



**Ait Zineb**  
*Johanna Orduz*



# Monumentos conmemorativos en homenaje a los mártires (1976-1983) & (1998-2013)<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n44.04>

TAMIR SOREK<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-2363-4888>

*The Pennsylvania State University, USA*

tjs6787@psu.edu

Cómo citar este artículo: Sorek, T. (2022). Monumentos conmemorativos en homenaje a los mártires (1976-1983) & (1998-2013). *Tabula Rasa*, 44, 67-106.  
<https://doi.org/10.25058/20112742.n44.04>

Recibido: 18 de enero de 2022

Aceptado: 15 de febrero de 2022

## *Resumen:*

En este artículo se plantea la complejidad que exige el análisis de la memoria nacional palestina tras ser interceptada por dos formas de colonialismo occidental; la del Mandato Británico a inicios del siglo XX, y la ocupación israelí que inició en 1948. Con la modernidad occidental colonial llegaron también las instancias de referencia por excelencia para conmemorar la memoria nacional, donde lo palestino no tuvo cabida sino hasta 1976, con la aparición de siete monumentos analizados. La segunda parte aborda un cambio radical, cuando, después de la Intifada del 2000 se multiplicó la construcción de monumentos conmemorativos palestinos, y su ubicación en lugares más visibles. La supervivencia de sólo uno de estos monumentos expone la dificultad del pueblo palestino que quedó dentro del Estado de Israel para congregarse en puntos de duelo colectivo, así como su reivindicación pública, enseñando la anulación identitaria y política a la que es sometido.

*Palabras clave:* memoria nacional palestina, monumentos conmemorativos palestinos, ocupación, colonialismo, Nakba, Intifada.

<sup>1</sup> Agradecemos de manera especial al profesor Sorek, autor de *Palestinian Commemoration in Israel. Calendars, monuments & martyrs* (Stanford University Press, 2015), por su generosidad para gestionar los permisos de publicación, así como a Kristen Spina Harrison de Stanford University Press, por su valiosa colaboración para la obtención del permiso de la editorial para traducir y publicar este escrito.

<sup>2</sup> Ph.D., Sociology and Anthropology, Hebrew University of Jerusalem.

## **Memorials for Martyrs (1976-1983 and 1998-2013)**

### *Abstract:*

This article discusses the complexities of analyzing Palestinian national memory in the wake of two forms of Western colonialism; that of early 20th-century British rule and Israel's occupation, begun in 1948. Western colonial modernity brought together the cases in question par excellence to commemorate national memory, with the Palestinian being excluded of that practice up to 1976, when the seven memorials under analysis were built. The second section addresses a radical shift, when after the Intifada in 2000, Palestinian memorials thrived throughout Israel, set up at more visible locations. The survival of only one of the original seven memorials is revealing about the challenges the Palestinian people within Israel had to face before gaining the right to keep collective mourning sites and their public acknowledgement, making evident the identity and political dismissal they have to endure.

*Keywords:* Palestinian national memory, Palestinian memorials, occupation, colonialism, Nakba, Intifada

## **Monumentos comemorativos em homenagem aos mártires (1976-1983) & (1998-2013)**

### *Resumo:*

Neste artigo sugere-se a complexidade que exige a análise da memória nacional palestina depois de ser interceptada por duas formas de colonialismo ocidental; a do Mandado Britânico no início do século XX e a ocupação israelense que iniciou em 1948. Com a modernidade ocidental colonial chegaram também as instâncias de referência por excelência para comemorar a memória nacional, em que o palestino não teve lugar até 1976, com a aparição de sete monumentos analisados. A segunda parte aborda uma mudança radical, quando, depois da Intifada de 2000 multiplicou-se a construção de monumentos comemorativos palestinos, que foram localizados em espaços mais visíveis. A supervivência de apenas um desses monumentos expõe a dificuldade do povo palestino que ficou dentro do Estado de Israel para congregar seus pontos de luto coletivo, assim como sua reivindicação pública, ensinando a anulação identitária e política à que é submetido.

*Palavras-chave:* memória nacional palestina, monumentos comemorativos palestinos, ocupação, colonialismo, Nakba, Intifada.

## Parte I: Monumentos conmemorativos en homenaje a los mártires, I (1976-1983)

*Um Hassan contó que pasó por allí cuando iba hacia al-Kweikat y vio un autobús calcinado y un auto blindado destruido en medio de las ruinas de la aldea.*  
*Los israelíes construyeron un monumento para sus muertos en el lugar.*  
*«¿Y nosotros?, ¿qué debemos construir allí?» Le pregunté.*  
*«¿Qué debemos construir?» se preguntó.*  
*«Digo, después de la liberación», le repuse.*  
*Ella me miró con los ojos entrecerrados como si no pudiera entenderme del todo, y luego sonrió.*

Elias Khuri, Bab Al-Shams

Aunque, desde los años treinta, ha habido fuerzas dentro de la sociedad palestina pidiendo que se creen monumentos conmemorativos para los mártires, no tenemos evidencia de que bajo el Mandato Británico se hayan construido tales monumentos. Solo en 1976, los palestinos en Israel construyeron un monumento conmemorativo para sus mártires, en homenaje a las víctimas de la masacre de Kafr Qasim. ¿Qué puede explicar ese aplazamiento?

Cuando los editores de *Filastin* y *al-Difa'* propusieron la construcción de un monumento para el mártir desconocido en 1936, identificaron los monumentos martirológicos seculares para los guerreros nacionales con «el Occidente». Adoptaron una mirada común donde los monumentos conmemorativos de guerra son un «signo visual de la modernidad», y donde la modernidad palestina debe basarse en un modelo occidental (Koselleck & Presner, 2002, p. 292). Tal uso de ese argumento en comparación con otras formas de conmemoración, podría indicar que los monumentos martirológicos estaban menos arraigados en el legado cultural local. Sin embargo, el argumento cultural solo aporta una explicación marginal porque, aun si consideramos el monumento a los mártires como ajeno, la incorporación de formas culturales extranjeras ya se había impuesto desde el Mandato Británico de Palestina. Durante la primera mitad del siglo XX, los palestinos adoptaron diferentes ideologías e instituciones de origen europeo, desde el estado-nación hasta el comunismo, así como formas culturales diversas que incluían la ropa y los hábitos de ocio. Más aún, destacados intelectuales palestinos, como el editor de *Filastin* 'Isa al-'Isa y el historiador 'Arif al-'Arif tuvieron cargos de liderazgo en el fugaz reino sirio, bajo el reinado de Faysal, lo cual llevó a una conmemoración espacial intensiva de los mártires seculares nacionales, de 1919 a 1920.<sup>3</sup> Estos intelectuales sin duda estaban conscientes de esta conmemoración

<sup>3</sup>Sobre la conmemoración de los mártires por parte del gobierno Faysal en Damasco, véase (Gelvin, 1999, p.175-181).

aun cuando no contribuyeran activamente a su producción. Incluso, en 1933 se erigió un monumento en Haifa para conmemorar al rey Faysal al-Hashimi, quien murió en Suiza y cuyo cuerpo pasó por Haifa en su regreso a Iraq. Aunque Faysal no se consideraba un mártir nacional, su monumento ilustra que este tipo de conmemoración ya era practicada por los palestinos, y no era solo un asunto discutido entre los intelectuales.

El antagonismo de las autoridades británicas y más tarde de las israelíes fue, probablemente, la principal razón para que no se materializaran los diferentes planes de construcción de monumentos nacionales palestinos. Levantar monumentos que conmemoren mártires nacionales es una práctica importante para la consolidación de la consciencia nacional en la edad moderna (Mayo, 1988; Mosse, 1990; Hadelman & Hadelman, 1997; Hoffenberg, 2001). Estos monumentos permiten al Estado-nación construir el espacio como un paisaje nacional para cristalizar la identificación nacional de sus ciudadanos, poniendo la narrativa hegemónica nacional en el espacio público creando una representación concreta de su soberanía, proporcionando validez y legitimidad a un reclamo político de territorio, y movilizándolo el sacrificio futuro por la nación. No es coincidencia que tras el fin de un régimen colonial, las antiguas colonias se apresuraran a retirar, alterar o reubicar los monumentos conmemorativos erigidos por los colonizadores.<sup>4</sup> Así, un obstáculo importante para erigir monumentos conmemorativos para una minoría nacional es el potencial de interpretación de

<sup>4</sup> Sobre Kenia, Congo, Sudán e India, véase (Larsen, 2012).

estos monumentos por parte de distintos actores sociales, como propios de la serie de símbolos nacionales, como la

bandera nacional. Dado que un discurso nacionalista asume que solo hay lugar para una soberanía nacional, y dado que la conmemoración de los mártires nacionales es tan determinante en la legitimación de las ideologías nacionales, al construir monumentos para sus víctimas del conflicto, se interpreta que los palestinos definen cierto territorio como nacional palestino y, de esa manera, cuestionan la legitimidad de la soberanía israelí.

Un ejemplo notable (y, de cierto modo, único) de las preocupaciones de los judíos israelíes en relación con los monumentos conmemorativos puede encontrarse en la saga de los monumentos construidos en Jerusalén Este, poco antes del primer aniversario de la ocupación de 1967, para conmemorar a los combatientes árabes caídos en la batalla. Dado que Jerusalén se anexó oficialmente a Israel después de la guerra de 1967, no estuvo sujeto al régimen militar como el resto de Cisjordania, y por ende el método de control israelí debía ser compatible, al menos en apariencia, con el Estado Civil de Derecho. Por otro lado, al contrario de los ciudadanos palestinos de Israel, los palestinos de Jerusalén no vivieron bajo el régimen militar durante dos décadas y no interiorizaron el sistema de prohibiciones y restricciones sobre la politización del espacio público. Los

monumentos conmemorativos surgieron de esta grieta en el sistema de control. Las procesiones conmemorativas que ocurrieron en la ciudad en junio de 1968 marcharon hacia estos nuevos monumentos y los participantes depositaron flores en ellos (*Al-Ittihad*, 1967 de 7 de junio, p. 1). El Concejo Municipal de Jerusalén se opuso a la existencia de los monumentos conmemorativos improvisados, pero en las negociaciones entre la administración *waqf* y el Concejo Municipal se acordó que se retirarían y se autorizarían tres monumentos permanentes en su lugar. Sin embargo, el acuerdo fue criticado en las editoriales de la prensa hebrea, en las discusiones del (Knesset) y en el gobierno. Según una encuesta de opinión, dos terceras partes de los residentes judíos de Jerusalén se oponían a los monumentos árabes. Después de esa tormenta pública, las autoridades israelíes retiraron la aprobación y acordaron dejar en el lugar un solo monumento conmemorativo, cuya construcción ya se había iniciado (Benvenisti, 1973; Benvenisti, 1990, pp. 283-287; *Al-Ittihad*, 1968, 27 de diciembre).

En contraste, la primera ola de monumentos conmemorativos en Israel, que comenzó a surgir para el Día de la Tierra, apareció en localidades árabes, muy lejos de los ojos de la mayoría de los judíos israelíes, y no causó ninguna protesta pública. Sin embargo, las autoridades israelíes siguieron este proceso de cerca. La remoción del gobierno militar en 1966 había liberalizado de manera gradual y relativa los mecanismos de protesta y conmemoración a los que tenían acceso los palestinos en Israel, pero se necesitaron años hasta que se interiorizó esta liberalización relativa entre los funcionarios y el aparato de Estado, así como entre los ciudadanos árabes. Los actos por el Día de la Tierra y la aparición de nuevos mártires-héroes locales derribó una barrera mental y permitió una mayor osadía en la apropiación del espacio para la memoria nacional. Una expresión del afianzamiento de esta autoconfianza colectiva fue la creación de seis monumentos para mártires en un lapso de siete años (1976–1983). En todos esos casos, tanto el contenido como el proceso de construcción representaron la naturaleza cautelosa de la conmemoración en esa época.

En esta primera ola de monumentos, se expresó esa cautela con la ubicación de monumentos en cementerios en lugar de ponerlos en lugares centrales más visibles, con una inscripción suavizada que no identificaba a un perpetrador, incluyendo a ciudadanos judíos como creadores o sujetos conmemorados, evitando la contextualización explícita de la conmemoración en la narrativa nacional de la Palestina más amplia, y haciendo énfasis en lealtades que se consideraban menos políticas, como las identidades locales, religiosas y comunitarias.

### **El primer monumento en Kafr Qasim: lenguaje suavizado**

Aunque se improvisaron algunas señales en el lugar donde ocurrió la masacre de Kafr Qasim, las primeras iniciativas de activistas locales para construir un monumento conmemorativo permanente en los sesenta fallaron cuando el

gobierno militar, con la ayuda de sus agentes locales, impidió que se designara un lote de tierra para un monumento (Cohen & Watzman, 2010). El comité local de conmemoración que se creó en Kafr Qasim para preparar el décimo aniversario exigió públicamente que el Concejo Local de la aldea creara un monumento conmemorativo (*Al-Ittihad*, 1966, 1 de noviembre, p. 4). Esa demanda se elevó en repetidas ocasiones en los años que siguieron,<sup>5</sup> pero en vano. El temor a las autoridades probablemente jugó un rol importante para bajar el tono de las expresiones espaciales de conmemoración. Después de su visita a Kafr Qasim en el verano de 1969, Emile Habibi denunció que las tumbas no estaban en buen estado.<sup>6</sup> «Cuando les preguntamos a la gente: “¿Por qué no las construyen?”», escribió Habibi, «Dijeron que a las familias de las víctimas les preocupaba encargar la ira de las autoridades si lo hacían» (*Al-Ittihad*, 1969, 29 de agosto).

