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

MAC BA
MUSEU D'ART CONTEMPORANI DE BARCELONA

Sumario

3. Asamblea de ausentes
Carles Guerra, Marta Gili, João Fernandes
y Isabel Sousa Braga

4. Desaparición y precariedad.
Sobre la fotografía de Ahlam Shibli
T.J. Demos

13. *Death*, 2011–2012
Ahlam Shibli

23. La muerte del palestino
Esmail Nashif

Estos textos forman parte del catálogo *Ahlam Shibli: Phantom Home* (http://www.macba.cat/es/catalogo-shibli), publicado con motivo de la exposición (http://www.macba.cat/es/expo-ahlam-shibli) organizada por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA) y coproducida con el Jeu de Paume de París y el Museu de Arte Contemporânea de Serralves de Oporto.

Asamblea de ausentes

Desde mediados de los años noventa las fotografías de Ahlam Shibli han descrito las condiciones de existencia que se producen al vivir bajo la opresión. La estética documental fraguada en los territorios ocupados por Israel y que aborda los traumas implícitos en la discriminación, expulsión y muerte violenta de la población palestina se ha trasladado a otros lugares en los que la idea del hogar resulta igual de problemática. Como, por ejemplo, las celebraciones conmemorativas de las víctimas de guerra francesas y las contradicciones que entrañan al revelarse que una misma población puede ser víctima de una violencia atroz y poco más tarde agente de un régimen colonial igualmente injusto; o la desesperada apuesta de esas personas obligadas a emigrar para conciliar su cuerpo con el deseo de encarnar el género que sienten como propio. La obra de Ahlam Shibli descubre modos de desubicación y ocupación que no se limitan a la condición palestina, sino que abarcan otros estados y situaciones con injusticias y paradojas en su seno.

La casa fantasmal reúne las series fotográficas más importantes realizadas por Ahlam Shibli hasta el momento. Gracias a la generosa predisposición de la artista y a los esfuerzos de tres instituciones (el Museu d'Art Contemporani de Barcelona, el Jeu de Paume de París y el Museu de Arte Contemporânea de Serralves en Oporto) ha sido posible coproducir la exposición y la publicación que la acompaña.

Death, la serie más reciente realizada por la fotógrafa, es el resultado de un esfuerzo de colaboración para presentar una de las obras más emblemáticas de esta artista. Las sesenta y ocho imágenes en color acompañadas por leyendas a menudo exhaustivas ocupan el cuerpo central de esta publicación. Fotografías, carteles, tumbas y pintadas en la calle convocan la presencia de combatientes palestinos caídos en el curso de la resistencia armada contra la ocupación israelí; o muertos en diversas circunstancias (*Shahid, Shahida*); hombres y mujeres que mueren en operaciones de martirio (*Istishhadi, Istishhadiya*); y presos que, en términos generales, suelen considerarse mártires fallidos. Todos ellos constituyen una asamblea de figuras ausentes.

De nuevo, con esta serie Ahlam Shibli lleva la práctica documental al límite de lo visible. El mártir pone en juego una estética y una política de la desaparición que pretende, como dice Esmail Nashif en su ensayo, recuperar el control sobre la muerte palestina. De acuerdo con este autor, los palestinos habrían sido –tras ser expuestos a varias formas de violencia– expropiados de la administración de su propia muerte. En este caso la fotografía se enfrenta a un cometido insólito: evidenciar una aniquilación colectiva. Ya no se trata de mostrar la muerte de un cuerpo, sino la destrucción de todo aquello que podría mantener y probar la existencia de una sociedad civil. Como ya es habitual en su forma de trabajar, Ahlam Shibli se ha acercado a este tipo de realidad material entablando conversaciones con amigos y familiares de los mártires. A lo largo de esos encuentros aparecen otras fotografías que nos recuerdan la imposibilidad de tener acceso directo a hechos pasados. Una ingente producción visual en recuerdo de los mártires cobra protagonismo en *Death*. La convivencia con esas imágenes, algunas de ellas erosionadas por su exposición a la intemperie y otras veneradas en el interior doméstico de los familiares más próximos, sugiere que la esfera pública palestina ha cedido su protagonismo a los ausentes.

En su ensayo, T.J. Demos se pregunta dónde queda la distancia crítica respecto a un entorno que celebra la muerte creando un espacio saturado de imágenes de los mártires. Puede asegurarse que las fotografías de Ahlam Shibli nos precipitan hacia una inmersión de la que difícilmente se puede escapar. Sin embargo, tampoco suscriben ninguno de los modelos interpretativos más comunes en la colonización, ya sea en el caso de *Death* o en otras obras. La narrativa de sus series no se acoge a la causalidad de los hechos representados, sino que se desprende de la dinámica de la representación misma. La aparente falta de posicionamiento crítico parece ahogada por la actitud devocional que reclaman las representaciones de los mártires. En cualquier caso, son fotografías que desactivan la movilización característica del registro humanista y evitan que las víctimas se conviertan también en víctimas de la fotografía. Ahlam Shibli esgrime un concepto de la fotografía en el que el medio se niega a acoger indiscriminadamente todos los objetos y sujetos que pasan frente al objetivo.

