

ASABIYYA VERSUS MAMLAJTIYUT. FACCIÓNALISMO Y SENTIDO DE ESTADO EN LA CULTURA POLÍTICA DE TIERRA SANTA (1920-1959)¹

Asabiyyah versus *mamlakhtiyut*. Factionism and sense of statehood in the political culture of the Holy Land (1920-1959)

IÑAKI IRIARTE LÓPEZ

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea
Inaki.iriarte@ehu.eus

Cómo citar/Citation

Iriarte López, Iñaki (2026).

Asabiyya versus *mamlajtiyut*. Faccionalismo y sentido de estado en la cultura política de Tierra Santa (1920-1959).

Historia y Política, 55, 313-343.

doi: <https://doi.org/10.18042/hp.2026.AL.04>

(Recepción: 10/01/2024; evaluación: 20/10/2024; aceptación: 06/12/2024; publicación en línea: 05/03/2026)

Resumen

Este artículo analiza el fracaso del nacionalismo palestino a la hora de superar el faccionalismo cultural, religioso y político frente al éxito del sionismo en la gestión del mismo durante el período 1920-1959. Para ello incide en dos conceptos propios de la cultura política de cada uno: la *asabiyya*, para el caso palestino, y la *mamlajtiyut*, para el caso judío. El primer término, que protagoniza los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún, ha sido traducido habitualmente como «solidaridad tribal» y «sectarismo», pero sería también aquello que «da cuerpo» y «vigor» a un grupo. Respecto al segundo término, fue acuñado por David Ben Gurion para expresar el alcance trascendente de Estado y la necesidad de anteponer su construcción a las tensiones internas motivadas por las diferencias políticas, religiosas y culturales.

¹ Grupo de Investigación de la UPV-EHU de Historia intelectual de la política moderna: conflictos y lenguajes jurídicos y políticos (IT163-22) financiado por el Gobierno Vasco.

Palabras clave

Nacionalismo árabe; sionismo; asabiyya; mamlajtiyut; faccionalismo.

Abstract

This article analyzes the failure of Palestinian nationalism to overcome cultural, religious and political factionalism, as opposed to the success of Zionism in managing it during the period 1920-1959. To this end, he focuses on two concepts specific to the political culture of each: the *asabiyyah*, in the Palestinian case, and the *mamlakhtiut*, in the Jewish case. The first term, which is the protagonist of Ibn Khaldun's Prolegomena, has been usually translated as «tribal solidarity» and «sectarianism» but it would also be that element which «gives body» and «vigor» to a group. Regarding the second term, it was coined by David Ben Gurion to express the transcendent scope of the State and the need to put its construction before the internal tensions motivated by political, religious and cultural differences.

Keywords

Arab nationalism; Zionism; asabiyyah; mamlakhtiuyut; factionalism.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. UN TERRITORIO, UNA POBLACIÓN, PERO ¿UN PUEBLO? III. EL NACIONALISMO ÁRABE EN PALESTINA Y EL MAL DEL FACCIÓNALISMO. IV. ¿UNA RELIGIÓN, UNA RAZA, UN PUEBLO, UNA NACIÓN? V. LA MAMLAJTIYUT Y LA EXITOSA CONSTRUCCIÓN DE UNA SOCIEDAD ISRAELÍ. VI. CONCLUSIONES: MAMLAJTIYUT VERSUS ASABIYYA. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

En abril de 1920, la Conferencia de San Remo otorgó a Gran Bretaña un «mandato» sobre Palestina y el territorio que a partir de 1921 constituiría el Emirato de Transjordania. En 1917, meses antes de conquistar el área en el transcurso de la Primera Guerra Mundial, el Gobierno británico se había comprometido con el «establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío» —matizando, sin embargo, que ello ocurriría sin perjuicio de «los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías»—. El censo de 1922 mostraría que los judíos representaban solo en torno al 11 % de la población de Palestina. El resto estaba compuesto por una población nativa árabe (todavía no designada en el censo como «palestina»).

Algo menos de cuatro décadas después, en 1959, la población judía había conseguido instaurar y consolidar un Estado reconocido internacionalmente y con soberanía sobre las tres cuartas partes de la Palestina del Mandato británico. Por el contrario, diversas circunstancias habían impedido a la población nativa construir su propio Estado en los 5800 km² restantes. La mayor parte de este territorio había caído bajo soberanía jordana, pero en la pequeña franja de Gaza se había creado en 1948 un Gobierno que se reclamó «de toda Palestina» —si bien, en la práctica, no había pasado de ser un mero instrumento de Egipto, que, de hecho, terminaría disolviéndolo por decreto en 1959—.

Sin desdeñar el peso del diferente apoyo internacional que, especialmente por parte del Gobierno británico, se prestó a las causas palestina y judía (Smith, 2010) ni minimizar la concurrencia de otros factores de índole económica, militar, etc., este artículo se propone analizar, tomando como referentes temporales ambas fechas, el papel jugado por la cultura política en cada caso a la hora de gestionar las tensiones internas. Para ello se acudirá a dos conceptos que respectivamente habrían caracterizado la política palestina e israelí durante el período citado: la *asabiyya* y la *mamlajtiyut*. El primero expresaría

el tipo de solidaridad tradicional que cohesionaba a la población nativa por medio de la rivalidad entre los subgrupos que la componían. Por su parte, la *mamlajiyut* sintetizaría la voluntad de anteponer la construcción del Estado judío a las agendas particulares de cada partido político, así como el propósito de cohesionar a una población diversa por medio de las instituciones estatales.

II. UN TERRITORIO, UNA POBLACIÓN, PERO ¿UN PUEBLO?

En un momento de *Los siete pilares de la sabiduría*, T. E. Lawrence refiere cómo, tras marchar con los hombres de su tribu a lo largo de doscientas millas, un joven jeque le comentó con tristeza en referencia a la hazaña que acababan de realizar: «Ya no somos árabes, sino un pueblo» («We are no longer Arabs but a People») (Lawrence, 1926).

Sea cierta la anécdota o bien un producto de la *imaginación orientalista* de Lawrence, el que en aquel momento se produjera una contradicción entre la condición de árabes y la de *pueblo* resulta bastante verosímil. Considerarse parte de un pueblo, de una comunidad que trasciende el número de personas con las que se trata, dista de ser un sentimiento espontáneo. Como en el caso de cualquier sujeto colectivo, esa toma de conciencia debe ser construida, difundida y compartida. Y ello incluye determinar quiénes constituyen dicho sujeto e identificar su espacio patrimonial.

El territorio sobre el que la Liga de Naciones había establecido el Mandato de Palestina tenía tras de sí una complicada historia. El nombre de Palestina provenía del hebreo y, acaso, del egipcio (Gunneweg, 2016). Aparece escrito por primera vez (*Παλαιστίνη*) en Heródoto, es utilizado por los romanos y permanece tras la invasión árabe del siglo VII. Sin embargo, es progresivamente abandonado durante los siglos XII y XIII. Entre los siglos XIII y XVI el área comienza a ser también conocida con expresiones que aluden a su condición «bendita». Así, el historiador local Mujir al Din al ‘Ulaymi describe hacia 1495 los distritos que componen «Ard Falastin» (la tierra de Palestina), a la que se refiere asimismo como «Tierra bendita». Sin embargo, no constituye una unidad administrativa ni bajo el dominio mameluco ni bajo el dominio otomano, sino que permanece dividida en varios sanjacatos, incluidos todos ellos dentro de la *wilaya* o Gobernación de Damasco. En la década de 1770 el jeque Zahir al-Umar habría controlado, con la oposición de la Sublime Puerta, un territorio que se habría extendido aproximadamente desde Beirut hasta Gaza (Bustami, 2010: 52-54). No obstante, tras su muerte las autoridades otomanas recuperan el control sobre el territorio y restablecen su división en varias circunscripciones.

Solo en dos breves momentos, en 1830 y 1840, los otomanos crean una entidad administrativa que recibe el nombre de «Falastin» y que viene a coincidir con el territorio del futuro Mandato (Khalidi, 2010: 151). A partir de 1872, dos de los sanjacatos son unificados para constituir lo que se conoció como el Mutasarrifato de Jerusalén (que incluyó las áreas de Gaza, Hebrón, Belén, Beersheba y Jaffa), mientras que otros tres —los de Nablus, Nazaret y Acre— fueron vinculados a la *wilaya* de Beirut. Respecto al territorio desértico al sur, pertenecía a la *wilaya* de Siria.

Al parecer, habría sido especialmente la población nativa cristiana la que desde los años cuarenta del siglo XIX utiliza más frecuentemente la denominación de «Palestina» (Falastin) (Porath, 1975). Así, son dos primos cristianos quienes fundan en 1911 un periódico con ese nombre. El concepto parece haber estado, pues, notablemente consolidado para entonces (Porath, 1975: 359-360). Además, según Ayyad (1999: 33-35), desde mediados del XIX podrían detectarse las trazas de una «conciencia nacional» entre la población de la zona. Con todo, según Khalaf (1991: 10), antes de 1918 Palestina era solo «una vaga entidad geográfica».

Pero, aunque el concepto de un territorio palestino estuviera afianzado antes del comienzo del Mandato, la población no judía asentada en él no era uniforme. A excepción de las comunidades religiosas europeas, asiáticas y africanas, el resto era de cultura y lengua árabes —con la circunstancia, además, de compartir un mismo dialecto, el levantino—. La gran mayoría, el 78 %, era musulmana suní, pero entre ella se contaban grupos muy reconocibles, como los descendientes de los eslavos bosnios (los «bushnaq»), los descendientes de esclavos africanos, los gitanos, los turcos, los circasianos y los beduinos —que componían a en torno al 10 % de la población arabófona—. La población cristiana nativa, por su parte, estaba dividida entre católicos griegos, ortodoxos griegos, católicos latinos, católicos armenios, ortodoxos armenios, siriacos y caldeos. Como consecuencia de las misiones luteranas y anglicanas, existían además pequeñas comunidades nativas protestantes, que se habían enfrentado a la hostilidad de las demás confesiones cristianas (Leest, 2008). De todos los grupos cristianos, los armenios y los griegos constituían colectivos aparte, pues, además del árabe, retenían respectivamente el uso de la lengua armenia y del griego en la vida cotidiana. A estos colectivos había que sumar la presencia de drusos, chiíes y samaritanos.

