

La muerte del palestino

ESMAIL NASHIF

1.

La muerte es un único final. La muerte es todos los principios.

El ser humano no muere según sus deseos, sino que su manera de morir depende en gran medida de cómo se configure el sistema social en el que vive. El modo de morir –ya sea por enfermedad, por muerte violenta o por causas naturales– supone, como cualquier otra práctica social, un patrón de conducta emanado de un código social público que se realiza en el contexto de la vida que vive. A partir de aquí surgen sendos interrogantes sobre la posibilidad, por una parte, de estudiar y comprender la sociedad a través del análisis de los modos de morir predominantes o minoritarios dentro de ella, y, por otra, de estudiar la muerte mediante el examen de sus diferentes modalidades dentro de sociedades diversas y en diferentes épocas y lugares. En este ensayo me propongo investigar ambas cuestiones en un contexto muy definido: el de las condiciones de víctima, mártir y operador mártir como formas diferenciadas de muerte, y el de la sociedad palestina que las dicta.¹

No es en absoluto fácil concretar los rasgos fundamentales de la sociedad palestina ni sus modos de funcionamiento como sistema autónomo. Desde que comenzara a asumir una forma moderna esta sociedad ha sufrido unos intensos procesos de desmantelamiento y reconstitución como raramente se han visto en épocas recientes. Desde mediados del siglo XIX la sociedad palestina –en sí misma y también como parte del mundo árabe-islámico– ha estado sometida a continuas operaciones de desintegración por parte del sistema colonial occidental en sus diversas variantes, la última de las cuales es la representada por el sionismo. Por otra parte, los palestinos se han esforzado por constituirse como colectividad a través de diferentes formas de presencia socioeconómica. Hasta los hechos de 1948 conocidos como la *Nakba* (el Desastre) la sociedad palestina conservó una estructura espacio-temporal central que, atendiendo a la interrelación entre sociedad y entidad política, representaba una variante particular del modelo de estado nación. Prueba de ello es que hasta 1948 todavía era posible examinar sus rasgos fundamentales con los métodos al uso en el estudio de las demás sociedades. Sin embargo, desde la diáspora y expulsión de la sociedad palestina y la destrucción de su estructura central espacio-temporal y material

ya no podemos utilizar los mismos conceptos habituales en el estudio de las otras sociedades. Y ello pese a la idea fundamental de que la *Nakba* de 1948 fue la culminación de una serie de procesos sociohistóricos y no un hecho aislado, casual, o algo similar.² Es indudable que lo que comenzó como una guerra evolucionó, premeditadamente, hacia un genocidio que destruyó la entidad palestina tal como existía antes de la guerra. La sociedad palestina ha quedado fragmentada en varios colectivos, cada uno de los cuales vive en los márgenes de otra sociedad, vinculado a ella pero, a la vez, excluido de su centro. Aun a pesar de las consecuencias de la *Nakba* de 1948 sobre la sociedad palestina, el sistema colonial sionista reemprende periódicamente el programa de 1948 contra alguno de los grupos palestinos surgidos de aquel desastre, es decir, la diáspora, los territorios ocupados en 1948, Cisjordania y la Franja de Gaza. El régimen sionista ataca, precisamente, todos los intentos de constituir una colectividad palestina que sea sujeto histórico y que trate de resituar el hecho palestino fuera de del marco de subordinación al régimen dominante. En ese sentido estaría justificado afirmar que los palestinos, en sus diferentes formas de existencia social, aún no han dejado realmente atrás el acontecimiento más decisivo de su historia reciente: el Desastre de 1948. La destrucción sistemática del ente palestino a nivel material sigue siendo, al final, la principal manifestación del régimen colonial en Palestina. Si esta circunstancia perdura en el corazón de la estructura colonial, ¿de qué manera podemos entender la sociedad palestina en el momento de su muerte, si es justamente ese el momento que la define?

Pero antes de entrar en los detalles del momento de la muerte palestina, es necesario hacer una observación metodológica respecto a la manera práctica de leer y escribir sobre esta muerte, algo que podría aportar cierto esclarecimiento epistemológico sobre la muerte en general. En primer lugar se ha consolidado en gran medida el concepto básico de que lo que se lee arrastra al lector con su lógica, de modo que al leer sobre la muerte el lector ha de abandonar sus prioridades en el proceso de lectura e involucrarse en pie de igualdad con lo que es la muerte, es decir, no hacerlo como vida que lee la muerte. Por otra parte, ese distanciamiento de la prioridad del lector lleva a una renuncia a la episteme que

dio forma a dicha prioridad. Este doble paso comienza con la asunción por parte del lector de una posición de humildad hacia el universo leído, en nuestro caso la muerte palestina, absteniéndose así de imponerle sistemáticamente su propia visión del mundo. La lengua es aquí el espacio fundamental en el que se produce la conversión del método o sistema, superior por necesidad, en un procedimiento que conduce a esa posición de humildad y a permanecer en ella temporalmente. No le preguntamos aquí a la muerte por su lenguaje, sino que buscamos con ella los modos que ofrece para construir la vida, y así transformar el método en un procedimiento que no solo conduzca a esa humildad del lector respecto a lo leído, sino que también haga descender lo leído desde el ámbito de lo sagrado y lo mítico hasta el más banal de lo humano e histórico. En este sentido la lectura humilde de la muerte revela la trivialidad de una vida sobre la que ha caído el velo de la muerte mítica y sagrada; la muerte se convierte aquí en un acto de la vida cotidiana. Volvamos, pues, a la muerte, con humildad.

La muerte es como una atalaya asomada a la vida desde donde el observador descubre las diferentes formas y maneras de actuar de esta. La muerte cobra su significado con esa cualidad, y una vez consumada, muere, mientras que la vida prospera gracias a la magnitud, profundidad y multitud de dimensiones de forma y significado que la muerte le otorga. Puede afirmarse, por ello, que la variante diferencial palestina –el hecho de que la sociedad palestina sea identificada y tenga significado solo en el momento de su destrucción y muerte– no niega ni interrumpe la historia de la muerte en la vida, sino que, en realidad, es el paradigma concreto que sigue esa historia. Ahora bien, la conciencia de este paradigma está ausente tanto de los espacios sistemáticos del pensamiento árabe-islámico moderno, donde la sociedad palestina se percibe como víctima, como del pensamiento occidental moderno, donde se lee como forma secundaria de la muerte, opuesta a la vida, o donde ni siquiera se la reconoce. La aporía fundamental del pensamiento sistemático como tal reside en que todo acto sistemático de asesinato es una forma que se consume o realiza solo mediante una actualización no sistemática de la esencia de la vida, es decir, del nacimiento. De hecho la condición sistemática practica el asesinato de forma reiterada y constante conforme

a sus propias condiciones y criterios, los cuales determinan que el asesinato no ha de lograr lo que parece ser la muerte. Esto es así porque el nacimiento es la mitad de la totalidad de la vida e incuba, entre otras cosas, los huevos de la muerte. El nacimiento es, por naturaleza, iterativo en forma y significado. Por ello, para rescatar a la sociedad palestina de la situación de muerte sistemática practicada contra ella es necesario aferrarse a las que podríamos denominar trayectorias de nacimiento iterativas, y por lo tanto continuamente reinsertables. No podemos entender el paradigma palestino de la muerte a través de la presencia en él del sistema, sino que, muy al contrario, deberemos situarnos junto a la esencia de la vida –el nacimiento– abriéndola por la fuerza particularidades en el acto de matar que se dan dentro de ella. Este intento inicial de explicación, que rastrea las formas y tipos de muerte que han distinguido a la sociedad palestina, apunta al hecho de que el estadio representado por la muerte no es estable sino cambiante y ha creado además su historia particular, por lo que en este artículo trataremos de determinar el principio operacional del mapa histórico de ese estadio de muerte con la esperanza de llegar así a una comprensión diferente de la forma palestina de vida.

Este planteamiento sobre la comprensión de la muerte y la vida no solamente altera nuestro punto de vista, sino que la supera para sustituir sus propias herramientas por herramientas locales. No miramos con el ojo del individuo, sino que partimos desde la exterioridad de los límites del colectivo, y no nos detenemos allí, al borde de una entidad esquemática, sino que rebasamos esos límites hasta situarnos en su hecho decisivo. No nos preguntamos aquí en un sentido literal quién de entre los palestinos murió, fue asesinado o falleció en operación de martirio, puesto que sus nombres asumen una forma a través del procedimiento de la muerte que les da vida, con un nombre en el archivo, ese registro que no cesa de moler el grano de la muerte para convertirla en vida. Una masacre es un procedimiento catastrófico y concreto en cuya trayectoria reside ese conocimiento asistemático.³ La muerte por asesinato es en ese sentido un nacimiento, lo que contrasta con la percepción dominante de que el asesinato conduce a la muerte. En términos estrictos un asesinato es esa técnica cuya ejecución consigna el nacimiento de los cuerpos, acciones y eventos que se convierten en candidatos al siguiente

asesinato. Por ello, en nuestra búsqueda de la lógica de la técnica del asesinato podríamos llegar a entender al hijo que desea el asesinato de su padre para así poseer a todos los padres candidatos a ser muertos. En el diccionario aún por cerrar de grandes personajes palestinos ha ido desarrollándose un género literario cuya conclusión textual es: «El modo de morir del personaje = su modo de vivir ahora.» La actual polémica sobre las circunstancias de la muerte de Yasser Arafat es la sombra visible de la pregunta fundamental: ¿cómo debería vivir Arafat? Tal es la pregunta definitiva del estadio de la muerte.

La *Nakba* de 1948 es un hecho determinante en la historia de la gestión de la muerte de los palestinos, gestión que supone también la de sus vidas. El régimen colonial sionista se hizo con el monopolio y la administración de la práctica de la muerte del palestino hasta el punto de convertirla en el código fundamental, y fundador, del proceder sistemático sionista. Por razones que tienen que ver con su historia y naturaleza –razones de las que trataremos posteriormente–, el modo de actuación sionista es de una lógica operativa sumamente totalitaria. Por ello en el momento histórico de 1948 la muerte palestina por el procedimiento sionista no dejó indemne (ni literal ni metafóricamente) a un solo palestino; los mató a todos, materialmente a nivel del cuerpo productivo y socialmente con la disolución radical del nexo con su tiempo y espacio. A nivel estructural ese momento quedó instituido por el lado palestino como una pérdida generativa; es decir, la existencia del régimen colonial requiere necesariamente la muerte de la colectividad palestina. De aquí que fuese indispensable para el régimen sionista monopolizar la gestión y mantenimiento técnico de la pérdida y de su circulación. Esta estructura general de relaciones se consagra a través de una práctica organizada –es decir, metódica– de formas diferentes de muerte colectiva de los palestinos, de tal modo que se adapte a los contextos formativos en los que esta colectividad se reproduce continuamente. Desde este punto de vista, el regreso implica la combinación de diferentes nacimientos históricos que los palestinos han venido practicando desde la consolidación estructural de la pérdida generativa. En este sentido el regreso comporta los pasos operativos del esfuerzo por liberar la administración de la muerte palestina del férreo monopolio

sionista. La cuestión que surge en este punto tiene que ver con el modo operativo de ese regreso y con el principio formal de reproducción, tal como se presentan ambos en la realidad histórica concreta.

Los estudios –y el saber resultante de ellos– que examinan las relaciones entre la forma de los vínculos socioeconómicos de un determinado segmento de la sociedad palestina y los modos en que ese segmento expresa su yo colectivo –en sus variadas manifestaciones de resistencia, recaída, estancamiento y dependencia– no alcanzan a calibrar la estructura conformadora de este colectivo. Estos estudios, en toda su diversidad, no ven la estructura de la pérdida generativa como un elemento primordial de formación en la reproducción de la colectividad palestina (reproducción también denominada, según la terminología de este ensayo, configuración de los nacimientos palestinos). De aquí que tales estudios contemplen el colectivo palestino a través del teatro de la vida, ajenos al protagonismo que dentro de la colectividad tiene la plataforma de la muerte; por eso quedan estupefactos ante la vertiente formadora de la muerte en la vida palestina. Tal vez inquieren al palestino si desea regresar, y le pregunten adónde, y cómo, y qué precio está dispuesto a pagar. Esta pregunta sistemática no alcanza a reconocer –intencionadamente o no, según sea a quien se pregunte– que el regreso es lo que define al palestino como ser social y económico. La diáspora de los palestinos tras la destrucción de su cuerpo productivo individual y colectivo condujo, causal y estructuralmente, a su inserción en los márgenes de diferentes formaciones socioeconómicas, comenzando por el propio régimen colonial de Palestina, en sociedades árabes vecinas y en regiones aún más lejanas.

Lo importante en este contexto es que el regreso es un polo o eje en torno al cual giran diferentes mecanismos de producción semántica que configuran conjuntamente lo palestino, y que ello se realiza abriendo caminos históricos de retorno que palestinos de toda índole llevan a cabo adaptándose a los distintos lugares e itinerarios de sus migraciones y desplazamientos forzosos o voluntarios. La resistencia es una forma histórica concreta de las múltiples formas de regreso, y de lo que no hay duda es de que ha conseguido esculpir –y aún lo sigue haciendo– una configuración de nacimientos palestinos con manifestaciones y rasgos característicos.

