France.
- _____. 1973. *El futuro de los estudios de parentesco*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 1977 [1945]. *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____.1981 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss C. et al. (eds). 1974. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Lewis, B. 1990. *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Lis J. 7 de mayo de 2017. "*Israeli ministers greenlight nation-state bill: Arabic isn't an official state language*". Haaretz. Diario Haaretz.
- Lior, I. 17 de agosto de 2014a. "*Court permits right-wing protest near wedding of Muslim man, Jewish-born woman*". *Diario Haaretz*. En línea: [<http://www.haaretz.com/news/national/1.610943>]
- Lior, I. 18 de agosto de 2014. "*Demonstrators face off outside mixed marriage*". *Diario Haaretz*. En línea: [<http://www.haaretz.com/news/national/.premium-1.611012>]
- Ma'an News Agency, "2016: A deadly year in the Occupied Palestinian territori and Israel". Noticia publicada en la página web de la Ma'an News

- Agency el 1 de enero de 2017. En línea: [http://www.maannews.com/Content.aspx?id=774681].
- Ma'an News Agency, "*Death in numbers: A year of violence in the occupied Palestinian territory and Israel*". Noticia publicada en la página web de la Ma'an News Agency el 4 de octubre de 2016. En línea: [http://www.maannews.com/Content.aspx?id=773407]
 - Maltz, Judy. "*Why Israelis Are Refusing to Send Their Kids on School Trips to Auschwitz*". Noticia publicada en el diario Haaretz, el 5 de mayo de 2016. En línea [http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.717866].
 - Maalouf A. 2002. *El primer siglo después de Béatrice*. Madrid: Alianza Editorial.
 - ----- .2007. *Orígenes* Madrid: Alianza Editorial, 2007.
 - ----- . 2009. *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
 - Mabro J. 2009. *Veiled Half Truths: Western Traveller's Perceptions of Middle Eastern Women*.
 - Mateo-Dieste, J. Ll. 2003a, "Pourquoi tu ne m'écris plus...?": Les relations mixtes et les frontières sociales dans le protectorat espagnol au Maroc" *Hawwa*, Vol. 1, Núm. 2, pp. 241-268.
 - ----- . 2003b; La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el protectorado español en Marruecos [1912-1956]". Barcelona: Edicions Bellaterra.
 - ----- . 2006. "Amores prohibidos. Fronteras sexuales y uniones mixtas en el Marruecos colonial. En A. Planet. *Marruecos y España. Una vecindad en construcción*". Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 128-159.
 - ----- .2012a. "Representing Modernity: The Nationalist Theatre in colonial Northern Morocco", *Journal of Islamic Studies* 23:2, 199-224.
 - ----- .2012b. "Are there "Mestizos" in the Arab World? A Comparative Survey of Classification Categories and Kinship Systems". *Middle Eastern Studies*. Vol. 48, Núm. 1, 125-138.
 - Maor M. 2009. "*Israel Studies An Anthology: The History of Zionism*". Jewish Virtual Library. En línea [http://www.jewishvirtuallibrary.org/israel-studies-an-anthology-the-history-of-zionism]

