Isabella Hammad

Reconocer al extraño

Sobre Palestina y el relato

Traducción
Antonio-Prometeo Moya

nuevos **cuadernos anagrama**

Índice

Portada
Reconocer al extraño
Epílogo
Bibliografía
Créditos

Isabella Hammad (Londres, 1992) ha recibido los premios Plimpton de Ficción, Sue Kaufman al Primer Libro de Ficción, Palestina y Betty Trask. En 2023 fue incluida en la lista de Mejores Novelistas Británicos Jóvenes de *Granta*. En Anagrama publicó su primera novela, *El parisino*.

Reconocer al extraño Sobre Palestina y el relato Pocos días antes de los ataques que Hamás llevó a cabo en la Franja de Gaza el 7 de octubre de 2023, Isabella Hammad pronunciaba en la Universidad de Columbia una conferencia en memoria de Edward W. Said en la que exponía con toda su crudeza el conflicto palestinoisraelí y daba voz a la lucha palestina por la libertad. En un texto lleno de claridad moral y brillantez intelectual, Hammad nos lleva de la anagnórisis de Aristóteles, el procedimiento por el que dos personajes se reconocen, a la epifanía de James Joyce, que interpreta como toma de conciencia, para concluir con una coda emocionada y combativa sobre un conflicto que sigue sembrando la destrucción.

Gaza no incita a reflexionar fríamente; más bien incita a explotar y a darse de bruces con la verdad.

MAHMOUD DARWISH

La presente conferencia fue pronunciada en la Universidad de Columbia el 28 de septiembre de 2023, dentro del ciclo anual de conferencias en memoria de Edward W. Said que organiza la Society of Fellows y el Heyman Center for the Humanities.

Mientras meditaba qué decir en esta conferencia, me puse a pensar en Edward Said y en el estilo tardío como punto de partida. Entonces volví a leer *Beginnings*, uno de sus primeros libros. Y entonces llegué a la conclusión de que prefería empezar por la mitad, y más concretamente que quería hablar del nudo de los relatos, de sus giros y puntos de inflexión, que relacionaré con los cambios del relato sobre la lucha palestina en su contexto global.

En la vida es difícil señalar con seguridad dónde se encuentra un punto de inflexión. Como dijo Said acerca de los comienzos –ya sea de los textos, las épocas o las ideas–, el punto de inflexión es también una construcción humana, algo que identificamos en retrospectiva. Recordamos nuestra vida, o repasamos el curso de la historia, y según el carácter del relato particular que estemos contando, decimos: ah, fijaos, así se desarrollaron las cosas, y ese fue el instante fundamental en que cambió todo. Podemos ver estos momentos con toda claridad al mirar atrás; podemos confirmar el significado de acontecimientos pasados con relativa confianza. En *Las tempestálidas* (2020), la novela del búlgaro Gueorgui Gospodínov, el narrador señala que la historia solo es historia *a posteriori*. Hablando del principio de la Segunda Guerra Mundial, dice: «Es probable que en 1939 tampoco existiera "el 39"; como mucho, habría mañanas en las que uno despertaba con dolor de cabeza y una rara inquietud». Pero si bien no siempre podemos conocer el significado del momento *en* el momento, también es verdad que nuestro momento, este en el que vivimos ahora, se vive como de «crisis» crónica: las crisis políticas, económicas y climáticas nos asedian, junto con otras crisis existenciales planteadas por el desarrollo exponencial de la inteligencia artificial y la pesadilla recurrente de la guerra nuclear. La crisis, en tiempo narrativo,

debería sugerir la proximidad del fin, aunque en tiempo real el fin sea un horizonte borroso. El flujo de la historia sobrepasa siempre los marcos narrativos que le imponemos. Las generaciones siguen naciendo, y no experimentamos ni el apocalipsis total ni un final feliz con un significado colectivo que vaya más allá de la conclusión de cada vida individual. Sin embargo, este sentido narrativo persiste en nosotros, destellando como un fantasma entre las revisiones del posmodernismo: esperamos una resolución, o al menos esperamos que, en retrospectiva, lo que sentimos como una crisis fuera un punto de inflexión.

La novela –concretamente la europea– fue el terreno en que Said se formó como lector y académico, y una de sus pasiones intelectuales duraderas. La novela fue la lente principal a través de la que veía el mundo, y se encuentra en el núcleo de muchas de las ideas y argumentos que nos legó. Puede que Said haya sido retratado en el discurso popular estadounidense como una figura política radical, pero primero y ante todo fue un estudioso de la literatura. La relación entre las tradiciones europeas de representación, literaria y de otros tipos, y las operaciones del poder imperial fue, en concreto, una relación que nos enseñó mucho a detectar. A pesar de todo, su tema, el tema que amaba, era la novela. No perdía de vista las complejidades de su herencia. Prefería leer el llamado canon de manera «contrapuntística» –un útil término saidiano– en vez de repudiar textos escritos en épocas anteriores por sentimientos retrospectivos de repugnancia, basados en lo que entendía como implicación en sistemas de opresión y dominio. Naturalmente, con el tiempo, él mismo veía cada vez menos esta tradición literaria como un privilegio exclusivo de Occidente, sino más bien como algo compartido por todos, de manera compleja; una tradición permeada por culturas de Oriente y el Sur, y que también habían heredado ellas. En lo que a menudo parecen tiempos cínicos, he encontrado en el compromiso de Said con la ficción la herencia de una especie particular de humanismo estimulante e incluso consolador: un humanismo que puede evolucionar y expandirse más

allá de su origen exclusivista, burgués, europeo y en gran parte masculino, y que se arriesga a cruzar fronteras entre culturas y disciplinas; un humanismo al que el ejercicio de la crítica le es muy preciado.

En mi experiencia, quien escribe novelas ha de mantener una conciencia dividida, en diferentes momentos y a diferentes niveles. Por un lado, tenemos que admitir que las novelas son un tipo de entretenimiento, que se encuentra en algún lugar entre el cine y la poesía. Son historias verbales que por lo general tienen un principio, un nudo y un desenlace. Son una forma que surgió en la época de la reproductibilidad técnica y se vende como mercancía, una actividad que hoy tiene mucho más que ver con las marcas registradas y la mercadotecnia que en tiempos anteriores; este hecho resulta particularmente turbador y problemático para el tipo exacto de personas que podrían acabar dedicando su tiempo a leer y escribir novelas. Y, por otro lado, hay una relación entre las novelas y lo que, a falta de una expresión mejor, podríamos llamar nuestra vida espiritual. Hay personas que leen para consolarse o para evadirse; otras para aprender cosas sobre el mundo; otras porque es una ocasión excepcional para estar a solas y concentrado, para no estar trabajando ni consumiendo pasivamente el contenido de una pantalla, sino meditando sobre experiencias ajenas, empleando algunas herramientas de la vida onírica y escuchando atentamente las voces de los demás, de formas que piden su participación imaginativa y que también podrían arrojar luz sobre nuestra propia experiencia de estar vivos en este planeta. Las novelas reflejan la perpetuación del impulso humano de utilizar y experimentar la forma narrativa como medio de dar sentido al mundo. Esto podría parecer obvio. Como persona que procura pasar la mayor parte de su tiempo leyendo y escribiendo novelas, a veces veo que las dos realidades coexisten sin problemas. Pero a menudo me inquieta e incluso me angustia el misterio de qué es lo que los textos producen en el mundo, más allá de proporcionar mero escapismo o torpes intentos de orientación moral, que tampoco creo que sean empleos

adecuados del género. Said nos dice que «los textos son mundanos, son hasta cierto punto acontecimientos, e, incluso cuando parecen negarlo, son parte del mundo social, de la vida humana y, por supuesto, de momentos históricos en los que se sitúan y se interpretan». Puede que esto sea cierto, pero como escritora no me ayuda a reflexionar sobre lo que hago cuando me siento ante el escritorio. Frank Kermode decía que «las ficciones sirven para descubrir cosas, y cambian conforme cambian las necesidades de dar sentido», fórmula que me parece útil para meditar sobre cómo la novela, metamorfoseándose, se esfuerza por ser novedosa, y sobre cómo se relaciona esto con nuestra necesidad de encontrar y crear significados. Pero lo más útil de todo, para mí, es lo que dijo Sylvia Wynter de que la novela es una forma *revolucionaria* porque «básicamente es un interrogante». Tal vez la persona que escribe no necesite entender del todo lo que su texto producirá en el mundo. Tal vez pueda relajarse un poco. Tal vez baste con formular una pregunta y esperar, tal vez, entrever *a posteriori* el significado de esa pregunta.

Todos los escritores tienen sus tics, un repertorio particular de movimientos que se repiten: el mío es probablemente la construcción de escenas de reconocimiento, momentos que Aristóteles llamó *anagnórisis* en su *Poética*. Las escenas de reconocimiento no son inusuales en la ficción narrativa; la verdad es que son muy frecuentes. Las vemos en las novelas populares donde hay un narrador poco fiable, o giros dramáticos en la trama; también en los culebrones de la tele, y en las películas de Hollywood. No son un rasgo exclusivo del canon occidental; parecen propias de todas las tradiciones narrativas, como expuso hace poco, por ejemplo, Philip Kennedy en su minucioso estudio de las escenas de reconocimiento en la tradición literaria árabe, incluso en las historias coránicas y en las *maqamat* de al-Hariri. El propio Aristóteles analizó obras teatrales de cien años atrás, de modo que se refería a paradigmas narrativos ya existentes, y lo que hizo no fue inventarlos, sino darles nombre. Y dio el nombre de *anagnórisis* al

momento en que un personaje descubre la verdad de un asunto, ese momento hacia el que la acción suele conducir y alrededor del cual dan vueltas los misterios de una historia. En el modelo clásico según el cual la acción creciente alcanza el nivel máximo para decaer con el desenlace o la solución, la anagnórisis suele tener lugar en el clímax, en el momento del giro trágico. En mi caso, creo que la persistencia de este recurso literario concreto tiene que ver, en parte, con mi idea de que la ficción trata en especial de subjetividades, de conocimientos narrativos inestables, de perspectivas limitadas y de cómo estas diferentes perspectivas limitadas interactúan. Pero creo que también está muy ligada al hecho de que hasta el momento he escrito principalmente sobre Palestina.