La resistencia busca, por una parte, liberar del yugo sionista que monopoliza la administración de la muerte palestina, y por otra para conseguir dismantelar la pérdida generativa y crear un orden alternativo de vida y muerte. Podemos, por tanto, entender la resistencia como una forma transformativa de regreso; es decir, nos hallamos ante una forma y ejercicio de reproducción de la colectividad palestina que la conduce desde el momento estructural de la pérdida generativa hasta otro estado más allá de esa estructura, en la medida en que lo tolera su forma necesariamente no sistemática, o, lo que es lo mismo, a la abolición del monopolio del régimen sobre la muerte palestina. Con arreglo a este razonamiento podemos contemplar las prácticas específicas de la resistencia como unos mecanismos concretos para la producción por parte del palestino de su yo colectivo, conforme a trayectorias nacidas en el desastre de 1948 y que continúan en el aquí y ahora palestinos. La resistencia armada es un mecanismo concreto por el que el palestino produce su ser colectivo, y este mecanismo brota de la estructura violenta del momento de la *Nakba*. Quiere decirse que en el acontecimiento de la *Nakba*, así como en la estructura consolidada posteriormente, existe una lógica formativa de violencia que constituye la base del edificio donde el régimen sionista administra la muerte palestina. La inevitabilidad de la resistencia armada emana, por tanto, de ese proceso de regreso que persigue derribar la administración de la muerte de los palestinos por el régimen, control basado en la lógica formativa de la violencia.

A continuación contemplaremos tres formas de resistencia diferenciadas según el tipo de muerte que resulta de ellas. El sujeto de esas muertes es el individuo palestino en busca de su colectividad: la víctima, el mártir y el operador mártir. El seguimiento de las trayectorias de estas tres formas, vistas como variaciones particulares de las posibles formas de regreso, nos permitirá leer la estructura del regreso palestino con un nivel de interpretación pormenorizada que tal vez rebasa la idea actualmente vigente de la muerte como final. Se pone así coto a esta visión de la muerte, que aquí es entendida no como final, sino como sinónimo de regreso.

Quizá uno de los frutos principales de esta interpretación en términos de práctica epistemológica sea inquirir la muerte en cuanto que final del

lenguaje, de todo lenguaje como tal. La importancia de la condición palestina proviene de ser una realización concreta de la muerte del lenguaje y un surgimiento constantemente renovado de fragmentos asistemáticos que no dejan de evocar su propia ausencia en el ámbito sistemático. La fase en la que cobraron forma estas relaciones fue la del «capitalismo impreso», cuyo paradigma era la mercancía, pues la forma impresa del lenguaje ha sido la predominante y ha marginado otras formas lingüísticas, la más importante de las cuales probablemente fue la forma visual del lenguaje. Puede decirse que, de un modo no sistemático, el regreso palestino fue evidente en el puente del lenguaje visual hasta el momento en que las circunstancias del orden hegemónico cambiaron y se dio paso a la visualidad de la mercancía, así como a la mercancía visual, que ahora está en la primera línea del sistema capitalista. ¿Cómo ha sido modelada la figura de la víctima? ¿Cuáles son los atributos visuales del mártir? ¿Y dónde reside ese final de la visión que nos presenta al agente de martirio como si fuera la clarividencia en si misma?

2.

El diagrama que hemos trazado en la sección anterior de este texto indica que la emigración forzada y el asilo han generado una estructura que solo se puede completar con el regreso. Esto significa que históricamente la práctica de la muerte colectiva conlleva una configuración de los diferentes nacimientos palestinos. La fuente de estos nacimientos se encuentra en el fracaso estructural del asesinato colectivo, donde la práctica de la muerte en contra de la colectividad debe reiterarse para que el régimen logre el final de esta. La consecuencia, sin embargo, es que los nacimientos se repiten y de ellos surge una determinada configuración de nacimientos aglutinada en torno al polo o eje del regreso. A partir de aquí se deduce que la relectura de los acontecimientos que siguieron a la *Nakba* de 1948 a través de la dialéctica entre los distintos tipos de asesinato colectivo ejecutados por el régimen y los tipos de nacimiento propiciados por el colectivo palestino, nos permite dilucidar lo que hasta ahora resultaba incomprensible al aplicar métodos tradicionales al estudio de la sociedad palestina.

Es indudable que una de las décadas más importantes en el contexto palestino, y que se mantiene ausente

en lo epistémico, es la que siguió a la *Nakba*. La historiografía y epistemología de los años cincuenta del siglo XX se muestran en extremo parcas, prácticamente como si los palestinos nunca hubieran vivido en ella. Llama la atención la ausencia de cualquier intento de dar a luz una configuración colectiva palestina, y al respecto caben varias explicaciones. Por un lado vemos que el asesinato organizado siguió produciéndose en forma de masacres, y aunque las más importantes tuvieron lugar en Quibia y Kafr Qasim, no fueron sino parte de una serie prolongada en el tiempo. Las masacres son un proceso de formación que opera a través del asesinato colectivo y en el que se produce la eliminación física de un grupo, de tal modo que este no consigue sobrevivir como colectivo o mantener cuando menos su forma previa. Estas masacres estuvieron acompañadas de intentos apresurados por constituir una identidad colectiva sometida a unos marcos que erosionaban la palestinidad del colectivo: los campos de refugiados creados para la diáspora por las agencias internacionales que se ocupan de tales asuntos; las identidades jordana y egipcia en Cisjordania y la Franja de Gaza, respectivamente; y la identidad israelí en los territorios ocupados en 1948. Durante la misma etapa de estos procesos de formación y reformulación hubo marcos colectivos que subsistían del periodo anterior, por ejemplo el Gobierno de Toda Palestina, o la incipiente formación de pequeños grupos aparecidos a finales de aquella década, los más destacados de los cuales tal vez fueran los grupos de la Franja de Gaza que consiguieron reconocimiento oficial.

Dada la situación imperante de pérdida y dispersión a nivel tanto socio-material como humano y existencial, resultan bastante difíciles de determinar los tipos y modos de reconocimiento con que el colectivo palestino percibió la *Nakba* y sus consecuencias durante este periodo. La lectura de las obras de expresión artística, literarias y documentales que este periodo produjo en distintos segmentos de la colectividad palestina apunta a procesos de búsqueda de instrumentos de observación y delimitación de este colectivo. Vemos, por ejemplo, cómo Ismail Shammout intenta desarrollar una semiótica visual de la condición palestina de refugiados tal como se vivió en la diáspora árabe y general; y también cómo Abed Abdi en la segunda mitad de la década de los

cincuenta indaga en un medio visual los puntos de contacto existentes entre el refugiado palestino y sus posibles identidades colectivas en el marco del sistema colonial. La literatura fue más variada en este periodo que las artes plásticas. Numerosas corrientes se aferraron al momento previo a la *Nakba* como si esta no hubiera ocurrido, centrándose en la literatura de tipo moral y social en su faceta más patriarcal, mientras que otras abordaron la *Nakba* y sus repercusiones en un serio intento de documentarla con los instrumentos lingüísticos y literarios en uso antes del desastre. Pese a los esfuerzos de algunos por adecuar el texto literario y visual a la gravedad del acontecimiento histórico, no llegó a formularse un lenguaje literario estéticamente destacable. Obviamente en estas corrientes generales hubo excepciones individuales, como la de Emile Toma en los campos de la documentación y la crítica.

Este periodo, por tanto, se caracteriza por una dialéctica muy definida entre la masacre, entendida como la muerte colectiva de una parte de la sociedad, y la acción apoyada en el pasado mediante la documentación, el testimonio y la búsqueda inicial de una forma posible de colectivo futuro. Los resultados de la *Nakba* y de las dos décadas siguientes – un movimiento circular de búsqueda en torno al asesinato, la expulsión, el asilo y la reformulación del sujeto colectivo–, en sus diferentes modulaciones, no fueron visibles en el panorama colectivo palestino tan fraccionado de aquel momento. Los palestinos quedaron incapacitados para administrar sus muertes y, por consiguiente, sus vidas, y todos sus asuntos acabaron siendo gestionados por diversas instancias, la más importante de las cuales fue, tal vez, el sistema colonial en su versión local y sus raíces internacionales. Echando la vista atrás, podemos decir con seguridad que solo tras casi dos décadas consiguió una parte de los palestinos crear marcos para la acción colectiva palestina, es decir, para establecer un cuerpo productivo que trabaje en la reproducción de la colectividad palestina en sí y para sí, si es que podemos valernos de la expresión. Fue, pues, a mediados de los años sesenta del siglo XX cuando se vivió el primer intento efectivo por recuperar el control de la gestión de la muerte palestina, y cuando puede estimarse que se logró liberar una parte de esta gestión por primera vez desde 1948.

El rasgo más característico del primer renacimiento nacional

palestino tras el desastre de 1948 es el proceso institucional de unificación y refinamiento de lo que podemos denominar el hecho colectivo palestino. La transformación de ese hecho palestino en un sistema institucional articulado en organizaciones social, política y militarmente eficaces, y su posterior concentración en la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, consolidó una infraestructura cuya meta fundamental era hacerse con el control de la muerte palestina y a partir de allí rentabilizar esa gestión de la muerte en una economía política de liberación nacional. La economía política nacional de la muerte colectiva palestina es, en realidad, una forma de trasladar la estructura del regreso hacia un proyecto colectivo de nacimientos que abre itinerarios para la práctica voluntaria de la muerte, mediante el asesinato u otras formas, con el objetivo último de conseguir el regreso. En relación con esta economía política en su estadio ya más completo, puede señalarse que la proliferación de la muerte en cantidad y en calidad conduce, de manera causal, a intensificar los esfuerzos para liberarse socialmente y territorialmente. Esto significa, entre otras cosas, que el palestino debe aprovechar todo lo que en su muerte haya para conseguir liberar todo lo que de tierra, historia y presente existe en su interior; en otras palabras, el regreso total a Palestina y el retorno pleno de Palestina en sí mismo.

El examen de la estructura de esta economía política nacional nos remite a la forma estructural de la *Nakba* y a su función de pilar fundamental del régimen colonial sionista en Palestina. Tal estructura se levanta sobre la negación absoluta e irrevocable de lo que existía en el momento de su constitución, como puede apreciarse en el total desmantelamiento de la infraestructura –material, relacional y lingüística– de la sociedad palestina y su reducción a los fragmentos anteriormente mencionados mediante nuevos mecanismos de formulación del palestino como «no-palestino», acción equivalente a la muerte relacional de quien no hubiera muerto físicamente. A primera vista parece que el regreso, en el contexto de la economía política de la muerte colectiva palestina, siguió la misma trayectoria marcada por la estructura de la *Nakba*, aunque fuera en sentido opuesto. A fin de desvelar lo que se asemeja a una prisión colonial –pues la resistencia al hecho colonial es como una

rampa resbaladiza que vuelve a colocar al palestino ante el mismo suceso, en lugar de liberarlo de él– nos detendremos en los detalles de la lógica operativa de esta economía política de la muerte colectiva.

Desde la perspectiva histórica, en la cadena de acontecimientos de la escena palestina, la muerte, en todas sus formas, desempeña el papel principal en la conformación del colectivo. Este papel nace de la naturaleza del régimen colonial como aparato edificado sobre la violencia disgregadora y disolvente, y esa naturaleza emana directamente del estatus del régimen como derivación y extensión del sistema capitalista progenitor. Este sistema lleva a cabo un proceso expansivo continuado construido sobre el desmantelamiento violento de los tipos de actividad anteriores y sus valores de uso para apropiárselos y reconstruirlos forzosamente en forma de mercancías intercambiables. La fabricación de la muerte está en el meollo mismo de la fabricación de la mercancía, no fuera de ella o de su lógica. Antes al contrario, la fabricación de la muerte es el punto de partida de la estructura capitalista que vemos tomar cuerpo a través de la mercancía. Claramente lo que sucede a nivel de la mercancía, el paradigma con arreglo al cual que reconstruye el resto de ámbitos sociales, se traspone a las relaciones coloniales entre la centralidad euro-americana y sus periferias geopolíticas. En este contexto, el escenario palestino no constituye una mercancía real en sí misma, ni tampoco un estado anterior a ella, pero, por razones diversas, ese escenario ha pasado a ser, en el periodo nacionalista de la tragedia palestina entre 1967 y 1990, una encrucijada dentro de la red capitalista de circulación de mercancías y de muerte. Por esa razón la lógica que organiza la escena nacional en esta etapa de su historia es una lógica del espectáculo que se mueve desde la sede de la administración de la muerte hasta el espacio mismo de la muerte: la Palestina del mandato británico.

La *Naksa* o el Revés de 1967 supuso el segundo momento álgido de la serie de acontecimientos derivados de la *Nakba* de 1948 para el régimen colonial, así como para el colectivo palestino disperso por el mundo árabe e islámico. Por un lado, el régimen completó su dominio sobre la Palestina del Mandato y de este modo asentó su jurisdicción directa sobre los territorios ocupados en 1948 y 1967 e instauró relaciones dispares entre ambos territorios mediante mecanismos de

control y gestión separados y específicos para cada uno de ellos. Por otro lado, la pérdida definitiva de Palestina y el sometimiento directo de dos tercios de la sociedad al régimen israelí hizo que el esquema de la pérdida se anclase en lo más profundo del colectivo palestino, y esto a su vez exacerbando las contradicciones entre los polos del éxodo y su condición de refugiados, por una parte, y del regreso, por otra. Las formas previas de relaciones que antes habían sustentado el hecho palestino entre la *Nakba* y la *Naksa* quedaron rotas, y su ruptura supuso el vaciado de la reserva de insularidad material y social que aún poseía; dicho de otro modo, la emergencia en el mundo árabe del sistema de estados nación individuales. El proceso de inserción del mundo árabe-islámico en el nuevo sistema nacido tras la Segunda Guerra Mundial reforzó la división del mundo en entes nacionales soberanos que solo pueden ser calificados de sumamente frágiles; ese proceso es el marco en el que debe situarse la *Nakba* palestina. Aunque sea retroactivamente, esto nos permite comprender que la *Naksa* de 1967 fue el episodio culminante de dicho proceso, por cuanto a los palestinos, como individuos y como colectivo, no les quedó otra cosa que su palestinidad damnificada por la ausencia. La naturaleza de la escisión estructural del cuerpo de la totalidad árabe-islámica, es decir, la disgregación de este cuerpo en «nacionalismos», modeló a su vez el «nacionalismo» palestino a imagen de ellos. Cierta modalidad de relaciones institucionales palestinas comenzó a llevar el hecho palestino por caminos y veredas de lucha en pos del control de la gestión de la muerte palestina. La primera etapa de esas relaciones se caracterizó por la proclamación de su propia presencia con el objetivo de conformar así un polo de lucha frente al sistema colonial y ante el mundo árabe-islámico y el mundo en general.