Tradicionalmente, además, la sociedad árabe palestina se dividía en familias extensas, clanes y, en mucha menor medida, tribus y subtribus. La rivalidad entre tribus había sido fuente de numerosos conflictos hasta mediados del siglo XIX (Porath, 1975: 358), pero, excepto en el caso de los beduinos, para el siglo XX era prácticamente irrelevante. Por el contrario,

clanes y familias extensas pervivían y funcionaban como unidades económicas semiautónomas, que proveían a sus miembros de trabajo y sustento y arreglaban sus asuntos internos de acuerdo con sus propias normas (Pappé, 2022a: 14; Al-Haj, 1987: 70 y ss.). Ello hacía de la sociedad árabe palestina un complejo mosaico de comunidades rivales. En esta «sociedad sin política» (Pappé, 2022a: 19), las diferencias ideológicas eran irrelevantes y predominaban los intereses vinculados al linaje.

En consecuencia, si bien el carácter «bendito» del territorio palestino produjo verosímilmente entre sus habitantes cierto sentimiento de identidad, la ausencia de demarcaciones administrativas estables, las divisiones internas y la pluralidad de referencias identitarias tenían que limitar su alcance. A este respecto, Haidar señala que los palestinos carecían de una identidad clara y que «en realidad, las diferencias entre los palestinos y los pueblos fronterizos de la región eran menos obvias que las diferencias dentro de la propia población palestina» (Haidar, 1988: 96; cfr. Khalidi, 2010). Circunstancia, por cierto, compatible con la citada homogeneidad cultural (Khalidi, 2006: 21).

La creación de una sociedad cohesionada no había formado parte de la política del Imperio otomano. La presencia del Estado hasta bien entrado el XIX se había limitado prácticamente a la recaudación de impuestos (Rogan, 1994). Incluso a nivel militar, el número de efectivos sobre el terreno era muy pequeño (Migdal, 1980: 8), coexistiendo, además, con los pequeños ejércitos privados de los jeques. Estos ejercían su autoridad en nombre del sultán, pero habitualmente de forma hereditaria y, por lo tanto, con una legitimidad parcialmente no emanada de este. Además, la población distaba de profesar a las autoridades otomanas una lealtad sin fisuras. Así, por ejemplo, en 1834 se produce en todo el Levante una revuelta durante la que se detectaría una conciencia territorial específicamente palestina (Safi, 2008).

Por otro lado, las tensiones entre algunas de las distintas comunidades religiosas parecen haber sido relativamente frecuentes durante el período otomano en todo el Levante. Como resultado de ellas, se producen movimientos y reasentamientos forzados de contingentes de población drusa, maronita, etc. (Rogan, 1994). Mención especial merecen las matanzas de cristianos en Siria en 1860-1861, que se extenderán también a algunas localidades palestinas.

A partir de 1839, con el Decreto de Gülhane, que establece la igualdad jurídica entre todos los súbditos del Imperio otomano, da comienzo el período de reformas conocido como «Tanzimat» («las reformas»). Con ellas, la débil presencia del Estado en la zona comienza a cambiar. De entrada, los sultanes intentan recortar el poder de los jeques, que empiezan a ser designados por el Gobierno como «alcaldes» (mujtar), es decir, autoridades expresamente designadas por el

poder central. Este cambio, sin embargo, se produce con gran lentitud y no culmina hasta comienzos del xx. Por otro lado, tales alcaldes tienden todavía a representar más a grupos familiares dentro de cada localidad que al conjunto de la población. De este modo, a menudo se nombra a varios para un mismo lugar, a fin de representar a clanes rivales. Asimismo, a raíz de la guerra de Crimea (1853-1856), la presencia militar otomana sobre el terreno aumenta (Pappé, 2022a: 13).

Dentro del proceso de reformas, el Gobierno otomano recurre a las grandes familias urbanas, que sustituyen a los viejos clanes rurales en el papel de recaudadoras de impuestos e intermediarias entre la población local y la Sublime Puerta (Robinson, 1997: 18). En consecuencia, durante este período el poder de las grandes familias urbanas se acrecienta en detrimento de las rurales (Smith, 2010: 9).

En resumidas cuentas, la situación en la zona con anterioridad al Mandato venía definida por la todavía débil autoridad del Estado (aunque ya en proceso de crecimiento), la fortaleza de los clanes y las familias de notables, las divisiones religiosas, las rivalidades internas y algunos estallidos de violencia.

Todos estos rasgos estarían relacionados con el predominio de la *asabiyya* (عصبية). Este término tiene una compleja traducción al español. Cortés (1996: 740-741) lo vierte como: «nerviosismo, celo, fervor; fanatismo; compañerismo; solidaridad tribal; tribalismo; espíritu de clan, de tribu; espíritu, solidaridad de grupo; sectarismo; conciencia de raza; conciencia nacional, parentesco». Menos frecuentemente se lo traduce también al español como «sentimiento de grupo» —traducción, por el contrario, muy común en lengua inglesa («group feeling») (Lawrence, 2005: 16), al igual que «solidarity» (v. g. Nuseybeh, 1956: 8)—. En francés, en cambio, suele traducirse como «esprit de corps» y «chauvinisme» y en alemán como «Zusammenhalt» (cohesión) y «Gruppenolidarität». Sin embargo, en todas estas traducciones se pierde su etimología derivada de la raíz «عصب», que significa «ligar», pero también «nervio». Asimismo, es de notar la cercanía de la *asabiyya* al término «prejuicio» (*ta'asab*). Según Elihay (2004), en árabe levantino coloquial el vocablo se utiliza para expresar «irritabilidad» y «susceptibilidad» —traducciones que lo acercarían al concepto clásico de *hibris* (en sus acepciones de «insolencia», «violencia» y «soberbia») —.

La referencia más conocida en Occidente sobre la naturaleza de la *asabiyya* proviene de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún. No obstante, en el mundo árabe es más conocida popularmente la aparición de la raíz «عصب» en el Corán para indicar un «cuerpo» de personas (Ab Halim, 2014: 35-37). Además, está muy difundido un *hadith* según el cual el Profeta habría dicho: «No es de los nuestros quien proclama la causa de la *asabiyya*; y no es de nosotros quien lucha

por la causa de la *asabiyya*; y no es de nosotros quien muere por la causa de la *asabiyya*». Preguntado por el significado de la *asabiyya*, aquel habría respondido que consistía en «ayudar a tu *qawm* [gente, pueblo, folk] en la injusticia» (Ab Halim, 2014: 37). Esta explicación, por lo tanto, revela un significado que iría mucho más allá de los meros parentesco y sentimiento de grupo y apuntaría a una suerte de soberbia grupal propensa a expresarse de forma violenta.

Ibn Jaldún ofrece, en cambio, un análisis francamente positivo de la *asabiyya*. En síntesis, la describe como el sentimiento natural de solidaridad que vincula a los miembros de una tribu. Aunque, en principio, solo puede basarse en la consanguinidad, también podría hacerlo en un vínculo análogo, extendiéndose así a toda una sociedad o, incluso, una civilización (Ibn Khaldun, 2005: 174). Cuando los miembros de una comunidad están unidos por una fuerte *asabiyya* se sentirán capaces de dominar a otros. Por eso, aunque tenga un carácter prepolítico y se relacione primordialmente con los vínculos de parentesco, se situaría también en el origen de la soberanía (*ibid.*: 195). Por el contrario, continúa Ibn Jaldún, cuando la *asabiyya* se debilita, como sucedería dentro de las ciudades, la comunidad se encaminaría hacia su destrucción. Esto les habría sucedido, por ejemplo, a los árabes de Al Andalus durante el fin del Califato, cuando «se convirtieron en sujetos pasivos, sin ningún sentimiento de obligación de apoyo mutuo» (*ibid.*: 81). Ibn Jaldún sugiere además una suerte de «ley de hierro» por la que, si bien la *asabiyya* lleva a una comunidad a expandirse, conforme lo hace, tiende a disminuir. En consecuencia, sería tanto más fuerte «cuanto más firmemente está un grupo enraizado en las costumbres del desierto y cuanto más salvaje es» (*ibid.*: 185).

La *asabiyya*, en resumidas cuentas, viene a ser el «nervio» de una comunidad, el sentimiento de orgullo que le «da cuerpo», que liga a sus miembros y que, si bien permite la vida social y da origen a la soberanía, a la vez, en cuanto incluye la soberbia, la violencia y el espíritu de clan, colisiona también con la religión y el Estado, en tanto estos demandan una domesticación del orgullo familiar, una ética no basada en la sangre, la primacía del sentimiento comunitario global y el establecimiento de vínculos de naturaleza jurídico-racional entre sus miembros². Esta situación, típica de sociedades tradicionales,

² La *asabiyya* puede relacionarse con el concepto de *solidaridad mecánica* de Émile Durkheim (2001). Esta consiste en el tipo de solidaridad propia de las sociedades en las que se da una baja división social del trabajo y en las que se produce, en cambio, una gran coincidencia entre sus miembros en lo que se refiere a creencias e ideas. Contrastaría con la *solidaridad orgánica*, propia de sociedades donde se da una alta división social del trabajo y donde los individuos dependen en mucha mayor medida del resto de miembros de la sociedad para producir. Asimismo, la

no implica una ausencia de orden interno, de fortaleza, ni de un principio vertebrador. Al contrario, aún sin necesidad de una identidad o una conciencia política, la propia rivalidad entre los subgrupos que componen la comunidad y la adhesión de sus miembros a estos articularían una suerte de gobernanza compleja, pero sumamente eficiente a la hora de conseguir los objetivos de asegurar la reproducción de la comunidad y de conjurar la descomposición anómica. Esta eficiencia, sin embargo, no contradice sus efectos negativos a la hora de construir un tipo de organización política basada en tales vínculos de naturaleza jurídico-racional.

En vísperas del comienzo del Mandato británico, aunque la conciencia de habitar un territorio propio estaba ya extendida entre la población palestina, se entremezclaba con las fuertes lealtades basadas en la sangre y la confesión religiosa. Como mostraré en el siguiente epígrafe, las rivalidades internas y el faccionalismo que de ahí se derivaban (Khalaf, 1991: 24), entorpecieron la consecución de una unidad política durante el Mandato que pudiera confrontar eficazmente con el poder británico y el sionismo. Esas divisiones, hay que insistir, no eran el resultado de una débil identidad entre los palestinos, sino una muestra de la fortaleza de la *asabiyya*, que, aunque les «daba cuerpo» y «nervio», también impedía su unidad política.