Lo ilustraré con una historia. Había una vez un rey cuyo reino estaba devastado por una epidemia. Dicho rey escuchó dos profecías. La primera afirmaba que la causa de la epidemia era el regicidio, pues el rey anterior había sido asesinado, y el criminal seguía libre. La segunda sugería, de manera enigmática, que él mismo, el propio rey, era el asesino que buscaban. Entonces la reina, con quien el rey se había casado en segundas nupcias, relató otra profecía que había oído en cierta ocasión según la cual su primer marido moriría a manos de su propio hijo; profecía que no se había llegado a cumplir, porque el rey en cuestión había muerto a manos de un grupo de bandidos en la bifurcación de un camino. El rey queda confundido al escuchar esto. Y recuerda una tercera profecía que había oído hacía mucho tiempo: que llegaría el día en que mataría a su padre y se casaría con su madre.

El rey del que hablamos es, evidentemente, Edipo, el reino es la ciudad de Tebas, la esposa es Yocasta y el rey asesinado es Layo, que resulta que fue el padre de Edipo. Este orden de los acontecimientos sigue el desarrollo de la obra teatral de Sófocles, que se cree que se representó por primera vez en el 429 a.C. Basada en un mito muy conocido por entonces, la obra constituye la base de la que en buena medida partirá el análisis de la tragedia que vemos en la *Poética* de Aristóteles, así como las hoy famosísimas

teorías de Sigmund Freud sobre la novela familiar y el origen de la civilización. Para Freud, como para Aristóteles, la tragedia griega ocupa un lugar especial en la tradición cultural de Occidente, en la que, en palabras de Freud, «la religión, la moral, la sociedad y el arte convergen en el complejo de Edipo».

Me interesa el momento en el que aparece un pastor en la historia. El pastor es un testigo que le cuenta la verdad al rey. Le dice que mucho tiempo atrás entregó un niño a un mensajero con orden de abandonar a la criatura en la ladera de una montaña. El objeto era dejar sin efecto una profecía, según la cual el niño mataría a su padre cuando fuera mayor. El pastor revela que el mensajero le había desobedecido y había entregado el niño a la reina de Corinto. El niño era el hijo de Layo: Edipo, el criminal que él mismo busca. Quienes lo criaron, los reyes de Corinto, no eran sus verdaderos padres. Todas las profecías que se han mencionado en la obra revelan de repente su interrelación; la verdad sale a la luz: Edipo *ya* ha matado a su padre y se ha casado con su madre. Este es el momento de la comprensión, del reconocimiento.

Aristóteles describe la anagnórisis como el paso de la ignorancia al conocimiento. Cuando un personaje se da cuenta de la verdad de la situación en que se encuentra, o de la verdad de su propia identidad o de la de otro, el texto del mundo se vuelve inteligible al momento, para el protagonista y para el público. Hay anagnórisis cuando Darth Vader le dice a Luke Skywalker: «Yo soy tu padre». Cuando se abre el ataúd y Holly Martins ve el rostro no de Orson Welles sino de un tercer hombre, hay anagnórisis. Los misterios se clarifican. Todo lo que creíamos saber da un giro de ciento ochenta grados, y sin embargo tiene sentido.

Pongo otro ejemplo. Tras una guerra de únicamente seis días en la que no solo no se ha logrado recuperar un territorio perdido veinte años atrás, sino que se ha perdido más territorio a manos del enemigo, un matrimonio, refugiado durante dos decenios, aprovecha la oportunidad que le brinda la desaparición de la frontera para visitar la casa de la costa que había perdido. Se dirige al norte en

angustioso silencio. Marido y mujer no vuelven a la casa victoriosos, como habían esperado, sino a la sombra de una derrota. No solo habían abandonado una casa: debido a circunstancias trágicas, también habían dejado a una criatura a la que no pudieron recuperar por culpa de la oleada de refugiados de aquel entonces. Cuando llegan a la casa costera que no ven desde hace veinte años, se sientan a hablar con la mujer que se aloja allí. Esta mujer no tarda en revelarles que su hijo, que está a punto de llegar, no es biológicamente suyo: lo adoptó cuando llegó a la ciudad y, además, se parece al matrimonio recién llegado. En otras palabras, es el hijo que abandonaron en su primera huida. La cara de la esposa palidece de temor. Piensa que es el hijo quien debe decidir cuál es su familia. Este llega, vestido con el uniforme del ejército enemigo. Cuando ve a sus padres biológicos, reniega de ellos de inmediato. Asegura que su único padre murió en el Sinaí once años atrás.

Este es el argumento de *Regreso a Haifa*, la novela corta de Gasán Kanafani en la que los personajes de Said y Safiyya vuelven a la ciudad –tras dejar en Ramala a Jalid, su segundo hijo– y se enteran de que Jaldún, su primogénito, ahora se llama Dov y vive con sus padres adoptivos, unos judíos que huyeron de Europa. Dov niega el significado del parentesco, de la sangre. Pero, en un momento de aparente contradicción, cubre de reproches a Said y Safiyya por haberlo abandonado de niño; según él, deberían haber luchado para recuperarlo con las armas en la mano.

Al igual que en la historia de Edipo, la trama consiste aquí en el reencuentro de una familia desarticulada. Lo que aquí se reconoce, sin embargo, no es exactamente el parentesco: no hay recuperación de lo extraño como familiar, con todas las consecuencias potencialmente trágicas de esa revelación, sino más bien, a través del rechazo, el reconocimiento de que el parentesco no es suficiente. El hombre no es solo carne y sangre, dice el protagonista en un momento de inspiración: el hombre es una causa. Eso significa que no basta con heredar pasivamente los vínculos de identidad personal y política: hay que forjarlos con intención y voluntad. La escena ha

dado un giro: el padre que ha vuelto ve que su fijación por el hijo mayor perdido ha ensombrecido la imagen del otro, del menor que se quedó en Ramala, al que prohibió unirse a los fedayines. En contraste con su perspectiva orientada hacia el pasado, aferrada a los fantasmas de la Nakba (el éxodo palestino), advierte con repentina claridad que el deseo de combatir de su hijo menor expresa un enfoque diametralmente opuesto, que va hacia delante. Jalid mira a la Palestina del futuro, no a la del pasado. Así, el fallido reconocimiento del hijo mayor conduce al reconocimiento debido del menor.

Por supuesto, el reconocimiento también es una figura que aparece en las comedias, o en historias con final feliz, propiciada a menudo por un rasgo físico que revela la verdadera identidad de un personaje. Es el caso de Ulises, a quien su nodriza reconoce por su cicatriz. También lo vemos en la tradición cómica que va desde Shakespeare hasta las comedias de costumbres del siglo XIX, como *La importancia de llamarse Ernesto* y otras, cuyas tramas se basan en la confusión de identidades y cuyas escenas culminantes deshacen los equívocos y llevan a la conclusión. El reconocimiento, en estos casos, consiste literalmente en descubrir *quién es* alguien: la persona que creíamos extraña resulta ser un miembro de la familia. Hay una versión archiconocida de esto –cuando un personaje se quita la máscara, cuando resulta que todo ha sido un sueño– en que el recurso se percibe como un cliché y no aporta nada importante. Kanafani señala este riesgo en *Regreso a Haifa*, según la traducción inglesa de Karen E. Riley:

> Los minutos transcurrían lentamente, aunque todo permanecía inmóvil. El joven echó a andar muy despacio: tres pasos hacia el centro de la habitación, tres pasos hacia la puerta, luego otra vez hacia el centro de la habitación. Dejó su gorro sobre la mesa, y de alguna manera parecía inapropiado, casi ridículo, al lado del jarrón de madera lleno de plumas de pavo real. Said tuvo la extraña sensación de que veía una obra teatral preparada con detalle de antemano. Le recordó los melodramas baratos de esas películas triviales con tramas artificiosas.

Este detalle salva a la obra de caer en la fastidiosa archifamiliaridad de la clásica escena de reconocimiento: al poner este pensamiento en la cabeza de su protagonista, el autor se adelanta a nuestra duda aludiendo a la historia de esa figura literaria. Especie de profilaxis frente al escepticismo lector, también allana el camino para el golpe de efecto, para que la esperada escena de reconocimiento sea de no reconocimiento, de fallo, de fracaso.

Mientras que la narrativa cómica va de reencuentros y regresos –donde la resolución es completa y el círculo se cierra–, las novelas que me interesan pueden concluir, pero por lo general no responden las preguntas que han planteado. En la tragedia, como en la novela, como en la vida, no cuadran las cuentas de la humanidad cuando el enemigo es el destino, o las circunstancias, o el azar: esas fuerzas que podríamos llamar los dioses son malintencionadas, incomprensibles e injustas. Desde luego no son justas con el pobre y viejo Edipo: ¿cómo podía saber que Yocasta era su madre? Al mismo tiempo, cuesta pensar en la trama de la tragedia de Sófocles y no preguntarse por qué Edipo no fue capaz de unir todas las piezas antes de que llegara el pastor con su testimonio de primera mano. Terence Cave y Piero Boitani han señalado que los antiguos términos griegos que significan reconocimiento, lector y lectura –*anagnórisis, anagnóstes* y *anágnosis*– están estrechamente relacionados fonética y conceptualmente. Edipo parece necesitar como prueba la declaración de un testigo «fiable» para *leer* debidamente la situación, para creer en sus ojos.

Corazón tan blanco, de Javier Marías, empieza con las palabras: «No he querido saber, pero he sabido». En este «no he querido saber» hay encerrado ya un saber. La inversión acelerada por el reconocimiento funciona solo por una acumulación de conocimiento, conocimiento que no ha sido confrontado. Por eso es re-conocimiento, ana-gnórisis: conocer de nuevo. Marías dijo en una entrevista que, mientras que para algunos la novela es «una forma de impartir conocimiento», para él era más «una forma de impartir

reconocimiento de cosas que no se sabe que se saben. Uno dice "Sí". Nota que es verdad aunque pueda resultar incómodo». Reconocer algo es, pues, percibir claramente lo que a otro nivel hemos sabido desde siempre, pero quizá no queríamos saber.