La renuencia del concejo local para adoptar la conmemoración espacial se debe el uso del mismo como instrumento del régimen militar en sus intentos por despolitizar las ceremonias. Por consiguiente, en los primeros años después de la masacre, el centro de gravedad de la conmemoración politizada, liderada por el Partido Comunista, había estado fuera de Kafr Qasim. Durante los años setenta, sin embargo, el retiro formal del régimen militar, el surgimiento de concejos árabes locales como autores con relativa autonomía, así como cambios personales en el concejo local llevaron al concejo a adoptar una línea más asertiva y a asumir el liderazgo en la conmemoración de la masacre como un acto político.<sup>7</sup>

La aceptación de las repetidas peticiones del Comité de Conmemoración para erigir un monumento de conmemoración hizo parte de este proceso. *Al-Ittihad* reportó que las donaciones para la construcción del monumento se recibieron de todo el país. El monumento, se ubicó en el mismo punto en el que fueron ejecutadas la mayoría de las víctimas y se inauguró en el vigésimo aniversario de la masacre en 1976. Según el entonces alcalde de Kafr Qasim, ‘Abdallah Sarsur, las autoridades israelíes pusieron innumerables trabas para impedir la construcción del monumento y usaron a sus agentes en Kafr Qasim para ejercer presión sobre él (Sarsur, 2000, p. 200).

Otras fuentes, sin embargo, relatan una historia algo distinta. Las actas de la asamblea del concejo local de octubre de 1976 (dos días antes de la ceremonia de inauguración), se refieren al monumento y declaran que «el trabajo que se

<sup>5</sup> Entrevista con Ibrahim Sarsur de Kafr Qasim (2003, agosto).

<sup>6</sup> Escritor palestino. Durante el Mandato Británico perteneció al Partido Comunista de Palestina, vivió la ocupación israelí de 1948 y cofundó el Partido Comunista Israelí.

<sup>7</sup> No puede definirse la fecha exacta de la transformación, y eso depende de la perspectiva de los observadores y su simpatía diferencial hacia diferentes alcaldes anteriores (Sarsur, 2000, p. 200). Sarsur menciona el año 1974, aunque un informe de *Al-Ittihad* anterior menciona 1979 y 1981 como año del cambio (1985, 29 de octubre, p. 4).

hizo tendrá el respaldo de la Oficina del Primer Ministro» (Consejo local de Kaf Qasim, 1976, 27 de octubre). En otras palabras, es probable que hubiera un acuerdo tácito entre el concejo local y el Asesor del Primer Ministro de Asuntos Árabes (en adelante, Consejero de Asuntos Arabes), quien dio su consentimiento e incluso apoyó el texto cauto y soso que se inscribió en la placa, en el que se describe el hecho simplemente como una «penosa tragedia» sin mencionar quién fue el responsable. Durante el acta de la asamblea, la expresión «penosa tragedia» sustituyó la palabra «masacre», la cual estuvo por completo ausente de la discusión. La uniformidad y compatibilidad del vocabulario usado en la asamblea y en el monumento indica que el concejo local evitó desviarse de un texto preaprobado por el Consejero de Asuntos Árabes. El lenguaje suavizado es una forma de violencia cultural (Galtung, 1990), pero aquí este lenguaje no solo se usa contra las víctimas, sino que se las obliga a adoptarlo en su propia voz. Esta adopción es evidencia de que la dinámica de poder y el mecanismo de control usado en el régimen militar israelí se mantuvo intacto años después de que terminara formalmente. En contraste, las placas y monumentos erigidos en los noventa son mucho más explícitos al señalar responsables. Por ejemplo, una placa conmemorativa instalada en el muro de una mezquita en ese periodo posterior declara que las víctimas «fueron asesinadas a sangre fría por las IDF (Fuerzas de Defensa Israelíes, por sus siglas en inglés)».

Independientemente de las palabras sosas, la placa de mármol se ganó de inmediato el reconocimiento social propio de un monumento conmemorativo. Desde entonces, sirve de punto de partida para las procesiones anuales conmemorativas, y en los primeros años que siguieron a su establecimiento, los visitantes en paseos organizados a la aldea paraban cerca del monumento para hacer un momento de silencio.

### **El monumento al Día de la Tierra: un proyecto conjunto árabe-judío**

Dos monumentos se construyeron luego del Día de la Tierra. Uno de ellos, el más famoso, está dedicado a los seis mártires y se situó en Sakhnin.<sup>8</sup> Tres meses después

<sup>8</sup> El monumento del Día de la Tierra se mantuvo en el centro de la exhibición: «La historia de un monumento: Día de la Tierra Sakhneen 1976-2006» (curado: Tal Ben-Zvi). La exhibición se presentó en el Centro Musawa de Haifa, en marzo de 2008. Véase <http://www.hagar-gallery.com/landay/home.html>

de la inauguración de este monumento en 1978, el periodista Ibrahim Malik propuso que las parejas recién casadas adoptaran una costumbre común en la Unión Soviética y en Polonia: visitar los monumentos conmemorativos de

los mártires nacionales antes de la boda (Malik, 1978, 7 de julio). Esta costumbre, sostuvo Malik, es compatible con el texto principal inscrito en el monumento: «Murieron como mártires (*istashhadu*) para que nosotros viviéramos [...] así, ellos siguen vivos». No hay evidencia de que alguien adoptara la propuesta de Malik,

pero la idea en sí refleja la entusiasta acogida del monumento, al menos entre los intelectuales. Otro monumento, mucho menos famoso, se erigió en Taybeh para conmemorar Rafat al-Zuhayri del campo de refugiados Nur al-Shams, asesinados en Taybeh durante el Día de la Tierra.

Aunque en la historia del monumento al Día de la Tierra en Sakhnin, hay un nivel mayor de osadía que en el caso del monumento de Kafr Qasim, este sigue siendo un proyecto cauteloso. Poco después del Día de la Tierra, el Comité de la Tierra y los comités locales de conmemoración creados en Sakhnin y 'Arabeh decidieron crear un monumento. Lo financiaron con donaciones y con la venta de copias de un afiche diseñado por el pintor palestino de Ramallah, Suleiman Mansur, en el que aparecían los seis mártires (*Al-Ittihad*, 1977, 16 de diciembre). El afiche en sí es un ejemplo del hecho de que, al contrario de Kafr Qasim, el mito del Día de la Tierra fue adoptado de inmediato por los palestinos que se encontraban fuera de Israel.

El artista elegido para esa tarea fue 'Abd 'Abdi, palestino de treinta y cuatro años, originario de Haifa, quien había regresado hacía poco de hacer sus estudios de arte en Alemania del Este y trabajaba como ilustrador para *Al-Ittihad*. 'Abdi pidió a su amigo, conciudadano y miembro del mismo partido, el escultor judío israelí Gershon Knispel, que lo acompañara como cocreador del monumento. 'Abdi y Knispel se conocían de mucho tiempo atrás, compartían visiones del mundo similares, y 'Abdi tenía gran aprecio por la obra artística y las habilidades técnicas de Knispel. Este ya era conocido por su monumento conmemorativo para los soldados caídos de las IDF, con un mensaje pacifista. 'Abdi también le atribuyó una importancia que constituía una declaración política a la creación de un monumento de conmemoración junto con un artista judío-israelí.

Sin subestimar la importancia de estas consideraciones, a 'Abdi le preocupaba que pudiera confrontar las autoridades del Estado. «No recibí ninguna amenaza, pero me sentí amenazado. Estaba en el aire» (2001, 27 de julio), me comentó. Esas preocupaciones no carecían de fundamento. Por ejemplo, mientras el monumento estuvo en construcción, el alcalde Jamal Tarabiyeh de Sakhnin fue interrogado por la policía y acusado de «construcción ilegal» (2001, 5 de julio). Por tanto, la inclusión de Knispel, el judío-israelí, tenía el potencial de transmitir un mensaje no nacionalista y de reducir el riesgo de confrontación. La participación de un creador de monumentos conmemorativos sionistas, quien había servido en el ejército israelí en 1948, en un proyecto que conmemora el mito heroico más importante de la historia de los ciudadanos palestinos de Israel, podría considerarse irónica. Sin embargo, esa participación representa en un microcosmos la complicada condición de los palestinos en Israel, así como la vía vacilante y cautelosa que debían seguir en el campo de la conmemoración política.

La necesidad de obrar con cautela se refleja también en el texto inscrito en el monumento, el cual evita cualquier tono nacionalista explícito. El texto bilingüe inscrito en la parte trasera del muro del monumento llama a la convivencia y el acercamiento entre dos pueblos. Ese es un contraste marcado con los eslóganes combativos que acompañaron los funerales de las víctimas del Día de la Tierra, como «En la sangre y el espíritu te redimiremos, Galilea» (*Al-Ittihad* 1976, 2 de abril), y la contextualización explícita del Día de la Tierra en la lucha nacional palestina en el discurso de *al-Ittihad* de aquella época.<sup>9</sup>

Al mismo tiempo, el texto inscrito en el monumento es más que una simple táctica cautelosa y debe considerarse también como una expresión genuina de la visión del mundo de sus creadores.

<sup>9</sup> Como ejemplo, véase *The 40<sup>th</sup> day* (*Al-Ittihad*, 1976, 14 de mayo, p. 5).

Ella refleja igualmente la aspiración de los activistas comunistas palestinos para hacer énfasis en sus afiliaciones tanto palestinas como israelíes. En su mensaje pacificador y universalista, el monumento guarda un parecido sorprendente con el construido en 1974 para conmemorar el Domingo Sangriento en Derry, Irlanda del Norte (Conway, 2010). En ambos casos, los agentes conmemorativos (Comunistas en Israel, Asociación por los Derechos Civiles de Norte de Irlanda) articularon el reclamo de una minoría atrapada en un vocabulario universalista y no violento. Al mismo tiempo, y dada la vigilancia más estricta a la sombra del régimen militar israelí, los palestinos en Israel tenían que ser mucho más cuidadosos que los nacionalistas irlandeses, y por ende, al contrario del monumento de Derry, el monumento del Día de la Tierra evita apuntar el dedo hacia las autoridades estatales.

La ubicación del monumento también se eligió con prudencia. Originalmente, sus creadores querían ubicarlo en la entrada oeste del 'Arabeh, al este de Sakhnin. Pero, se enfrentaron a la objeción del propietario de dicha tierra. Además, les preocupaba la proximidad con la vía principal, pues permitiría a las autoridades israelíes usar el pretexto de la seguridad pública para retirar el monumento. Después de consultarlo con el Comité de la Tierra, se decidió instalarlo en el cementerio musulmán de Sakhnin. El motivo de esta decisión, fue la esperanza de que el gobierno se abstuviera de enviar cuadrillas de demolición y seguridad al cementerio (Abdi, 2001, 27 de julio).

### **Sabra y Shatila: conmemoración de un ciudadano judío**

En junio de 1982, Israel invadió el Líbano en un intento por erradicar la infraestructura de la OLP (Organización para la Liberación de Palestina) en el país e instalar un régimen marioneta favorable a los intereses israelíes, dirigido por fuerzas cristianas maronitas (Schiff & Yaari, 1985). En septiembre, las falanges libanesas, enviadas por Israel a los campos de refugiados de Sabra y Shatila en Beirut para

capturar combatientes palestinos, masacraron al menos a 800 ciudadanos palestinos y libaneses. El hecho motivó la creación de dos monumentos adicionales. En Kafr Kana en Galilea, la delegación local de los Hijos de la Aldea construyó un monumento conmemorativo en el antiguo cementerio musulmán. Uno de los activistas que participó en esta iniciativa fue interrogado por la policía y acusado de «construcción ilegal» (Kafr Kana, 2001, 14 de julio). Es notable que ese monumento sea casi desconocido entre los residentes de Kafr Kana hoy en día.

Además, en la (entonces) no reconocida aldea beduina de Laqiyya al sur del país, una ONG local erigió un modesto monumento en memoria de las víctimas. Como medida de advertencia, se construyó otro monumento cerca para conmemorar la vida de Emile Grunzweig, activista judío israelí por la paz, muerto por una granada arrojada en una protesta antibélica en Jerusalén en 1983. Nabhan al-Sani', joven activista de Laqiyya, respaldó el establecimiento de este segundo monumento. Según al-Sani', cuando los miembros de la ONG cuestionaron la necesidad de este, él respondió: «El monumento a Emile Grunzweig protegerá nuestro monumento» (2014, 11 de marzo). Al contrario de Sakhnin, esta vez se incluyó un ciudadano judío como objeto de conmemoración, en lugar de hacerlo cocreador del monumento, pero en ambos casos, la inclusión fue al menos en parte motivada por la necesidad de proteger los monumentos palestinos.

### **'Aylabun: identidad local y cristiana**

Aunque miles de palestinos fueron asesinados durante la guerra de 1948 (Al-'Arif, 1956), no hay evidencia de que los palestinos en Israel erigieran monumentos conmemorativos en su honor antes de 1983. Es posible que, en comparación con la relativa fugacidad del medio impreso, la construcción de monumentos conmemorativos haya servido como reconocimiento físico de la pérdida de Palestina, semejante a la construcción de una tumba para un desaparecido o desaparecida cuya familia sigue aguardando su retorno. En palabras de James Young, «es como si una d vez que asignáramos forma monumental a la memoria, en cierto grado nos despojáramos de la obligación de recordar» (Young, 2000). La muerte, por consiguiente, se convirtió en un motivo relativamente marginal en la conmemoración palestina de la Nakba. La conmemoración pública se cristalizó principalmente en torno a la expulsión, la pérdida de tierras y hogares, la dignidad de los propietarios, quienes de un momento a otro se convirtieron en refugiados o en minoría subordinada, y a la determinación de regresar. No es coincidencia, por tanto, que el primer monumento de conmemoración de los mártires de 1948 fuera erigido por una comunidad que cuestiona la inclusión de su tragedia particular en la narrativa colectiva palestina. Este primer monumento también demuestra que, en este punto, la desnacionalización y la despalestinización de las memorias de la Nakba facilitaron su representación en un espacio público.

El 30 de octubre de 1948, las IDF conquistaron la aldea cristiana de 500 personas en 'Aylabun, al este de Galilea. Tras ocupar la aldea, los soldados ejecutaron a catorce hombres y expulsaron a los demás residentes hacia el Líbano. En los días siguientes a la masacre, las IDF se enfrentaron con la tribu beduina mawasi (la más grande tribu de Galilea antes de 1948), quienes pastoreaban sus ovejas en la tierra vecina. El 2 de noviembre, capturaron a un grupo de hombres mawasi, recogieron sus armas y luego ejecutaron a catorce de ellos (Morris, 2007). La mayor parte de la tribu fue perseguida hasta el otro lado de la frontera, en Siria (Morris, 1989).