Durante la era del nacionalismo palestino la principal preocupación de sus activistas fue que se aceptara la proclamación de que no habían muerto, sino que estaban luchando por recuperar el control de sus asuntos. Una mirada a través del amplio espectro de la actividad de expresión colectiva palestina indica que el acto de declarar quién soy yo y el hacer público ante todos ese yo implicaba el mecanismo colectivo fundamental de impulsar la idea de regreso, a través de la lucha, hacia una reafirmación de la presencia de quienes habían sido dados

por muertos. El paso de la ausencia al acto de presencia afectó a la mayoría de los diferentes sectores palestinos, así como a los diferentes ámbitos que, por constituir un conjunto social disperso, se esforzaban en producirlos de manera separada. Vemos así a Ghassan Kanafani llevar en su literatura una diáspora diseminada hasta el límite de una colectividad que renace en la historia a través de la acción. Por su parte, Emile Habibi reformula las relaciones posibles entre el sector de la sociedad palestina que vive en los territorios ocupados en 1948, por un lado, y el régimen y el resto de la sociedad palestina por otro; Habibi las formula como un tipo de acrobacia de la conspiración con el statu quo, pero identificando a los palestinos como un colectivo con presencia real. En poesía vemos a Mahmud Darwish, el oráculo de la cultura palestina, recitarnos desde su sitio los salmos de una presencia pícaro y porfiada cuyo regocijo fluye desde la muerte y la ausencia. En las artes plásticas vemos a hombres de pie, a mujeres que paren, o una aldea que es tejida, como si estuviéramos contentos con la descomunal experiencia del dolor causado por unas cadenas de prisión que se clavan en antebrazos, pechos desnudos y espaldas desolladas por la alegría dolorosa del encuentro con la tierra. En el campo de la investigación vemos el ejemplo del trabajo de Rosemary Sayigh sobre los procesos de transformación de grupos de refugiados campesinos en fedayines⁴ organizados, junto a los estudios de Sabri Jureis y Elia Zuraik sobre los palestinos en los territorios ocupados en 1948, y un gran número de estudios sobre Cisjordania y Gaza. Sobre este trasfondo institucional y performativo, el fedayín se alza desde el cuerpo de la víctima portando las alas de la economía política de la muerte colectiva, como si el camino de regreso tuviese como condición ineludible la muerte de los que regresan para crear el espacio de los nuevos nacidos.

A pesar de la diversidad de formas de muerte colectiva practicadas por el régimen en contra del colectivo palestino durante esta etapa, la masacre ha sido la línea divisoria que devuelve a sus orígenes en la *Nakba* las coordenadas que fijan las relaciones de aquel con los palestinos. Tal vez sean las matanzas de Sabra y Shatila las más relevantes, aunque no las únicas. En este periodo ha cobrado relevancia el ataque a la vanguardia y a las elites dirigentes –escritores, intelectuales, políticos, militares y resistentes– con todo

tipo de procedimientos y técnicas, desde el asesinato selectivo y la eliminación física hasta la detención por motivos políticos: ejercicios de muerte social practicada contra el individuo y su grupo. La relación entre el ataque contra las élites y las masacres colectivas podría compararse a un bailarín que se mueve en círculo entre dos momentos o acontecimientos. Tomar a las élites como diana de asesinatos y encarcelamientos conduce a un estado de enfrentamiento que facilita la presentación de la masacre como resultado de una serie de episodios de guerra o intifada generalizada. Podemos entonces seguir la historia de la muerte colectiva practicada contra los palestinos examinando las relaciones existentes entre el asesinato, la detención y la masacre. Los acontecimientos del Día de la Tierra del 30 de marzo de 1976 fueron, incluso con sus aspectos problemáticos, la coronación de un movimiento colectivo que se esforzaba por marcar los límites de la relación entre el régimen y los palestinos en los territorios ocupados en 1948. El régimen no tenía más salida que matar el carácter colectivo de ese movimiento y no ahorró esfuerzos en ese sentido. La secuencia de ataques contra las organizaciones institucionales y militares palestinas, al principio en Jordania y luego en el Líbano, culminados siempre en un gran ataque exterminador, se acabó haciéndose rutinaria en la era nacionalista hasta llegar a la ofensiva de 2009 contra Gaza. La invasión israelí del Líbano en 1982 ocasionó la eliminación casi total de los aparatos institucionales y militares de la OLP, de modo que la actividad colectiva palestina de resistencia fue trasladándose progresivamente hacia Gaza y Cisjordania. La experiencia de Cisjordania y Gaza y sus consecuencias, sobre las que volveremos posteriormente, revela muchos de los hilos que tejen la topografía de la muerte colectiva palestina. Y puesto que marcó literal y metafóricamente el final del periodo nacionalista, la utilizaremos aquí como plataforma de paso a lo que vendrá después.

El régimen colonial sionista puso en práctica mecanismos diversos para desmantelar material y socialmente la infraestructura de Cisjordania y la Franja de Gaza, comenzando por el asesinato y la eliminación física, pasando por las detenciones masivas, sin dejar de confiscar tierras y forzar a los palestinos a trabajar en sus instalaciones. Estos mecanismos fueron ejecutados, y siguen siéndolo, de manera simultánea; es

decir, la masacre no anula la prisión, no mina las relaciones de trabajo asalariado que lucra al régimen. Es más, se puede intentar desvelar diferentes aspectos de este sistema volviendo a vincular la relación entre la industria de la muerte y la industria de la mercancía. Desde el principio de la invasión, Cisjordania y Gaza aparecieron como contenedores de una ingente cantidad de tierra y mano de obra que despertó la voracidad del régimen, que procedió a vincular a ambos en sus cálculos. Confiscó la tierra y abrió ante los antaño propietarios y agricultores la puerta al trabajo en el mercado israelí. Con ello el régimen se lucraba por cuatro vías: la tierra, la mano de obra, los nuevos consumidores y el desmantelamiento de la infraestructura de este segmento de la sociedad palestina.

Uno de los ejes fundamentales en la reconstrucción de la estructura socioeconómica de Cisjordania y Gaza como parte dependiente de la estructura colonial en Palestina incluía la gestión de la muerte colectiva en esas áreas en concreto. Este eje actúa, como parte de un todo, con la lógica del desmantelamiento para remodelar posteriormente la muerte colectiva y devolverla a su estado material inicial de muerte física consumada. Tal vez la experiencia de la detención política sea uno de los elementos articuladores más importantes entre muerte y mercancía, donde tiene lugar el proceso de desmantelamiento del ser palestino para su reconstrucción posterior como un cuerpo que hable el lenguaje colonial con fluidez. No es casualidad que el elemento decisivo fundamental, por ser el límite tajante entre el lenguaje colonial y la posibilidad de emancipación palestina, sea la huelga de hambre en prisión. Este tipo de huelga, al menos en parte, supone hacerse directamente con la administración de la muerte colectiva palestina.

La suma de la experiencia palestina de apoderamiento de esta gestión y el progresivo desplazamiento del escenario del conflicto entre el régimen y el colectivo palestino hacia los territorios ocupados en 1967 trajo consigo el movimiento social conocido como Primera Intifada. El panorama fundamental, antes de su mercantilización política en la época de la Primera Intifada, fue el de los sucesivos intentos serios por abrir rutas de muerte portadores de nacimiento y regreso. De ahí que la situación girara en torno a la gestión de estas diferentes rutas, desde la organización de la vida de la gente a nivel

de barrio hasta las manifestaciones multitudinarias y las operaciones militares de martirio, pasando por la práctica de la economía autosuficiente, sin que el recuento acabe aquí. Se basaba en el principio de la preparación para el enfrentamiento directo y material contra los aparatos militares y económicos del régimen colonial. El objetivo de estos mecanismos de confrontación era abrir espacios a posibles vías de tránsito de muerte y regreso.

Todo el mundo se sorprendió de que la apertura de tales vías se produjera mediante la muerte de la mercancía y la presencia de la mercancía de la muerte con su valor de uso, aunque fuera temporalmente. El régimen colonial, como el resto de subregímenes capitalistas, puso en práctica todas las técnicas operativas que tenía en su mano para recuperar la mercancía y la administración de la muerte colectiva e ingenió nuevos tipos de masacres simbólicas según las técnicas del evolucionado mercado capitalista. No había necesidad de eliminar físicamente a miles de personas, sino que resulta más lucrativo convertirlos en un laboratorio viviente de métodos de asesinato colectivo. Con el paso del tiempo, el régimen separó lo militar de lo económico, comenzó a eliminar individuos y organizaciones de la lucha armada y definió otro tipo de técnicas para lucrarse del enfrentamiento económico y social y un tercer tipo de prisión, siempre en un estado de enfrentamiento permanente. Desde cierto punto de vista, la Primera Intifada supuso para el régimen una buena oportunidad para el engrase y preservación de las técnicas de muerte colectiva con que contaba y la construcción de otras nuevas basadas en la administración de la muerte colectiva a gran escala –en cantidad y calidad– con los adelantos necesarios en la estructura del movimiento del capital. Las nuevas técnicas se caracterizaron por instaurar una nueva de la gestión de la muerte colectiva palestina basada en la disgregación de la cohesión entre el tiempo y el espacio y el movimiento material social que de ambos emana, lo que conduce a reducir su efectividad histórica como colectivo moderno. El arresto domiciliario, el toque de queda, los puestos de control, los cacheos, la agresión física en público, la rotura de huesos, la expropiación y demolición de viviendas, junto con la detención de cientos de miles de palestinos, no es sino la red tejida para fragmentar la cohesión existente entre los focos sociales palestinos situados en Cisjordania y la Franja de Gaza.

Esta infraestructura de la tierra desde la que se desarrollará la fase siguiente en los Acuerdos de Oslo no significaron sino un expediente en la gestión de la muerte colectiva palestina con el objetivo de eliminar esa colectividad de la escena histórica. Las nuevas prácticas coloniales israelíes provocaron que surgiera una más aguda percepción colectiva palestina que destapó la cruda realidad de que Oslo no fue sino un procedimiento técnico más para la muerte colectiva de los palestinos. La realidad oculta en este contexto es que el régimen colonial adoptó una misma lógica en sus acciones contra los diferentes sectores de la sociedad palestina que tenía bajo su control. Pienso esencialmente en el segmento que vive en los territorios ocupados de 1948, pese a que aquí las manifestaciones explícitas de esta lógica han adoptado otra forma.

La naturalización de los palestinos en los territorios ocupados en 1948 no se produjo por casualidad o como herencia de una guerra, sino que es expresión de la esencia del colonialismo blanco del régimen, que solo se edifica con una colectividad «negra» palestina readaptada como local y «auténtica». Esto quiere decir que la ciudadanía israelí es un dispositivo del régimen colonial, y no un instrumento a través del cual el palestino socave el régimen existente en Palestina. La ciudadanía israelí implica procedimientos y técnicas para disolver el vínculo entre el tiempo, el espacio y el cuerpo palestinos para quien se arraigue en el tiempo-espacio-cuerpo palestino árabe-islámico. En lo que toca al tiempo, esa disgregación se ha llevado a cabo mediante la dependencia económica total del régimen y sus realidades cotidianas; en el espacio, los palestinos han sido asediados en rediles de ganado llamados aldeas; la ruptura corporal ha seguido estilos variados, aunque la limitación de movimientos desde y hacia los demás cuerpos palestinos y árabes ha sido el más destacado. Esto ha encapsulado este grupo de palestinos dentro del compartimento el régimen ha dispuesto para ellos. En nuestro seguimiento del mapa de la muerte colectiva palestina, la disolución de este vínculo es realmente un asesinato cometido contra la colectividad como agente histórico. Quizá estemos realmente ante un modelo reformado del esquema de la *Nakba*, dado que la muerte colectiva no tiene una sola forma, sino que es posible llegar a ella por diversos caminos, procedimientos y técnicas. Lo predominante es la disolución del vínculo entre los elementos básicos del colectivo

(y concretamente de un colectivo que muestra un carácter nacionalista moderno): el cuerpo, el espacio y el tiempo.

