

## La visualización de la idea de martirio en Palestina: un estudio antropológico de los pósteres de Hamás de la segunda Intifada

### The visualization of the idea of martyrdom in Palestine: an anthropological study of Hamas posters during the Second Intifada

REBUT: 30.12.2017 // ACCEPTAT: 06.04.2018

Jorge Villanueva Farpón

*Universidad de Salamanca*

#### Resumen

Durante la segunda Intifada de Palestina (2000-2004), viejos elementos que simbolizaban la resistencia contra el ocupante israelí aparecieron de nuevo en las calles, pero esta vez configurados de una forma distinta. Los pósteres de mártires (*šuhadā'*) palestinos muertos durante el conflicto, así como cintas de vídeo y casetes con sus últimas declaraciones y voluntades, ya se habían distribuido durante la primera Intifada, si bien no de forma masiva. Pero esta vez era el movimiento nacionalista islámico Hamás quien utilizaría estos pósteres para su propia lucha y beneficio. Mediante el análisis de los principales elementos culturales y religiosos que dicho movimiento utilizaba para construir su propaganda, junto con la fotografía del mártir, podremos identificar un patrón definido. El movimiento elaboraba continuamente nuevos pósteres con viejos elementos entre los que el componente más importante no era la persona honrada sino la focalización en la lucha y la resistencia de Hamás, que usurpaba las historias individuales de aquellos que aparecían en sus pósteres para gloria y beneficio del Movimiento de Resistencia Islámico.

**Palabras clave:** Hamás; martirio; Palestina; pósteres; Segunda Intifada.

#### Abstract

During the Second Intifada in Palestine (2000-2004), old elements symbolising resistance against Israel reappeared in the streets. However, this time they were configured in new ways. Posters of Palestinian martyrs (*šuhadā'*) martyrs killed during the conflict, as well as video tapes and cassettes containing their final statements and wills, had been distributed during the First Intifada, although not extensively. Nevertheless, during the Second Intifada it was the Islamist nationalist movement, Hamas, that used the posters for its own benefit, to serve its cause. By analysing the primary religious and cultural elements that Hamas used to construct its propaganda along with the martyr's photographs, we identify consistent patterns. The movement constructed new posters using old elements with emphasis not on the people martyred, but rather on Hamas' struggle and resistance. As a result, the individual stories and lives of those pictured in their posters were usurped for the sake of the Islamic Resistance Movement.

**Keywords:** Hamas; Martyrdom; Palestine; Posters; Second Intifada.



## **Introducción**

En Palestina, durante la segunda Intifada (2000-2004), el movimiento nacionalista islámico Hamás aumentó de forma exponencial la producción y exposición pública de pósteres honrando la memoria de los mártires (*šuhadā'*), especialmente en comparación con lo acontecido durante la primera Intifada. Esta práctica mantuvo una clara conexión con otras estrategias combativas del grupo, como la intensificación de los atentados suicidas. Durante la primera Intifada (1987-1993) ya existían las prácticas de conmemoración de los fallecidos como consecuencia de la ocupación israelí, como los funerales cargados de reivindicaciones políticas o las producciones de pósteres de mártires, cintas de vídeo o casetes con sus últimas declaraciones. No obstante, estas prácticas no estaban tan generalizadas ni politizadas como llegarían a estarlo durante la segunda Intifada. A diferencia de la primera, esta Intifada se caracterizó por una mayor militarización y politización. En esta ocasión, la resistencia activa se fragmentó en luchas de poder internas mientras las distintas facciones políticas competían por el apoyo popular y el poder político, al tiempo que la Autoridad Palestina vacilaba en su actitud y determinación (Allen 2000: 111).

En este clima, los movimientos optaron por distintas estrategias que les permitieran desmarcarse de sus competidores y atraer el apoyo popular. Una de estas estrategias eran los atentados suicidas, una táctica que ya había sido empleada en territorio palestino pero que no se había generalizado como un método efectivo de lucha<sup>1</sup>. Será al comienzo de esta Intifada cuando Hamás comenzará a utilizar esta táctica asiduamente, apoyada con un discurso de compromiso para con todos los palestinos, decidido a no detener estos ataques hasta que alcanzara sus objetivos. El Movimiento de Resistencia Islámico o Hamás (acrónimo del original en árabe *Harakat al-Muqāwwama al-Islāmiyya*) ya gozaba de cierta popularidad desde su aparición oficial en la primera Intifada en 1988. Su objetivo último, al igual que otras organizaciones palestinas, era acabar con el Estado de Israel y formar un Estado palestino, si bien éste debería regirse de acuerdo a los principios de la ley islámica. Desde sus orígenes como rama de los Hermanos Musulmanes en los territorios palestinos ocupados, Hamás contaba con una facción dedicada a la acción social (redes de ayuda a los necesitados que operaba a través de las mezquitas y otras instituciones religiosas), otra dirigida a la acción política como partido y por último, una facción dedicada a la acción militar, las Brigadas de 'Izz al-Dīn al-Qassām. Esta rama sería la encargada de la resistencia armada y de los atentados suicidas contra objetivos israelíes, militares y civiles. De todas formas, este movimiento no fue el único en utilizar los atentados suicidas<sup>2</sup>. A estos ataques o series continuadas de atentados suicidas les solía preceder algún evento específico como asesinatos selectivos, matanzas, demoliciones o eventos políticos o religiosos (Brym y Araj 2008: 488). El ambiente de desilusión con el estancado proceso de paz y con la Autoridad Palestina, así como el uso desproporcionado de la violencia

---

<sup>1</sup> El primer atentado suicida exitoso en territorio palestino fue perpetrado el 4 de abril de 1994, cuando un joven perteneciente a la rama militar de Hamás hizo estallar un autobús en la ciudad israelí de Afula, causando ocho muertos y cuarenta heridos (López Alonso 2007: 159).

<sup>2</sup> Desde el inicio de la segunda Intifada hasta mayo de 2004 se produjeron 274 intentos de atentados suicidas, con un 52% de éxito y más de la mitad reclamados por Hamás (López Alonso 2007: 166).

por la parte israelí, propiciaron el aumento de la popularidad de los ataques suicidas, que eran vistos como la única arma efectiva contra la superioridad militar del oponente (Bloom 2004: 66).