- Mayer T. (ed). 1994. *Women and the Israeli Occupation. The politics of change*. London: Routledge
- ----- (ed). 2000. *Gender Ironies of Nationalism. Sexing the Nation*. New York: Routledge.
- McKernan, B. 24 de noviembre de 2016. "60,000 people evacuated from Israeli city as authorities suspect arson attacks fanning wildfires". *Diario Independent*. En línea: [<http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/tens-of-thousands-of-people-evacuated-from-israel-city-haifa-wildfires-suspected-politically-a7437391.html>]
- Meyers, N. 11 de junio de 1999. "Israeli-style "mixed marriages" on upswing". *Jweekly*. En línea [<http://www.jweekly.com/1999/06/11/israeli-style-mixed-marriages-on-upswing/>]
- Millet K. 1970. *Sexual Politics*. Chicago: University of Illinois Press.
- Monterescu D. and Rabinowitz D. 2008. "Reconfiguring the "Mixed Town": Urban Transformations of Ethnonational Relations in Palestine and Israel". *Int. J. Middle East Stud.* 40, 195–226. United States of America. En línea [<http://mixedcity.org.il/wp-content/uploads/2015/10/Rabinowitz-and-Monterescu-Mixed-Towns-in-Palestine-and-Israel-IJMES-40-2008.pdf>].
- Morris, B. 2008. *1948: A History of the First Arab-Israeli War*. New-Haven: Yale University.
- Musalla, B. F. 1984. *Sex and Society in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nair S. 2010. "La Europa mestiza", *Claves de razón práctica* 205, 46-53.
- Nathansohn R. 2010. "Imagining Interventions: Coexistence from Below and the Ethnographic Project". *Collaborative Anthropologies* 3, 93-101. University of Nebraska Press.
- Nathansohn, R. and Shiblak A. 2011. "Haifa *Umm al-Gharib*: History Notes and Memory of Inter-Communal Relations", in Mahmoud Yazbak and Weiss Yfaat (eds.) *Haifa Before and After 1948: Narratives of a Mixed City*. Dordrecht: Republic of Letters. Pp. 181-203.
- Neshet T. y Hovel R. 16 de mayo de 2012. "At Last Minute, Haifa University Cancels Nakba Event". *Diario Haaretz*. En línea:

[<http://www.haaretz.com/israel-news/at-last-minute-haifa-university-cancels-nakba-event-1.430859>]

- New Israel Fund. 4 de septiembre de 2014. “*Miscegenation?! The Coalition Against Racism Calls for Investigation Against Lehava*.” En línea: [<http://www.nif.org/stories/shared-society-combating-racism/miscegenation-the-coalition-against-racism-calls-for-investigation-against-lehava/>]
- N’Diaye, T. 2004. *Les Falachas, Nègres errants du peuple juif. Enquête historique*. Paris, Editions Gallimard.
- Noy O. 30 de noviembre de 2014. “*We will overcome: Arson and mourning at Jerusalem's bilingual school*”. +972 Magazine. En línea: [“*We will overcome: Arson and mourning at Jerusalem's bilingual school*”]
- Noy O. 16 de febrero de 2015. “*When IDF conscription begins at age three*”. +972 Magazine. En línea: [<https://972mag.com/when-idf-conscription-begins-at-age-three/102852/>]
- Ojeda, M. 2013. *Identidades Ambivalentes. Sefardíes en la España contemporánea*. Madrid: Sefarad Editores.
- O’Loughlin E. 22 de febrero de 2003. “*Romeo and Juliet lovers cross Holy Land's divide of hate*”. The Sidney Morning Herald. En línea [<http://www.smh.com.au/articles/2003/02/21/1045638488200.html>].
- Onghena, Y. 2014. *Pensar la mezcla. Un relato intercultural*. Barcelona: Gedisa,
- Pappé, I. 2007. *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos*. Madrid: Akal.
- Plaskow, J. 1979. *Sex, Sin, and Grace*. New York: University Press of America.
- _____. 1980. *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. HarperSanFrancisco.
- _____. 1991 *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. HarperSanFrancisco.
- _____. 2005. *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*. BeaconPress.