En ese momento, el pueblo de 'Aylabun aprovechó sus conexiones con la curia europea para movilizar la presión internacional sobre Israel. En una inusual medida, el gobierno israelí aprobó el regreso de los aldeanos a sus casas. Más adelante, en los años 50, varias familias beduinas, remanentes de la tribu mawasi que permanecían en Israel, se asentaron en 'Aylabun como parte de una política de gobierno para sedentarizar a la población beduina. Como resultado, 'Aylabun se convirtió en una aldea cristiano-beduina mixta (según el censo de 2008, 70 % de la población era cristiana).

Los residentes cristianos de 'Aylabun realizaron ceremonias conmemorativas anuales para sus víctimas comenzando con el primer aniversario de la masacre (Szur, 1998). Al contrario de los mítines en conmemoración de la masacre de Kafr Qasim, que derivó en manifestaciones políticas nacionales, las ceremonias conmemorativas en 'Aylabun mantuvieron un carácter local, familiar y religioso por décadas. Hasta los años 90, no se pronunciaron discursos políticos en estas ceremonias (Szur, 2003, 20 de julio). En vista de ese hecho, la conmemoración solo se refirió a los muertos cristianos y excluyó a los beduinos.

El monumento conmemorativo erigido en el muro exterior del cementerio de la aldea refleja este espíritu. Este monumento fue creado por un joven artista de la aldea, Naif Sam'an, formado en el club judío-árabe de Beit ha-Gefen en Haifa. Según Sam'an, en Beit ha-Gefen había ayudado al artista judío Shalom Dorner en la creación de un monumento de conmemoración para las víctimas del holocausto, y desde ese momento, Sam'an se propuso crear un monumento similar para las víctimas de 'Aylabun. En 1983, logró crear el monumento, financiado con ayuda de un amigo local (2003, 15 de julio).

Sam'an creó un relieve de metal que describía a una madre con su hijo moribundo en brazos, la sangre manando de las heridas infligidas por un arma, en especial de la cabeza y el pecho. Esta imagen repite de manera poderosa el famoso icono de *La Pietà*, una de las imágenes más familiares de la iconografía católica, en la cual María sostiene en brazos a Jesús luego de ser bajado de la cruz. Aunque la metáfora de la crucifixión no es rara en el arte palestino, una referencia espacial tan explícita no puede encontrarse en ningún otro monumento conmemorativo palestino.

Los nombres de las víctimas cristianas están inscritos en una placa de mármol con el título: «Víctimas de ‘Aylabun, 30/10/1948». El discurso heroico, que ya podía detectarse en el monumento del Día de la Tierra, y el propósito de la muerte («dieron sus vidas para que pudiéramos vivir», como se declara en el monumento del Día de la Tierra) están ausentes por completo. Ciertamente, la combinación de las heridas de arma de fuego y el año 1948 es suficiente para brindar el contexto nacional para cada observador palestino, aun sin declaraciones explícitas. Sin embargo, es significativo que el texto no contextualice la masacre entre otros eventos en la historia palestina ni invoque la palabra «Nakba». Además, aun cuando se llamó «mártires» (*shuhada'*) a las víctimas desde comienzos de 1949 (en la invitación a una ceremonia conmemorativa escrita por el sacerdote de la aldea), Sam'an prefirió usar el término «víctimas» y al hacerlo diluyó aún más el contexto nacional del monumento.

De ahí que se hiciera énfasis en la dimensión local de la memoria colectiva en 'Aylabun en oposición a la identidad nacional palestina y no como complemento de ella. En cierta medida, la identidad cristiana de las víctimas y su comunidad desempeñó un rol similar: después de todo, fue solo singularizando su caso, desligándolo del destino de otros palestinos, como el pueblo de 'Aylabun pudo regresar a sus hogares en 1949.

### **Identidades nacionales, locales y comunitarias**

La lista de los mártires en el monumento al Día de la Tierra es compatible con el propósito de quienes aspiraban a construir el hecho como un disruptor de fronteras internas; lo cual incluye tanto a musulmanes como a cristianos, a hombres y mujeres, así como a individuos de diferentes localidades y regiones. Desde una perspectiva nacional palestina, el monumento de 'Aylabun que excluye a los beduinos es un retroceso. De hecho, el compromiso retórico con la unidad nacional y la solidaridad interseccional no ha sido suficiente para superar la realidad social que ha fomentado división en diferentes escalas.

El énfasis en las identidades no nacionales con el ánimo de despolitizar la autopresentación frente a la autoridad estatal o los ciudadanos judíos es una medida de cautela que seguiría siendo notoria aun después, más allá de la primera fase de los monumentos conmemorativos. Por esta razón, es importante mirarla en detalle.

#### *La identidad local como medida de precaución*

Al despolitizar las interacciones diarias haciendo énfasis en las identidades consideradas apolíticas en Israel, los ciudadanos árabes pueden evitar las posibles amenazas ligadas a una identidad israelí (considerada subversiva por los nacionalistas palestinos) o una identidad palestina (considerada el enemigo entre los

judíos israelíes). Estas adhesiones «apolíticas» pueden ser identidades comunitario-religiosas (Sa'ar, A. 1998), identidades comunitario-culturales, identidades locales (Sorek, 2005) o incluso la lealtad a un equipo de fútbol (Sorek, 2019). El énfasis en el localismo y el comunitarismo, por consiguiente, tiene aspectos instrumentales específicos. Dado que la construcción de monumentos tiene que ver con las disputas por el espacio público, el desarrollo de la identidad local (basado en las diferenciaciones espaciales) tiene especial relevancia para nuestra discusión.

Aunque las comunidades locales desempeñaron un rol predominante en la definición de la identidad palestina aun antes de 1948 (Tamari, 1999), las nuevas circunstancias políticas en las que quedaron atrapados los palestinos en Israel han reforzado la condición de la identidad local. Bajo los ojos vigilantes de los gobernadores militares, los árabes en Israel tuvieron dificultades para viajar de una población a otra y organizar los marcos supralocales a en todo el país (1980). Aun después de que se retirara el régimen militar en 1966, debido al limitado acceso al centro político del Estado, la política local pasó a ser la principal esfera en la que los líderes públicos árabes podían ejercer poder (Al-Haj & Rosenfeld, 2020). Pero lo más importante es el hecho de que al contrario de los ciudadanos judíos que controlan el espacio y el paisaje locales, los palestinos no tienen un espacio árabe común por fuera de las localidades árabes.

Más aún, los palestinos en Israel padecen la falta de centros urbanos reconocidos colectivamente como centros culturales simbólicos o unificadores. Jerusalén como centro religioso-cultural está fuera de su control, y los centros culturales palestinos modernos anteriores a 1948, Haifa y Jaffa, fueron destruidos en la guerra de 1948 y ahora se encuentran bajo el control israelí y la hegemonía judía. En las luchas por la conmemoración espacial en estas poblaciones mixtas, los residentes árabes pueden protestar pero por lo general no pueden esculpir su narrativa colectiva en el espacio compartido.<sup>10</sup>

En el sentido de un eje cultural, político y económico, no existe un centro nacional urbano palestino, e incluso Nazaret, la ciudad árabe más grande de Israel, está lejos de servir como tal, pues no tiene instituciones centrales, como una universidad, biblioteca nacional, editores de libros nacionales o algo que se le parezca (Bishara, 1998). Por esa razón, casi cualquier producción cultural, y sin duda las que modelan el espacio, necesariamente adquieren un marcado carácter local. En ocasiones, ese carácter local coincide con la identificación nacional, pero en otros casos, como en el monumento de 'Aylabun, el localismo ensombrece las connotaciones nacionales.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, la protesta contra la nominación de llamar una calle y la construcción de un monumento conmemorativo para un combatiente Irgun judío que cayó muerto en el ataque a Jaffa en 1948, en un barrio residencial de mayoría árabe (Monterescu, 2011), o la solicitud de los residentes árabes para que se devolviera el nombre que tenía antes de 1948 una importante calle de Haifa (*Al-Ittihad*, 1 de abril, 2001, p. 9).

En lo que respecta a la conmemoración martiroológica, hay una movilización estratégica de la identidad local en dos vías diferentes: como parte de la narrativa nacional o contra ella. En primer lugar, la mayoría de los estudios sobre la identidad local y la conmemoración tienden a hacer énfasis en la coproducción y el mejoramiento mutuo de las identidades locales y nacionales en la práctica conmemorativa (Confino, 1997). En el ámbito nacionalista palestino, los mártires locales permiten a los residentes de cierta aldea o localidad presentarse como poseedores de un rango superior en la jerarquía imaginada acerca de la importancia nacional palestina. Muestra de eso es el orgullo local por los mártires procedentes de sus localidades en el Día de la Tierra. Además, contra el colapso de los centros urbanos y un gran número de aldeas palestinas en 1948, se desarrollaron narrativas locales de la guerra entre las aldeas sobrevivientes, las cuales dieron significado a la supervivencia. Por lo tanto, la gente en Kafr Qasim, Sakhnin y otros lugares creó mitos locales de heroísmo que atribuían su no expulsión a su tenacidad excepcional (Robinson, 2013; Sorek, 2005) no necesariamente al coraje o la solidaridad palestinos.<sup>11</sup> La expresión de este patrón en las prácticas conmemorativas es el entrecruzamiento de la martirología local con la narrativa nacional y la presentación del aporte del mártir local al triunfo nacional (como se denomina a Sakhnin y Kafr Qasim en ciertos contextos — *Balad al-Shuhada*—, la aldea de los mártires, en referencia al Día de la Tierra y la masacre de Kafr Qasim en 1956, respectivamente).<sup>12</sup> De hecho, algunos análisis de encuestas hallaron una correlación positiva entre la identificación local y la identidad nacional palestina entre los ciudadanos árabes de Israel (Amara & Schnell, 2004; Sorek, 2005).

Sin embargo, en ocasiones se moviliza de manera estratégica la martirología local para distanciarse de la identidad nacional palestina, ya que esta última es percibida por muchos como un posible detrimento a su condición de ciudadanos israelíes. De ahí que las interacciones con los judíos tiendan a acompañarse de un énfasis en las instituciones con una identidad marcadamente local. Por eso, tanto la tremenda popularidad de los equipos locales árabes de fútbol como los ritos patrióticos que evolucionaron en torno a ellos, se derivan en parte de su capacidad de brindar un orgullo bélico, masculino y competitivo que no contradice la

<sup>11</sup> Swedenburg (2003) sostuvo que el hostigamiento emprendido por Israel contra esas instituciones que respaldaban la OLP limitó la capacidad de la organización de aprovechar la opinión subalterna para divulgar interpretaciones hegemónicas y elaboradas de la historia palestina. El resultado fue que los palestinos adoptaron el simple esbozo de la narrativa canónica nacional, pero muchas versiones locales de la historia quedaron intactas.

<sup>12</sup> El título “The martyr’s village” [La aldea de los mártires] apareció en el pasado en un aviso en la entrada de Kafr Qasim. Durante varios años, a finales de los 90 y comienzos de los 2000, el sitio web oficial de la ciudad <http://www.kufur-kassem.com> lo llamó “The Martyr’s Village”, pero después se eliminó ese nombre. En ocasiones, Sakhnin también es llamado la «aldea de los mártires» en la prensa (véase, por ejemplo *Al-Ittihad*, 1982, 3 de abril, p. 2). En un libro en homenaje publicado por la rama local del Movimiento Islámico de Sakhnin, luego de octubre del 2000, Sakhnin recibió el mismo título.

«israelidad»; la conmemoración de los muertos en un contexto local, mas no nacional podría reducir la posibilidad de conflictos con los judíos israelíes. El carácter local de la conmemoración en 'Aylabun es un buen ejemplo.

### *Identidad religiosa y sectaria como medida de cuidado*

El énfasis frecuente en las identidades religiosas tiene un propósito estratégico similar. Los palestinos en Israel pertenecen a diferentes comunidades religiosas — cerca del 84 % son musulmanes sunnitas, 8 % son drusos y 8 % son cristianos—. Aunque estas distinciones y los conflictos relacionados con ellas preceden al Estado de Israel, han sido sostenidos y alimentados por las autoridades gubernamentales en un intento por impedir el surgimiento de una conciencia nacional unificada (Lustick, 1980).

Los palestinos cristianos, que alguna vez estuvieron en la primera línea de la lucha nacional palestina, debieron enfrentar la islamización acelerada de esa lucha en Cisjordania y la franja de Gaza (Litvak, 1998), la aparición y prominencia del Movimiento Islámico en Israel desde los setenta, que socavó la autoconfianza de los cristianos, y de manera más específica, la importancia creciente del Movimiento Islámico en la configuración de la conmemoración nacional palestina en Israel (Ben-Ze'ev & Aburaiya, 2004). Por eso, Muhammad Amara e Izhak Schnell hallaron que los árabes cristianos en Israel tienen muchas más posibilidades de considerar el término «palestino» como algo irrelevante para su repertorio identitario que los musulmanes (28 % y 11 %, respectivamente) (Amara & Schnell, 2004). Por otro lado, los palestinos cristianos parecen más activos en la conmemoración nacional: los cristianos tienen mayor representación en las actividades conmemorativas de la Nakba (Smooha, 2015); los activistas cristianos tuvieron una presencia dominante entre los fundadores del Comité de los Desplazados; y las instituciones afiliadas a la comunidad cristiana ortodoxa, como el Colegio Ortodoxo de Haifa y el Centro de Eventos Ortodoxos en Nazaret, han hecho algunas contribuciones pioneras en la transmisión de las memorias de la Nakba a la generación más joven. La marginación de los cristianos en el ámbito palestino parece empujarlos en distintas direcciones. Para algunos, puede ser un incentivo para politizar su identidad palestina, mientras que para otros, esta marginación responde a su necesidad recurrente de restar énfasis a su identidad palestina como ciudadanos de Israel, y por ende se usa su identidad cristiana para despolitizar los encuentros sociales (Sa'ar, 1998).