Del mismo modo que esta práctica y en conexión con la misma, la producción masiva de pósteres honrando la memoria de los mártires palestinos también se generalizó durante la segunda Intifada. Cada organización contaba con su propio aparato de propaganda, que se encargaba de incluir referencias a sus colores, símbolos y emblemas en sus producciones. Atendiendo a la definición de propaganda en el contexto del pensamiento político islámico, entendemos ésta como “la difusión sistemática de información, ideas y rumores con el esfuerzo de apoyar o atacar a un grupo o causa particular, que juega un papel fundamental en el activismo de los grupos musulmanes modernos con propósitos sociales, religiosos y políticos” (Anzalone 2012: 431). Esta forma de utilizar la propaganda está conectada con el concepto clásico de *da'wa*, que significa «llamada, invitación», entendida como la actividad misionera religiosa. Combinando la concepción clásica de la *da'wa* con los principios de la propaganda moderna, los grupos políticos religiosos como Hamás han conseguido adaptar su mensaje combinando tradición y modernidad.

Como elementos inseparables de la religión y de la propaganda, los símbolos como los que veremos en los pósteres, apoyados por palabras y frases que funcionan como emblemas, asocian con más permanencia la significación de los mensajes (Ferrer 1992: 123); la cantidad y la repetición de los mismos serán característicos de este tipo de propaganda. El método de propaganda más utilizado durante este tiempo fue la producción y distribución de los pósteres que conmemoraban a los caídos en la lucha como mártires. En ellos aparecían toda una serie de elementos identificables y cargados de significado para los receptores, es decir, la población local palestina que vivía bajo la ocupación.

El martirio era un evento diario durante la Intifada en Palestina y su representación constituía un motivo visual frecuente en el arte palestino, los medios de comunicación y la vida cotidiana. Estas imágenes evocaban al mismo tiempo un sentido secular que sugería heroísmo, mientras el sagrado permanecía abierto a lo absoluto y al infinito. Ambos sentidos implicaban esa idea de sacrificio, sea éste por Dios o por la patria (Abu Hashash 2006: 392). Si bien todas las organizaciones producían sus propios pósteres reclamando la memoria de sus caídos, las composiciones de Hamás combinan toda una serie de elementos históricos, religiosos y culturales que completan la foto del mártir para servir un producto final orientado a un claro objetivo: legitimar sus propósitos. Los mártires han sido utilizados como motivo de movilización en algunos países como Irán o Líbano. En estos contextos, estas imágenes han sido utilizadas “para apelar al sentido de justicia de los ciudadanos y para definir las identidades grupales en protestas políticas” (Chellowski y Dabashi 2000: 305). Los pósteres de mártires, producidos por distintos partidos políticos, son la forma primordial a través de la cual el concepto de martirio es representado y comunicado; “es la vía principal de representación visual del martirio en un espacio público; son una suma de signos y símbolos” (Abu Hashash 2006: 391).

En el caso de la segunda Intifada, las tensiones fraccionales y los compromisos políticos se reflejaron a través de la conmemoración de los mártires y otras prácticas como los funerales; en estos momentos los mártires eran un capital, un bien simbólico que disputaban las fuerzas que competían por obtener apoyo y legitimidad popular. Estas formas de conmemoración no son simples expresiones

del sentimiento nacionalista, sino que “crean una esfera pública en la que participantes y observadores son elevados a sujetos nacionales, al mismo tiempo que generan un espacio de debate público” (Allen 2000: 109). Este artículo se centra en los aspectos que configuran esta expresión de propaganda visual de Hamás, la organización que más creció en apoyo y popularidad a partir de la segunda Intifada. El concepto de «mártir» es clave a la hora de abordar el fenómeno de los atentados suicidas y de la conmemoración de su muerte, que implica toda una serie de argumentos históricos y religiosos que se esgrimirán a la hora de apoyar esa práctica de combate. Del mismo modo, el culto y la publicidad que se le da al mártir y a su familia van de la mano con la asistencia a los funerales, altamente politizados, y a la producción masiva de los pósteres. Abordando en primer lugar una serie de conceptos teóricos, analizaremos los elementos que aparecen en estos pósteres junto a la fotografía del mártir. De este modo podremos identificar una serie de patrones que nos permitirán esclarecer la efectividad de estas composiciones como herramientas de propagación ideológica.

Para la elaboración de este texto se han tomado un total de 18 fotografías de pósteres de mártires palestinos elaborados por Hamás durante la segunda Intifada. Se han seleccionado de las páginas web de las Brigadas de 'Izz al-Dīn al-Qassām en árabe y en inglés, así como de la iniciativa Palestine Poster Project Archives, que cuenta con un amplio contenido en lo que se refiere a pósteres y propaganda relacionada con Israel, Palestina y el conflicto armado<sup>3</sup>. Todas las fotografías seleccionadas y analizadas responden a los patrones que se desarrollan en el texto, y si bien la producción de estos pósteres fue masiva, las fotografías encontradas en la web que cumpla con los requisitos necesarios para garantizar su autenticidad y datación, es escasa.

### ***De šahīd a istišhād: concepciones del martirio en la ideología de Hamás***

El concepto de martirio no es rígido en significado y presenta múltiples connotaciones que evolucionan a medida que los contextos históricos y políticos cambian. La palabra mártir procede del término griego y más tarde latino utilizado para «dar fe, testimoniar» (Buckner y Khatib 2014: 369), y en lengua árabe tiene su equivalente en la raíz š-h-d, denominando *šahīd*, «aquel que da fe, testimonio» al mártir. Está influenciada por el término siríaco *šahido*, que es la palabra utilizada para traducir conceptos clave cristianos relativos al martirio en la Biblia siríaca (Cook 2007: 16). El concepto de mártir se afianzó en el cristianismo y el judaísmo en el contexto del conflicto religioso, como alguien que «testifica» sus creencias y se niega a convertirse; en la cristiandad, el martirio se ha entendido en el contexto de la crucifixión de Cristo y por lo tanto está asociado a la idea de auto-sacrificio (Buckner y Khatib 2014: 370). El mártir es aquel que elige el sufrimiento o la muerte para demostrar un compromiso absoluto a una causa, y como señala Cook, “el martirio debe tener fuerza comunicativa dentro del contexto de la sociedad en la que tiene lugar (...) El mártir en sí mismo se convierte en una definición viva de la naturaleza intrínseca del sistema de creencias por el que estaba dispuesto a morir” (2007: 1-2). Esta idea tomó también un cariz activo y político en los primeros tiempos del islam, aunque no tal y como entenderían y razonarían los grupos y movimientos radicales musulmanes (Lewinstein 2001: 79-80).

