

Ahlam Shibli

Phantom Home

[Foyer Fantôme]

*Alors que je terminais la série Death, mon père Abed Hasan Shibli, nous a quittés.
Ce livre est dédié à sa mémoire.
Ahlam Shibli*

L'assemblée des absents

Depuis le milieu des années 1990, les photographies d'Ahlam Shibli s'attachent à cerner les conditions de vie sous l'oppression. L'esthétique documentaire forgée dans les territoires occupés par Israël pour traiter des traumas inhérents à la discrimination, à l'expulsion et à la mort violente du peuple palestinien a été transposée vers d'autres lieux où la notion du chez-soi est tout aussi problématique. Qu'il porte sur les commémorations de la Résistance française et leurs contradictions, puisqu'on apprend que ceux-là mêmes qui subirent une violence insoutenable purent servir ensuite un régime colonial tout aussi injuste, ou sur des individus obligés en désespoir de cause d'émigrer pour réconcilier leur corps et le désir d'appartenir à un genre autre que celui qui leur est assigné, le travail d'Ahlam Shibli parle de déracinement et d'occupation sans les limiter au conflit palestinien, mais en les étendant à d'autres pays et situations où règnent l'injustice et le paradoxe.

Phantom Home [Foyer Fantôme] réunit les grandes séries de photographies réalisées jusqu'ici par Ahlam Shibli. Cette exposition et la publication qui l'accompagne ont été rendues possibles par la générosité de l'artiste et par les efforts conjugués de trois établissements (le Museu d'Art Contemporani, Barcelone, le Jeu de Paume, Paris, et le Museu de Arte Contemporânea de Serralves, Porto).

Death, la série la plus récente de la photographe, est le fruit d'un projet collaboratif destiné à présenter l'une des œuvres les plus emblématiques de l'artiste. Les soixante-huit photographies en couleur accompagnées de légendes souvent détaillées constituent le corpus central de ce catalogue. Photographies, posters, tombes et graffitis de rue évoquent les combattants palestiniens morts durant la résistance armée à l'occupation israélienne, ou dans des circonstances diverses (*chahid*, *chahida*), les hommes et les femmes qui se sacrifient dans des opérations martyres (*istichhadi*, *istichhadiya*) et les prisonniers, généralement considérés comme des martyrs ratés. Ensemble, ils constituent une assemblée des absents.

Là encore, avec cette série, Ahlam Shibli pousse la pratique documentaire aux limites du visible. Le martyr met en jeu une esthétique et une politique de la disparition qui vise, comme Esmail Nashif l'écrit dans son essai, à se réapproprier le contrôle de la mort palestinienne. Selon Nashif, les Palestiniens, après avoir été exposés à diverses formes de violence, se

sont vu confisquer la prise en charge de leur propre mort. Ici, la photographie fait face à une mission inhabituelle : donner à voir un massacre collectif. Ce n'est pas la mort d'un corps qu'on lui demande de montrer, mais la destruction de tout ce qui étaye et prouve l'existence d'une société civile. Fidèle à ses habitudes de travail, Ahlam Shibli approche ce type de réalité matérielle en engageant la conversation avec les amis et les familles des martyrs. Durant ces discussions, d'autres photographies apparaissent, qui nous rappellent l'impossibilité d'accéder directement aux événements du passé. Dans *Death*, une vaste production visuelle consacrée au souvenir des martyrs occupe le centre de la scène. La présence concomitante de ces images-là – certaines abîmées par les intempéries, d'autres vénérées chez de proches parents – tend à montrer que le domaine public palestinien a ouvert sa porte aux absents.

Dans son essai, T.J. Demos s'interroge sur ce qu'il advient de la distance critique envers un contexte qui célèbre la mort en créant un espace saturé d'images de martyrs. Ce qui est certain, c'est que les photographies d'Ahlam Shibli créent une immersion dont il est difficile de s'extraire. Pour autant, que ce soit dans *Death* ou ailleurs, elles ne se plient à aucun des modèles interprétatifs les plus courants de la colonisation. Au lieu de partir de la causalité des événements représentés, le récit de ces séries s'appuie sur la dynamique de la représentation. L'absence apparente de regard critique est éclipsée par l'attitude de dévotion imposée par la représentation des martyrs. Ces photographies sont de celles qui désamorcent l'obligatoire mobilisation du registre humaniste et sauvent les victimes d'une nouvelle victimisation, cette fois par la photographie elle-même. Ahlam Shibli adhère à une conception de la photographie selon laquelle ce médium refuse d'accepter sans discrimination tous les objets et sujets qui passent devant lui.

La pratique documentaire d'Ahlam Shibli renie le principe fondateur d'un courant de la photographie qui s'est érigé en acteur essentiel de l'opinion publique planétaire et fournit des images à chaque événement en débat. Dans ce régime hyper-visuel, il se passe tant de choses qui nous permettent de tout voir et de tout savoir sans offrir l'occasion d'intervenir ; c'est exactement ce que l'artiste Hito Steyerl a nommé la « réflexivité passive » – l'information dénuée du droit d'agir ou de possibilité d'intervenir. La photographie d'Ahlam

Shibli exige une forte textualité pour suspendre l'autonomie de l'image et faire basculer celle-ci dans un régime qui ne l'utilise plus dans un but informatif. La réflexivité des images de Shibli tient à sa relation avec le sujet : celui-ci nous parle tout en restant suspendu dans la photographie elle-même. De plus, il est impossible d'isoler une image de la série à laquelle elle appartient car chacune d'elles ne trouve son sens que dans celui d'une séquence. Riche et complexe, la multitude de signes qu'on y trouve est l'unique vestige d'une communauté condamnée à la précarité.

Carles Guerra
Marta Gili
João Fernandes
Isabel Sousa Braga

Commissaires de
l'exposition

Disparition et précarité : à propos de la photographie d’Ahlam Shibli

T.J. DEMOS

Une photographie d’Ahlam Shibli tirée de sa récente série *Death* (2011-2012) montre une grand-mère et trois de ses petits-enfants dans un salon. Au milieu des rideaux décoratifs dorés, du canapé beige et de la table basse en bois surmontée d’une théière et d’une composition florale, un tableau gigantesque accroché dans un angle les surplombe : il représente un jeune homme tenant un pistolet-mitrailleur. Vêtu d’un blouson de cuir noir au col relevé, il pose sur le spectateur un regard de défi. En haut de la toile, une inscription en arabe : « La panthère de Kata’ib Shuhada’ al-Aqsa, Mikere » (« Mikere, des Brigades des martyrs d’al-Aqsa »). Le petit garçon assis sur le canapé lève les yeux vers le portrait de son père aujourd’hui décédé, et son regard admiratif nous alerte sur la fonction sociale de ce type d’imagerie, par-delà la mort de celui qu’elle représente : il illustre un commentaire souvent entendu au plus fort de la deuxième Intifada : « Pour chaque activiste tué, dix autres se lèveront¹. » Bien que mort, Mikere conserve une présence pour ceux qui lui survivent et transmet un message peut-être plus sûrement qu’il n’aurait pu le faire de son vivant.

Death explore la culture visuelle du martyr palestinien tel qu’on la rencontre dans les espaces publics et privés. Cette série montre les affiches que l’on croise partout sur les murs des territoires occupés en 1967 et sur lesquelles les martyrs (en majorité des hommes, mais parfois des femmes et des enfants) apparaissent devant des symboles nationaux palestiniens, comme le dôme du Rocher, accompagnés de versets du Coran ou de messages de groupes militants. Ces photographies de disparus sont aussi brandies dans les convois funèbres, montées en collier, affichées sur les téléphones portables et exposées dans les salons familiaux. Pour les anthropologues de ce genre de pratique commémorative, « l’appel constant à célébrer un martyr peut être compris comme une autodéfense collective contre l’absurdité d’un malheur quotidien, sous-tendue par toutes sortes de valeurs mythiques, religieuses et historiques afin de rendre cette dose journalière de mort non seulement justifiée, mais absolument inévitable² ». En tant que telle, la mythification des martyrs montre comment « la résistance et le sacrifice ont été assimilés à l’inévitable prix à payer pour donner un sens à une vie aliénée et vécue dans la promesse d’un avenir meilleur³ ».

Pourtant, alors que ces images de mort omniprésentes dans les communautés palestiniennes attestent la disparition de fils et de filles, de mères et de pères, elles témoignent en même temps du refus de cette disparition. Il ne reste que la présence fantomatique de ces êtres arrachés à la vie pour des raisons multiples, mais dont la troublante apparition sert désormais diverses causes politiques et religieuses favorables au combat des Palestiniens pour la décolonisation et l’indépendance. Ces images illustrent cependant un phénomène qui n’a rien de simple en termes de culture et de représentation. Que dire de la controverse suscitée par le sens de ce martyr dans les familles qui, à cause de l’action d’un des leurs, peuvent avoir perdu leur maison sous les bulldozers israéliens ? De la contestation envers la légitimité et l’effet de ces opérations martyres ? Du sentiment qu’inspire la militarisation de la société palestinienne, résultante de la résistance armée au colonisateur ? De la « polyvalence politique » – pour reprendre les termes de Lori A. Allen – de ces pratiques commémoratives, où ceux qui sont morts en innocents spectateurs (surtout les enfants) sont instrumentalisés par des milices rivales⁴ ? Face à ces interrogations, les photographies restent silencieuses. Elles préparent toutefois le terrain à ces débats, en questionnant sans se hâter de conclure, en créant une certaine prise de conscience du non-su et un lien avec celui-ci. Aborder la vérité photographique de ce non-su est une des constantes du travail d’Ahlam Shibli.

Sa récente série d’images de martyrs s’inscrit donc dans un projet photographique de longue haleine visant à enregistrer la vie (et la postérité) de ceux qui, vivant aux frontières de l’exclusion, sont menacés de disparition, et à observer la commémoration de ceux qui ne sont plus. Or une fin, comme nous l’avons vu, n’est jamais vraiment une fin, du moins sous le régime de l’image. De même que les personnages de *Death* incarnent un refus d’oublier et un sacrifice pour que leurs survivants aient une vie meilleure – un acte de défi envers la disparition –, la pratique photographique d’Ahlam Shibli s’attache à reconnaître le non-reconnu en contestant les régimes visuels prompts à condamner ces sujets à l’effacement.

Ahlam Shibli a commencé par un travail sur les conditions de vie des Palestiniens d’origine bédouine, par des images de vie sous la menace de l’expropriation et de survie dans

un contexte de déplacement forcé, de provisoire qui dure et d’absence de domicile fixe. Ce sont celles de la série *Unrecognised* (2000), consacrée au quotidien des habitants d’un village palestinien de Galilée qui n’apparaît sur aucune carte israélienne officielle ; de *Goter* (2002-2003), série sur les conditions sociales et matérielles des Palestiniens bédouins dans l’al-Naqab (désert du Néguev) ; d’*Arab al-Sbaih* (2007), qui porte sur des camps de réfugiés palestiniens en Jordanie ; et de *The Valley* (2007-2008) qui montre le village d’Arab al-Shibli en Basse-Galilée (baptisé à l’origine « Arab al-Sbaih »). Mais, depuis quelques années, l’intérêt d’Ahlam Shibli s’est élargi à des sphères géopolitiques et sociales autres que palestiniennes en générant de nouveaux cycles photographiques. Par exemple, la série *Eastern LGBT* (2004 / 2006) s’attache à des personnes gay, lesbiennes, bisexuelles et transgenre établies à Zurich, Barcelone, Tel Aviv et Londres après avoir fui des pays hostiles aux orientations sexuelles hors normes comme le Pakistan, la Palestine, le Liban, la Turquie et la Somalie. *Dom Dziecka. The house starves when you are away* (2008) montre les pensionnaires de plusieurs orphelinats de Pologne où, de manière touchante, les enfants se sont inventé des lieux de vie à eux en créant leur propre système relationnel inspiré par la famille ; en même temps, ces groupes s’écartent de l’ordre social conventionnel et esquissent ainsi des possibilités d’appartenance au-delà de la cellule familiale traditionnelle. Enfin, *Trauma* (2008-2009) est un cycle d’images où figurent notamment d’anciens résistants français de Corrèze. Certains, après avoir souffert des persécutions nazies, ont participé quelques années plus tard aux guerres coloniales d’Indochine et d’Algérie, en combattant donc des peuples qui, comme eux-mêmes quelque temps plus tôt, luttèrent pour l’indépendance⁵.

Ces différentes séries sont réunies par l’intérêt ancien d’Ahlam Shibli pour l’exclusion sociale, telle qu’on la rencontre dans les espaces de non-reconnaissance politique et d’expropriation, et pour les espaces de rejet et de non-appartenance où sont relégués les expatriés. De ce point de vue, son travail entre en résonance avec certaines démarches photographiques documentaires de sensibilité comparable entreprises dans des zones de conflit, comme celles de David Goldblatt, Guy Tillim et Santu Mofokeng, qui ont photographié la vie pendant et après l’apartheid sud-africain.

La pratique d'Ahlam Shibli se singularise pourtant par un intérêt constant pour la privation de domicile géopolitique et culturel, qui conduit ceux qui en sont victimes à se construire coûte que coûte des lieux d'appartenance. D'ailleurs, comme l'écrit Ulrich Loock, « tout l'œuvre d'Ahlam Shibli est guidé par une question fondamentale: "Qu'est-ce que ça veut dire d'être chez soi?" Et par son contraire: "Qu'est-ce que ça veut dire de ne pas être chez soi?" » Dans le travail photographique d'Ahlam Shibli, cette dialectique de l'être-chez-soi et de l'absence de chez-soi prend plusieurs directions: exclusion d'une nation, dépossession coloniale, aliénation socio-sexuelle, privation de famille et mort. Pour autant, cette relation foncière entre inclusion et exclusion se complique dans son œuvre puisque le rapport entre victime et agresseur, ressortissant et étranger, vivants et morts, n'est jamais net – du moins, dans le domaine de la représentation. Pas plus que ne l'est l'acte de discerner un geste élémentaire ou une manœuvre politique simple. Car la pratique d'Ahlam Shibli reste attentive aux idéologies concurrentielles de l'apparition – en particulier dans la série *Death* – et interroge ce qui advient une fois la reconnaissance acquise, en montrant que cette reconnaissance n'est jamais exempte d'arrière-pensées et de déstabilisation politique. Sur ce plan, l'objectif avoué de son projet, reconnaître le non-reconnu – donner une visibilité à ceux qu'un pouvoir hégémonique a rejetés en marge –, se complique par le fait que sa photographie est sensible à l'esthétique documentaire de l'indétermination. Comme de nombreux théoriciens l'ont observé, le sens photographique n'est que contingent (tributaire d'un contexte, de légendes, d'un lieu de réception et de modes d'interprétation institutionnelle), de sorte que sa signification est, au mieux, incertaine⁷. Cette complexité – entre indétermination et reconnaissance politique – place son travail aux avant-postes de la réinvention contemporaine de la pratique documentaire et de l'exploration des possibilités d'une photographie socialement engagée.

Arrêtons-nous sur *Unrecognised*, une série sur les Bédouins palestiniens qui, pour ne pas perdre leurs terres, ont refusé de se déplacer vers des zones officiellement reconnues et, en restant sur place dans une attitude de défi, sont officiellement « non reconnus » par l'État israélien. Ils sont donc condamnés à vivre dans des structures temporaires, sans

accès à l'eau courante, à l'électricité ni à l'assainissement⁸. Les images montrent leurs baraquements en tôle ondulée retenus par des chaînes rouillées et des cadenas, bâtis dans un paysage rocheux et austère. Des enfants jouent pieds nus dans cet environnement inhospitalier tandis que les femmes vaquent aux tâches domestiques, étendent le linge sur des fils. Privés de services de santé et d'éducation au-delà du primaire, les Palestiniens non reconnus sont victimes de mesures abusives de la part des autorités, notamment de déménagements forcés. Leurs habitations sont parfois détruites au bulldozer (avec ou sans préavis) et leurs cultures pulvérisées d'herbicide par des hélicoptères israéliens. Ravalés au rang d'occupants illégaux sur leurs terres de toujours, ils se sont vu refuser de nombreux droits accordés aux citoyens d'Israël (ce que sont pourtant les Bédouins palestiniens dépeints dans *Unrecognised*). Ahlam Shibli y voit une ironie amère pour un peuple jadis nomade et désormais contraint de « vivre en réfugiés sur sa propre terre⁹ ». Malgré le contexte d'oppression, les images d'Ahlam Shibli montrent des liens familiaux et des enfants joueurs, des maisons colorées et des jardins bien tenus, autant de scènes qui attestent une volonté de survivre et de créer un semblant de chez-soi à l'encontre d'une législation qui déclare ces populations sans domicile.

Cette situation politique où Israël refuse de reconnaître les villages de Bédouins palestiniens – en les rayant des cartes et des panneaux de signalisation, en hébraïsant leurs noms arabes traditionnels, en rejetant leurs revendications de propriété immobilière –, Ahlam Shibli l'a retrouvée pour sa série suivante, *Goter*. Le titre provient d'un usage local remontant à l'époque du mandat britannique, lorsque les Palestiniens s'entendaient fréquemment ordonner par les militaires: « Go there! » (« Va là-bas! »). Au fil des générations, cette expression s'est contractée jusqu'à former cette relique linguistique, écho à peine discernable de l'ancien affrontement avec le pouvoir colonial¹⁰. Cette injonction à « aller là-bas » a refait surface lors de l'unification entreprise par Israël au début des années 1960, quand le chef militaire et dirigeant israélien Moshe Dayan a exposé son projet d'assimiler les Bédouins, autrefois itinérants, à la société israélienne en les intégrant à la main-d'œuvre urbaine, dans l'industrie, les services, le bâtiment et l'agriculture: « Ce serait une révolution,

mais elle pourrait se résorber en deux générations », avait-il expliqué. « Sans coercition, mais sous la tutelle de l'État [...] le phénomène bédouin est appelé à disparaître¹¹. »

La « révolution » de Dayan correspondait à un programme d'État visant à faire disparaître un peuple. Il n'offrait aux Bédouins palestiniens que deux solutions: soit demeurer dans des peuplements « non reconnus » et donc temporaires, qui allaient effectivement devenir des camps, c'est-à-dire des lieux d'exception dont les habitants sont privés de droits politiques et réduits à une existence précaire¹²; soit s'assimiler à la société israélienne et accepter la disparition du « phénomène bédouin ». De toute façon, ces deux voies débouchaient sur ce que le sociologue israélien Baruch Kimmerling, aujourd'hui disparu, nommait un « politicide »: « la destruction physique des institutions et des infrastructures publiques, la colonisation des terres, la famine, l'isolation sociale et politique » visant un peuple précis¹³. Vu sous cet angle, le traitement des Bédouins palestiniens est à rapprocher de celui des Palestiniens en général, dicté par un projet de longue date qui « couvre une vaste palette d'activités sociales, politiques et militaires, [et] dont le but est de mettre un terme à l'existence politique et nationale de toute une communauté de gens, et de nier ainsi la possibilité de l'autodétermination¹⁴ ». Un tel projet attribue aux Palestiniens une « humanité relative » et juge qu'ils « ne peuvent prétendre qu'à une partie des droits par ailleurs inaliénables dus aux humains "à part entière" », comme l'explique Omar Barghouti¹⁵.

Avec des principes de gouvernement et des conditions biopolitiques tels, il ne faut pas s'étonner que des écrivains et des militants palestiniens comme Edward Saïd aient exprimé à plusieurs reprises la crainte d'une disparition durant les années 1980 et 1990: « Certes, la destruction de la Palestine en 1948, les années d'anonymat qui ont suivi, la douloureuse reconstruction d'une identité palestinienne de l'exil, les efforts de beaucoup d'hommes politiques, de combattants, de poètes, d'artistes et d'historiens pour maintenir l'identité palestinienne, tout cela a chancelé devant la crainte contradictoire de disparaître, étant donné la détermination acharnée d'Israël à accélérer le processus pour réduire, pour minimiser les Palestiniens puis pour s'assurer de leur absence en tant que présence politique et humaine

dans l'équation du Moyen-Orient¹⁶. » C'est la preuve architecturale, géographique, institutionnelle, sociale et visuelle d'une politique visant à faire disparaître un peuple que montrent *Goter* et *Unrecognised* – en particulier à travers ces personnages assombris, ces visages fragmentés, ces corps éthérés, silhouettés, et ces espaces domestiques vides et délaissés, caractéristiques et omniprésents dans le travail photographique d'Ahlam Shibli. Comme si la réalité existentielle de l'absence envahissait déjà ces scènes et laissait entrevoir une désertion future, des lieux d'abandon et un peuple promis à l'effacement.

Bien entendu, l'absence et la disparition constituent des principes de la photographie en tant que médium, dont le projet d'Ahlam Shibli joue en rapprochant astucieusement médium et géopolitique. Comme Roland Barthes l'a dit dans *La Chambre claire*, l'ontologie de la photographie concerne fondamentalement la mort. La mort est l'*eïdos* de la photographie, sa forme idéale et son expression la plus distinguée¹⁷. En effet, il n'est pas de photographie qui ne rende absent ce qu'elle représente. Eduardo Cadava explique utilement l'argument de Barthes lorsqu'il écrit que « la conjonction de la mort et du photographié est en fait le principe même de la certitude photographique : la photographie est un cimetière. Petit monument funéraire, la photographie est un tombeau pour les morts vivants. Elle raconte leur histoire – une histoire de fantômes et d'ombres – et elle le fait parce qu'elle *est* cette histoire. »¹⁸ Rien de surprenant donc qu'en liant photographie et non-reconnaissance politique, Ahlam Shibli produise une obsédante esthétique de l'hallucination – on songe, dans *Death*, à la présence spectrale des martyrs faisant office de monuments funéraires dans le cimetière de l'espace public ou aux figures fugaces, obscurcies et floues de *Goter*, de même qu'aux vues, dans cette même série, des lieux évacués et inhabités qui, à leur façon, illustrent la présence frappante de l'absence dans des espaces privés de leur fonction d'habitat. Tous expriment un refus lancinant de la disparition. En d'autres termes, c'est précisément la conjonction de la mort et du sujet photographié qu'Ahlam Shibli explore.

Cette conjonction se manifeste notamment par le fait qu'entre les mains d'Ahlam Shibli la photographie devient un acte insistant pour retenir la présence des disparus et des déplacés, des absents et des morts, pour produire

la preuve d'une existence par ailleurs déniée, encadrée, emmurée, emprisonnée, bornée, exilée. Le propos d'Ahlam Shibli est d'intervenir dans l'organisation de cette apparition afin de mettre en lumière ceux à qui est normalement déniée une représentation, qu'elle soit physique, architecturale, politique ou visuelle. En ce sens, son projet résonne de la politisation du photographique et dépasse la méditation purement barthésienne sur l'esthétique mortuaire et mystérieuse de l'image photographique. D'ailleurs, son travail pousse l'esthétique du jugement subjectif chère à Barthes vers une volonté de revendiquer une apparition qui est aussi une subjectivation politique. Cette subjectivation équivaut à une mise au jour, à une participation à former le monde visible et à une revendication de droits pour ceux qui le peuplent, des droits qui s'étendent au-delà d'un État-nation répressif et de son projet colonial¹⁹. À l'encontre des ségrégations sociales et politiques d'un État, la photographie d'Ahlam Shibli réclame l'universalité des droits, l'égalité et l'assimilation par-delà ces régimes qui divisent et isolent, qui édictent des états d'exception et d'humanité relative, qui mettent en œuvre des programmes politicides.

En tant que telles, les images d'Ahlam Shibli expriment l'espoir d'une photographie qui dénonce l'injustice faite aux dépossédés et ouvre un espace de participation politique au-delà des décisions d'exclusion d'un gouvernement. Cet espoir, c'est que la réorganisation du monde visuel par la photographie retentisse sur la réalité sociale et politique, ce qu'elle fait certainement, mais peut-être sans la précision instrumentalisée et l'efficacité stratégique que certains exigent. En même temps, il y a le témoignage silencieux et le questionnement subtil des images d'Ahlam Shibli, qui attestent la diversité et la créativité de la vie de ces sujets condamnés à l'absence et à l'abstraction ou réduits à la condition de victimes humanitaires et à des chiffres dans les statistiques nationales (surtout dans les territoires occupés palestiniens²⁰).

Néanmoins, et comme indiqué précédemment, la pratique d'Ahlam Shibli apporte une nuance à la stratégie de reconnaissance en soulignant l'impossibilité d'une lecture documentaire. Compte tenu de la place qu'elles font à la fragmentation et à l'abstraction, ses photographies évitent le piège de créer un second ordre de victimisation en dupliquant par la

représentation la sujétion à l'œuvre dans la réalité. En ce sens, le travail d'Ahlam Shibli complique l'urgence de reconnaître le non-reconnu en faisant sien une injonction esthétique simultanée *contre* la représentation, ce qui fait sens puisque ce genre de photographie est capable de révéler la complexité de l'être humain, en évitant en partie l'objectivation totalisante de cet être. Comme le note Judith Butler, « Pour que la représentation communique l'humain, il faut donc non seulement que la représentation échoue, mais aussi qu'elle *montre* son échec. Il y a quelque chose d'irreprésentable que nous cherchons néanmoins à représenter, et ce paradoxe doit être préservé par la représentation que nous en donnons²¹. »

De ce point de vue, les images dénonciatrices d'Ahlam Shibli, qui admettent justement ce paradoxe, ne sont pas faciles à étiqueter et ne cadrent pas aisément avec le modèle d'une photographie documentaire inspirée par une empathie progressiste – car, dans son travail, l'injustice est montrée sans donner au spectateur un sentiment d'espoir ni la promesse que l'intervention de la photographe va se traduire rapidement par un changement²². Cela tient en partie au refus d'Ahlam Shibli d'objectiver ses sujets pour le regard du spectateur empathique. Comme l'explique Loock, « même si sa pratique prend la forme du documentaire, le cœur de son travail ne consiste pas à inventorier des situations données, à enregistrer des circonstances sociologiques ou ethnologiques, encore moins à illustrer un savoir culturel préconçu. »²³ Au lieu d'offrir une source de données sociologiques ou d'informations ethnographiques, les photographies d'Ahlam Shibli insistent sur les aspects complexes de leur statut esthétique et révèlent les multiples facettes de l'expérience vécue et de la réalité subjective. Elles le font en exprimant une ambiguïté et une multivalence dans l'image, qui signifient que la photographie ne peut que signaler l'abondance de significations dont elle échoue inmanquablement à se saisir, mais dont n'importe quelle pratique documentaire assortie de n'importe quelle ambition conceptuelle prendra acte, comme si, pour « communiquer l'humain », il fallait qu'elle « *montre* son échec » à le représenter.

Sensible à l'irreprésentable qu'elle cherche néanmoins à représenter – en tentant à la fois de montrer ceux qui sont « non reconnus » et la suprême irreprésentabilité de leur être –,

Ahlam Shibli a aussi voulu, depuis quelques années, étendre sa pratique à d'autres foyers de lutte et à d'autres lieux d'irreprésentabilité. Elle a ainsi proposé une chaîne d'équivalences qui élargit sa démarche photographique et qui dénonce l'oppression et l'exclusion dans des contextes géopolitiques différents, en mettant le combat des Palestiniens en relation avec des combats politiques menés ailleurs. L'élargissement de sa vision photographique du monde rend possibles des formes de solidarité avec des communautés différentes et avec des modes d'identité extérieurs à la Palestine et à Israël.