III. EL NACIONALISMO ÁRABE EN PALESTINA Y EL MAL DEL FACCIÓNALISMO

Desde el último cuarto del siglo XIX o, más decididamente, a partir de comienzos del siglo XX, comienza en Egipto y el Levante un proceso de renovación cultural y política denominado el Renacimiento (*al Nahda*), que da inicio al nacionalismo árabe (Hourani, 2012: 269-270). Como es habitual entre otros nacionalismos, este disertará de forma recurrente sobre las causas de la decadencia nacional (Abu-Ghazaleh, 1973). Importantes autores nacionalistas apuntarán a la *asabiyya* como un factor relevante (Shumays, 1960: 15 y ss.; Kharbutli, 1968: 11-16; Hourani, 2012: 299, 309, 315; Dawisha, 2003: 291), mientras que otros, sin mencionarla directamente, señalarán a factores equivalentes, como las parcialidades religiosas, tribales, económicas, políticas

asabiyya evoca la distinción establecida por Tönnies (2011) entre *comunidad* (*Gemeinschaft*) y *sociedad* o *asociación* (*Gesellschaft*). La *comunidad* viene a constituir una agrupación humana unida por los lazos de sangre y creencias, mientras que el concepto de *sociedad* o *asociación* viene a demandar un vínculo contractual basado en intereses compartidos.

y territoriales, la falta de unidad y la debilidad del concepto de *Estado* (cfr. Wafi, 1966: 92-113; Nuseybeh, 1956: 41-59; Aflaq, 1960: 141-148).

La propia identificación del sujeto colectivo constituyó un tema controvertido en el nacionalismo árabe, especialmente en sus orígenes. Algunos autores se refirieron al conjunto de los países de lengua árabe, mientras que otros lo hicieron solo a una «Gran Siria». Además, Egipto y Líbano desarrollaron nacionalismos propios (Hourani, 2012: 191 y ss.). Acerca de esta falta de unanimidad a la hora de identificar el *nosotros* y su territorio, puede resultar ilustrativo que Negib Azoury, autor de un Programa de la Liga de la Patria Árabe (1904), excluyera expresamente a los egipcios, al considerar que «no pertenecían a la raza árabe» (1976: 81).

En relación con este indicio de la débil conciencia nacional, parece haberse producido una larga confusión terminológica en el mundo arabófono en torno al significado de algunos conceptos políticos fundamentales. Todavía en 1947, Abd al Latif Sharara escribía: «Hay cuatro palabras que la gente confunde prodigiosamente cada vez que habla de nacionalidades. Estas son “nación” (*umma*), “patria” (*watan*), “pueblo” (*sha’ab*) y “Estado” (*dawla*)» (1976: 226). Esta confusión, producto de los problemas para verter al árabe el vocabulario político occidental (Ayalon, 1987), vendría a expresar la precaria implementación de aquellos conceptos en una población asentada en un territorio muy extenso y caracterizada por las divisiones y la gobernanza basada en los vínculos de sangre, típicas de las sociedades tradicionales. A este respecto, resulta también relevante que el término más usado para traducir «nación» haya sido *umma*, que originariamente se emplea para designar a la comunidad de los creyentes islámicos —o, con el adjetivo *masabiyya*, de cristianos—. El hecho de que *umma* pueda designar tanto a la nación como a la comunidad religiosa resulta tanto más llamativo cuanto que la *umma arabiyya* —o la *umma filistiniyya*, expresión que aparece en 1911 (Khalidi, 2010: 155)— no coincide, ni siquiera dentro de Palestina, con la *umma islamiyya*. La idea de nación, por lo tanto, debía de parecer un referente oscuro e inédito en relación con las *ummas* religiosas. En otras ocasiones, «nación» ha sido vertido al árabe como *qawn* —voz que aparecía en el *hadith* antes citado sobre la *asabiyya* con la acepción de «gente, folk»—. A menudo, los autores nacionalistas lo opusieron a patria, *watan*, vinculando este vocablo con los Estados creados por el colonialismo europeo (Haim, 1958: 298). Con todo, y para terminar de complicar las cosas, en ocasiones *wataniyya* es vertido también como «nacionalidad». En definitiva, se producía una notable confusión conceptual en torno al término axial del nacionalismo.

En lo que se refiere al caso del nacionalismo árabe en Palestina, aunque existiese durante el período otomano (Smith, 2010: 11 y ss.), comienza a

cobrar una dimensión relevante a partir de la conquista británica. Intelectuales, tanto cristianos como musulmanes, como Rawhi al Khalidi, al Saleh al Bargouty, Rafiq al Tamimi, etc., forman cenáculos culturales en los que se discute sobre la presencia extranjera, la inmigración judía, la arabidad, etc. (Bustami, 2010; Abu-Ghazaleh, 1973:18-39). Asimismo, se crean periódicos, escuelas, agrupaciones deportivas, culturales y políticas nacionalistas. Algunas de estas tendrán un carácter confesional —como la Young Men's Muslim Association (replica local de la YMCA, 1926), pero otras, como la Asociación Islámica y Cristiana (1920), tendrán una índole interreligiosa.

Estos primeros grupos nacionalistas en Palestina propugnaron inicialmente la constitución de la Gran Siria (Smith, 2010: 5). Así, en 1919, durante el Congreso Palestino Árabe que se celebra en Jerusalén se propugna que Palestina es «parte de la Siria Árabe» (Muslih, 1988: 181). Un año después, sin embargo, otro congreso celebrado en Haifa proclamaba Palestina como una entidad política propia (id.).

Si bien el nacionalismo se desarrolló apreciablemente en las primeras décadas del siglo xx, continuó siendo un fenómeno esencialmente urbano y minoritario y no parece que consiguiera implantar entre la mayoría de la población la conciencia de una identidad nacional lo suficientemente fuerte como para trascender el faccionalismo y las lealtades religiosas y familiares prepolíticas (Khalaf, 1991; Haidar, 1988: 96). De acuerdo con un informe británico, en 1920 el total de afiliados a todas las asociaciones nacionalistas no excedería las 3000 personas sobre una población de más de 600 000 (Porath, 1973: 109). Es cierto que en la década siguiente el influjo del nacionalismo parece haber crecido considerablemente (Matthews, 2006). Muestra de ello serían al aumento de reuniones nacionalistas o iniciativas, como la Fundación del Banco Árabe (1930), el Arab College (1918) o el Fondo Nacional Árabe (1931), que a veces fueron obstaculizadas por los británicos (Pappé, 2022b). La financiación de tales proyectos, además, parece haber estado sujeta a grandes dificultades (Mitter, 2020). Pese a ello, la mayoría de las asociaciones nacionalistas se hallaban estrechamente vinculadas a clanes y familias notables y reproducían tanto las jerarquías como las rivalidades entre estas (Ayyad, 1999: 115, 126, 156). Por ejemplo, el Club Árabe y su sucesor, el Al Hizb al Arabi al Filastini, representan los intereses de los clanes Husseini y Jalidi, mientras que el Club Literario y su continuación, el Hizb al Difa al Watani, se vinculan a los Nashashibi y otros clanes aliados. Solo el pequeño partido Istiqlal, fundado en 1932, tiene entre sus objetivos trascender las lealtades *clánicas* y religiosas (Matthews, 2006). A las rivalidades familiares se añadía, además, la diferente actitud ante los británicos. Mientras los Nashashibi y sus aliados intentaron mantener buenas relaciones con ellos, los Husseini y Jalidi,

más tradicionales y religiosos, apostaron por la resistencia. Además, los Nashashibi apoyaron el proyecto de Abdullah (nombrado emir de Transjordania en 1921) de crear un gran reino árabe para todo el Oriente Medio y más favorable a un compromiso con el sionismo, mientras que los Husseini fueron más reticentes a las aspiraciones del príncipe hachemí y frontalmente contrarios a cualquier transacción con los judíos.

La mayor importancia del partido de los Husseini producirá un progresivo aumento del peso de lo religioso entre el nacionalismo palestino. Esto trajo consigo una menor capacidad para movilizar a cristianos y drusos, siendo los primeros más numerosos en las ciudades, es decir, allá donde el nacionalismo más eco podía obtener. De este modo, y a pesar de la notable presencia cristiana inicial en las asociaciones nacionalistas (Haiduc-Dale, 2013), intelectuales cristianos mostraron su alarma ante las llamadas a la conversión en la prensa islámica y expresaron su temor a ser señalados como enemigos (Porath, 1973. Cfr. Haiduc-Dale, 2013: 61-96). El hecho de que la Administración británica privilegiara la contratación de cristianos contribuyó también a avivar las tensiones interreligiosas.

Por otro lado, conviene tomar nota de la existencia de clanes rurales, grupos de beduinos y de drusos, que sellaron tempranas y duraderas alianzas con el sionismo (Cohen, 2008). Estos clanes serán reputados como «traidores» a la causa árabe-palestina, pero con seguridad sus miembros sentían estar cumpliendo con los dictados de una moral *clánica*, favorable a sus propios intereses familiares o religiosos.

El papel de la Administración británica en la formación de una conciencia nacional (árabe o palestina) parece haber sido ambivalente. En primer lugar, la institución de un ámbito territorial denominado «Palestina», con una Administración propia (aunque bajo soberanía británica), la creación de un sistema educativo árabe, una ciudadanía palestina, la acuñación de moneda palestina, etc., debieron de favorecer la generalización de una conciencia específicamente palestina. En segundo lugar, la Administración británica produjo un sentimiento de opresión entre la población nativa, al comportarse más como una Administración colonial que como un comisionado de la Sociedad de Naciones. En este sentido, a diferencia de lo que ocurrió con la comunidad judía, nunca llegó a formar un órgano representativo (en sentido democrático) de la población árabe (Smith, 2010: 31-38). Y aunque en 1920 se formó un «Ejecutivo Árabe» con musulmanes y cristianos, no fue el resultado de unas elecciones. Tras la revuelta de 1936, se constituyó el Alto Comité Árabe, que incluía a las cabezas de los principales partidos políticos, pero tampoco consiguió superar la rivalidad entre los clanes y, por lo demás, pronto fue prohibido por los británicos. A este respecto, estos promovieron las divisiones internas

entre los palestinos, favoreciendo a unos clanes sobre otros y debilitando en conjunto su influencia (Migdal, 1980: 8-29; Khalaf, 1991: 25). Lógicamente, los palestinos, incluso los proclives a los británicos, eran conscientes de que estos eran más favorables a los judíos (aunque tuvieran esperanzas de hacerlos cambiar de parecer).

La gran revuelta árabe contra la inmigración judía, que estallará en 1936 y durará hasta 1939, ahondará las fracturas internas de la población palestina (Banko, 2016: 116). El 80 % de los 6000 fallecidos serán árabes —y de ellos, unos mil asesinados por colaboracionismo por otros árabes—. Especialmente virulenta fue la persecución contra los mujtar, considerados colaboracionistas de las autoridades británicas: solo en 1936 fueron asesinados 80. Los partidos políticos árabes son ilegalizados por los británicos, con la excepción del Hizb al Difa al Watani, hecho que provocará acusaciones de colaboracionismo y ataques contra sus integrantes, que responderán creando milicias locales. Además, durante la revuelta se producen ataques de rebeldes incontrolados contra localidades drusas. Por otra parte, el liderazgo de la revuelta recae en el presidente del Consejo Supremo Musulmán, Amin al Husseini, cabeza del clan del mismo nombre. Esto otorgó a la revuelta un sesgo *clánico* y religioso que contribuirá de nuevo a alejar a los clanes rivales, las clases urbanas y la población de fe cristiana o drusa. Asimismo, se produjeron llamamientos al boicot de los comercios cristianos por parte de los seguidores de al Husseini (Haiduc-Dale, 2013: 132 y ss.)