---

<sup>3</sup> Página de las Brigadas en árabe: <https://www.alqassam.net/arabic/>; página de las Brigadas en inglés: <https://www.qassam.ps/martyrs.html>; Palestine Poster Project Archives relativo a Hamás: <http://www.palestineposterproject.org/search/site/hamas>.

Para que el fenómeno se dé completamente, debe existir un agente comunicativo como parte crucial, que componga la narrativa y sienta las bases para una posterior divulgación hacia la audiencia, que es otra pieza fundamental en el proceso de formación del martirologio.

En cuanto al soporte legal y religioso, la doctrina coránica sobre el martirio es diversa. Existen una serie de versos recurrentes a la hora de tratar el tema del martirio en el Corán<sup>4</sup>, que se volverán muy importantes a la hora de apoyar y legitimar las operaciones suicidas, puesto que la línea entre victimismo y auto-sacrificio (entre muerte y martirio), siempre es borrosa (Boyarin 1999: 116). La doctrina sobre el *ḡihād* se encuentra estrechamente relacionada con estos versos, y está expuesta en su mayoría en las suras 8 y 9. Este tipo de guerra y sus prácticas es tratada como divinamente sancionada, con la promesa de la victoria o bien la muerte con el rango de mártir. Uno de los problemas principales que ha planteado el fenómeno del martirio es la definición de quién y quién no puede ser considerado como mártir. En esta categoría existen varios autores que se han preocupado del tema, pero sin un consenso claro ni unas fronteras bien delimitadas. No en el Corán, pero sí en la literatura de los hadices tradicionales (dichos y hechos del profeta Muḡammad y de sus compañeros), la figura del mártir está descrita con gran detalle. En ella se considera al mártir como una persona única y especial a la que se le debe procurar un trato especial una vez fallecido (Cook 2007: 33). También la literatura sobre el *ḡihād* contiene material sobre el martirio, con sus dos grandes representantes clásicos: Ibn al-Mubarak (m. 797) y Abū Ishāq al-Fazārī (m. 802). No obstante, dentro de esta producción literaria no se ha tratado o no se llegado a un acuerdo (de hecho el debate está abierto actualmente) sobre la borrosa frontera entre el martirio y el suicidio. Este último está estrictamente prohibido en el islam (C. 4: 29), y esta cuestión legal es posiblemente la más espinosa en lo que concierne a la doctrina sobre el martirio.

Tras la derrota en la Guerra de los Seis Días contra Israel en 1967, la creciente notoriedad de la retórica de lucha del islam político y su énfasis en el *ḡihād* reemplazará a la de los fallidos nacionalismos árabes. Comenzará entonces a desarrollarse toda una literatura y una narrativa que, apoyada en textos clásicos reinterpretados por los ideólogos de estos nuevos movimientos y organizaciones, dotarán a su causa de la legitimidad necesaria para obtener apoyo y ganar popularidad. Hamás recogió las aportaciones del ideólogo del yihad internacionalista ‘Abd Allāh ‘Azzām (1914-1989), autor de la principal contribución al culto del martirio del islam radical suní de la época actual. En sus inicios, Hamás sufrió problemas de legitimidad, y debía proveerse de un martirologio islámico para probar que la religión era la fuerza conductora de la lucha (Cook 2007: 143). Lo consiguió haciendo del palestino ‘Izz al-Dīn al-Qassām, un líder de una revuelta menor contra los británicos, su mártir paradigmático. En su carta fundacional, Hamás presenta al pueblo palestino como un colectivo de combatientes y mártires, respaldado por constantes referencias a hadices clásicos y citas coránicas: “(...) resistir al enemigo y eliminarlo pasa a ser el deber individual de todo musulmán (...)”<sup>5</sup>. La denominación de mártir se

<sup>4</sup> Los versos citados con más frecuencia son: C. 3: 138-143; 3: 169-170; 44: 50-54; 52: 18-27 (en relación a la recompensa del mártir en la otra vida); 4: 49; 9: 111; 8: 17 (en relación con la batalla de Badr) y 57: 19. La obra consultada para las citas es Fakhry, M. (1998) *The Qur’an: A Modern English Version*, Reading: Garnet.

<sup>5</sup> Carta Fundacional de Hamás, capítulo tercero:

[http://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/hamas.asp](http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp), consultado el 6 de diciembre de 2017.

extendió a todo aquel muerto por una causa, fuera esta secular y nacionalista o religiosa. Los martirologios de Hamás bebieron de la influencia de aquellos desarrollados en la República Islámica de Irán durante su guerra contra Iraq y del tratamiento de los mártires de Hizballāh en el Líbano. Estos actores políticos publican regularmente martirologios<sup>6</sup>, que en el caso del conflicto israelí-palestino pueden agruparse en dos categorías: el gran número de palestinos asesinados a causa de los enfrentamientos con las fuerzas israelíes o muertos como consecuencia de ataques de las mismas, y las historias de aquellos que han muerto en operaciones suicidas o víctimas de asesinatos selectivos (Cook 2007: 154).

En este aspecto, el marco dominante del martirio es el victimismo, personificado en todas las víctimas del conflicto. La excepción a esta regla en el caso palestino es el *istišhādī*, el suicida que se embarca voluntariamente en una operación contra el enemigo (Whitehead y Abufarha 2008: 397). Como apuntan Buckner y Khatib: “esto ha creado un cisma en la narrativa palestina del martirio, introduciendo el mensaje del martirio como empoderamiento. El *istišhādī* es alguien que elige la muerte como una operación dirigida por una organización militar particular, que a cambio le transforma en un icono para mantener la lucha” (2014: 374). Pero para que la acción del suicida sea aceptada como legítima desde el punto de vista religioso, es preciso que se presente como una inmolación y no como un suicidio fruto de la desesperación, la rabia o la impotencia. Como ya hemos señalado, las operaciones de martirio han sido ampliamente utilizadas por los grupos radicales musulmanes contemporáneos, con el problema legal que ello suponía. Con el fin de salvar estos problemas, estos mismos grupos y sus ideólogos han generado gran cantidad de discusiones legales sobre estas operaciones, testimonios hagiográficos de los mártires y análisis de sus tácticas y los resultados (Cook 2007: 149). El autor más citado es Nawwāf al-Takrūrī (m. 1997) con su obra *al-Amaliyyāt al-istišhādiyya fī al-mīzān al-fiqhī* (*Las operaciones de martirio en la balanza legal*), escrito con el fin primero de apoyar el uso de estas tácticas contra Israel.