Tal fenómeno se hace evidente en el siguiente hallazgo: en la descripción abierta de la encuesta que realicé en 2008, los entrevistados cristianos que usaron su afiliación religiosa para describir su identidad tenían menor propensión a elegir

la Nakba como uno de los episodios más importantes de la historia del país en comparación con otros cristianos.<sup>13</sup> Esto no quiere decir que los palestinos cristianos den menor importancia a la Nakba, pues la mayoría absoluta de los cristianos encuestados fueron el grupo religioso que mencionó la Nakba más que cualquier otro. Lo que eso significa es que quienes tienden a *poner de relieve su identidad cristiana* también tienden a mantener una distancia segura de la Nakba (la identidad drusa, que tiene un rol similar, pero de manera mucho más extrema). Este hallazgo es compatible con el monumento explícitamente cristiano en 'Aylabun que excluye a los no cristianos y a la vez evita hacer referencia explícita a la Nakba.

Finalmente, cerca de una quinta parte de los árabes musulmanes en Israel son beduinos. Al contrario de la mayoría de árabes musulmanes, a los hombres beduinos se les permite prestar servicio militar voluntario en las IDF (uno de los escasos canales de empleo para los beduinos en Israel, la población árabe menos educada del país) y llegaron a considerarse en la sociedad judía israelí como un grupo minoritario no árabe leal al Estado (Abu-Saad *et al.*, 2000) o al menos «buenos árabes». Además, encuestas anteriores mostraron que los beduinos estaban más dispuestos que cualquier otro árabe a aceptar la condición de «aparte pero iguales» en el Estado judío (Smootha, 1984). Mi estudio de 2008 halló que la probabilidad de que los beduinos se identificaran como israelíes era más del doble que la de otros palestinos en Israel (Sorek, 2011).

Existe, sin embargo, una diferencia importante entre los beduinos que viven en el sur del país (unas dos terceras partes) y quienes viven en el norte. Parece que falló el «proyecto de desarabización» entre los beduinos del sur (Abu-Saad *et al.*, 2000), mientras que los beduinos del norte muestran mayor disposición a aceptar el carácter judío-sionista del Estado y una identificación palestina más débil.<sup>14</sup> Los beduinos del sur también enfrentan una política estatal más agresiva sobre asuntos de tierras, y por ende han adquirido una representación muy superior en la conmemoración del Día de la Tierra. En una encuesta de 2010, el 63,5 % de los beduinos reportó haber participado al menos en un evento del Día de la Tierra, en comparación con el 37,2 % de la muestra completa; los beduinos del norte tenían una representación extremadamente baja (8 %).<sup>15</sup> Por tal razón, los beduinos del norte representan la mayor parte de los reclutas beduinos de las IDF, y el servicio militar es común entre los residentes beduinos de 'Aylabun. En otras palabras, su distancia de la narrativa palestina dominante es aún más acentuada que la de sus vecinos cristianos. Su ausencia del monumento de 1983

<sup>13</sup> Entre los cuarenta palestinos cristianos de la muestra que no usaron la identidad cristiana para definirse en una pregunta abierta, 32 (el 80 %) incluían la Nakba entre los tres episodios más importantes, en comparación con solo el 37 % (4 de 15) de los entrevistados que describieron su identidad en referencia a la cristiandad. (p<0,05).

<sup>14</sup> Ghanem, Shulaym be-hevra shulit.

<sup>15</sup> Smootha, datos sin publicar de la secuencia de 2010 del Índice de relaciones árabo-judías.

en 'Aylabun no solo refleja la exclusión de la que fueron objeto por parte de sus vecinos cristianos, sino también una expresión de la tendencia a mantener sus recuerdos de 1948 por fuera de la narrativa del conjunto de los palestinos.

Los habitantes beduinos en 'Aylabun han conmemorado a sus víctimas por separado. Inmediatamente después de sus muertes, se enterraron los muertos en una cueva cercana al lugar de la masacre. En la década de 1950, el Proyecto de Acueducto Nacional Israelí atravesó la cueva, y los Mawassi llevaron los huesos a otra cueva. En los ochenta, al parecer influenciados por el monumento erigido para las víctimas cristianas, trasladaron los restos a una fosa común en el pequeño cementerio musulmán de 'Aylabun. Allí se erigió una lápida que solo registra la fecha de las muertes. La tumba de un soldado de las IDF de la tribu Mawassi, ubicada a varios metros de esta tumba, es un evidente recordatorio de la separación de los beduinos del norte con la narrativa nacional palestina.

La primera ola de monumentos refleja tanto la mayor autoconfianza tras el Día de la Tierra, como la cautela inducida por la vigilancia gubernamental que no desapareció con la retirada formal del gobierno militar. Dicha cautela se expresa de diversas formas, incluido el énfasis en las afiliaciones «apolíticas», como las identidades locales y religiosas, que contradice la tendencia a presentar la conmemoración como una muestra de la solidaridad nacional palestina. Como lo ilustra el siguiente apartado, solo los hechos de octubre de 2000 desataron un aumento de monumentos decididos en las localidades árabes, pero la conmemoración de las masacres y las batallas de 1948 seguiría siendo un tema sensible que muchos ciudadanos palestinos preferirían evitar.

## Parte II. Monumentos conmemorativos para mártires, II (1998–2013)

En marzo de 1998, el Comité de Seguimiento (FUC, por sus siglas en inglés) buscaba formas de conmemorar el quincuagésimo aniversario de la Nakba. El FUC nominó un Comité de Nakba y Resiliencia, encabezado por el escritor Muhammad 'Ali Taha. Entre las varias iniciativas del comité, una atrajo especial atención de los medios árabes por lo que la publicaron en titulares de primera plana: el llamado a los municipios árabes a crear monumentos para los mártires palestinos de 1948.<sup>16</sup> La decisión de rememorar la Nakba provocó amenazas veladas y directas del gobierno israelí. El entonces ministro de asuntos árabes Moshe Katzav (que dos años después sería elegido presidente de Israel), describió la decisión del FUC de celebrar la Nakba como «peligrosa y como un potencial peligro para la convivencia judío-árabe».<sup>17</sup> El ministro del interior Eli Yishai amenazó con recortar el presupuesto gubernamental de las autoridades locales

<sup>16</sup> *Al-Ittihad*, (1998, marzo 20), p. 1.

<sup>17</sup> De una entrevista con el legislador del partido MK Muhammad Barakah: «La memoria fusiona la fealdad de la Nakba con la belleza de la travesía de la resistencia», *Al-Ittihad*, (1998, marzo 20), p. 2.

que financiaran la conmemoración de la Nakba.<sup>18</sup> Un debate televisado sobre la propuesta conmemoración de la Nakba —entre Taha y un legislador del Likud, el difunto Gid'on 'Ezra (exdiputado jefe del Servicio General de Seguridad)— terminó en insultos y empujones mutuos.<sup>19</sup>

Al mismo tiempo, el comité de Taha no tenía recursos independientes ni autoridad para implementar sus planes y dependía por completo de la cooperación de los municipios locales árabes.<sup>20</sup> De hecho, la mayoría de los municipios árabes, que debían llevar a cabo la iniciativa, evitaron dar prioridad al proyecto de los monumentos o invertir dinero de sus escasos recursos. No hubo presión pública para que implementaran las decisiones del comité y tampoco hubo mucho entusiasmo del público para aportar dinero, materiales o mano de obra.

En vista de estas condiciones iniciales desfavorables, las expectativas de una respuesta positiva por parte de Taha, de contar por lo menos con quince autoridades locales a favor (en especial las aldeas y poblaciones donde ocurrió alguna batalla o masacre)<sup>21</sup> no se cumplieron en los primeros treinta meses siguientes a la decisión. Fue solo después de los hechos de octubre del 2000 que se multiplicaron los monumentos conmemorativos en muchas poblaciones y aldeas palestinas en Israel. Esos monumentos posteriores rinden homenaje a los mártires palestinos de diversos periodos desde 1936.

En términos generales, la historia de la creación, no creación o destrucción de estos monumentos representa muchos de los dilemas y contradicciones inherentes a la producción de la memoria colectiva de los ciudadanos palestinos de Israel. Los monumentos palestinos en Israel se han situado en las coyunturas de varias tensiones societales: primero, entre el ciudadano palestino y el Estado; segundo, entre miembros de las élites intelectuales y políticas, cuyo estatus social y ocupacional los hace más confiados y dispuestos a desafiar al Estado, por un lado, y círculos más numerosos de públicos inseguros, recelosos y cautos, que prefieren mantener las memorias «peligrosas» en privado, por el otro lado; y tercero, entre distintos grupos étnicos y religiosos en la sociedad palestina.

### **El monumento confesional en 'Aylabun**

El hecho de que en 'Aylabun ya existiera una tradición conmemorativa establecida acerca de la masacre de 1948 facilitó las cosas para que el consejo local aceptara el llamado del FUC para erigir un monumento de conmemoración para las víctimas

<sup>18</sup> *Al-Itihad*, (1998, 15 de abril).

<sup>19</sup> *Dardashat*, programa de televisión de la Autoridad de Emisiones de Radio y Televisión Israelíes, 22 de marzo, 1998.

<sup>20</sup> Entrevista con Muhammad 'Ali Taha, 22 de julio, 2003.

<sup>21</sup> Entrevista con Muhammad 'Ali Taha, 22 de julio, 2003.

de la Nakba, contrario a la mayoría de las demás localidades. Sin embargo, desde una perspectiva nacional palestina, el monumento conmemorativo de 1983 tenía una falla patente —la exclusión de los residentes beduinos de ‘Aylabun—.

Así, en 1998 el alcalde de ‘Aylabun, el doctor Hanna Sweid (miembro del partido Frente Democrático para la Paz y la Igualdad —DFPE—), consideró que un nuevo monumento incluyente sería una oportunidad para fortalecer la conciencia nacional palestina en ‘Aylabun, y estrechar los lazos entre los segmentos cristiano y beduino de la aldea. Se suponía que las elecciones locales próximas y los votos beduinos como factor decisivo por tradición sería una motivación adicional para que él apoyara el monumento. Este se entregó el 30 de octubre de 1998 en una ceremonia en recuerdo del quincuagésimo aniversario de la masacre, e incluyó un discurso del alcalde Sweid, en el que declaraba: «En este proyecto, compartimos el quincuagésimo día conmemorativo de la Nakba con nuestro pueblo palestino y con la construcción del monumento, confirmamos la unidad de ‘Aylabun».<sup>22</sup> La construcción fue creada remodelando un muro de ladrillo cerca de una vieja iglesia contra el cual, los soldados de las IDF, ejecutaron a algunas de las víctimas. En el muro se instalaron placas de cobre que contenían los nombres de las víctimas, cristianas y beduinas por igual. Algunos faros bajo el muro debían iluminarlo en las horas de la noche.

Aun así, no es claro cuántos de los beduinos residentes compartían la visión del alcalde en lo concerniente a la necesidad de contextualizar la conmemoración dentro de la narrativa nacional palestina. Según Elias Srur, quien participó en los preparativos para la erigir el monumento, aunque las familias de los beduinos víctimas cooperaron con el municipio para la construcción del mismo, solo unos cuantos beduinos residentes mostraron interés especial en aquel.<sup>23</sup>

En cualquier caso, el monumento tuvo una corta existencia. Las placas de cobre con los nombres de los mártires desaparecieron gradualmente del muro. Eso pudo

<sup>22</sup> Al-Ittihad, (1998, 1 de noviembre), p. 9.

<sup>23</sup> Entrevista con Elias Srur, 20 de julio, 2003.

haber sido simplemente cuestión de robo del metal, algo generalizado en el país en ese mismo año. Cabe señalar,

sin embargo, que la cruz de metal en el techo de la iglesia cercana se mantuvo intacta. En otras palabras, los nombres de los mártires no lograron el respeto suficiente para ser protegidos. Como resultado de lo anterior, menos de cinco años después de su presentación, el monumento conmemorativo Nakbun de ‘Aylabun se veía como cualquier otro muro. Sobre él se construyó el nuevo piso de una casa particular, propiedad de cristianos. En una visita a la población en diciembre de 2006, pregunté al dueño de la vivienda por el monumento que había habido allí. Su insolente respuesta fue otro ejemplo de cómo muchos residentes de ‘Aylabun optaron por presentarse ante una audiencia judía: «aquí somos cristianos. Allí pusieron los nombres de beduinos. Nadie lo quería, entonces algunos niños fueron y lo quitaron. Aquí no queremos beduinos. ¡Que se vayan al carajo! Lo siguiente

será que empiecen a orar aquí y pidan que se construya una mezquita». Le pregunté si sabía quiénes eran las personas conmemoradas en el muro. «Claro que lo sé», respondió. «Mi suegro murió aquí, pero fue hace mucho».

Los residentes beduinos con quienes discutí el tema no sabían que el monumento había sido prácticamente borrado, pues rara vez visitaban esa zona de la aldea. En todo caso, no pareció importarles. Una década después de su creación, el exalcalde Sweid presentó su perspectiva personal de la destrucción del monumento:

No es un secreto que entre algunos círculos de la aldea hubo una tentativa de restar importancia —no ocultar sino demeritar— este asunto [...] Esto es un tema político; quizá las autoridades habrían tomado venganza. La gente ha experimentado en carne propia el castigo en la forma de impedir el empleo o la satisfacción de sus necesidades cotidianas. Entonces la gente estaba simplemente preocupada. Yo diría que eso se ha mantenido incluso hasta el día de hoy. La gente no quiere hacer de eso una historia nacional. Están contentos con que sea una historia local, que es una tragedia que ocurrió aquí en la aldea. Parte de la población piensa que es inapropiado y que no vale la pena mezclarlo con la Nakba en general. Tenemos esta actitud entre varios segmentos del público aquí en 'Aylabun. Hay una brecha entre la manera muy cautelosa con la que manejé este tema y los sentimientos de varios segmentos del público aquí en 'Aylabun.<sup>24</sup>

El caso de 'Aylabun ilustra claramente la brecha entre un liderazgo político que trata de promover un discurso nacionalista palestino y los círculos sociales más amplios

<sup>24</sup> Entrevista con Hanna Swayd, alcalde de 'Aylabun de 1993 a 2003, 20 de noviembre, 2008.

que no siempre sienten entusiasmo hacia ello. El alcalde trató de fomentar un orgullo local intercomunitario en

'Aylabun, y se suponía que dicho localismo se entrelazaría con la narrativa nacional palestina. Pero esta idea era incompatible con las aspiraciones de segmentos importantes de la población cristiana, y la identificación local puede sustituir la identidad nacional palestina en lugar de reforzarla. De hecho, a diferencia del monumento conjunto de 1998, que fue destruido, el de 1983, eminentemente cristiano, sigue en buen estado. Tiene un marcado carácter local y religioso, y no se orienta a la construcción de una identidad palestina unificada común a cristianos y beduinos. Cada año, el pueblo de 'Aylabun conmemora la masacre cerca del monumento de 1983. De camino hacia el monumento, pasan por el muro que alguna vez fue un monumento.