Ainsi *Eastern LGBT*, qui montre des apparitions publiques de personnes jouant sur leur ambiguïté sexuelle (« LGBT », qui signifie « lesbien, homo, bisexuel, transgenre », est d'usage courant parmi ceux qui composent cette communauté). Une photographie extraite d'une série apparentée (*LGBT A*, qui fait partie de *LGBT A B C*) montre deux personnages à la tête rasée, l'un en costume à fines rayures et cravate muni de lunettes de soleil, l'autre avec une fausse moustache, une robe noire et une veste en vinyle, légère et brillante. En posant en couple devant deux photographies tirées de *Unrecognised*, ils créent un lien entre les Palestiniens et les victimes d'une non-reconnaissance d'un autre genre, due, elle, à leur orientation sexuelle. Cette non-reconnaissance-là a fini par les exclure de leur communauté et de leur pays à cause de l'intolérance et de la discrimination qui frappent tous ceux qui s'écartent des normes admises de la sexualité et du genre. D'autres images de cette série montrent des cortèges de la fierté homosexuelle, toutes sortes de transsexuels en train de s'habiller ou de déambuler dans des grands ensembles, de poser pour l'objectif dans des couloirs anonymes, ou affublés de costumes délirants ou fétichistes. Ils se maquillent, prennent soin de leur apparence devant des miroirs et sont photographiés en train de danser dans des clubs.

Dans *LGBT C*, un personnage apparaît sous les projecteurs d'une boîte de nuit, devant une banderole de promotion du groupe Aswat frappée de l'arc-en-ciel de la diversité : « Nous sommes palestiniennes. Nous sommes des femmes. Nous sommes homosexuelles. » Il s'agit là de manifestations d'autonomie au cours desquelles les participantes créent une atmosphère festive où la subjectivité affichée se conjugue au statut d'expatrié, à la transgression gay et à la résistance

politique. Ces personnages rejettent donc à leur tour la discrimination socio-sexuelle et l'exclusion géopolitique, et Ahlam Shibli les montre en train de reconquérir leur liberté d'action à travers une démarche radicale. Son approche photographique leur confère dignité et affirmation, aux antipodes de l'objectivation voyeuriste avec laquelle ils sont parfois dépeints, tout en livrant aussi des images anti-spectaculaires tirées du quotidien.

Avec *Dom Dziecka. The house starves when you are away*, Ahlam Shibli étend son regard photographique à des communautés exclues et recomposées. Ici, les images montrent des groupes d'orphelins de onze centres d'accueil de Pologne. Certaines établissent un lien stylistique clair avec les séries palestiniennes de *Goter*, de *Unrecognised* ou de *Arab al-Sbaih*. Par exemple, l'image en noir et blanc d'adolescents et de jeunes hommes postés devant et sur des constructions en béton totalement dénuées de décorations ou d'embellissements présente une similitude avec les zones de Palestine vouées à la claustrophobie et à la pénurie, à l'assujettissement et à l'occupation, visibles ailleurs dans l'œuvre d'Ahlam Shibli. Sur ces images, son point de vue est distancié de ses sujets, comme pour indiquer que la photographie se tient à l'écart, à l'extérieur, ce qui ajoute à la mélancolie de ces scènes et à l'impression de voir de loin une situation sur laquelle on n'a aucune prise. Dans d'autres vues de la même série, les personnages qui se cachent le visage ou se détournent de l'appareil semblent exprimer une défiance envers l'intrusion de la photographie. Mais peut-être celle-ci montre-t-elle ces images masquées pour dire l'impossibilité de représenter le sujet, pour illustrer là encore les facettes subjectives qui excèdent la capacité de représentation de toute photographie, car, paradoxalement, la fragmentation représentationnelle fait échec à l'« humanisation relative²⁴ ». Ici aussi, les photographies alternent entre noir et blanc et couleur, un parti pris formel qui souligne la diversité représentationnelle et traduit la diversité subjective et, partant, le caractère nécessairement fragmentaire de la photographie. Si elles sont nécessairement fragmentaires, les images d'Ahlam Shibli n'en prennent pas moins une dimension autoréflexive en admettant leur impossibilité à capter entièrement ou à portraiturer intégralement un sujet. Mais ici, il s'agit moins de montrer une

privation de droits sociaux ou politiques ou une désorganisation aliénante que de pointer une profondeur et une multiplicité humaines qui transcendent l'image et que celle-ci ne peut que communiquer. Cette profondeur et cette multiplicité s'expriment à travers le réseau de socialisation tissé entre ces personnages puisque les images illustrent les liens collectifs existant entre ces enfants sans famille, ces occupants d'un foyer pour sans-foyer. Cette série met en lumière leurs moments communs : sommeil à plusieurs dans la même pièce, étreintes d'intimité variable, situations de familiarité même pour la douche ou la toilette, là où garçons et filles s'occupent de leur hygiène personnelle. Ils sont attablés ensemble, lisent ensemble, s'assoient sur les genoux les uns des autres. Ces figures qui, dans les images d'Ahlam Shibli, apparaissent toujours en groupe sont celles d'orphelins qui se sont fabriqués une sorte de chez-eux à eux. Les images témoignent donc de quelque chose de foncièrement humain – même si ces groupes constitués en dehors de liens familiaux correspondent aussi à une transgression sociale – et élargissent ainsi les possibilités sociales offertes à l'être humain. Elle illustrent un état de sociabilité et soulignent le désir et le besoin de l'homme de vivre en communauté. Que ce soit dans des situations d'oppression et de colonisation (*Unrecognised*), d'exclusion et de discrimination (*Eastern LGBT*) ou de carence familiale (*Dom Dziecka. The house starves when you are away*), on découvre à chaque fois une volonté impérieuse d'être avec d'autres, une envie de contact, d'amitié, d'amour et de solidarité, une pulsion pour trouver ou construire un chez-soi (même hors normes) à l'encontre des forces du reniement et du rejet²⁵.

Cela dit, certaines images parmi les plus complexes d'Ahlam Shibli explorent le flou gênant existant entre victime et agresseur, combattant de la liberté et colonisateur. Pour *Trauma*, elle a ainsi photographié des anciens combattants français ayant eu à subir les persécutions nazies en résistant à l'occupation allemande durant la Seconde Guerre mondiale. Le point de départ de ce projet est le 9 juin 1944, jour où les SS exécutèrent publiquement quatre-vingt-dix-neuf habitants de Tulle en les pendant à des réverbères et des balcons de la rue principale et en en déportant d'autres vers les camps de concentration où les attendait une mort certaine. La ville commémore chaque année ceux qui

ont subi cette atrocité, dont la mémoire historique perdure à travers des plaques, des noms de rues, des monuments publics, des inscriptions sur des tombes, des rituels du souvenir et un musée en l'honneur de ces martyrs français. Ce sont ces différents lieux de mémoire collective qui figurent sur les photographies d'Ahlam Shibli. Mais ce n'est pas tout puisque sur certaines d'entre elles apparaissent aussi des photographies et des cartes d'Afrique du Nord conservées par un ancien combattant français. Celles-ci nous apprennent que certains des survivants à l'occupation allemande sont ensuite entrés dans les forces coloniales françaises envoyées en Indochine et en Algérie dans les années 1950 et 1960. En se focalisant sur ces éléments, Ahlam Shibli relie ces différentes histoires pour ne plus en faire qu'une. Cette série photographique devient le témoignage historique d'une rupture et d'une contradiction politique où victime et bourreau changent inexplicablement de camp à des périodes historiques différentes. En ce sens, elle rappelle *Trackers* (2005), l'enquête d'Ahlam Shibli sur des Palestiniens d'origine bédouine qui se sont engagés dans les forces israéliennes pour obtenir reconnaissance et avantages matériels, par exemple une maison, mais qui s'exposent ainsi à des accusations de trahison au sein de leur communauté²⁶. La question posée par ces différentes images est : comment ceux qui, dans tel contexte, ont été persécutés ont-ils pu se livrer, dans tel autre, à des violences militaires et à une occupation²⁷ ? Toutefois, les photographies d'Ahlam Shibli ne condamnent pas et ne tirent pas de conclusions ; elles composent une simple archive visuelle des effets matériels, des traces mémorielles et des relevés documentaires pris sur les lieux de commémoration, publics et privés, à l'origine de ce questionnement très épineux.

Pour revenir à la série *Death*, on a vu qu'elle traduisait un nouveau tournant dans la pratique de l'artiste puisque ces photographies portent moins sur des personnes réelles que sur des représentations de disparus. Elles constituent donc un geste réflexif car elles s'interrogent sur l'usage social des images en analysant l'esthétique de la commémoration et les stratégies de reconnaissance dans la vie quotidienne. Cette série fait largement écho au contexte de la deuxième Intifada, ce soulèvement entamé en septembre 2000 suite à la visite provocatrice d'Ariel Sharon, escorté

de mille vigiles, à al-Haram al-Sharif (littéralement « le noble sanctuaire », site de la mosquée d'al-Aqsa et du dôme du Rocher), que les juifs appellent Mont du Temple. Ces protestations furent encore avivées par la mort de Mohammad al-Durrah, cet enfant de douze ans abattu dans les bras de son père le 30 septembre, un événement photographié et largement diffusé qui a renforcé l'image d'un Israël méprisant les droits et les vies des Palestiniens. Dans les années qui ont suivi, ce soulèvement a entraîné la militarisation de la société palestinienne, en marge des manifestations et des projets sociaux, notamment des jardins communautaires et des coopératives de production alimentaire, nés de la mobilisation populaire propre à la première Intifada²⁸ (1987-1993).

Depuis 2000, plusieurs milliers de Palestiniens ont été tués par les forces de sécurité israéliennes et beaucoup ont été commémorés comme martyrs lors de leurs obsèques²⁹. Comme nous l'avons vu, ces commémorations prennent souvent la forme de posters et de photographies accrochés dans les salons familiaux, placés à proximité du domicile du martyr, dans les restaurants, à l'intérieur et à l'extérieur des magasins, autour des écoles et des hôpitaux. En se concentrant sur ces divers lieux, Ahlam Shibli montre comment le national devient familier, et le politique intime, l'ubiquité de ces images semblant indiquer que quiconque peut, à tout instant, devenir martyr. Malgré les différentes approches de l'imagerie martyre qui ressortent du travail d'Ahlam Shibli, la conception des posters fournit peu d'indices pour distinguer entre martyrs volontaires, combattants armés, jeunes tués lors de manifestations et passants innocents (hommes, femmes, enfants) victimes d'attaques israéliennes, de sorte qu'à chaque fois l'individu concerné devient une icône de la résistance nationale. En eux-mêmes, les posters affirment l'« unité non hiérarchisée du destin national collectif des Palestiniens³⁰ ». En montrant la multiplicité des images de martyrs, *Death* révèle comment cette diversité sociale est mise en conformité avec une forme problématique d'homogénéité visuelle.

Cependant, l'esthétisation de la mort est, au mieux, ambiguë car l'imagerie du martyr échappe inévitablement à son propos instrumentalisé. En effet, les études de commémorations de martyrs soulignent les interprétations diverses que l'on peut en donner et les relations parfois conflictuelles existant

entre les spectateurs de ces images puisque, dans la vie courante, certaines personnes contestent, voire rejettent ce contenu politique. L'usage de ces images à des fins publicitaires par les groupes militants peut même être critiqué, et leur rhétorique être tournée en dérision par certains Palestiniens lassés du culte de la mort, des consignes de riposte militarisée et violente à l'occupation, et de la banalisation des commémorations, semble-t-il sans fin, des morts³¹. L'esthétique de la commémoration des martyrs oscille donc de manière incertaine entre adhésion sociopolitique et contestation interne, entre pratiques pieuses et distance critique. En montrant la diversité des images et de leurs contextes de réception, Ahlam Shibli révèle ces antinomies plutôt que de simplement prolonger les commémorations rituelles elles-mêmes. Sa série n'en demeure pas moins un témoignage sur la destruction des vies palestiniennes et sur la façon dont la mort inspire la résistance future.

De plus, on relève fréquemment, dans le travail d'Ahlam Shibli, des indices de sa participation à la réalisation de ses images : parfois ce sera son ombre, mais les perspectives obliques, les différents éloignements et la diversité des lieux trahissent tout autant son implication dans la construction des plans. De même, les photographies de cimetières signalent sa présence parmi les tombes, tout comme les autres images de la série *Death* montrent des jeunes s'attardant sur des lieux de commémoration, sans parler des posters que des proches des défunts présentent parfois à la photographe. Autrement dit, l'esthétique représentationnelle d'Ahlam Shibli provoque une certaine résurrection de la vie, même si ses images donnent à voir les traces de la perte et de l'absence.

Si *Death* montre des représentations de représentations, ce n'est pas totalement une nouveauté chez Ahlam Shibli – on pense aux posters et aux décorations murales inspirés par la culture populaire dans *Dom Dziecka. The house starves when you are away* ou aux archives visuelles constituées par les clichés historiques de *Trauma*, qui démontrent eux aussi la fonction sociale de la photographie dans des contextes divers incrustés dans le tissu de la vie. Sauf que *Death* s'intéresse à la place des morts dans le programme politique de diverses organisations militantes, qu'ils y aient été enrôlés de leur propre gré, en soient des compagnons de route ou aient

été cooptés par des groupes militants. Contrairement aux posters des martyrs, les photographies d'Ahlam Shibli se savent inaptes à réduire ses sujets à de simples images, à l'expression d'un projet, à un matériau manipulé pour les besoins d'un programme politique. De sorte qu'elles établissent un certain rapport critique avec leur sujet.

Le fait d'être non-reconnu peut-il nourrir une attitude éthico-politique ? « Il fait aussi partie de la morale de ne pas habiter chez soi », déclarait Edward Saïd à la fin des années 1990, trouvant là un moyen d'exposer les problèmes éthiques du déplacement en invoquant la formule de Theodor Adorno, qui écrit lui-même ces mots lors de son exil forcé de l'Allemagne nazie³². Car comment peut-on aspirer à appartenir à une culture nationale qui, comme dans le cas des nazis, est éthiquement et politiquement abominable ? Pour Saïd, la question débouche sur l'impossible condition de l'exil et du déplacement des Palestiniens, dans laquelle le statut d'apatride équivaut à une affirmation de résistance, à un refus d'être chez soi en étant dépossédé. Au lieu de se borner à une simple analogie avec l'histoire terrible de la Seconde Guerre mondiale, le ressenti de Saïd face à l'absence d'une terre l'a conduit à porter un regard critique et actuel sur l'impératif éthique d'Adorno en son temps, de la même façon qu'Ahlam Shibli a mis en images cet état paradoxal.

Plutôt que de se soumettre à un message photographique et d'être réduites à un rôle de communication ou de propagande, les images d'Ahlam Shibli expriment la libération subjective et sociale qu'il y a à être non-reconnu – car ce statut protège de la reconnaissance vue comme moyen de domination ou d'essentialisation –, même si son travail s'intéresse aussi à la non-reconnaissance en tant qu'espace d'exposition existentielle. Elle se refuse donc à présenter des formes conventionnelles d'existence stéréotypée, où la normalité naît d'une opposition à l'exclu et au non-reconnu. Si Ahlam Shibli revendique la non-reconnaissance comme projet émancipateur, elle ne la confond pas avec la fonction de non-reconnaissance telle qu'elle est pratiquée à des fins d'encadrement par un État ou un groupe oppresseurs. Comme nous l'avons vu, son travail explore sous divers angles un désir de communauté et de terre partagée – que ses photographies présentent comme un mode d'existence autant que comme un combat politique –, un désir décliné selon

les diverses formes que prend de nos jours la privation d'un pays, en Palestine et au-dehors. En ce sens, sa photographie voit dans la précarité une source de communauté humaine, tout en contestant l'exclusion sociale et l'inégalité politico-économique qu'elle engendre et dont elle fait les cibles d'un combat commun³³.

T.J. Demos est critique d'art et professeur au département d'Histoire de l'art de l'University College à Londres. Il est l'auteur de *The Migrant Image: The Art and Politics of Documentary During Global Crisis* (2013) et de *Return to the Postcolony: Spectres of Colonialism in Contemporary Art* (2012).

Notes

1. Lori A. Allen, « The Polyvalent Politics of Martyr Commemorations in the Palestinian *Intifada* », in *History & Memory* 18.2 (automne / hiver 2006), p. 119.
2. Mahmoud Abu Hashhash, « On the Visual Representation of Martyrdom in Palestine », in *Third Text* 20, n° 3 / 4 (mai-juillet 2006), p. 400.
3. Abu Hashhash, *op. cit.*, p. 391.
4. Allen 2006 (voir note 1).
5. Ahlam Shibli pointe les repères historiques suivants : la guerre d'Indochine a commencé en 1946 ; le 8 mai 1945, le jour même où l'Allemagne nazie reconnaissait sa défaite dans la Seconde Guerre mondiale, en Algérie, les Français ont tiré sur des manifestants contre le régime colonial à Sétif, ce qui a conduit aux événements connus sous le nom de massacres de Sétif et Guelma ; la guerre entre la France et les mouvements d'indépendance algériens durera de 1954 à 1962 (échange de courriels avec l'auteur, 18 octobre 2012).
6. Ulrich Loock, « Ahlam Shibli's Critique of the Notion of Home », in *Cura Magazine* 2 (2009).
7. Voir Roland Barthes, *La Chambre claire. Note sur la photographie* (Paris, 1980), p. 52 : « [L]a photographie est contingence pure et ne peut être que cela. » Pour Allan Sekula, le sens de la photographie est « indéterminé », comme il l'affirme dans « Dismantling Modernism, Reinventing Documentary: (Notes on the Politics of Representation) », in Allan Sekula, *Dismal Science: Photo Works, 1972-1996* (Normal, 1999), p. 121. Plus récemment, Hito Steyerl a privilégié l'« incertitude » comme base du mode documentaire : voir « Documentary Uncertainty », in *A Prior* 15 (2007).
8. Voir Kamal Boullata, « Cassandra and the Photography of the Invisible », dans *Ahlam Shibli: Lost Time* (Birmingham, 2003) ; et Ulrich Loock, « Ahlam Shibli: Goter, Representation of the Unrecognized », in *Ahlam Shibli: Go there, Eat the Mountain, Write the past* (Amman, 2011).
9. Voir la description d'Ahlam Shibli pour *Unrecognised*, mise en ligne sur www.ahlamshibli.com/texts/arab.htm (accès le 26 octobre 2012).
10. Voir le site Internet d'Ahlam Shibli et son texte à propos de *Goter* sur www.ahlamshibli.com/statement/Goter.htm (accès le 26 octobre 2012).
11. Moshe Dayan, 1963, cité in Ahlam Shibli (voir note 10).
12. De ce point de vue, les villages « non reconnus » s'apparentent à ce que Giorgio Agamben a décrit sous le nom de « camp », c'est-à-dire « l'espace qui s'ouvre lorsque l'état d'exception commence à devenir la règle ». En réalité, Israël a maintenu un état d'urgence depuis sa fondation en 1948. « Par le fait même que ses habitants ont été dépouillés de tout statut politique et réduits intégralement à la vie nue, écrit Agamben, le camp est aussi l'espace biopolitique le plus absolu qui ait jamais été réalisé, où le pouvoir n'a en face de lui que la pure vie biologique sans aucune médiation. » Giorgio Agamben, « Qu'est-ce qu'un camp ? » in *Moyens sans fin. Notes sur la politique* (Paris, 2002), p. 50-51. Voir aussi Adi Ophir, Michal Givoni et Sari Hanafi, dir., *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories* (New York, 2009).
13. Voir Baruch Kimmerling, *Politicide, Les Guerres d'Ariel Sharon contre les Palestiniens* (Paris, 2003), p. 10-11.
14. Kimmerling 2003 (voir note 13). Pour Ilan Pappé et d'autres historiens dissidents, la politique israélienne depuis 1948 n'a cessé d'œuvrer à réimplanter les Palestiniens hors d'Israël (territoires occupés compris) par le biais de la pression économique, de l'appropriation foncière, de l'activité de colonisation et de la violence militaire – ce que Pappé appelle un « nettoyage ethnique ». Voir Ilan Pappé, *Le Nettoyage ethnique de la Palestine* (Paris, 2008). Pappé engage ses lecteurs à voir dans le nettoyage ethnique des Palestiniens par Israël, entamé en 1948, mais poursuivi aujourd'hui encore par toutes sortes de moyens, un crime contre l'humanité.
15. Barghouti écrit : « Je définis l'humanité relative comme la croyance, et l'humanisation relative comme la

- pratique fondée sur la croyance selon laquelle certains êtres humains partageant des attributs identitaires spécifiques – religieux, ethniques, culturels ou d'importance similaire – sont dépourvus d'un ou plusieurs des attributs nécessaires à l'être humain et ne sont donc humains qu'au sens relatif, sans l'être de manière absolue et non équivoque. En conséquence, ces *humains relatifs* ne peuvent prétendre qu'à une partie des droits par ailleurs inaliénables dus aux humains "à part entière". » Omar Barghouti, « Relative Humanity: The Fundamental Obstacle to a One-State Solution in Historic Palestine », in *The Electronic Intifada* (6 janvier 2004), <http://electronicintifada.net> (accès le 26 octobre 2012).
16. Edward Saïd, *La Question de Palestine*, préface à l'édition de 1992 (Paris, 2010), p. 26. Pour une analyse plus récente de la réalité sociale quotidienne en Palestine, voir Saree Makdisi, *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation* (New York, 2008).
 17. Barthes 1993 (voir note 7), p. 32.
 18. Eduardo Cadava, *Words of Light: Theses on the Photography of History* (Princeton, 1997), p. 10.
 19. Voir Ariella Azoulay, *The Civil Contract of Photography* (New York, 2008), p. 118: au lieu de restreindre la citoyenneté à un « statut, qu'il soit inné ou acquis à des conditions draconiennes », la photographie renvoie « la citoyenneté, avec d'autres (non-)citoyens, dans le champ d'un devenir constant » et permet « au citoyen et au non-citoyen [...] de continuer à exprimer des griefs civils alors même que les "droits de l'homme, naturels et inaliénables" restent considérés comme la raison et la condition de la citoyenneté. » Cependant, on trouve aussi dans Barthes la reconnaissance d'un tel principe – certes en moins développé – lorsqu'il écrit « [...] le Photographe doit lutter énormément pour que la Photographie ne soit pas la Mort » et, contre l'idée de devenir un objet photographique: « C'est mon droit *politique* d'être un sujet qu'il me faut défendre ». Voir Barthes 1993 (voir note 7), p. 30-31 et 32.
 20. À propos de la violence de l'humanitaire et de la calculatrice d'État qui réduit la vie à des mesures statistiques dans le contexte israélo-palestinien, voir Eyal Weizman, *The Least of All Possible Evils: Humanitarian Violence from Arendt to Gaza* (Londres, 2011).
 21. Judith Butler, *Vie précaire: les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* (Paris, 2005), p. 178.
 22. Pour un appel récent (et problématique) à l'empathie photographique, à l'encontre des critiques d'auteurs comme Susan Sontag et Allan Sekula, voir Susie Linfield, « Photojournalism and Human Rights », in *The Cruel Radiancy: Photography and Political Violence* (Chicago, 2010).
 23. Loock 2009 (voir note 6).
 24. Je développe cet argument dans T.J. Demos, « Recognizing the Unrecognized: The Photographs of Ahlam Shibli » in *The Migrant Image: The Art and Politics of Documentary during Global Crisis* (Durham, 2013), p. 124-143.
 25. À propos du fait qu'être signifie toujours « être en commun », être en relation, hors de l'absolu et du substantiel, voir Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée* (Paris, 1999).
 26. Voir Ulrich Loock, « Ahlam Shibli: Resisting Oppression », in *Camera Austria* 93 (mars 2006), p. 41-52 ; et *Ahlam Shibli: Trackers*, éd. Adam Szymczyk (Cologne, 2007) (avec des essais de John Berger, Jean-François Chevrier, Okwui Enwezor, Rhoda Kanaaneh et Adam Szymczyk).
 27. Saïd, par exemple, avait bien repéré l'ironie historique dans la situation aussi troublante qu'inexplicable des Palestiniens, chassés en masse de Palestine par des Israéliens eux-mêmes bannis d'Europe (« exilés par des exilés »). Edward Saïd, « Reflections on Exile », in *Granta* 13 (automne 1984), p. 164.
 28. Voir Salim Tamari et Reema Hammami, « The Second Uprising: End or New Beginning? », in *Journal of Palestinian Studies* 30.2 (hiver 2001), p. 5-25.
 29. Voir les statistiques des victimes tenues par le centre israélien d'information sur les droits de l'homme dans les territoires occupés (B'Tselem): <http://www.btselem.org/statistics> (accès le 26 octobre 2012).
 30. Allen 2006 (voir note 1), p. 120. Comme Allen le fait observer, le terme « martyr » (*chahid*) est celui communément employé par les Palestiniens pour désigner tout individu dont la mort est considérée comme imputable à l'occupation, qu'il soit chrétien ou musulman, combattant ou spectateur: « Les martyrs sont ceux qui ont été tués, que ce soit de la main de soldats ou de colons ou à cause de points de contrôle ou de couvre-feu qui, par exemple, leur ont interdit l'accès à des soins médicaux. » Plus loin: « L'étiquette de "martyr" est donc en elle-même une marque de respect; ce terme exprime tout un substrat de significations issues de l'enseignement islamique et nationaliste et connotées par l'honneur, la déférence et le mérite. », p. 130-131, note 2.
 31. Allen cite la remarque d'Allen Feldman selon qui « la violence sacrificielle crée des sujets génériques qui forment une matière première propice à une objectivation polymorphe, car le processus du sacrifice requiert des acteurs capables de revêtir des sens collectifs multiples ainsi que d'absorber et de renvoyer des fantasmes collectifs divers et souvent contradictoires ». (Elle surestime peut-être la résistance quotidienne à la commémoration des mentors dans la vie de tous les jours). Allen 2006 (voir note 1), p. 122.
 32. Dans son essai « Between Worlds », in *London Review of Books* 20.9 (7 mai 1998), p. 6, Edward Saïd cite le texte de Theodor Adorno tiré de *Minima Moralia: réflexions sur la vie mutilée* (Paris, 1980), p. 36.
 33. Judith Butler, « For and Against Precarity », in *Tidal: Occupy Theory* 1 (2011), p. 12-13.

p. 13

Self-Portrait

[Autoportrait]

Palestine, 2000

Série de 18 photographies

21,2 × 30 cm ; 30 × 21,2 cm

Tirages chromogéniques

Retour sur les lieux qui m'ont montré qui je suis.

p. 15

Goter

Al-Naqab, Palestine / Israël, 2002-2003

Série de 42 photographies

39,5 × 59 cm ; 59 × 39,5 cm

Tirages gélatino-argentiques ; tirages chromogéniques

Il faudrait transformer le Bédouin en un prolétariat urbain pour l'industrie, les services, la construction et l'agriculture. 88 % de la population israélienne ne sont pas agriculteurs ; que le Bédouin soit comme eux ! Ce sera effectivement un changement radical puisque le Bédouin ne vivra plus sur sa terre avec ses troupeaux, mais deviendra un citoyen qui rentrera le soir chez lui pour enfiler ses pantoufles... [Les enfants] iront à l'école avec les cheveux bien peignés. Ce sera une révolution, mais elle pourra prendre deux générations... Le phénomène bédouin est appelé à disparaître.