- Peled Y. 1992. "*Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State*". *American Political Science Review* 86:2, 432-443.
- Pew Research Center. 8 de marzo de 2016. "*Israel's Religiously Divided Society*". En línia [<http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>]
- Porqueres E., 2001. "*L'endogàmia dels xuetes de Mallorca: identitat i matrimoni en una comunitat de conversos (1435-1750)*". Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor.
- Portelli A. 2009. *Històries orals. Relat, imaginació, diàleg*. Barcelona, Memorial Democràtic.
- Price M. 28 de febrero de 2007. "*Star-crossed lovers quit West Bank*". BBC News. En línia: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6405799.stm]
- Racin L. y Dein S. 2010. "*Jewish-Arab couple Relationship in Israel: Underlying Motives for Entering and Engaging in Intermarriage*". *Journal of Muslim Mental Health*. Volume 5. Issue 3, 278-300.
- Rabinowitz, G. 24 de noviembre de 2016. "*Netanyahu: Arsonists are 'terrorists,' will be punished severely*". *The Times of Israel*. En línia [<http://www.timesofisrael.com/netanyahu-arsonists-are-terrorists-will-be-punished-severely/>]
- Rabinowitz, D. 1993. "*Oriental Nostalgia: How the Palestinians Became 'Israel's Arabs'*". *Teorya Uvikoret* 4, 141-152. (En hebreo).
- _____. 1994. "*The common Memory of Loss. Political Mobilization amongst Palestinian citizens of Israel*". *Journal of Anthropological Research* 50, 27-44.
- _____. 2001. *Natives with Jackets and Degrees. Othering, objectification and the role of Palestinians in the co-existence field in Israel*. *Social Anthropology* 9:1, 65-80.
- _____. 2004. "*Writing against the State: Transnationalism and the Epistemology of Minority Studies, with Special Reference to Israel*". En A. Kempet al. *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University , 81-97.

- _____ . 2001. "The Palestinians Citizens of Israel". *Ethnic and Racial Studies* 24:1, 64-85.
- Rabinowitz D. y Abu-Baker Kh. 2005. *Coffins on our Shoulders. The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Reider, D. 15 de septiembre de 2009a. "*Kahana lives in Petah Tikva / Municipality to trace girls who date Arabs*". *Promised Land news and Opinion from Israel*. En línea: [<http://www.promisedlandblog.com/?p=1408>]
- _____. 16 de septiembre de 2009b. "*Mixed messages on Jewish marriage*". *The Guardian*. En línea: [<http://www.theguardian.com/commentisfree/2009/sep/16/israeljudaism-national-identity>]
- _____. 2011. "*Jewish-Arab child: My parents' marriage was a mistake*". *+972 Magazine*. [<https://972mag.com/jewish-arab-child-my-parents-marriage-was-a-mistake/21763/>]
- Reinharz Sh. y DellaPergola Sergio (ed). 2009. *Jewish Inter-marriage around the World*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Reiter, Y. 2013. "*Inclusive Citizenship as a Framework for Jewish - Arab Relations in Israel*", *RJSP*8:1. The Jerusalem Institute for Israeli Studies. En línea: [<http://www.jiis.org/.upload/inclusive%20citizenship.pdf>]
- Register R.G. 1970. *Kababir: An Ahmadiyya Community in Israel*. Tesis de máster no publicada. Hartford Seminary Foundation. Remmenick L. 2009. "*Exploring Intercultural Relationships: A study of Russian Immigrants Married to Native Israelis*". *Journal of Comparative Family Studies*.
- Remmenick L. 2009. "*Exploring Intercultural Relationships: A study of Russian Immigrants Married to Native Israelis*". *Journal of Comparative Family Studies*.
- Roca, J.; Soronellas, M; Bodoque Y. 2012. "*Migraciones por amor: diversidad y complejidad de las migraciones de mujeres*", *Papers (revista de Sociología)* 97(3): 685-707.
- Roca, J. 2011a. "*[Re]buscando el amor: Motivos y razones de las uniones mixtas de hombres españoles con mujeres extranjeras*". *Revista de Dialectología Y Tradiciones Populares*, LXVI (2): 487-514.