Los palestinos están familiarizados con estas escenas en la vida real: ceguera aparente seguida por una comprensión asombrosa. Cuando alguien, un extraño, sabe de pronto lo que quizá no quería saber. Hace unos meses estuve en Palestina con un grupo internacional de escritores para asistir al Festival Palestino de Literatura, un festival itinerante con un fuerte elemento pedagógico: mientras la tarde-noche se dedicaba a lecturas y simposios, por el día había viajes y charlas para los escritores visitantes. Algunos de estos escritores experimentaron algo parecido a un despertar trágico. Decían cosas como «Mi juventud ha muerto» y «He cruzado una puerta y se ha cerrado tras de mí». Ni siquiera eran personas a las que hubiera que convencer para que modificaran radicalmente su postura política: habían ido a Palestina con deseos de aprender. Visitaron Hebrón y vieron soldados patrullando, protegiendo a los colonos; visitaron la destruida población de Lod; fueron de puesto de control en puesto de control; recorrieron Jerusalén y entraron y salieron de Cisjordania; escucharon estadísticas de muertes, detenciones y ataques nocturnos e hicieron preguntas cautelosas. Al parecer, la experiencia les afectó sinceramente. A mí me conmovió verlos conmovidos. Al mismo tiempo, fue inevitable que sintiera una especie de *déjà vu* desesperante, pues la escena de reconocimiento ya se me había vuelto familiar por entonces.

Estamos en un momento en que los valores democráticos se han erosionado en todo el mundo y en algunos lugares casi han desaparecido. Yo lo siento como una especie de pulverización de las buenas intenciones. Parece que los grandes sueños de emancipación de los movimientos progresistas y anticoloniales se han roto en pedazos, y hay quienes tratan de hacer algo con esos pedazos, tomando el lenguaje de aquí y de allá para mantener con vida nuestros movimientos. El significado de la causa palestina, que

históricamente siempre había tenido un alcance internacional (primero como problema panárabe a mediados del xx y luego como causa del izquierdismo internacional), ha cambiado. La creciente normalización de las relaciones entre Israel y los países árabes es un síntoma de la forma en que Palestina ha sido abandonada en la región. El problema palestino, tratado con frecuencia en el contexto del antisemitismo, ha desgarrado el debate político en el Reino Unido, y aunque un creciente número de personas del establishment demócrata estadounidense expresa abiertamente su apoyo a, y su solidaridad con, la causa palestina, y condena el régimen israelí, hablar en favor de los derechos palestinos se castiga en los más altos niveles. Palestina, hasta hacía poco, casi había desaparecido del panorama diplomático bajo un lodazal de sucesivas e infructuosas negociaciones de paz orquestadas por Estados Unidos, mientras las fuerzas derechistas y neoliberales desplazaban a la izquierda progresista en todo el mundo, aunque el problema palestino siga atrayendo a la corriente principal de dicha izquierda, y aunque cada vez más personas tomen conciencia de las realidades del colonialismo y la limpieza étnica, del hecho de que la ideología sionista es etnocéntrica y expansionista, y de la perniciosa ficción de que se trata de una lucha entre dos bandos iguales. Los momentos individuales de reconocimiento son arrollados una y otra vez por la fuerza de un poder político que dice al espectador: esto no es lo que parece, es demasiado complicado para entenderlo, mira hacia otra parte.

Después de 2005, 2022 fue el año más mortal para los palestinos de Cisjordania. Las fuerzas israelíes, desde enero de 2023 hasta la fecha, han matado a 233 palestinos y dejado sin hogar a 140 familias (unas 800 personas), mientras que los colonos han efectuado al menos 315 ataques contra ciudadanos palestinos y sus propiedades. En las cárceles israelíes hay 5.200 palestinos, 1.200 de los cuales están en detención administrativa sin cargos, sometidos a torturas y humillaciones. Jader Adnan, por ejemplo, fue detenido trece veces a lo largo de su vida, pasó en total ocho años en

detención administrativa, nunca fue juzgado y falleció tras su quinta huelga de hambre, que duró tres meses. Vemos drones kamikazes desplegados sobre núcleos palestinos de Gaza. Vemos helicópteros que arrojan bombas sobre poblaciones de Cisjordania, cosas que no se veían desde hacía veinte años. Pogromos organizados por colonos, protegidos por soldados. Las declaraciones abiertamente racistas o fascistas del Gobierno israelí, aunque no son en modo alguno nuevas, ahora están llegando a oídos occidentales. La máscara ha caído por fin.

En cierta ocasión escuché a Omar Barghouti, activista palestino y cofundador del movimiento Boicot, Desinversiones, Sanciones (BDS), hablar de un «momento ahá», un momento que yo llamaría, como seguramente habrán adivinado ya, de reconocimiento. Se refería en concreto al momento en que un israelí se da cuenta, en el punto de inflexión de una acción determinada, de que un palestino es un ser humano, exactamente igual que él.

He sabido de algunos casos de estos momentos ahá. Un joven israelí a quien conocí por casualidad en Galilea me contó uno hace unos diez años. Yo viajaba a los Altos del Golán con un amigo palestino y un israelí que, a cambio de llevarnos en coche allí, quería detenerse en un kibutz para convencer a una chica de la que estaba enamorado de que nos acompañara. Pasamos unas horas en el kibutz de Galilea, donde nuestro chófer se esforzó, finalmente sin resultado, por convencer a la muchacha, y, mientras estábamos comiendo sentados en el suelo, apareció por la puerta un joven con barba que dijo llamarse Daniel y se sentó a mi lado. A Daniel le pasaba algo. Parecía inquieto. Me preguntó varias veces si creía que los seres humanos podríamos llegar a actuar como individuos y no como representantes de un grupo. «Solo por nosotros mismos», decía, «y no por nuestros grupos.» Yo no sabía qué decirle. Todos los demás se pusieron a pontificar sobre el pensamiento grupal, el tribalismo y el individualismo occidental. Daniel reformuló la pregunta y volvió a plantearla dos veces. Al final me contó una historia de deserción militar y deduje, por su actitud, que se

escondía. Me explicó, con una extraña modestia, que había sido un «pequeño» coronel destacado en la barrera de Gaza, con mando sobre otro soldado. Había recibido las siguientes instrucciones: si alguien se acercaba hasta determinada distancia, tenía que disparar a tierra para advertirle que no siguiera avanzando. Si no obedecía y avanzaba un poco, tenía que disparar dos veces a tierra. Si a pesar de todo seguía avanzando, había que dispararle a las piernas. Daniel me dijo que él y su subordinado estuvieron esperando un día tras otro sin que nadie se acercara al puesto. Pero un día apareció un hombre a lo lejos. Se acercaba andando. Cruzó la primera cerca de la barrera y el pequeño coronel hizo un primer disparo de aviso. El hombre siguió andando y el pequeño coronel disparó dos veces. Como no se detuvo, Daniel, cuando estuvo más cerca, se dio cuenta de que estaba totalmente desnudo. Y de que tenía algo en la mano. Y como no dejaba de aproximarse, Daniel advirtió que lo que llevaba en la mano era una fotografía, la fotografía de un niño. No disparó al hombre en las piernas. Dejó el fusil en el suelo y huyó.

¿Cuántos palestinos tienen que morir, preguntaba Omar Barghouti, para que un solo soldado tenga su epifanía?

Muchos palestinos, a pesar de todo, han dedicado su vida y su carrera a tratar activamente de que otras personas tengan una epifanía. Las personas a las que quieren convencer, sin embargo, no suelen ser soldados israelíes. A menos que formen parte de la pequeñísima minoría que «rompe el silencio» a través de los canales locales disponibles que a veces cuestionan la propaganda del Estado y la ideología sionista y supremacista, los soldados se limitan a reproducir la propaganda y la ideología. De hecho, son un elemento clave de ambas. La idea de que el conjunto de los israelíes judíos podría ser persuadido mediante el diálogo de concebir a los palestinos como a seres humanos es, además, absurda, dado que viven en una sociedad militarizada en la que la disidencia se castiga. El destinatario del discurso de la persuasión es más bien el espectador no alineado, el extranjero, el que aún no es consciente

del todo de hasta qué punto está involucrado –histórica, política, económicamente– en la vida de los demás.

Condenados a ser víctimas de las víctimas, engullidos por el metarrelato occidental de la redención judía, los palestinos se han esforzado por encontrar público en el norte global, como ya criticaba Said en «Permiso para narrar», un ensayo de 1984:

> Los hechos no hablan en absoluto por sí mismos, sino que necesitan un relato socialmente aceptable que los absorba, apoye y transmita. Dicho relato ha de tener un principio y un final; en el caso palestino, una patria que repare el exilio de 1948. [...] La aceptación de un relato que implique una patria ha encontrado una vigorosa resistencia tanto en el ámbito imaginativo e ideológico como en el político.

Pero la historia de la lucha palestina siempre ha sido internacional, incluso cuando la existencia de los palestinos como pueblo se negaba o se reemplazaba al hablar por el eufemismo «no judíos», que apareció oficialmente por primera vez en la Declaración Balfour de 1917, que expresaba el apoyo de Gran Bretaña al establecimiento de un hogar judío en Palestina. El Estado israelí, como democracia judía para la que los árabes palestinos han supuesto desde siempre una amenaza demográfica, fue un Estado surgido del imperialismo europeo, moldeado a imagen de otros proyectos coloniales europeos, estimulado y justificado por una historia de racismo y antisemitismo europeos. El futuro del problema palestino está estrechamente ligado a la política y las historias nacionales de un puñado de países: sobre todo, Estados Unidos, Reino Unido, Francia y Alemania. Cuando las voces palestinas empezaron a llegar a públicos occidentales más amplios, la historia se presentó rápidamente como una guerra entre relatos opuestos y no como una historia holística y heterogénea de racismo e imperialismo europeos y de la subsiguiente lucha por la autodeterminación, aún en curso, de los pueblos colonizados, desde Haití hasta Vietnam, pasando por Argelia.