Una vez que se han aceptado las definiciones y problemas de legitimidad religiosa que Hamás podría encontrar para justificar sus atentados suicidas, así como se ha dotado de un martirologio adecuado y adaptado al contexto político, cultural y religioso de la lucha palestina, el movimiento estaría listo para actuar. El mártir es uno de los elementos más poderosos de la organización, y demostrando el compromiso de sus facciones para con la resistencia, los mártires podían incrementar la popularidad del grupo. Sus acciones se utilizan también como ejemplos de esfuerzo y auto-sacrificio. Los mártires son descritos “como un terreno fértil para el mantenimiento de la resistencia, ya que su muerte aviva la motivación para reaccionar” (Allen 2000: 119). Una vez encontrada su fuente de legitimidad y este poderoso vehículo de movilización, Hamás los explotaría mediante símbolos visibles en sus producciones propagandísticas, de las que los pósteres son la manifestación visual más evidente.

#### ***El proceso de producción: patrones en los pósteres de Hamás***

Existen una serie de elementos en la cultura popular palestina que se asocian a la lucha de resistencia contra la ocupación israelí. Algunos han sido sacados de su contexto sociocultural y explotados hasta cambiar su significado, reinterpretados por Hamás para obtener legitimidad y apoyo popular. En los pósteres de los mártires de Hamás encontramos elementos religiosos, históricos, culturales y también bélicos, que aparecen en la composición junto con la fotografía del mártir.

---

<sup>6</sup> El martirologio más completo hasta la fecha sobre la segunda Intifada es el titulado Intifādat al-Aqṣà, con nueve volúmenes y alrededor de dos mil setecientas historias.

El fenómeno del martirio actúa “como un imán para los símbolos nacionales, religiosos y míticos. Muchos objetos asociados con la causa palestina han sido convertidos en símbolos resonantes (Abu Hashash 2006: 396). Existen tres elementos indispensables que se incluyen en los pósteres producidos por todas las organizaciones y movimientos palestinos, independientemente de la afiliación política, la edad o el sexo: la fotografía del mártir, el texto obituario escrito en árabe y una serie de símbolos complementarios. En el caso de Hamás estos símbolos hacen referencia a la historia palestina y a la religión islámica, al mismo tiempo que apelan a la lucha mediante la incorporación de elementos paramilitares.

El elemento más importante de la composición es la fotografía del mártir. Ésta es la imagen de una imagen, que, según Sontag, ha experimentado un proceso de apropiación al menos en dos ocasiones: la primera cuando fue tomada, y la segunda “cuando la misma fotografía es retirada del álbum familiar y maquetada en un lugar específico” (1978: 8), junto a otras imágenes y símbolos en el póster. Las fotografías utilizadas son, por lo general, personales, y son elegidas cuidadosamente por los compositores del póster. En el caso de las mujeres, el álbum familiar “quizá contenga fotos de la chica sin el pañuelo, pero una fotografía en la que aparezca retratada como una «buena musulmana» será escogida en su lugar para adecuarse a las reglas de los pósteres producidos por Hamás” (Abu Hashash 2006: 397). En numerosas ocasiones el rostro se muestra suspendido en el cielo para transmitir una sensación de distancia y atemporalidad, sacada de su contexto original. La imagen del mártir tras la Mezquita de al-Aqṣà le da la apariencia de guardián de Jerusalén, mientras que si la cara aparece delante del edificio, el mártir está asociado al mundo tangible. Los pósteres de los partidos políticos seculares comparten similitudes con los de los religiosos; siempre aparece alguna referencia al más allá, con excepción de los producidos por la FPLP. Elementos como el color verde, fuertemente asociado a la religión islámica, el color rojo asociado a la sangre y a la revolución (que también son los colores predominantes en la simbología de Hamás), dominan la composición. Por norma general, la Mezquita de al-Aqṣà o la Cúpula de la Roca siempre están presentes, junto a un verso coránico que hace referencia a los mártires (usualmente 3: 168<sup>7</sup>). Las referencias al Corán otorgan una indiscutible legitimidad a la representación del martirio. El póster está producido para su uso local en su mayoría, y la lengua árabe es la única empleada. El lenguaje se utiliza para proporcionar información y como decoración, por la presentación artística de su caligrafía, y de alguna forma lleva implícita una carga religiosa, ya que la lengua árabe guarda un espacio sagrado en la cultura islámica como lengua del Corán.

Otro tipo de elementos recurrentes son aquellos asociados a la cultura y a la historia palestina, como el olivo, el mapa histórico de Palestina anterior a la creación del Estado de Israel o la *kūfiyya*. La representación del olivo o de una rama de este árbol es un símbolo recurrente que hace referencia al sustento económico de muchos palestinos y a la categoría cultural de la gastronomía, dada la gran presencia del aceite de oliva o de las aceitunas en los platos tradicionales de la región. Además, simboliza también la resistencia económica del pueblo contra la ocupación, ya que una de las tácticas más comunes del gobierno israelí consiste en destruir plantaciones enteras de olivares y de los medios de producción necesarios para el procesamiento del aceite. En cuanto a la *kūfiyya*, es este elemento un

---

7 C. 3: 168: “No pienses en aquellos que han sido matados en el camino de Allāh como muertos; están vivos y recibe provisión junto a su Señor”.

símbolo paradigmático del apoyo a la causa palestina. La Organización para la Liberación de Palestina (OLP) se apropió en los años 60 del uso simbólico de este pañuelo típico de las zonas rurales de la región. Sus *fidā'iyīn* (milicianos, combatientes) aparecían ataviados con la prenda enrollada alrededor del cuello, en la cabeza o a modo de pasamontañas para no ser reconocidos. Pese a que en el discurso de Hamás el *fidā'ī* es reemplazado por el *mu'yāhid* (aquel que hace el *yihād*), que le da un sentido religioso a la lucha y a la resistencia, el pañuelo permaneció en el imaginario cultural y se ha convertido en un símbolo común en el imaginario de los partidos y organizaciones palestinas. A su vez, y en relación con la simbología histórica y cultural, los pósteres también reflejan la lucha en términos geográficos: Jerusalén se representa solamente mediante símbolos musulmanes, tratando de eliminar u omitir el resto que hagan referencia a otras religiones. Como última categoría podemos encontrar en los pósteres elementos que hacen referencia a la resistencia armada. Cuando la foto del mártir no se toma del álbum familiar, y son los distintos movimientos los encargados de realizar la fotografía, es frecuente que el protagonista aparezca sujetando un rifle de asalto (por lo general un AK-47), un lanzacohetes, una pistola o cualquier otra arma común en el arsenal de las Brigadas de Hamás. En este caso los mártires suelen ir vestidos con uniforme militar o de camuflaje, y ataviados con la bandana verde característica de Hamás, con una sura del Corán inscrita y en ocasiones con un brazalete con el logo de las Brigadas al-Qassām de Hamás. Todos estos componentes bélicos no hacen sino reafirmar el propósito de lucha y resistencia activa contra la ocupación. De todas formas, este modelo responde a un tipo de mártir distinto de la mayoría y del que ya hemos hablado; suelen ser éstos pósteres los que representan a miembros del movimiento que han llevado a cabo alguna operación de martirio o han muerto durante alguna operación paramilitar. Hayan sido o no combatientes, todos los pósteres están coronados por el logo de Hamás, y en muchos casos también aparece en la parte superior de la composición el escudo de su rama militar. Además de todos estos elementos religiosos, históricos y culturales, Hamás añadió con habilidad al martirologio islámico tradicional, fuente de legitimidad, la noción tradicional árabe popular del honor y el concepto más contemporáneo de la liberación contra el ocupante israelí (Cook 2007: 144).