En los años posteriores el faccionalismo *clánico* y religioso de la política palestina se mantuvo. Durante la Segunda Guerra Mundial Husseini se alineó con el Tercer Reich, mientras que los clanes rivales apoyaron a los británicos. Durante estos años, además, se impulsan dos organizaciones paramilitares, Al Futuwa —vinculada a los Husseini— y Al Najjada (dirigida por un antiguo aliado de los Husseini, convertido en su rival). Pero, pese a que entre ambas superan los 10 000 miembros, no consiguen unificarse ni alcanzan la eficiencia de sus rivales sionistas (Kimmerling y Migdal, 1993: 145).

En mayo de 1948 se proclama el Estado de Israel y se produce la intervención de los ejércitos árabes. El conflicto subsiguiente es el conocido por los israelíes como la «guerra de independencia» y por los palestinos como «la catástrofe» («Al Nakba»). La implicación de la población nativa, sin embargo, no parece haber sido todo lo unánime que cabría esperar. De entrada, su participación en los ejércitos árabes fue escasa en comparación con la movilización judía (Cohen, 2008: 233). La principal fuerza armada que reúne a palestinos es el Ejército de la Sagrada Jihad, financiado por los Husseini, y su número fue inferior a los 2000 combatientes (Tauber, 2015), todos ellos musulmanes. Además, llama la atención la relevante presencia de contingentes drusos, beduinos y circasianos

entre las fuerzas israelíes. Asimismo, clanes y localidades que habían tenido buenas relaciones con los judíos se declaran neutrales o, incluso, solicitan la protección de la Haganá (Cohen, 2008).

Los efectos de la derrota sobre la cohesión interna de la población palestina serán, de nuevo, complejos. Por un lado, la práctica totalidad de sus integrantes se ve permanentemente afectada por un conflicto en el que mayoritariamente no se había implicado de forma directa. En torno a 750 000-800 000 palestinos (cristianos y musulmanes) son desplazados e impedidos de retornar (Naciones Unidas, 1961). La militancia en organizaciones políticas nacionalistas crece espectacularmente y la conciencia de una identidad compartida también. Los proyectos de una Gran Siria tienden a ser sustituidos por el panarabismo, que predominará entre la población árabe palestina hasta la guerra de 1967. Con todo, parte de la población en Cisjordania se decantará por la monarquía hachemita (Humphreys, 1999: 63).

En segundo lugar, desde el punto de vista de la estructura social, la Nakba tiene consecuencias desiguales respecto al viejo orden *clánico*. En los territorios controlados por Jordania y en Gaza logran mantener buena parte de su influencia, sobre todo en esta última. Sin embargo, en los territorios conquistados por Israel, donde habían permanecido en torno a 150 000 palestinos, la mayoría de las propiedades inmuebles pasan a estar administradas por el Custodio de los propietarios ausentes y los clanes y grandes familias huidas pierden su principal fuente de poder. En los campos de refugiados en el Líbano, Siria, Jordania, etc., en los que se amontonan miembros de diversos linajes, los clanes dejan generalmente de ser eficaces y decaen. Simultáneamente, incluso en los territorios controlados por Jordania y Egipto, tiene lugar un proceso de crecimiento de las ciudades, donde el papel de los clanes tiende a la larga a difuminarse. De acuerdo con Khalaf (1991: 228) se habría producido una «desintegración» de la sociedad palestina. Con todo, por otro lado, tras la Nakba las organizaciones políticas absolutamente dependientes de las grandes familias son desplazadas por nuevas organizaciones de masas y por una nueva clase política que, sin descartar por completo al prestigio *clánico*, integra también a personas de orígenes más humildes. No obstante, esta nueva generación de líderes que aparece en los años cincuenta se identifica con el nasserismo, el ba'athismo, el marxismo, la socialdemocracia, etc., lo que genera así un nuevo faccionalismo. Este se expresará, por ejemplo, en la multiplicación de grupos armados, precariamente organizados, rivales entre sí y poco eficaces. Solo la fundación de la OLP (1964) conseguirá paliar esta dispersión de fuerzas (Quandt *et al.*, 1973, 50; Khalidi, 2006, 140 y ss. cfr. con la opinión más pesimista de Dawisha, 2003, 290-292).

El nacionalismo palestino, en definitiva, no consiguió construir durante el período 1920-1959 espacios, vínculos e instituciones que permitiesen

organizar y unificar la conciencia colectiva de la población, coordinar a las formaciones políticas, reducir significativamente la violencia intragrupal y trascender el faccionalismo *clánico*, político y religioso. En palabras de Khalaf (1991: 48): «Las divisiones parroquiales se mantuvieron como una característica dominante de la sociedad palestina». Es importante destacar que esta conclusión no implica la afirmación tendenciosa —como sospecha Khalidi (2006: 8)— de que el desplazamiento de los palestinos fuera una consecuencia inevitable de su «atraso». Tampoco significa que la población careciera de personalidad, coherencia y consistencia interna. Todo lo contrario. Como señalé, tenía mucho *nervio*, *espíritu de cuerpo* y *vigor*, es decir, *asabiyya*. Pero el tipo de vínculos y de solidaridad tradicional que todavía la vertebraban se basaba en la rivalidad entre sus subgrupos. Y ello, claramente, entorpecía la coordinación de los partidos y agentes políticos para hacer frente a sus rivales y aunar esfuerzos en la construcción de un Estado.

IV. ¿UNA RELIGIÓN, UNA RAZA, UN PUEBLO, UNA NACIÓN?

Cuando en 1896 Theodor Herzl comenzó a recorrer las cancillerías europeas para plantear la creación de un Estado para los judíos en la Tierra Prometida, el proyecto apenas podía parecer más descabellado. No se trataba solo de que dicho territorio se hallase bajo la soberanía del Imperio otomano, sino especialmente de la falta de cohesión interna de los judíos. Veinticinco siglos después del exilio babilónico y dieciocho desde la última rebelión judía contra Roma, aquellos constituían un colectivo con pocos rasgos comunes.

La religión destacaba como el vínculo más claro entre ellos, pero la falta de una institución que definiera la ortodoxia en lo relativo al credo y a la liturgia hacía que estuviera lejos de componer un todo homogéneo. El judaísmo se dividía en sectas y corrientes notablemente diferentes entre sí. Como resultado del contacto con las culturas circundantes, las diferentes colectividades judías habían incorporado tradiciones y creencias exógenas. En consecuencia, una secta, una corriente o una comunidad podía no reconocer a otras como auténticamente judías. Determinar si lo que vinculaba, *v. g.*, a un judío reconstruccionista norteamericano, un karaíta turco, un etíope practicante de la Haymanot, un tunecino de rito sefardí y un hasídico de la corriente Gur era más que lo que los distanciaba, resultaba complicado. A ello se añadía el que, sobre todo a lo largo del siglo XIX y en gran medida a causa del proceso de emancipación de los judíos y de la Ilustración judía (la Haskalá), el secularismo, el ateísmo y las conversiones al cristianismo habían avanzado considerablemente entre los judíos en el mundo occidental.

Desde el punto lingüístico, los judíos constituían asimismo un colectivo heterogéneo. Aunque el hebreo se había mantenido como lengua litúrgica, jurídica y literaria, en términos generales había dejado de emplearse en la vida diaria hacia el siglo II. A finales del XIX los judíos hablaban las lenguas vernáculas de los países en donde residían, así como otras lenguas y dialectos propios, como el *yiddish* y el ladino. Durante la citada Haskalá se había producido un aumento del uso del hebreo, pero, en rigor, su recuperación como lengua oral comenzó hacia finales del siglo XIX —entre la hostilidad de aquellos sectores observantes que consideraron blasfema la vulgarización de la lengua sagrada—.

En relación con esta diversidad lingüística, los judíos presentaban una variedad cultural evidente. Diferían en costumbres, folklore, códigos de comportamiento, vestimenta, etc. Algunas comunidades judías, de hecho, mantenían un modelo de familia extensa similar al que hemos descrito para los palestinos. Por otro lado, aunque a finales del siglo XIX estaba muy extendida entre los propios judíos la idea de una *raza* judía, era perceptible que las comunidades mosaicas de las diversas partes del mundo se habían mezclado con las poblaciones circundantes.

En su famosa conferencia de 1882, Ernest Renan había venido a sostener que una nación se definía no por la raza, la religión o la lengua, sino por una voluntad de vivir juntos. Pero hacia 1896, cuando Herzl publica *Der Judeentadt*, resultaba aventurado asegurar que la mayoría de los judíos del mundo tuviera ese deseo. A este respecto, el éxito del sionismo en sus primeras décadas fue muy desigual. Fue criticado por todos aquellos judíos que, desde posiciones religiosas, socialistas, conservadoras o liberales, no consideraban a los judíos una nacionalidad. También lo fue por aquellos que sí los concebían como una nación, pero que, en lugar de un retorno a Palestina, propugnaron el autonomismo pensando exclusivamente en los judíos del Este de Europa. Muestra de ese limitado éxito es el hecho de que de los dos millones de judíos que dejan Europa del Este entre 1882 y 1914, menos de un 3 % se dirigiera a Palestina.

Hacia 1880 unos 20 000 judíos vivían en Tierra Santa. La existencia de esta comunidad —llamada vieja Yishuv— distaba de ser armónica. Básicamente, estaba compuesta por dos grandes grupos: judíos sefardíes y askenazíes provenientes del Imperio ruso. Los primeros estaban arabizados, eran ciudadanos otomanos y, según algunos testimonios, se consideraban leales súbditos del sultán (Laskier, 1992: 115). Los segundos, establecidos a partir de mediados del siglo XVIII, carecían de ciudadanía y se hallaban poco integrados. Sefardíes y askenazíes tenían sus propias sinagogas e instituciones, y los segundos, además, se dividían en multitud de *kollelim* (comunidades de origen). Las

relaciones entre todos estos grupos estaban jalonadas por las disputas relativas al aprovechamiento de la caridad proveniente de la diáspora, la autoridad del rabinato, etc. (Usuki, 1993: 99).