Dice Aristóteles que la tragedia condensa el tiempo: en la vida real

no solemos tener momentos súbitos de reconocimiento; normalmente, aprendemos, crecemos y cambiamos poco a poco, si es que llegamos a cambiar. Pero puede que esté inhabitualmente familiarizada con la naturaleza dramática de las revelaciones en la vida, porque las he visto y he oído hablar de ellas muchas veces. Y supongo que albergo una especie de fe en, cuando menos, la posibilidad de un paso rápido de la ignorancia al conocimiento, una especie de posibilidad humana; aunque mi fe en su prolongación política se ha vuelto cauta con el paso del tiempo. Hoy estamos en un territorio nuevo. La lucha palestina por la libertad ha durado más que el relato de otros movimientos anticoloniales de liberación que concluyeron con independencias en el siglo XX, y se vuelve cada vez más difícil de encajar entre los viejos relatos sobre el poder del relato.

Mientras hacía un curso de posgrado, escribí un cuento que se inspiraba en mi encuentro con el pequeño coronel. Trataba de un palestino y un israelí que iban juntos a los Altos del Golán. El palestino vive en Cisjordania y su permiso para estar en los territorios de 1948 expira a medianoche. Una tormenta de nieve interrumpe el viaje. El israelí, molesto a causa de una chica que han recogido en el camino, abandona al palestino, que ha de volver a Cisjordania solo y sin coche. La historia abunda en personajes que, durante el trayecto, cuentan anécdotas sobre momentos de reconocimiento. Presenté el cuento en el taller y el profesor me dijo: «La obra es muy reiterativa. Hay cosas que me han gustado mucho, pero básicamente es una historia deprimente. Cada vez que un personaje cuenta una anécdota, echas a perder el clímax». También me señaló la aparición de un perro negro en el kibutz que se sacude la nieve agitando el pelaje y que hace que una niña lance un grito. Escribió en el margen: «¡Así eres tú!». Mi intención no era incluir el perro negro como símbolo de la depresión. Quise responderle que era una imagen que incluí casualmente, algo que de hecho había visto en la vida real. Se me había quedado grabado en la imaginación, un perrazo negro sacudiéndose el pelaje y una niña

gritando sobresaltada. Pero no dije nada, porque esa es una de las formas más pobres de defenderse posibles en un taller de escritura, protestar diciendo que es un hecho real cuando algo no funciona estéticamente. Y también porque sabía que los autores no siempre tienen un control consciente sobre su obra y yo no podía decirle con total seguridad al profesor que se equivocaba.

El hecho de que el cuento no me saliera bien quizá fuera un signo no solo de mi pesimismo y mi pesar por el contexto político, sino también de los problemas que tenía con ese modelo tan poco original, y es posible que ambas cosas estuvieran relacionadas. Aún seguía dándole vueltas a cómo escribir una escena de anagnórisis, auténtica y eficaz. La lucha palestina dura ya tanto tiempo que es fácil desilusionarse con la escena de reconocimiento como lugar para el cambio radical, o al menos como punto de inflexión.

Quisiera introducir aquí la idea de epifanía, palabra que ya he usado, y un concepto que, en virtud de la inmediatez de su proceso y su relación con el saber, está cerca del reconocimiento. Por decirlo llanamente, una epifanía es un momento eureka. En literatura asociamos la epifanía sobre todo con el relato, más que con la novela, pero en particular la asociamos con James Joyce. En las historias de Joyce el momento epifánico no suele ser un momento de comprensión, sino un cambio de perspectiva. Una especie de viraje parcial. Más a menudo se trata de la revelación de que el conocimiento propiamente dicho es precario. Puede surgir cierto sentido, y precipitar el final, pero eso no implica que haya ninguna conclusión. La palabra *epifanía* viene del griego *epipháneia*, que significa manifestación o aparición, y se deriva del verbo *phaínein*, que significa aparecerse. En griego antiguo solía referirse a tres cosas: el amanecer, la aparición del enemigo y la manifestación de una divinidad. La tercera acepción es obviamente la que se usó en la Biblia. James Joyce, católico de nacimiento, subvirtió su significado y lo desacralizó en sus escritos. Pero las acepciones que me interesan son las otras dos, el amanecer y la aparición del enemigo, porque sugieren que algo se presenta más allá del horizonte, más allá del

campo visual que nos permite nuestra posición subjetiva, con la revelación de amenaza y luz.

Sospecho que, si entonces hubiera pensado en estas cosas, el cuento me habría salido un poco mejor.

Un problema del ejemplo de Barghouti, el de la concienciación del soldado israelí, y también de mi cuento, es que el desconcertante impacto del reconocimiento de la humanidad palestina recae en los no palestinos. Al fin y al cabo, fue en el horizonte de Gaza del pequeño coronel donde apareció el hombre que avanzaba desnudo a su encuentro, arriesgando la vida para representar con desespero su humanidad, diciendo «Mírame, estoy desnudo, soy un ser humano», con una foto en la mano, presumiblemente de su hijo, abatido por armas israelíes. Hay otra versión de esta misma historia que no comporta anagnórisis, sino que más bien es una tragedia familiar recurrente que consiste en vivir con miedo continuo a que destruyan tu propia casa, a perder a tus seres queridos o la propia vida bajo las bombas arrojadas desde el cielo, frente a las que no hay refugio. Sin embargo, son una vez más los palestinos los obligados a contar la historia humana que educará e iluminará a otros y permitirá la conversión del occidental arrepentido, que entonces podrá descender al escenario, si no como héroe, quizá sí como una especie de *deus ex machina*. Es fácil quedar atrapados entre el deseo desesperado de convencer a los demás y el enfado por lo mucho que les cuesta comprender, amargados al máximo cuando finalmente tienen su epifanía y publican sus informes sobre segregación, y a pesar de todo muy agradecidos de que su reconocimiento dé lugar a acciones concretas.

Creo que hay otra forma de enfocar esto, una forma que se concentra menos en quiénes son los protagonistas y quiénes las víctimas; la tomé de *Radius*, un brillante libro de Yasmin El-Rifae sobre un grupo de militantes feministas que protege a las mujeres de agresiones sexuales en la plaza Tahrir de El Cairo, a finales de la revolución egipcia de 2011. El-Rifae reflexiona sobre el hecho de que las mujeres apelen o traten de educar a los hombres sobre la

misoginia y la violencia patriarcal. «En vez de preguntarnos por la eficacia de dirigirnos a los hombres», se pregunta, «¿no podríamos irrumpir en su conciencia de resultas del diálogo que establecemos entre nosotras? ¿Y si nos concentramos en nuestras propias redes, en pensar juntas, en resistir juntas, en apoyarnos entre nosotras abiertamente?» Escribiendo en inglés sobre Palestina, me pregunto a menudo si mi objetivo es educar a los «occidentales», una sugerencia que me parece reductiva y algo indecorosa. Pero me gusta esta idea de irrumpir en la conciencia de otras personas hablando con franqueza entre nosotros.

Si aprendí alguna otra lección de la experiencia de escribir un cuento deprimente, fue algo muy básico: que la literatura no es la vida y que el material que extraemos del mundo necesita experimentar cierta metamorfosis para que funcione, o para que viva, en la página.

Muchas primeras novelas son autobiografías disfrazadas; la mía fue una biografía disfrazada, aunque no me molesté en disfrazarla muy bien. La novela contaba la vida de mi bisabuelo, Midhat Kamal, que nació en Naplusa, en los tiempos en que Palestina era parte de Siria y del Imperio otomano. Midhat, de joven, fue a estudiar al sur de Francia y volvió a Naplusa cuando empezaba a regir el Mandato Británico.



Esta foto estuvo en la cocina de mi casa durante toda mi infancia, que pasé en Londres. Se ha reproducido multitud de veces entre los miembros de mi amplia familia. Al parecer, todos tienen copias de ella en la sala de estar. Yo no he visto nunca la original.

Mi padre y sus hermanos hablaban siempre de Midhat con cariño: era un hombre amable, moderado y bastante divertido, conocido localmente como «El parisino» o «Al-Barisi» por su amor por todo lo francés. No iba al banco, sino a la *banque*; sus calcetines hacían juego con su *mouchoir*; y después de bañarse solía decirle a mi tía que le frotase la espalda con *eau de Cologne*; y aunque estas afectaciones eran muy comunes entre los libaneses ricos, sobre todo después de que el Líbano pasara a ser un protectorado francés, no eran corrientes en Naplusa. Lo que me habían contado de la francofilia de Midhat y de sus aventuras amorosas discrepaba de otro relato, más común, con el que habíamos crecido todos los niños de la diáspora: el relato del desplazamiento, la guerra, la opresión. El retrato que hice de él se basaba en esta fotografía: un hombre que paseaba por París, tal vez por el Bois de Boulogne, con los guantes en la mano, aspecto elegante y satisfecho de sí mismo. Un

año después de dejar la universidad sentí deseos de escribir una novela basada en la vida de Midhat. Hasta cierto punto, quería contar una historia sobre la forma en que vivían los palestinos antes de la fundación del Estado de Israel. Pero sobre todo me movía la curiosidad por la vida de allí durante aquel período y, más concretamente, por el propio Midhat.

No resulta fácil escribir debidamente sobre Palestina antes de la Nakba. El principal obstáculo es la nostalgia. La memoria personal es ya de por sí poco de fiar, y la nostalgia, cuando aflige a todo un pueblo, puede tener sobre la memoria un efecto aún más corrosivo. La nostalgia hace que generalicemos y olvidemos lo particular. Cuando se habla de Palestina con los refugiados, a menudo describen las higueras, los olivos, el paraíso perdido de su infancia. Durante el primer año que pasé entrevistando a personas mayores acerca de sus recuerdos, empecé a preguntarme si no sería mejor eludir esas imágenes generales, a las que todo el mundo tenía acceso, y evocar los espacios particulares, los objetos particulares, las personas particulares que habían perdido.