En gran medida la naturalización de este proceso de desvinculación (esto es, la maniobra ideológica que convierte lo histórico en natural) tuvo éxito en el caso de los palestinos que residían en las tierras ocupadas en 1948. Se puede ir más allá y sugerir que la percepción que el colectivo palestino tiene de su propia palestinidad cobra forma mediante la suma de procedimientos de desvinculación, y que ello se traslada a la representación como palestino dentro del relato colectivo de este grupo, por ejemplo en el caso del techo de cristal del régimen en la escena arquitectónica como expresión de cierta palestinidad. Lo sucedido a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo XX es que el régimen, en sus relaciones con este grupo, no se siente ya amenazado, sino fuerte y orgulloso, tras haber modelado el ritmo de las relaciones de desvinculación para que parecieran menos intensas y más pausadas que en el pasado. Esto ha coincidido con el desarrollo de procedimientos y técnicas de gestión de la muerte colectiva basados en la experiencia obtenida en Cisjordania y Gaza, por una parte, y, por otra, en el principio del salto cualitativo en la tecnología de la censura, el control y el castigo. Frente a este proceso, o como parte del discurrir más amplio respecto a la cuestión palestina, algunos detalles de los Acuerdos de Oslo comenzaron a tomar cuerpo como procedimientos en la gestión de la muerte colectiva, pero no solo para los palestinos, sino también –como modelo para el comienzo de la era digital en el control, el dominio y el castigo corporal como espectáculo– para el mundo árabe islámico y regiones más lejanas. Tal vez los consejeros palestinos utilizados por los estadounidenses para auxiliar a los iraquíes en los procesos electorales realizados bajo la ocupación en Irak sea exponente de todo esto, y no digamos de los muros de cemento y el comportamiento de los grupos recluidos dentro como puede verlos cualquiera que sobrevuele Bagdad. La última etapa –es decir, la actual– del mapa palestino de la muerte se caracteriza por estar saturada y llena de modos y avatares de la muerte. De tanto hartazgo de muerte, pues o bien se muere en operaciones de martirio o bien se abstiene uno de morir con una vida que como mínimo ha de ser calificada de juego poco serio en el redil de los siervos.

Hay una ósmosis entre tecnología informática –con su infiltración en los más recónditos detalles de la vida de los palestinos– y el afán colonialista del régimen por controlarlos y gestionar su muerte colectiva. Esta confluencia es similar al registro palestino de nombres, que ha pasado de estar escrito a mano a ser un banco de datos digitales con los más nimios detalles y vínculos de los palestinos vivos y muertos. Puede decirse, aunque con cierta cautela, que la desvinculación, por cuanto supone un mecanismo de muerte del colectivo al quebrar su cohesión entre cuerpo, espacio y tiempo, ha venido a madurar en esta época en su forma moderna y colonialista convencional. Esta maduración interactuó con un contexto político y tecnológico nuevo, cuya vertiente política publicitada son los Acuerdos de Oslo, y llevó a que fuera posible que surgiera una copia corregida del mismo. Lo que se corrigió del modelo de desvinculación fue la percepción fundamental del régimen de que podía alterar la naturaleza de las relaciones entre sus coordenadas, que era posible remodelarlas como bloque, no como elementos de un todo, y que podría proporcionarle el control absoluto mediante el inventario digital. En su forma moderna, estas relaciones operaban sobre la base de la estabilidad y la continuidad, y de ahí que el asesinato colectivo apuntara a un aspecto concreto del cuerpo material erigido en la confluencia del cuerpo, el espacio y el tiempo. En la nueva era de la desvinculación, el cuerpo no percibe ya que se encuentre en pie dentro de esta tríada de relaciones, sino que queda modelado digitalmente y reclasificado en términos numéricos. Cuando el régimen ejerce su gestión de la muerte colectiva destruye el objetivo como un todo y no como un elemento, cosa que sí ocurría en la fase anterior de desvinculación. Puede decirse por ello que la desvinculación se ha convertido en la disolución de la vida como una unidad completa. La vida –la vida del colectivo palestino– se había confirmado como un expediente en la administración de la muerte colectiva, después de que esta administración formase parte de los procedimientos de mantenimiento y consolidación de la maquinaria de la vida del régimen colonial. Nos hallamos ante un proceso con dos niveles que se entremezclan, aunque podamos separarlos analíticamente.

Por una parte, el régimen colonial, como una extensión del sistema

capitalista, se ve impelido a renovar continuamente sus instrumentos, mecanismos y procedimientos en la administración de la muerte colectiva palestina, de modo que las transformaciones en el sistema matriz lo capacitan para una solución que lo eleve por encima de sus contradicciones que limitarían su capacidad de control total de la muerte palestina. Por otro lado, esta gestión en su nueva etapa reduce el colectivo palestino a un estado de modernidad nacional deficiente dado que estructuralmente es incapaz de evolucionar de una fase a otra de manera armónica con las novedades tecnológicas, económicas y sociales, ni por supuesto en el ámbito político. Tenemos aquí, en otro sentido, una forma colonial de inequidad (si damos por buena tal modificación del concepto clásico de Samir Amin), inequidad que permanece activa y en pie, pese a los cambios en la propia estructura capitalista y colonial. Esta inequidad no es nueva en el contexto palestino general, sino que ha se ha convertido en los momentos actuales, es decir, desde principios de los años noventa hasta nuestros días, en uno de los pilares fundamentales de la estructura del sistema. En una época en que lo más característico es la fuerza práctica a la hora de controlar la velocidad de la evolución y la transición de una forma a otra de las técnicas productivas, la pérdida de esta capacidad se convierte en una forma de anulación de la efectividad colectiva, que no es más que una variación de muerte colectiva.

Este principio totalitario organizador de los aparatos del colonialismo en su gestión de la muerte colectiva palestina no ha roto con su precedente, sino que incluye la especialización en la gestión sobre la base del acervo acumulado históricamente de divisiones entre los diferentes grupos palestinos. En base a ello, el colectivo de las zonas ocupadas en 1948 se muestra diferente tanto al de Cisjordania como al de la Franja de Gaza, de la misma manera que se diferencian entre ellos. La fabricación de la diferencia es sistemática en dicha gestión, que con anterioridad fue central y ha pasado ahora a depender del principio totalitario dominante. Si dejamos a un lado el lenguaje que el régimen proporciona para pensar en la diferencia, vemos que la gestión totalitaria se ejerce sobre el conjunto de estos grupos con una sola lógica. Los procesos fundamentales actuales en la gestión de la muerte palestina, que discurren

con intensidad continuada, apuntan a un desmantelamiento literal –es decir, material– de lo que aún queda de la infraestructura social de los territorios ocupados en 1948, Cisjordania y Gaza. Ello se deduce de la conexión entre la autopista número 6 y el muro de separación alrededor de Cisjordania y la Franja de Gaza, que se visibiliza cuando consideramos la Palestina del Mandato como una unidad. El desmantelamiento material se apoya en un cierto regreso a un (hipotético) estado material presocial, es decir, que no trata con el sujeto como propietario mediador entre la materialidad de la vida y sus manifestaciones socioeconómicas. De ahí que veamos que las prácticas del régimen vayan dirigidas, fundamentalmente, a devolver la arquitectura material a un estado de no funcionalidad, de manera que el ser efectivo pierda apoyo para operar. Si tomamos, por ejemplo, el cuerpo biológico, aquello en lo que el sujeto se apoya para funcionar, podemos decir que se prescinde de él con el fin de anular la arquitectura material de la voluntad de resistencia contra el régimen. En este marco se puede plantear una idea más profunda y global de los asesinatos selectivos dirigidos contra dirigentes y cuadros palestinos durante la Intifada de Al-Aqsa, y de ahí vincularlos con los procesos de desmantelamiento de la prolongación arquitectónica material de los diferentes niveles del colectivo palestino.

La secuencia arquitectónica material, como la entiende el régimen, es como sigue: cuerpo biológico individual; los edificios, la calle, el barrio, el campamento/aldea/ciudad y sus alrededores; complejos residenciales y sus infraestructuras: carreteras, campos de cultivo y talleres; centros administrativos urbanos y la infraestructura pública que los conecta; fronteras y pasos fronterizos. Desde hace dos décadas el régimen no deja de erosionar de manera sistemática esta secuencia demoliendo sus componentes y quebrado sus articulaciones para volverlas a unir convirtiéndolas en arquitecturas materiales no funcionales. Este proceso conduce, desde el punto de vista del régimen, a una estructura afectiva en la que el colectivo palestino sería algo superfluo, una herencia inútil del pasado que concretamente los palestinos, como individuos, no necesitarían para sobrevivir. Este esquema de gestión de la muerte palestina se aplica a las tres partes del colectivo palestino sometido directamente al régimen colonial. Por

ejemplo, en los territorios ocupados en 1948 el edificio de la vivienda constituía en la etapa anterior el refugio legítimo permitido por el régimen, en oposición a la arquitectura material colectiva pública, por lo que la familia era el escenario de una voluntad activa. Ahora se produce el desmantelamiento del edificio de la casa y su conversión en un redil de producción y consumo de carácter primitivo, basado solo en las funciones primarias del cuerpo, como comer y copular, y que funciona al margen del mercado, con el objetivo de quebrar el cuerpo biológico familiar como marco de referencia para el mundo. En cuanto a la Franja de Gaza, la guerra de 2009 fue la coronación modélica del mecanismo totalitario de reducción de la arquitectura material a un estado no funcional, de manera que la magnitud y el modo de destrucción programada en un periodo breve de tiempo permitiera contemplar el proceso básico de administración de la muerte colectiva palestina.

Este totalitarismo, como técnica de administración esencial de la muerte colectiva, es uno de los atributos esenciales de la actividad del sistema colonial sionista desde que se conformara como proyecto histórico, y ha ocupado diferentes posiciones según el contexto de su evolución. Esta característica generó contradicciones irresolubles en las primeras fases del proyecto colonial en Palestina, ya que el régimen no disponía de mecanismos tecnológicos «limpios» que permitieran una hegemonía totalitaria del tipo que perseguía. Ello le forzó a buscar otras soluciones alternativas, por ejemplo, construir su propia estructura ideológica totalitaria, reducir la sociedad palestina a sus elementos biológicos primarios, neutralizar totalmente la influencia del paso del tiempo, etc. Ahora que las tecnologías digitales han permitido poner en práctica este totalitarismo, vemos diáfananamente cómo se resuelven las contradicciones pendientes canalizándolas hacia soluciones tecnológicas puras. La vinculación de los mecanismos totalitarios con las soluciones permitidas por la tecnología digital ha intensificado ese carácter totalitario, pues la tecnología digital en sí misma posee una lógica de trabajo totalitaria. La utilización por el régimen de la tecnología digital lo llevó a un proceso gradual de transformación digital, de tal forma que al final el totalitarismo ha acabado siendo un procedimiento nacido de la propia estructura tecnológica del régimen.

Hasta el momento la tecnología totalitaria de la muerte, al apoyarse en reducir la sucesión arquitectónica material a un estado de no funcionalidad, ha abocado a dos fases inseparables de la labor colectiva palestina. Estas dos fases emanan directamente de la misma evolución estructural del régimen hacia el totalitarismo y la regresión hacia la arquitectura material básica; su activación redujo el colectivo a su arquitectura material básica, y aunque al principio este buscó la salida y la salvación *fuera* de ese espacio, ahora busca ambas, y también la liberación, *dentro* de él. Si la conciencia colectiva había sido el escenario fundamental del conflicto durante la etapa anterior, ahora lo es el espacio de la arquitectura material, y los palestinos no tienen más remedio que incorporarse a este nuevo espacio. La incorporación a este escenario obliga al uso de su lógica operativa, de modo que la cosa objeto del conflicto forja a los que en ella actúan. La arquitectura material en su estado no funcional requiere un intenso movimiento circular dentro de una materialidad sensorial inmediata que carece de estructura arquitectónica, es decir, del poder para enroscarse en un punto desde el que asomarse a contemplar la disposición en general. Ese movimiento circular es totalitario, esto es, la inmersión en él impide que ocurra un acontecimiento dotado de otra lógica operativa. Esta materialidad, funcionalmente, tiene una lógica de desgaste, es decir, la propia materialidad del material lleva necesariamente a su transformación, mediante el uso, en otro estado que adopta la forma capitalista del consumo, aunque esta permutación no es la única posible y, seguramente, no la mejor.

El colectivo palestino ha creado, simultáneamente, su hecho material en el escenario del conflicto, bien con la inmersión consumista global, bien con la oposición global a la arquitectura material en el nivel funcional. El consumo global diferencia la situación palestina, pues vemos que cada poder soberano palestino, para que siga siendo soberano, debe insertarse en el consumo global como lógica operativa. Esta lógica sitúa la Autoridad Palestina como un eslabón secundario que trabaja como mediador servicial entre el régimen y un grupo palestino concreto. Llama aquí la atención que este tipo de funcionamiento no esté ya vinculado a una arquitectura material, puesto que la tecnología digital totalitaria no requiere un espacio moderno, dado

que este ha sido controlado totalmente por el régimen. La Autoridad Palestina proporciona unos servicios materiales que son de naturaleza prearquitectónica. Su función máxima es la circulación por una vía recta entre las dos partes del conflicto: el régimen y el colectivo palestino. De aquí que quien se supone que debía representar al colectivo palestino se haya convertido en funcionario del régimen, y con ello los representados y servidos por el funcionario han acabado siendo uno de tantos grupos de habitantes del régimen. De este modo el régimen habría conseguido anular el colectivo palestino en la etapa nacional precedente e insertarlo con carácter operativo en la fase actual del sistema de la gestión de la muerte colectiva palestina. Hay mucha paradoja e ironía en ello, ya que el intento de los palestinos por recuperar el timón de la gestión de la muerte colectiva ha llevado a que se impliquen como profesionales y asalariados en las sendas de su muerte colectiva instituidas por el régimen.

