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 martyre, et l'opération martyre – toutes considérées en tant que manières de mourir, dans la société palestinienne d'aujourd'hui – qui, d'une certaine façon, les impose[1].

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 XIXe 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 1948[2], 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 pourrons comprendre le modèle palestinien de la mort à partir de la présence du système ; bien au contraire nous devrons 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 catastrophique[3], 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 recréations 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 schème 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 martyre, l'opération martyre. 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*[5]. 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 immanquablement 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 suscitèrent 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'iyin.* 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 connaissaient 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 martyre, et l'opération martyre. 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, aux 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 recréation 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 recréation 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 fordienne 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'iyin*. 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 martyre, comme chemin de retour, comme pont jeté au-dessus de l'abîme de l'absence, commence à se déliter. Au moment même où le martyre 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 martyre, 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 martyre 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 martyre 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 masure 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 ».

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