Moshe Dayan, 31 juillet 1963

Depuis le milieu des années 1960, les Palestiniens d'origine bédouine, qui résident dans le désert d'al-Naqab, sont soumis à une politique d'expropriation de leurs terres de toujours et de réimplantation dans sept cités aménagées par les autorités israéliennes, le plus souvent sans consultation des populations concernées. Les terres qu'ils laissent derrière eux sont ensuite mises à la disposition de citoyens juifs.

En 2003, environ la moitié des 110 000 Bédouins palestiniens d'al-Naqab vivaient dans ces cités. Selon des statistiques officielles, ces communautés comptaient parmi les plus pauvres d'Israël : insuffisance de services publics, taux élevés de chômage et de criminalité, absence de perspectives de développement réalistes. L'autre moitié des Bédouins palestiniens d'al-Naqab ont refusé de s'installer dans ces cités afin d'éviter de perdre leurs terres et d'être soumis à des conditions de vie nuisibles à leur culture et socialement dégradantes. Ils vivaient dans une bonne centaine de villages « non reconnus » où les lois de l'État juif leur interdisaient de construire des édifices permanents, où les maisons étaient régulièrement démolies, les champs considérés comme illégaux par les autorités et arrosés de produits chimiques toxiques, les familles chassées de leur foyer, et où il n'existait aucun accès

public à l'électricité et l'eau courante ni à des services publics comme la santé, l'assainissement et l'éducation au-delà du primaire. À ce jour, la situation n'a guère changé.

Goter, mot étranger à la langue arabe, n'est utilisé que par les Palestiniens d'al-Naqab. D'après les autochtones, il provient de l'anglais « Go there ! », un ordre que les Bédouins palestiniens entendaient dans la bouche des militaires à l'époque du mandat britannique (1917-1948).

Ce travail porte sur le statut des Palestiniens d'origine bédouine dans l'État d'Israël : là où il y a un toit, il n'y a pas de chez-soi ; là où il y a un chez-soi, il n'y a pas de toit.

p. 17

Trackers

[Traqueurs]

Palestine / Israël, 2005

Série de 85 photographies

37 × 55,5 cm ; 55,5 × 37 cm ; 60 × 90 cm ;

90 × 60 cm

Tirages gélatino-argentiques ; tirages chromogéniques

Trackers, série réalisée en 2005, porte sur les Palestiniens d'origine bédouine qui ont servi ou servent encore comme volontaires dans l'armée israélienne. Ce projet s'interroge sur le prix qu'une minorité colonisée est obligée de payer à une majorité composée de colons, peut-être pour se faire accepter, peut-être pour changer d'identité, peut-être pour survivre, peut-être aussi pour toutes ces raisons et pour d'autres encore.

p. 19

Eastern LGBT

[LGBT de l'Est]

International, 2004 / 2006

Série de 37 photographies

37,8 × 57,6 cm ; 57,6 × 37,8 cm ;

70 × 100 cm ; 100 × 70 cm

Tirages gélatino-argentiques ; tirages chromogéniques

LGBT est une abréviation qui signifie « lesbiens, gays, bisexuels et transgenre ».

Ce travail porte sur des ressortissants de pays orientaux tels que le Pakistan, la Palestine, le Liban, la Turquie ou la Somalie, qui ont quitté leur pays natal car leur société d'origine leur interdisait de vivre selon leur préférence sexuelle ou d'habiter le corps genré dans lequel ils se sentaient à l'aise. C'est donc à l'étranger, et parfois seulement le week-end et dans des clubs, qu'ils sont allés chercher des conditions propices pour vivre à leur guise.

Les photographies de *Eastern LGBT* ont été prises en 2004 et 2006 à Zurich, Barcelone, Tel Aviv et Londres.

p. 21

Arab al-Sbaih

Jordanie, 2007

Série de 47 photographies

38 × 57,7 cm ; 57,7 × 38 cm

Tirages gélatino-argentiques ; tirages chromogéniques

Les photographies qui constituent la série *Arab al-Sbaih* ont été prises dans quatre lieux différents : le camp de réfugiés d'Irbid, la ville d'Irbid, le camp de réfugiés d'al-Baq'a et Amman. Depuis la guerre de 1948, qui fit suite à l'instauration de l'État israélien et provoqua la *Nakba* palestinienne, trois générations de réfugiés palestiniens vivent dans ces endroits.

Le titre de la série reprend le nom originel du village d'Arab al-Shibli, dans la région palestinienne de Basse-Galilée, actuellement dans l'État d'Israël. Une partie de ses habitants qui, en 1948, avaient défendu leurs terres contre les Juifs fut expulsée vers la Syrie et la Jordanie ; l'autre partie trouva refuge au monastère du mont Tabor. La guerre terminée, après avoir passé des mois cachées dans des cavernes situées sur le domaine du monastère, les familles qui purent regagner leur maison durent renoncer au nom initial du village, Arab al-Sbaih, au profit d'Arab al-Shibli afin de se prémunir contre une vengeance israélienne. À l'inverse, les réfugiés de Syrie et de Jordanie préservent la mémoire de leur patrie en donnant à leurs boutiques des noms de lieux palestiniens et en reproduisant la structure sociale de leurs villages d'origine.

p. 23

The Valley

[La Vallée]

Arab al-Shibli, Palestine / Israël, 2007-2008

Série de 28 photographies

38 × 57,7 cm ; 57,7 × 38 cm

Tirages gélatino-argentiques ; tirages chromogéniques

Les images de *The Valley* ont été prises en 2007 dans le village d'Arab al-Shibli et ses environs en Basse-Galilée, territoire palestinien dans l'État actuel d'Israël.

Le 28 octobre 1957, vingt-huit dignitaires du village d'Arab al-Shibli envoyèrent une requête en trois points à M. Elisha Soltz, gouverneur militaire israélien à Nazareth. Ils lui demandaient de :

1. leur restituer leurs terres, construire une route bitumée jusqu'au village et alimenter celui-ci en eau et en électricité ;

2. ordonner que l'argent collecté auprès des habitants du village leur soit rendu afin qu'ils puissent construire une école ;

3. autoriser la construction de maisons dans le village et inscrire le nom de celui-ci

sur la carte du pays (qu'ils nomment « carte de la sainte patrie »).

Dans cette lettre, les représentants du village exposaient également leur situation :

Avant la guerre de 1948, ils entretenaient de bonnes relations avec leurs voisins juifs de l'implantation de Kfar Tavor et avec le gouverneur juif du district. À l'époque, les deux camps s'étaient mis d'accord pour que les villageois arabes et leurs voisins juifs conservent entre eux des relations fraternelles et renoncent à toute ségrégation ethnique. Chaque camp s'engageait, après la guerre, à protéger l'autre, que ce soit au sein d'un État arabe ou juif. L'accord avait été signé par le représentant du village dont le nom était alors « Arab al-Sbaih », par le représentant de Kfar Tavor et par le gouverneur du district juif.

Or, en 1950, deux ans après la fin de la guerre et la création de l'État d'Israël, les hommes d'Arab al-Shibli furent convoqués à l'École Kadoorie pour y rencontrer le gouverneur militaire israélien, le gestionnaire des terrains prétendument abandonnés et le directeur de l'établissement. On leur proposa un échange de terres sur une durée d'un an : les bonnes terres de la rive est du Wadi al-Midy, appartenant officiellement à ceux qui étaient restés au village, contre les terres en jachère de la rive ouest qui appartenaient à ceux qui avaient fui le village et que s'était approprié l'État israélien. Les villageois acceptèrent et un accord fut signé en triple exemplaire. Chaque partie reçut le sien, mais le gouverneur demanda à conserver l'exemplaire du village pour le mettre en lieu sûr. Le temps passa, mais les terres ne furent jamais rendues. Le gouverneur nia l'existence d'un accord. Les villageois furent priés de se taire, ce qu'ils firent.

En 1952, la situation empira. Des villageois furent arrêtés et d'autres n'eurent plus le droit de quitter leur village.

En 1954, le gestionnaire des terrains abandonnés se rendit au village en réclamant les terres qui avaient appartenu aux réfugiés et qui avaient été données aux villageois en vertu de l'accord de 1950.

En 1957, lorsque les villageois demandèrent l'autorisation de construire des maisons, leur requête fut rejetée au motif que leur village n'existait pas sur la carte du pays.

De plus, les 3000 lira collectées auprès des villageois par l'antenne du ministère israélien des Finances à Nazareth, et qui devaient permettre de construire une école pour ne plus avoir à louer des salles de classe dans le village, ne furent pas remboursées et ce projet ne vit jamais le jour.

La lettre se termine en rappelant au gouverneur militaire israélien que le village

a désormais pris le nom d'une des sept familles qui y vivaient déjà du temps du mandat britannique, la famille Shibli. Les relations entre les différentes familles avaient toujours été difficiles. La famille Shibli, expliquait ce courrier, était celle qui était restée en Israël après la guerre et elle ne souhaitait plus garder le nom d'origine du village, Arab al-Sbaih.

p. 25

Dom Dziecka. The house starves when you are away

[Dom Dziecka. La maison meurt de faim quand tu n'es pas là]

Pologne, 2008

Série de 35 photographies

38 × 57,7 cm ; 57,7 × 38 cm

Tirages gélatino-argentiques ; tirages chromogéniques

Dom Dziecka (« maison d'enfants ») est une série de photographies prises en 2008 dans onze orphelinats polonais. Ce travail dévoile les conditions de vie d'enfants qui grandissent non pas dans leur famille, mais en centre d'accueil.

Pendant la journée, ces enfants ne sont presque jamais seuls ; les relations physiques entre eux, même entre garçons et filles, sont souvent très proches, mais sans avoir nécessairement de caractère sexuel. Chaque enfant paraît se fondre dans un corps collectif dont il ne s'extraît que pour plonger dans le sommeil ; la cellule familiale classique fait place à une société d'enfants où les relations familiales habituelles sont à la fois remplacées et déplacées pour former une constellation nouvelle et spécifique.

En l'absence de maison familiale, on se fabrique ici un mode de vie de substitution. Un garçon, Dawid Redes, de Dom Dziecka Na Zielonym Wzgórzu in Kisielany-Zmichy, explique que : « ce n'est pas une maison d'enfants, mais ma maison ».

p. 27

Trauma

Corrèze, France, 2008-2009

Série de 48 photographies

38 × 57,7 cm ; 57,7 × 38 cm

Tirages gélatino-argentiques ; tirages chromogéniques

En prenant comme point de départ les commémorations du soulèvement de la Résistance contre les nazis à Tulle, Corrèze, et les représailles effroyables perpétrées par l'occupant entre les 7 et 9 juin 1944, *Trauma* est construit autour d'un constat : une même population et, dans certains cas, les mêmes individus qui ont combattu l'occupation allemande et souffert de ses atrocités ont mené,

quelques années plus tard, des guerres coloniales en Indochine et en Algérie contre des peuples qui réclamaient à leur tour leur indépendance.

Au matin du 9 juin 1944, les SS ont rassemblé plus de 2000 hommes de la ville, âgés de seize à soixante ans, avant d'en pendre 99 à des réverbères et des balcons. 149 autres furent déportés vers les camps de concentration allemands, d'où 101 ne revinrent jamais.

Des mémoriaux et des cérémonies honorent ceux qui ont péri durant les Première et Deuxième Guerres mondiales : soldats, résistants et victimes civiles des nazis, mais aussi membres de l'armée française tombés lors des guerres coloniales d'Indochine et d'Afrique du Nord.

Les images montrent des Corrèziens d'origines diverses : anciens résistants, descendants des pendus et des déportés du 9 juin, vétérans français des guerres coloniales, pieds-noirs, mais aussi un collaborateur algérien, un homme ramené d'Indochine en France comme travailleur forcé, un Indochinois de la deuxième génération, une femme d'origine algérienne qui se considère comme française, et des immigrés récents d'Algérie.

Trauma a bénéficié du soutien de Peuple et Culture Corrèze.

Death

[Mort]

Palestine, 2011-2012

Série de 68 photographies

38 × 57 cm ; 57 × 38 cm ; 66,7 × 100 cm ;

100 × 66,7 cm ; 100 × 150 cm

Tirages chromogéniques

Je ne reviendrai pas tant que je n'aurai pas bâti mon paradis sur terre ou décroché un paradis du ciel ou que je ne serai pas mort ou que nous ne serons pas tous morts ensemble.
Ghassan Kanafani

Ce travail porte sur la demande de reconnaissance née de la deuxième Intifada, le soulèvement palestinien contre la puissance coloniale dans les territoires occupés par Israël depuis 1967. La deuxième Intifada, qui a duré de 2000 à 2005, a fait plusieurs milliers de morts dans le camp palestinien.

Death montre plusieurs façons pour ceux qui sont absents de retrouver une présence, une « représentation » : combattants palestiniens, tombés lors de la résistance armée aux incursions israéliennes, et victimes de l'armée israélienne tuées dans des circonstances diverses (*chahid* et *chahida*) ; militants ayant mené des actions où ils étaient certains de laisser leur vie, entre autres les hommes et les femmes bardés d'explosifs qu'ils ont mis à feu pour assassiner des Israéliens (*istichhadi* et *istichhadiya*) ; et enfin prisonniers. Les premiers sont morts, les derniers vivants, condamnés à la prison pour le reste de leurs jours ou presque.

Ces représentations font de toute personne ayant perdu la vie par suite de l'occupation israélienne en Palestine un martyr.

Death se limite à quelques moyens de représentation des martyrs et des détenus dans l'enclave de Naplouse, de sa région et de ses camps de réfugiés : affiches et occasionnellement graffitis de rue ; tableaux, photos, posters et autres souvenirs au domicile des familles des martyrs ; tombes portant des inscriptions et parfois ornées d'images et d'objets du défunt. Les lettres et les journaux intimes des prisonniers constituent un élément de représentation supplémentaire et personnel, à condition de faire abstraction de la censure pénitentiaire. Toutes ces formes de représentation émanent des familles, des amis et des associations de combattants.

La question de la mort n'appartient pas aux morts, mais à ceux qui restent en vie.
Ghassan Kanafani

Cette série photographique a été coproduite par le Museu d'Art Contemporani à Barcelone (MACBA), le Jeu de Paume à Paris et le Museu de Arte Contemporânea de Serralves à Porto.



1

1. Camp de réfugiés de 'Ala'in, ouest du centre-ville, Naplouse, 26 octobre 2011

Lors de la deuxième Intifada, Naplouse fut le centre de la résistance palestinienne à l'occupation israélienne. La ville compte quatre camps de réfugiés administrés par l'Office de secours et de travaux des Nations unies (UNRWA) : Balata, Old Askar, New Askar et 'Ala'in. À ce dernier, l'UNRWA a donné le nom de Camp n° 1. La population locale, elle, l'appelle 'Ala'in, en référence à une source que

les réfugiés utilisaient aux premiers jours du camp. 'Ala'in est connu pour son soutien au Front populaire de libération de la Palestine (FPLP) marxiste-léniniste fondé par Georges Habache en 1967. Durant la deuxième Intifada, les forces d'occupation israéliennes ont tué plus de 500 résidents de Naplouse et de ses camps de réfugiés et en ont blessé plus de 3000. Une soixantaine de maisons furent détruites.



2

2. Quartier d'al-Dahiya et camp de réfugiés de Balata, Naplouse, 28 février 2012

Avec sa population d'environ 25 000 personnes sur un quart de kilomètre carré, Balata est l'une des zones les plus densément peuplées au monde et le plus grand camp de réfugiés de Cisjordanie. Il est aussi connu pour être le bastion du Fatah, cofondé en 1959 par Yasser Arafat (alias Abu 'Amar).



3



4



5



6



7



8



9



10



11

3. Quartier de Rafediya, 15^e Rue, Naplouse, 22 février 2012

Sit-in organisé devant les bureaux de la Croix-Rouge à Naplouse par le Front démocratique de libération de la Palestine (FDLP) en soutien à la grève de la faim entreprise par des Palestiniens, placés en détention administrative par les Israéliens, pour protester contre leur emprisonnement. Le 17 avril fut décrétée une grève de la faim générale qui prit fin le 14 mai lorsque les autorités israéliennes acceptèrent de lever l'isolement pénitentiaire, d'autoriser les visites de familles provenant de la bande de Gaza et de suspendre la détention administrative.

4. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse, 10 mars 2012

Ce journal intime, celui du prisonnier Diyaa al-Lidawi de Naplouse, indique en guise d'adresse : « Prison centrale de Majedo, pavillon des porteurs de gloire. » Dans ce document, al-Lidawi dit sa souffrance devant l'absence de liberté et d'indépendance de sa patrie ainsi que son amour pour ses proches : sa mère, son père, sa bien-aimée et la Palestine elle-même. Les pages de ce journal résonnent de son chagrin pour ses camarades martyrs, parmi lesquels Basim Abu Sariyah, Amin Labada, Ihab Abu Salha, Jamal Chihada, Ahmad Abu Charkh et Fadi Qficha. Ailleurs, on lit des appels à se soulever et à se débarrasser des chefs qui se satisfont de slogans : « J'étais empli de nostalgie pour ma mère, ma patrie, ma famille et mes voisins / Ensemble nous avons scandé : Oh, chefs du peuple ! Passez à l'action ! Assez de dénonciations ! / Nos captifs se font tuer sous nos yeux / Mais, dans notre camp, ce ne sont que des slogans / Lève-toi, mon peuple, bouge pour faire revenir tes prisonniers de l'enfer / De nos chefs, nous n'entendons que des déclarations suivies de slogans / Sous prétexte que la vie est difficile à cause du siège prolongé / Nos chefs ne cessent d'apaiser le peuple par des discours / Promettez-moi qu'après moi vous suivrez les commandements du *khityar*. » (« *Khityar* » désigne le « vieil homme », c'est-à-dire Yasser Arafat.) Ce journal a été écrit durant l'année 2008.

5. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse, 8 février 2012

Deux cartes de condoléances envoyées par des détenus de la prison israélienne de Gilboa à la famille du martyr Naif Abu Charkh, leur ancien chef. Sur l'une, on lit : « Au nom de Dieu le Miséricordieux / La lumière a guidé notre main sur ces pages / Le temps n'a pas oublié, pas plus que nous n'avons oublié le Pacte / Naif / 26. 6. » Sur l'autre : « [L'éternité] est l'apanage des hommes qui entrent dans l'histoire / Le meilleur des juges / C'est d'être loué par la bouche de chacun / C'est quand tes paroles résonnent aux oreilles de chacun. » Ces vers sont tirés d'« Éternité », un poème d'Ahmad Chawqi. Cette dernière carte, datée du 28 février 2005, est signée d'Ibrahim Hubaych, Kheri Salamah, Qasem 'Awad, 'Amar Samhan, Tariq Dola, Abu 'Abed Khaddich et Basil al-Bizreh.

6. Vieille ville, quartier d'al-Qarioun, Naplouse, 4 février 2012

Lettres de 'Ala' 'Akoubeh envoyées de la centrale de Majedo à sa mère et à son frère, Hicham. Ces lettres, rédigées avec des écritures différentes, sont toujours signées en hébreu, ce qui indique que 'Akoubeh ne sait pas écrire. Dans celle du 21 décembre 2010, il s'enquiert du fils de son frère, Muhannad, qu'il imagine comme lui, sensible et passionné. Il demande à son frère d'envoyer sa femme au tribunal avec son fils car 'Akoubeh serait heureux de voir son neveu. Dans une autre lettre datée du 17 juillet 2010, 'Akoubeh écrit : « Mon cher frère Hicham, le meilleur frère du monde [...], puisque je suis en prison, je te fais souffrir car l'armée est venue dans notre maison. Pardonne-moi, je t'en prie. Et oublie ce qui t'occupe. Au fond, rien n'y fait rien, ni les filles, ni l'alcool. »

7. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse, 11 août 2012

Lettres et cartes de prisonniers à leur bienfaitrice, la « mère de la résistance ». Durant la deuxième Intifada, celle-ci a mis ses compétences, sa maison et ses ressources à la disposition de tous les résistants qui venaient frapper à sa porte. Sur une carte de vœux, on lit : « Je ne sais pas où les camarades se retrouvent. Est-ce en prison, dans la tombe

ou dans l'ombre d'un État ? » Une des lettres adressées à cette « mère de la résistance » a été rédigée conjointement par les prisonniers Nader et Mawjoud. Ils ont écrit en alternance, l'un en noir, l'autre en bleu.

8. Camp de réfugiés de Balata, 6 mars 2012

Photo du prisonnier Bachar 'Einab accrochée au mur de la chambre de son frère. Une fois par mois, les prisonniers politiques détenus dans des geôles israéliennes sont photographiés. Ils peuvent acheter ces images et les envoyer à leurs familles.

9. Madama, région de Naplouse, 22 décembre 2011

Affiches représentant le secrétaire général emprisonné du Front populaire de libération de la Palestine (FPLP), Ahmad Sa'adat, dans le village de Madama. Sa'adat avait été arrêté après l'assassinat par le FPLP du ministre israélien du tourisme, Rehavam Ze'evi, le 17 octobre 2001. Le FPLP a déclaré que cet assassinat avait été perpétré en représailles à celui de son secrétaire général, Abu Ali Mustafa, en août de la même année. Sa'adat avait été condamné par un tribunal militaire israélien à trente ans de prison.

10. Camp de réfugiés de Balata, 8 mars 2012

Cadre contenant une carte de la Grande Palestine découpée dans du métal et peinte aux couleurs palestiniennes, « offerte par l'Organisation de la jeunesse du Fatah, région de Naplouse, et par le Mouvement de la jeunesse étudiante, écoles de Naplouse, à la famille du héros emprisonné Ibrahim Abu Zour, à l'occasion de la Fête du Pacte et de l'Accomplissement ». Abu Zour est resté détenu cinq ans.

11. Camp de réfugiés de New Askar, 26 janvier 2012

Entrée de la maison de la famille Chalabi ornée d'une peinture murale réalisée en 2004 par l'un des fils, Nour, après l'arrestation et la condamnation à perpétuité de son frère 'Anan. À partir du 5 février 2006, Nour a passé cinq ans dans les prisons israéliennes. Au total, treize membres de la famille Chalabi ont purgé ou purgent encore leur peine dans une geôle israélienne.



12



13



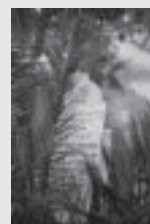
14



15



16



17



18

12. Camp de réfugiés de Balata, vieux cimetière, 12 février 2012

Entrée du vieux cimetière, le seul espace vert du camp. Il sert aux résidents de lieu de réunion et de raccourci jusqu'à la route principale. L'inscription visible à droite, au-dessus de l'entrée, signifie: « Combattez-les; Allah, par vos mains, les châtiara, les couvrira d'ignominie, vous donnera la victoire sur eux et guérira les poitrines d'un peuple croyant. Brigades des martyrs d'al-Aqsa. » À gauche, on lit: « Je vous laisse en vous laissant mes chansons / Et une blessure qui n'a pas terni ma gloire / Et le regard d'un amant et les pleurs d'un enfant et des olives / Qui respirent dans mon sang et je vous donnerai ma part du monde et je partirai. » Les affiches représentent des figures clés de la branche des Brigades des martyrs d'al-Aqsa dans le camp de Balata.

13. Cimetière ouest, Naplouse, 20 janvier 2012

Tombe de Basim Abu Sariyah, alias al-Gaddafi. Les Israéliens s'y reprirent à sept fois avant de parvenir à l'abattre. On peut lire sur sa tombe qu'il était un dirigeant des Brigades des martyrs d'al-Aqsa en Cisjordanie et le fondateur des groupes de résistance Faris al-Leil (Chevalier de la Nuit) dans la vieille ville de Naplouse et qu'il est tombé en martyr face à l'ennemi sioniste le 16 octobre 2007.

14. Madama, région de Naplouse, 13 décembre 2011

Cimetière du village avec la tombe de Yamen Faraj, commandant des Brigades Abu Ali Mustafa en Palestine, aile militaire du Front populaire de libération de la Palestine (FPLP). Il a été tué le 6 juillet 2004 lors d'une incursion israélienne dans Naplouse, aux côtés de son camarade Amjad Mulaitat, originaire de Beit Furik et sous-commandant de ces mêmes brigades. À titre de représailles, les autorités israéliennes ont démoli la maison de la famille Faraj et celle des Mulaitat.

15. Cimetière ouest, Naplouse, 20 janvier 2012

À Naplouse, les familles se rendent sur leurs tombes le jeudi soir ou le vendredi matin afin de les entretenir et de s'asseoir aux côtés des disparus pour leur rendre hommage. En général, les membres d'une même famille sont inhumés près les uns des autres, qu'ils soient morts en martyrs ou de causes naturelles.

16. Cimetière ouest, Naplouse, 11 décembre 2011

La tombe d'Amjad al-Hinnawi, chef des Brigades 'Izz al-Din al-Qassam dans la partie nord de la Cisjordanie, tué le 14 novembre 2005. Al-Hinnawi, l'un des meilleurs experts en explosifs de Cisjordanie, figurait depuis 1996 sur la liste des personnes recherchées par Israël. Les Brigades 'Izz al-Din al-Qassam sont l'aile militaire du Hamas.

17. Cimetière ouest, Naplouse, 20 janvier 2012

Tombe d'Amjad al-Qotob, tué le 13 mai 2002 lors d'une opération contre les forces israéliennes dans la vallée du Jourdain. Dans la lettre laissée à son départ, il expliquait que cette attaque était destinée à venger les « abominables massacres israéliens commis dans le camp de réfugiés de Jénine et à Naplouse ».

18. Cimetière ouest, Naplouse, 11 décembre 2011

Tombe de 'Ala' al-Din al-Dawaya, membre de Jihad al-Islami (Djihad islamique palestinien), abattu le 18 décembre 2003 dans le centre de Naplouse. Sur la pierre découpée à la forme de la Palestine, on peut lire: « Mon martyre est sa dot. »



**19. Camp de réfugiés de Balata,
16 février 2012**

La famille du fils martyr a fait de son salon un lieu dédié à sa mémoire. Khalil Marchoud, militant des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, a été tué le 14 juin 2004, en compagnie de son camarade de résistance 'Awad Abu Zeid, par une frappe aérienne israélienne visant la voiture dans laquelle ils circulaient ce soir-là. Sur le panneau lumineux portant l'image de Marchoud, on lit: « Maudite soit l'époque qui manque d'hommes de valeur et est tenue par des lâches. » Comme il avait collaboré avec des combattants issus de groupes autres que le sien, on trouve aussi dans la pièce des photographies offertes à la famille où il apparaît avec les emblèmes de ces différents mouvements. D'autres images montrent divers résistants, ses camarades.

**20. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba,
Naplouse, 27 novembre 2011**

Photo du martyr Amjad al-Hinnawi des Brigades 'Izz al-Din al-Qassam dans la maison de la « mère de la résistance ». Sur la même table, une photo de Nader Sadaka du FPLP prise lors d'une manifestation et une photo de famille de la « mère de la résistance » avec son mari et ses petits-enfants.

21. Camp de réfugiés de Balata, 6 mars 2012

Dans le séjour de la maison familiale trône un portrait géant d'Ahmad Rachid 'Einab et de son frère Rami. Rami 'Einab, combattant et spécialiste en explosifs, fut tué le 19 décembre 2006. Ahmad, secouriste, mourut accidentellement le 21 juillet 2006 devant sa maison lors de la destruction par l'armée israélienne des bureaux voisins de l'Autorité palestinienne à Naplouse.