La recusación global de la arquitectura material a nivel funcional es la segunda fase de los palestinos en su inserción en la escena totalitaria del conflicto. Antes de entrar en los detalles, es absolutamente necesario señalar que esta fase coincide en el tiempo con el consumismo global y que son dos caras de la misma estructura, donde cada cara porta, en el caso de ser implementada, la posibilidad de realizar la otra. La negación total distingue la situación palestina de resistencia asistemática, es decir, su adhesión a la materialidad del colectivo sin tener el mediador arquitectónico adecuado a ella. La negación global significa la anulación previa y total de la arquitectura del objeto que el régimen busca retrotraer a su materialidad primaria, y por lo tanto la reformulación de la escena misma del conflicto. No ha sido casualidad que esta fase girara sobre el cuerpo palestino individual y colectivo, puesto que ambos se encuentran en el meollo del conflicto colonial y ambos son el último refugio del palestino en esta etapa. La anulación total y previa de la arquitectura material pasa, en el lado palestino, por una aceptación total del sistema colonial, es decir, la importancia y la centralidad del objeto del conflicto, y de ahí que se saque ese objeto del ámbito del conflicto mismo, básicamente destruyéndolo. La hipótesis aquí es que el régimen perdería su capacidad para el ejercicio del totalitarismo al reducir la arquitectura material de las cosas a un estado no

funcional, puesto que esa reducción se habría conseguido de la mano de los propios palestinos. En el contexto colonial en Palestina, el retroceso a la materialidad no funcional, como procedimiento de resistencia que persigue recuperar el control de la muerte colectiva palestina, ha venido acompañada del ascenso de una estructura de la conciencia que ha eclipsado lo histórico al haber dejado este de tener una dimensión utilitaria.

El intento que hemos expuesto más arriba de cartografiar la plataforma palestina de la muerte desde la *Nakba* hasta nuestros días fija tres etapas, sucesivas y simultáneas al tiempo: la fase de *shock* y búsqueda; la fase nacionalista; y la fase del principio totalitario. Estas tres fases apuntan a una estructura fundamental que se asienta en la *Nakba* de 1948 y que sigue determinando las relaciones fundamentales del régimen colonial sionista de la Palestina del Mandato. Hemos intentado poner de relieve los rasgos de cada fase en su aspecto estructural, así como su contexto histórico real, y hemos visto que una parte de esos rasgos son extensión de la *Nakba* y que otra parte emana de las novedades de la evolución tecnológica e histórica. La polémica de la relación entre la gestión de la muerte colectiva palestina por parte del régimen y la evolución de esta gestión, con la aparición de diferentes formaciones en la colectividad palestina, ha determinado la forma de vida del colectivo palestino desde la *Nakba*. De cada periodo surgió una personalidad característica de la muerte como solución estructural a sus contradicciones fundamentales, y esa personalidad se convirtió en marca distintiva en la vida de quien la ostentaba. Vemos que la fase de *shock* y búsqueda dio lugar a la personalidad de la *víctima*; que la fase nacionalista conformó la personalidad del *mártir*, al tiempo que de la fase totalitaria surgió la figura del *operador mártir*. Estas personalidades y subjetividades son hitos en el mapa de la muerte colectiva que vemos en cada momento y que observamos también en la cadena de acontecimientos palestinos. En su calidad de configuraciones estructurales desarrolladas dialécticamente a partir de los modos de administración de la muerte colectiva a manos del régimen colonial, tales personalidades son al mismo tiempo formaciones colectivas palestinas que discurren por los itinerarios posibles de regreso y nacimiento. La serie víctima-mártir-operador mártir supone la existencia de fases en el trabajo

productivo de la muerte, un trabajo que pretende recuperar el dominio de la administración de la muerte colectiva palestina como paso en la vía de regreso a Palestina. Partiendo de los procesos presentados hasta ahora, en la sección siguiente del ensayo expondremos con mayor detalle estas fases y subjetividades como formas de actividad productiva, para de este modo ampliar nuestra comprensión de la manera de construir la vida palestina a través de la muerte.

3.

En cada palestino se asientan imbricadas tres formas o fases identificadoras de muerte, a saber: la víctima, el mártir y el operador mártir. Cada una de estas formas supone una forma de presencia social e históricamente activa, ya que cada una de ellas posee una manera concreta de operar. La acción de cada forma viene de ser un mecanismo productivo –material y semánticamente– que fija las relaciones del colectivo palestino consigo mismo, con su contexto directo a diferentes niveles y con el mundo en general. La acumulación de esta producción material y semántica constituida por estas tres formas ha forjado un tipo de producción colonial particular para el colectivo palestino, que funciona a través de las tres formas como si fueran, simultáneamente, capas horizontales y verticales, de tal manera que al mismo tiempo construyen formas de actuación de los distintos segmentos del colectivo palestino y de todo él como bloque. Podemos decir, por tanto, que hay un lenguaje palestino general, con dialectos locales diferenciados según el contexto histórico de cada una de ellos. Intentaremos, de entrada, concretar por separado cada una de estas tres formas, para intentar, posteriormente, unirlas en cuanto que modo productivo con un lenguaje concreto propio. El reto tras estos pasos es preguntarse por la existencia en estas formas de muerte de una sensibilidad estética que defina el mundo desde la perspectiva palestina.

En un primer momento parecería que la víctima es aquella forma en la que el proceso de reducción de la arquitectura a un estado no funcional ha tenido éxito, puesto que la víctima se halla en un movimiento circular dentro de un espacio de no funcionalidad utilitaria directa. La víctima vive el proceso de disgregación como mecanismo esencial de trabajo en la producción de sí misma; es decir, no intenta sustituir o cambiar la situación resultante de una destrucción previa, sino

que anuncia esa destrucción propia como acto que la identifica. De aquí que lo más importante en la víctima sea el proceso de reconocimiento de su calidad de víctima y la proclamación pública de ese reconocimiento. Reconocimiento y proclamación conducen a la activación de un sistema ético material: ayudas, donativos, becas, situaciones administrativas legalmente temporales o residencia en espacios de frontera; todo ello conforma una serie de mecanismos de trabajo productivos material y semánticamente, a través de los cuales la víctima se comprende a sí misma y comprende su contexto y su mundo como un todo. El proceso de formación de la estructura de la víctima palestina culmina en la serie de acontecimientos de la *Nakba* de 1948. En nuestro contexto me detendré en las consecuencias de estos acontecimientos para aclarar los rasgos específicos de la víctima palestina y sus mecanismos productivos de trabajo.

Entre las consecuencias de la *Nakba* de 1948 se hallan las disparidades de método y alcance en el proceso de reducción de la arquitectura material a un estado no funcional entre distintos grupos y colectivos palestinos. Y aunque hemos abordado hasta ahora la figura de la víctima, como forma general de presencia, diferenciaremos entre tipos y magnitud de la divergencia en lo referente a la reducción de la arquitectura material al estado de no funcionalidad. Hay una situación tipo en la figura de la víctima donde se da una disgregación total de la secuencia arquitectónica material palestina existente desde el cuerpo biológico hasta las fronteras y los pasos fronterizos como encuentro de la colectividad con el mundo exterior. La segunda situación tipo sería la supervivencia del cuerpo biológico y la destrucción de todo o parte de los demás eslabones de la secuencia. Esto es así porque el cuerpo biológico trabaja de manera funcional independientemente de la funcionalidad de los demás eslabones. Estos dos paradigmas difieren en el desmembramiento o no del cuerpo biológico del palestino, edificándose un eje de permanencia sobre el que pueden emplazarse las situaciones reales históricas como paso de su clasificación y como intento de concretar la forma en que la víctima se muestra. La opción de basar el eje de la clasificación en el desmantelamiento del cuerpo biológico, frente a su preservación a nivel funcional, refleja la radicalidad y profundidad del acontecimiento catastrófico que sufrió el

colectivo palestino, en el que la forma de la muerte pasó a identificar la forma de vida. No es por casualidad que lo que ha distinguido a los palestinos como grupo socioeconómico desde entonces hasta ahora haya sido la generación del cuerpo biológico palestino que, a través de este proceso reproductivo, crea otros cuerpos colectivos palestinos.

Tal vez una primera mirada escrutadora llegue a la afirmación de que es obvio que devolver la arquitectura material del cuerpo biológico al estado de no funcionalidad acarrea un perjuicio a la secuencia arquitectural en bloque. El desmantelamiento del cuerpo individual lleva –sin posibilidad de regreso– a la salida de su propietario o propietaria del escenario de los acontecimientos sociales e históricos. Solo que esa salida absoluta es individual y tiene que ver con el propietario del cuerpo biológico y no con terceros a los que no les ocurra tal cosa. No obstante, la salida absoluta de la efectividad se vierte y acumula en el aumento de la efectividad del mismo régimen colonial, o al menos esa es la ecuación sobre la que el régimen fundamenta su actuación. La forma resultante de esa situación tipo del sacrificio palestino se caracteriza por operar a través de la salida absoluta, que da forma a la estructura de la ausencia por excelencia. El tratamiento analítico de la ausencia supone un problema debido a la falta de representatividad material; es decir, cualquier intento de evocarlo con el lenguaje se contradice radicalmente con lo que se supone que debe ser su lógica operativa. Por ello, la forma de la ausencia, como una de las formas de sacrificio, es posible gracias a aquello que le habría sido posible conformar presencialmente en caso de no haberse producido tal salida absoluta. En otras palabras, la muerte es pronunciable en cuanto que es parte conformadora de la vida humana; sin embargo, la estructura de la *Nakba* no concede a este mecanismo la posibilidad de construir una memoria que se apoye en aquello que le habría podido suceder si no fuera por su ausencia. El motivo es que la extinción del cuerpo biológico acompaña, o (más precisamente) es simultáneo, a la reducción del resto de eslabones de la serie de la arquitectura material al estado de no funcionalidad, con lo cual se extingue cualquier infraestructura de la memoria, y por tanto la propia memoria. La figura de la ausencia de individuos palestinos, como víctimas reales, dentro de la estructura de la *Nakba* destaca por su condición

de ausencia insuperable debido a la destrucción de todos los mecanismos materiales colectivos de registro sensorial, simbólico y semiótico.

La sucesión e intensificación del desmantelamiento del cuerpo biológico de los palestinos durante y después de la *Nakba* nos lleva inevitablemente a pensar en el cuerpo biológico colectivo palestino y en los mecanismos en manos del régimen colonial, que persigue conseguir la salida absoluta del palestino de la escena de la historia. Se puede explicar la salida absoluta colectiva como el mecanismo típico para impedir la consecución del regreso palestino en dos niveles implicados: el regreso colectivo efectivo de la Palestina del Mandato, y el regreso en cuanto reformulación del colectivo palestino activo. Desde esta explicación puede suscitarse una comparación analítica de la fisonomía de la víctima colectiva en el caso del desmantelamiento de su cuerpo biológico como desmantelamiento de la mayoría de los eslabones de la serie arquitectónica material en una situación no funcional. Al respecto llama la atención que la forma colectiva palestina de la ausencia no surge de su estado de ausencia, sino con el ascenso de una forma nueva de colectivo a mediados de la década de los sesenta del siglo XX. En las dos décadas siguientes a la *Nakba* no asistimos a una escisión o divergencia entre la ausencia en forma de ausencia de la víctima individual y la ausencia en forma de ausencia colectiva, como si la primera abocara, en gran medida, a la segunda. La formación del colectivo palestino como fuerza activa de nuevo supone una infraestructura de la memoria colectiva capaz de rescatar, de una manera determinada, su forma colectiva de ausencia. De ahí que la forma colectiva palestina de la ausencia haya comenzado, a diferencia que su forma individual, a estar presente de manera efectiva; y ello ocurre fundamentalmente en el registro de la utopía del regreso, que se expresa por igual en muchos ámbitos vitales, cotidianos y excepcionales. Opera a través de formaciones colectivas palestinas, al ser una matriz de relaciones que evocan lo que podía hacerse presente de no ser por el desmembramiento del cuerpo biológico, y por tanto, su salida absoluta del escenario de la vida. Se puede rastrear esta presencia de la forma de la ausencia comenzando por los sueños individuales y pasando por los programas políticos hasta llegar a la literatura y al arte. En estas diferentes plataformas de registro

de la utopía del regreso encontramos trayectorias de nacimiento y realización construidas con aquello que podía haber sido pero que, debido a la ausencia, deviene ausente o imposible. En este sentido, la primera situación ideal de la víctima palestina, cuyo cuerpo biológico ha sido desmantelado, se aproxima a la segunda situación en el momento; ello se evidencia sobre todo pasamos a hablar de la acumulación e intensificación del asesinato biológico de los palestinos.