En la elaboración de esta propaganda tiene lugar todo un proceso de asimilación; “la infancia se asimila a la madurez, la feminidad a la masculinidad, lo secular a lo sagrado, lo privado a lo público y lo personal a lo colectivo” (Abu Hashash 2006: 400). Los pósteres difuminan la distinción entre estas distintas categorías. Los niños dejan de ser tales al ser representados al mismo nivel que los adultos, del mismo modo que las mujeres; la diferencia de edad o sexo no importa, puesto que todos se asimilan al modelo paradigmático de mártir adulto masculino como prototipo del póster. A excepción de la FPLP, todos los grupos hacen referencia a elementos religiosos en mayor o menor medida, asimilando lo secular a lo sagrado, así como las circunstancias personales, las vidas privadas y las historias propias de los mártires representados dejan de importar; pasan a formar parte del obituario colectivo masivo. Al mismo tiempo, los pósteres están elaborados por un proceso de exclusión y de inclusión: exclusión de cualquier elemento, palabra o imagen que se refiera a la muerte, e inclusión de todos aquellos elementos que elevan la realidad al estatus de lo simbólico. Cualquiera puede ser un mártir y cada mártir tiene un póster en un espacio público. Los mártires son símbolos que animan a la movilización a través de llamadas emocionales a la justicia. El martirio permanece así como un evento político y mediático, y los pósteres documentan el

martirio como un obituario y como un anuncio de celebración de la muerte por una causa.

### ***Pósteres y funerales: herramientas efectivas de propaganda***

Como apuntábamos en la introducción del texto, la propaganda pretende apoyar o atacar una causa, institución o persona mediante la difusión sistemática de información. Para tal fin, los artífices de esta propaganda tienen en cuenta ciertas normas generales o aspectos que pueden aplicarse al fenómeno propagandístico. Estos principios, que podemos aplicar en este caso de estudio, fueron recogidos ya por el ideólogo y propagandista nazi J. Goebbels, y de entre ellos cabe destacar: el principio de vulgarización (toda propaganda debe ser popular, adaptando su nivel al receptor menos inteligente); el principio de orquestación (debe limitarse a un pequeño número de ideas y repetirlas incansablemente) y el principio de transfusión (la propaganda opera a partir de un sustrato preexistente, en el que deben arraigar los argumentos difundidos) (Beltrán 2018: 28-29). Estos principios van dirigidos a la captación de nuevos adeptos, al compromiso total de sus militantes y en última instancia a la despersonalización, un proceso psicológico mediante el cual, bajo ciertas condiciones, los individuos se perciben a sí mismos como semejantes o intercambiables de un determinado colectivo, en vez de verse como individuos únicos (Beltrán 2018: 36).

En el caso de Hamás, el movimiento utiliza los pósteres como una conjunción de toda una serie de elementos que están encaminados a conseguir apoyo popular, combinando en ellos canales de legitimación política y religiosa. Podemos afirmar por tanto, que la propaganda, en este caso tomando la forma de pósteres, es una forma de poder blando. En Oriente medio, la narrativa del martirio es un tropo con una larga tradición, presente en narraciones religiosas, historias populares y poesía (Shirazi 2012: 100). Además de las calles y espacios públicos como escuelas y hospitales, los pósteres también aparecen en espacios privados como casas familiares, la habitación del fallecido o restaurantes y otros negocios. La ciudad se convierte así en una galería en la que se exponen estas composiciones. En su diseño e impresión a primera vista, no hay mucho que distinga a los pósteres en los que aparecen atacantes suicidas, combatientes armados o civiles ordinarios. Los mártires se convierten en figuras públicas con su aparición en las calles y espacios públicos y privados; el público les otorga un reconocimiento colectivo surgido de la naturaleza política de su muerte.

En el modelo palestino de representación del mártir contemporáneo como herramienta política, los mártires sirven a un propósito dual: conmemorar y movilizar (Buckner y Khatib 2014: 371). La mayoría de los pósteres mezclan religión con discurso político difuminando la distinción entre ellos; por este proceso, la religión se politiza y la política adquiere un cariz sagrado. La producción continua de pósteres crea una repetición de estas narrativas visuales. Los pósteres son la evidencia de un sufrimiento colectivo que previene el olvido. La muerte de un individuo es sólo una mera noticia, pero la representación de un mártir es un icono o un ídolo: cualquiera es un héroe o un mártir. Basado en este proceso de elaboración del icono, se pueden crear historias y narrativas sin fin. Sin embargo, puesto que los pósteres intentan inspirar a otros el sacrificio por encima del ámbito personal, la narrativa personal se suprime y su historia es confiscada en favor de la historia colectiva; solamente quedan fragmentos de información como el nombre, la fecha y el lugar del martirio. Pero la manera en que estos pósteres presentan el sacrificio del individuo no refleja la magnitud del sufrimiento diario. Las representaciones disimulan la muerte como un hecho desagradable; en ningún póster aparece referencia alguna a la muerte como un acontecimiento negativo. Convertir el victimismo en martirio requiere mucho trabajo. Los procesos necesitan ser constantemente reafirmados, y “requieren una audiencia que

quizá cambie con el tiempo y tenga su propia interpretación en diferentes direcciones” (Mittermaier 2015: 588).