La paulatina llegada de unos 65 000 inmigrantes judíos entre 1882 y 1917 incrementó las tensiones internas a la vieja Yishuv, dado que los recién llegados tenían a menudo un perfil mucho menos conservador y religioso. El Mandato británico impulsó la inmigración judía y entre 1919 y 1947 el número de inmigrados ascendió a 400 000. Los judíos, que representaban el 11 % de la población en 1922, alcanzaron el 32 % en 1947.

Los debates dentro de esta comunidad en formación y en expansión también pusieron sobre la mesa las agudas diferencias políticas, religiosas y culturales en su seno.

En lo que se refiere a las primeras, la comunidad judía en Palestina estaba escindida entre sionistas y antisionistas (la mayoría de ellos hasídicos, pero también reformistas y liberales). Conforme la inmigración aumentó a partir de 1917, los sionistas se convirtieron en una amplia mayoría. Sin embargo, el sionismo no constituía un campo uniforme ni bien avenido. Las divisiones internas habían ido aflorando progresivamente en los sucesivos *congresos sionistas* celebrados desde 1897: sionistas liberales, socialistas no marxistas, marxistas, culturales, conservadores, religiosos... Si bien la Organización Sionista Mundial aunaba a todas estas corrientes, las discusiones en torno a la identidad judía, el papel de la religión, los límites de la Tierra de Israel (que para muchos debían extenderse a Transjordania o, incluso, desde el Sinai hasta el Éufrates), las relaciones socioeconómicas, la cultura judía, etc., fueron siempre notablemente acerbadas. A partir de los años veinte, con la irrupción del revisionismo, un sionismo de derecha radical, las discrepancias se exacerbaban y en ocasiones derivaron en actos de violencia. Ejemplos de ello serían los asesinatos del líder hasídico Jacob Israel de Haan en 1924 y del líder laborista Haim Arlozoroff en 1934 o los choques entre revisionistas y laboristas en 1928 y 1931 (Teveth, 1987: 370). Estos incidentes violentos, con todo, tuvieron un alcance limitado y se vieron equilibrados por la colaboración estratégica entre todas las corrientes en la consecución de un Estado judío. Así, en momentos críticos, como la condena a muerte de un militante revisionista por el asesinato de Arlozoroff, los líderes de esta facción apelaron al «sentido de la responsabilidad nacional» y «la auto-disciplina» (*Jewish Daily Bulletin*, 1934). Solo durante 1944 se rozó una ruptura violenta generalizada. En dicha fecha, la organización paramilitar de los laboristas Haganá amenazó a la de los revisionistas, el Irgún, con una «guerra civil» si no cesaban de atacar a los británicos. Ante su negativa, delató ante la autoridad colonial a cientos de militantes del Irgún. Sin embargo, este se negó a practicar represalias apelando, precisamente, a la unidad. «Nunca una guerra

civil; nunca, a ningún precio» (Begin, 2008: 192). Superada la crisis, ambos grupos volvieron a colaborar en pro de la consecución de un Estado independiente. Sin embargo, la rivalidad entre ambas facciones sionistas volvió a expresarse por medios violentos en 1948, durante una tregua en la guerra contra los árabes. La resistencia del Irgún a integrarse en las Fuerzas de Defensa, dominadas por los laboristas, produjo en junio un enfrentamiento que causó diecinueve muertos. No obstante, el líder del Irgún, Menachem Begin, ordenó a sus seguidores abstenerse de cometer represalias y concentrarse en la lucha contra los árabes. Finalmente, el Irgún aceptará integrarse en el Ejército en septiembre. A partir de ese momento, aunque todavía se produjeron actos de violencia por parte de militares vinculados al Irgún (o a una escisión suya, denominada Lehí), la práctica totalidad de ellos tuvieron lugar contra los palestinos y no contra judíos. Las excepciones fueron el atentado contra el ministro sionista religioso Zvi Pinkas en 1952 y el asalto a la Knesset ese mismo año por parte de manifestantes revisionistas.

Respecto a las tensiones de carácter religioso, estas no solo se expresaban en los debates acerca de la santidad del Shabat o el papel de la *halajá* (la ley religiosa), sino que afectaban al propio regreso a Sión y a la formación de un Estado judío. Buena parte de los sectores observantes entendían que el exilio formaba parte del plan divino con el pueblo judío y, en consecuencia, se oponían al retorno a la tierra de Israel. Así, para el líder hasídico Hayim Elazar Shapira la santidad de esta era tan grande que solo deberían establecerse en ella los observantes más estrictos (Ravitzky, 1998, 67-69). Otros grupos religiosos también rechazaban la constitución de un Estado judío, pero, en cambio, interpretaban el inmediato retorno a Israel como un mandato divino. Aunque más minoritarios, hubo sectores observantes, liderados por el rabino Kook, partidarios de la creación de dicho Estado. En cualquier caso, el hecho de que los sectores religiosos contrarios a adelantarse a la redención divina fueran dominantes provocó una actitud crítica hacia la religión por parte de muchos sionistas, tanto de izquierda como de derecha. Pero, aunque en cierto modo el proyecto sionista colisionara con la religión tradicional, en otro sentido no dejaba de basarse en ella y de necesitarla para justificar el regreso a Sion (cfr. Liebman y Don-Yehida, 1983: 8; Cohen, 2015: 204).

En las décadas posteriores a la independencia, la religión continuó representando una fuente de tensiones políticas. Los resultados electorales demostraron que la gran mayoría de la población consideraba necesaria una separación entre religión y Estado, pero también la relevancia de quienes creían que el poder político requería de unas bases religiosas o, por lo menos, que no colisionara con la ley divina (Abramov, 1976). Sea como fuere, y pese a las controversias, predominó en el joven Estado judío la voluntad de limitar

su alcance y evitar que quebraran en dos a la sociedad israelí (Hodara, 2015). De este modo, la propia declaración de independencia incluyó, como concesión a los sectores observantes, una referencia no a Dios, pero sí a la «Roca de Israel». Desde entonces, cuestiones como el respeto a la santidad del Shabbat o la inexistencia de un matrimonio civil permanecieron inalteradas, conforme a una norma no escrita de mantenimiento del *statu quo*.

En lo que se refiere a las disputas culturales, se relacionaron con la citada existencia en su seno de diversos grupos étnicos y comunidades de origen. Aquellas se mantuvieron en segundo plano durante el Mandato (Sharim, 2013), en parte por la clara hegemonía de la población askenazí, pero tras la independencia, con la llegada de cientos de miles de judíos orientales, adquirieron mayor relieve (Eisenstadt, 1967; Ben-ur, 2012). A menudo, cada comunidad tendió a reproducir en Tierra Santa las costumbres de su país de origen (Schmelz *et al.*, 1991). Con la creación del Estado, los askenazíes ocuparon los puestos dirigentes de la sociedad, mientras que sefardíes y mizrajíes se situaron en posiciones más humildes. Así, en la Knesset en 1949 solo el 6, 8% de los diputados era oriental, porcentaje que ascendió al 12,4 % en 1959. Pese a la igualdad formal ante la ley y a la existencia de una educación no segregada para judíos, hacia 1960 el 86 % de los matrimonios dentro de la población judía tenía lugar entre parejas de similar origen étnico (Eisenstadt, 1967: 217). En las mismas fechas, el 64 % de los mizrajíes pertenecían a las clases trabajadoras, frente a un 33,8 % de los askenazíes (Ben-Raphael y Peres, 2005: 52). En ocasiones, las tensiones entre judíos orientales y occidentales —o entre grupos teóricamente afines, como los judíos iraquíes árabes y los judíos iraquíes kurdos— derivaron en actos violentos, como en 1951 en Ein Shemer, en 1952 en Emek Hefer (Roby, 2015: 87 y ss.) o en 1959 en Haifa (Eisenstadt, 1967: 54). Por otro lado, y aunque los partidos políticos más fuertes contaron con clientelas multiétnicas, los votantes seculares askenazíes se inclinaron hacia los laboristas, mientras que los orientales se decantaron por los herederos del revisionismo o por el sionismo religioso.

A veces, las tensas relaciones entre las distintas comunidades, sectas y corrientes incluyeron un cuestionamiento de la judeidad de algunas de ellas, tanto antes como después de 1948. Por ejemplo, hubo judíos conservadores o tradicionales que no consideraban judíos a los judíos reformistas, los karaítas, los judíos etíopes, los Bene Israel, etc. Históricamente, la cuestión de determinar quién era judío no se había planteado en el seno del judaísmo hasta finales del siglo XVIII (Abramov, 1976: 270). En aquel momento la opinión rabínica mayoritaria consideró judío a quien profesara el judaísmo. Otros rabinos, en cambio, definieron como judío a todo nacido de vientre de mujer judía, aunque hubiese abjurado o profesase otra religión. La independencia y

la subsiguiente proclamación de la ley de retorno en 1950 —que reconocía el derecho de cualquier judío a «retornar» al nuevo Estado—, exigieron el establecimiento de un criterio legal. Esto no se produjo hasta 1958, cuando el ministro de Interior Bar-Yehuda dictó una directiva según la cual «cualquier persona que de buena fe declare que es judío, será registrado como judío» (*ibid.*: 290). La directriz fue rechazada por muchos rabinos que se negaban a reconocer como judíos a los conversos al cristianismo. El consejo de ministros se vio obligado a modificar el texto añadiendo a la condición de «ser judío» la de «no profesar otra religión». Los grupos observantes más importantes, sin embargo, continuaron rechazando la definición. De esta manera, se dio la paradoja de que tener una tarjeta de identidad judía expedida por el Estado no garantizaba el reconocimiento como judío por parte de los tribunales religiosos, reconocidos a su vez por el Estado como competentes para matrimonios o divorcios.

V. LA MAMLAJTIYUT Y LA EXITOSA CONSTRUCCIÓN DE UNA SOCIEDAD ISRAELÍ

A pesar de que antes y después de 1948 los conflictos internos hayan sido «legión» (Ben-Rafael y Peres, 2005: xiii), la trayectoria del sionismo entre 1920 y 1959 fue muy exitosa. El «Estado de los judíos» no solo pasó a ser una realidad, sino que también terminó de formarse una nación (Bareli y Elmalich, 2021), es decir, una población decidida a permanecer en un territorio y perdurar unida.