En el momento en el que el cuerpo biológico sobrevive en un entorno material arquitectónico no funcional, el cuerpo retrocede conscientemente a sus primeras funciones, que lo vinculan con el mundo exterior a él. De ahí que sus funciones descansen por entero en su sistema sensorial-perceptivo y que la vista, el oído, el tacto, el olfato y el gusto se conviertan en los elementos más importantes en todos los niveles de existencia –material y consciente– de ese cuerpo. La segunda situación tipo del sacrificio palestino está representada en la permanencia del cuerpo biológico –es decir, en su no reducción a un estado sin funcionalidad biológica– acompañada por el reenvío de los demás eslabones en la secuencia arquitectónica a grados divergentes de no funcionalidad. El recurso de la víctima palestina al sistema sensorial-perceptivo como mecanismo para su inscripción en la vida tiene relación con su afirmación como víctima, dado que el régimen no le dio ocasión de pasar del estado de muerte colectiva funcional a una nueva creación del colectivo. La fisonomía fundamental de este tipo de víctima opera a través del sistema sensorial-perceptivo, es decir, a través de la presencia corporal, proclamada fundamentalmente por una escena de carácter audiovisual mostrada socialmente, como es la detención del palestino ante aparatos de registro que no son de su propiedad, acto que manifiesta su carácter de víctima; es decir, que no saldrá del estado en el que se encuentra sino mediante el reconocimiento de lo que es. El momento de la afirmación de ese reconocimiento sigue prolongándose hasta nuestros días. Entre otras cosas esto significa que esa figura anunciadora implica la aceptación de la apelación al cuerpo como referencia para el mundo; pero no al cuerpo agente, sino al cuerpo reducido a su sistema sensorial-cognitivo. Lo llamativo en el contexto palestino es la existencia de instituciones locales e internacionales que se fundan en la preservación de este tipo de víctima

mediante el confinamiento de la presencia palestina dentro de una lista de requerimientos básicos de alimentación, agua, vivienda temporal y enseñanza profesional.

La mayoría de los palestinos vivió en sus diferentes lugares de residencia esta situación de víctima durante las dos décadas posteriores a la *Nakba*. La búsqueda del reconocimiento del crimen perpetrado contra ellos, y la búsqueda del reconocimiento como víctimas fueron los dos caminos fundamentales. El régimen colonial escamoteó el mecanismo básico de su propia conformación, a saber, su necesidad estructural de una víctima para construirse como tal y, por tanto, reproducirse en el eje temporal. Por esa razón la preservación de la víctima y su reproducción como tal son parámetros básicos del sistema colonial, ya sea proporcionando nuevas víctimas o reafirmando las víctimas existentes en su posición en el sistema. Se evidencian aquí rasgos del síndrome dramático de la víctima, ya que su petición de reconocimiento conduce a la consagración de los vínculos con su agresor, el régimen. Es decir, el reconocimiento de la víctima comporta el reconocimiento del régimen. La experiencia del asilo político, la diáspora, los territorios ocupados en 1948 en las dos décadas que siguieron a la *Nakba* representan este tipo de relación entre la víctima y el agresor. Por una parte, se fundó la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina (UNRWA, en sus siglas en inglés) para administrar los asuntos de los refugiados y su continuidad como víctimas; por otra, el régimen colonial creó un gobierno militar que administraba a quienes quedaron bajo su jurisdicción como continuación del estado de guerra a fin no de llevarlos a la condición de víctimas con la extinción del cuerpo biológico, sino preservándolos como víctimas para continuar el proceso de generación del régimen criminal. Es, por tanto, en la muerte del colectivo palestino donde se fundamenta un aparato burocrático-material ramificado basado en la preservación de esta muerte como parte de la administración de la muerte colectiva de los palestinos. Resulta significativo en este contexto que las formas palestinas de actividad colectiva que posteriormente se desarrollaron no se esforzaran por negar este aparato como tal, sino que intentaran poseerlo y administrarlo, algo que se correspondía con su percepción de su ser colectivo como víctima soberana de los asuntos

palestinos. De este modo la forma anunciadora del carácter de víctima evolucionó hacia un aparato que se esfuerza por reproducir el ser colectivo como víctima soberana, de tal forma que su soberanía no gire en torno a la creación de un aparato de refutación de la relación de la víctima en sus dos vertientes, sino sobre la promoción de la víctima a víctima poseedora de un aparato burocrático-material que la preserva como tal.

La búsqueda por parte de los palestinos no se limitó a la posesión del régimen burocrático-material ramificado y basado en la preservación de la víctima, sino que va más allá y lo enraza a un concepto colectivo del ser como víctima. La presencia económica, social y cultural de esta forma de víctima no se había dado antes, ya que excepto la desnudez de la estructura material y social precedente, no tenían los palestinos sistema alguno en torno a cómo sería la víctima. La forma declarativa ha constituido, literal y metafóricamente, el fundamento a través del cual se han generado aparatos de creación del palestino como víctima soberana. Y debido a la desnudez material y social, estos aparatos se han concentrado en ámbitos culturales y expresivos como la literatura, la poesía, la música y el arte gráfico y, en gran medida, en la prensa. En la producción expresiva palestina en las dos décadas posteriores a la *Nakba*, los creadores palestinos se entregaron a la formación de un sistema semiótico sobre la manera de actuar la víctima soberana en los ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales. ¿Cómo sonríe la víctima?, ¿cómo se entristece?, ¿camina cabizbaja, o alza la frente para manifestarse?, ¿va la cabeza alta, o es que los hombros cuelgan?, ¿puede el refugiado convertirse en obrero?, ¿dónde queda el campesino? Estas y otras de este cariz son las preguntas en torno a la manera de ejercer la soberanía proclamadora de la víctima. El problema esencial al que se enfrenta esa figura anunciadora es su carácter relacional entre el reconocimiento que supone del régimen y su apoyatura –en su carácter divulgativo– en la ausente figura de la ausencia para estar presente.

Pese a los cambios que han experimentado las formas de morir del colectivo palestino, el sistema relacional instaurado entre el régimen colonial, la figura de la ausencia y la figura del anuncio siguen fijando una parte esencial de la labor colectiva palestina en sus diferentes variantes. El régimen colonial

como tal se basa en la consagración de la figura palestina de la ausencia, pero la ausencia no puede hablar y no reconoce al régimen mediante el reconocimiento de su propia ausencia. El régimen necesita ser reconocido por parte de sus víctimas, y de aquí la inexorabilidad de que la figura anunciadora se muestre junto al régimen para existir. La ausencia y proclamación son dos instituciones, como dejamos claro más arriba, con lógicas operacionales diferentes en el mismo eje perpetuador de la serie arquitectónica material en su estado no funcional. La figura anunciadora extrae del reconocimiento un acto voluntario colectivo que busca dar forma a un régimen que reclama la administración de la muerte colectiva palestina. Desde esta lógica, el regreso y sus itinerarios surgidos de la figura del anuncio se han caracterizado por su sistematicidad; y de ahí que el regreso haya pasado a ser representado, es decir, que su lógica no es un acontecimiento, sino un evento meramente semiótico y simbólico, y ello debido a que se forma por un reconocimiento que abarca en su estructura el reconocimiento del régimen criminal. Con un efecto retroactivo doloroso, parece que el mártir que utiliza el anuncio regresa proclamando la muerte del regreso efectivo, lo que aboca a la elevación de la institución de la ausencia aparcada en una discrepancia no verbalizada y que lleva la negación del régimen colonial a su ausencia. El ascenso de la institución de la ausencia ha asumido la evolución de la salida absoluta forzosa hacia una forma de salida absoluta voluntaria que el operador mártir lleva por los senderos del regreso efectivo en cuanto acontecimiento. Examinemos, en primer lugar, la figura del mártir.

La víctima soberana porta en su actividad en forma de figura anunciadora diversos caminos que podrían posibilitarle conformar un colectivo palestino de rasgos definidos en cuanto mecanismos productivos de trabajo. El contexto social e histórico en el que se inserta la víctima soberana palestina –la emergencia del estado nación en el mundo árabe islámico tras la Segunda Guerra Mundial– ha delimitado las formas de trabajo colectivo que puede utilizar la colectividad palestina. Esta confluencia entre víctima soberana palestina y aparatos modernos para organizar colectivos nacionales promovió unas organizaciones palestinas dirigidas a administrar la muerte colectiva palestina como vía fundamental para regresar a la Palestina del Mandato y construir en ella el colectivo original.

Estos aparatos modernos de expresión y de construcción simultánea del colectivo operan a través de una lógica representativa monopolizadora. Por una parte se basan en una relación de propiedad que monopoliza el colectivo; por otra, esa propiedad, normalmente, comprende la materia, el acontecimiento y el nivel representativo.

En el contexto palestino, la OLP fue fundada por los países árabes, y tras algunos años acabó siendo controlada por los propios palestinos. Su lema –«el único representante legítimo del pueblo palestino»– evidenciaba su carácter monopolizador y la existencia de un conflicto por la propiedad del colectivo palestino. Es significativo que la Organización jamás pudiese imponer un tipo de propiedad total tradicional –de la materia, el acontecimiento y la representación–, ya que ese tipo de propiedad presupone la existencia de una tierra poseída por la sociedad y destinada a ser poseída por los aparatos de esa sociedad, aparatos que adoptan la forma de estado. Pero la OLP, y las facciones incluidas bajo su paraguas, fue fundada para ser un aparato burocrático-material palestino que gestionara la muerte colectiva palestina y que fundamentalmente trabajara en dos vertientes: la reproducción física y simbólica de la sociedad palestina, en forma de colectivo nacional, y el desarrollo de los itinerarios de regreso mediante la lucha armada. Es indudable que uno de los ejes que más ha conformado la existencia palestina, en sus diferentes componentes, ha sido la reproducción biológica, social y cultural del palestino; pues tras la *Nakba* el palestino ya no posee otra cosa que su ser corporal, en el que reside como vivienda o patria. De aquí que las instituciones organizativas palestinas hayan preservado este proceso productivo y hayan sido fundadas para un tipo concreto de entes socio-culturales y sean simultáneas a la reproducción biológica. Tal vez el pseudoestado establecido por la OLP en el Líbano sea la mejor prueba de estos procesos de centralización del más importante proceso palestino de producción: su propia reproducción. Esta ocupación en la generación de la vida y su preservación por parte de la OLP y sus facciones ha sido un elemento axial en la gestión de la muerte colectiva palestina, que ya no se basta con la proclamación como institución fundamental de su labor, aunque sea su punto de partida. Generar el colectivo palestino debía ser uno de los

itinerarios de regreso real, y esto sigue siendo una obligación estructural opuesta a las formas de muerte colectiva palestina.

La lucha armada surge de la estructura representativa de los aparatos burocráticos que los palestinos formaron para dar expresión a su colectivo nacional. La permanente reproducción del colectivo palestino requiere el regreso efectivo del colectivo, pero este como tal no se da más que a través de su representación, la OLP, que monopoliza los medios de reproducción de la cuestión palestina, incluyendo la violencia liberadora, es decir, las diferentes formas de la lucha armada y la actividad fedayín organizada. Desde esta confluencia que imposibilitó el regreso real de todos y cada uno de los palestinos surgió el fedayín y su forma potencial de muerte: el mártir.

Elegir morir como mártir significa que arrebatas al régimen el control sobre la administración de los asuntos de la muerte colectiva palestina, aunque sea de manera simbólica y parcial. El mártir arrebató el control de su muerte como individuo para representar así esa posibilidad a nivel colectivo, sin que esto último deba ocurrir necesariamente por efecto del acto de martirio. El simbolismo o parcialidad de ese acto se debe a la naturaleza del aparato burocrático-material de la labor del fedayín palestino, que se inspira, recordemos, en la confluencia de la víctima soberana en su figura anunciadora con los regímenes del estado nación moderno. No obstante, el problema fundamental en el caso del mártir no acaba en su simbolismo representativo y en la parcialidad del regreso colectivo palestino que se efectúa a través de él, sino que estas cuestiones podrían ser fundamentales para el camino de regreso. El mártir implica una forma de muerte que concreta la forma de la vida del palestino, la vida del regreso, pero los aparatos burocrático-materiales que administran la muerte colectiva palestina no tienen más remedio que traducir esa trayectoria de regreso a su lenguaje. El valor de uso que produce el mártir, es decir, el recorrido del regreso efectivo que niega el régimen colonial, no puede estructuralmente ser usado por estos aparatos que hacen posible su sublimación como fedayín. Estos aparatos hablan según la lógica del valor de intercambio, en su fase mercantilista, y defienden el control del movimiento de mercancías, individuos e ideas en la fase capitalista fordiana, y ello junto a su adhesión a la estructura patriarcal de la cultura palestina, lo que le dota de

matices concretos. La economía política del martirio opera según la lógica de la propiedad privada, en la que el mártir, como un trabajador, produce la trayectoria del regreso efectivo, que a su vez es traducido a valores de intercambio en forma de capital simbólico, concretamente la representación del pueblo palestino.

Se completa así el círculo productivo palestino en esta época de nuestra historia: se comienza por la reproducción biológica corporal del colectivo y luego se la representa a través de las instituciones que gobiernan este proceso de reproducción, las cuales se suman a los aparatos burocrático-materiales que administran la muerte colectiva palestina para los individuos palestinos encargados de la misión fedayín (en la que se incluye el martirio) y que la ponen en práctica. Cuando la acción se realiza y se traduce a valores de intercambio en forma de capital simbólico dirigido a la representación, el valor de la institución que invierte en la lucha armada se incrementa y el mártir desaparece. La figura de la ausencia del mártir es la contradicción esencial que no resuelven los aparatos burocrático-materiales palestinos, ya que sigue girando en torno al mismo proceso de traducción perturbándolo y dejando a la vista las carencias de sus manifestaciones en lo que respecta a la forma de vida y de muerte palestinas.

El mártir no vuelve, sino que queda totalmente ausente, como el primer estado de la víctima-tipo en su figura de ausencia. El mártir no se construye sobre la salida absoluta forzosa, sino que escoge ser el precio de la instauración de la trayectoria de regreso que niega al régimen colonial. La voluntad colectiva de elegir que se asienta en la fundación de la institución del mártir niega en sí misma simbólicamente la autoridad del régimen colonial sobre la administración de la muerte colectiva palestina. Por ello, la forma de la muerte del mártir define una vida colectiva representativa, nacional en este caso. Pero esta representación no resuelve la mayoría de las contradicciones que asume el mártir, y concretamente la ausencia y el regreso efectivo total que implica.