- _____. 2011b; "*Amores locales, noviazgos transnacionales. La búsqueda virtual de pareja mixta por parte de hombres españoles*". *Revista de Antropología Social*, 20: 263-292.
- _____. 2009a. " 'Quien lejos se va a casar...'Migraciones (re) negadas". A: *Alteridades*, 19: 37, 133-155. Universidad Autónoma Metropolitana, Depto. de Antropología,
- _____. 2009b. "*Migraciones amorosas, migraciones (re)negadas. La búsqueda y formación de parejas transnacionales entre hombres españoles y mujeres latinoamericanas y eslavas*", a: *Migraciones*, 25,89-124, Universidad Pontificia Comillas.
- Rodríguez-García D.. 2004, "*Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de inmigrantes en Catalunya*". *Migraciones* 16: 77-120.
- _____. 2006, "*Mixed Marriages and Transnational Families in the Intercultural Context: A Case Study of African-Spanish Couples in Catalonia*". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32 (3): 403-433.
- _____. 2007, "*Intermarriage Patterns and Social-Ethnic Stratification among Ethnic Groups in Toronto*". Ceris Working Paper. Núm. 60. Ontario: The Ontario Metropolis Center.
- _____. 2012. "*Considérations théorico-méthodologiques autour de la mixité*", *Enfances, Familles, Générations*, 17: 41-58 (num. spécial "Mixité conjugale et définition de soi: regards croisés").
- _____. 2015. "*Introduction: Intermarriage and Integration Revisited: International Experiences and Cross-disciplinary Approaches*", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662 (1): 8-36.
- Rodríguez-García, D. 2016a. "*Advances in the Study of Mixedness: Evaluating the Relationship Between Mixed Unions and Social Integration*". *UAB Divulga Journal. Barcelona Research and Innovation*. Articles, Research Progress in Anthropology, April 11, 2016.
- Rodríguez-García, D. 2016b. "*The Mash of Cultures: Integration and Mixedness*". Interview for *Social Science Space* (SAGE Publishing) on the special issue guest edited for *The ANNALS* "Intermarriage and Integration Revisited: International Experiences and Cross-disciplinary Approaches".

- Rothenberg, C. E. 2004 [1970]. *Spirits of Palestine. Gender, Society and Stories of the Jinn*. Maryland: Lexington Books.
- Rosenthal, E. 1963 "Studies of Jewish Inter-marriage in the United States". The American Jewish Year Book 64, 3-53.
- Sa'ar, A. 1998. "Carefully on the Margins: Christian-Palestinians in Haifa between Nation and State." *American Ethnologist* 25:215-239.
- _____. 2000 "'Girls' and 'Women': Femininity and Social Adulthood among Unmarried Israeli-Palestinian Women," Ph.D. Dissertation, Boston University
- _____. 2001. "Lonely in your Firm grip: Women in Israeli-Palestinian Families." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7: 723-739.
- _____. 2004. "Many Ways of Becoming a Woman: The case of Unmarried Israeli- Palestinian 'Girls'." *Ethnology* 43:1-18.
- _____. Sa'ar A. y Yahia-Younis, T. 2008. "Masculinity in Crisis: The case of Palestinians in Israel". *Journal of Middle Eastern Studies*, 35:3, 305-323.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- _____. 2003. "*Orientalism 25 Years Later Worldly Humanism v. the Empire-builders*". Counterpunch Magazine. <http://www.counterpunch.org/2003/08/05/orientalism/>
- Said, Edward. W., 1992 [1979]. *The question of Palestine*. New York: Books Edition.
- Salomon F. y Schwartz S.B (dir.), 1999, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sanchez R., "What it is like to be a Jew married to an Arab in Israel?". Noticia publicada en el periódico *The Telegraph*. el 11 de enero de 2016. En línea [<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/israel/12090439/What-is-it-like-to-be-a-Jew-married-to-an-Arab-in-Israel.html>]
- Sayigh Rosemary 2003. "El caso palestino. Género en los conflictos y el desplazamiento". *Dossier La Vanguardia* 8, 61-67.