Si bien ya antes de 1920 el sionismo había sido muy activo en la creación de periódicos, asociaciones deportivas, sindicales, educativas, médicas, etc., dentro y fuera de Palestina, a partir del comienzo del Mandato esa actividad fue mucho más sistemática y contó con muchos recursos económicos (Government of Palestine, 1946: 361, 633-644, 685-686), además de con la ayuda de las autoridades británicas, oficialmente comprometidas con la creación del hogar nacional judío. Fruto de esta actividad fueron la creación de la Agencia Judía (1923), del Tejnión (1912) o de la unión sindical Histadrut (1920), organizaciones que, si bien tenían un carácter privado y a menudo un sesgo político, funcionaron como auténticos gérmenes de estatalidad. Además, y como ya se ha dicho, en 1920 los británicos instituyeron la Asamblea de Representantes de la Comunidad Judía en Palestina, que constituyó el precedente de la Knesset.

Aunque la creación de tales organizaciones facilitó enormemente el salto hacia un Estado judío y la formación de una conciencia nacional, todavía más

determinante fue la extensión de la lengua hebrea y la creación de las Fuerzas de Defensa. En lo que se refiere al primer punto, el proceso no resultó sencillo y transcurrió en medio de problemas (Safran, 2005; Halperin, 2015). La Sociedad por el Lenguaje Puro, creada para fomentar la enseñanza del hebreo, desaparece tres años después de su fundación, en 1889. Las primeras escuelas en hebreo, que cuentan con la hostilidad de los sectores observantes, atraen a pocos alumnos. Hacia comienzos de siglo xx, el número de hablantes nativos de hebreo no llega al millar. Sin embargo, en la década de 1910 en la recién fundada Tel Aviv el hebreo ya domina la vida oficial y pública. A lo largo de 1913 tiene lugar una «guerra por la lengua» a causa del uso del alemán como lengua vehicular en el Tejnión de Haifa. En 1920 se puso en marcha el Batallón en Defensa del Hebreo, que presionaría en contra del uso del *yiddish*, el árabe y otras lenguas por parte de los judíos. El resultado de esta *Kulturkampf* en favor del hebreo sorprende por su rapidez. Reconocido como lengua oficial durante el Mandato, el primer censo británico de 1922 mostraría que el 96 % de los judíos ya lo hablaba, aunque habitualmente como lengua secundaria. Para 1948, sin embargo, el 54 % de la población judía lo declaraba su única lengua y otro 18 % como su primera. A partir de la independencia, el currículum oficial tendrá al hebreo como lengua vehicular para los escolares judíos y una red de *ulpanim* (literalmente «enseñanzas» y, asimismo, nombre dado a las academias de hebreo para adultos) facilitará su rápida adquisición por parte de los inmigrantes. La hostilidad hacia los árabes y el trauma causado por el Holocausto contribuyeron a que muchos hablantes de *yiddish*, alemán o árabe no solo no los transmitieran a sus descendientes, sino que dejaran de hablarlos. En ese sentido, la recuperación de la lengua *propia* implicó un proceso de aculturación para muchos inmigrados (Dahan y Donitsa-Schmidt, 2007).

Respecto al papel desempeñado por el Ejército, como vimos, sus orígenes también se sitúan en fechas anteriores a la independencia, con la formación de las organizaciones paramilitares rivales Haganá e Irgún. A partir de 1948, en un Estado en donde la seguridad representaría la principal preocupación social, el Ejército funcionó como un verdadero referente comunitario y un agente socializador (Bresheeth-Zabner, 2020). A pesar del origen partidista del Ejército, el servicio militar cohesionó a sus ciudadanos judíos, proporcionándoles una formación cívica y una conciencia nacional.

Las tensiones referidas en las páginas precedentes, junto a las divisiones étnicas, políticas, culturales y religiosas asimismo reseñadas, provocaron una gran fragmentación en la sociedad israelí, descrita por politólogos israelíes como «faccionalismo» (Herzog, 1986) y «neofeudalismo» (Gitelman, 1982). Sin embargo, esta complejidad también obligó a partidos muy diferentes a

negociar alianzas y a colaborar en la construcción del Estado. Al igual que el concepto de *asabiyya* sintetizaba en el caso palestino el problema del faccionalismo y la fuerza de las lealtades prepolíticas, en el del sionismo el concepto que sintetiza durante este período su cultura política es el de *mamlajtiyut* (ממלכתיות).

El término constituye un neologismo acuñado a finales de los años treinta por David Ben-Gurion, el gran arquitecto del Estado judío, como un derivado de otro término usado por él mismo desde mediados de la década de 1910 para traducir al hebreo la idea de Estado (Kedar, 2002; Cohen, 1987: 202). El vocablo ordinario en hebreo para este concepto era (y sigue siendo) *mediná* (מדינה), que significa también «país» y «tierra» y se halla emparentado con el árabe *madina*, «ciudad». Con todo, Ben-Gurion optó por verter «Estado» por medio de la raíz del término bíblico para «reino» (*mamlaj*), una institución al frente de la cual estaba un rey ungido (literalmente, un mesías), que actuaba como delegado divino. En este sentido, *mamlaj* implicaba «algo menos preciso, pero también más amplio y poderoso que Estado (medina) [...] algo que iba más allá de la palabra francesa *état*, la alemana *Staat* o la formulación de Weber de un territorio en el que se monopoliza la fuerza coercitiva legítima» (Cohen, 1987: 203). Dichas resonancias bíblicas estaban, en cambio, ausentes de *mediná* y tampoco se ven recogidas en las traducciones habituales de *mamlajtiyut* al español como «estatalidad» y al inglés como «statehood», «statism», «sovereignty» o «state-building».

La *mamlajtiyut* ocupó un lugar central en el pensamiento y la práctica política de Ben-Gurion (Ohana, 2010; Yanai, 1989). Antes incluso de acuñarlo, al principio de su carrera, el adjetivo *mamlajti* («real», en referencia a «estatal») destacó en sus discursos y escritos (Cohen, 1987: 201). Golda Meir recoge en sus memorias la siguiente anécdota: cada vez que en un Consejo de Ministros se planteaba algún asunto espinoso, la primera pregunta que Ben-Gurion se hacía y que hacía a los demás miembros del Gobierno era: «En el largo plazo, ¿es esto bueno para el Estado?» (Meir, 1975: 235).

La *mamlajtiyut* designaba primariamente el proceso de construcción de unas instituciones estatales que dieran servicio a todos los ciudadanos del Estado, sin importar su origen, etnicidad, religión, clase o convicciones políticas (Bareli, 2007: 202-203). Merced a ello, el Estado podría reforzarse y crear fuertes vínculos entre aquellos, integrándolos dentro del todo que representaba la nación y que él encarnaba. Esta tarea era «especialmente urgente en vista de la diversidad de orígenes nacionales, lenguas y culturas» (Medding, 1990: 135) de los miembros de la comunidad judía y de su «falta de sentido de Estado» (Ben Gurion, 1972: 407), motivado por el hecho de haber carecido de él durante 2000 años.

Como es obvio, entre aquellos servicios que habían ofrecido organizaciones de partido y que a partir de la independencia debía ofrecer el Estado destacaba muy especialmente la seguridad. En consecuencia, «el control único y directo del Estado sobre el Ejército fue fundamental para la *mamlajtiyut*» (Medding, 1990: 140). Ben Gurion, en efecto, trabajó para contar con unas Fuerzas de Defensa que evitasen las parcialidades políticas y que se sometieran al mando unificado del Estado. En un discurso pronunciado en la Knesset en 1949 decía: «Nuestra seguridad en el largo plazo es un tema crucial para el Estado de Israel [...]. El Estado solo puede ser defendido si toda la nación sabe que [...] el Ejército es del pueblo y está bajo una sola autoridad» (Ben Gurion, 1949: 448-449).

Pero el concepto de *mamlajtiyut* no implicaba solo un Estado fuerte, capaz de cuidar por igual a todos los ciudadanos. Además, demandaba un tipo de comportamiento a estos. En concreto, les exigía que aceptaran «doblegarse a la voluntad de la mayoría» (cit. Yanai, 1989: 171). También era preciso que los dirigentes renunciaran a usarlo con miras egoístas (Medding, 1990:137). Esta búsqueda de la unidad en lo fundamental era descrita por Ben Gurion como un mandato histórico: «Solo la unidad desarrollará plenamente nuestras fuerzas internas. La unidad es nuestra misión y nuestro destino» (Ben Gurion, 1954: 140). En consecuencia, la *mamlajtiyut* requería que tanto partidos políticos como sindicatos aparcasen en los momentos de crisis sus diferencias y adoptasen una perspectiva pragmática.

En relación con esto, la *mamlajtiyut* entrañaba también la más estrecha vinculación entre el pueblo judío y el nuevo Estado sionista. «Entre ambos hay una interacción, obligatoria, orgánica, histórica y vital» (Ben Gurion, 1954: 498). La construcción del Estado adquiriría incluso tonalidades mesiánicas:

[...] El pueblo, salvo insignificantes partículas de rechazo y apostasía, saludó al Estado con orgullo y entusiasmo. Aparte de la fe judaica, no ha habido en estos miles de años una fuerza que uniera y solidificara a todos los estratos del pueblo en toda la Diáspora como el Estado. Nunca declararé lo suficientemente a menudo que el Estado es la mayor conquista de la idea del sionismo [...] toda la nación está sólidamente unida en torno a esa empresa central e histórica del movimiento que es el Estado [...] todo el pueblo de Israel está unido y unido en el amor y el cuidado por el Estado. (Ben Gurion, 1954: 501-502)

Por eso, si bien de acuerdo con Bareli y Kedar (2022) la *mamlajtiyut* encarnaba una filosofía republicana «a la israelí», se trataría de una suerte de «republicanismo mágico» o «trascendente». La creación del Estado tendría, en

efecto, un carácter redentor para todos los judíos, incluyendo a los no religiosos. Es significativo a este respecto que el propio Ben-Gurion, un líder secular y habitualmente opuesto a las demandas de los partidos religiosos, se refiriera al Estado como «el primero y supremo entre los portadores de la redención» (Ben Gurion, 1954: 505, cfr. Ohana, 2010:15). «La llama interior, apagada durante miles de años en el seno de la nación, se encendió, y el Estado se convirtió a la vez en el foco, el centro y el recinto de la vida del pueblo judío.» (Ben Gurion, 1954: 503). Además, en la misma línea, el propio líder laborista declaró que los soldados de las IDF luchaban «por la plena liberación de su pueblo, su redención perfecta» (*ibid.*: 267)³.

Tales invocaciones trascendentes no eran privativas de Ben Gurion. Su principal rival, el también secular Menachem Begin, vino a coincidir con esta perspectiva mesiánica al invocar varias veces al «Señor de los Ejércitos» en su alocución en el día de la independencia de Israel y al condenar «la blasfemia» que supondría dividir un país que «nos fue dado por Dios» (Begin, 2008: 451-452).