Desde que a mediados de los años sesenta del siglo XX el mártir cargó con su equipamiento militar y su arma personal, ha constituido un ámbito en el que se reúne la mayoría de las contradicciones sociales palestinas para ser formuladas de nuevo en un estado de esplendor y sublimación palestina.

Durante tres décadas –esto es, hasta el final de la Primera Intifada– el mártir no se cuestionó su ausencia, sino que la institución burocrático-material ocultó tal ausencia mediante la separación estricta entre el mártir real, en cuanto acto de regreso, y su habitual presencia esplendorosa y sublime acorde con el ciclo palestino de producción. El ciclo palestino de producción burocrático-material se activó mediante la relación entre el martirio como regreso, la representación del martirio como capital simbólico y el levantamiento de una divisoria entre ambos con la activación del aparato del mártir esplendoroso y sublime.

Esta imagen idealizada del mártir ha posibilitado múltiples reconfiguraciones, pues el martirio se ha convertido en una forma habitual de muerte atribuible a quien no ha sido fedayín. Para empezar, la figura ha sido endosada a todo aquel que muere enfrentándose al régimen colonial, por ejemplo en las manifestaciones, en las prisiones, etcétera. De ahí que se hiciera frecuente también en formas de muerte que no iban contra el régimen, como por ejemplo encontrar la muerte en el trabajo o en un accidente de carretera. Esta generalización de la circulación de la valoración del mártir se debe, por una parte, a su importancia en la constitución de un capital simbólico y, por otra, a lo que puede considerarse una evolución equivocada de la tarea del fedayín frente a otras formas de actividad colectiva palestina.

Tal vez lo más trágico del dilema del mártir haya sido la brecha que se abrió entre él como acto real de regreso y los procesos de representación y circulación que lo tomaron como objeto. Esta brecha apareció con fuerza tras la invasión del Líbano por el régimen colonial, que dio pie a la salida de los aparatos burocrático-materiales palestinos del Líbano y a las subsiguientes masacres de Sabra y Shatila. El cuánto y el cómo de la reiteración del martirio, los miles de mártires causados con la ligereza insostenible del asesinato programado, dejó al desnudo los aparatos burocrático-materiales precisamente en la contradicción que suponía la ausencia que estos aparatos representativos no podían desentrañar ni solucionar. De este modo la experiencia de la Primera Intifada fue diferente en sus comienzos al ponerse en práctica un proceso de muerte de la mercancía y su circulación por medio del retorno al colectivo palestino y su reconstitución. El momento del encuentro entre los aparatos burocrático-materiales de la OLP y sus facciones hizo surgir un

proceso por el cual la recién nacida acción colectiva palestina era traducida a valores de intercambio negociables. Tal vez la prueba más destacada de todo ello fuera la agria discusión entre los dirigentes de la Intifada sobre si el objetivo del levantamiento era la liberación o la constitución de un estado. Por numerosas razones la discusión quedó zanjada a favor de la estatalidad y en 1988 se proclamó en Argelia la independencia. Con ello se puso fin al retorno real por un regreso simbólico y parcial, con lo que comenzó a hundirse el sistema del mártir como puente de retorno que salvara el abismo de la ausencia. La figura de la ausencia volvió en el momento en que el martirio se agotó como posibilidad de regreso efectivo. Dicha figura se manifestó en múltiples articulaciones sociales, políticas y culturales, hasta cristalizar en la idea del operador mártir como mecanismo de acción productora de trayectorias de regreso real. Pero estas transformaciones no podían ponerse en práctica sin que surgieran nuevos aparatos burocrático-materiales que ocuparan el lugar de los de la OLP, que habían representado el periodo o fase precedente de la actividad colectiva palestina.

La dialéctica surgida de la estructura de la *Nakba*, por la que el régimen colonial buscaba la salida total forzosa del colectivo palestino como paso previo a la afirmación de su presencia completa y definitiva, llegó a uno de sus apogeos a comienzos de los años noventa del siglo XX. Tras la Primera Intifada, y en contradicción con su espíritu, presenciamos la anulación de la actividad colectiva palestina representada por los aparatos burocrático-materiales de la OLP. Este proceso, que en gran medida era una prolongación de la invasión del Líbano de 1982 y del inicio de la desmembración del estado nación árabe de la región, quedó ratificado con la invasión de Irak por la alianza liderada por Estados Unidos. El contexto interno palestino, así como el árabe y el mundial interactuaron con sorprendente coincidencia en el tiempo para afianzar los Acuerdos de Oslo como procedimientos y técnicas de administración de la muerte colectiva palestina, desarrollados para destruir sus aparatos de representación nacional, que quedaron limitados a la administración parcial de la muerte por el colectivo nacional palestino. Ese proceso de demolición dependía fundamentalmente de la aceptación del régimen como actor legítimo en la gestión de la muerte

colectiva palestina y, como resultado de ello, de la disminución gradual de la legitimidad y capacidad de los nuevos aparatos burocráticos representados por la Autoridad Nacional Palestina (ANP), que incluso participaron con el régimen en la administración de la muerte colectiva palestina.

Se proporcionó así al régimen una ocasión adecuada para intentar librarse definitivamente del colectivo palestino reduciéndolo a agrupamientos residenciales puestos bajo su soberanía y administrados por unos nuevos funcionarios que trabajaban con arreglo a los Acuerdos de Oslo. Una de las más importantes manifestaciones del nuevo contexto fue, en primer lugar, la legitimación de la desmembración adicional del cuerpo imaginario y real del colectivo palestino y su división en nuevos fragmentos dentro de lo que ya había dejado amputado la *Nakba*.

Una segunda manifestación lo constituyó el hecho de que esta nueva desmembración preparó el camino para atacar al cuerpo del colectivo palestino mediante el ataque directo a nivel biológico a los cuerpos de los individuos. Esto se produjo primeramente con la eliminación mediante el asesinato, convertido en la principal técnica utilizada por el régimen. A continuación esos cuerpos fueron agredidos con la reconstrucción de su espacio vital cotidiano –es decir, su reproducción, sus fuentes de bebida y comida, sus movimientos en el tiempo y en el espacio– siguiendo una lógica de reducción del colectivo palestino a grupos ocupados primordialmente por el entorno material más inmediato, es decir, por su cuerpo biológico. Tras estos procesos organizados (creación de la ANP como final de la posibilidad de representación de todo el colectivo palestino; asesinato y reordenación del espacio vital según una lógica de debilitamiento) tuvo lugar la producción de una estructura secundaria de administración de la muerte colectiva palestina. Por una parte existe una figura real de la ausencia del colectivo palestino en su forma nacional u otras; por otra parte hay una figura de la presencia que es celebratoria, huera, que ensalza la ausencia disfrazada de presencia. Tales procesos condujeron al colectivo palestino en sus diversos niveles a regresar al cuerpo individual y de ahí al colectivo como último refugio frente a su antigua y siempre renovada aporía fundamental: una ausencia que desde

la catástrofe colectiva inicial, la *Nakba*, se presenta sin cesar bajo multitud de formas.

El operador mártir explicita la figura de la ausencia que se esconde en el fondo de la experiencia colectiva palestina y con ese acto devuelve al colectivo palestino el elemento decisivo de su existencia, o de su no existencia. O, para ser más precisos, el elemento crucial de la administración del colectivo conforme a la lógica de su regreso verdadero. La figura del operador mártir tiene su origen en la del mártir; incluye a este intentando así resolver su contradicción fundamental: la representación que niega la ausencia. El mártir que carga con su equipamiento militar y su arma personal con el objetivo de instaurar las trayectorias del regreso real mediante el acto fedayín sitúa su cuerpo como precio pagado de antemano para conseguir tal instauración. Con ello el mártir separa el cuerpo del instrumento de combate que porta, en una separación que ve en el cuerpo un valor cargado de voluntad activa cuya meta es fundar el recorrido de regreso y que aspira a regresar para llevar consigo por tal camino a aquellos que representa. Por lo general el fedayín no regresa, aunque la espera esté cargada de esperanza en ese regreso y en el del colectivo. La ausencia del fedayín al sacrificarse precipita una crisis en el orden de representación y circulación que a su vez aboca a la emergencia del ausente con el marchamo de mártir esplendoroso y sublime.

El operador mártir es la solución a esta crisis, conformado como ha sido con la materia y la figura de la ausencia. No carga con ningún equipamiento o arma, sino que escoge su cuerpo biológico como herramienta de lucha, un cuerpo que queda totalmente extinguido como medio de combate. El operador mártir aún en sí material, instrumento y mecanismo, lo que convierte la salida absoluta y la ausencia en algo inexorable en el camino del regreso real. Resolver así la problemática del mártir mediante la figura del operador mártir necesariamente alteró las circunstancias sistemáticas que configuraban su objetivo. Así el operador mártir no ataca a los representantes del régimen colonial en el ámbito militar y económico, sino que busca devolver el escenario del conflicto a los cuerpos biológicos coloniales por ser estos los sustentadores reales del régimen. El operador mártir sale, literal y metafóricamente, del cuerpo de su colectivo (candidato siempre a la salida total forzosa) para entrar en el cuerpo

colonial y proceder a arrancar su propio cuerpo y el cuerpo biológico colonial del escenario de la realidad histórica, en su caso de un modo total y voluntario y por la fuerza en el del régimen.

La recuperación de la efectividad de la figura de la ausencia aplicándola voluntariamente a uno mismo y al régimen implica, en un ejercicio de volición, aferrarse a la gramática de la estructura fundamental de la *Nakba* con el deseo de negarla. Este proceso de negación se efectúa con la práctica de la misma gramática y el correspondiente agotamiento de su lógica, es decir, con la administración de la muerte del colectivo antitético. El operador mártir no persigue solamente poseer el control de la muerte colectiva palestina, sino que además, y como medio hacia aquel fin, se distingue por querer controlar las circunstancias de la muerte del colectivo colonial y del sistema que las regula. Así, al agotar la lógica del régimen colonial en Palestina, el operador mártir realmente abre la posibilidad de negarlo y de trasladarse hacia otra fase de la muerte y vida del colectivo palestino. Con toda seguridad lo que más ha preocupado a casi todos los implicados en el proyecto colonial en Palestina es que, debido a la estructura de la *Nakba*, la desaparición del régimen colonial se ha convertido en una posibilidad histórica real.

La total y voluntaria salida de la estructura del régimen colonial, como paso en su superación mediante la solución de sus contradicciones fundamentales, se revela en la figura del operador mártir debido a la existencia de un apoyo sociohistórico de rasgos definidos que ha conseguido codificar las interacciones estructurales hacia aparatos de resistencia dotados de dimensiones ejecutivas. En un principio ese apoyo adoptó la forma de unas organizaciones palestinas islamistas que formaban la incubadora real depositaria de la herencia organizativa y política de la OLP y sus facciones. Las organizaciones islamistas proporcionaron la tercera fase de la acción colectiva palestina organizada desde la *Nakba* aportándole la estructura de lo sagrado como perspectiva general sobre el mundo, que se traducía en un procedimiento organizativo definido como base para la actividad cotidiana e histórica general. Esto posibilitó el desarrollo de una capacidad práctica para abordar lo absoluto en el proceso de salida voluntaria de la estructura del régimen. Es decir, que dentro de la estructura

organizativa de lo sagrado lo absoluto constituye un complejo crucial en la función de aparato social e histórico de aquella. Estas transformaciones en la tercera fase organizativa de la actividad colectiva palestina no pueden aislarse de los procesos que redujeron el colectivo palestino a su cuerpo. Además de entenderlas dentro de una lógica de continuidad, debemos verlas como un momento de mutación estructural en el régimen colonial y sus aparatos administradores de la muerte palestina, ya que ese momento implicó el declinar de la acción nacional palestina y el ascenso de la actividad islamista. La profundidad de los cambios, de hecho una culminación crítica en la evolución histórica del régimen, hizo que el colectivo se refugiase en lo sagrado como apoyo frente a su continua fractura como tal colectivo. Si concebimos así los diferentes mecanismos y procesos que determinan la estructura de la figura del operador mártir, podremos afirmar que la salida absoluta representa una variación histórica en la figura de este. No obstante, desde la perspectiva de la labor colectiva palestina de resistencia, esa salida podría adoptar en el futuro otras fisonomías que a la vez contengan la figura del operador mártir y lo trasciendan en el sentido de la emancipación mediante la resolución de las contradicciones fundamentales del régimen colonial de Palestina.

La víctima, el mártir y el operador mártir, en cuanto que figuras del trabajo colectivo palestino, siguen representándolo en sus diversas manifestaciones allí donde hay presencia de diferentes grupos palestinos. La naturaleza de la relación entre estos tres polos ha cambiado, y así, por ejemplo, a veces surge la figura de la víctima, que domina con su presencia al resto de figuras del trabajo colectivo. Sin embargo, como hemos visto, el ascenso de una figura cualquiera lleva consigo la inclusión de las otras dos en una forma particular que modela la figura emergente y lo que pudiera surgir posteriormente de ella.