### **Shefa'Amr: la batalla por el monumento**

El primer municipio árabe que decidió emprender la construcción de un monumento de conmemoración de la Nakba fue la población musulmano-cristiano-drusa de Shefa'Amr. El 1 de abril de 1998, el Concejo Municipal decidió

por unanimidad construir un monumento en la rotonda cercana al municipio para conmemorar las víctimas de la guerra de 1948 en Shefa'amr.<sup>25</sup> 1998 también fue un año de elecciones municipales. El alcalde de la ciudad, Ibrahim Nimr Husayn (Abu Hatem), gobernaba desde 1969 y había sido presidente del FUC desde su creación en 1982. A partir de 1983, Abu Hatem lideró una coalición que comprendía las tres comunidades religiosas, pero se enfrentaba una insatisfacción creciente de los cristianos quienes se sentían excluidos de la mayoría de los puestos de poder (Al Haj, 2021, p. 76).<sup>26</sup> Abu Hatem asumió (erróneamente, como se vio después) que un monumento podría mejorar su debilitada imagen política entre los locales.<sup>27</sup> El municipio y el Comité de la Nakba y la Resiliencia publicó un llamado a los habitantes de Shefa'amr a apoyar el proyecto recogiendo los nombres de las víctimas de Shefa'amr y las aldeas vecinas Hawsha y Khirbat al-Kasair, que fueron destruidas por fuerzas israelíes en 1948.<sup>28</sup>

En julio de 1998, se erigió un monumento, el cual consistía en una placa vertical de mármol con relieves en cobre representando personas con la vestimenta tradicional de los campesinos de Palestina. Una segunda losa de mármol inclinada en la base de la placa principal llevaba los nombres de las víctimas. Pero el monumento nunca se develó oficialmente. En las elecciones, los residentes de Shefa'amr, hartos de tres décadas de gobierno autoritario de Abu Hatem, lo rechazaron y en su lugar eligieron al otro candidato fuerte, su yerno 'Orsan Yasin. Aunque el partido de derecha sionista en el gobierno, Likud, apoyó extraoficialmente a Yasin, su elección no reflejó un cambio ideológico, sino luchas e intereses familiares y comunitarios. Aunque un musulmán, como Abu Hatem Yasin, gozó de amplio respaldo de los cristianos de Shefa'amr, quienes vieron en él un mecanismo apropiado para derrotar a su suegro.<sup>29</sup>

Tras la elección, Yasin reforzó su línea prosionista. Quedó claro que él representaba la visión de que para considerarse «buenos ciudadanos» los árabes en Israel debían abstenerse de identificarse como palestinos y debían distanciarse de la narrativa nacional palestina. Aunque esta percepción no es rara entre los árabes residentes en Israel, el discurso de Yasin era extremo. Sus aspiraciones de obtener mayores recursos del gobierno para su ciudad se articularon en una estrategia cínica que incluyó el despliegue de banderas israelíes cerca del municipio, muy por encima de lo exigido por ley, declaraciones prosionistas en los medios de comunicaciones,<sup>30</sup> y una oposición activa sobre las manifestaciones organizadas por el Comité de Seguimiento (FUC).

<sup>25</sup> Acta de Shefa'amr, Concejo Municipal, sesión N.º 3/98, 1998, abril 1, p. 3.

<sup>26</sup> Algazy, J. (7 de febrero, 1998) *Haaretz*.

<sup>27</sup> Entrevista con Ahmad Hamdi, miembro del Concejo Local de Shefa'amr y confidente de Abu Hatem, julio de 2001.

<sup>28</sup> *Al-Ittihad*, (1998, abril 4). Además, la revista local *'al-Hadir wal-mustaqbal* publicó un llamado a los habitantes para que presentaran los nombres de los mártires.

<sup>29</sup> Sharon, G (1998, 15 de noviembre), *Haaretz*.

<sup>30</sup> Sharon, G *Haaretz*, (1998, 15 de noviembre). En este informe se citan las siguientes palabras de Yasin: «Me siento más cercano a la bandera israelí que a la bandera palestina».

La principal medida de Yasin en ese contexto fue la remodelación del monumento de la Nakba, de manera que se borrarán sus aspectos nacionales conmemorativos. Con la protección (innecesaria) de la policía israelí, la placa de mármol principal se cubrió y se decoró con relieves de flores, y se adhirió a ella una estructura como de torre. La pequeña plaza alrededor del monumento se convirtió en estanque con fuentes, de manera que los nombres de las víctimas quedaron sumergidos en el agua. Las voces de protesta de los defensores del monumento, en su mayoría miembros del DFPE y el NDA, fueron infructuosas. El delegado de Yasin, Ahmad Khatib, le envió una carta de protesta solicitando convocar al Concejo Municipal para una reunión de emergencia.<sup>31</sup> Ahmad Hamdi, concejal de la ciudad en representación del DFPE, le envió una carta a Yasin en la que le advertía que «Shefa'ámr castigaría a quienes intentaran atacar la inviolabilidad de sus valores sagrados».<sup>32</sup>

Yasin no se dejó impresionar por la protesta y al verano siguiente, el lugar se había convertido en piscina no oficial de los niños del pueblo. Yasin, quien antes había hecho parte del concejo que aprobó por unanimidad la construcción del monumento explicó con sarcasmo su decisión a un reportero del diario hebreo *Haaretz*: «¿Qué quieren? ¿Qué permita una fea tumba frente al municipio? Hice la renovación para que todos se sientan bien bajo el agua».<sup>33</sup> Posteriormente, se drenó el agua por consideraciones de seguridad y el estanque vacío pasó a ser un basurero improvisado. En las elecciones locales celebradas en octubre de 2003, los opositores de Yasin trataron de usar la transformación del monumento durante su campaña, pero fue en vano: su victoria fue contundente.

En la visita que hice a Shefa'ámr en diciembre de 2006, vi el monumento cubierto de anuncios comerciales, lo que significaba el total fracaso de los intentos de la población por mantenerlo como lugar conmemorativo. Pregunté a algunos residentes locales si sabían de este monumento. Aquí, como en 'Aylabun, las respuestas reflejaron la cautela de los ciudadanos árabes de a pie cuando hablan con un visitante judío. H., hombre en sus cincuenta años, activo en el club de exploradores cristianos (localizado a unos 90 metros del monumento), me dijo: «Hubo un monumento aquí para quienes murieron hace mucho tiempo, pero debíamos pasar de ahí, seguir adelante. El mundo está cambiando, la gente progresa. Hay dolor, pero fue hace mucho; ¿quién necesita eso?». Luego, cuando varios niños exploradores y guías se reunieron a nuestro alrededor, les pregunté si alguien sabía por qué se había construido el monumento. Todos dijeron no tener idea, excepto por M., un estudiante de veinte años de la Universidad de Haifa, quien dijo con certeza que el monumento se construyó para conmemorar a las víctimas de octubre

<sup>31</sup> Carta de Ahmad Khatib a 'Orsan Yasin, 15 de julio, 1999 (suministrada por la alcaldía de Shefa'ámr).

<sup>32</sup> Carta de Ahmad Khatib a 'Orsan Yasin, 13 de julio, 1999 (suministrada por la alcaldía de Shefa'ámr).

<sup>33</sup> Retner . D «Dirijase al monumento y busque los motivos del brote de violencia», *Haaretz*, (2000, mayo 9).

de 2000 y más adelante se distorsionó. Aunque no estaba bien informado sobre la historia del monumento, M. pensaba que ese tipo de monumentos eran necesarios porque «todo grupo en la sociedad debe poder expresar su identidad». Cuando insistí en que nadie se había resistido firmemente a su distorsión, él replicó: «La gente tiene miedo. Aunque parece que vivimos en una democracia, las mentes de la gente aún están configuradas por muchos años de vigilancia y prefieren no meterse en problemas. Por ejemplo, si alguien tiene un empleador judío, no quiere molestar al jefe, entonces toma distancia de temas políticos».

En 2008, fue elegido un nuevo alcalde, Nahed Hazem. Hazem tenía el apoyo del DFPE, el cual había cuestionado duramente la distorsión del monumento hecha por Yasin. Para sorpresa de muchos, incluidos los miembros de su coalición municipal, Hazem no solo evitó restaurar el carácter conmemorativo del monumento, sino que lo destruyó aún más. Reactivó la fuente, y dentro de su renovación, parte del texto original quedó cubierto no solo con agua, sino también con piedra y cemento. Al contrario de Yasin que justificó con orgullo su acción por su objeción al significado político del monumento, Hazem describió sus acciones solo como una «fase transitoria». En 2014, solo mediante un escrutinio atento del monumento, ayudado con conocimientos previos podría revelar que ese había sido un monumento conmemorativo para las víctimas de la Nakba.

Parece que más allá de las motivaciones políticas inmediatas de Yasin y Hazem, la transformación del monumento conmemorativo en un terreno de juegos acuático o en un basural se vio facilitado por su frágil estatus entre los residentes del lugar. Los habitantes de Shefa'amr no hicieron lo que pudieron, por decir lo menos, para defender el monumento. Es probable que solo una minoría de residentes de Shefa'amr adoptaran la visión del FUC sobre la necesidad de un monumento conmemorativo. 'Abed 'Anbetawi, secretario del FUC y exmiembro del municipio de Shefa'amr, quien intentó organizar la oposición a la destrucción del monumento, me dijo: «Nos sentimos solos en la lucha». En su opinión, eso tenía que ver con el carácter colectivo de Shefa'amr: «No teníamos una oposición militante. El público en Shefa'amr es distinto al público en Sakhnin o en Umm el-Fahem. No es una ciudad donde reine una atmósfera nacionalista».<sup>34</sup> Las denuncias de 'Anbetawi quedan confirmadas con claridad en el estudio de Ibtisam Ibrahim, quien atribuye la primacía de las lealtades religiosas por encima de la identificación árabo-palestina en Shefa'amr al éxito de las políticas del «divide y vencerás» de las autoridades israelíes (Ibrahim, 2000).

<sup>34</sup> Entrevista con 'Abed 'Anbtawi, secretario del FUC, 29 de julio, 2003.

### *El monumento druso*

La postura de los residentes drusos de Shefa'amr sobre la conmemoración de 1948 es especialmente interesante dada la peculiar historia de esta comunidad. Antes de 1948, la mayoría de los drusos en Palestina eran indiferentes al conflicto

sionista-árabe y adoptaban una postura neutral frente al tema (Firro, 1999, p 4). Pero la dinámica de la guerra de 1948 obligó a algunos a elegir un bando. A finales de marzo de 1948, un batallón compuesto por voluntarios drusos afiliados al Ejército de Salvación Árabe llegó de Siria a Palestina y establecieron su base en Shefa‘amr.<sup>35</sup> El 12 de abril, el batallón se desplegó en las aldeas vecinas de Hawsha y Khirbat al-Kasair y en los cuatro días siguientes perdió docenas de combatientes en una feroz batalla contra el Haganah. El resultado fue una decisiva derrota árabe y la ocupación de Hawsha y Khirbat al-Kasair.

Tras la batalla, los agentes del batallón llegaron a un acuerdo con las fuerzas de Haganah y regresaron a Siria. Pero algunos oficiales y soldados del batallón permanecieron en Palestina, se unieron al Haganah, y luego reclutaron a los primeros soldados para las IDF (Firro, 1999, pp. 50-51). El final de esta batalla es considerado por muchos como un hito crucial en el surgimiento de la alianza entre la élite tradicional drusa en el país y el establecimiento sionista. Un segundo hito importante fue la caída de Shefa‘amr en manos sionistas en julio, lo que se dio en coordinación con los habitantes locales drusos (Firro, 1999, p. 55). Después de la instalación del Estado, los esfuerzos del gobierno israelí para crear una identidad drusa separada del nacionalismo árabe y palestino han sido bastante exitosos (Firro, 1999, p. 248). De hecho, ha existido una oposición a la orientación prosionista de los líderes tradicionales, especialmente entre los seguidores seculares del Partido Comunista, pero se ha mantenido marginal. Como resultado, solo una pequeña minoría entre los drusos en Israel se definen como palestinos (Amara y Schnell, 2003; Halabi, 2013). Tipificando esta relación, el primer monumento conmemorativo construido en Israel en homenaje a los combatientes árabes se creó en 1974 en el cementerio druso de Hurfeish con el fin de rendir homenaje a los soldados drusos de las IDF caídos. *Este* monumento, obviamente, nadie lo considera monumento nacional palestino.

En la primera década del siglo XXI, comenzó a surgir una oposición a la desarabización entre las filas de los drusos con educación religiosa. En 2003, trescientos de ellos crearon una nueva organización, Lajnat al-tawasul al-Durziyya (el Comité de Contactos Drusos o DNC), cuya intención era mejorar la conexión de los ciudadanos drusos con otras comunidades de la misma etnia en la región y con el mundo árabe en general. En 2013, el DNC inició la construcción de una placa conmemorativa para recordar a los soldados drusos caídos en la batalla de Hawsha y al-Kasair, cerca de su fosa común en Shefa‘amr. La iniciativa alarmó a elementos tanto entre los líderes espirituales drusos como entre sus cabezas políticas (los alcaldes drusos).<sup>36</sup> Para contener la conmemoración y bloquear cualquier connotación antisionista, esos líderes se apresuraron a establecer el monumento conmemorativo por sí mismos.