- Scharffs, Brett G. and Disparte, S. 2010. *Comparative Models for Transitioning from Religious to Civil Marriage Systems*. *Journal of Law & Family Studies* 12, 409-430.
- Shaeffer Omer-Man, M., 5 de abril de 2016. "Israeli maternity wards segregate Jewish, Arab mothers". +972 Magazine. En línea: [<https://972mag.com/israeli-maternity-wards-segregate-jewish-arab-mothers/118420/>]
- Shalhoub-Kevorkian N. 2012. "The Grammar of Rights in Colonial Contexts: The Case of Palestinian Women in Israel". *Middle East Law and Governance*, 4, 106-151.
- Sharfman D., Nachmias E. y Mansour J. (ed.). 2006. *The Secret of Coexistence. Jews and Arabs in Haifa During the British Mandate in Palestine 1920-1948*.
- Shehadeh, A. A 2016. "Israel's Arab community and the contempt for its youth" publicado en el +972 Magazine el 3 de mayo de 2016.
- Shipler, 1986. "The sin of love". In *Arab and Jew. Wounded Spirits in a Promised Land*. New York: Times Books, 468-494.
- Sivan-Geist Y. and Kallus R. 2010. "PLANNING VERSUS PLAN: A Comparative Analysis of Revitalization Process in Two Inner Cities". *Open House International* 35: 4.
- Shtull-Trauring A. 28 de junio de 2011. "Head to Head Why Are So Few Arabs in Higher Education? An interview with Haifa Professor Majid Al-Haj". *Diario Haaretz*. En línea [<http://www.haaretz.com/print-edition/features/head-to-head-why-are-so-few-arabs-in-higher-education-1.369967>].
- Sela, I. 1992. "The interfaith marriage conflict: Arabs and Jews in Israel". Nueva York: Fordham University, 1992. Tesis de doctorado.
- Smooha, S. 1980b. "The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel". *Monographs on the Middle East* 2. (New Series) Haifa: Jewish-Arab Center, University of Haifa.
- Smooha, S. 1990. "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel". *Ethnic and Racial Studies* 13, 389-413.

- Smootha S. y Peretz, D. 1982. "*The Arabs in Israel*". Journal of Conflict Resolution 26:3.
- Sorek, S. 2002. "*Mothers of Israel: Why the Rabbis Adopted Matrilineal Principle*". Women in Judaism. A Multidisciplinary E-Journal, 3:1. En línea [<http://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/197/175>]
- Steinman, Ch. 2013. "*An Intermarriage Crisis... in Israel? Sephardic Renaissance brings hope*". En línea: [http://communitym.com/article.asp?article_id=100354]
- Steiner, J. K. 7 de agosto de 2014. "*It's complicated*". Time Out Israel.
- Stoler, A. L. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Shams, A. 7 de agosto de 2014. "*Israeli discourse of sexualized violence rises amid Gaza assault*" *Ma'an News Agency*. En línea: [<http://www.maannews.net/eng/ViewDetails.aspx?ID=717908>]
- Sinay G. "*Minoría árabe palestina en Israel*". 5 de enero de 2007. La Palabra Israelita.
- Schaeffer M. 29 de marzo de 2016. "*Israel's Knesset just voted on a very dangerous law for democracy*". +972 Magazine. En línea: [<https://972mag.com/israels-knesset-just-voted-on-a-very-dangerous-law/118227/>]
- Sharfman D., Nachmias E. y Mansour J.(ed.). 2007. *The Secret of Coexistence. Jews and Arabs in Haifa During the British Mandate in Palestine, 1920-1948*. Charleston: Booksurge.
- Sheizaf, N. 7 de diciembre de 2010. "*50 Israeli Rabbis issue ruling forbidding renting of homes to Arabs*" . Diario +972 Magazine el. En línea [<https://972mag.com/50-israeli-rabbis-issue-ruling-forbidding-renting-of-homes-to-arabs/>]
- Sheizaf, N. 1 de julio de 2014 "*Analysis: The end of the "cheap occupation"*". +972 Magazine.