**22. Camp de réfugiés d'al-Am'ari, région de
Ramallah, 18 octobre 2011**

Portrait de Wafa Idris dans le séjour de la maison familiale. La photographie est accrochée sous une broderie encadrée où on lit « Confiance en Dieu »; de part et d'autre se trouvent une photo montrant Idris recevant son diplôme de secouriste et une autre de son frère Khalil, militant anti-occupation qui a passé huit ans dans les prisons israéliennes. Wafa Idris fut la première femme à mener une opération martyre en Israël. Cet attentat fut revendiqué par les Brigades des martyrs

d'al-Aqsa, mais, par la suite, des explications différentes de cet acte furent avancées.

**23. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba,
Naplouse, 8 février 2012**

Souvenirs célébrant la mémoire de Naïf Abu Charkh, tué le 26 juin 2004, et celle de son frère martyr, de ses deux frères emprisonnés et de plusieurs cousins, dans le salon de la mère d'Abu Charkh. Abu Charkh, chef des Brigades des martyrs d'al-Aqsa à Naplouse, était opposé au principe d'une trêve avec les Israéliens pour mettre fin à la deuxième Intifada. Ceux-ci, après l'avoir rendu responsable d'une attaque commise à Tel Aviv en 2003 et placé en tête de la liste des personnes recherchées, ont détruit sa maison et arrêté sa femme et ses fils. Abu Charkh fut tué en même temps que des membres de divers groupes de résistance au terme de trois semaines passées en clandestinité dans des tunnels souterrains de Naplouse. Ce qui explique que le salon de sa mère contienne d'autres objets mémoriels que ceux des Brigades des martyrs d'al-Aqsa.

**24. Asira al-Chamaliya, nord de Naplouse,
23 décembre 2011**

Buffet au domicile de la famille Jara'arah, sur lequel un portrait du fils, Mu'awiya, posant avec son camarade Yusif Chowley, côtoie des photos de famille. La photo des deux hommes a été prise avant leur départ pour des opérations martyres en Israël, menées au nom du groupe « Martyrs pour les prisonniers ». Elles avaient été planifiées par le numéro un sur la liste des individus recherchés par Israël, Mahmoud Abu Hanoud, commandant des Brigades 'Izz al-Din al-Qassam en Cisjordanie, aile militaire du Hamas, le Mouvement de la résistance islamique. Abu Hanoud fut assassiné le 24 novembre 2001 par un hélicoptère Apache israélien alors qu'il roulait en voiture au nord de Naplouse. Ces deux opérations martyres furent exécutées à un mois d'intervalle, au même endroit dans Jérusalem-Ouest. Mu'awiya Jara'arah conduisit la première le 30 juillet 1997 en compagnie de Tawfiq Yassin. Suite à cet attentat, les forces d'occupation remplirent plusieurs étages de la maison des Jara'arah avec du béton pour la rendre inutilisable et détruisirent celle de la famille Yassin. La seconde opération fut réalisée le 4 septembre 1997 par Yusif Chowley, Bachar Sawalha et Khalil Charif. En

représailles, les forces d'occupation détruisirent les maisons de leurs familles. Les corps de Chowley, Sawalha, Charif, Yassin et Jara'arah furent enterrés dans un « Cimetière des Nombres » israélien et restitués à leurs familles le 31 mai 2012 avec ceux d'autres militants palestiniens. Après l'opération de Mu'awiya Jara'arah, Israël prit la décision, le 30 juillet 1997, d'assassiner les chefs du Hamas.

**25. Quartier d'al-Dahiya, Naplouse,
27 février 2012**

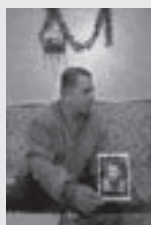
Objets mémoriels présentés dans le salon de la maison familiale en souvenir de Sami 'Antar, mort le 19 janvier 2006 lors d'une opération martyre à Tel Aviv. Il était en deuxième année d'éducation physique à l'université nationale An-Najah de Naplouse. Son corps fut inhumé dans un « Cimetière des Nombres » israélien et rendu à sa famille avec ceux d'autres militants palestiniens le 31 mai 2012.

26. Camp de réfugiés de Balata, 6 mars 2012

Chambre de Morad, frère d'Ahmad, Rami et Bachar 'Einab, avec des photos de lui-même et de ses frères. Morad figure depuis quatre ans sur la liste des individus recherchés par Israël et ne peut donc quitter la maison.

**27. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba,
Naplouse, 8 février 2012**

Photo du martyr Naïf Abu Charkh sur le réveil de sa mère. À l'arrière-plan, l'affiche représente son frère, Rassan Abu Charkh, avec Ra'ed al-Sarakji et 'Anan Sobh, assassinés ensemble le 26 décembre 2009 par les Israéliens pour venger de précédentes attaques. On y voit également une photo de Naïf Abu Charkh, leur chef.



28



29



30



31



32



33



34



35

28. Camp de réfugiés de Balata, 6 mars 2012

Frère de Nasser 'Auwais tenant une photo de ce dernier. Nasser 'Auwais était recherché par les Israéliens pour avoir été l'un des fondateurs des Brigades des martyrs d'al-Aqsa avant de devenir secrétaire général de la Palestine. Il était tenu pour responsable de plusieurs attentats et opérations martyres. Arrêté le 13 avril 2002, 'Auwais s'est vu infliger à treize reprises la peine perpétuelle, majorée de cinquante ans de prison. Il est actuellement en isolement pénitentiaire avec interdiction de recevoir des visites de sa famille.

29. Vieille ville, quartier al-Yasmina, Naplouse, 28 février 2012

Salle de séjour où la mère de Sa'ed 'Awada montre une affiche de son fils martyr tandis que sa fille s'occupe de la plus jeune sœur, atteinte du syndrome de Down. Membre des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, 'Awada a mené le 18 juin 2002 une opération martyre à Jérusalem. Il s'était fait prendre en photo à son départ de Naplouse et l'image a servi pour cette affiche. Avant même l'attentat de 'Awada, la maison de la famille avait été détruite lors d'une incursion israélienne.

30. Camp de réfugiés de 'Ala'in, 28 février 2012

Mohammad Khalid, prisonnier récemment libéré, montrant la photo de son ami résistant, le martyr Firas Abu al-Rich. Celui-ci a été assassiné dans sa voiture, avec son frère 'Adel, par les forces spéciales israéliennes le 17 octobre 2006.

31. Camp de réfugiés d'Old Askar, 15 février 2012

Salon familial orné de la photo de Zeinab Abu Salem, auteur d'une opération martyre à Jérusalem le 22 septembre 2004. Abu Salem venait de réussir ses examens de terminale. Elle était la huitième femme à commettre ce genre d'attentat. Par mesure de rétorsion, l'armée israélienne a détruit la maison de sa famille. Son corps fut rendu aux siens le 31 mai 2012.

32. Vieille ville, quartier de al-Kasaba, Naplouse, 1^{er} décembre 2011

La « mère de la résistance » tenant une coupure de journal avec la photo du défunt Jebril 'Awad. Originaire de la ville d'Awarta au sud-est de Naplouse, celui-ci était connu pour son soutien au Front populaire de libération de la Palestine (FPLP). Spécialiste des explosifs, 'Awad avait dû quitter l'université car il figurait depuis trois ans sur la liste des personnes recherchées par Israël. Cinq membres de sa famille furent tués par les forces d'occupation. 'Awad trouva la mort le 18 décembre 2003 lors d'un accrochage avec l'armée israélienne dans un parc de la vieille ville de Naplouse où il se cachait avec d'autres combattants de la résistance.

33. Camp de réfugiés de Balata, 16 février 2012

Photos du martyr Khalil Marchoud qu'est en train d'épousseter sa sœur dans le séjour de la maison familiale. Sur l'affiche, cadeau des Brigades Abu Ali Mustafa, il est présenté comme le secrétaire général des Brigades des martyrs d'al-Aqsa à Balata.

34. Camp de réfugiés de Balata, 12 février 2012

Photo de Kayed Abu Mustafa, dit Mikere, présentée par sa fille. Abu Mustafa a été tué le 28 février 2002.

35. Camp de réfugiés de Balata, 8 mars 2012

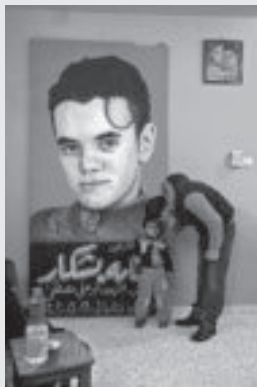
Mère de Mohammad Abu Zour, récemment libéré après trois ans de détention administrative. Elle est aussi la mère de Mohannad Abu Zour, auteur d'une opération martyre le 31 mai 2002 dans l'implantation de Chavei Chomron, à l'ouest de Naplouse, pour venger la mort de Mahmoud al-Titi, chef de la résistance dans le camp de réfugiés de Balata. Arrivé sur les lieux, Abu Zour avait été repéré et abattu avant d'avoir pu passer à l'acte. En représailles, les Israéliens avaient détruit la maison familiale. La mère du martyr montre une affiche rassemblant des portraits de martyrs portés disparus ou détenus par l'occupant israélien. Tout en haut, on lit : « Nous avons des noms et nous avons une patrie. »



36



37



38



39



40

**36. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse,
8 février 2012**

Chez la mère des martyrs Naif et Rassan Abu Charkh, le premier en grand format, le second en format réduit. La femme visible ici est une visiteuse.

**37. Camp de réfugiés de Balata,
12 février 2012**

Toile représentant le martyr Kayed Abu Mustafa dans le salon familial. On y lit : « La panthère de Kata'ib Chuhada' al-Aqsa, Mikere » (Mikere, des Brigades des martyrs d'al-Aqsa). Dans la pièce se trouvent la mère de Mikere, son petit neveu, et ses deux enfants.

**38. Camp de réfugiés de New Askar,
28 juin 2012**

Frère et neveu d'Osama Buchkar dans le salon familial. Le 19 mai 2002, Buchkar s'est livré à une opération martyre à Natanya. Il avait contacté plusieurs organisations de résistance, mais, à cause de son jeune âge, toutes avaient refusé de l'équiper pour cette mission avant que les Brigades Abu Ali Mustafa ne finissent par accepter. Son corps est encore entre les mains des autorités israéliennes. Par mesure de rétorsion, l'armée a détruit la maison de sa famille.

**39. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse,
4 février 2012**

Salle de séjour de la grand-mère du martyr Chadi Kelani, avec le père de celui-ci. Au mur sont accrochées des photos de ses fils et de son petit-fils martyr. Kelani était le gardien de but du Sport Union Club de Naplouse et membre des groupes de résistance armée Faris al-Leil (Chevalier de la Nuit). Il a été tué à Naplouse, le 19 juillet 2006, lors de heurts avec les forces d'occupation.

**40. Vieille ville, quartier d'al-Qarioun, Naplouse,
14 février 2012**

Dans la famille du martyr 'Ala' Ghalid. Sa sœur, venue de Tulkarem, a accouché à Naplouse et passe trois jours auprès de sa mère. Elle a donné à l'enfant le prénom de son frère martyr. Ghalid faisait partie des groupes de résistance armée Faris al-Leil (Chevalier de la Nuit). Il fut le premier à poser des bombes contre l'armée israélienne dans son quartier et dans celui d'al-Yasmina. Il a trouvé la mort le 27 mars 2007 lors d'un affrontement avec cette même armée.



41. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse, 5 février 2012

Magasin de fruits et légumes devant la maison de la mère de Naïf Abu Charkh, avec plusieurs calendriers montrant des images de martyrs. La distribution de calendriers permet de garder vivant le souvenir des martyrs. La grande affiche montre le martyr Mazen Freitakh et, en arrière-plan, le commandant des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, Naïf Abu Charkh. Commandant de l'unité martyrs, Freitakh était aussi un spécialiste des explosifs. C'est lui qui prépara Sa'ed 'Awada pour son opération martyre du 18 juin 2002 à Jérusalem. Lorsque l'armée israélienne a envahi Naplouse en 2002, elle a fait sauter sa maison, tuant deux de ses tantes et blessant deux de ses frères ainsi que sa sœur, tandis que lui parvenait à s'échapper. Cette affiche fut imprimée à l'occasion du deuxième anniversaire de la mort de Freitakh. L'inscription signifie : « Le chef de l'unité martyrs, Mazen Freitakh / Cerveau organisateur de multiples opérations militaires au cœur du sionisme / Responsable de la mort de nombreux soldats sionistes / Tombé en martyr, le 15 avril 2003, lors d'un affrontement avec les forces d'occupation sionistes. // Soyez généreuses, Brigades, de votre sang et apportez la lumière sur terre par l'héroïsme de vos martyrs / Mazen, l'héroïsme, le défi, le sacrifice, le cheikh de la résistance, le lion des martyrs / Avec ton feu, tu brûles les hordes ennemies, le sifflement de tes balles brise leur fierté / Tu resteras comme une forteresse de gloire et de mépris, tu resteras le combattant qui a refusé d'abdiquer. »

42. Naplouse, 12 décembre 2011

Dans un atelier de couture, une affiche commémorant la mort de Basim Abu Sariyah, alias al-Gaddafi, avec, à l'arrière-plan, Naïf Abu Charkh.

43. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse, 5 février 2012

Affiches de martyrs chez un marchand de légumes. L'une, réunissant Yasser Arafat, Naïf Abu Charkh, Mazen Abu Charkh et Ra'ed al-Sarakji, a été imprimée pour commémorer le premier anniversaire de la mort de Mazen et de Ra'ed. Une seconde affiche montre trois martyrs des groupes de résistance armée Faris al-Leil (Chevalier de la Nuit).

44. Naplouse, 28 janvier 2012

Affiches commémorant 'Amar al-'Anabousi, membre des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, abattu le 10 octobre 2007 dans la vieille ville de Naplouse par des membres des forces spéciales israéliennes revêtus d'uniformes de la Sécurité nationale palestinienne.

45. Camp de réfugiés de Balata, vieux cimetière, 5 février 2012

Affiches commémorant Ahmad Sanakra, tué le 18 janvier 2008 dans un affrontement avec l'armée israélienne. La légende dit : « Un homme qui a fait l'histoire et fait de sa biographie un phare de la résistance : un homme amoureux de sa patrie et aimé de Dieu, un martyr. »

46. Quartier d'al-Yasmina, Naplouse, 1^{er} novembre 2011

Hicham, officier de police et frère du prisonnier 'Ala' 'Akoubah, dans un café. Sur les affiches, Basim Abu Sariyah, alias al-Gaddafi.

47. Camp de réfugiés de Balata, 7 mars 2012

Mémorial du martyr Hamouda Chtewei aménagé devant la maison familiale. Au mur, une peinture du martyr, enveloppé des couleurs palestiniennes dans sa tombe, sur laquelle poussent des oliviers ; au-dessus, un portrait de lui. Les mémoriaux de ce genre sont souvent décorés de plantes et d'arbres pour symboliser la vie qui continue. Ici, il s'agit d'un figuier. En haut, au balcon, la famille a accroché une affiche de Chtewei où l'on lit : « Beaucoup ont une arme, mais peu la portent jusqu'à la poitrine de l'ennemi. » Chtewei était un combattant qui figurait sur la liste des personnes recherchées par Israël. Après avoir échappé à plusieurs tentatives d'assassinat, il a été tué dans ce camp le 22 février 2006 lors d'un accrochage avec l'armée israélienne.

48. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse, 5 février 2012

Chez un vendeur de légumes, une affiche montre les martyrs 'Abd al-Rahman Chinnawi, 'Amar al-'Anabousi et Basim Abu Sariyah des groupes de résistance armée Faris al-Leil (Chevalier de la Nuit), lesquels font partie des Brigades des martyrs d'al-Aqsa. Dans la marge figure un portrait de Naïf Abu Charkh, chef des Brigades des martyrs d'al-Aqsa à Naplouse. Un autocollant montre un poing

dressé aux couleurs palestiniennes, avec cette légende : « Nous exigeons la fin de l'occupation. Boycottez le Tapuzina [une boisson sans alcool israélienne]. Initiative nationale palestinienne. »

49. Vieille ville, quartier d'al-Kasaba, Naplouse, 5 février 2012

Bannières tendues en travers d'une ruelle donnant accès à la vieille ville et conduisant à la maison de la famille de Naïf Abu Charkh. La plus grande montre Abu Charkh entouré de ses camarades, avec la légende : « Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux. (Et tenez prêts contre eux toute la force dont vous êtes capables et tous les coursiers de guerre propres à terrifier l'ennemi d'Allah et votre ennemi.) // Les chefs héroïques des Brigades des martyrs d'al-Aqsa / L'aile militaire // Non à la retraite, tous les chefs au front / Non à la faiblesse, la victoire est notre guide / Non à l'humiliation, loin de moi l'occupant / Loin de moi le dés-honneur, loin de moi l'humiliation. »

50. Beit Furik, sud-est de Naplouse, 21 janvier 2012

Graffiti sur le mur extérieur d'une maison. Légende : « Le héros et martyr 'Anan Hanani / Le martyre est la pointe de la baïonnette de la confrontation / FPLP » Hanani a été tué avec Ahmad Hamad du village de Tal dans la région de Naplouse au cours d'une attaque contre l'armée israélienne sur le mont Jarzim, le 5 février 2003. Sa dépouille a été restituée aux siens le 31 mai 2012, avec celles de Sa'er, Zeid et Azhar, membres de sa famille et résistants.

51. Vieille ville, Naplouse, 23 novembre 2011

Sur le mur du marché, trois plaques commémoratives entourées d'affiches. L'une célèbre le premier anniversaire du martyr de Mohammad Mar'ei, membre des groupes de résistance armée Faris al-Leil, abattu le 15 septembre 2004. Sur l'autre, on lit : « Brigades des martyrs d'al-Aqsa / La forteresse martyre / Amin Labada / (Le fondateur du groupe des Brigades des Panthères) / Si tu vis, vis comme une personne libre, ou meurt debout comme les arbres. » Labada, expert en explosifs, était entré dans la résistance à l'âge de quatorze ans. L'armée israélienne avait arrêté sa mère à plusieurs reprises

pour le pousser à se rendre et avait détruit la maison familiale. Le 22 avril 2007, un traître ayant révélé l'emplacement de sa cachette, Labada fut tué par une roquette.

**52. Camp de réfugiés de New Askar,
26 janvier 2012**

Panneau lumineux dédié à 'Anan Chalabi dans la rue menant à la maison de sa famille. « Liberté pour 'Anan Chalabi, héros emprisonné / Perpétuité (de la vie). » Le deuxième panneau commémore les deux martyrs Yasser Chawich et Kamal Mallah.

**53. Camp de réfugiés de Balata,
22 novembre 2011**

Affiche de soutien aux prisonniers Darwich Chaf'ei, Khalid Abu Hilal et Mahmoud Mohor au centre du camp, dans une rue qui accueille un marché pendant la journée. Dans l'angle supérieur gauche, un portrait de Yasser Arafat et, dans le coin droit, celui du prisonnier politique Marouane Barghouti, chef du Tanzim, une branche armée du Fatah. À côté, une autre affiche de soutien à Ahmad Abu Salim, Ahmad Khalil et Amjad Chaf'ei, imprimée à l'occasion de leur cinquième année d'emprisonnement par l'occupant.

**54. Camp de réfugiés de Balata,
28 janvier 2012**

Dans la partie haute du camp de Balata, mémorial dédié à Khalil Marchoud, martyr des Brigades des martyrs d'al-Aqsa, et orné d'un arbre, symbole de la continuation de la vie. Au mur, un portrait peint, entouré des couleurs de la Palestine et accompagné d'une légende : « Le chef martyr, Khalil Marchoud, tombé le 14 juin 2004. » À droite du mémorial, un graffiti dit : « Maudite soit l'époque qui manque d'hommes de valeur et est tenue par des lâches. »

**55. Camp de réfugiés de Balata,
28 janvier 2012**

Sur la moitié supérieure de la maison, d'innombrables impacts de balles perdues israéliennes ; en bas à gauche, un graffiti commémorant « les héros martyrs Ahmad, 'Ala', Murad et Khalil Marchoud, Ra'ed Abu al-Adas, Mahmoud al-Titi, Wael 'Araichi, Hamouda Chtewei et tous les martyrs ». En bas à droite, un graffiti signifiant : « Aucune prison ni aucun gardien ne me terrorise / Je suis le fils du

Fatah / Et tout le monde me connaît... » Sur le portail en fer près de la maison figure l'inscription « Je t'aime jusqu'à la mort ».

56. Centre-ville, Naplouse, 9 mars 2012

Mémorial au chef de la résistance, le martyr Naif Abu Charkh, en forme de carte de la Palestine avec un texte aux couleurs palestiniennes énumérant ses fonctions. Sur les poteaux électriques situés derrière se trouvent des caissons lumineux avec des affiches commémorant les martyrs Rami Tofaha et Osaid Qadoos, tués le 21 mars 2010 en défendant le territoire du village d'Iraq Burin. Devant le mémorial, aux côtés d'un ami, se tient Fathi, le frère d'Abu Charkh, libéré récemment après neuf ans passés dans les prisons israéliennes.

**57. Camp de réfugiés de Balata,
16 février 2012**

Devant la maison de la famille, mémorial au martyr Khalil Marchoud, militant des Brigades des martyrs d'al-Aqsa. Les plantes symbolisent la poursuite de la vie. Sur le mur, des caissons lumineux avec des portraits du martyr et des inscriptions rappelant ses convictions. La plupart des enfants de la famille – les fils des frères de Marchoud – portent son nom.

**58. Camp de réfugiés de Balata,
22 novembre 2011**

Sur le mur de la maison, une affiche annonce : « Aucune prison ni aucun gardien ne me terrorise / Le prisonnier Haitham Ka'abi / Fils de la résistance du camp de réfugiés de Balata / Arrêté le 2 août 2006. » À côté, la partie inférieure du mur est couverte de graffitis en soutien aux prisonniers. La façade de la maison porte les mots « Mille saluts aux vaillants prisonniers des prisons sionistes, la liberté est pour bientôt ».



59



60



61



62



63

59. Camp de réfugiés de Balata, 6 mars 2012

Affiches recouvrant la porte métallique d'une boutique. Parmi elles, celle de Yasser Arafat avec l'inscription « Mouvement national de libération de la Palestine / Région de Naplouse / Nous suivons ta voie ». Une seconde affiche est dédiée au martyr Ahmad Hleilah, membre du Fatah dans la région de Jéricho, tombé à 'Aqbat Jaber le 29 mai 2001 pour défendre Jérusalem. Les murs des boutiques voisines sont eux aussi couverts de photos et d'affiches d'Arafat et de portraits de martyrs.

60. Vieille ville, Naplouse, 25 novembre 2011

Affiche dédiée au martyr Ra'ed Tbilah. On y lit : « Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux / Et la terre resplendira de la lumière de son Seigneur, le Livre [des actes] sera déposé, on fera venir les prophètes et les témoins et on décidera parmi eux en toute équité et ils ne seront point lésés / Les Brigades des martyrs d'al-Aqsa mariant leur héros martyr / Ra'ed Hani Tbilah / Commandant opérationnel des groupes Faris al-Leil (ingénieur numéro trois), abattu le 12 mai 2006 / Tu as vécu en grand homme et tu es tombé en martyr de la résistance / Devant toi, la gloire est à genoux. » Tbilah a été touché à la tête lors d'un affrontement avec l'armée israélienne dans la vieille ville de Naplouse. À bord de l'ambulance qui le conduisait à l'hôpital, il a été arrêté au poste de contrôle militaire israélien d'Hawara, au sud de Naplouse, où il s'est vidé de son sang. Le portrait de Tbilah le montre en train de préparer un engin explosif improvisé (EEI) ; il est entouré de compagnons de résistance.

61. Vieille ville, Naplouse, 23 novembre 2011

La première affiche montre un portrait de Naif Abu Charkh, secrétaire général des Brigades des martyrs d'al-Aqsa à Naplouse, abattu le 26 juin 2004. Il est entouré de portraits de camarades martyrs, parmi lesquels : l'ingénieur numéro un des Brigades des martyrs d'al-Aqsa pour Naplouse, Usama Jawabra, tué le 24 juin 2001 ; le commandant Basim Abu Sariyah (al-Gaddafi), tué le 16 octobre 2007 ; le commandant Fadi Qficha, tué le 31 août 2006 dans le quartier d'al-Qarioun de la vieille ville de Naplouse lors d'un accrochage avec les forces israéliennes ; et le cheikh Mazen Freitakh, tué le 15 avril 2003. La seconde affiche montre l'emblème d'al-'Asifah, une

branche armée du Fatah, et le portrait de 'Anan Sobh, assassiné le 26 décembre 2009 avec ses camarades résistants Rasan Abu Charkh et Ra'ed al-Sarakji.

62. Camp de réfugiés de Balata, 22 novembre 2011

Affiche de soutien aux prisonniers Darwich Chaf'ei, Khalid Abu Hilal et Mahmoud Mohor. Dans l'angle supérieur gauche, un portrait de Yasser Arafat et, dans le coin droit, celui du prisonnier politique Marouane Barghouti, membre du Conseil législatif palestinien et secrétaire général du Fatah pour la Cisjordanie.

63. Vieille ville, Naplouse, 4 février 2012

Sur cette affiche dédiée au martyr Hani al-Akkad, on lit : « Les Brigades de la résistance nationale / État de Palestine / Marient à notre peuple un de ses éminents chefs / Le martyr, le héros / Hani al-Akkad / Pacte / Nous suivons ta voie / Toi qui devins martyr le 15 septembre 2004 en défendant la patrie. » À Naplouse, al-Akkad était une figure majeure des Brigades de la résistance nationale palestinienne, l'aile militaire du Front démocratique de libération de la Palestine (FDLP). Il était responsable de la fabrication des engins explosifs improvisés (EEI) et de la préparation des opérations martyres menées contre les implantations israéliennes en Cisjordanie par Mahmoud Hanani, Zaid Hanani et Ahmad Saleh. Il a trouvé la mort lors de heurts avec les forces israéliennes à al-Qarioun, un quartier du vieux Naplouse.



64



65



66



67



68

64. Vieille ville, Naplouse, 4 février 2012

Affiche dédiée au martyr 'Amir Kalbonah. Il fut un combattant, membre des groupes de résistance armée Faris al-Leil, et trouva la mort le 1^{er} février 2007 dans un accrochage avec les forces israéliennes au Khan al-Tujjar dans la vieille ville de Naplouse, avec son camarade Wa'el 'Awad. Ici, Kalbonah est entouré de ses compagnons de résistance dont les martyrs Fadi Qficha, Hicham al-Hawah, 'Amar Kalbonah et Sami al-Sayeh.

65. Beit Furik, sud-est de Naplouse, 21 janvier 2012

Deux affiches sur le mur extérieur d'une maison. L'une montre, en compagnie de deux autres martyrs, Sa'ed Hanani des Brigades Abu Ali Mustafa, bras militaire du Front populaire de libération de la Palestine (FPLP). La photo d'Hanani a été prise le jour même de son opération martyre en Israël, le 25 décembre 2003. En représailles, l'armée israélienne détruisit la maison familiale. La deuxième affiche est dédiée au lieutenant-colonel Mahmoud Nasr-Allah qui a passé quinze ans dans les geôles israéliennes. En 1983, il s'exila en Jordanie où il travailla au service des familles de prisonniers et de martyrs. Il retrouva son village de Beit Furik en 1997 pour y mourir le 14 août 1998.