Al final interpreté que tenía licencia creativa para rellenar aquellos puntos en que la memoria flaqueaba, o en que no encontraba registros escritos, o en que los testimonios personales se contradecían. Pondré un ejemplo, que será un *spoiler*, así que quienes no hayan leído *El parisino* y tengan intención de hacerlo será mejor que lo olviden. Midhat, en las últimas páginas, sufre una especie de brote psicótico y pasa un tiempo en una institución mental. El hecho es históricamente cierto. Pero alteré una serie de datos: en la vida real, el hospital no estaba en Belén, sino en El Cairo. En la vida real, Midhat se vino abajo cuando se enteró de que su padre lo había desheredado; cambié eso para que el sentimiento de traición se debiera al hallazgo de una carta de su novia francesa que le había ocultado su padre, carta que tiene efectos retroactivos sobre todo lo que Midhat pensaba que había sucedido en Francia. Tanto el desheredamiento como la ocultación de la carta fueron traiciones auténticas que cometió el padre, pero yo preferí

reorganizar los hechos alrededor de la segunda mentira. No era factualmente exacto, pero reflejaba lo que desde mi punto de vista era la verdad del asunto. Que las esperanzas de un joven fueran destruidas, y no solo por las circunstancias, sino por su propio padre (cuyas acciones el hijo siente como un abandono del mismo nivel que el experimentado por Edipo a manos de su padre, o Jaldún a manos del suyo) es una herida fundamental que, una vez reconocida, rompe toda armonía entre la mente y el mundo social (o pone al descubierto su separación) y obliga a revaluar la realidad presente y pasada. En otras palabras, fue la ficción reveladora. Me permitió crear mi propio momento de anagnórisis, centrado, naturalmente, en el acto de leer; en este caso, leer una carta.

Es curioso, porque crecí con esta fotografía, pero solo muchos años más tarde, cuando ya tenía mi primer libro a medias, se me ocurrió mirarla con atención. Incluso a mí me cuesta creer que fuera tan poco observadora, pero eso confirma que es difícil desprenderse de las ideas recibidas o las ideas de la infancia, incluso cuando se enfrentan a las evidencias de los sentidos. Y es que advertí de pronto que Midhat no está en la calle, paseando por el Bois de Boulogne. Está delante de un telón pintado. La foto se hizo en un estudio de Jerusalén, en 1923.

Lo que aprendí escribiendo ese libro es que la anagnórisis literaria resulta más verdadera cuando no es redentora; cuando, por el contrario, escenifica un encuentro problemático con la limitación o el error. Creo que es lo máximo que podemos esperar de las novelas: no la revelación, no el despertar del conocimiento, sino la exposición de sus límites. Darnos cuenta de que nos hemos equivocado en algo es, creo yo, experimentar de cerca la alteridad del mundo. Es quedar descolocados. Cuando eso se hace bien en literatura, la experiencia lectora es muy placentera. Terence Cave sostiene en su libro sobre el tema que es el propio lector quien anhela la inversión trágica, porque las ficciones tienen la capacidad de «asombrarnos, agitarnos, modificar nuestras percepciones por medios inaccesibles a otros usos del lenguaje».

Por poner algunos ejemplos tomados de la ficción contemporánea, citaré algunas novelas de Deborah Levy: *El hombre que lo vio todo*, o la última, *Azul de agosto*, o *Nadando a casa*. Suele haber un momento, que gira sobre el gozne de una palabra o una imagen repetida, en que las cosas encajan, el cerrojo gira, el rastro de símbolos extraños revela de pronto su interrelación significativa y la tramoya se mueve. Entendemos qué es el caballo, el significado del jaguar, el oso, la pistola bajo la cama; a veces lo que se revela es el significado del título. Como en el *Cuarteto napolitano* de Elena Ferrante, cuando comprendemos que la amiga estupenda del título del primer volumen no es Lila, sino Lenù, la narradora –las únicas veces que la expresión aparece en el texto se refiere a la idea que tiene Lila acerca de Lenù–; uno de los muchos casos en que percibimos la contundencia del conocimiento de Lenù. El placer se intensifica cuando entrevemos de este modo los límites de un personaje, cuando cierta noción de lo real, de lo que es opuesto, opaco, otro, asoma por los huecos de su percepción y de la nuestra. La autora hace que nos sintamos ante el muro de nuestra comprensión, que tengamos la estimulante sensación de estar equivocados.

Anne Carson, en su ensayo «"Just for the Thrill": Sycophantizing Aristotle's *Poetics*», también se enfrenta al problema de entender este placer. Dice:

> La cuestión de qué es exactamente lo que nos satisface en el reconocimiento de nuestro propio error, en ese momento en que el alma se vuelve a mirar el proceso de su razonamiento como un actor en el escenario e interviene a tiempo de impedir un secuestro, parece una cuestión fundamental para comprender qué entendía Aristóteles por poesía. «Ningún pincel puede escribir dos palabras al mismo tiempo», dice el clásico proverbio chino. Sin embargo, la mímesis aristotélica es un pincel así, capaz de pintar al conocimiento y la ignorancia dándose la mano en un espejo.

Se podrían decir muchas cosas de las imágenes que Carson evoca aquí: la representación de los errores del alma como una obra de

teatro, el reconocimiento como prevención de un acto de violencia teatral –un secuestroy un acto testifical que tiene lugar a la vez dentro y fuera del texto. De algún modo, desconocimiento y conocimiento se dan la mano *en el espejo* y también, en una imagen imposible, *a través de él*.

Lo que en la ficción es placentero y bello es a menudo aterrador en la vida real. Para que se produzcan cambios importantes en esta es necesario que haya modificaciones en el conocimiento colectivo que, a escala humana, individual, son una cura de humildad y resultan existencialmente perturbadoras. Estas modificaciones no suelen darse sin lucha: no todo el mundo puede ser disuadido de su concepción del mundo mediante argumentos o llamamientos, o mediante un relato. Maggie Nelson socava en *El arte de la crueldad* el moralismo pretencioso del arte que busca, retratando el sufrimiento, mover al público a hacer algo al respecto. «Reaccionar enérgicamente no es lo mismo que comprender», dice, «y tampoco es lo mismo que hacer algo.» Es cierto que la emoción y la comprensión no son lo mismo que la acción, pero podría alegarse que para que una persona actúe es necesario que comprenda.

Naturalmente, la palabra *reconocimiento* tiene otra connotación, muy formal, en el discurso político, en tanto que acción diplomática o gubernamental; los estados reconocen la soberanía de otro Estado o entidad política, o una reivindicación política o jurídica, o el derecho a la vida, el derecho a tener derechos. El reconocimiento cultural de la diferencia puede ser la base de las sociedades justas, pero el reconocimiento que se queda *únicamente* en eso –en una forma de aceptación sin redistribución económica y política– es un acto de habla que omite el meollo del asunto, una palabra que quiere sustituir a la reparación material mediante la cortina de humo de la retórica y la ceremonia. El reconocimiento de los pueblos autóctonos por parte de las sociedades coloniales, incluida la aceptación de sus territorios, puede ser un punto de partida, pero no un punto de llegada. En el caso palestino, los acuerdos de Oslo de los años noventa, que inauguraron un proceso mal llamado «de paz»

y condujeron a un atrincheramiento de la ocupación israelí, presentaron en lugar destacado las cartas de reconocimiento mutuo entre la OLP e Israel. La OLP fue reconocida como representante legítima del pueblo palestino: se le concedió la capacidad para administrar un Estado sin tenerlo.

Así pues, en el lenguaje de la ley y la literatura el reconocimiento es una forma de saber que *debería contraer* la responsabilidad de tomar medidas para que tenga algún valor más allá de las epifanías personales, o para tranquilizar a los detractores de quienes realizan el reconocimiento. Hacen falta grandes esfuerzos para que un momento así sea el nudo de la historia y no su desenlace. Debe haber más actos.

Lo cierto es que en la historia humana intervienen grandes estructuras. Los imperios han caído. El muro de Berlín cayó, se puso punto final a la segregación política en Sudáfrica, y aunque en ninguno de estos casos hubo conclusiones definitivas que supusieran el final de la historia, son indicios de que, con la fuerza coordinada de la acción local e internacional, la segregación israelí también acabará. La pregunta es cómo y cuándo. ¿En qué punto del relato estamos ahora?

Enfrentarse a las amenazas de la desinformación, la censura generalizada y una superpotencia militar respaldada por Estados Unidos –que hasta la fecha ha suministrado a Israel más de 260.000 millones de dólares, ajustados a la inflación, en ayudas bilaterales (sobre todo militares) y escudos antimisiles– que prueba sus armas con la población palestina sin Estado es como escalar con las manos desnudas un muro increíblemente alto. ¿Cómo enfrentarse a eso si no es, quizá, con lo que el novelista palestino Emile Habibi ha llamado «pesioptimismo», un estado de ánimo plenamente palestino? Antonio Gramsci, citando a Romain Rolland, describió ese estado de un modo un poco menos sucinto como «pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad». Una cosa es ver cambios individuales y otra muy distinta verlos en el ámbito institucional o gubernamental. Inducir a una persona a que cambie sus

sentimientos no es lo mismo que enfrentarse a la tremenda fuerza de la negación colectiva.

Y podría decirse que negar es lo contrario de reconocer. Pero incluso la negación está basada en una clase de conocimiento. Una desviación deliberada de un conocimiento devastador, motivada, quizá, por el miedo. Pienso en Jaldún/Dov, que niega a sus padres cuando finalmente vuelven a Haifa. Pienso en Pedro, que niega a Cristo tres veces. Pienso en el negacionismo climático. Pienso en los traficantes de esclavos y en los economistas del siglo XIX, que afirmaban que acabar con la esclavitud era económica y políticamente inviable. La fuerza con que manifestaron sus convicciones recuerda a los argumentos del actual lobby armamentístico de Estados Unidos, y de los Gobiernos en relación con el uso de combustibles fósiles, y a los argumentos que dan el visto bueno a las fuerzas de ocupación sobre la base de que es imposible que cometan crímenes contra la humanidad. Hace muy poco hemos visto pruebas de que no es imposible. Con la crisis climática actual habrá momentos –puede que se estén dando ahora, puede que se hayan dado yaque se describirán en el futuro como puntos de inflexión, en los que llegue a un creciente número de conciencias el conocimiento devastador de que estamos tratando el planeta como a un esclavo y de que esta explotación es profundamente inmoral. Seguimos buscando un lenguaje para esta moral.