- Sheen, David. 2013. "*Israel's True Colors: An interview with Israeli Artist Zoya Cherkassky*". Material audiovisual en línea: [<https://www.youtube.com/watch?v=Gsxj0HAjEgA>]
- Shipler D., 1986. *Arab and Jew Wounded Spirits in a Promised Land*. New York: Times Books.
- Smith S. 20 de enero de 2016. "The Absurdity, Racism and Inequality of Conscription to the Israeli Army". Diario Haaretz. En línea: [<http://www.haaretz.com/opinion/.premium-1.698398>].
- Shuttleworth, K. 5 de noviembre de 2014. "*Israel 'on brink of third intifada' after new car attack*". *The Telegraph*. En línea: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/israel/11211675/Israel-on-brink-of-third-intifada-after-new-car-attack.html>]
- Smootha S. 2010. "*Index of Arab-Jewish Relations in Israel 2003-2009*". The Jewish-Arab Center. University of Haifa. En línea: [http://soc.haifa.ac.il/~s.smootha/uploads/editor_uploads/files/IndexOfArabJewishRelations2003_2009.pdf]
- _____.2002. "The model of ethnic democracy: Israel as a Jewish and democratic state". *Nations and Nationalism* 8:4, 475-503.
- Solomon, A. "*Christian Arabs can now register as Aramaic Christians, not Arabs*". *The Jerusalem Post*. En línea: [<http://www.jpost.com/Israel-News/Christian-Arabs-can-now-register-as-Aramaic-Christians-not-Arabs-375646>]
- Starkman R. y Dattel L. 6 de mayo de 2016. "*What really happens on Israeli Student's Holocaust Trips to Poland?*"Diario Haaretz. En línea: [<http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.718360>].
- Serman A. "*Zoabi handcuffed as Arab Israelis in Haifa protest Gaza offensive*". The Times of Israel [<http://www.timesofisrael.com/arab-israelis-in-haifa-protest-gaza-offensive/>]. Consulta 10 de abril de 2017.
- Stoler, A. L. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Stolcke, V. 1995. "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology*. Núm. 36-1, 1-24.

- _____.1992 [1974].*Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 2000a. “La “naturaleza” de la nacionalidad”. En: *Desarrollo Económico* 40 (157):23-43.
- _____.2000b. “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad?”.*Política y Cultura*, Universitat de Barcelona, 25-60.
- Stolcke, V. et alt. (AHCISP-UAB). 2008. "*Identitats ambivalents: estudi comparatiu de sistemes de classificació social*". *Revista d'Etnologia de Catalunya* núm.34, 165-168.
- Stolcke, V.y Coello, A, (eds.). 2007. *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Bellaterra: Editorial Bellaterra.
- --- 2008, "Los mestizos no nacen, se hacen. En *Identidades Ambivalentes en América Latina (SiglosXVI-XXI)*".En V. Stolcke y A. Coello.(ed.)Barcelona: Edicions Bellaterra, 19-58.
- Tekiner, R. 1991.“*Race and the Issue of National Identity in Israel*”. *International Journal of Middle East Studies*, 23:1, 39-55.
- The Jerusalem Post Staff. 19 de julio de 2014. "*Hundreds, both for and against Gaza offensive protest in Tel Aviv and Haifa*". *The Jerusalem Post*. En línea [<http://www.jpost.com/Operation-Protective-Edge/Hundreds-gather-to-protest-Gaza-offensive-in-central-Tel-Aviv-and-Haifa-363484>]
- The New Israel Fund Initiative for Social Change- Shared Society - Shatil;
- The Abraham Fund Initiatives, 2008.
- Tyler, S.A. 1978. *The said and the unsaid.Mind, meaning and culture*, New York, Academic Press.
- Triger, Z. H. 2009. “*The Gendered Racial Formation: Foreign men, “Our” women, and the Law*”. *Women's Rights Law Reporter* 30: 3/4.
- Tzfadia, E. 2011. "*Mixed Cities in Israel. Localities of Contentions*".*Israel Studies Review* 26:1, 153-165.
- UNRWA, 2008. [<https://www.unrwa.org/userfiles/20100118141933.pdf>]
- Valensi, L. 1986. “*La tour de babel: Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord*”, *Annales ESC*: 4, 817-838.