66. Camp de réfugiés de New Askar, 25 janvier 2012

Affiches sur le mur d'une maison. L'une, avec le portrait de Mahmoud 'Abbas, porte l'inscription : « Son excellence le président / Mahmoud 'Abbas 'Abu Mazen' / Président de l'État de Palestine / L'élu du peuple... Instaurateur et protecteur de la démocratie. » Cette affiche fut imprimée à l'occasion de la demande officielle déposée par 'Abbas, au nom du peuple palestinien, pour que la Palestine soit membre de plein droit des Nations unies. L'affiche qui apparaît à trois reprises et porte plusieurs portraits de martyrs des Brigades des martyrs d'al-Aqsa du camp de réfugiés de Balata attribue à trois de ces hommes un surnom différent : 'Ala' al-Terawi, « La Conscience » ; Wa'el Rayahi, abattu le 17 décembre 2004 par les forces spéciales israéliennes, « La Panthère » ; et Mohammad Icthiwi, commandant au centre de commandement, « Le Prince ». Ce dernier fut tué le 23 février 2006 avec deux camarades de résistance, Mohammad 'Amar et Hosni Hajaj,

par l'armée israélienne qui avait découvert leur cachette grâce à un traître de la région, Jaffal Srour.

67. Camp de réfugiés de Balata, 28 janvier 2012

À côté de la maison de la famille al-Lahwani, un mémorial à ses trois martyrs : les deux fils, Mahmoud et Salah, et, au centre, leur père, Saleh. Salah fut tué le 15 juin 2004, lors des obsèques des martyrs Khalil Marchoud et 'Awad Abu Zeid, par l'armée israélienne qui attaquera ensuite le propre convoi funèbre de Salah, faisant ce jour-là, en plus des dizaines de citoyens suffoqués par ses gaz lacrymogènes, des blessés parmi la population originaire de Balata. Le 3 juillet 2004, dix-huit jours après la mort de son frère Salah, Mahmoud était abattu par l'armée israélienne lors d'une de ses multiples incursions, au même endroit que lui, à l'entrée sud du camp. Des années auparavant, leur père avait trouvé la mort en Israël dans un mystérieux accident.

68. Camp de réfugiés de Balata, 6 mars 2012

Une affiche, collée face à l'entrée de la maison familiale du martyr Ahmad Khatib, dit : « Deuxième anniversaire / La mère du martyr Ahmad Khatib marie son fils et tous les martyrs de Palestine / Le héros prisonnier Mohammad Khatib / Le héros martyr Ahmad Khatib, 'Abu Bilal', abattu le 24 avril 2003 / Le héros martyr Majdi Khaloos, 'Abo Anas', abattu le 5 avril 2002 / Qui honore le martyr suive ses pas / Et nous sommes fidèles au Pacte. » Ahmad Khatib avait seize ans lorsqu'il participa en Israël à une opération martyre qui lui coûta la vie. Mohammad Khatib, son frère aîné, figurait sur la liste des individus recherchés par les Israéliens jusqu'à ce que ceux-ci l'enlèvent.

La mort du Palestinien

ESMAIL NASHIF

1.

Si la mort est la fin unique, elle est aussi tous les commencements.

L'être humain ne meurt pas selon sa volonté. La manière de mourir dépend, dans une large mesure, de la forme de la société au sein de laquelle on vit. La manière de mourir – maladie, meurtre, mort naturelle – renvoie, comme toute autre pratique sociale, à un habitus qui appartient à l'organisation générale de la société dans laquelle se sera insérée la vie individuelle de celui qui va mourir. De là, deux questions : l'une porte sur la possibilité d'étudier une société donnée par l'examen des manières de mourir qui y prévalent, ou qui, au contraire, y sont marginales ; la seconde porte sur la mort elle-même, étudiée au travers de ses modalités diverses, dans la multiplicité spatio-temporelle des sociétés. Selon cette logique, je veux traiter de ces deux questions, à l'intérieur d'un cadre précisément défini : la mort en victime, le martyr, et l'opération martyr – toutes considérées en tant que manières de mourir, dans la société palestinienne d'aujourd'hui – qui, d'une certaine façon, les impose¹.

Ce n'est pas chose aisée que de déterminer les caractéristiques fondamentales de la société palestinienne, ni ses modalités de fonctionnement autonome. C'est une société qui, depuis qu'elle a commencé à se constituer selon un modèle moderne, est passée par des phases intenses de décomposition et recomposition, dont il y a peu d'autres exemples dans l'Histoire moderne. Depuis le milieu du XIX^e siècle, la société palestinienne, en tant que telle et en tant que partie du monde arabe et islamique, se trouve soumise à des tentatives répétées de mise en pièces, de la part du système colonial occidental, sous ses diverses formes – le sionisme étant la dernière. En réaction, les Palestiniens n'ont cessé de travailler à la recréation d'eux-mêmes en tant que collectivité, au plan de leur existence socio-économique. Et de fait, jusqu'à la *Nakba* de 1948², la société palestinienne a su préserver une structure spatio-temporelle, un noyau autour duquel se développait une variation particulière du modèle de l'État-nation, qui relevait des mêmes méthodes conventionnelles d'analyse et de description que les autres sociétés. Ceci n'est plus le cas depuis que la société palestinienne s'est trouvée expulsée de son territoire, dispersée, détruite matériellement dans son noyau constitutif. Il est vrai cependant que,

même si la *Nakba* de 1948 est loin d'être un événement isolé, contingent, elle représente l'acmé d'une série d'opérations socio-historiques. Ce qui a commencé alors comme une guerre s'est vite changé, de manière tout à fait intentionnelle, sinon manifeste, en génocide qui eut pour résultat de détruire l'entité palestinienne, en tout cas sous la forme qui était la sienne avant 1948. La société palestinienne s'est trouvée dispersée en diverses communautés, chacune vivant en marge d'autres sociétés, et s'accrochant à elles tout en étant rejetée de leur centre. De son côté, la société coloniale sioniste a périodiquement tenté de remettre en œuvre le scénario de 1948 vis-à-vis des groupes fragmentés issus précisément de cet événement, dans les camps de la diaspora, dans les territoires occupés en 1948, en Cisjordanie, et dans la Bande de Gaza. Ce que voulait le régime sioniste, c'était ni plus ni moins faire échec aux tentatives palestiniennes de créer une société qui fût un acteur historique, qui pût s'affranchir de sa dépendance à l'égard du système dominant. À vrai dire, les Palestiniens, dans tous les aspects de leur existence sociale, ne sont pas encore sortis de cet événement décisif de leur histoire récente que fut la *Nakba* de 1948. Cette destruction méthodique des bases matérielles de l'entité palestinienne aura constitué la manifestation essentielle du système colonial en Palestine, qui reste habité par cela. Comment donc comprendre la société palestinienne au moment de sa mort, ce moment qui, nous l'avons vu, définit la société ?

Il nous faudra donc, avant d'entrer dans l'analyse du moment de la mort palestinienne, faire quelques observations méthodologiques sur les modalités de lecture et d'écriture de cette mort, modalités qui ne manqueront pas de jeter un éclairage sur la connaissance de la mort elle-même. Il convient d'abord de rappeler que la nature de ce qui est lu impose au lecteur sa propre logique. S'agissant donc d'un texte qui porte sur la mort, le lecteur devra renoncer, en lisant la mort, à la primauté dont il jouit traditionnellement en tant que lecteur, pour se mettre en situation de confrontation directe avec ce qui n'est autre que la mort, c'est-à-dire non pas comme une vie lisant la mort. Ce faisant, il abandonne aussi toutes les catégories et les structures qui vont de pair avec cette primauté, il se place en position de très grande modestie face à l'univers de sa lecture, en l'occurrence la mort palestinienne, et ce, afin d'éviter

d'imposer, par méthode, son propre univers. Dans l'espace de la langue s'opère alors une transformation du système dominant, en position de supériorité, en une sorte de processus qui pourra mener le lecteur, devenu plus humble, à résider, temporairement, dans cet autre univers. Non pas que nous cherchions ici à explorer le langage de la mort ; nous cherchons plutôt à repérer quels sont les moyens qu'elle recèle pour reconstruire la vie. Cette attention au processus même de la lecture n'a pas pour seul effet de rendre le lecteur plus modeste, mais aussi de faire descendre le texte ce qui est lu du statut légendaire et sacré qui est traditionnellement le sien au niveau plus trivial de la vie ordinaire, dans sa dimension humaine et historique. Nous verrons comment, dans cet article, la pratique d'une lecture modeste de la mort palestinienne conduira à révéler le caractère ordinaire et trivial de la vie, et aussi à baisser le rideau sur l'imaginaire de la mort légendaire et sacrée, qui est alors réintégrée au cours ordinaire de la vie normale. Il convient de faire retour à la mort, en toute humilité.

La mort est un belvédère, d'où l'on peut observer la vie, en ses formes et processus divers. C'est par là que la mort acquiert sa signification. Elle exerce son effet, avant de survenir. Et la vie, de son côté, prend ce que la mort lui donne en densité, en profondeur, en diversité, en signification. Par conséquent, le fait que la société palestinienne ne puisse se définir et se constituer que dans l'instant de sa mort, de sa destruction, n'est pas contradictoire avec ce phénomène de l'histoire de la mort dans la vie ; c'en est plutôt le modèle, modèle ou schème pratiqué, même s'il n'apparaît pas consciemment dans les espaces officiels de la pensée arabe et islamique moderne, qui se borne en général à percevoir la société palestinienne comme victime. De son côté la pensée occidentale ne fait référence qu'à l'aspect secondaire de la mort, comme contraire de la vie, ou, même, refuse d'en tenir compte. La problématique fondamentale de la pensée systémique réside dans l'idée que toute opération de meurtre organisé est une forme inachevée du fonctionnement spontané, en quelque sorte, de l'essence de la vie, c'est-à-dire de la naissance. De là vient que le système ne peut cesser de pratiquer le meurtre, selon ses propres conditions, et cette pratique ne produit que les apparences de la mort. Car la naissance, de son côté, constitue la moitié du cercle de la vie, la vie qui

repose sur l'œuf de la mort, dans une répétition perpétuelle de sa forme et de sa signification. On ne pourra donc arracher la société palestinienne à cette situation de meurtre pratiqué de façon systématique qu'en s'emparant de ce qu'on pourrait appeler les cycles multiples et répétés de la naissance. Nous ne pourrions comprendre le modèle palestinien de la mort à partir de la présence du système ; bien au contraire nous devons faire face à l'essence de la vie – la naissance –, et l'ouvrir de force, pour observer, en détail, la violence meurtrière qui s'y déroule. Et la première observation des formes et schèmes de mort caractérisant la société palestinienne nous indique ceci : que ce belvédère, ce point de vue qu'est la mort, n'est pas fixe, il se déplace, il a sa propre histoire. Nous entreprendrons ici de dégager les principes d'une description de cette histoire, et cela nous permettra de comprendre autrement les formes de la vie palestinienne.

Cette introduction à la compréhension de la vie et de la mort n'a pas pour seul effet de déplacer le point de vue ; elle substitue également d'autres instruments d'analyse à ceux dont on disposait jusqu'à présent. Notre perspective n'est pas individuelle, elle se place à l'extérieur des frontières de la communauté, considérée comme une entité structurée, qu'il s'agit même de dépasser pour envisager l'événement singulier. Nous ne cherchons pas à savoir qui, précisément, parmi les Palestiniens, a trouvé la mort, a été tué, ou bien est mort en martyr. C'est en effet le processus même de sa mort qui fait de l'inscription du nom du Palestinien dans les annales du martyre une manière de vie nouvelle – ce registre qui ne cesse de transformer le grain de la mort en vie. Si le massacre est un événement catastrophique³, un désastre particulier, circonstanciel, une connaissance non-officielle réside au fond du déroulement même de cet événement. La mort par le meurtre est une sorte de naissance, si on la compare au meurtre en lui-même, qui ne mène qu'à la mort. À strictement parler, le meurtre est une technique dont la mise en œuvre précise et réglée dissimule, et même enregistre, la naissance d'autres corps, d'autres actes, d'autres événements, promis à leur tour au prochain meurtre. À mieux examiner la logique profonde du meurtre, nous pouvons comprendre que le fils désire le meurtre du père, afin de s'emparer de la personne de tous les pères promis au meurtre... Dans le lexique des célébrités

palestiniennes, qui est encore en voie de constitution, on a vu ce genre de formule littéraire faire florès : « Dis-moi comment est mort Untel, je te dirai comment il vit. » L'actuel débat sur les causes de la mort de Yasser Arafat renvoie en fait à une autre question, plus fondamentale : comment doit vivre Arafat ? C'est la question que pose ce belvédère, ou cette tribune, de la mort dont nous avons parlé plus haut.

La *Nakba* de 1948 est un moment charnière dans l'histoire de la gestion de la mort palestinienne – qui est aussi la gestion de leurs vies. Le fait est que le système colonial sioniste a su établir une sorte de monopole sur les pratiques de la mort palestinienne, il en a fait le code fondamental et fondateur de son administration. Et pour des raisons qui tiennent à l'histoire et à la nature du processus sioniste, dans les détails duquel nous entrerons plus loin, cette gestion possède une logique de type absolument totalitaire. Cette pratique de la mort palestinienne n'a épargné littéralement ou métaphoriquement, en ce moment historique de 1948, aucun Palestinien : elle les a tués physiquement, au plan de leurs forces productives, socialement, par la mise en pièces radicale de leur intégrité spatio-temporelle. Au plan structurel, ce moment fut établi, dans sa dimension palestinienne, comme celui d'une perte délibérément provoquée, autrement dit : l'existence du système colonial impliquait désormais la mort de toute société palestinienne. Il fallait donc au régime sioniste se donner les moyens de gérer cette perte, de la faire circuler, de l'entretenir, et surtout d'en conserver le monopole. Cette structure générale des relations impliquait donc des formes diverses de mort collective pour les Palestiniens. Prenons garde d'oublier toutefois que la société palestinienne est le théâtre de naissances toujours renouvelées, le retour est constitué de ces naissances historiques successives, depuis le moment de l'établissement de ce schéma de la perte provoquée. Le retour porte en lui, pratiquement, une démarche de lutte pour la libération de la mort palestinienne de la main de fer du monopole sioniste. La question qui s'impose alors est celle de la possibilité du retour, de la structuration des naissances, à un niveau historique déterminé.

La plupart des études faites sur les relations socio-économiques de tel segment particulier de la société palestinienne, et les conclusions que l'on en tire sur les capacités d'expression

collective de celle-ci – qu'il s'agisse de résistance, ou de revers, ou d'hésitation, ou d'inertie – manquent à saisir la structure profonde qui donne forme à cette société. Toutes ces études, aussi diverses soient-elles, font l'impasse sur ce facteur essentiel de la reproduction de la société palestinienne qu'est la perte provoquée – que nous préférons appeler, dans cet article, l'organisation des naissances palestiniennes. Si l'on considère en effet la société palestinienne au travers du prisme de la vie, et que l'on néglige l'activité de la tribune de la mort qui s'y déploie, on demeurera sans réponse face à tout ce qui, dans la vie palestinienne, organise la mort. Si l'on interroge le Palestinien et qu'on lui demande s'il veut « faire retour », où, et comment, et quel prix il est décidé à payer pour cela, il est clair que cette interrogation, formulée de façon conventionnelle, officielle, oublie – délibérément ou non, cela dépend de celui qui pose la question – le fait que le « retour » est cela même qui définit le Palestinien, dans sa dimension sociologique aussi bien qu'économique. L'errance du Palestinien, à la suite de la destruction physique de ses capacités productives, individuelles et collectives, l'a contraint, de façon structurelle, à s'insérer à la marge d'autres formations socio-économiques, à commencer par le système colonial dominant en Palestine, puis dans les sociétés arabes voisines, et plus loin.

Ce qui est essentiel, dans ce contexte, c'est le fait que le retour n'a pas cessé d'être l'axe autour duquel fonctionnent les divers mécanismes de production de sens qui, ensemble, constituent l'être palestinien. Il s'opère, à partir de là, des créations du retour, qui suivent les lieux et les trajectoires de leurs départs et de leurs migrations contraintes ou volontaires. La résistance elle-même n'est qu'une des nombreuses formes qu'a pris le retour, même s'il est clair qu'elle a su créer une forme particulièrement manifeste et reconnaissable de ces naissances palestiniennes. C'est pourquoi on la voit engager le combat visant à libérer la gestion de la mort palestinienne du monopole sioniste. D'autre part, la résistance cherche à mettre en pièces ce schéma de la perte provoquée, afin de le remplacer par un autre ordre de mort et de vie. Elle est donc une reformulation du retour, une tentative de recréer la société palestinienne à partir de la perte structurelle, pour l'orienter vers de nouvelles formes, hors système,

hors monopole et hors contrôle. C'est à cette lumière qu'il faut considérer les pratiques de la résistance, comme autant de mécanismes de recréation d'une identité collective, selon des lignes issues de la *Nakba* de 1948, ce moment qui, loin d'être révolu, continue d'exister dans l'ici et le maintenant des Palestiniens. La résistance armée constitue donc l'un des outils par lesquels se recrée la collectivité palestinienne, elle prend racine dans la violence structurelle du moment de la *Nakba*, dans cette logique de violence constitutive dans laquelle s'est formée, auprès du régime sioniste, la gestion de la mort palestinienne. C'est en cela que la résistance armée, qui procède d'une volonté de retour sur la façon dont le système gère la mort palestinienne, est nécessaire et inéluctable.

Dans le développement qui suit, nous examinerons trois formes distinctes de résistance, au travers desquelles l'individu palestinien déploie sa dimension collective: la mort en victime, le martyr, l'opération martyr. À suivre ces formes dynamiques, qui sont autant de courbes dessinant un retour possible, nous serons en mesure de donner une lecture interprétative et plus précise du retour palestinien, lecture qui nous permettra de dépasser la définition conventionnelle de la mort comme fin ultime, dans la logique de la mort comme forme de retour.

Un des avantages les plus considérables, au plan de la recherche, que l'on peut obtenir par la mise en œuvre de cette perspective, c'est de pouvoir envisager la question de la mort comme fin de la langue, de toute langue en tant que telle. La situation palestinienne est remarquable en ceci qu'elle réalise concrètement la mort de la langue, après laquelle sont produits de multiples éclats, hors système, qui ne cessent de faire sentir leur absence dans le système lui-même. En effet la période historique où se sont formées ces relations est celle du capitalisme et de l'écrit imprimé, qui faisait de la marchandise le modèle de référence. Cette forme officielle de la langue imprimée, en tant que forme dominante, a éliminé d'autres formes de la langue, et notamment la forme visuelle. C'est pourquoi le retour du Palestinien s'est fait par le langage visuel, cependant que le système dominant lui-même se modifiait, laissant se manifester cette dimension visuelle dans la marchandise, qui s'affiche désormais comme l'emblème du système capitaliste.

Comment s'est formée l'image, ou la figure, de la victime? Comment est

disposée la scène où apparaît le martyr? Où se trouve le point-limite du regard? Cette limite qui nous présente l'opérateur martyr en tant que pleine réalisation de la vision elle-même...

2.

Ce préambule ne visait qu'à montrer que les deux phénomènes indissociables de l'émigration forcée et de la réinstallation ailleurs en tant que réfugiés ont créé un schéma qui ne trouvera son achèvement qu'avec le retour. En d'autres termes, la mise à mort collective, en tant qu'étape historique, porte en elle la potentialité de naissances palestiniennes multiples. Elles sont elles-mêmes issues de l'échec structurel du système à mettre en œuvre cette mort collective, puisque les naissances se succèdent et se reconstituent autour de l'axe du retour, à mesure que le système réitère ses pratiques de la mort collective. Nous pensons donc qu'une relecture des événements qui ont suivi la *Nakba* de 1948 au prisme du rapport dialectique qu'entretiennent les modes de mise à mort pratiqués par le régime avec les modalités de renaissance mises en œuvre par la collectivité palestinienne, nous permettra de mieux comprendre cette Histoire, bien souvent traitée selon des méthodes traditionnelles qui manquent à rendre compte pleinement de la nature de cette société.

Il ne fait aucun doute, par exemple, que l'une des périodes les plus importantes de cette histoire, à savoir celle qui suit immédiatement la *Nakba*, est à peu près absente du champ de la recherche. On trouve très peu de choses dans les annales sur cette décennie des années 1950. On a le sentiment que les Palestiniens n'y étaient plus présents, on n'y repère aucune tentative de production d'une forme collective quelconque. À cela plusieurs explications: la première tient à ce que le meurtre méthodique, c'est-à-dire le massacre, a continué tout au long de ces années, même si la mémoire collective n'a retenu que ceux qui furent perpétrés à Qibya et Kafr Qasim. Or les massacres ont cet effet, et cette fin, qu'ils annihilent physiquement l'existence collective d'une société, et l'empêchent de se perpétuer en tant que telle, en tout cas sous la forme qui était jusque-là la sienne. Simultanément, des efforts considérables étaient déployés pour recréer une identité collective encadrée de telle sorte que tout caractère proprement palestinien s'y trouvait effacé, qu'il s'agisse des camps de réfugiés, administrés par

des organisations internationales, ou bien des identités jordaniennes ou égyptiennes en Cisjordanie et dans la Bande de Gaza, ou encore d'une nouvelle identité « israélienne » dans les territoires occupés en 1948. Face à ces entreprises de redéfinition, persistaient quelques cadres collectifs hérités de l'époque précédente, comme le « gouvernement du peuple de Palestine », ainsi que d'autres organisations incipientes, apparues à la fin de la décennie, et notamment dans la Bande de Gaza.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure et par quelles modalités la collectivité palestinienne a pu comprendre la *Nakba* et ses conséquences immédiates, dans le cadre d'un sentiment de perte et de dispersion, au niveau matériel et sociologique, ainsi qu'au plan existentiel. La lecture des œuvres artistiques, littéraires, et documentaires de cette période nous indique des tentatives de recherche des moyens par lesquels on put observer et encadrer cette collectivité. Ismail Shammout, par exemple, cherche à constituer une sémiotique visuelle de la diaspora palestinienne, dans les pays arabes et ailleurs. Abed Abedi, de son côté, pendant la seconde moitié des années 1950, s'interroge, par des moyens visuels également, sur les points de convergence existant entre le réfugié palestinien et les identités collectives qui lui sont pratiquement proposées, dans le cadre du système colonial. La littérature, de ce point de vue, présente plus de diversité que les arts plastiques: on y distingue plusieurs courants, qui semblent se fixer au moment ayant précédé une *Nakba* qui n'aurait pas eu lieu... Littérature morale et sociale de forme patriarcale. D'autres courants, il est vrai, tentent de traiter de la *Nakba* et de ses conséquences, mais au moyen d'instruments linguistiques et littéraires révolus. En dépit des efforts de certains écrivains ou artistes pour mettre leur expression à la hauteur de l'événement historique, on ne voit pas se dégager un véritable langage esthétique qui soit propre à cette période historique. Naturellement on pourra citer quelques exemples qui contredisent ce jugement, mais il s'agit d'exceptions, un Emile Toma constituant l'une de ces exceptions, dans le domaine de la recherche documentaire et de la critique.

Cette période peut donc se caractériser par une certaine dialectique, limitée, entre le massacre, pratiqué à l'encontre d'une partie de la société, et une sorte d'attitude de retrait, qui documente et réunit les témoignages, et commence à

rechercher quelle pourra être la forme future de la société. Mais ce que la *Nakba* et deux décennies de massacres, d'expulsions, et de reformulation de l'identité collective, en toutes ses dimensions, ont pu engendrer, manque à apparaître sur la scène collective qui se trouve encore profondément décomposée. Les Palestiniens n'ont pas la capacité de gérer leur propre mort, ni, par voie de conséquence, leur propre vie. L'une et l'autre sont administrées par des instances extérieures, la principale étant le système colonial, aussi bien localement que par ses fondations mondiales. Rétrospectivement, on peut dire que ce n'est qu'au bout de quasiment deux décennies que l'on verra un groupe limité de Palestiniens entreprendre de recréer les cadres d'un travail collectif, autrement dit jeter les fondements d'un corpus capable de produire à nouveau une collectivité qui fonctionne en elle-même et pour elle-même, si l'on nous permet cette expression métaphysique. Le milieu des années 1960 verra l'apparition des premières véritables tentatives de réappropriation de la gestion de la mort palestinienne, et ce pour la première fois depuis 1948.

Ce qui caractérise le plus nettement ce premier réveil national palestinien, après la *Nakba*, c'est la mise en forme institutionnelle de ce que nous pourrions appeler le fait collectif palestinien. Lequel, par le fait même qu'il s'exprimait désormais sous la forme d'organisations actives à tous les niveaux – social, politique et militaire –, avant de revêtir une forme synthétique avec la fondation de l'Organisation de Libération de la Palestine (OLP), à la fin des années 1960, a pu se donner une infrastructure permettant de se réapproprier la gestion de la mort palestinienne, et de constituer ainsi une véritable économie politique de la libération nationale. Cette économie politique nationale de la mort collective n'est au fond pas autre chose que la traduction du schème du retour en projet de naissance à plusieurs dimensions, par la pratique volontaire de la mort, qu'il s'agisse du meurtre ou d'autres formes de mort, mais avec le retour comme finalité ultime. L'on pourra même formuler l'observation suivante, à propos de cette économie politique: la puissance de mort, quantitativement et qualitativement, conduit, par un enchaînement causal, à une puissance égale de libération, au plan du territoire et à celui de la société. Ce qui signifie que le Palestinien devra désormais tirer parti de tout ce que sa mort contient

pour aider à la libération de tout ce qu'il y a en lui – terre, histoire, présent –, en d'autres termes, pour réaliser le retour complet à la Palestine, et le retour à lui-même de la Palestine complète.

Et d'ailleurs l'analyse de ce schéma d'économie politique nationale nous ramène à la forme structurelle de la *Nakba*, vue comme un élément fondamental du système colonial sioniste en Palestine. Cette structure se fonde sur le déni total et sans appel de tout ce qui se trouvait là au moment de son établissement, c'est une structure qui s'est bâtie sur le démontage total des fondations de la société palestinienne, fondations matérielles, sociales et linguistiques, et leur reconstruction artificielle, leur reformulation non-palestinienne – mort sociale infligée à ceux qui avaient survécu à la mort physique. À première vue, il semblerait que le retour, s'effectuant au travers de cette économie politique de la mort collective, n'a fait que reprendre le même chemin que celui qu'avait imposé la structure de la *Nakba*, mais en sens inverse; comme si la résistance au fait colonial condamnait, par une pente irrésistible, le Palestinien à reproduire le même événement, et à s'y enfermer, bien loin de s'en libérer... Mais qu'il nous soit permis de nous arrêter un moment sur les détails du mode opératoire de cette économie politique de la mort collective.