El nacionalismo (islámico en el caso de Hamás) durante la segunda Intifada ha permanecido como el marco dominante a través del cual “el significado personal y colectivo se configura, produciendo un marco material común y significativo a través del que vivir” (Roseberry 1994: 361). Los mártires trascienden las barreras sociales una vez muertos haciendo que todas las clases y componentes sociales puedan identificarse con ellos. Reconocer las glorias y sufrimientos comunes permite crear un espacio de vida común en el que importa más la colectividad que las aspiraciones individuales. Son un recuerdo de que el deber nacional está incompleto. Esta forma consciente y voluntaria de sacrificio tiene un poder increíble como significante. La muerte de un individuo no es más que una mera noticia, pero la creación de un nuevo mártir como icono y símbolo, genera un sentimiento de pertenencia y deber en la narrativa colectiva. El énfasis diario en la celebración del martirio puede ser entendido como una autodefensa colectiva contra el absurdo de la devastación diaria. Independientemente de la muerte, el individuo se convierte en una idea general y romantizada de la noción de martirio, en una imagen reconstruida, como se mostraba anteriormente.

El ritual del entierro, la difusión del vídeo si lo hubiera y los pósteres que cubren las calles traspasan su imagen de la esfera privada a la vida pública. La figura icónica del mártir (haya o no elegido el camino del martirio) se ha convertido en un elemento central de la conmemoración en Palestina y constituye un tipo de práctica mnemónica que ayuda a dar forma a los recuerdos individuales y colectivos (Khalili 2007: 732). Este tipo de práctica de conmemoración otorga a los palestinos la oportunidad de revivir su sufrimiento colectivo, que es un elemento importante en la creación de un sentido de identidad compartido. Del mismo modo y como ya hemos señalado, el martirio también tiene un rol importante y decisivo a la hora de promocionar la resistencia política continuada. Los mártires murieron por una situación política colectiva que afecta a todo el mundo, pero al mismo tiempo también eran conmemorados como parientes o amigos fallecidos de alguien. Con independencia de dónde estuvieran desplegados, siempre llevaban el mismo mensaje: “es una víctima de la ocupación, que ahora es recordada y reverenciada por la nación por la que sacrificó su vida” (Allen 2000: 114-115).

Otra de las formas principales de conmemoración durante la segunda Intifada, además de los pósteres, fueron los funerales. Estos eventos, en los que abundaban las imágenes del mártir y muchos de los elementos analizados anteriormente, creaban una esfera pública en la que participantes y observadores se convertían en parte del esfuerzo político nacionalista. Al igual que los pósteres colgaban de las fachadas y otros lugares fuera de la esfera privada, los funerales se celebraban en espacios públicos, que servían de plataforma publicitaria, acompañados a menudo de discursos políticos y manifestaciones, utilizados para canalizar las emociones de los participantes y reubicar las muertes de las víctimas dentro de una causa política mayor (Khalili 2007: 750). Aceptar e incluso buscar el sacrificio personal es, para muchos, un signo de fe en Dios y, para la mayoría, una manifestación de un profundo compromiso social con la meta de la independencia nacional. Otorgar a alguien el estatus de mártir es sobre todo una marca de profundo respeto y un medio de apoyar a las familias<sup>8</sup>. Los funerales en este momento eran una puesta en escena de este ideal de unidad nacional dirigido a un

---

<sup>8</sup> La mayoría de los casi cuatro mil palestinos asesinados desde el año 2000 como resultado de la ocupación fueron conmemorados con un funeral como mártires, estuvieran o no comprometidos en la resistencia activa: <http://palestinercs.org/Intifadasumary.org>.

público muy amplio, que a su vez participaba activamente. Estos actos de conmemoración eran una vía a través de la cual los asistentes pueden mostrar algún signo de resistencia y compromiso con la causa o simplemente de solidaridad con las familias. No debemos olvidar que se trata de un período en el que expresar compromiso y adhesión a la resistencia contra la ocupación israelí tenía consecuencias fatales, que en la mayoría de los casos desembocaban en violencia física, cuando no la muerte. En esta situación, los funerales de los mártires y otras formas de conmemoración eran la única expresión de compromiso con la lucha contra la ocupación posible para la mayoría de la gente que no tomaba las armas. De otra parte, el componente político de estos actos públicos es muy importante. Como observa Benedict Anderson, “es la magia del nacionalismo transformar la oportunidad en destino” (1991: 12). La tarea del mártir una vez fallecido era fundamental: ofrecer una prueba pública de injusticia política. A través de esta conversión de la muerte individual en algo político, se demostraba una premisa motivante del nacionalismo palestino: “cualquiera podía morir en cualquier momento, solamente por ser palestino en este lugar” (Allen 2000: 120).

En estrecha relación con los funerales y los actos para honrar a los mártires está el tratamiento a los parientes del fallecido. Las visitas y donativos a las familias son constantes, y éstas adquieren un estatus más elevado dentro de su comunidad por haber perdido a uno de sus miembros en la lucha contra la ocupación. Los valores sociales, emocionales y religiosos (para algunos más que para otros), estaban asociados con mostrar respeto por los mártires y sus familias. Por tanto, la gente participaba en estos rituales conmemorativos por razones de implicación personal hacia la familia y amigos, o en cumplimiento de lo que muchos consideraban la obligación moral de ayudar a quienes lo necesitan. Del mismo modo que los funerales, estas visitas son aprovechadas por los miembros de los distintos partidos y movimientos como una ocasión para mostrar su apoyo y compromiso y honrar la memoria del fallecido. La difusión del discurso de las madres de los fallecidos, si encaja y valida la retórica política, es esencial para movimientos como Hamás a la hora de conseguir apoyo y legitimidad. Quizá el caso más conocido sea el de Miryam Farḥāt, también conocida como 'Umm Niḍāl, la madre de tres combatientes de las Brigadas al-Qassām fallecidos. Fue nominada como candidata política de Hamás y miembro del Consejo Legislativo Palestino. Era un icono entre los seguidores de Hamás en la Franja de Gaza. Describía como una “ocasión trascendental” el día que Muḥammad, su hijo, volvió a casa con un arma, lo que señalaba su iniciación en la rama militar de Hamás y su camino hacia el martirio. “Por la gloria de Dios reprimí todas mis emociones maternas. Si hubiese dejado que mis miedos tomaran el control no habría permitido a ninguno de mis hijos elegir el camino del martirio” (Chehab 2007: 85-86). Este es quizá el ejemplo más famoso por la publicidad y la cobertura mediática que el propio movimiento le ha dado, pero existieron otros muchos discursos de madres y padres de mártires, afines a distintas organizaciones, que validaban la retórica de lucha de los dirigentes políticos que acudían a los actos de conmemoración. Otras formas de honrar la memoria de los fallecidos era dar sus nombres a espacios públicos como calles, colegios u hospitales, que en la mayoría de los casos albergaban numerosas reproducciones de la fotografía y el póster del mártir en cuestión. En suma, y teniendo en cuenta la finalidad de los pósteres, los funerales y otras prácticas de conmemoración, todos ellos “deben ser vistos como una parte constitutiva del proyecto político encaminado a construir y cultivar una interpretación específica del pasado en el presente” (Endres y Lauser 2001: 123).