Este significado trascendente del proceso de creación y construcción del Estado conectaba con la etimología bíblica del concepto de *mamlajtiyut* y mostraría por qué aquel no era una mera polis, es decir, una *mediná*, sino un *reino* de resonancias sagradas y escatológicas, esto es, un *mamlaj*.

Pese a tales anhelos *mágicos*, los límites de la filosofía de la *mamlajtiyut* fueron pronto patentes. La promesa de una redención colectiva por medio del amor del pueblo al Estado y el trato justo e igualitario a todos sus ciudadanos se vieron pronto defraudados y cuestionados (cfr. Cohen, 2005; Medding, 1990). Tal vez, «las pretensiones universales de *mamlajtiyut* [...] no fueron más que una fachada tras la que el Mapai [el partido de Ben Gurion] promovía

³ Por otro lado, esta «redención» no consistía en un concepto plenamente secularizado, como lo demostraba la afirmación de que «la redención nacional debería ser parte de la redención de todos los pueblos» (1954: 337), una esperanza plenamente coincidente con las profecías bíblicas. En este sentido, ciertamente, Ben Gurion podía colisionar con los partidos religiosos en muchas cuestiones prácticas y defender a menudo posiciones *laicistas*, dado el contexto político israelí. Pero, a la vez, podía solicitar a Haim Cohn un código de derecho familiar basado en los principios de la Halajá, algo insólito para un político laico a la europea. Según el testimonio de Yeshayahu Leibowitz (un importante autor ortodoxo), el líder laborista le habría dicho en los años cincuenta: «Nunca aceptaré la separación de Estado y religión». Su intención habría sido, de hecho, «que el Estado tenga a la religión en su mano» (cit. Strumm, 1994: 91-92). Es decir, habría defendido la subordinación de la religión al Estado, pero, a la vez, como acabamos de ver, entendiendo este como un instrumento transcendente de redención.

su propio provecho» (Medding, 1990: 139). A la postre, la sociedad israelí resultó ser no solo una sociedad pluralista, sino también una sociedad rota y el clima político reflejó esa fractura. El propio Ben Gurión criticaba al final de su vida cómo, pasados los momentos de peligro, la sociedad israelí habría vuelto a caer en una «división enfermiza» que hacía «un desastre nuestra vida pública» (Ben Gurion, 1972: 433). Dicha división, añadía, era tanto más sangrante cuanto no se derivaba de «diferencias justificadas y contradicciones reales», sino «de los hábitos de exilio de un pueblo desprovisto de un sentido de Estado» (í.d.).

La *mamlajtiyut*, por lo tanto, habría fracasado en el largo plazo en su propósito (sincero o no, esa es otra cuestión) de crear un espíritu de unidad y de responsabilidad que redimiera a los judíos (y al conjunto de la humanidad). Pero parece innegable que durante el período de 1920 a 1959 contribuyó eficazmente a fomentar la colaboración estratégica entre las diversas corrientes del sionismo y a limitar las expresiones violentas de las rivalidades entre estas.

VI. CONCLUSIONES: MAMLAJTIYUT VERSUS ASABIYYA

Tanto la población judía residente en la Palestina británica, como la palestina constituían hacia 1920 colectivos muy complejos, con una territorialidad imprecisa e internamente mal avenidos. Ni una ni otra estaba habituada a verse como una nación.

Cultural y lingüísticamente los palestinos eran muy homogéneos, pero se hallaban tradicionalmente divididos en confesiones religiosas y clanes. Como en cualquier sociedad tradicional, las lealtades referidas a estos grupos definían la identidad de los palestinos en mucha mayor medida que su pertenencia a una nación (árabe, levantina o palestina).

Los judíos eran culturalmente mucho más diversos que los palestinos. El principal vínculo entre ellos era de naturaleza religiosa, pero se trataba de una religión poco unificada, dividida en sectas y corrientes que, en ocasiones, no se reconocían entre sí. Además, a lo largo del XIX muchos judíos habían dejado de profesar el judaísmo. Desde el punto de vista lingüístico tampoco contaban inicialmente con la homogeneidad de la población palestina. Construir la por medio del hebreo moderno exigió un gran esfuerzo, que implicó un cambio de hábitos y la aculturación de quienes paradójicamente *retornaban* a su tierra.

La *sociedad sin política* palestina despertó a la política en gran medida como consecuencia de la presencia británica y la inmigración sionista. Pero la implantación del nacionalismo (*gransirio*, palestino o panárabe) fue relativamente lenta

y se vio muy condicionada por el faccionalismo y las rivalidades tradicionales entre los grandes clanes y confesiones. De hecho, las principales organizaciones nacionalistas reprodujeron esas divisiones tradicionales.

El sionismo tuvo unos inicios discretos y su aceptación por la población judía no fue unánime ni inmediata. A partir de 1917-1921 se expandió con rapidez, pero, al mismo tiempo, tropezó con su división en corrientes rivales. Con todo, la existencia de la Organización Sionista Mundial sirvió para limitar el alcance de esa rivalidad y coordinar esfuerzos.

Tanto nacionalistas palestinos como sionistas se afanaron en crear instituciones durante el Mandato que sirvieran de germen a un futuro Estado. Los segundos, sin embargo, fueron más eficientes, entre otras razones porque recibieron el apoyo británico y contaron con mayores recursos económicos. Pero al margen de ambas circunstancias, el faccionalismo fue más nocivo y determinante en el caso palestino. A este respecto, la violencia intracomunitaria fue mucho más importante entre los palestinos que entre los judíos, donde los episodios violentos fueron notablemente menos cruentos. Gracias a ello, las Fuerzas de Defensa, cuyo origen estaba en organizaciones armadas rivales, pudieron ejercer una labor de fuerza cohesionadora.

En síntesis, durante el período 1920-1959 la cultura política palestina estuvo fuertemente condicionada por la preponderancia de la *asabiyya*, el espíritu de facción, las divisiones prepolíticas y la *hibris clánica*. Como he insistido, esto no significa que la población palestina careciera de identidad ni de consistencia interna en esta época, pero lo que la caracterizaba era la identificación de sus miembros con esos referentes primarios y una gobernanza basada en la rivalidad *asábica* entre dichos subgrupos. Y ello, aunque le daba *fuerza y vigor*, también obstaculizó la coordinación de sus agentes políticos para hacer frente a sus rivales sionistas y británicos y conseguir aunar esfuerzos en la construcción de un Estado.

Por el contrario, el sionismo —que, de inicio, actuaba con una comunidad mucho más deslavazada— logró manejar mucho mejor las divisiones internas y limitar sus expresiones violentas. El protagonismo que durante el período estudiado tuvo en su cultura política el concepto de *mamlajtiyut*, creado por Ben Gurion, contribuyó a recordar a la sociedad israelí y a los diferentes partidos el alcance trascendental del Estado judío y la necesidad de actuar responsablemente a fin de contener las tensiones internas y permanecer unidos. Las resonancias bíblicas de dicho concepto venían a invocar el trasfondo redentor y mesiánico del proyecto sionista. El que a la postre tanto ese carácter redentor como ese espíritu unitario se vieran frustrados no impidió, sin embargo, que durante los momentos más críticos el peligro del faccionalismo violento se viera lo suficientemente contenido.

Bibliografía

- Ab Halim, Asyiqin (2014). Ibn Khaldun's Theory of Asabiyya and the Concept of Muslim Ummah. *Journal of Al Tamaddun*, 9 (12), 1-12. Disponible en: <https://doi.org/10.22452/JAT.vol9no1.1>.
- Abramov, S. Zalman (1976). *Perpetual Dilemma: Jewish Religion in the Jewish State*. Cranbury: Fairleigh Dickinson University Press.
- Abu-Ghazaleh, Adnan (1973). *Arab Cultural Nationalism in Palestine during the British Mandate*. Beirut: Institute for Palestine Studies. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2535866>.
- Aflaq, Michel (1960). *Li dawr al taarikhii li Harakat al Baeth*. Disponible en: <https://is.gd/e9kiW5>.
- Al-Haj, Majid (1987). *Social Change and Family processes. Arab communities in Sheita-ra'm*. Boulder: Westview Press.
- Ayalon, Ami (1987). *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Ayyad, Abdelaziz A. (1999). *Arab Nationalism and the Palestinians, 1850-1939*. Jerusalem: PASSIA.
- Azoury, Nuguib (1976). Program of the League of the Arab Fatherland. In Sylvia Haim (ed.). *Arab Nationalism. An Anthology* (pp. 81-83). Berkeley, London; Los Angeles: University of California Press.
- Banko, Lauren (2016). *The invention of Palestinian Citizenship, 1918-1947*. Edimburgh: Edimburgh University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781474415514>.
- Bareli, Avi (2007). Mamlakhtiyut, Capitalism and Socialism during the 1950s in Israel. *Journal of Israel History. Politic, Society, Culture*, 26 (2), 201-227. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13531040701552132>.
- Bareli, Avi y Elmaliach, Tal (2021). Israel as a Case Study in Processes of Nation-Building. *Israel Studies Review*, 36 (2), 1-9. Disponible en: <https://doi.org/10.3167/isr.2021.360202>.
- Bareli, Avi y Kedar, Nir (2022). *Mamlajtiyut: The Zionist and Israeli Version of Republicanism*. London: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9780429281013-4>.
- Begin, Menachem (2008). *La Rebelión*. Barcelona: Inédita Editores.
- Ben Gurion, David (1949). Discurso pronunciado en la Knesset el 8 de marzo de 1949. En N. Lorch (ed.) *Major Knesset Debates 1948-1981. The Constituent Assembly-First Knesset 1949-1951* (pp. 433-450) Lanham; London: The Jerusalem Center for Public Affairs, University Press of America.
- Ben Gurion, David (1954). *Rebirth and Destiny of Israel*. New York: Philosophical Library. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/3708030>.
- Ben Gurion, David (1972). *Israel, a Personal History*. Tel Aviv; New York: Sabra Books.
- Ben-ur, Aviva (2012). *Diasporic Reunions: Sephardi/Ashkenazi Tensions in Historical Perspective*. Institute for Jewish Ideas and Ideals. Disponible en: <https://is.gd/sTeaEN>.
- Ben-Rafael, Eliezer y Peres, Yochanan (2005). *Is Israel One? Religion, Nationalism and Multi-culturalism Confounded*. Leiden: Brill.
- Bresheeth-Zabner, Haim (2020). *An Army Like No Other. How the Israel Defense Forces Made A Nation*. London: Soas.