- Vered L. 25 de abril de 2013. "*Love in the time of racism: The new, dangerous low in the campaign to stop interracial relationships*". Diario Haaretz. En línea: [<http://www.haaretz.com/israel-news/love-in-the-time-of-racism-the-new-dangerous-low-in-the-campaign-to-stop-interracial-relationships.premium-1.517545>]
- Villellas, A y Villellas, M. 2007. "*La confluencia entre nacionalismo, género y feminismo: ¿un análisis relevante para los conflictos y la construcción de paz?*". Mujeres en Red. El Periódico Feminista". http://www.mujiresenred.net/article.php3?id_article=1005#nb5#nb5
- Wallerstein, I., y Balibar, E. (1988): *Race, Nation, Classe. Les Identités Ambigües*. Paris, Editions La Découverte. Winer y Liman, 2014
- Wittman, R. (2008) *Before Qadi and Grand Vizier: Intra-communal Dispute Resolution and Legal Transactions Among Christians and Jews in the Plural Society of Seventeenth Century Istanbul*, Harvard University.
- Wootliff R. 10 de mayo de 2017 "*Full text of MK Avi Dichter's 2017 'Jewish State' bill*". *The Times of Israel*. En línea: [<http://www.timesofisrael.com/full-text-of-mk-avi-dichters-2017-jewish-state-bill/>]
- Yelenevskaya, M. y Fialkova, L. 2007. "*The Image of the Other in Personal Narratives*". En L. Fialkova, y M. Yelenevskaya *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait*. Detroit: Wayne State University Press, 129-156.
- Yelenevskaya, M y Fialkova, L. 2011. "*Holiday of Holidays*" *Festival in Haifa: Between Hope and Reality*". *Cultural Analysis* 10. En línea: [http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume10/vol10_index.html]
- Yehoshua, A.B "*Defining Zionism: The Belief That Israel Belongs to the Entire Jewish People*". Artículo publicado en el diario Haaretz el 21 de mayo de 2013. En línea [<http://www.haaretz.com/opinion/defining-zionism-the-belief-that-israel-belongs-to-the-entire-jewish-people.premium-1.525064>]
- Yiftachel, O. 1997. "*Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: Ethnocracy and its Territorial Contradictions*". *Middle East Journal* 51, 505-19.

- Yiftachel O, Yacobi H, 2003. "*Urban ethnocracy: ethnicization and the production of space in an Israeli'mixed city'*". *Environment and Planning D: Society and Space* 21:6, 673 – 693.
- Yoaz, Y. 19 de mayo de 2004. "*State Refuses to Register "Israeli Nationality"*". *Diario Haaretz*. En línea: [www.haaretz.com/hasen/objects/pages/PrintArticleEn.jhtml?itemNo=429149]
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage Publications.
- Zaretsky T. 2015. "*Intermarried: How an Arab and a Jew found common ground. Meet Peter and Yarden Nasser*". Página web de la organización Jewish-Gentil couples. En línea [http://jewishgentilecouples.com/real-people/meet-peter-and-yarden-nasser]
- Zonszein, M. "*Jewish anti-miscegenation groups distribute racist, sexist flyers*". *+972 Magazine* (27 de octubre de 2013). En línea: [http://972mag.com/jewish-anti-miscegenation-groups-distribute-racist-sexist-flyers/80980/]
- _____. 14 de agosto de 2014a. "*Palestinian-Jewish couple hires wedding security for fear of anti-miscegenation group*". *+972 Magazine* En línea: [http://972mag.com/palestinian-jewish-couple-hires-wedding-security-for-fear-of-anti-miscegenation-group/95449/]
- _____. 27 de agosto de 2014b. "*Fighting for Israeli Democracy Atop a Wedding Cake*". *The Jewish Daily Forward*. En línea: [http://forward.com/articles/204722/fighting-for-israeli-democracy-atop-a-wedding-cake]
- Zreiq D. 2014. "Final Exam in Comparative Constitutionalism Juridical Science Master". Tesis de Máster no publicada. Dirección de Víctor Ferreres Comella. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Volpicella, F. 2005. *La ocupación israelí en Palestina*. Infoespai: Barcelona.