### **Conclusiones**

Hemos visto cómo durante la segunda Intifada, Hamás obtuvo un apoyo y popularidad sin precedentes desde su aparición. Entre las causas de este éxito podemos

apuntar su discurso de adalid de la resistencia palestina, combinado con una hábil máquina propagandística y con la utilización de atentados suicidas como una herramienta efectiva capaz de dañar al enemigo israelí más que otras tácticas de combate. Estrechamente relacionada con esta táctica, la producción masiva de los pósteres de sus mártires ayudaba a validar sus fuentes de legitimidad política y religiosa. Combinando estos dos aspectos claves de su discurso, se nutrió de un martirologio válido, que tenía su base en las teorías fundamentalistas contemporáneas, sabiendo adaptarlas a la experiencia e historia palestina. Considerando a todos los palestinos como mártires y luchadores contra la ocupación, y con la ya mencionada producción masiva de los pósteres en los que aparecían estos mártires palestinos, Hamás tenía aseguradas sus bases en el discurso político, la resistencia armada y la legitimidad religiosa. El movimiento explotó la situación de ocupación, el clima de violencia y la importancia de la religión para reelaborar el discurso de resistencia nacional con el suyo propio. Apropiándose de símbolos y elementos de diversa índole, impregnando de religiosidad aquellos de origen secular. En sus composiciones, el mártir es honrado, celebrado e idealizado; mientras “existan movimientos de resistencia musulmanes en el mundo, habrá mártires (...) y los martirologios continuarán existiendo” (Cook 2007: 171).

El apoyo social a las operaciones suicidas alimentó la cultura del martirio; el discurso y la actitud de las madres como Miryam Farhāt, transmisoras de la herencia y el legado cultural, jugaron un papel decisivo en el apoyo al movimiento. Su discurso público, cuando era conveniente mostrarlo y validaba el discurso de la organización, servía como ejemplo y reflejo de un comportamiento social extendido como la aceptación y glorificación del martirio. De esta manera, la narrativa apologética del sacrificio por la nación tocaba todos los aspectos de la vida pública y privada. Durante los conflictos armados y crisis humanitarias, en los medios de comunicación se tiende a convertir a los muertos en meras cifras, de manera que la cifra eclipse a la realidad de lo trágico. Sobre el terreno, las personas hacen esfuerzos para localizar los cuerpos desaparecidos, identificar a los muertos y honrar su memoria. Hacen circular sus imágenes, sus nombres y su historia, para “mantener su memoria viva y llevar la cuenta actualizada” (Mittermaier 2015: 585). A través de estas vías de conmemoración como los funerales o los pósteres, los mártires movilizan a los vivos de varias formas; son testimonios que recuerdan a otros los sacrificios que se han hecho. Del mismo modo, también pueden ser objetos de admiración y modelos de imitación, y como tales ayudar a cultivar y formar una nueva generación de sujetos que continúen con la lucha. Es aquí donde entraría en juego la propaganda y la manipulación de toda una serie de elementos que forman parte del estrato histórico y cultural compartido por el mismo pueblo. Eliminando los elementos privados, y arropado por una serie de elementos repetitivos y sistematizados, el retrato del mártir cubre las paredes como recordatorio a quienes siguen vivos de un deber incompleto. Las circunstancias personales de cada individuo importan poco; todos sirven al mismo propósito en beneficio de Hamás, identificando su lucha con la del pueblo palestino en su conjunto. Mediante la apelación a los sentimientos del público al que va dirigida esta producción propagandística, el actor político encargado de la producción y distribución de estos elementos cargados de elementos significantes, puede conseguir movilizar a una buena cantidad de individuos consumidores de esa propaganda.

## **Bibliografía**

ABU HASHASH, M. (2006) "On the Visual Representations of Martyrdom in Palestine", *Third Text* 20 (3/4), pp. 391-403.

ALLEN, L. (2000) "The Polyvalent Politics of Martyr Commemorations in the Palestinian Intifada", *History & Memory* 18, pp. 107-138.

ANDERSON, B. (1991) *Imagined Communities: reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso.

ANZALLONE, C. (2012) "Propaganda", in Bowering, G., Crone, P., Kadi, W., Stewart, D. & Qasim (eds.) *The Princeton Encyclopaedia of Islamic Political thought*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

BELTRÁN, A. (2018) *Propaganda terrorista. La violencia como mensaje*, Madrid: Tébar Flores.

BLOOM, M.M. (2004) "Palestinian Suicide Bombing: Public Support, Market Share and Outbidding", *Political Science Quarterly* 119 (1), pp. 61-88.

BOYARIN, D. (1999) *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, California: Stanford University Press.

BRYM, R.J. & ARAJ, B. (2008) "Palestinian Suicide Bombing Revisited: A Critique of the Outbidding Thesis", *Political Science Quarterly* 123 (3), pp. 485-500.

BUCKNER, E. & KHATIB, L. (2014) "The Martyrs' Revolutions: The Role of Martyrs in the Arab Spring", *British Journal of Middle Eastern Studies* 41 (4), pp. 368-384.

CHEHAB, Z. (2007) *Inside Hamas. The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*, London: I.B. Tauris.

CHELLOWSKI, P. & DABASHI, H. (2000) *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, New York: New York University Press.

COOK, D. (2007) *Martyrdom in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

ENDRES, K. & LAUSER, A. (2001) "Contests of Commemoration: Virgin War Martyrs, State Memorials, and the Invocation of the Spirit World in Contemporary Vietnam", in Endres, K. & Lauser, A. (eds.) *Engaging the Spirit World, Popular Beliefs and Practices in Southeast Asia*, New York: Berghahn Books.

FAKHRY, M. (1998) *The Qur'an: A Modern English Version*, Reading: Garnet.