- Bustami, Mahmoud (2010) Al fasl al thaalithu: al hadathat al Filastiniat bayn a'iluqitaeiin w al saealiki. En Walid Salem (ed.). *Fikar al hadathat fi Filastin musahamat fi tarij al thaqafati* (pp. 50-77). Jerusalem: Walid Salem.
- Cohen, Hillel (2008). *Army of Shadows. Palestinian Collaboration with Zionism*. Berkeley-Los Angeles; London: University of California Press. Disponible en: <https://doi.org/10.3167/isr.2015.300202>.
- Cohen, Mitchell (1987). *Zion and State. Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*. Oxford; New York: Basil Blackwell.
- Cohen, Mitchell (2015). Labor Zionism, the State, and Beyond: An Interpretation of Changing Realities and Changing Histories. *Israel Studies Review*, 30 (2), 1-27. Disponible en: <https://doi.org/10.3167/isr.2015.300202>.
- Cortés, Julio (1996). *Diccionario de árabe culto moderno*. Gredos: Madrid.
- Dahan, Nelly y Donitsa-Schmidt, Smadar (2007). The Acculturation Process of Bukharian Community Members in Israel. *Sociological Papers*, 12, 88-98. Disponible en: <https://is.gd/gPpYyW>.
- Dawisha, Adeed (2003). *Arab Nationalism in the Twentieth Century. From Triumph to Despair*. Princeton; Oxford: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400880829>.
- Durkheim, Émile (2001). *La division del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1967). *Israeli Society*. London: Weinfeld and Nicolson.
- Elihay, Yohanan (2004). *The Olive Tree Dictionary: A Transliterated Dictionary of Conversational Eastern Arabic (Palestinian)*. Jerusalem: Minerva.
- Gitelman, Zvi (1982). *Becoming israelis. Political Resocialization of Soviet and American Immigrants*. New York: Praeger Publishers.
- Government of Palestine (1946). *A Survey of Palestine Prepared in December 1945 and January of 1946 for the Information of the Anglo-American Committee of Inquiry*. Palestine: Government Pinter.
- Gunneweg, Jan (2016). Who was the first in naming a country «Palestine»? *ResearchGate*. Disponible en: <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4860.6481>.
- Haidar, Aziz (1988). The Different Levels of Palestinian Ethnicity. In Milton J. Esman and Itamar Rabinovich (eds.). *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East* (pp. 95-120). Ithaca: Cornell University Press.
- Haiduc-Dale, Noah (2013). *Arab Christians in British Mandate Palestine: Communalism and Nationalism, 1917-1948*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9780748676040>.
- Haim, Sylvia (1958). Islam and the Theory of Arab Nationalism. En Walter Z. Laqueur (ed.). *The Middle East in Transition* (pp. 280-307). New York: Praeger.
- Halperin, Liora R. (2015). *Babel in Zion: Jews, Nationalism, and Language Diversity in Palestine, 1920-1948*. New Haven: Yale University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.12987/yale/9780300197488.003.0001>.
- Herzog, Hanna (1986). Political Factionalism: the Case of Ethnic Lists in Israel. *Western Political Quarterly*, 39 (2), 285-303. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/106591298603900207>.
- Hodara, Joseph (2015). Israel: el inquieto Statu quo entre laicidad y religión. *Estudios de Asia y África*, 49 (3), 777-787. Disponible en: <https://doi.org/10.24201/eea.v49i3.2084>.

- Hourani, Albert (2012). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801990>.
- Humphreys, R. Stephen (1999). *Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Jewish Daily Bulletin (1934). Revisionist appeals against violence here. *Jewish Daily Bulletin*, 11-06-1934. Disponible en: <https://is.gd/ENu5Xp>.
- Khalaf, Issa (1991). *Politics in Palestine: Arab Factionalism and Social Disintegration, 1939-1948*. Albany: State University of New York Press.
- Khaldun, Ibn (2005). *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Khalidi, Rashid (2006). *The Iron Cage. The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Boston: Beacon Press.
- Khalidi, Rashid (2010). *Palestinian identity. The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Kharbutli, Ali Husni (1968). *Asbr thawrat fi al islam*. Beirut: Dar al adab.
- Kedar, Nir (2002). Ben-Gurion's Mamlajtiyut: Etymological and Theoretical Roots. *Israel Studies*, 7 (3), 117-133. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/is.2003.0007>.
- Kimmerling, Baruch y Migdal, Joel S. (1993). *Palestinians. The making of a People*. New York: The Free Press.
- Laskier, Michael M. (1992). The Sephardim and the Yishuv in Palestine: 1897-1916. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 10 (3), 113-126. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/sho.1992.0053>.
- Lawrence, Bruce (2005). Introduction. En Ibn Khaldun (ed.). *The Muqaddimah. An Introduction to History* (pp. 55-66). Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Lawrence, Thomas Edward (1926). *Seven Pillars of Wisdom*. Global Grey. Disponible en: <https://is.gd/sfIyMH>.
- Leest, Charlotte (2008). *Conversion and conflict in Palestine: the missions of the Church Missionary Society*. Leiden University. Disponible en: <https://is.gd/5VzOeL>.
- Liebman, Charles S. y Don-Yehiya, Eliezer (1983). *Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1525/9780520313019>.
- Matthews, Weldon C. (2006). *Confronting an Empire, Constructing a Nation: Arab Nationalists and Popular Politics in Mandate Palestine*. London: I. B. Tauris. Disponible en: <https://doi.org/10.5040/9780755609598>.
- Medding, Peter Y. (1990). *The Founding of Israeli Democracy, 1948-1967*. New York; Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/oso/9780195056488.001.0001>.
- Meir, Golda (1975). *My Life*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Migdal, Joel S. (1980). *Palestinian Society and Politics*. Princeton: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9781400854479>.
- Mitter, Sreemati (2020). Bankrupt: Financial Life in Late Mandate Palestine. *International Journal of Middle East Studies*, 52, 289-310. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0020743819001120>.

- Muslih, Muhammad (1988). *The Origins of Palestinian Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Naciones Unidas (1961). *Historical survey of efforts of the United Nations Conciliation Commission for Palestine to secure the implementation of paragraph 11 of General Assembly resolution 194*. United Nations. Disponible en: <https://is.gd/SNGSud>.
- Nuseybeh, Hazem Zaki (1956). *Ideas of Arab Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ohana, David (2010). *Political Theologies in the Holy Land. Israeli Messianism and its Critics*. London;NewYork:Routledge.Disponible en:<https://doi.org/10.4324/9780203872093>.
- Pappé, Ilan (2022a). *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511992728>.
- Pappé, Ilan (2022b). Why only a Hebrew University? *Jerusalem Quarterly*, 92, 102-123. Disponible en: <https://doi.org/10.70190/jq.192.p102>.
- Porath, Yehoshua (1973). Social aspects of the emergence of the Palestinian Arab National Movement. En Menachem Milson (ed.). *Society and Political Structure in the Arab world* (pp. 93-144). New York: Humanities Press.
- Porath, Yehoshua (1975). The Political awakening of the Palestinian Arabs and their Leadership toward the End of the Ottoman Period. En Moshe Maoz (ed.). *Studies on Palestine during the Ottoman Period* (pp. 352-281). Jerusalem: The Magnes Press-The Hebrew University.
- Quandt, William; Jabber, Fuad y Lesch, Ann Mosely (1973). *The Politics of Palestinian Nationalism*. Berkeley: University of California Press.
- Ravitzky, Aviezer (1998). Munkács and Jerusalem. Ultra-Orthodox Opposition to Zionism and Agudaism. En Shmuel Almog, Jehuda Reinharz, y Anita Shapira (eds.). *Zionism and Religion* (pp. 67-89). Hanover; London: Brandeis University Press.
- Robinson, Glenn. E. (1997). *Building a Palestinian State. The Incomplete Revolution*. Blomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Roby, Bryan K. (2015). *The Mizrahi Era of Rebellion: Israel's Forgotten Civil Rights Struggle, 1948-1966*. New York: Syracuse University Press.
- Rogan, Eugene L. (1994). Bringing the State Back: The Limits of the Ottoman Rule in Jordan, 1840-1910. Eugene Rogan and Tariq Tell (eds.). *The Rise and Fall of Modern Empires* (pp. 32-57). London: British Academic Press. Disponible en: <https://doi.org/10.5040/9780755693146.ch-002>.
- Safran, William (2005). Language and nation-building in Israel: Hebrew and its rivals. *Nations and Nationalisms*, 11 (1), 43-63. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1354-5078.2005.00191.x>.
- Safi, Khaled M. (2008). Territorial Awareness in the 1834 Palestinian Revolt. En Roger Heacock (dir.). *Temps and Espaces en Palestine. Flux et résistances identitaires* (pp. 43-54). Disponible en: <https://doi.org/10.4000/books.ifpo.483>.
- Schmelz, Uziel; Avner, Uri y Della Pergola, Sergio (1991). *Differences among Israeli Jews: A New Look*. Jerusalem: The Institute of Contemporary Jewry.
- Sharim, Yehuda (2013). *The Struggle for Sephardic-Mizrahi Autonomy: Racial Identities in Palestine-Israel, 1918-1948*. UCLA. Disponible en: <https://is.gd/fUAH00>.
- Sharara, Abd al-Latif (1976). The idea of nationalism. En Sylvia G. Haim (ed.). *Arab Nationalism. An Anthology* (pp. 225-227). Berkeley; London; Los Angeles: University of California Press.

- Shumays, Amin Muhammad (1960). *Al insan al arabi*. Al Qairah: Dar al qawmiat.
- Smith, Pamela Ann (2010). *Notables and Nationalism: A History of Palestinian Arab Politics, 1917-1939* [tesis universitaria]. University of Utah. Disponible en: <https://lis.gd/iEJpJJ>.
- Strumm, Philippa (1994). The Road not Taken: Constitutional Non-Decision Making in 1948-1950 and Its Impact on Civil Liberties in the Israeli Political Culture. En Ilan Troen and Noah Lucas (eds). *Israel: The First Decade of Independence* (pp. 83-104). Albany: State University of New York Press.
- Tauber, Eliezer (2015). The Arab Military Force in Palestine Prior to the Invasion of the Arab Armies, 1945-1948. *Middle Eastern Studies*, 51 (6), 950-985. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/00263206.2015.1044896>.
- Teveth, Shabtai (1987). *Ben Gurion. The Burning Ground, 1886-1948*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Tönnies, Ferdinand (2011). *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Usuki, Akira (1993). The Sephardi Community of Jerusalem before World War I: a Note on a Dominant Community on the Decline. *Orient*, 29, 93-108. Disponible en: <https://doi.org/10.5356/orient1960.29.93>.
- Wafi, Ali Abd al-Wahid (1966). *Al mujtama al arabi*. Cairo: Maktabat al nahdat al misriati.
- Yanai, Nathan (1989). Ben-Gurion's concept of «Mamlahtiut» and the Forming Reality of the State of Israel. *Jewish Political Studies Review*, 1 (1/2), 151-177.