Au niveau historique de la suite des événements se déroulant sur le théâtre palestinien, la mort, en ses diverses manifestations, se voit conférer le rôle principal dans ce processus de formulation de l'identité collective. Et ceci procède d'abord de la nature même du régime colonial, qui est fondé sur la violence destructrice, sur une volonté de *tabula rasa*, disponible pour la création d'une société toute autre. Or ce système est lui-même une dérivation, un prolongement du régime capitaliste d'origine, lequel ne cesse de s'étendre aux dépens des formes de travail qui l'ont précédé, ainsi que des valeurs d'usage, qui doivent, par force, faire place à la forme de la marchandise échangeable. Or la fabrication de la mort se trouve au cœur de la fabrication de la marchandise, elle n'est pas extérieure à sa logique. On dira plutôt qu'elle est la plateforme de départ de la construction du capitalisme, que nous voyons à l'œuvre au prisme de la marchandise. Il est évident, même, que ce qui se passe au niveau de la marchandise – ce modèle à l'image duquel tous les domaines de la société

se trouvent reconfigurés –, se traduira également à celui des relations coloniales existant entre le centre euro-américain et ses marges géopolitiques. Dans ce contexte, le théâtre palestinien, loin de constituer une marchandise particulière, ou bien un état d'avant la marchandise, est devenu, à l'époque nationale de la tragédie palestinienne (entre 1967 et 1990), une sorte de carrefour, au cœur du réseau capitaliste de la circulation des marchandises et de la mort. C'est pourquoi la logique qui gouverne ce théâtre est une logique spectaculaire, qui se déplace du lieu de la gestion de la mort collective jusqu'au terrain même de son déploiement, c'est-à-dire l'ensemble de la Palestine mandataire.

La défaite de 1967 a constitué le second pic de la courbe qui prend son point de départ en 1948, aussi bien du point de vue du régime colonial que de celui de la collectivité palestinienne prolongée dans les mondes arabes et islamiques. D'une part, le régime a étendu son contrôle sur l'ensemble de la Palestine mandataire, en s'établissant solidement et directement sur les territoires conquis en 1948 et en 1967, tout en créant une différenciation dans l'emploi des instruments de domination et d'administration. D'autre part, la perte consommée de la Palestine, et la soumission des deux tiers de la société au régime israélien direct ont consacré l'existence de ce schéma de la perte au plus profond de la collectivité palestinienne, et aggravé encore la contradiction existant entre les deux pôles de cette collectivité: les réfugiés et les tenants du retour. Toutes les formes antérieures qui portaient la cause palestinienne, entre *Nakba* et *Naksa*⁴, se sont alors brisées, mais cette fragmentation n'était que la conséquence d'une fermeture matérielle et sociale, qui allait de pair avec l'avènement du schéma de l'État national-territorial dans le monde arabe. C'est dans ce nouveau cadre issu de la Seconde Guerre mondiale que viennent s'insérer les entités dites souveraines du monde arabe et islamique – souveraineté à vrai dire extrêmement fragile. C'est dans ce même cadre qu'il faut aussi penser la *Nakba* de 1948. La *Naksa* de 1967 n'aura donc été, rétrospectivement, que l'achèvement de ce processus. Il ne restait alors plus aux Palestiniens, en tant qu'individus comme en tant que société, que leur identité, marquée par le désastre et l'absence. Cette division structurelle du corps arabe et islamique, scindé en multiples « nationalités »

a pu à son tour former à son image une « nationalité » palestinienne. Les relations institutionnelles palestiniennes ont alors commencé à porter la cause par les chemins du combat mené en vue de se saisir de la gestion de la mort palestinienne. Et la première étape de cette période est marquée par l'annonce publique d'une présence capable de se constituer en acteur central du combat face au régime colonial mais aussi vis-à-vis du monde arabe et islamique, sans parler du reste du monde.

Tout au long de cette période nationaliste, la hantise des Palestiniens était d'annoncer qu'ils n'étaient pas morts, qu'ils étaient en train de reprendre en main le contrôle de leurs affaires. À considérer les différents domaines de leur expression collective, on s'aperçoit que cette proclamation publique de l'identité propre, aura constitué le moyen principal de rétablissement de la présence visible de ceux qui étaient réputés morts. Ce passage de l'absence à la présence active implique l'ensemble des éléments et parties du corps palestinien, dans les divers domaines constituant cette totalité fragmentée. On voit ainsi un Ghassan Kanafani porter littérairement la diaspora jusqu'à sa guérison collective, et son surgissement dans l'Histoire. Un Émile Habibi reformule les relations possibles entre la partie de la société palestinienne se trouvant sur le territoire occupé en 1948 et le régime, mais aussi avec les autres parties palestiniennes. Il produit ainsi une sorte de collaboration acrobatique avec le régime existant, qui définit en même temps les Palestiniens comme une communauté de la présence. Mahmoud Darwich enfin, le parrain de la culture palestinienne, construit un trône poétique, par la composition d'hymnes portant avec eux la présence d'une joie insolente découlant de la mort et de l'absence. Cependant les arts plastiques nous montrent des hommes debout, des femmes qui enfantent, un village qui se reconstitue... Il nous semble faire l'expérience euphorique et paradoxale de la pesanteur des chaînes qui meurtrissent les bras et les poitrines nues, les dos déchirés du désir de retrouver enfin la terre... Dans le domaine de la recherche, nous avons l'exemple de Rosemary Sayigh, décrivant le passage de groupes de paysans réfugiés à l'action militaire organisée du *feda'i*. On peut citer aussi les travaux de Sabri Jureis et d'Elia Zureik sur les Palestiniens de 1948, outre un grand nombre d'études sur la Cisjordanie et la Bande de Gaza. C'est sur ce fond

institutionnel et culturel qu'a surgi le *feda'i*, hors du cadavre de la victime, porté par les ailes de l'économie politique de la mort collective, comme si le chemin du retour impliquait la mort de ceux qui font retour, et font place ainsi à tous ceux qui vont naître.

Malgré la grande diversité des modalités de mise à mort exercées par le régime à l'endroit de la collectivité palestinienne, c'est celle du massacre qui reste la plus déterminante, faisant démarcation parmi les événements, et ramenant ceux-ci à la nature intrinsèquement catastrophique des relations entre le régime et le Palestiniens. Le massacre de Sabra et Chatila est peut-être le plus remarquable à cet égard, même s'il est loin d'être le seul. Pendant toute cette période, on voit les élites, l'avant-garde, les cadres palestiniens, qu'il s'agisse d'intellectuels, d'écrivains, de politiques, de militaires, ou de résistants, faire l'objet d'une violence multiforme – meurtre, liquidation physique, outre la pratique systématique de la détention pour motifs politiques –, ce qui implique la mort sociale de l'individu et sa communauté. Il existe d'ailleurs une relation étroite entre ces deux pratiques, de mise à mort des élites, et du massacre, qui s'inscrivent sur un cadran unique, où l'aiguille oscille en permanence entre deux moments, deux événements. Le meurtre ou la détention des cadres conduisent inmanquablement à une situation d'affrontement, laquelle permettra à son tour de mettre en œuvre les mécanismes du massacre, dans une logique de guerre ou d'Intifada massive. Il est donc possible de retracer l'histoire de la mort collective infligée aux Palestiniens en étudiant la relation particulière qui lie le meurtre, la détention et le massacre. Ainsi l'on peut constater que l'événement du Jour de la Terre, le 30 mars 1976, aura été le couronnement, selon ses modalités particulières, d'un mouvement collectif qui a redéfini les paramètres de la relation entre le régime et les Palestiniens de 1948. Le régime, d'ailleurs, ne pouvait faire autre chose que d'essayer de tuer ce mouvement dans sa dimension collective. D'où la série d'attaques contre les institutions et la structure militaire palestiniennes, en Jordanie d'abord, puis au Liban, attaques toujours conclues par un assaut massif qui n'épargne rien ni personne. Ce schéma se poursuit encore récemment, jusqu'à l'attaque de Gaza en 2009. Comme l'intervention israélienne au Liban, en 1982, avait quasiment détruit l'ensemble de l'appareil administratif et

militaire de l'OLP, l'activité palestinienne a dû se déplacer progressivement, et transporter la confrontation dans les territoires de Cisjordanie et de la Bande de Gaza. C'est là que vont se tisser les fils dessinant la topographie de la mort collective palestinienne, topographie qui mettra fin, littéralement et métaphoriquement, à la période nationaliste, et permettra de passer à une étape ultérieure.

Le régime colonial sioniste a mis en œuvre une grande variété de mécanismes pour détruire les infrastructures matérielles et sociales de la Cisjordanie et de la Bande de Gaza, à commencer par le meurtre et la liquidation physique, pour continuer par la détention de masse, et pour (ne pas) finir par la confiscation des terres et la mise au travail forcé des Palestiniens au service de l'économie de la puissance occupante. Toutes ces procédures ont été – sont toujours – appliquées simultanément : le massacre ne fait pas disparaître la prison, ni les relations d'exploitation des travailleurs. L'on pourra ainsi faire apparaître certains aspects du fonctionnement de ce régime si l'on rétablit le lien entre la fabrication de la mort et la fabrication de la marchandise. Aux premiers temps de l'occupation, les territoires cisjordaniens et la Bande de Gaza apparaissaient comme des réserves extraordinaires de terres et de main-d'œuvre. Ils susciterent la convoitise du régime, qui entreprit de lier étroitement l'une à l'autre les deux ressources. Les terres ont été confisquées, et leurs propriétaires et leurs cultivateurs ont été dirigés vers les échelons les plus bas du marché du travail israélien. De cette façon le régime a gagné sur quatre tableaux : la terre, la main-d'œuvre, la création de nouveaux consommateurs, et enfin la destruction de l'infrastructure d'une bonne partie de la société palestinienne.

Or l'un des éléments essentiels à la transformation socio-économique de la Cisjordanie et de Gaza, et de leur assujettissement à la structure coloniale, appartient à la gestion de la mort collective dans ces deux régions. La mort collective est partie prenante d'un tout, et relève d'une logique globale de destruction de l'état de choses existant, à des fins de reformation complète ; cela peut aussi passer par une réduction à l'état matériel premier, par la destruction physique complète. La détention pour motifs politiques constitue sans doute l'un des principaux points d'articulation de la convergence entre la mort et

la marchandise, dans la mesure où s'opère par là la destruction de l'identité palestinienne, appelée à se reconstruire sous une figure nouvelle, qui parlera couramment la langue coloniale... Il n'est pas fortuit que, sous ce rapport, la ligne de partage entre ce langage colonial et la libération potentielle des Palestiniens passe par la pratique de la grève de la faim dans les prisons. Cette pratique particulière de protestation peut être considérée, dans une certaine mesure en tout cas, comme la réappropriation directe de la gestion de la mort collective palestinienne.

Cette réappropriation, de même que le déplacement progressif du théâtre des opérations vers les territoires occupés en 1967, ont mené à la Première Intifada. Son caractère essentiel, avant qu'il ne soit obscurci par l'exploitation politique qui en sera faite, tient aux tentatives obstinées qui s'y sont fait jour d'ouvrir de nouveaux chemins à la mort comme promesse de naissance et de retour. C'est autour de la préparation de ces chemins que s'est organisée l'insurrection. Cela va de l'organisation de la vie des gens à l'échelle du quartier, à celle de manifestations de masse, et jusqu'à la préparation d'opérations militaires conduites par des *feda'iyyin*. Cela passe aussi par la pratique d'une économie d'autosuffisance. Tout cela en vue de l'affrontement direct et matériel avec les éléments tant militaires qu'économiques du régime colonial. L'objectif est d'ouvrir des brèches, et préparer à partir de là des chemins conduisant, par la mort, au retour.

Ce fut une grande surprise pour tous les observateurs de voir comment la mort de la marchandise a fait place alors à la marchandise de la mort, en sa valeur d'usage, même de façon temporaire. De son côté, le régime colonial, comme tous les systèmes capitalistes secondaires, a tenté d'utiliser tout l'arsenal de moyens dont il disposait pour reprendre le contrôle de la marchandise, et ainsi se réapproprier la gestion de la mort collective. Il a également mis au point de nouveaux moyens pour provoquer des massacres à caractère symbolique, en rapport avec les techniques les plus récentes du marché capitaliste. Il n'est plus besoin désormais de tuer des milliers de personnes, il est plus profitable de transformer les populations en cobayes d'expérimentation du meurtre de masse. Au bout d'un certain temps, le régime a opéré une dissociation entre l'aspect militaire et l'aspect économique. Il a procédé à l'élimination physique de

tous ceux qui se préparaient au combat armé, ainsi qu'à la destruction des institutions de formation. Il a développé un deuxième niveau d'intervention, lui permettant de faire des profits au plan socio-économique. Le troisième niveau est celui des prisons, où se mène une confrontation permanente. D'une certaine façon, la Première Intifada aura été l'occasion pour le régime colonial de roder les moyens et techniques à sa disposition, et de mettre au point de nouveaux moyens de meurtre de masse, en accord avec les développements du mouvement du capital. Cette nouvelle infrastructure de la gestion de la mort collective palestinienne se caractérise par la rupture des liens établis, à l'époque moderne, entre le temps, l'espace et le mouvement social, conduisant ainsi à la restriction de l'agence historique des Palestiniens en tant que collectif moderniste. L'assignation à résidence, l'interdiction de circuler, l'érection de barrages, la fouille au corps, l'atteinte ostensible à la dignité élémentaire des gens, la pratique systématique du bris des os, la confiscation des maisons, aux fins de démolition, outre la détention de milliers de Palestiniens : autant de pratiques coordonnées visant à rompre l'unité organique de la collectivité palestinienne en Cisjordanie et à Gaza.

Il est intéressant de noter que c'est sur cette base que se développera bientôt l'organisation issue des accords d'Oslo, accords qui n'avaient d'autre fin que d'écarter la collectivité palestinienne de la scène de l'Histoire. Oslo n'aura été qu'une technique de mort collective à l'endroit des Palestiniens. Les actes du régime colonial israélien n'ont d'ailleurs pas tardé à faire naître, chez ceux-ci, la conscience aiguë de cette vérité. Un autre aspect, encore caché, de cette vérité, tient à ce que le régime colonial agit selon la même logique, quelle que soit la partie de la société palestinienne qu'il domine ; nous pensons ici à la population des Palestiniens de 1948, dont le statut et la situation apparemment spécifiques, ne doivent pas faire illusion.

L'octroi de la citoyenneté aux Palestiniens résidents des territoires occupés en 1948 ne doit rien au hasard, ni à une quelconque logique de guerre. Cette décision politique est l'expression de la volonté profonde du régime colonial « blanc » de bâtir sa propre société sur une collectivité « noire » palestinienne, dont on reformulera l'identité en termes de « locaux-indigènes ». La citoyenneté n'est en fait qu'un instrument parmi

d'autres, à la disposition du régime colonial, et certainement pas à celle du Palestinien, si par hasard il voulait s'en servir pour subvertir l'état de choses existant en Palestine. La citoyenneté israélienne implique, pour celui qui en bénéficie, la rupture de tous ses liens avec le temps, l'espace et le corps palestinien, arabe et islamique. Au niveau du temps, c'est la dépendance économique totale et quotidienne vis-à-vis du régime, au niveau de l'espace, les Palestiniens se sont trouvés enfermés dans des réserves appelées villages, quant aux relations avec les autres parties du corps palestinien et arabe, elles ont été rendues impossibles, notamment par les mesures administratives d'interdiction de circuler. Les Palestiniens de 1948 vivent donc une situation de repli, installés dans la coquille du statut qui leur a été imposé. C'est une forme de mort collective, par la neutralisation de toute une communauté, et son exclusion de la scène de l'Histoire, par la rupture de ses liens spatio-temporels avec le reste de la collectivité.

Cette opération idéologique consistant à donner pour naturel ce qui est en fait historique, a donc eu pour conséquence de briser les liens des Palestiniens de 1948 avec le reste de la communauté. On peut même aller plus loin en suggérant que le sens collectif de la palestinianité propre a acquis sa forme à travers des pratiques cumulatives initiales, qui ont ensuite été traduites dans ce segment de la société palestinienne – un exemple à cet égard étant l'adoption du plafond de verre du régime, appliquée à la scène architecturale palestinienne, comme expression de la palestinianité. La fin de la décennie 1980 et le début des années 1990 représentent un tournant important car le régime cessa de se sentir menacé par cette catégorie de la population, il développa à la place un sens du pouvoir croissant envers eux ; par conséquent, il reformula le rythme de la séparation de sorte que celui-ci semble moins concentré et intense, et plus lent qu'il ne l'avait été par le passé. Cela alla de pair, d'une part, avec un développement notable des technologies et procédures de la gestion de la mort collective, dérivées de l'expérience acquise en Cisjordanie et à Gaza, et, d'autre part, avec le début d'un saut qualitatif que connaissent les technologies de la surveillance, du contrôle et de la répression. Parallèlement à ces changements ou peut-être dans le cadre plus large de la gestion de la question palestinienne, les accords d'Oslo commencèrent à cristalliser une procédure de la gestion de la mort collective.

Les circonstances de ce résultat ne concernent pas seulement les Palestiniens, mais plus généralement le début d'un nouvel âge des technologies numériques appliquées à la surveillance, au contrôle *soft* des corps, dans le monde arabe et islamique, et peut-être même au-delà.

Nous en voulons pour preuve l'emploi par les Américains de conseillers palestiniens pour la mise en place en Irak d'un système électoral sous occupation – outre les blocs de ciment installés partout, qui donnent à Bagdad, vu du ciel, l'allure d'un labyrinthe où les gens se trouvent enfermés. À ce jour, la dernière période de la carte historique de la mort palestinienne se caractérise par la saturation multiforme de cette figure, représentée par le paroxysme de l'opération martyre, ou bien, à défaut, par une sorte de jeûne, par la pratique d'une vie diminuée, qui est celle d'esclaves enfermés dans des enclos.

On observe une convergence entre la technologie de l'information, avec tout ce que celle-ci implique de connaissance des détails les plus intimes de la vie du Palestinien, et l'avidité coloniale du régime d'exercer sur lui un contrôle total, notamment par la gestion de sa mort collective. Ainsi l'état-civil intégral des Palestiniens, qui était gardé sous forme de registres papier écrits à la main, a été transféré dans des banques de données numériques, contenant une foule de détails et de liens à leur propos, les vivants et les morts. On serait tenté de dire que la déconnexion dont nous avons parlé, procédure de meurtre de masse par la mise en pièces de la cohérence physique et spatio-temporelle d'une communauté, s'est trouvée mise en œuvre sous une forme à la fois moderne et coloniale au sens traditionnel. Mais au cours de sa mise en œuvre, elle s'est insérée dans un contexte politique et technologique nouveau. L'aspect proprement politique de ce contexte est constitué par les accords d'Oslo. Le processus de déconnexion s'en est trouvé modifié, et le régime s'est rendu compte qu'il pouvait changer la nature des relations à l'intérieur de la collectivité, qu'il pouvait la reformuler comme entité indépendante, et non plus comme partie d'un tout. Ainsi, par les techniques de l'information numérique, un contrôle total allait pouvoir s'exercer. Jusque-là, le meurtre de masse visait une partie déterminée de la collectivité physique et matérielle, elle-même établie dans un cadre spatio-temporel stable et précis. À cette nouvelle étape de la déconnexion,

la collectivité n'est plus saisie comme un ensemble défini par des repères, elle fait l'objet d'un formatage numérique, et est recomposée en fonction de cela. Lorsque le régime gère les affaires de la mort collective, ce n'est plus un élément particulier qu'il vise, comme il le faisait lors de la période précédente, c'est l'ensemble qui se trouve atteint par la destruction. On peut donc dire que la déconnexion s'est changée en destruction pure et simple de la vie palestinienne, en tant qu'unité intégrée; c'est un dossier parmi d'autres de la gestion de la mort collective, qui a cessé d'être simplement une des modalités de la préservation de la vie du régime colonial. Nous nous trouvons ici face à un processus à deux niveaux, qu'on ne peut dissocier que par l'analyse.

D'un côté, le régime colonial, en tant que prolongement du système capitaliste, élabore des outils et des techniques perfectionnés, qui lui permettent de mieux gérer la mort collective des Palestiniens, il tire parti des transformations du système central pour résoudre ses propres contradictions, qui l'empêchaient encore d'exercer un contrôle total. Mais de l'autre, ces nouvelles pratiques de gestion ont pour effet de renvoyer la collectivité palestinienne à un état de « modernité nationale » imparfaite, situation qui la rend incapable, structurellement, de s'adapter aux innovations technologiques et socio-économiques, pour ne rien dire du domaine proprement politique. Il y a là un cas particulier d'« inégalité » coloniale, si l'on nous permet de réemployer ici le terme classique proposé par Samir Amin, et cette asymétrie demeure, quels que soient les changements qui surviennent dans la structure capitaliste-coloniale. Ce n'est pas d'ailleurs un phénomène nouveau dans le contexte palestinien, mais il est devenu, depuis le début des années 1990, un des éléments constitutifs du régime. En un temps où il est primordial, pour les sociétés, de ne pas rester en arrière dans la course rapide de l'évolution des moyens de production, tout retard pris dans ce domaine ne peut que compromettre l'avenir collectif. C'est une nouvelle application du modèle de la mort collective.

Cependant, le principe totalitaire qui gouverne le dispositif administratif colonial dans sa gestion de la mort collective palestinienne, n'a pas rompu les liens qui le rattachent à ses formes passées. Toutes ces pratiques restent

fondées sur la séparation historique forcée entre les différentes collectivités palestiniennes. À cet égard, la collectivité vivant sur les territoires occupés en 1948 diffère considérablement de celle de Cisjordanie, et celle-ci de celle de la Bande de Gaza – et ces deux dernières des autres communautés de la diaspora. La fabrication de la « différence » est un outil de gestion administrative, même si l'administration du régime, de centralisée qu'elle était naguère, se trouve aujourd'hui soumise au principe totalitaire dominant. Si nous laissons de côté l'usage idéologique fait de la « différence » par le régime, nous constatons que l'administration totalitaire s'exerce partout, auprès de toutes les catégories de population, selon une logique unique. Tous les actes présents de la gestion de la mort palestinienne, qui sont pratiqués sans relâche, visent à détruire littéralement, c'est-à-dire matériellement, ce qui subsiste encore d'infrastructure sociale aussi bien dans les territoires occupés en 1948, qu'en Cisjordanie et à Gaza. Le rapport entre la voie rapide n° 6 et le mur de séparation qui entoure la Cisjordanie, ainsi que celui qui ferme Gaza, apparaît immédiatement dès qu'on se réfère à la carte, d'aspect unitaire et cohérent, de la Palestine mandataire. Cette destruction, cette mise en pièces, au sens littéral du terme, nous ramène à une sorte de matérialité pré-sociologique, où l'identité nationale n'est plus – ou pas encore – là comme médiateur souverain entre la matérialité de la vie et ses représentations socio-économiques. On voit bien comment ces pratiques du régime aboutissent à réduire l'occupation humaine du territoire à un simple état élémentaire, matériel, non-fonctionnel. Le sujet y perd tout point d'appui. Mais si le corps biologique, par exemple, constitue pour l'identité un tel point d'appui, alors on s'en débarrassera, afin d'ôter toute base matérielle à la volonté de résistance. C'est ainsi que les meurtres qui ont visé nombre de cadres dirigeants pendant la Première Intifada prennent un relief particulier. Par là s'opère en effet une rupture de continuité matérielle entre les différents niveaux de la société palestinienne.

Le régime ne comprend cette continuité que de la façon suivante: le corps biologique individuel, les bâtiments, la rue, le quartier, le camp/village/ville, et le territoire où ils sont situés, puis des ensembles d'agglomérations, avec leurs infrastructures, les routes qui les relient entre elles, les surfaces agricoles

et les ateliers, un centre administratif, les limites et les points de passage. Or, depuis une vingtaine d'années, le régime ne cesse de s'attaquer méthodiquement à cette continuité matérielle, par la destruction de ses éléments et leur désarticulation, afin de lui ôter toute fonctionnalité. Tout cela doit conduire à penser, selon la vision du régime, que la société palestinienne n'est plus désormais qu'un reliquat superflu du passé, qui n'intéresse plus personne ; plus spécifiquement, c'est une structure qui transforme les Palestiniens en individus qui n'ont plus besoin du collectif pour vivre. Ce plan, issu directement de l'administration de la mort palestinienne, s'applique aux trois parties de la société palestinienne soumises au contrôle du régime. Par exemple, dans les territoires occupés en 1948, la maison familiale constituait encore une sorte de refuge légitime, résistant, avec l'autorisation tacite du régime, à l'urbanisme matériel environnant. C'était le lieu de la famille, comme source de volonté active. Aujourd'hui, on n'hésite plus à détruire ces demeures, pour en faire de simples unités d'habitation élémentaires, dédiées aux seules fonctions de production et de consommation. Le corps biologique familial y perd sa nature de référence centrale. Quant à la Bande de Gaza, la guerre de 2009 y aura achevé, de manière paradigmatique, ce processus totalitaire de réduction de l'environnement urbain à un état non-fonctionnel. La puissance de destruction mise en œuvre en un laps de temps très court, et son caractère méthodique, ont manifesté de façon très claire l'essence de ce que nous appelons ici la gestion de la mort collective palestinienne.

Au demeurant, ce caractère totalitaire est une des caractéristiques de l'action du régime colonial sioniste, depuis l'époque de sa formation comme projet historique, même si les applications varient selon les étapes considérées. Aux premiers stades du projet colonial en Palestine, les conditions techniques ne permettaient pas une mise en application de ce projet totalitaire, ce qui a conduit les cadres du mouvement sioniste à chercher des alternatives provisoires, par exemple dans la construction idéologique, dans l'explication toute biologique d'une permanence existentielle palestinienne insensible à la marche du temps, etc. Ce sont les technologies numériques qui lui ont permis, récemment, de dépasser ces contradictions, et, par l'apport de solutions purement techniques, de renforcer encore le caractère totalitaire

de tout le processus. Aussi bien la technologie numérique, en elle-même, fonctionne-t-elle selon une logique totalitaire. Ce qui, au départ, était vu comme un simple instrument est devenu partie prenante du régime colonial lui-même, qui s'est reconstitué selon ce modèle de fonctionnement.

Jusqu'à présent, cette mise en œuvre technologique et totalitaire de la mort collective a donné lieu à deux modalités, liées l'une à l'autre, de travail collectif palestinienne. Ces deux modalités sont issues directement de la transformation structurelle du régime, qui veut ramener de force la société à un environnement matériel primitif, où elle devra trouver son recours, et son éventuelle libération, *là et nulle part ailleurs*. Si la conscience collective constituait encore, lors de la période précédente, le terrain de lutte principal, ce rôle est aujourd'hui dévolu à l'espace urbain matériel, et les Palestiniens n'ont pas d'autre choix que de lutter à l'intérieur de cet espace. S'y insérant, ils en prennent aussi la logique. Cet environnement matériel, n'étant pas fonctionnel, ne permet pas qu'on ait de lui une vue d'ensemble. Toute action qui s'y déroule devra se faire empirique, indécise. Il se manifeste essentiellement sous la forme de la consommation, et la société palestinienne a créé à son tour, au plan officiel en tout cas, un mode de fonctionnement de consommateurs.