Si admitimos que la víctima opera desde su aceptación de la realidad no funcional a la que ha sido reducida y que solicita su reconocimiento como tal y con ello la proclamación de ese reconocimiento; y que además lo hace para poder exigir lo necesario para preservarse como víctima, entonces aparentemente la víctima acepta que el régimen posea la administración de la muerte colectiva palestina. Sin embargo,

la víctima que exige su proclamación como tal se ha convertido con la acumulación de víctimas y la evolución de sus demandas, en una víctima soberana. Víctima soberana es aquella que toma posesión de sí misma tras su muerte, es decir, que no entra en conflicto por la propiedad de la administración de los asuntos de la muerte, sino que se demora en el momento de la muerte para aprovecharlo sin tener un horizonte real frente al régimen.

En el momento en el que el colectivo se organiza en aparatos burocrático-materiales (organizaciones, partidos e instituciones) la víctima soberana se transforma en un colectivo nacional que funciona a través de la representación y asume la forma del mártir, que es la forma de muerte que configura la vida del colectivo nacional. El aspecto más problemático reside en el hecho de que el colectivo nacional funciona por medio de mecanismos de representación, por lo que la figura del mártir resulta simbólica y parcial y es incapaz de englobar la totalidad de las contradicciones coloniales, y más en concreto la figura de la ausencia de cuantos quedaron dispersos en el momento álgido del conflicto. Y son muchos los palestinos que aún transitan por ese camino de la ausencia.

El mártir individual desaparece, con lo que se pone en crisis al mártir colectivo y se crea un movimiento en el seno de este dirigido hacia la explicación de la ausencia, un movimiento coincidente en el tiempo con transformaciones en el contexto regional árabe e internacional que lleva a la caída, literal o figurada, de los aparatos burocrático-materiales que respaldan al mártir. La división del cuerpo real e imaginario del palestino en múltiples partes; la reordenación del espacio cotidiano de cada una de estas partes, y los asesinatos en cantidad y calidad crecientes, evocan inevitablemente la figura de la ausencia. Al principio el destinatario social e histórico de la figura del operador mártir se materializó en unas organizaciones islamistas que heredaron la estructura de la OLP y la reforzaron con el eje de lo sagrado. Este eje a su vez permitió que la salida voluntaria y absoluta se concretase en una operación organizativa y técnica ejecutable sobre el terreno. Estas operaciones no pueden tener lugar sin antes cobrar forma mediante un lenguaje, un gusto y una perspectiva estética particulares, por todo lo cual la pregunta con la que nos gustaría resumir este ensayo se referirá al modo en que pueden

definirse los perfiles y métodos de trabajo de dichas operaciones.

4.

El fundamento de la labor productiva colectiva palestina, en sus tres figuras, se basa en la reproducción del propio palestino –material y biológicamente, social y culturalmente– y empeña esa reproducción en su conflicto por recobrar de manos del régimen colonial el control de la administración de la muerte colectiva palestina. Estas figuras han producido un lenguaje palestino general con dialectos locales: los dialectos de la víctima, el mártir y el operador mártir. Por todo lo dicho hasta ahora es evidente que este lenguaje se basa, fundamentalmente, en la reproducción del nexo entre el cuerpo de la tragedia palestina y los modos de generación de trayectorias de regreso. Este lenguaje se esfuerza por crear significados colectivos y códigos emocionales y de comportamiento que tiendan puentes entre el acto real –la *Nakba* de 1948 así como su reiteración desde entonces– y la instauración de una figura de trabajo colectivo que pretende negar las consecuencias de la *Nakba* y alcanzar el regreso arrebatando el control de los asuntos de la muerte colectiva palestina de las manos del régimen colonial en sus diferentes expresiones institucionales. Estos caminos de construcción burocrático-materiales y lingüísticos comportan –por lo general y en comparación con experiencias históricas similares– un cierto sentido del gusto y una perspectiva estética. Surge así la pregunta sobre cómo definir los rasgos del sentido del gusto y de la perspectiva estética de la muerte palestina. ¿Nos ayudaría ello a entender los mecanismos a través de los cuales el palestino expresa la muerte como su rasgo definitorio y de este modo determina quién es?

Parecería en un primer momento que las figuras de la ausencia y la víctima carecen de un sentido del gusto y un punto de vista estético, ya que estos se apoyan en una cierta conciencia reflexiva que acompaña a los aparatos y mecanismos burocrático-materiales en los que se instala o de los que emana. La figura de la ausencia es un estado de conciencia no-reflexiva por antonomasia, que se afirma en el suceso como antítesis del aparato burocrático-material. En cuanto a la figura de la víctima, su conciencia, aunque reflexiva, está restringida al sistema de la percepción sensorial que la ayuda en su lucha por la

supervivencia y por no deslizarse hacia lo que percibe como ausencia. Frente a esta idea sistemática, hay numerosas expresiones literarias, artísticas y de otro tipo que crean un gusto sensorial y una perspectiva estética del mundo. Parece que la conciencia reflexiva y el aparato que la acompaña no son sino una modificación de la posibilidad de construir un sentido del gusto y una perspectiva. Vemos la ausencia presente en el carácter incompleto de la forma colectiva, como si su presencia flotara sin un suelo material y social donde pisar, debido a su movimiento aleatorio, siempre en mudanza e inquieto. La víctima se basa en los sentidos que funcionan en una situación de presencia inmediata y embrionaria; la base de su sentido del gusto es la constatación ocular y oral. Estos dos mecanismos de actividad sensorial, el movimiento aleatorio e inquieto y el apoyo en la visión y la oralidad, modelan una perspectiva estética concreta que determina la forma del mundo y buscaría una solidez material y formal que fuese directa y completa, y que estaría fundamentalmente y por lo general llena de contenidos derivados de la tierra. Esta forma de retorno no se limita en el tiempo a las dos décadas que siguieron a la *Nakba*, sino que seguimos asistiendo hasta hoy a ella en diversas configuraciones culturales.

La recomposición del colectivo palestino en forma de colectivo nacional moderno y representativo, completado con los aparatos burocrático-materiales que están en la base de la actividad fedayín y de la figura del mártir, ha hecho necesaria la centralidad del texto impreso. De ahí que haya surgido cierto sentido del gusto que modela la figura del mártir nutriéndose del imaginario colectivo fundamentalmente a través de la conexión textual, que comprende textos narrativos, visuales y auditivos por igual. Ese tipo de conexión se da entre el nivel discursivo representacional y el todo real percibido sensorialmente de manera directa. A diferencia de la víctima, que no tenía más remedio que verse y oírse a sí misma, el colectivo palestino no ve al mártir fedayín, sino que se lo imagina y se reconstruye a sí mismo mediante el seguimiento de las características visuales, auditivas y narrativas del mártir. Por esa razón el punto de vista estético es transformativo y niega el anterior modo de existencia de la víctima para establecer el colectivo como entidad autosuficiente. De este modo se ven hombres y mujeres trabajando en el campo, y se observa que

el sol despunta, una mano rompe su atadura, jóvenes hermosas crecen hacia el estado fértil, un joven carga con su fusil y sale de su choza en el campamento para trabajar en las sendas de regreso, etc. La estética de la negación/transformación es modernista por excelencia, y su trasposición al contexto palestino ha sufrido siempre, por un lado, de la estructura patriarcal estable y, por otro, del movimiento aleatorio e inquieto que emana de la figura de la ausencia que se alberga en el núcleo de la experiencia palestina.

Puede afirmarse que esta estética de la negación y de la transformación no ha abordado por entero y en profundidad la estable estructura patriarcal, sino que ha operado a través de ella, y en ocasiones y hasta cierto punto la estructura patriarcal ha impuesto su visión estética de tal manera que parecería que la pervivencia del patriarcado fuese un acto de negación y transformación. Respecto a la ausencia, la perspectiva de la negación y la transformación se apoya en la presencia, tal como esta es concebida desde la lógica del colectivo nacional patriarcal y de la mercancía. La pesadilla nacional del palestino es estar ausente. De aquí que la ausencia haya continuado dando forma al contexto palestino a través de su misma ausencia y que, una vez percibida, su estatus como ausencia se oculte automáticamente.

La salida absoluta y voluntaria apoyada en la figura del operador mártir conlleva una cierta oscilación entre la total presencia sensorial y la total ausencia. En diversos niveles el operador mártir devuelve la presencia sensorial directa a la acción colectiva después de haber sido ocultado por la función representativa del quehacer nacional. Este regreso apela al cuerpo sociomaterial como referencia para el trabajo liberador colectivo de los palestinos, ya que, según la lógica de disipación de este último, utiliza el cuerpo como materia para dismantelar el régimen mediante la solución de sus contradicciones fundamentales, aportando presencia frente a ausencia. La perspectiva estética resultante de esta figura abarca la estética de la negación y la transformación, y la transformación del régimen colonial sigue siendo hasta hoy uno de los ejes sobre los que gira la muerte en operación de martirio. No obstante, esta transformación va desde la presencia total a la ausencia también total, por mor de lograr una presencia absoluta que niegue completamente el régimen. En ese sentido el operador mártir nos

saca de lo mundano y relativo hacia lo excepcional y absoluto, y la estética de la negación total y absoluta contempla el mundo como zona de paso, dado que, si se transformara, rompería con lo que ha sido y pasaría a un estado completamente nuevo. El operador mártir palestino no ha conseguido aún generalizar su lógica, ya que la salida total y voluntaria persiste en el nivel corpóreo directo, sin haber alcanzado a otros ámbitos sociales y culturales. Sería entonces la falta de una audiencia histórico-social para esta perspectiva estética lo que obstaculiza su generalización, ya que esta generalización es contraria a la lógica de la figura de la ausencia.

Escogimos resumir este ensayo a través de lo que hemos denominado el lenguaje, el sentido del gusto y la perspectiva estética de las diferentes formas de la muerte palestina, ya que esta es la que define sus formas de vida. Esta clase de resumen no busca ensalzar o festejar la muerte cantando sus lenguajes, sentidos del gusto o perspectivas estéticas, y sí en cambio subrayar el profundo entronque, como principio estructural, de la muerte en la vida palestina. La naturaleza absoluta de la muerte, en su función de criterio para definir la vida, nos ha llevado a erigirla en atalaya desde la que otear esta última. Examinando la naturaleza e historia del escenario de la muerte palestina hemos precisado las características fundamentales del régimen colonial en Palestina: la administración de la muerte colectiva palestina en su recorrido hacia la ausencia, es decir, su salida como colectivo del escenario de la historia moderna. Hemos distinguido entre tres fases o periodos fundamentales a través de los cuales los palestinos actúan para establecer un colectivo presente históricamente, aunque la forma de tal presencia pueda ser diferente de una fase a otra. Es a través de esta historia continua, de la acumulación de actos de muerte y su espectacularidad, y de la consolidación de mecanismos de funcionamiento estructurales en forma de aparatos sistemáticos que generan múltiples tipos de muerte, como la estructura de la *Nakba* ha quedado profundamente inscrita –incluso biológicamente– en el cuerpo social y material de los palestinos.

Este proceso de inscripción tiene múltiples capas y formas, y aquí hemos tratado de dilucidar cuáles son sus principales articulaciones y cómo el colectivo palestino lo ha tratado; esto es, su modo de arrebatarse al régimen

el control de la administración de la muerte colectiva palestina, y, a partir de ahí, hemos intentado abordar el papel palestino en ese proceso de inscripción. Este y otros procesos semejantes se hallan en la base del sistema social palestino, fundamentado esencialmente en el proceso de reproducción de los propios palestinos; hasta el momento no se ha llegado a codificar las contradicciones fundamentales –las de la muerte y la vida– en cuanto que método de producción y sistema de valores que supere la dialéctica de vida y muerte en el contexto colonial. El lenguaje del sistema social palestino se caracteriza por salvar el abismo existente entre el cuerpo muerto de la tragedia y las trayectorias de regreso potencialmente disponibles para reanimar ese cuerpo; es decir, que el lenguaje representa un elemento crucial en la autoreproducción del colectivo palestino. Y en cuanto al sentido del gusto y a la perspectiva estética, ambos proponen soluciones posibles, o bien señalan lo imposible con el fin de trasponer su forma y a continuación fijar recorridos de regreso. Tal regreso aquí podría conducir hacia el cuerpo individual en el caso de la víctima y al cuerpo colectivo en el caso del mártir y el operador mártir. Por consiguiente el palestino muere para poder vivir y no puede vivir más que por su muerte. El ojo/el yo del palestino compone formas diversas de la ausencia.

Esmail Nashif es un antropólogo, escritor y crítico de arte. Sus principales intereses en el ámbito de la investigación se centran en el lenguaje, la ideología y la estética. Actualmente trabaja como profesor en la Universidad de Ben-Gurión del Néguev. Algunos de sus libros recientes son: *The Architectonics of Loss: The Question of Contemporary Palestinian Culture* (2012), *Thagharat: Short Stories* (2012), *Gradus for Opening the Episteme* (2010) y *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community* (2008).

1. Los términos «víctima», «mártir» y «operador mártir» son los equivalentes en castellano de los términos árabes respectivos: *Dahiya*, *Shahid*, y *Istishhadi*.
2. La *Nabka* es el término para definir la expulsión masiva y la desposesión de los palestinos en 1948 y el establecimiento del estado de Israel en el territorio de la Palestina histórica.
3. El término traducido por «catastrófico» –*nakbawi*– literalmente significa: de la *Nabka* o relacionado con ella. Vincula, por tanto, la catástrofe concreta que supuso la *Nabka* con la situación catastrófica general del colectivo palestino desde entonces.
4. *Fedayín* es el término árabe para «combatiente armado».

Ahlam Shibli

La casa fantasmal

Cuando estaba acabando la nueva obra que se reproduce en esta publicación, mi padre, Abed Hasan Shibli, falleció. Dedico este libro a su memoria.

Ahlam Shibli