FERRER, E. (1992) *De la lucha de clases a la lucha de frases. De la propaganda a la publicidad*, Madrid: El País/ Aguilar.

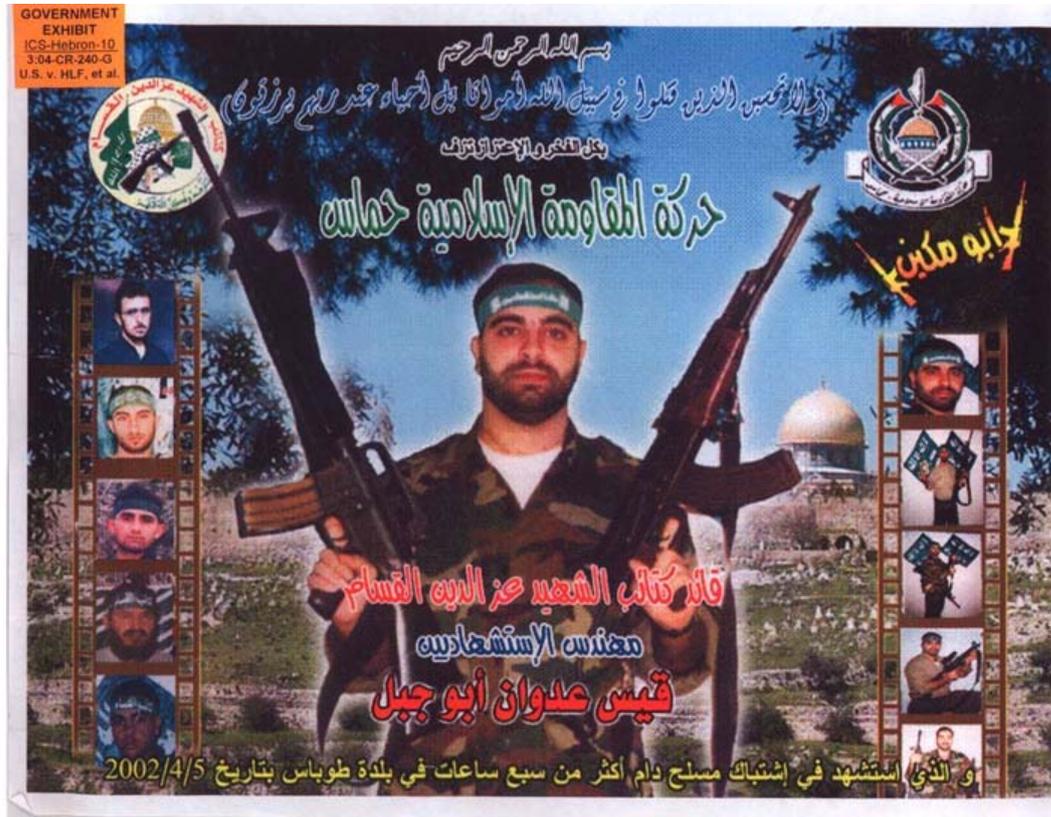
KHALILI, L. (2007) "Heroic and Tragic Pasts: Mnemonic Narratives in the Palestinian Refugee Camps", *Critical Sociology* 33, (4), pp. 731-759.

LEWINSTEIN, K. (2001) "The Revaluation of Martyrdom in Early Islam", in Cormack, D.M. *Sacrificing the Self: Perspective son Martyrdom and Religion*, New York: Oxford University Press, pp. 78-91.

- LÓPEZ ALONSO, C. (2007) *Hamás. La marcha hacia el poder*, Madrid: Catarata.
- MITTERMAIER, A. (2015) “Death and Martyrdom in the Arab Uprisings: An Introduction”, *Ethnos* 80 (5), pp. 583-604.
- OESTERREICHER-MOLLWO, M. (1983) *Símbolos*, Madrid: Ridoero.
- PALESTINE POSTER PROJECT ARCHIVE,  
<http://www.palestineposterproject.org/search/site/hamas>, accedido el 10 de diciembre de 2017.
- PINEDA CACHERO, A. (2006) *Elementos para una teoría comunicacional de la propaganda*, Sevilla: Alfar Universidad.
- AL-QASSAM BRIGADES WEBSITE, <https://www.qassam.ps/martyrs.html>, accedido el 10 de diciembre de 2017.
- SALAZAR GARCÍA-ROSALES, M. (2014) “Análisis de los elementos estético-expresivos en la propaganda de Corea del Sur y Corea del Norte”, *Comunicación* 14, pp. 62-79.
- SHIRAZI, F. (2012) “Death, the Great Equalizer: Memorializing Martyred (*Shahid*) Women in the Islamic Republic of Iran”, *Visual Anthropology* 25 (1-2), pp. 98-119.
- SONTAG, S. (1978) *On Photograph*, London: Penguin.
- WHITEHEAD, N.L. & ABUFARHA, N. (2008) “Suicide, Violence, and Cultural Conceptions of Martyrdom in Palestine”, *Social Research* 75 (2), pp. 395-416).

## Anexos

Fotografías de pósteres de mártires palestinos elaborados por Hamás durante la segunda Intifada.



Póster del mártir Abū Yabal. Fuente: <http://www.palestineposterproject.org/poster/the-engineer-of-martyrdom>



Póster del mártir Muḥammad Salīm Al-Sahlūb. Fuente: [https://www.qassam.ps/martyr-329-Mohammed\\_Saleem\\_As\\_Sahlub.html](https://www.qassam.ps/martyr-329-Mohammed_Saleem_As_Sahlub.html)



Póster del mártir Maḥmūd Aḥmad Şabāḥ. Fuente: [https://www.qassam.ps/martyr-230-Mahmoud\\_Ahmed\\_Sbbah.html](https://www.qassam.ps/martyr-230-Mahmoud_Ahmed_Sbbah.html)



Póster del mártir ‘Umar Sulaymān Ṭabbaṣh. Fuente: [https://www.qassam.ps/martyr-26-Omar\\_Suleiman\\_Tabash.html](https://www.qassam.ps/martyr-26-Omar_Suleiman_Tabash.html)

© Copyright Jorge Villanueva Farpón, 2018

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2018

Fitxa bibliogràfica:

VILLANUEVA FARPÓN, Jorge. (2018), “La visualización de la idea de martirio en Palestina: un estudio antropológico de los pósteres de Hamás de la segunda Intifada”, *Quaderns-e de l’Institut Català d’Antropologia*, 23 (1), Barcelona: ICA, pp. 68-85. [ISSN 169-8298].