Para ir acabando, y tras reflexionar de este modo sobre la idea del reconocimiento, sobre sus límites y sus usos, quisiera hacer un viraje parcial para comentar brevemente la conferencia sobre Freud que pronunció Said en 2003, «Freud y los no europeos», y que se convirtió en su último libro. En dicha conferencia se aborda una aportación concreta de Freud al conocimiento de la mente humana, que, hablando de un modo muy general, consiste en descentralizar la voluntad consciente al desenterrar lo que no entendemos de nuestra identidad. Aceptar la alteridad en nuestro espíritu y nuestro corazón es reconciliarnos con la ambivalencia, la extrañeza y la

desunión interior. En cierto modo, podríamos decir que Freud convirtió a los extravagantes dioses griegos en el superyó. La otredad que nos llega del mundo ha estado dentro de nosotros todo el tiempo.

El último libro de Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, plantea que Moisés, el profeta hebreo, era en realidad un egipcio y que «sus ideas sobre un Dios único derivaban por completo del faraón egipcio», dice Said. Esto indica, para Said, que el preponderante eurocentrismo de Freud dio paso a un modelo de alteridad en la raíz del judaísmo. Sugiere que la obra expresa, quizá incluso *de forma inconsciente*, la reacción de Freud ante el sionismo y su negativa a someterse al etnonacionalismo de la ideología sionista. Este secreto egipcianismo en la raíz de la religión judía, arguye, se reprimió colectivamente en el orden establecido israelí, como proyecto esencialmente europeo en Oriente Medio. La búsqueda freudiana de los orígenes desestabiliza, prosigue Said, y abre la posibilidad de una arqueología alternativa a la arqueología sionista que se emplea para legitimar el proyecto de construcción del Estado. Said, investigando esta obra tardía de Freud, desmonta el dualismo del que fue acusado en ocasiones, refiriéndose a la posición de un no europeo y no judío –«el gran extraño»– en el corazón de la historia judía.

De crucial importancia es que, a la luz de esto, describa un modelo no sionista de ser judío que tiene un «carácter irremediablemente disperso y sin hogar». Añade que «esto no tiene que ser visto solo como una característica judía; en estos tiempos de traslados de vastas poblaciones, de refugiados, desterrados, expatriados e inmigrantes, puede identificarse asimismo en la conciencia diaspórica, nómada, irresuelta y cosmopolita de quien está a la vez dentro y fuera de su comunidad». Se diría que Said, aquí, se está describiendo a sí mismo.

Said, de este modo, da la vuelta al momento del reconocimiento tal como lo he descrito antes. En vez de reconocer al extraño como alguien en cierto modo familiar, y concluir así la historia, nos pide que reconozcamos como extraños a aquellos que sí conocemos.

Apunta a una forma de desmontar las consoladoras ficciones de la identidad fija, que facilitan que nos concentremos en grupos. Esto podría ser más fácil de decir que de hacer, pero resulta provocador: da a entender que muchos relatos sobre la identidad, cuando se aplican a un Estado-nación, podrían cuajar un día en intolerancia egocéntrica. El relato puede reconfortar y guiar nuestros esfuerzos, pero con el tiempo debemos estar preparados para modificarlo, para descentralizarnos, cuando la luz del otro aparezca en el horizonte del proyecto de la libertad humana, que sigue sin realizarse.

Puede que haya aquí también una respuesta, larga y enrevesada, a la pregunta del soldado Daniel, que nunca llegué a contestar, sobre si podemos pensar por nosotros mismos y no solo en representación de un grupo. Puede que a estas alturas haya leído ya algo de Edward Said. El palestinismo era, para Said, una condición de exilio crónico; exilio como tortura, pero también como postura ética. Mantenerse alejado del grupo mientras se honran los vínculos orgánicos que nos atan a él; existir entre la soledad y el posicionamiento, manteniéndose siempre un poco como un extraño; resistirse siempre a la conclusión del relato, al cierre del círculo; ser un espectador, no sentirse demasiado en casa.

Epílogo

Sobre Gaza

Una mujer me contó en cierta ocasión que durante la segunda intifada había entrevistado a una anciana palestina como parte de un proyecto de historia oral sobre los palestinos en la diáspora. Esa anciana, me dijo la entrevistadora, señalaba la pantalla del televisor de su sala de estar en Londres, en la que aparecía una figura femenina, gimiendo de pesar, y repetía: «¡Soy yo! ¡Soy yo!». La anécdota me pareció muy conmovedora. Entonces, la entrevistadora me dijo el nombre de la anciana y resulta que era mi abuela. Me eché a reír, porque mi abuela es muy melodramática. Al reflexionar ahora sobre el episodio, vuelvo a sentirme conmovida. Qué conexión más pura, reconocerse en la mujer de la televisión, experimentar la distancia entre ambas no con indiferencia, sino como otro componente de su dolor. El ataque presente no deja espacio para el duelo, porque el duelo exige un después, pero solo para la conmoción que se repite, y el flujo y reflujo de la pena. Quienes no estamos allí, quienes somos testigos desde lejos, ¿de qué modo nos mutilamos al distanciarnos para soportarlo? Seguir siendo humanos en esta tesitura es permanecer en el sufrimiento. Mantengámonos allí: es el sitio más sincero desde el que hablar.

Cuando pronuncié esta conferencia en honor de Said en septiembre de 2023 hablé de la prolongada realidad del sometimiento palestino a las condiciones de la ocupación militar, el colonialismo y la segregación, que empeoran de forma gradual y a

veces de forma dramática, por ejemplo, con el reciente incremento de la violencia de los colonos, la rápida expansión de los asentamientos en Cisjordania y la impunidad general con que las fuerzas de ocupación tratan a los palestinos con la bendición total de Estados Unidos. Nueve días después de pronunciarla, las Brigadas Qassam –brazo armado de Hamás, movimiento político en el poder en la Franja de Gaza– lanzaron un ataque sorpresa por tierra, mar y aire contra bases militares y kibutz israelíes de las zonas próximas a la Franja de Gaza, y contra una fiesta de jóvenes que se celebraba cerca de allí. Murieron 1.139 israelíes, entre ellos 695 civiles, bajo el fuego combinado de palestinos e israelíes, el de estos últimos en menor medida. Miembros de Hamás secuestraron a más de doscientos israelíes y anunciaron que el rescate consistiría en la liberación de los cinco mil presos políticos palestinos encerrados en cárceles de Israel. Esta operación guerrillera, que debió de planearse en secreto durante años, me pareció una fuga increíblemente violenta. También significó un cambio de paradigma: reveló que un sistema que tiene una población con derechos que se le niegan a la otra población no será seguro para ninguna de las dos.

Estoy convencida de que las fuerzas israelíes tratan de eliminar a los combatientes de Hamás y que, como no lo consiguen, muestran imágenes de adultos y niños palestinos desnudos, arrodillados en filas, con objeto de elevar la moral de los suyos y tapar la vergüenza de sus bajas militares. Estos hechos no contradicen la retórica y las prácticas genocidas del Estado: mientras escribo esto, en enero de 2024, hay más de 25.000 palestinos asesinados en Gaza, y más de 8.000 desaparecidos. El argumento de que Israel se está defendiendo –algo que ya resulta atroz cuando se usa la fuerza militar contra una población ocupada– en respuesta a la operación de las Brigadas Qassam del 7 de octubre es insostenible, dadas las matanzas sistemáticas, la destrucción de infraestructuras civiles y el debate abierto alrededor de las deportaciones masivas. Diez mil niños muertos no es autodefensa.

Cuando el periodista egipcio Alaa Abdel Fattah, actualmente preso

político, visitó Gaza en 2012, dijo que la situación allí era «como si hubiéramos retrocedido en el tiempo desde un sombrío futuro al que aún no hemos llegado», pero al que todos nos dirigíamos. En los dos primeros meses del más reciente ataque israelí se liberaron a la atmósfera al menos 281.000 toneladas métricas de dióxido de carbono, cantidad superior a la huella de carbono anual de más de una veintena de las naciones más afectadas por el cambio climático. ¿Cómo se puede esperar que se cuide del planeta, de sus recursos y de nuestro futuro colectivo si estas atrocidades ocurren frente a nuestros ojos con el apoyo de las grandes potencias mundiales? Este ataque es un cataclismo no solo para los palestinos, sino para toda la humanidad.

Confío en que los acontecimientos de estos últimos meses hayan animado a muchas personas a reflexionar en privado. El mundo viene permitiendo la violencia contra los palestinos desde hace mucho tiempo, pero este ataque ha superado esa violencia hasta un punto en que por momentos ha sido intolerable, incluso para quienes se consideran simples espectadores. Pero mientras la mayoría de los ciudadanos del mundo se opone –cientos de miles en las calles de Argel, de Yakarta, de Londres, incluso de Berlín–, el apoyo estadounidense al Gobierno israelí y sus acciones es más firme que nunca. El presidente Biden tuvo que sortear al Congreso para prometer 14.300 millones de dólares en ayuda militar, además de la donación anual de 3.800 millones; y en la votación de la Asamblea General de la ONU sobre la resolución que consolidaba el derecho de los palestinos a la autodeterminación, Estados Unidos, mediador de las llamadas negociaciones de paz entre Israel y los palestinos, votó en contra, del mismo modo que había votado contra una tregua humanitaria. Y algo más importante y vergonzoso: Estados Unidos vetó la resolución del Consejo de Seguridad que el 8 de diciembre de 2023 exigía un alto el fuego humanitario e inmediato. La imagen del representante estadounidense Robert Wood, el único que levantó la mano para oponerse, debería ser una mancha en la conciencia occidental. Por entonces, los bombardeos

israelíes sobre Gaza habían causado ya la muerte de 18.000 palestinos. En el Congreso estadounidense, una guerra de discursos traduce mal ciertas palabras árabes como «intifada», que se vierte como «genocidio»; en otros lugares, se ataca a una población ocupada en lo que muchos expertos en genocidio y el Holocausto han llamado «un genocidio de libro» o «un genocidio en curso». Estados Unidos está familiarizado con este delito, ya que ha facilitado genocidios en otros países, como Indonesia y Guatemala, por los que no sufrieron ninguna represalia; en efecto, Raphael Lemkin, que acuñó el término «genocidio», pensaba que la sustitución colonial de poblaciones autóctonas por colonos europeos en el continente americano era un ejemplo histórico de ese delito. Sudáfrica ha presentado una acusación de genocidio contra Israel ante el Tribunal Internacional de Justicia; en el momento en que escribo, el Tribunal ha encontrado base suficiente para la acusación y ha ordenado tomar medidas cautelares para proteger a los palestinos de Gaza mientras se ultima una resolución, aunque no ha llegado a pedir el alto el fuego inmediato y permanente. El primer ministro israelí, Benjamín Netanyahu, ha dicho en respuesta a las medidas de La Haya: «Nadie nos detendrá».