Tout pouvoir palestinien « souverain » doit adopter cette logique de fonctionnement, s'il veut rester souverain, c'est-à-dire continuer de jouer son rôle de médiation secondaire entre le régime sioniste et une catégorie bien définie de Palestiniens. Il est d'ailleurs à noter que ce genre de travail n'est pas nécessairement lié à un certain type d'espace matériel, la technologie numérique s'en passe fort bien. Les services que rend le pouvoir palestinien consistent essentiellement à offrir un canal direct de transmission entre les deux parties en conflit, le régime et la collectivité palestinienne. Ainsi ceux qui étaient censés représenter cette collectivité se sont mués en une sorte d'agent d'exécution de la volonté du régime. Celui-ci après avoir supprimé la collectivité palestinienne en tant que formation nationale, a réussi aujourd'hui à faire de celle-ci une instance purement fonctionnelle dans son système de gestion de la mort collective palestinienne. Il est hautement paradoxal de constater que la tentative des Palestiniens pour se réapproprier la gestion des affaires de leur mort collective s'est finalement soldée par

leur réduction à l'état de petits employés mis au service d'un système de mort collective créé par le régime...

L'autre modalité pratiquée par les Palestiniens sur ce même terrain de lutte est la contestation radicale du fonctionnement de l'environnement matériel. Mais avant d'entrer dans l'examen détaillé de cette modalité, il y a lieu de noter que celle-ci va de pair avec la consommation, devenue totale. L'une et l'autre – la contestation radicale et la consommation totale –, représentent les deux faces d'une même structure, chacun de ces aspects, au moment de sa réalisation concrète, impliquant la possibilité de la réalisation alternative de l'autre. La contestation radicale caractérise la situation palestinienne de résistance hors système, qui adhère à la matérialité de la société dominée, sans jamais recourir à la médiation des instances officielles. Elle implique la suppression préalable de tous les cadres extérieurs de la société palestinienne, aux fins de réduction de la société à son état primitif. Elle reconstruit ainsi le théâtre de la lutte. Il n'est donc pas fortuit que cette modalité de lutte se soit développée autour du corps palestinien, individuel et collectif. En effet, celui-ci se trouve au cœur du combat colonial, et il est aussi le recours ultime du Palestinien. Puisque le régime colonial pose l'organisation matérielle, fonctionnelle, au centre de la collectivité, il faudra faire sortir cet enjeu du champ de la lutte, et donc le détruire. Notre hypothèse ici est que le régime finira par perdre sa capacité à imposer de façon totalitaire la réduction de l'environnement matériel à un état non-fonctionnel, parce que celle-ci sera déjà accomplie par l'action du Palestinien lui-même. Cette action vise à se réapproprier la gestion de la mort collective palestinienne, par l'avènement d'une conscience absolue, qui s'empare de la dimension historique, désormais dépouillée de tout aspect utilitaire.

Nous avons plus haut tenté de tracer la carte historique de la mort palestinienne, depuis la *Nakba*, et jusqu'à aujourd'hui. Nous y avons distingué trois phases, à la fois successives et concomitantes par essence : celle du choc et de la recherche réflexive, celle de la vision nationaliste, et celle du principe totalitaire. L'ensemble de ces trois modalités fait référence à une structure profonde établie en 1948, et qui continue de gouverner les relations du régime colonial sioniste avec la société palestinienne du territoire de la Palestine

mandataire. Chacune de ces modalités s'insère dans le contexte particulier d'une étape historique, certaines d'entre elles dérivent directement de la *Nakba*, d'autres sont issues de développements ultérieurs, notamment technologiques. Quoi qu'il en soit c'est cette dialectique des relations entre l'administration de la mort collective palestinienne et les formations sociales palestiniennes qui en procèdent, qui a véritablement déterminé, configuré la vie des Palestiniens depuis la *Nakba*. Chacune de ces modalités successives aura donc produit une forme spécifique de mort, donnée comme solution structurelle aux contradictions fondamentales de la période, et cette mort aura été, aussi, comme un signe éminent marquant la vie de celui qui s'y livrait. Nous constatons que la première période, celle du choc initial, a produit la figure spécifique de la victime, la deuxième période, nationaliste, celle du martyr, et la troisième enfin, totalitaire, a fait surgir la figure de l'opérateur martyr. Ces trois figures, ou repères, sur la carte, ou sur le plan-relief, de la mort collective palestinienne, nous allons les retrouver à chaque moment, à chaque séquence des annales palestiniennes. Tout en étant, bien évidemment, formées dialectiquement par l'administration des affaires de la mort palestinienne, qui est aux mains du régime colonial, ces figures sont aussi des formations collectives palestiniennes, qui appartiennent à des dynamismes de retour, de naissance à venir. Ce continuum « victime – martyr – opérateur martyr » constitue un processus de mort féconde, conduisant à la possession recouvrée de la mort collective palestinienne, chemin du retour en Palestine. Dans la partie suivante de cet article nous essaierons de montrer de façon détaillée la capacité productive de ces modalités, sans oublier le contexte général que nous venons de décrire en deuxième partie, et ce, afin de mieux comprendre et faire comprendre ce paradoxe de la construction de la vie palestinienne au travers de sa mort.

3.

Chaque Palestinien abrite donc en lui trois formes, ou trois modalités bien définies, mais indissociables, de mort, qui sont : la mort en victime, le martyr, et l'opération martyr. Autant de modalités qui constituent des manières de faire socio-historiques effectives, des mécanismes à la fois matériels et symboliques, qui gouvernent la société palestinienne dans ses rapports avec elle-même, avec son environnement immédiat, et avec le

monde en général. C'est l'accumulation de ces productions matérielles et symboliques, au travers des trois modalités indiquées, qui a créé un modèle colonial de production, propre à la société palestinienne. Ce modèle fonctionne à plusieurs niveaux, horizontaux et verticaux simultanément, à partir desquels se construisent les différents secteurs de la société palestinienne dans sa globalité. Ceci nous permet de dire qu'il existe une langue palestinienne commune, différenciée en dialectes locaux, selon le contexte historique particulier de chaque secteur. Nous allons donc d'abord définir chacune de ces trois modalités, pour mieux les rassembler ensuite en un modèle de production déterminé. La question qui se posera alors sera celle d'une esthétique propre à ces modalités, définissant une vision du monde selon la perspective palestinienne.

À première vue, la modalité de la victime indique le succès manifeste de l'opération consistant à renvoyer l'environnement matériel et urbain à la non-fonctionnalité. La victime en effet vit cette opération de destruction comme le mécanisme fondamental de sa propre production en tant que victime. C'est pourquoi elle ne tente pas de modifier la situation, elle annonce bien plutôt l'événement de la destruction comme la définissant elle-même. Le plus important dans la victime, c'est l'annonce publique de son statut de victime. L'annonce et la reconnaissance proclamées permettent de mettre en œuvre toute une organisation morale et matérielle – aides financières diverses, dons et collectes, statut juridique provisoire, résidence en des lieux interstitiels... – laquelle va donner à la victime les moyens matériels et symboliques de se comprendre elle-même, avec son environnement, et son univers global. Cette constitution de la structure de la victime palestinienne s'est achevée avec la série d'événements, en 1948, que l'on appelle du nom synthétique de *Nakba*. Je vais m'arrêter un instant sur les effets qu'ont eus ces événements sur la constitution des caractéristiques et des mécanismes de production de la modalité de la victime palestinienne.

On constate, dans ce contexte de la *Nakba* de 1948, qu'il y a des différences de degré dans les opérations alors mises en œuvre de réduction de l'environnement matériel, de tout l'habitat palestinien, à un état non-fonctionnel. La figure de la victime reste la même, mais le degré et la modalité de la destruction varient selon les lieux et les communautés. La

situation-type est celle dans laquelle la victime voit la destruction complète de la continuité de son habitat matériel, à partir du corps biologique et jusqu'aux limites et points de passage par où communique la collectivité avec le monde extérieur. La seconde situation, typique elle aussi, se caractérise par la sauvegarde du corps biologique, et la destruction de tout ou partie des autres maillons de la continuité de l'habitat physique. C'est donc la destruction ou le maintien du corps biologique palestinien qui fera la différence entre deux types de situations, deux manifestations distinctes de la figure de la victime. Cette distinction cardinale entre la destruction ou la préservation – fonctionnelle – du corps biologique prend sa source dans les profondeurs de l'événement catastrophique qui s'est abattu sur la société palestinienne, imposant la forme de la mort comme définition de la forme de la vie. Il n'est donc pas fortuit que les Palestiniens, de ce moment-là et jusqu'à aujourd'hui, se caractérisent, en tant que groupement socio-économique, par la reproduction, la naissance continue du corps biologique, et à partir de celui-ci, celle des autres corps collectifs, dans leur diversité.

À première vue, l'on pourrait conclure que la réduction de la matérialité même du corps biologique à un état non-fonctionnel conduit nécessairement à la destruction de la continuité physique comme totalité. Aussi bien la destruction du corps biologique individuel conduit-elle à la sortie définitive du possesseur de ce corps du théâtre socio-historique... À ceci près que cette sortie définitive ne concerne que l'individu, et non pas ceux qui n'ont pas subi cet événement. La sortie du champ de l'action va produire, de façon cumulative, un accroissement de l'activité du régime colonial, ou au moins confirmer la mise en œuvre sur la base de cette équation qu'il cherche à établir. La figure qui se crée ainsi, à partir de cette situation-type de la victime palestinienne, est produite par l'effet même de l'absence. Il est malaisé de traiter analytiquement de l'absence, du fait qu'on ne peut la représenter, ou plutôt vouloir la représenter constitue une contradiction insurmontable avec la logique de son fonctionnement. C'est pourquoi la figure de l'absence, qui appartient à celle de la victime, ne peut se former que par l'idée qu'on s'en ferait... si justement cette sortie du champ de l'action n'était survenue. Autrement dit, la mort n'est dicible que dans la mesure où on la considère comme partie prenante de la vie humaine.

Mais la structure de la *Nakba* n'a pas permis à ce mécanisme de la mémoire de fonctionner. En effet, la destruction du corps biologique s'est trouvée accompagnée du phénomène de réduction de tout l'environnement matériel à un état non-fonctionnel, ou plus précisément s'est faite simultanément, et de ce fait même toute infrastructure d'une mémoire possible a disparu, partant la mémoire elle-même. Cette figure de l'absence des individus palestiniens, dans la structure de la *Nakba*, est une figure paradoxale que l'on ne peut dégager, du fait de la destruction des mécanismes mêmes, collectifs et matériels, qui permettraient un enregistrement sensible, symbolique ou sémiotique de cette mémoire.

La mise en œuvre intensive et continue de la destruction physique, biologique, des Palestiniens en tant qu'individus, au moment de la *Nakba*, impose donc de réfléchir à leur corps biologique collectif, et aux moyens qu'emploie le régime colonial pour réaliser son expulsion complète de la scène de l'histoire – cette expulsion collective dont on peut penser qu'elle est le meilleur moyen d'empêcher le retour palestinien, à deux niveaux : aussi bien le retour collectif dans la Palestine mandataire, que le retour compris comme reconstitution d'une communauté effective. À partir de là, on établira une comparaison analytique entre les deux figures, individuelle et collective, de la victime palestinienne. Il est d'ailleurs remarquable que la figure collective de l'absence n'est redevenue visible qu'avec l'avènement d'une forme nouvelle de société, au milieu des années 1960. Pendant les deux premières décennies qui ont suivi la *Nakba*, on ne pouvait pas distinguer ni séparer la figure de l'absence de la victime individuelle de celle de l'absence collective. L'une et l'autre étaient étroitement liées. C'est la reconstitution de la collectivité palestinienne comme force active qui aura permis l'établissement d'une infrastructure de la mémoire collective, laquelle à son tour aura dégagé la figure de l'absence. Dès lors, cette figure collective de l'absence, à la différence de la figure individuelle, apparaît à nouveau de façon effective. Ceci se fait dans le cadre de l'utopie du retour, et dans tous les domaines de la vie quotidienne, ou aussi bien dans le cadre de circonstances exceptionnelles, et s'organise à travers des formations collectives, qui réactualisent ce qui aurait pu exister, n'eût été cet événement de la destruction du corps biologique, et

donc de son expulsion de la scène de la vie. L'on peut suivre la réapparition, et la présence, de cette figure de l'absence dans les rêves individuels, puis au travers des programmes politiques, pour aboutir aux œuvres littéraires et artistiques. Dans tous ces exemples mis en relief dans les tribunes de l'utopie du retour, il y a des représentations de la naissance et de l'achèvement, créées à partir de l'idée de ce qui aurait pu être, mais n'a pas été. Ainsi la première situation-type que nous avons évoquée, celle de la destruction du corps individuel, rejoint-elle la seconde, dès lors que nous parlons de l'intensification du meurtre physique, biologique, des Palestiniens.

Si le corps biologique subsiste, dans un environnement matériel détruit, non-fonctionnel, le corps reprend alors conscience de ses propres fonctions les plus élémentaires, celles qui le relient au monde extérieur. Sa fonctionnalité se déploie selon l'axe des perceptions – visuelles, auditives, tactiles, olfactives, gustatives. Il s'agit donc là du second type de victime, qui voit le corps biologique subsister, et rester fonctionnel, au milieu d'un environnement plus ou moins complètement détruit. Cette fonctionnalité réduite aux perceptions élémentaires aura confirmé la victime en tant que telle dans son statut, mais, d'autre part, l'aura empêchée de passer à un état supérieur, celui de la reconstitution de la société collective. La figure fondamentale de ce type de victime apparaît, au niveau social, comme une scène audiovisuelle, que le Palestinien enregistre, sans posséder les instruments de cet enregistrement, car il se trouve enfermé dans son statut victimaire. Il n'en sortira que par la reconnaissance publique de ce statut de victime ; or cette reconnaissance est sans cesse différée, elle n'est toujours pas faite à l'heure où j'écris. À vrai dire, cette figure de l'annonce s'attache uniquement au corps fonctionnel, en tant que perception du monde. Il est à noter que les institutions tant locales qu'internationales s'occupent de la sauvegarde et du maintien en vie de ce type de victimes par la réduction de l'existence à un ensemble de nécessités élémentaires : nourriture, accès à l'eau, logement temporaire, formation professionnelle.

Au cours des deux décennies qui ont suivi la *Nakba*, la plupart des Palestiniens, où qu'ils fussent, ont vécu cet état victimaire. L'exigence de reconnaissance du crime commis à leur endroit, et celle de leur reconnaissance comme victimes,

étaient les deux démarches fondamentales faites collectivement. De son côté, le régime colonial a soigneusement dissimulé une dimension essentielle de sa propre construction, à savoir qu'il avait absolument besoin, pour se structurer lui-même, d'une victime, quelle qu'elle fût ; sa propre production, son avenir étaient à ce prix. La sauvegarde et la perpétuation de la victime jouent donc un rôle essentiel dans le fonctionnement du régime colonial, et cela passe par la production de nouvelles victimes, et l'installation des victimes existantes dans une position définitive. On a là tous les traits du syndrome tragique de la victime : celle-ci demande qu'on la reconnaisse comme telle, mais cette reconnaissance ne peut conduire qu'à la consécration de sa relation avec l'auteur de son malheur, c'est-à-dire le régime. La reconnaissance de la victime implique celle du régime. La situation des réfugiés, mais aussi bien celle des Palestiniens de 1948, illustrent bien ce schéma des rapports entre la victime et l'agresseur. D'un côté, on a créé l'United Nations Relief and Works Agency (UNRWA) pour administrer les affaires des réfugiés, maintenus dans leur situation de victimes, et de l'autre, le régime colonial a créé une administration militaire pour gérer les affaires de ceux qui étaient restés sous sa souveraineté. En fait il s'agissait d'une continuation de l'état de guerre sous une autre forme. Ils n'étaient pas victimes au sens d'une destruction du corps biologique, mais ils l'étaient dans un autre sens, et ce statut de victime, entretenu par le régime, lui permettait de se perpétuer lui-même comme responsable de cela. Par la mort collective de la société palestinienne, donc, s'est créé un dispositif bureaucratique complexe, qui entretient ce processus, partie prenante de la gestion de la mort collective. Il est à noter d'ailleurs que les différentes formes de travail collectif palestinien qui se sont développées au cours de la période ultérieure n'ont pas cherché à mettre fin à cette fonctionnalité, elles ont voulu simplement se la réapproprier, et elles ont fait de la victime un élément de définition de l'identité collective. Cette figure victimaire s'est alors transformée en dispositif administratif dédié à la production d'une identité collective, définie comme « victime souveraine ». Cette « souveraineté » ne sert pas à contester la relation qui lie la victime à son bourreau, mais à promouvoir celle-ci, et lui conférer le contrôle d'un dispositif bureaucratique dédié à sa perpétuation comme victime...

La démarche des Palestiniens a dépassé le simple fait de s'approprier ce dispositif bureaucratique, elle est allée jusqu'à instaurer une vision de l'identité collective centrée sur la victime. Cette présence victimaire dans les secteurs économique, social, et culturel n'était pas donnée d'avance, puisque les Palestiniens, hormis le fait d'être dépouillés de la structure sociologique ancienne, n'avaient pas d'idée précise et organisée sur la nature de la victime. C'est la figure d'annonciation qui aura constitué la base, au sens littéral et figuré du mot, à partir de laquelle se sont développés les mécanismes de la création du Palestinien comme victime souveraine. Et du fait même de l'absence de structure matérielle héritée, ces mécanismes se sont surtout appliqués au domaine culturel – littérature, poésie, musique, expression artistique –, ainsi qu'à celui du journalisme, dans une certaine mesure. On voit donc les productions culturelles palestiniennes, au cours des deux décennies suivant la *Nakba*, développer toute une organisation sémantique autour de l'idée d'un travail de la victime souveraine dans tous les domaines de la vie sociale. Quel est le sourire de la victime ? Et sa tristesse ? Marche-t-elle la tête baissée ? Ou bien au contraire la tête haute, avec fierté ? Ou encore la tête levée, mais les épaules tombantes ? Le réfugié peut-il se changer en travailleur ? Qu'est devenu le paysan ? Et d'autres questions encore sur la manière d'exercer cette souveraineté de la victime. Le problème principal qui s'est posé alors à ceux qui dessinaient cette figure, avec tout ce qu'elle implique, était son ambivalence, son oscillation entre la reconnaissance implicite du régime, et son recours à cette autre figure paradoxale de l'absence, qui ne s'absente que pour mieux revenir.

En dépit de tous les changements survenus dans la forme extérieure de la mort collective palestinienne, cette structure ambivalente, qui oscille entre le régime colonial et la double figure de l'absence et de la victime visible, continue de gouverner la part centrale du travail collectif palestinien, en ses diverses dimensions. Si le régime colonial est fondé, par définition, sur la consécration de la figure palestinienne de l'absence, celle-ci, nous l'avons déjà souligné, ne peut pas être énoncée, elle ne vaut donc pas reconnaissance du régime, comme c'était le cas de la figure de la victime. Or le régime a besoin de la reconnaissance de ses victimes, d'où la mise au jour de cette dernière figure par

celui-ci. Les deux figures indiquées ici fonctionnent de manière différente, mais sur le même axe, celui de la continuité matérielle d'un environnement privé de fonctionnalité. La figure victimaire, de son côté, a développé une action collective volontaire, visant à se réapproprier la gestion de la mort palestinienne. C'est pourquoi la thématique du retour, issue directement de la figure victimaire, s'est trouvée marquée d'un caractère très organisé. Il s'agit en fait d'un retour donné en représentation, qui n'est pas un événement réel, mais plutôt un artefact sémiotique, ou symbolique, par lequel s'opère la reconnaissance explicite du régime et de ses crimes. Par un effet en retour douloureux, le martyr-victime vient témoigner de la mort de tout retour effectif. C'est alors que se présente la figure de l'absence, qui attendait, muette, en coulisses, portant avec elle le refus total du régime colonial, et sa mise en absence. Une transformation s'effectue, de l'expulsion totale forcée à l'expulsion totale volontaire, assumée par le martyr en une démarche de retour effectif et réel. Arrêtons-nous un instant sur cette figure du martyr.

La figure de la victime « souveraine » contient en elle la possibilité de constitution d'une société palestinienne bien caractérisée quant à ses mécanismes productifs. Aussi bien le contexte socio-historique où s'enracine la victime palestinienne, à savoir l'avènement de l'État-nation territorial sur l'ensemble de l'aire arabo-islamique après la Seconde Guerre mondiale, a-t-il déterminé les formes de travail collectif dont la société palestinienne pourrait faire usage. Cette convergence de la forme victimaire et des dispositifs modernes de gouvernement de la société nationale a donné naissance à des organisations palestiniennes dédiées à l'administration de la mort collective, conçue comme la voie royale de retour effectif à la Palestine mandataire, où se construirait la société-mère. Or ces dispositifs modernes d'expression de la société – et tout ensemble de sa (re)construction – fonctionnent selon une logique de monopole de la représentation. D'un côté, le pouvoir entretient avec la société un rapport de propriétaire, selon le mode du monopole ; mais d'autre part, le concept de propriété s'applique ordinairement à l'ensemble spatio-temporel d'un territoire physique.

Dans le contexte palestinien, l'OLP a été fondée par les États arabes, avant que les Palestiniens eux-mêmes n'en

reprennent le contrôle, quelques années plus tard. Le mot d'ordre de l'OLP – « représentant légitime et unique du peuple palestinien » –, indique clairement sa conception monopolistique du pouvoir, ainsi que l'enjeu constitué par la possession de la société elle-même. Il convient cependant de rappeler que l'OLP ne pouvait pas faire valoir ces prétentions traditionnelles, qui supposent l'existence d'un territoire, occupé par une société donnée, et que l'appareil du pouvoir d'État, à son tour, possède, au plan spatio-temporel, et à celui de la représentation. L'OLP, elle, avec les différentes factions qu'elle abrite, a dû se contenter de créer un dispositif bureaucratique dédié à la gestion de la mort collective palestinienne. Celui-ci fonctionnait à deux niveaux : celui de la reproduction, physique et symbolique, de la société palestinienne, sous la forme d'une communauté nationale, et celui de la lutte armée, destinée à ouvrir les chemins du retour. Il n'est pas douteux que l'un des axes les plus importants de l'existence palestinienne est celui de la reproduction de la société, à tous les plans – biologique, sociologique et culturel. Le Palestinien, après la *Nakba*, ne possédait plus rien, sinon son propre corps, qui tenait lieu de demeure et de patrie. C'est pourquoi les institutions palestiniennes ont veillé à la reproduction d'une identité socio-culturelle spécifique, allant de pair avec la recreation biologique. Peut-être le « quasi-État » fondé par l'OLP au Liban fournit-il le meilleur exemple de la centralisation de cette opération palestinienne spécifique qu'est la recreation de l'identité. Cette obsession de la reproduction de la vie, et de sa perpétuation, auprès de l'OLP et des factions qui la composent, aura constitué un élément central de la gestion de la mort collective, bien plus qu'un simple effet d'annonce. En effet, la reproduction de la société palestinienne était liée à l'idée du retour, idée qui est à son tour une nécessité structurelle, un antidote à toutes les formes de mort collective des Palestiniens.

De son côté, la lutte armée prend sa source dans la structure de représentation des dispositifs bureaucratiques créés par les Palestiniens pour symboliser leur communauté nationale. La création continuée de la société palestinienne demande, pour cette société, la possibilité d'un retour véritable et effectif. Cependant la société, en tant que telle, n'existe que par la représentation qu'en fait l'OLP, monopolisant tous les moyens de production de la collectivité,

et en particulier la violence libératrice, autrement dit la lutte armée, sous la forme par exemple des opérations de *feda'i*. C'est de ce point-carrefour – d'où aucun Palestinien n'a pu prendre le chemin du retour effectif – qu'est partie l'organisation, le concept du combattant-*feda'i*, promis à une mort probable, autrement dit : le martyr.

Mourir en martyr, cela signifie que l'on enlève au régime son contrôle sur la mort collective palestinienne, ce geste serait-il symbolique et partiel. Le martyr parvient à recouvrer le contrôle sur sa propre mort individuelle, et ce faisant il représente la possibilité – théorique – d'un recouvrement collectif. Ce caractère symbolique et partiel tient à la nature du système bureaucratique encadrant les opérations de *feda'i*, lesquelles tirent leur origine, comme nous l'avons indiqué plus haut, de la rencontre de la figure visible de la victime souveraine avec les appareils de l'État national moderne. Mais la problématique fondamentale du martyr ne se borne pas à son caractère symbolique, ou au fait que, par lui, mais de façon partielle, la société palestinienne fait retour. Il y a, au-delà de ces aspects, une ouverture en direction du retour effectif. Le martyr réalise une forme de mort qui détermine une forme de vie pour le Palestinien, la vie du retour. Mais les organes bureaucratiques de la gestion de la mort collective palestinienne devaient traduire ce chemin de retour dans leur propre langage. Car la valeur d'usage que produit le martyr, c'est-à-dire ce chemin du retour véritable, dans et par la négation du régime colonial, ne peut pas, structurellement, être utilisée par ce même dispositif qui a permis l'apparition du *feda'i* porteur de témoignage à lui-même. Ce dispositif bureaucratique parle selon la logique de la valeur d'échange, dans la mesure où il est là pour présider au mouvement des marchandises, des personnes, et des idées, pendant la phase fordiste du capitalisme. En outre, il est organiquement lié à la structure patriarcale de la culture palestinienne, qui lui donne son caractère particulier. L'économie politique du martyre fonctionne selon une logique de propriété privée, et le martyr y produit un chemin réel et effectif de retour, qui sera immédiatement traduit en termes de valeur d'échange, sous la forme d'un capital symbolique représentant la société palestinienne dans son ensemble.

Ainsi se complète et s'achève le cycle de production palestinien, en cette phase de l'Histoire, cycle qui avait commencé

par la création biologique, physique d'une collectivité représentée par des institutions qui président au processus ; puis ces mêmes organes bureaucratiques de gestion de la mort collective ont suscité la venue d'individus palestiniens volontaires pour des opérations de *feda'i*, qui impliquent le martyre. Lorsque se réalise le martyre, immédiatement traduit en termes de valeur d'échange, de capital symbolique, la valeur de l'institution elle-même, qui a investi dans la lutte armée, s'accroît considérablement, et le martyr disparaît. Cette figure de la disparition du martyr constitue une contradiction fondamentale, que les organes bureaucratiques palestiniens sont incapables de résoudre. La figure demeure, dans son ambivalence vis-à-vis de l'opération de traduction, et dans ses manifestations, imparfaites pour ce qui est de la forme de la vie et de la mort palestinienne.

Le martyr ne revient pas, il s'absente complètement, comme c'était déjà le cas de la victime-type, dans sa figure d'absence. Le martyr ne dérive pas de l'expulsion forcée, il a choisi d'être lui-même le prix d'un chemin de retour qui refuse totalement le régime colonial, et lui dénie symboliquement le droit de gérer la mort collective palestinienne. Par sa mort, le martyr définit une vie collective, métaphorique, et, en l'occurrence, nationale. Toutefois, cette dimension métaphorique ne résout pas toutes les contradictions, et notamment celle qui oppose l'absence au retour effectif que celle-ci implique.

Dès lors que le *feda'i* est apparu, au milieu de la décennie 1960, avec son équipement et son arme personnelle, il a créé autour de lui comme une arène où toutes les contradictions sociales palestiniennes sont venues se rassembler, pour se reformuler selon la modalité du magnifique et du sublime. Pendant trois décennies, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la Première Intifada, le martyr n'a jamais demandé compte de son absence, mieux encore, l'institution bureaucratique a fait disparaître cette absence même, en opérant une séparation tranchée entre le martyr réel, en tant qu'il prend part à l'événement du retour, et sa présence sublimée dans le cycle de production symbolique. Cette production symbolique palestinienne est mise en œuvre par l'appareil bureaucratique au travers de cette ambivalence qui lie, par une sorte d'oscillation, l'acte même du martyre, qui fait référence au retour, et la représentation du martyre comme

capital symbolique, détenu par l'appareil ; la mise en circulation de l'image du martyr glorieux permet enfin de séparer complètement les deux instances.