<sup>35</sup> El Ejército Árabe de Salvación fue una armada de voluntarios de países árabes conformada por la Liga Árabe en 1948. Sobre el batallón druso, véase (Firro, 1999, p 43-50).

<sup>36</sup> Conversación con Shaykh ‘Awni Khnayfas, presidente del DNC, 12 de mayo, 2014.

El resultado fue una conmemoración llena de contradicciones internas. Los miembros del DNC querían que el monumento conmemorativo mencionara que los mártires cayeron «defendiendo a Palestina»,<sup>37</sup> pero el texto final evita contextualizar la batalla como parte de la historia nacional árabe o palestina. Bajo una decoración de la estrella de cinco colores (símbolo de la religión drusa) y un verso del Corán en referencia a los mártires, la placa dice: «La fosa colectiva de los mártires drusos que cayeron en la batalla de la dignidad, en defensa de la tierra y el honor, desde Shefa‘amr, la montaña drusa y Líbano. La batalla de Hawsha y al-Kasair 12-16 de abril, 1948». A la ceremonia de inauguración asistieron el alcalde Nahed Hazem, e importantes figuras públicas drusas de los ámbitos político y religioso, entre ellos el líder espiritual Shaykh Muwaffaq Tarif, y Hamed ‘Amar, miembro druso del partido Knesset de la extrema derecha (y con frecuencia antiárabe), Yisrael Beiteinu. En ese tiempo, ‘Amar fungió también como Portavoz delegado del (Knesset). Una bandera israelí y la bandera drusa se desplegaban llevadas por niños exploradores drusos, quienes permanecieron en la parte trasera del escenario.<sup>38</sup> Los miembros del DNC que iniciaron el monumento no asistieron a la ceremonia.

En ella, el alcalde Hazem recurrió, como era de esperarse, al localismo para evitar cualquier referencia a la connotación nacionalista de la batalla, rindiendo homenaje a los mártires que «cayeron defendiendo la tierra de nuestra querida ciudad».<sup>39</sup> Shaykh Tarif elogió la posición histórica de los drusos contra diferentes opresores, incluida la ocupación de Ibrahim al-Basha (en la década de 1830), los gobernantes otomanos en el Líbano, el colonialismo francés y el presidente sirio Adib al-Shishakli<sup>40</sup> (quien oprimió brutalmente la oposición drusa en Siria en 1953). Sin embargo, tanto Shishakli como los soldados drusos a quienes se rindió homenaje en el monumento, pertenecieron al Ejército de Salvación Árabe y habían luchado en el mismo bando durante la guerra árabes-sionistas de 1948, información importante que no se mencionó en la ceremonia. Sobra decir que no se hizo referencia a la identidad del opositor en la batalla conmemorada en el monumento. De esa forma, el recuerdo de los combatientes que lucharon como parte de la iniciativa panárabe para impedir el establecimiento del Estado de Israel fue despojada de señales de nacionalismo árabe. En su lugar, se hizo énfasis en la identidad comunitaria drusa para permitir su inclusión en la narrativa de una alianza continua druso-sionista.

<sup>37</sup> Conversación con Shaykh ‘Awni Khnayfas, presidente del DNC, 12 de mayo, 2014.

<sup>38</sup> Zaid Khunayfas, ‘Izhat al-sitar fi Shefa‘amr ‘an al-nasb al-tidhkari lil shuhada al-duruz fi ma‘raket hawsha wal-kasair’. shefa-amr.com 2013, 21 de abril, <http://www.shefa-amr.com/nv/?todo=news&id=57&tid=16140>

<sup>39</sup> Mu‘in Abu ‘Ubayd, Shefa‘amr, Izhat al-sitar ‘an al-nasb al-tidhkari lishuhada ma‘raket hawsha wal-kasair, Al-Bayyan, 2014, 25 de abril. [www.albayan.co.il/page.php?id=3187](http://www.albayan.co.il/page.php?id=3187)

<sup>40</sup> Al-Bayyan, 2014, 25 de abril. [www.albayan.co.il/page.php?id=3187](http://www.albayan.co.il/page.php?id=3187)

*El monumento al asalto de 2005*

En agosto de 2005, un desertor de las IDF asesinó a cuatro residentes de Shefa'ámr en un intento por impedir la retirada de Israel de la franja de Gaza. Inmediatamente después, dos miembros del concejo local solicitaron que se erigiera un monumento de conmemoración en homenaje a las víctimas.<sup>41</sup> Esta vez, ansiosos por satisfacer al airado público árabe y prevenir que volvieran a presentarse los hechos de octubre del 2000, las autoridades estatales participaron incluso en la financiación de un monumento. Pero el alcalde Yasin y las familias de las víctimas no se pusieron de acuerdo sobre el texto que debía grabarse en aquel. Las familias, respaldadas por el miembro del Concejo Municipal del partido NDA, querían contextualizar la conmemoración en el marco de una lucha política más amplia, mientras que el alcalde insistía en un marco personal y apolítico.<sup>42</sup> Luego de la designación de Nahed Hazem como alcalde en 2009, la ciudad completó el monumento con un texto relativamente apolítico que hacía referencia a «los puros mártires de la masacre de Shefa'ámr».

Shefa'ámr es la única localidad árabe que ha erigido tres monumentos conmemorativos para tres episodios distintos. En los tres casos, sin embargo, han sido efectivas las presiones para desligar los monumentos de la historia nacional palestina.

**Kafr Kana: el monumento exitoso**

De los tres monumentos construidos tras la convocatoria del FUC en 1998, solo sobrevivió el de Kafr Kana. Descubierto en septiembre de 2000, pocos días antes del estallido de la al-Aqsa Intifada, el monumento de Kafr Kana se erigió en la entrada principal de la aldea, cerca de la nueva mezquita. Desde su creación, ha funcionado como punto de encuentro para eventos de significación nacional: las ceremonias del Día de la Tierra, ceremonias para rendir homenaje a los hechos de octubre de 2000, y manifestaciones políticas, como las realizadas contra la invasión estadounidense de Iraq en 2003.

<sup>41</sup> Rafik Halabi, 7 de agosto, 2005, *Haaretz*.

<sup>42</sup> Entrevista con miembro del Concejo municipal, Nasim Jarus, 2006, 11 de diciembre.

El monumento se construyó en forma de plaza circular con un muro en el lado este y una columna de piedra en el centro. Los nombres de los mártires están grabados en el muro. Aunque un municipio predominantemente secular promovió el monumento, el poder del Islam político en Kafr Kana en 2000 se evidencia en su estructura y contenido. Las figuras humanas están ausentes, no solo a raíz de una decisión puramente artística. El alcalde Wasel Taha solicitó explícitamente al artista Abed 'Abdi (quien fue el cocreador del monumento de 1978 en Sakhnin, que incluyó figuras humanas) en «respeto a las sensibilidades

islámicas y cristianas». <sup>43</sup> Aunque dos de los muertos de la aldea eran cristianos, la lista de nombres está encabezada por la apertura islámica *BismAllah* y el verso más célebre del Corán sobre los mártires (3:169): «Y no contemos entre los muertos a quienes murieron por Alá; no, ellos están vivos».

El poema del poeta palestino Ahmad Dahbour, en la columna cuadrada que se encuentra en el centro de la plaza, garantiza el balance necesario al ofrecer elementos cristianos y seculares. Su título, «Morimos para que Kafr Kana viviera», puede leerse como una respuesta secular a la expresión religiosa («murieron por Alá») en el muro cercano. El poema parafrasea la referencia a Canaán en el Nuevo Testamento: «Nuestro nombre es símbolo y significado / Y nuestra muerte es un nacimiento / Somos la boda de Galilea / Y las fiestas santas / Somos la llanura de trigo». La referencia a una boda tiene una connotación nacionalista: las festividades matrimoniales ocupan un lugar especial en la imaginación nacional palestina pues después de 1948 estas festividades se convirtieron en uno de los mecanismos principales mediante los cuales los palestinos podían expresar sus sentimientos nacionales (Elmessiri, 1982). Los últimos versos del breve poema unen el dolor y el orgullo nacionales y locales: «Este monumento parte de nosotros / Escribimos nuestra madre patria mediante la herida». La «Hermandad de los Pueblos» que apareció en hebreo en el monumento al Día de la Tierra creado por 'Abdi veintidós años antes desapareció. El discurso nacionalista velado en el monumento de Sakhnin se hizo explícito aquí.

La prominencia del nexo local-nacional es una característica muy importante del monumento de Kafr Kana, que posteriormente sería el modelo para los monumentos conmemorativos de otras localidades. Aunque la intención original del FUC era conmemorar la Nakba, el monumento de Kafr Kana rinde homenaje a todos los mártires de Kafr Kana desde 1936. De ahí que, en lugar de participar en la constitución de la memoria nacional por medio de una experiencia supralocal común, el municipio de Kafr Kana optó por resaltar el estatus de Kafr Kana en la experiencia nacional palestina con un monumento multigeneracional que une los muertos de la rebelión de 1936–1939, la Nakba en 1948 y el Día de la Tierra. Después del asesinato de un joven local, Muhammad Khamaysi, en los hechos de octubre del 2000, se añadió su nombre a la lista. <sup>44</sup>

<sup>43</sup> Entrevista con Wasel Taha, alcalde de Kafr Kana en la época de la construcción del monumento conmemorativo, 14 de julio, 2001.

<sup>44</sup> Por otro lado, el nombre de Muhammad Khatib, asesinado por la policía israelí en abril de 2004, no se añadió al monumento. Según la policía, Khatib fue abatido después de abrir fuego sobre una patrulla policial, y anteriormente estuvo involucrado en la muerte de un soldado israelí. En abril de 2005, su familia construyó un monumento para conmemorar su vida en el lugar de su muerte, pero una semana después fue destruido por orden del Ministro del Interior. El concejo municipal rechazó las peticiones de que se añadiera su nombre al monumento central conmemorativo. Mantener una distancia segura de la lucha armada es otra característica de la conmemoración palestina en Israel.

De esta manera, el monumento de in Kafr Kana se convirtió en el primer monumento conmemorativo multigeneracional. Fue precedido por la exhibición multigeneracional de los mártires en Sakhnin que se ha celebrado cada Día de la Tierra desde 1999 y de libros conmemorativos similares, producidos por varias aldeas en Galilea, como 'Arabeh y Kafr Manda. La conmemoración multigeneracional también es una práctica común de la conmemoración sionista (siguiendo un patrón europeo similar). En Israel hay más de 300 monumentos de ese tipo, y son especialmente comunes en asentamientos rurales judíos, donde hay cercanía entre los muertos y quienes los conmemoran (Shamir, 1996, 157-158). De hecho, como el creador del monumento en 'Aylabun, la persona que inició el monumento en Kafr Kana (el alcalde Wasel Taha) sostuvo que se inspiró en los monumentos sionistas: «viajaba con mi hijo por Tiberiades y en la entrada a la ciudad vimos un monumento en recuerdo de los soldados que conquistaron Tiberiades. Mi hijo me preguntó: “¿Qué es esto?”, entonces se lo expliqué. Luego preguntó: “Papá, ¿por qué no tenemos un monumento así para nuestros muertos?”». <sup>45</sup>

### **Tendencias de largo aliento**

Varias semanas después de la construcción del monumento central en Kafr Kana, estalló la Segunda Intifada, y en Israel fueron asesinados trece palestinos en lo que luego se llamaría «los hechos de octubre de 2000». Los monumentos posteriores a octubre del 2000 reflejan las tendencias a largo plazo en la sociedad palestina en Israel. Aunque todos esos cambios eran visibles aun antes de octubre del 2000, la matanza de ciudadanos ese otoño sin duda tuvo que ver en su aceleración.

La primera tendencia es una disminución limitada de la cautela. Para finales de septiembre de 2000, solo tres municipios habían acatado el llamado del FUC de construir monumentos conmemorativos ('Aylabun, Shefa'amr, y Kafr Kana). Un cuarto municipio, 'Aylut, decidió construir un monumento de conmemoración por las víctimas de la masacre de 1948 en la aldea, <sup>46</sup> pero los cimientos de ese monumento solo se construyeron una década más tarde. Más aún, dos de estos monumentos, en Shefa'amr y 'Aylabun, no solo no se convirtieron en lugar de peregrinación o punto de reunión para mítines políticos, sino que fueron literalmente destruidos después de un corto tiempo por los residentes locales.

El terremoto político de octubre de 2000 hizo una contribución importante para eliminar algunas de estas barreras autoimpuestas. La insufrible facilidad con la que los manifestantes árabes fueron masacrados por la policía israelí, junto con la indiferencia ante la brutalidad policial del atemorizado público judío produjo

<sup>45</sup> Entrevista con Wasel Taha, 2001, 14 de julio.

<sup>46</sup> Durante la ocupación de 'Aylut en julio de 1948 y después de su rendición, las IDF asesinaron a 34 hombres del lugar. Véase 'Araf, S 'Abud. Y.G (2008). 'Aylut: al-Sumud wal-istimrar [Aylut—resistencia y continuidad]. 'Aylut: 'Aylut Local Council'.

la ira popular y una conciencia creciente acerca de la fragilidad de los derechos civiles y políticos de los árabes en Israel. En los primeros años después de los hechos del 2000, el riesgo tomado por la nacionalización del espacio público de pronto pareció menos aterrador. Si en el pasado la construcción de monumentos fue vacilante por la posibilidad de que fuera percibida como una amenaza por los ciudadanos judíos, después del 2000 se convirtió en una forma de protesta necesaria; probablemente porque se consideraba desafiante. Esta tendencia la expresa mayormente mediante el incremento exponencial en el número de monumentos. La cantidad de monumentos a mártires nacionales, construidos en los primeros tres años después de octubre del 2000, se aproxima a los erigidos entre 1948 y septiembre de 2000.