Y ahora las preguntas. ¿Por qué debe tener nadie derecho de veto en el Consejo de Seguridad de la ONU? ¿Por qué Estados Unidos entrega anualmente miles de millones de dólares del erario público a una maquinaria de guerra extranjera, desplegada contra una población civil cautiva? Si Estados Unidos y el Reino Unido votaron contra el derecho palestino a la autodeterminación, ¿tenemos que entender que los dos países más poderosos de la anglosfera, si no del Norte Global en general, creen que los palestinos deben ser una población colonizada y dispersa para siempre? ¿Que Palestina nunca debería ser libre, sino que ha de resignarse a la segregación que impone Israel entre el río Jordán y el mar Mediterráneo? ¿Que los palestinos deben seguir sometidos a la violencia diaria, al empobrecimiento en campos de refugiados y a la alienación política

permanente? Las potencias y principios que gobiernan el mundo, sin esconderlo apenas, se manifiestan ya en tecnicolor y en 3D.

«¿Qué diría Edward Said?» parece una frase de las que se ven estampadas en las camisetas, pero la verdad es que últimamente me he preguntado qué habría dicho de esta tremenda violencia y del abuso de la idea de antisemitismo para acallar en Occidente las voces que apoyan los derechos palestinos frente a lo que claramente es un proyecto de limpieza étnica a largo plazo. Como personalidad que trabajó en el centro del mundo académico occidental y cuya universidad, Columbia, es uno de los principales emporios de esta guerra de lenguajes, ¿qué habría dicho, cuando se amenaza a las personas y se las priva de su empleo por denunciar los asesinatos en masa, y a algunas incluso las detienen? ¿Qué habría dicho de un mundo en el que pedir un alto el fuego es motivo de polémica en las democracias occidentales?

En cierto modo, estos ataques a la libertad de expresión no son más que la continuación de las agresiones y tentativas de acallamiento que sufrió el propio Said. El FBI tenía un expediente sobre él que, en el momento de su defunción, llegaba a las 238 páginas. Recibía con frecuencia correspondencia con insultos y amenazas de muerte. Prendieron fuego a su despacho en Columbia, derribaron la puerta con un bate de béisbol y era el único miembro del profesorado, aparte del rector, que tenía ventanas a prueba de balas y un botón de alarma junto al escritorio. Los palestinos lo consideraban moderado, pero para los occidentales era peligroso: un sujeto que no se mordía la lengua, que no se acobardaba ante las ortodoxias. Si viviera hoy, no dudo de que hablaría muy claramente, se enfurecería ante el maltrato que sufren los estudiantes en su propio campus, ante las ambigüedades del orden establecido y de los medios de comunicación más populares en Estados Unidos (y el Reino Unido) y su descarado doble rasero, ante la utilización del dolor para justificar atentados y asesinatos en masa.

La guerra de las palabras surge de la familiaridad occidental con el hecho de que el discurso del odio es el primer paso, aparentemente

inocuo, hacia el genocidio. Pero Occidente está atrapado en un círculo vicioso, en el que siempre mira al pasado (desplazado al lenguaje) en vez de al presente (comunicado en imágenes), del que quiere apartar la mirada. El eurocentrismo de la definición podría estar juzgándose ahora en La Haya, pero en el discurso occidental dominante el genocidio solo puede perpetrarse contra los judíos, porque ya ocurrió una vez, y por lo tanto es el único grupo que debe protegerse. Mientras que los historiadores han calificado de genocidios las matanzas de indios americanos y de los herero, por ejemplo, justo después de ellas no se crearon instituciones parecidas, ni marcos jurídicos, ni sistemas de reparación. En cambio, el recuerdo del Holocausto empieza a funcionar como el asesinato de otro judío famoso, que también fue palestino, que se llamó Jesucristo y en cuyo nombre se han cometido toda clase de barbaridades durante siglos: explotaciones y nacionalismos violentos, cruzadas y «destinos manifiestos».

Ver una guerra genocida por el teléfono móvil es un horror de nuevo cuño en la historia de la humanidad. Que hombres, mujeres y niños, estudiosos, artistas y periodistas tuiteen en directo el momento previo a ser abatidos. Niños amoratados por el polvo, con la cara arrasada en lágrimas, nos miran en nuestras pantallas. Niños amoratados por la muerte. Cadáveres insepultos esparcidos por las calles. Una niña, rescatada entre los escombros de su casa destruida y transportada en camilla por tres hombres, pregunta si la llevan al cementerio. Un camillero, sorprendido, se echa a reír, le dice que es muy guapa y que está viva. Pero es terrible: la niña ha estado preparándose para morir y ahora cree que está muerta. Soldados israelíes matan a una mujer embarazada que enarbola una bandera blanca. Matan a tres rehenes israelíes que llevan una bandera blanca. Un hombre que ha perdido a su mujer y a sus hijos en un ataque aéreo se aferra a una pila de escombros y grita a pleno pulmón: «¿A quién abrazo? ¡Díganme a quién abrazo!». Un reportero, al enterarse de que han matado a un colega, se quita el chaleco y el casco de PRENSA y dice: «¿Qué sentido tiene?». La

periodista a quien se dirige, y que está en los estudios, se lleva las manos a la cara y llora. De un edificio cuelga el cadáver de un niño. Familias enteras han sido aniquiladas. Cementerios destruidos, cadáveres exhumados, acrónimos inventados, como NHSFS: Niño Herido Sin Familia Superviviente. No soy la primera en pensar en el *Guernica* de Picasso cuando veo estas imágenes de devastación, aunque me pregunto si no será otra forma de evadirme. En 1982, Jean Genet registró sus impresiones cuando visitó el campo de refugiados de Shatila (Líbano) una semana después de la matanza de palestinos y chiíes libaneses perpetrada por las fuerzas falangistas, con apoyo y ayuda de los israelíes. «Las fotografías no captan las moscas», escribió, «ni el olor blanco y espeso de la muerte. Tampoco dicen los saltos que hay que dar cuando se va de un cadáver a otro.» Mirando pantallas, trato de imaginar lo que los móviles y las imágenes de los informativos no pueden captar, aunque confieso que a veces me cuesta tanto ver los cadáveres y los niños con la cara destrozada que solo miro unos segundos y luego tengo que apartar la vista.

Se ha destruido un pasado –universidades, centros de culto, escritores, docentes, periodistas, niños pequeños, ancianos que recuerdan la Nakba de 1948– y se ha destruido un futuro. *¿Qué futuro*?, podría preguntarse. Estas personas vivían en una cárcel al aire libre, por así decirlo, asediadas durante diecisiete años, con un consumo calórico controlado por Israel y en unas condiciones de vida intolerables. Sin embargo, allí había un futuro y se ha destruido. Dos millones de palestinos han sido desplazados y su asesinato en masa se transmite en vivo. Los gazatíes que no mueren bajo las bombas mueren de hambre, sed, enfermedades infecciosas o frío. Otros cientos han sido abatidos y decenas de miles sometidos al terror militar y colonial de Cisjordania, y la cantidad de presos palestinos en las cárceles militares israelíes se ha duplicado. Es verdad a la vez que la Nakba de 1948 nunca terminó realmente y que lo que vemos en la actualidad es una repetición. Un mando israelí dijo que la guerra de Gaza era «la Nakba 2.0». Mientras

escribo esto no se ha pedido aún un alto el fuego. Me pregunto en qué realidad vivimos hoy. Desde el momento en que los lectores lean esto, ¿qué cabe decir del momento en que estoy yo? ¿Qué distancia hay entre nosotros?

Yo solo puedo escribir desde mi presente y hablar desde mi punto de vista parcial, consciente de los límites, aunque no siempre pueda verlos. Sigue siendo importante buscar analogías en la historia, aunque se nos castigue por ello, para estructurar lo que ocurre y encontrarle sentido, para recordar el gueto de Varsovia, la invasión israelí de Beirut en 1982, la Ofensiva del Tet en Vietnam, y establecer semejanzas y hacer comparaciones, para hacer uso de conceptos universales; y es igualmente importante hacer balance de las particularidades del momento y reconocer que nos precipitamos hacia un lugar nuevo.

Empecé la conferencia afirmando que solo podemos identificar puntos de inflexión retrospectivamente. Dadas la velocidad y violencia con que giran los engranajes de la rueda, pudiera ser que estuviéramos ahora en un punto de inflexión: sin embargo, no sabemos en qué dirección nos movemos. ¿Estamos asistiendo al principio de un futuro descolonizado o de una destrucción más completa que la Nakba de 1948? Las posibilidades que ha tenido el Estado israelí durante al menos veinte años han sido: mantener la segregación y pretender que es una democracia; volver a las fronteras anteriores a 1967 y permitir la creación de un Estado palestino; eliminar la segregación y conceder a los palestinos todos los derechos en un Estado único real; llevar a cabo una limpieza étnica a gran escala. Ha elegido la última posibilidad. ¿Dejará el resto del mundo que Israel consiga su objetivo? ¿O Gaza ha desencadenado ya un cambio en nuestro orden mundial, a medida que los ciudadanos de las llamadas democracias toman conciencia de la excepción de Palestina? ¿O estamos empezando a capitular mientras se desintegra el consenso y se debilitan los principios democráticos básicos y el derecho internacional? La humanidad parece haber cruzado recientemente una línea invisible y, en este

sentido, la fuerza bruta en combinación con el deseo de beneficios amenaza con arrollar los intereses colectivos de nuestra especie.