Cette image idéalisée du martyr se prête à de nombreuses variations, elle circule et peut s'appliquer à d'autres, qui seront déclarés martyrs même s'ils ne sont pas des *feda'i*in. Au début, elle s'est appliquée à tous ceux qui étaient tués à l'occasion d'affrontements avec le régime, par exemple lors de manifestations, ou dans les prisons, puis à d'autres genres de mort, qui n'avaient pas de rapport direct avec le régime, comme la mort sur le lieu de travail, ou dans un accident de la route. Cela renvoie à l'importance de la figure du martyr pour la constitution d'un capital symbolique, d'une part, mais aussi à l'amorce d'une dégradation de la valeur du martyre lui-même par rapport à d'autres formes de travail collectif.

Ce qu'il y a sans doute de plus tragique dans l'engagement du martyr, c'est le gouffre qui se creuse entre le martyr lui-même, en tant qu'acteur d'un événement réel, et la représentation qu'on en donne, et que l'on fait circuler par des moyens bureaucratiques. Ceci est apparu nettement après l'invasion du Liban par le régime colonial, invasion qui a précipité le départ en masse des appareils bureaucratiques installés au Liban, suivi des massacres des camps de Sabra et Chatila. Cette dimension inouïe prise alors par la figure du martyre et de l'absence – des milliers de tués, avec une facilité dans l'exécution tout à fait déconcertante – a eu pour premier effet de mettre à nu, dans l'appareil bureaucratique représentatif, une contradiction qu'il était incapable de dégager clairement, bien loin de pouvoir la résoudre. Après quoi s'est développée l'expérience de la Première Intifada, tout à fait différente, et dans laquelle on a vu apparaître d'autres formes d'action, tendant au retour à la collectivité palestinienne, et à sa reconstitution, en vue d'un retour collectif réel. La réaction du dispositif bureaucratique de l'OLP et des factions qu'elle abrite a d'abord suscité une tentative de traduction de ce nouveau travail collectif en termes de valeur d'échange, aisément mise en circulation. Ceci apparaît clairement au travers du débat passionné mené au niveau des cadres de l'Intifada, sur la question de savoir si le but final de l'insurrection était la libération ou bien l'État. Pour diverses raisons, le débat fut tranché en faveur du second terme, et l'indépendance fut effectivement proclamée en 1988, à Alger. Ainsi il est

mis fin à toute idée de retour effectif, auquel se substitue la notion d'un retour symbolique et partiel, et toute la structure du martyr, comme chemin de retour, comme pont jeté au-dessus de l'abîme de l'absence, commence à se déliter. Au moment même où le martyr s'efface, la figure de l'absence fait retour, en s'articulant de diverses façons, selon les plans de manifestation : société, politique, culture. Elle finira par prendre la forme de l'opération martyr, conçue comme un mécanisme apte à produire les chemins d'un retour effectif. Ces changements n'auraient pu être réalisés sans l'apparition de nouveaux organes bureaucratiques, prenant la place de ceux de l'OLP, qui était associée à la période précédente du travail collectif palestinien.

Cette dialectique, enracinée dans la structure même de la *Nakba*, et par laquelle le régime colonial veut l'expulsion totale et forcée de la collectivité palestinienne, préalable à son propre établissement pérenne sur le territoire, est parvenue à l'un de ses points culminants au début des années 1990. À la suite de la Première Intifada, et en contradiction ouverte avec l'esprit de cette insurrection, toute l'action collective palestinienne, représentée par les organes bureaucratiques de l'OLP, s'est trouvée neutralisée. Cela est la conséquence directe de l'invasion du Liban en 1982, et n'est pas sans rapport avec la mise en pièces progressive de l'État national territorial arabe, qui commence avec l'invasion de l'Irak par la coalition menée par les États-Unis. Le contexte proprement palestinien s'est combiné avec le contexte arabe et mondial, de façon tout à fait concomitante, pour entériner les accords d'Oslo, comme procédures de gestion de la mort collective palestinienne, destinées à détruire et remplacer les appareils nationaux représentatifs, qui faisaient la même chose, en tout cas partiellement, mais au nom d'une légitimité nationale. Cette destruction a pu s'opérer du fait de l'acceptation de la légitimité du régime sioniste comme partie prenante de la gestion de la mort collective palestinienne, dans la mesure même où, parallèlement, déclinaient la puissance et la légitimité des nouveaux appareils bureaucratiques, c'est-à-dire l'Autorité nationale palestinienne.

Ceci fournit au régime l'occasion qu'il attendait pour tenter de se débarrasser définitivement de la société palestinienne, en la réduisant à un simple agrégat de communautés locales dénuées de souveraineté, administrées

par des employés du régime, tout cela en application des accords d'Oslo. L'une des manifestations les plus visibles de cette nouvelle organisation fut d'abord la légitimation d'une parcellisation supplémentaire du corps palestinien, imaginaire et réel, à l'intérieur du cadre déjà mutilé par la *Nakba*.

Un autre phénomène, lié au premier, consiste à porter atteinte à l'intégrité du corps collectif par l'agression directe des individus, par la pratique systématique de l'assassinat, et par le réaménagement de l'espace de vie quotidien, aux fins d'un contrôle accru de la vie des individus, désormais préoccupés de leur seul environnement matériel, et de leur corps biologique. Après cela, il s'est créé une structure bipartite pour la gestion de la mort collective palestinienne : d'un côté, il y a la figure de l'absence, en ses diverses représentations, et de l'autre, la figure de la présence, creuse et faussement triomphale, qui célèbre l'absence comme une présence. Toutes ces opérations ont amené la société palestinienne, en ses différentes composantes, à se ressaisir du corps individuel, puis collectif, comme d'un recours ultime contre cette contradiction ancienne et réactualisée : l'absence de la société, qui ne cesse de revenir, sous maintes formes présentes, depuis la catastrophe originelle, la *Nakba*.

C'est alors que l'opérateur martyr enlève la figure de l'absence du fond de l'expérience collective où elle se trouvait cachée, et par ce geste le martyr rend à la collectivité la pierre angulaire de son existence, ou sa non-existence, et lui permet de penser à nouveau le retour effectif. La figure de l'opérateur martyr se fonde sur celle du martyr, et l'inclut, tout en cherchant à résoudre sa contradiction : la représentation nie l'absence. Le martyr qui venait avec son équipement et son arme personnelle pour préparer les voies du retour effectif, par son travail de *feda'i*, donnait son propre corps comme paiement en avance de cette perspective. Il séparait le corps de l'arme qu'il portait, il voyait dans le corps le véhicule d'une volonté de mise en œuvre concrète de la perspective du retour. En général le *feda'i* ne revenait pas, lors même qu'il était attendu avec espoir, cet espoir qui faisait coïncider son propre retour du combat avec le retour collectif. L'absence du *feda'i* devenu martyr a mis en crise toute l'organisation de la représentation et de la circulation des images, et, d'un autre côté, rendu nécessaire l'avènement de l'absent sous l'apparence magnifiée du martyr glorieux.

L'opérateur martyr est venu résoudre

cette crise, lui qui, formé de la matière même de l'absence, et sans porter d'armes, a choisi de prendre son corps biologique comme instrument de combat, un combat où l'instrument se disperse et se dissémine. En associant la matière, l'instrument, et le mécanisme, l'opérateur martyr fait de l'absence, de l'expulsion totale, une étape nécessaire sur le chemin du retour effectif. Cette résolution de la problématique du martyr a modifié aussi le choix des cibles. Ce ne sont plus désormais les représentants du régime colonial qui sont visés, mais bien les corps biologiques appartenant au régime colonial, et qui le portent, à l'intérieur d'une arène rétrécie dans ses dimensions. L'opération martyr sort du corps de la collectivité, au sens littéral et métaphorique du verbe sortir, lui qui était déjà candidat à l'expulsion totale, et il entre dans le corps colonial, afin de l'expulser de façon totale et volontaire de la scène de l'Histoire.

Cette réactivation de la figure de l'absence par l'application volontaire qui en est faite à soi-même et au régime, implique la saisie de la structure profonde de la *Nakba*, et la volonté de nier celle-ci par une pratique qui épuise sa logique. L'opérateur martyr ne cherche pas seulement à s'emparer de la gestion de la mort collective palestinienne, il veut s'emparer de la mort collective des colonisateurs et de leur régime. En épuisant la logique du régime colonial en Palestine, l'opérateur martyr, en vérité, porte la possibilité de sa négation pure et simple, et passe à une autre étape de la mort – vie de la collectivité palestinienne. Sans doute est-ce cela qui a profondément inquiété les responsables des affaires coloniales en Palestine : le fait que l'idée d'une disparition du régime colonial soit dans l'ordre des possibilités historiques, à cause de la structure même de la *Nakba*.

C'est cette sortie volontaire de la structure du régime colonial, premier pas vers le dépassement de ses contradictions intrinsèques, que manifeste la figure socio-historique de l'opérateur martyr, capable d'institutionnaliser ces éléments structurels pour en faire des instruments de résistance efficaces. Le vecteur de cette figure a d'abord été fourni par des organisations palestiniennes islamiques, reprenant l'héritage organisationnel et politique de l'OLP et des factions qui en faisaient partie. Ces organisations islamiques préparent ainsi l'entrée dans la troisième phase (depuis la *Nakba*) d'action collective palestinienne. Ce nouveau mode d'action est enrichi de

l'apport du sacré, vision du monde se traduisant en procédures déterminées et règles d'action au plan quotidien comme à celui de l'Histoire. Ceci a facilité la prise en compte de la dimension absolue dans l'opération de sortie volontaire de la structure du régime. En effet, cette structure fonctionnelle du sacré contient en elle l'absolu comme élément constitutif de son appareil socio-historique. Ces transformations intervenues dans l'action collective palestinienne au cours de sa troisième phase sont à mettre en rapport avec tout ce qui réduit la société à son propre corps. Elles coïncident également avec le déclin de l'action nationale palestinienne, et l'ascension de l'action islamique. Décrire ces transformations en termes de culmination, c'est aussi constater que ce recours au sacré de la société aura constitué pour elle une sorte de point d'appui nécessaire et bienvenu, étant donné l'état de décomposition où elle se trouvait. Si l'on comprend mieux ces divers mécanismes qui fonctionnent comme base de la figure de l'opérateur martyr, on peut avancer l'idée d'une transformation historique de cette figure, au travers de la sortie volontaire et absolue hors du système. Toutefois rien n'empêche, dans une perspective d'action collective, que d'autres figures ne prennent plus tard le relais, assumant celle de l'opérateur martyr et la dépassant, en vue de la libération, obtenue grâce à la résolution des contradictions fondamentales du régime colonial en Palestine.

La victime, le martyr, l'opérateur martyr : trois figures du travail collectif palestinien, qui continuent sous nos yeux d'opérer aux divers lieux et niveaux de l'existence palestinienne. Les relations qu'entretiennent entre elles ces figures peuvent changer, l'une d'entre elles prenant pour un temps la prééminence, et faisant de l'ombre aux deux autres.

À vrai dire, il s'agit plutôt d'une assomption, car la figure dominante contient en elle les deux autres, et leur emprunte certains traits. La victime, par exemple, commence par accepter l'état non-fonctionnel de son environnement, elle revendique la reconnaissance de son statut de victime, et cette reconnaissance proclamée lui permet d'obtenir sa consécration. Certes, elle accepte le fait que le régime contrôle complètement les affaires de la mort collective palestinienne, mais l'accumulation des victimes, et le changement dans la formulation des revendications ont amené sa transformation en « victime

souveraine ». Celle-ci se définit par le fait qu'elle se saisit d'elle-même après sa mort, autrement dit, elle n'entre pas dans ce combat dont l'enjeu est le contrôle de la gestion de la mort collective, mais elle suspend, en quelque sorte, l'instant de sa mort pour mieux l'investir, sans avoir toutefois devant elle une véritable perspective d'affrontement avec le régime.

Puis au moment où la société va s'organiser sur un modèle bureaucratique, avec tout ce que cela implique en termes d'institutions, d'organisations, de partis, la victime souveraine va se changer à son tour en collectivité nationale, fonctionnant selon le principe de la représentation, et prendre la forme nouvelle du martyr, lequel est une sorte de mort constitutive de la vie collective nationale. Le problème de fond réside en ceci que la collectivité nationale fonctionne au travers de mécanismes de représentation ; or la figure fonctionnelle du martyr est symbolique et partielle, elle ne peut contenir l'ensemble des contradictions coloniales, et notamment la figure de l'absence, qui gouverne tous ceux, parmi les Palestiniens, qui, en grand nombre, se sont abîmés dans le gouffre d'un combat qui continue toujours...

Si le martyr disparaît, en tant qu'individu, c'est pour mettre en crise la dimension collective, et créer en lui-même un mouvement qui aille dans le sens d'une explication de l'absence. Or ce mouvement, à peine amorcé, s'est trouvé coïncider avec des transformations du contexte régional et international arabe, qui ont amené la chute, au sens littéral comme au sens figuré, des appareils bureaucratiques soutenant le martyr. La mise en pièces du corps palestinien, réel et imaginaire, la recomposition de l'espace quotidien sur le mode de la séparation, les assassinats de plus en plus nombreux et de mieux en mieux ciblés, tout cela ne pouvait que donner une nouvelle présence à la figure de l'absence. On a vu que le vecteur premier de cette nouvelle figure de l'opérateur martyr aura été l'ensemble des groupes islamiques héritiers, au plan de l'organisation, de l'OLP, mais apportant eux-mêmes la dimension du sacré. C'est cette dimension qui a permis de traduire la sortie volontaire et absolue du système en opération planifiée, organisée, bien exécutée. Ce genre d'opération ne peut se faire sans l'expression d'un langage particulier, porteur d'un goût, d'une esthétique déterminée. La question que nous aimerions poser en conclusion de cet article portera précisément sur les caractéristiques de cette langue, et sur son mode de fonctionnement.

4.

L'essence du travail collectif palestinien consiste, au travers des trois figures évoquées précédemment, à produire à nouveau le Palestinien lui-même, matériellement, biologiquement, socialement, culturellement ; c'est là l'enjeu fondamental du combat pour se réapproprier la gestion des affaires de la mort collective palestinienne, qui sont entre les mains du régime colonial. Ces figures, ou modalités, ont produit un langage palestinien commun, avec ces parlers locaux que sont l'idiolecte de la victime, celui du martyr, et celui que parle l'opérateur martyr. Il nous est apparu, au cours de l'exposé, que ce langage exprime fondamentalement la création d'un rapport entre le corps de la tragédie palestinienne et les modalités d'invention des chemins du retour. Cette langue suscite des significations et des règles éthiques et sentimentales qui aident à franchir l'abîme creusé entre l'événement catastrophique de 1948, indéfiniment répété, et la création d'une modalité pratique collective tendant à nier, à rejeter les effets de cet événement. Il s'agit bien de faire retour, par la réappropriation de la gestion de la mort collective palestinienne, arrachée aux mains du régime colonial, tel qu'il se manifeste en ses différentes instances. Ces manières de faire, qu'elles soient proprement matérielles et bureaucratiques ou linguistiques, restent porteuses, à les comparer avec d'autres expériences historiques similaires, d'un goût spécifique, d'une vision esthétique particulière. La question se pose donc de la définition de ce goût, de cette vision, de la mort palestinienne. Cela pourra nous aider à mieux comprendre les mécanismes par lesquels le Palestinien donne une expression à sa mort, qui vient le définir lui-même.

Il apparaît de prime abord que ni les figures de l'absence ni la victime ne possèdent de goût ni de vision esthétique particulière, dans la mesure où elles procèdent l'une et l'autre d'une sorte de conscience réflexive, liée à des dispositifs et mécanismes bureaucratiques. La figure de l'absence ne peut être qualifiée de réactive, puisqu'elle relève essentiellement de l'événement. Quant à la figure victimaire, sa conscience reste enfermée dans le cadre d'une perception concrète, qui l'aide à se perpétuer, à ne pas glisser dans l'absence. Mais à côté de ces représentations « officielles » on peut trouver nombre d'autres expressions, littéraires ou artistiques, propres à créer un goût, une vision esthétique du monde.

De ce point de vue, la conscience réflexive et le dispositif qui l'accompagne ne sont qu'une variation parmi d'autres de la possibilité de créer ce goût et cette vision. La figure de l'absence habite la forme collective inachevée, mais d'une présence flottante, dénuée de base matérielle et sociale, elle se trouve prise dans un mouvement désordonné, incessant, inquiet. La victime de son côté tire parti d'une présence perçue empiriquement, par la vision oculaire et par le récit oral qu'on en fait. Ces deux mécanismes du mouvement désordonné et inquiet, et du témoignage oculaire et oral, constituent une certaine vision esthétique du monde, un monde qui cherche la stabilité, l'achèvement, un monde saturé de contenus liés à la terre. Cette forme de retour ne s'observe pas seulement dans la période qui suit immédiatement la *Nakba*, nous la voyons apparaître également dans toutes sortes de formations culturelles, jusqu'à aujourd'hui.

La reconstitution de la société palestinienne sous la forme d'une collectivité nationale moderne, et représentative, avec tout l'appareil matériel-bureaucratique que cela implique, appareil fondé sur le travail du *feda'i* et la figure du martyr, imposait la centralité du texte imprimé. La sensibilité particulière née de la figure du martyr se trouve liée à l'imagination collective, essentiellement par le texte, qu'il s'agisse de textes narratifs ou bien audio-visuels. C'est une communication qui passe au niveau rhétorique, celui de la représentation. La société palestinienne ne voit pas le martyr comme la victime se voyait elle-même, nécessairement, elle l'imagine et se reconstruit elle-même à partir des traits visuels, auditifs et narratifs du martyr. Il s'agit donc là d'une vision esthétique transformatrice, qui nie le passé victimaire, pour recréer une nouvelle société, qui se veut autonome. On voit des hommes et des femmes travaillant aux champs, au lever du soleil, on voit un bras qui rompt ses chaînes, de belles filles nubiles, un jeune homme sortant d'une mesure dans un camp, et se dirigeant, avec son fusil, vers les chemins du retour, etc. L'esthétique de la négation est une esthétique moderne par excellence, même si, dans le contexte palestinien, elle a toujours pâti de l'infrastructure patriarcale, ainsi que de cette figure de l'absence, tapie au cœur de l'expérience palestinienne, et dont nous avons vu qu'elle se caractérise par un mouvement désordonné, incessant et inquiet.

On peut dire que cette esthétique du déni et de la transformation n'a pas su traiter de façon complète et approfondie l'infrastructure patriarcale. Tantôt elle s'est développée avec celle-ci, tantôt c'est la structure patriarcale qui, dans une certaine mesure, a dominé la vision esthétique, au point d'apparaître elle-même comme négation et transformation... Cette esthétique de la transformation va de pair avec la présence, traduite en termes nationaux et patriarcaux, ou dans les termes de la marchandise. Mais le cauchemar du Palestinien national est celui de l'absence, il s'ensuit que l'absence n'a pas cessé de constituer le contexte palestinien, quitte à se trouver occultée comme absence, dès lors qu'on la repère.

La sortie volontaire et absolue qui se trouve au cœur de la figure de l'opérateur martyr volontaire implique une certaine hésitation entre la totalité de la présence concrète, et la totalité de son absence. L'opérateur martyr vient restituer, à plusieurs niveaux, la présence concrète et directe au travail collectif, qui en avait été privée par le caractère représentatif, symbolique, du travail national. Ce retour demande la présence du corps physique et social, en tant que référence du travail collectif libérateur. L'opérateur martyr use du corps comme matière, selon une logique de dispersion, afin de détruire le régime, par la résolution de ses contradictions fondamentales, par la présence face à l'absence. La vision esthétique qui en est issue contient une esthétique du déni et de la transformation, puisque la transformation du régime colonial demeure l'axe central de l'opération martyre. Mais la transformation s'opère de la présence totale à l'absence totale, en vue d'une présence absolue qui nie le régime en son entier. Par là l'opérateur martyr nous fait sortir de l'ordinaire et du relatif pour nous faire entrer dans l'exceptionnel et l'absolu. L'esthétique du déni total, absolu, considère le monde comme un lieu de passage, et se transformant le monde rompt avec lui-même pour passer à un autre état, tout à fait nouveau. Assurément, l'opérateur martyr n'a pas encore pu généraliser cette logique, puisque la sortie volontaire absolue du système s'opère à un niveau physique individuel, sans le transcender jusqu'à d'autres plans sociaux ou culturels. Aussi bien l'absence, la disparition, de celui qui porte, au niveau socio-historique, une telle vision esthétique est-elle de nature à empêcher sa généralisation; il y a en

effet contradiction entre cette idée de généralisation et la logique de la figure de l'absence.

Nous avons donc voulu résumer cet exposé par ces termes de langage, de sensibilité, de vision esthétique, qui se réfèrent aux formes de la mort du Palestinien, comme à autant de formes déterminées de sa vie. Non pas que nous voulions par là célébrer la mort, par l'exaltation de son langage, de sa perception particulière, de son esthétique, mais plutôt indiquer en quoi la mort est la structure profonde sur la base de laquelle se forme la vie palestinienne. La nature totale de la mort, qui opère comme un critère de définition de la vie, nous a conduit à faire de celle-ci une sorte de belvédère, un point de vue sur la vie. C'est ainsi que, décrivant la nature de ce belvédère, et retraçant son histoire, nous avons dégagé la caractéristique fondamentale du régime colonial en Palestine, à savoir la gestion de la mort collective des Palestiniens, en vue de leur disparition, ou, si l'on préfère, l'expulsion de la société palestinienne de la scène de l'histoire moderne. Puis nous avons distingué trois étapes essentielles du travail des Palestiniens menée en vue de créer une figure collective qui puisse être présente à nouveau dans l'histoire, figure qui varie selon la période prise en considération. Tout au long de cette histoire continue, marquée par l'accumulation des mises à mort, souvent spectaculaires, et d'une grande variété dans la forme d'exécution, qui dépend directement des appareils mis en œuvre, on voit la structure de la *Nakba* se graver profondément dans le corps matériel, sociologique des Palestiniens; on peut même parler d'empreinte biologique.

Cette empreinte multiforme, nous avons tenté de la dessiner à grands traits, et de montrer comment la société palestinienne a pu l'intégrer, c'est-à-dire comment elle a voulu arracher des mains du régime le contrôle de la gestion de la mort collective, afin de rendre à l'inscription son caractère palestinien. Toutes ces opérations se trouvent fondées sur le système social palestinien, lui-même justifié par la production à nouveau des Palestiniens eux-mêmes. Jusqu'à présent, à vrai dire, on ne voit pas de régulation des contradictions fondamentales, à commencer par celle qui met face à face la vie et la mort; on ne voit pas davantage de système de valeurs qui aille au-delà de la dialectique élémentaire mort/vie, dans le cadre colonial. Car le langage de l'ordre social palestinien se veut un simple pont

permettant de franchir le gouffre séparant le cadavre tragique des chemins d'un retour possible, qui verront ce cadavre revenir à la vie... Au-delà, il s'agit de rien de moins que de la reproduction de la société palestinienne par elle-même. Quant à la perception sensible et à la vision esthétique, elles sont là pour proposer des solutions viables, ou à défaut, pour les traduire en une forme telle qu'elles puissent ouvrir les chemins d'un retour à venir. Ce retour pourra s'opérer vers le corps individuel et/ou collectif, dans le cas de la victime, ou dans celui du martyr et de l'opérateur martyr. Le Palestinien meurt donc pour vivre, il ne vivra que par sa mort, et sa personne même est composée de toutes les formes de l'absence.

Esmail Nashif est anthropologue, écrivain et critique d'art. Ses principales recherches portent sur le langage, l'idéologie et l'esthétique. Il travaille actuellement comme lecteur à l'Université Ben Gourion du Néguev. Parmi ses publications récentes: *The Architectonics of Loss: The Question of Contemporary Palestinian Culture* (2012); *Thagharat: Short Stories* (2012); *Gradus for Opening the Epistem* (2010); *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community* (2008).

Notes

1. Les termes mort en victime, martyre et opération martyre sont les équivalents français des mots arabes suivants, respectivement: *dahiya*, *chahid*, et *istichhadi*.
2. La *Nakba* désigne l'expulsion massive et l'expropriation des Palestiniens en 1948 et la création de l'État d'Israël sur le territoire de la Palestine historique.
3. Le mot traduit par « catastrophique », *nakbawi*, signifie littéralement « qui relève de la *Nakba* ». Il relie la *Nakba* à l'état catastrophique général de la communauté palestinienne depuis.
4. *Naksa* est le terme arabe désignant la guerre de 1967 et ses conséquences pour les Palestiniens et les Arabes.
5. *Feda'i* est le terme arabe signifiant « combattant armé », *Feda'* signifiant « sacrifice ».

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais remercier les personnes suivantes pour leur soutien de tant de manières : 'Aqil Qased Abdelaziz, Mahmoud Abu Hashhash, Hisham 'Akoubbeh, Saleem al-Bahloly, Habib al-Deek, Ahmad al-Haj Hamad, Mesbah al-Lidawi, Lori A. Allen, Yazid Anani, Avihu Bar-Zion, Angelika Böck, Véronique Bontemps, Paul Buck, Jean-François Chevrier et Élia Pijollet, Juan delGado, T.J. Demos, Yves et Cécile Gonzalez-Quijano, Matthias Graf, Sandra Huber, Rhoda Kanaaneh, Feda'a Kelani, Husein Kelani, Umm Askar et Abu Askar Kelani, Monther Khori, Johanna Looock, Ulrich Looock, Samar Martha, Samuel Mestre, Esmail Nashif, Usama Omari, Yasar Omari, Kristofer J. Petersen-Overton, Maria Ramos, Aída Roger, Artur Rufach, Abdulhakim Sabbah, Iyad Salaimenh, Angel Saldaña, Salvador Saura, Hassan Shabaro, Nour Shalabi, Lisa Taraki, Christine Tohme, Inass Yassin, Colette Zohar, Rajaa Zoubi Omari.

Mes remerciements les plus chaleureux et ma reconnaissance vont aux personnes de 'Asira al-Qibliya, 'Asira al-Shamaliya, Beit Furik, Madama, Nablus, et Rujeib, et aux personnes des camps de réfugiés al-Am'ari, 'Ala'in, Balata, New Askar et Old Askar, qui m'ont offert l'accueil le plus généreux et leur aide lorsque j'ai réalisé ma récente série *Death*. Et, plus que tout, je souhaiterais exprimer mon respect et ma gratitude aux familles des martyrs qui m'ont honorée de leur confiance.

Je tiens à exprimer mes remerciements et ma sincère gratitude aux directeurs et commissaires des trois institutions accueillant l'exposition, pour leur foi en mon travail, Bartomeu Marí, Marta Gili, Suzanne Cotter, Carles Guerra, João Fernandes, et Isabel Braga. Je suis l'obligée des équipes des différents lieux pour tous leurs efforts.

Ahlam Shibli

ADAPTATION FRANÇAISE

Traduction de l'arabe

Luc Barbulesco

Traduction de l'anglais

Philippe Mothe

Maquette

Adaptation française par Suzanne Hardy-Neuville

Tous droits réservés.

Cette édition est publiée avec le soutien des Amis du Jeu de Paume.