Este proceso también expresa un reconocimiento popular creciente del rol político de la remembranza histórica y la producción de «lugares-memoria» autónomos específicos como estrategia de lucha posible. Esta tendencia es más amplia que la conmemoración de los mártires. En algunas localidades se han construido monumentos en conmemoración de destacadas figuras palestinas y árabes —para Gamal Abdel Nasser en Abu Snan, para el poeta Mahmoud Darwish en Makr y Sha'b, para el poeta Abu 'Arab en la aldea deshabitada de Shajara, y para el entrenador de fútbol 'Azmi Nasar en el estadio de 'Aylut. A propósito de esto, debe mencionarse que esta transformación cuantitativa tiene relación también con la incorporación gradual de monumentos como una práctica conmemorativa que excede el contexto de la conmemoración nacional: después de octubre del 2000, también se construyeron monumentos en memoria de las víctimas árabes de accidentes de tránsito.

Otra indicación de la reducción de la cautela entre los palestinos en Israel es la «migración» de los monumentos de los cementerios a las plazas principales. Los cementerios habían sido considerados más seguros no solo por su menor visibilidad respecto a las plazas principales, sino también, porque se organizan según un principio religioso, y éste puede atenuar una connotación nacionalista. Por consiguiente, la mitad de los seis monumentos en la primera ola (1976–1983) de construcción de monumentos se localizaron en cementerios. En contraste, ninguno de los veinte monumentos nacionales erigidos desde 1998 están situados en cementerios. Dieciocho de ellos se ubican en un lugar central que los visitantes ocasionales no pueden evitar.

Sin embargo, ninguno de los monumentos sobrevivientes está ubicado por fuera de la jurisdicción de los municipios árabes. La aparición de monumentos en ciudades y aldeas árabes es una señal de la relativa autonomía de las autoridades locales árabes, y a la vez, de su ausencia en el espacio interurbano de las ciudades mixtas judío-árabes; señal de la incapacidad de los ciudadanos palestinos para apropiarse de esos espacios, aun, de manera simbólica. La orientación local de

los monumentos se expresa también en la ausencia de un monumento central por los hechos de octubre del 2000. Cada municipio y algunas de las familias de las víctimas se ocuparon de la conmemoración de sus propios mártires, mientras que los otros doce muertos fueron mencionados ocasionalmente en algunos monumentos, pero ninguno de los monumentos fue construido como resultado de la coordinación supralocal. El comité de las Familias de los Mártires de octubre del 2000 inició el desarrollo de un lugar conmemorativo central y el municipio de Kafr Manda incluso dispuso un lote en su jurisdicción para el proyecto, pero no ha habido ningún avance.<sup>47</sup>

Otra tendencia a largo plazo son las cambiantes relaciones entre lo local y lo nacional. Sigue abierto un debate sobre el significado de la identidad local, entre las aspiraciones de enmarcar el orgullo local como un aspecto del orgullo nacional y los intentos de usar el localismo como medida de protección frente al antagonismo del Estado ante una identidad nacional palestina. Como tendencia general, sin embargo, se observa un leve crecimiento del encuadre del orgullo local como aspecto del orgullo nacional. Los monumentos construidos después de octubre del 2000 son los mejores ejemplos de este proceso.

Una de las principales controversias que precedieron a la construcción de un monumento en casi cualquier localidad tuvo que ver con la cuestión de a quién debía rendirse homenaje. ¿El monumento debía conmemorar solo las víctimas locales de octubre de 2000? ¿Debía mencionar a todas las víctimas locales en la historia del conflicto? O ¿debía conmemorar los trece jóvenes palestinos asesinados en Israel en octubre del 2000? Algunos de los monumentos son resultado de iniciativas particulares de las familias de las víctimas y en esos monumentos hay una tendencia a preferir la contextualización de la muerte en la Intifada de al-Aqsa, junto con los otros ciudadanos árabes asesinados. La mayoría de los monumentos conmemorativos, sin embargo, fueron construidos por los municipios, que tendían a preferir el patrón local multigeneracional, es decir, recalcando el sacrificio histórico hecho por la ciudad o aldea, como en Kafr Kana.

Los creadores de los monumentos de esta última categoría parecen haber usado la conmemoración de las víctimas de octubre del 2000 para compensar el «déficit» de conmemoración local. En concreto, esto se vio como una oportunidad para conmemorar a todos los muertos en hechos relacionados con el conflicto de la misma localidad. Ejemplo de eso es el monumento conmemorativo construido por el municipio de Kafr Manda que menciona a todos sus mártires, desde 1936 hasta Hasan Bushnaq, quien murió en octubre del 2000. En contraste, el monumento particular construido por la familia Bushnaq, en el punto en que su hijo cayó asesinado, hace referencia a los trece mártires de octubre del 2000, pero

<sup>47</sup> Conversación con Mahmoud Yazbak, 13 de junio, 2011.

no a otros mártires de Kafr Manda. En Sakhnin, después de alguna controversia, se decidió conmemorar juntos a los trece mártires, en parte porque los mártires del Día de la Tierra ya tenían su propio monumento y los otros muertos de 1948 y 1936–1939 se recuerdan en una exhibición anual dedicada a la memoria. El monumento de ‘Arabeh conmemora a las trece víctimas de octubre, además de las víctimas de la aldea desde 1936 y a otros palestinos caídos en ‘Arabeh en el marco del conflicto. En Kafr Kana, el nombre de Muhammad Khamaysi, muerto en octubre del 2000, se agregó al monumento central, pero la familia también inició un monumento aparte en el lugar de su muerte, en honor de su hijo, «El mártir de la Intifada de al-Aqsa». Solo en una localidad, Umm al-Fahm, se recordó a las víctimas locales de octubre del 2000, sin los mártires de otras localidades.

Los dos patrones, la conmemoración diacrónica local (en referencia a todos los mártires locales desde 1936) y la conmemoración sincrónica supralocal (en referencia a los mártires de octubre del 2000 en todo el país, siguiendo el modelo del monumento al Día de la Tierra), no representan necesariamente un cisma ideológico. Por momentos, el movimiento de conmemoración de octubre del 2000 desató presiones de parientes de mártires anteriores a quienes no se había honrado con un monumento,<sup>48</sup> pero en otros momentos no siempre se contó con documentación suficiente de los mártires para facilitar un encuadre histórico más amplio.

Como parte de la creciente convergencia entre el orgullo local y el nacional,

<sup>48</sup> En Sakhnin, por ejemplo, desde que la municipalidad decidió nombrar la calle principal con los nombres de los mártires de Al-Aqsa, las familias de los mártires del Día de la Tierra pidieron que también se dieran los nombres de sus mártires a otras calles. El municipio accedió.

desde 2000 los activistas en muchas localidades en las que aún no se habían erigido monumentos conmemorativos comenzaron a hacer una retrospectiva de su pasado local en busca de mártires locales que debían ser conmemorados

espacialmente. En Tamra, Majd al-Kurum, Lydda, Tarshiha y otras localidades, activistas locales presentaron las solicitudes de construcción de monumentos conmemorativos para estos mártires, cuyo éxito dependió de la disposición de cada autoridad local para sumarse a dicha iniciativa.

La tercera tendencia, de largo alcance, es la islamización de los monumentos, a consecuencia de la creciente importancia del Islam como elemento en la identidad política de los árabes en Israel, así como el espíritu islámico de la Segunda Intifada. Dicha tendencia se expresa en los textos religiosos inscritos en los monumentos, la ausencia de figuras humanas e iconos como la imagen de la mezquita Domo de la Roca. Dos excepciones son el monumento que conmemora a ‘Abd al-Nasir en Abu Snan, que incluye un esbozo de su imagen, y el monumento conmemorativo construido en la aldea de ‘Arabeh, en cuyo centro hay una escultura humana. En ‘Arabeh, el Movimiento Islámico se retiró del comité local popular que se había

creado para recordar el octubre del 2000, en parte por la importante participación de las mujeres. Como resultado de ello, las fuerzas seculares tuvieron mayor libertad para dar forma al monumento.<sup>49</sup>

En Nazaret, el Movimiento Islámico exigió que se construyera una copia de un monumento conmemorativo iraní, icónico en la entrada de Nazaret. El Concejo Municipal, dominado por partidos seculares, rechazó esa propuesta. La razón formal fueron obstáculos técnicos relacionados con el transporte, pero para Mahmoud Yazbak (quien en ese entonces era director del Comité de las Familias de los Mártires de Octubre del 2000), la principal razón, fue la preocupación por que el monumento disgustara tanto a los cristianos de Nazaret como al público judío de Israel.<sup>50</sup>

### Los límites del cambio

El declive de la prudencia en la conmemoración palestina en Israel, así como la transición hacia la fusión del orgullo local y el nacional en los monumentos es evidente, pero esto no constituyen un cambio general. Tales elementos se expresan de manera desigual en diferentes localidades, y siguen practicándose las antiguas tácticas de cautela en especial, en lo referente a los monumentos sobre 1948. Es significativo que solo dos monumentos, ambos dedicados exclusivamente a los mártires de 1948 y basados en la inclusividad transconfesional (en 'Aylabun y Shefa'amr) fuera borrados o distorsionados. En esas mismas localidades, los dos monumentos de 1948 que sobrevivieron se basan en la exclusividad comunitaria (para los cristianos en 'Aylabun y los drusos en Shefa'amr). Esos monumentos son respetados y se mantienen en buen estado. En estos casos, el uso del discurso comunitario en lugar del nacional se movilizó para contrarrestar la susceptibilidad que implica la narrativa palestina de 1948 en el ámbito israelí.

Además, en relación con 1948, parece que no solo enfrentan objeciones los monumentos para los mártires. En mayo de 2014, un partido local de Nazaret, el Shabab al-Taghyir (La juventud del cambio), erigió un monumento en memoria de la Nakba — una estatua de una llave de casi cuatro metros de alto— ubicado en el medio de una plaza en una zona residencial de Nazaret (sin autorización del municipio). La estatua fue vandalizada la noche siguiente.<sup>51</sup> Ya fuera una iniciativa independiente de los residentes locales o de «agentes» enviados por las autoridades israelíes, como lo insinuaron los constructores del monumento, es más probable que los monumentos alusivos la Nakba sean objeto de vandalismo que los que conmemoran la mayoría de otros eventos.

<sup>49</sup> Conversación con Maqbul Nassar, miembro del comité local en 'Ara-beh, 2011, 29 de junio.

<sup>50</sup> Conversación con Mahmoud Yazbak, 2011, 13 de junio.

<sup>51</sup> Husam Ibrahim, Majhulun yaqumun bi-a'mal takhribiyya 'ala miftah al-'awda bil-nasira, *Mawqa' al-Shams*, (2014, 8 de mayo).

Y aun así, el proyecto de conmemoración de la Nakba ha tenido éxito en algunos ámbitos, uno de cuyos ejemplos más importantes es la Marcha del Retorno. Sin embargo, el fracaso de los monumentos de la Nakba se presenta en contraste a las otras dos formas de conmemoración de la Nakba, y frente a los monumentos conmemorativos de otros hechos. Para explicar esta particularidad, debemos reconocer en primer lugar lo central de los monumentos conmemorativos para la identidad nacional israelí (Shamir, 1996). Es muy probable que Israel tenga la mayor proporción del mundo en monumentos por víctima,<sup>52</sup> la mayoría de ellos construidos por los judíos para recordar a sus víctimas en el conflicto árabe-israelí. Algunos de mis entrevistados palestinos atribuyeron su motivación de crear monumentos conmemorativos en parte a su deseo de desafiar la conmemoración sionista. Naif Sam'an de 'Aylabun lo asoció con su impresión sobre los actos conmemorativos de víctimas del Holocausto, y Wasel Taha, de Kafr Kana, declaró que se vio influenciado por la pregunta que le hizo su hijo sobre el monumento en homenaje a las IDF en Tiberiades. 'Abed Anbetawi, secretario del municipio de Shefa'amr en 1998, consideró el monumento solo como un primer paso hacia el objetivo de construir un centro para la memoria de mayor tamaño que incluyera un instituto de investigación, un museo y archivos. Cuando lo entrevisté, llamó a este futuro centro «Yad La-Banim» (que es el nombre de la organización oficial para mantener la memoria de los soldados caídos de las IDF).<sup>53</sup> Sin considerar si los palestinos tienen la intención de cuestionar la conmemoración sionista, así es como las autoridades estatales israelíes interpretan su conmemoración. Dado que los judíos israelíes usan los monumentos como objetos que legitiman y validan su soberanía, así como la representación espacial absoluta del patriotismo (Handelman y Handelman, 1997), el uso de monumentos por parte de los palestinos en la conmemoración de sus víctimas se considera amenazante y las autoridades reaccionan en respuesta a esa percepción. Por esa razón, muchos ciudadanos árabes aún no se muestran entusiastas ante la adopción de esta práctica desafiante.

Cabe anotar en este contexto que los héroes panárabes que no son muy populares en la memoria colectiva judío-israelí podrían alcanzar mucha popularidad entre los ciudadanos palestinos de Israel, pero rara vez se les conmemora con un monumento. La imagen del expresidente iraquí Saddam Hussein puede aparecer en invitaciones a bodas,<sup>54</sup> pero nunca en una estatua del ámbito público. Al mismo tiempo, los palestinos que no son ciudadanos israelíes rindieron homenaje a Saddam con monumentos en Kafr Thulth y Bir Zeit en la Orilla Oeste. La única excepción fue para el más célebre líder árabe del siglo XX, Gamal Abdel Nasser, cuya memoria se celebró con una estatua discreta puesta en Abu Snan, en la Galilea occidental en 2011. El monumento no demoró en ser vandalizado tras su instalación.

<sup>52</sup> Segev, Ma'osot ha-'andartaot baleylot, *Haaretz*, 1990, 27 de abril.

<sup>53</sup> Entrevista con 'Abed 'Anbetawi, 2003, 29 de julio.