Empecé abordando asimismo la idea de humanismo de Said, idea que va más allá del origen discriminatorio del término, que describe la humanidad únicamente en relación con la no humanidad de los otros no europeos. Los medios occidentales mayoritarios, en sintonía con la retórica estatal israelí, han ofrecido abundantes pruebas de que este principio colonial de una humanidad selectiva no ha desaparecido nunca. Avi Dichter, ministro israelí de Agricultura, ha justificado el bombardeo de la Franja alegando que los habitantes de Gaza son «animales humanos»; Itamar Ben-Gvir, ministro de Seguridad Nacional, utilizó durante mucho tiempo un lenguaje parecido para justificar la opresión, el castigo colectivo y la matanza de palestinos, al igual que muchos dirigentes israelíes antes. El derecho internacional –ley y lenguaje de los derechos humanos– nunca se ha aplicado equitativamente. La deshumanización retórica de los palestinos, que comenzó a finales del siglo XIX, con el sionismo, y penetró en el pensamiento dominante de Estados Unidos en los años sesenta, nutre desde hace mucho el consentimiento público israelí –y occidental– del proyecto sionista.

En *Exterminad a todos los salvajes* (1996), un repaso a la historia del colonialismo y los genocidios –y un título tomado de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad–, Sven Lindqvist escribe: «La idea del exterminio no está más lejos del corazón del humanismo que Buchenwald de la Casa de Goethe en Weimar. Esta verdad ha sido reprimida casi por completo, incluso por los alemanes, que han acabado siendo los únicos chivos expiatorios de las ideas de exterminio que en realidad son herencia común europea». Esta vecindad entre humanismo –sus instituciones, sus efectos materiales–, colonialismo y violencia colonial se mantiene igual en los años en que Lindqvist escribió estas palabras, y no solo en Europa. Vemos claramente a qué nos enfrentamos. Otros lo entendieron mejor y más deprisa que yo, de modo que este podría ser mi momento personal de reconocimiento. Enfrentarme a una

realidad que conocía desde siempre a cierto nivel, pero que no quería conocer.

Sentimos la tentación de dar un salto retórico hacia delante para reflexionar sobre el presente: ¿qué habríamos hecho? Eso significa que todavía hay tiempo. Lo cual significa a su vez que el tiempo se acaba. Cada diez minutos muere un niño en Gaza, según la OMS. Será fácil decir, *a posteriori*, qué terrible. Fue un momento terrible en que los movimientos del mundo escaparon a mi control.

No cedamos. Seamos como los palestinos de Gaza. Mirémoslos a la cara. Digamos: ¡Ese soy yo! Mahmoud Darwish nos dice: «Gaza no incita a reflexionar fríamente; más bien incita a explotar y a darse de bruces con la verdad». Al Gobierno israelí le gustaría destruir Palestina, pero se equivoca si cree que eso es posible. Palestina está en Haifa. Palestina está en Jerusalén. Palestina está en Gaza, Palestina está en el Mediterráneo, Palestina está viva en los campos de refugiados, desde Shatila hasta Yarmouk. Palestina está viva y con buena salud incluso en Nueva York. ¿De verdad creen que pueden borrar del mapa la voluntad de vivir palestina? Que lleven setenta y seis años intentando –unas veces con lentitud, otras con rapidez– eliminar a los nativos parece en ocasiones una estrategia de locos. Como es de esperar, harán más fuerte Gaza cada vez que la bombardeen; como es de esperar, obligarán a los resistentes a pasar a la clandestinidad. Es posible que sepan esto perfectamente, incluso que lo deseen, puesto que les daría un pretexto para seguir bombardeando. Pero nunca podrán completar el proceso porque no podrán matarnos a todos.

Genet, en su escrito sobre Shatila, habla ampliamente de la belleza de los palestinos, que le recuerda la belleza de los argelinos cuando se levantaron contra los franceses. La describe como «una insolencia reidora que desafía a la miseria pasada, los sistemas y los hombres responsables de la miseria y de la vergüenza, pero una insolencia reidora que percibe que crecer, lejos de la vergüenza, era fácil». Los palestinos de Gaza son bellos. El celo que ponen en cuidarse unos a otros frente a la muerte hace que a los demás se

nos caiga la cara de vergüenza. Wael Dahdouh, el periodista de Al Jazeera que siguió hablando ante la cámara mientras mataban a los miembros de su familia, declaró hace poco con una serenidad y una elegancia milagrosas: «Un día terminará esta guerra y quienes sigamos con vida volveremos para reconstruir y habitar nuevamente en estas casas».

Bibliografía

Las citas de libros se han tomado de las traducciones existentes, cuando las hay y ha sido posible localizarlas, con alguna pequeña modificación puntual por necesidades del texto.

ABD EL-FATTAH, Alaa, *You Have Not Yet Been Defeated: Selected Works 2011-2021*, epílogo de Naomi Klein, Nueva York, Seven Stories Press, 2022.

CARSON, Anne, «"Just for the Thrill": Sycophantizing Aristotle's *Poetics*», *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 1, no. 1 (1990), pp. 142-154.

DARWISH, Mahmoud, «Silence for the Sake of Gaza», en *Journal of an Ordinary Grief*, Nueva York, Archipelago, 2012.

EL-RIFAE, Yasmin, *Radius*, Londres, Verso Books, 2022.

FERRANTE, Elena, *My Brilliant Friend*, Melbourne, Text Publishing Company, 2018. [Ed. en esp.: *La amiga estupenda*, trad. de Celia Filipetto, Barcelona, Lumen, 2012.]

FREUD, Sigmund, *Moses and Monotheism: Three Essays*, Londres, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1974. [Ed. en esp.: *Moisés y la religión monoteísta*, trad. de José Luis Etcheverry, Madrid, Amorrortu, 2013.]

—, *Totem and Taboo and Other Works (19131914)*, trad. inglesa de James Strachey, Vintage, 2001. [Ed. en esp.: *Tótem y tabú*, trad. de José Luis Etcheverry, Madrid, Amorrortu 2014.]

GENET, Jean, *4 Hours in Shatila*, trad. inglesa de Daniel R. Dupêcher y Martha Perrigaud, Institute for Palestine Studies and Kuwait University, 1982. [Ed. en esp.: *Cuatro horas en Shatila*, trad. de Antonio Martínez Castro, Gijón, Comité de Solidaridad con la Causa Árabe, 2002.]

GOSPODÍNOV, Gueorgui, *Time Shelter*, trad. inglesa de Angel Rodel, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2022. [Ed. en esp.: *Las tempestálidas*, trad. de María Vútova y César Sánchez Rodríguez, Logroño, Fulgencio Pimentel, 2022.]

KANAFANI, Gasán, *Palestine's Children: Returning to Haifa & Other Stories*, trad. inglesa de Barbara Harlow y Karen E. Riley, Boulder, Rienner, 2000.

KERMODE, Frank, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, 2000. [Ed. en esp.: *El sentido de un final*. *Estudios sobre la*

teoría de la ficción, trad. de Lucrecia Moreno de Sáenz, Gedisa, Barcelona, 1983.]

LEVY, Deborah, *The Man who Saw Everything*, Nueva York, Bloomsbury Publishing, 2019. [Ed. en esp.: *El hombre que lo vio todo*, trad. de Cruz Rodríguez Juiz, Barcelona, Random House, 2022.]

—, *August Blue*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2023. [Ed. en esp.: *Azul de agosto*, trad. de Antonia Martín, Barcelona, Random House, 2024.]

—, *Swimming Home and Other Stories*, 2017. [Ed. en esp.: *Nadando a casa*, trad. de Susana de la Higuera, Siruela, Madrid, 2015.]

LINDQVIST, Sven, *«Exterminate All the Brutes!»: A Modern Odyssey Into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*, trad. inglesa de Joan Tate, New Press, 1996. [Ed. en esp.: *Exterminad a todos los salvajes*, trad. de Carlos Kristensen, Madrid, Turner, 2004.]

MARÍAS, Javier, *A Heart So White*, trad. inglesa de Margaret Jull Costa, Nueva York, Vintage International, 2013. [*Corazón tan blanco*, Barcelona, Anagrama, 1992.]

NELSON, Maggie, *The Art of Cruelty: A Reckoning*, Nueva York, W.W. Norton, 2012. [Ed. en esp.: *El arte de la crueldad*, trad. de Lawrence Schimel, Madrid, Tres Puntos, 2020.]

SAID, Edward W., «Permission to Narrate», *Journal of Palestine Studies*, 13 (3) (1984), pp. 2748.

—, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 2010. [Ed. en esp.: *El mundo, el texto y el crítico*, trad. de Ricardo García Pérez, Madrid, Debate, 2004.]

—, *Freud and the Non-European*, Nueva York, Verso, 2014. [Ed. en esp.: *Freud y los no europeos*, trad. de Olivia de Miguel, Barcelona, Global Rhythm Press, 2006.]

WYNTER, Sylvia, «Novel and History, Plot and Plantation», *Savacou* 5 (1971) pp. 95-102.

Título de la edición original:
Recognising the Stranger. On Palestine and Narrative

Edición en formato digital: mayo de 2025

© imagen de cubierta, lookatcia

© de la traducción, Antonio-Prometeo Moya, 2025

© Isabella Hammad , 2024

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A.U., 2025
Pau Claris 172, Principal 2ª
08037 Barcelona

ISBN: 978-84-339-4730-7

Composición digital: www.acatia.es

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es