<sup>54</sup> Ibrahim Abu-'Ata, Zawaj Saddam Husayn fi Umm al-Fahm. *al-Arab*, 2009, 14 de mayo. <http://alarab.net/Article/137415>

La singularidad de la conmemoración de la Nakba en comparación con otros eventos tiene que ver con la manera en que los palestinos procesan e interpretan la ansiedad judío-israelí sobre la memoria de la Nakba. Al contrario de otros eventos que he analizado, desde el 2000 solo las conmemoraciones de la Nakba han seguido provocando amenazas tangibles de las autoridades israelíes. Para la élite intelectual que promovió el proyecto de conmemoración, un desafío simbólico a la legitimidad del Estado de Israel es un factor motivador. Entre los círculos de ciudadanía más amplios, sin embargo, ese mismo desafío sigue cumpliendo una función inhibidora, pues temen el impacto negativo sobre sus derechos.

Es significativo, incluso en los contextos en los que se hace énfasis en la pertenencia palestina, que esto se haga de manera simultánea con un recordatorio de la ciudadanía israelí de las víctimas: la identidad de los conmemorados en los monumentos palestinos en Israel delimita las fronteras geográficas de una minoría nacional dentro de un Estado. Solo dos monumentos discretos han sido dedicados a los palestinos asesinados por fuera de las fronteras de Israel (los monumentos de las masacres de Sabra y Shatila); estos no son muy conocidos por los palestinos en Israel, y uno de ellos, el que se encuentra en Kafr Kana, incluso es desconocido para la mayoría de los residentes locales. La Línea Verde, las fronteras de Israel anteriores a 1967, tiene un impacto tangible en los monumentos. Transmite una diferenciación consistente de los ciudadanos palestinos no solo respecto a los judíos israelíes, sino también respecto a otros palestinos.

## Referencias

Al Arif, A. (1956). *Al Nakba*.

Abu-Saad, I., Yonah, Y., & Kaplan, A. (2000). Identity and political stability in an ethnically diverse state: A study of Bedouin Arab youth in Israel. *Social Identities*, 6(1), pp. 49-61.

Al Haj, M. (2021) *Social change and family process. Arab communities in Shefar-Am*. Routledge.

Al-Haj, M., & Rosenfeld, H. (2020). *Arab local government in Israel*. Routledge.

Amara, M., & Schnell, I. (2004). Identity repertoires among Arabs in Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(1), pp.175-193.

‘Araf, S ‘Abud. Y.G (2008). ‘Aylut: *al-Sumud wal-istimrar* [Aylut—steadfastness and continuity]. ‘Aylut Local Council, ‘Aylut.

Benvenisti, M. (1973). *Mul ha-homah ha-segurah* [Jerusalén, la ciudad desgarrada],.

- Benvenisti, M. (1990). Ir ha-mnuhut: Batei he-'almin shel Yerushalaim [Jerusalem's city of the dead]. *Jerusalem: Keter*.
- Ben-Ze'ev, E., & Aburaiya, I. (2004). "Middle-ground" politics and the re-Palestinization of places in Israel. *International Journal of Middle East Studies*, 36(4), pp. 639-655.
- Bishara, A. (1998). al- 'Arab fi Israi'l: Ru'ya min al-dakhil [The Arabs in Israel: A view from within]. Ramallah: Muwatin.
- Conway, B. (2010). *Commemoration and Bloody Sunday: pathways of memory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cohen, H., & Watzman, H. (2010). *Good Arabs* (1st ed., pp. xiii–xiii). Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/j.ctt1pnm0s>
- Confino, A. (1997). *The nation as a local metaphor: Württemberg, imperial Germany, and national memory, 1871-1918*. United States of America: UNC Press Books.
- Elmessiri, A. M. (1982) *The Palestinian Wedding: a bilingual anthology of contemporary Palestinian resistance poetry*. Washington, D.C.: Three Continents Press.
- Firro, K. (1999) *The druzes in the Jewish State. A Brief History*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Galtung, J. (1990). Cultural violence. *Journal of peace research*, 27, (3), pp. 291-305.
- Gelvin, J. L. (1999). *Divided loyalties: Nationalism and mass politics in Syria at the close of empire*. California: California University Press.
- Halabi, R. (2013, junio 9) Invention of a Nation: The Druze in Israel. *Journal of Asian and Africa Studies*. Vol 4, Issue 3. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0021909613485700>
- Handelman, D., & Shamgar-Handelman, L. (1997). The Memorialism of National Death in Israel. *Grasping land: Space and place in contemporary Israeli discourse and experience*.
- Hoffenberg. (2001). Landscape, Memory and the Australian War Experience, 1915-18. *Journal of Contemporary History*, 36, (1), pp. 111–131. <https://doi.org/10.1177/002200940103600105>
- Ibrahim, I. (2000) *Israel's 'ethnic Project' in the City of Shefa-amr*. Madison: University of Wisconsin)
- Koselleck, R., & Presner, T. S. (2002). *The practice of conceptual history: Timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Larsen. (2012). Re-placing imperial landscapes: colonial monuments and the transition to independence in Kenya. *Journal of Historical Geography*, 38,(1), pp. 45–56. <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2011.07.004>
- Litvak, M. (1998). The Islamization of the Palestinian-Israeli conflict: the case of Hamas. *Middle Eastern Studies*, 34(1), pp. 148-163.

- Lustick, I. (1980). *Arabs in the Jewish state: Israel's control of a national minority* (Vol. 6). Austin: University of Texas Press.
- Mayo, J. M. (1988). War memorials as political memory. *Geographical review*, pp. 62-75.
- Monterescu, D. (2011). Estranged natives and indigenized immigrants: A relational anthropology of ethnically mixed towns in Israel. *World Development*, 39 (2), pp. 270-281.
- Morris, B. (2007). Revisiting the Palestinian exodus of 1948. In *The War for Palestine*, pp. 37-59. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139167413.006>
- Morris, B. (1989). The birth of the Palestinian refugee problem, 1947-1949. In *The birth of the Palestinian refugee problem, 1947-1949*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mosse, G. L. (1990). *Fallen soldiers: Reshaping the memory of the world wars*. UK: Oxford University Press.
- Robinson, S. (2003). Local struggle, national struggle: Palestinian responses to the Kafr Qasim massacre and its aftermath, 1956-66. *International Journal of Middle East Studies*, 35(3), pp. 393-416.
- Sarsur, I. (2000). Bein ha-sulha la-andarta. *Between the Sulha and the monument*. In *Kafir Kassem: Myth and History*, edited by Ruvik Rosenthal, pp.196-203.
- Shamir, I (1996). Zikaron ve-hantsaha [Memory and commemoration]. Tel Aviv: Am Oved.
- Sa'ar, A. (1998). Carefully on the Margins: Christian Palestinians in Haifa between Nation and State. *American Ethnologist*, 25, (2), pp. 215-239. <https://doi.org/10.1525/ae.1998.25.2.215>
- Schiff, Z., & Yaari, E. (1985). *Israel's Lebanon war*. London: Allen & Unwin.
- Srur, E. (1998). Nakba fi 'Aylabun. '.
- Smootha, S. (2015). Still playing by the rules. *Index of Arab-Jewish Relations in Israel in 2013*.
- Smootha, S. (1984). *The orientation and politicization of the Arab minority in Israel* (No. 2). Israel: University of Haifa, Jewish-Arab Center, Institute of Middle Eastern Studies.
- Sorek, T. (2005). Between football and martyrdom: the bi-focal localism of an Arab-Palestinian town in Israel. *The British Journal of Sociology*, 56, (4), pp. 635-661. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2005.00087.x>
- Sorek, T. (2011). The quest for victory: Collective memory and national identification among the Arab-Palestinian citizens of Israel. *Sociology*, 45(3), pp. 464-479.
- Sorek, T. (2019). The Palestinian Flag Is Back. *Israel Studies Review*, 34(3), pp. 83-99. <https://doi.org/10.3167/isr.2019.340307>
- Swedenburg, T. (2003). *Memories of revolt: The 1936-1939 rebellion and the Palestinian national past*. United States of America: University of Arkansas Press.

Tamari, S. (1999). The local and the national in Palestinian identity. En K. Abdel-Malek & D. Jacobson (Ed.), *Israeli and Palestinian identities in history and literature*. (pp. 3-8). New York: St. Martin's Press.

Young, J.E. (2000). *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven & London: Yale University Press.

### Prensa

Al-Idrab yubalwar al-‘azm ‘ala taharur min al-istiqlal. (1967, 7 de junio). *Al-Ittihad*, pp. 1.

Azmat al -nusb al-tidhkariyya li-dahaya alharb fi al-Quds al-‘Arabiyya (1968, 27 de diciembre). *Al-Ittihad*, pp. 3.

Ihtifal tidhkari fi Kafr Qasim li-munasabat al-dhikra al-‘ashira lil-mazjara. (1966, 1 de noviembre). *Al-Ittihad*, pp. 4.

Limadha yajib an nansa (1969, 29 de agosto). *Al-Ittihad*.

*Al-Ittihad* (1976, 2 de abril).

The 40<sup>th</sup> day. (1976, 14 de mayo) *Al-Ittihad*.

*Al-Ittihad*. (1977, 16 de diciembre).

Malik, I. (1978, 7 de julio). Qadiat al-nasb al -tidhkari li-yawm al-ard. *Al-Ittihad*.

*Al-Ittihad* .(1985, 29 de octubre).

*Al-Ittihad*. (1982, 3 de abril).

*Al-Ittihad*. (2001, 1 de abril).

Abu-‘Ata, I. (2009, 14 de mayo). Zawaj Saddam Husayn fi Umm al-Fahm. *Al-Arab*. <http://alarab.net/Article/137415>

Abu-Saad et al. Identity and political stability.

Al-‘Arif. *Al-Nakba*, p. 1053.

Al Haj, *Social change and family process*

*Al-Ittihad*, 1 de noviembre, 1966

*Al-Ittihad*. 7 de junio, 1967, p. 1.

*Al-Ittihad*, p. 27 diciembre, 1968.

*Al-Ittihad*, 29 de agosto, 1969

*Al-Ittihad*, 2 de abril, 1976.

*Al-Ittihad*, 14 de mayo, 1976

*Al-Ittihad*, 16 de diciembre, 1977.

*Al-Ittihad*, 7 de julio, 1978

*Al-Ittihad*, 29 de octubre, 1985

*Al-Ittihad*, 20 de marzo, 1998

*Al-Ittihad*, 4 de abril, 1998

*Al-Ittihad*, 15 de abril, 1998

*Al-Ittihad*, 1 de noviembre, 1998

*Al-Ittihad*, 1 de abril, 2001

Algazy, J. *Haaretz*

Amara y Schnell, Identity repertoires

‘Araf y ‘Abud, *‘Aylut Al-Sumud Wal-Istimrar*.

Benslama, Cause identitaire.

Benvenisti, Mul Ha-Homah Ha-Segurah

Benvenisti, *‘Ir ha-mnubu*

Ben-Ze’ev y Aburaiya, Middle ground.

Bishara, *al-‘Arab fi Israi’l*, pp. 7-10.

H. Cohen, *Good Arabs*.

Confino, *Nation as a local metaphor*.

Conway, Commemoration and Bloody Sunday, pp. 47-55.

Corán, Verso sobre los mártires (3:169).

Elmessir, *Palestinian wedding*.

Firro, *The Druzes in the Jewish State*

Galtung, Cultural violence

Gelvin, *Divided loyalties*, (pp. 175-181).

Ghanem, Shulaym be-hevra shulit.

Halabi, R. Invention of a nation.

Halabi, R. *Haaretz*, 7 de agosto, 2005.

Handelman, D. y Handelman, L. Presence of absence.

Hoffenberg, Landscape, memory

Ibrahim, Proyecto étnico de Israel.

Ibrahim, H. Majhulun yaqumun bi-a'mal takhribiyya 'ala miftah al-'awda bil-nasira, *Mawqa' al-Shams*, 8 de mayo, 2014

Koselleck y Presner, *Practice of conceptual history*, p. 292

Larsen, Re-placing imperial landscapes

Litvak, Islamization of Palestinian identity.

Lustick, *Arabs in the Jewish State*

Mayo, *War memorials as political landscape*.

Mosse, *Fallen soldiers*

Ibrahim Sarsur ("Bein ha-sulha la-andarta" [Entre la Sulha y el monumento], p. 200)

Lustick, *Arabs in the Jewish State*

Monterescu, Estranged natives,

Morris, Revisiting the Palestinian Exodus of 1948. P. 57.

Morris, *The birth of the Palestinian refugee problem*.

Retner, D. *Haaretz*, 9 de mayo, 2000.

Robinson, Local struggle, national struggle;

Rosenfeld y al-Haj, *Arab local government in Israel*.

Sa'ar, Carefully on the margins.

Shamir, *Hantsaba ve-zikaron*, pp. 147-148.

Shamir, *Zikaron ve-Hantsaba*.

Sharon, G. *Haaretz*, 15 de noviembre, 1998.

Shefa'amr, Acta del Concejo Municipal de Shefa'amr, sesión N.º 3/98, 1 de abril, 1998.

Schiff y Yaari. *Israel's Lebanon war*.

Smootha, *Still playing by the rules*. P. 116.

Smootha. *Orientation and politicization*

Sorek, Arab soccer in a Jewish State.

Sorek, Between football and martyrdom.

Sorek, The quest for victory.

Swedenburg (*Memories of Revolt*,

Tamari, LocaJ and the national in Palestinian identity, pp. 3-4.

Tsimhoni, Ha-nostrim be-yisrael.

Young, *At memory's edge*. P. 94.

### **Entrevistas**

Sarsur de Kafr Qasim, I. (2003, agosto).

'Abdi, A. (2001, 27 de julio).

Tarabiyeh, J. (2001, 5 de julio).

Said, O. (2001, 14 de julio).

Al-Sani', N. (2014, 11 de marzo).

Srur, E. (2003, 20 de julio).

Sam'an, N. (2003, 15 de julio).

Concejo local de Kaf Qasim. (1976, 27 de octubre). Acta de la sesión N.º 30. Actas de asambleas municipales. *Israel State Archive.*, GL 8/3535.