A diferencia de un tipo de fotografía que se había instituido como un ingrediente esencial de la opinión pública global, dando imagen a cualquier acontecimiento para que pudiera ser debatido, en la práctica documental de Ahlam Shibli esa premisa ha perdido toda vigencia. Cuántas cosas ocurren en este régimen hipervisual que nos permite verlo y saberlo todo y que sin embargo no garantiza la acción; eso mismo que la artista Hito Steyerl ha calificado como una «reflexividad ociosa», o lo que es lo mismo, una información sin derecho a la acción o posibilidad de intervención. La fotografía de Ahlam Shibli requiere de textualidad; con ello suspende la autonomía de la imagen y a la vez la inserta en un régimen que ya no utiliza la fotografía con fines informativos. La reflexividad de las imágenes de Shibli se inscribe en la relación con los sujetos de sus fotos y a la vez está bloqueada en el interior de la fotografía. Difícilmente una imagen puede ser extraída de la serie y aislada del resto o aspirar a una singularidad. Su sentido está vinculado al de una secuencia. Ahí es donde encuentra acogida una multitud de signos rica y compleja que representa el único vestigio de comunidad en situaciones de vida precaria.

Carles Guerra
Marta Gili
João Fernandes
Isabel Sousa Braga
Comisarios de la exposición

Desaparición y precariedad. Sobre la fotografía de Ahlam Shibli

T.J. DEMOS

En una foto de la reciente serie *Death* (2011-2012) de Ahlam Shibli se ve a una abuela y a tres de sus nietos en una sala de estar. Tras ellos, dominando las decorativas cortinas doradas, el sofá beige y la mesita central de madera, dispuesta con una tetera y un adorno de flores, aparece en una esquina un enorme cuadro que representa a un hombre joven metralleta en mano. Lleva puesta una chupa de cuero negro con el cuello levantado y lanza al observador una mirada retadora. En lo alto de la tela un texto en árabe dice: «El pantera de Kataib Shuhada Al-Aqsa, Mikere» (Mikere, de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa). El muchacho del sofá alza la vista hacia su padre muerto y su mirada de admiración nos da una pista sobre la función social de tal imaginería más allá de la muerte del retratado, que ejemplifica un dicho que fue muy repetido en lo más álgido de la Segunda Intifada: «Por cada activista muerto surgirán otros diez dispuestos a luchar.»[1] Aunque esté muerto, Mikere sigue siendo una presencia viva que transmite un mensaje, tal vez con mayor fuerza de lo que nunca hubiera podido conseguir en vida.

Death explora la cultura visual del martirio palestino tal como se presenta en los espacios públicos y privados. Muestra los carteles visibles en las paredes de todos los territorios ocupados en 1967, con las imágenes de unos mártires (casi siempre hombres, pero a veces también mujeres y niños) puestos en pie delante de símbolos nacionales palestinos como la Cúpula de la Roca, junto con versículos del Corán o llamamientos de algún grupo militante. Las fotografías de los difuntos también suelen ser portadas en manos de los deudos, colgadas de collares y exhibidas en los teléfonos móviles o en las salas de estar de las casas. Para los antropólogos que estudian estas prácticas conmemorativas, «el énfasis cotidiano puesto en la celebración del martirio puede entenderse como un acto de defensa propia colectiva frente al absurdo de la devastación cotidiana, defensa reforzada por toda clase de valores míticos, religiosos e históricos a fin de hacer de esa dosis diaria de muerte algo no solo comprensible sino absolutamente inevitable».[2] En tal sentido la mitificación de los mártires ejemplifica de qué modo «la resistencia y el sacrificio equivalen al precio inevitable a pagar por un sentido actual de la vida alienado y vivido con la promesa de un futuro mejor».[3]

Con todo, aunque estas imágenes omnipresentes de muerte dentro de las comunidades palestinas son el testimonio de la desaparición de hijos e hijas, madres y padres, al mismo tiempo demuestran la negación de esa misma desaparición. Queda la presencia fantasmal de quienes están muertos, de los que dejaron de vivir por múltiples razones, pero cuya extraña aparición es utilizada por diversas causas políticas y religiosas en apoyo de la lucha palestina por la descolonización y la independencia. Aun así, las imágenes documentan un fenómeno nada simple en términos culturales o representacionales. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con el discutible significado del martirio para aquellas familias que acaso perdieron sus casas, arrasadas por los buldóceres israelíes, como consecuencia de las acciones de sus parientes? ¿Qué hay de quienes cuestionan la legitimidad y los efectos de esas operaciones de martirio? ¿Qué piensan los vivos de la militarización de la sociedad palestina como resultado de la resistencia armada frente al colonizador? ¿Qué ocurre con la «política polivalente» –en palabras de Lori A. Allen– de estas prácticas conmemorativas, por la cual quienes murieron siendo solo espectadores inocentes (principalmente niños) son instrumentalizados por las milicias rivales?[4] En cuanto a dar respuesta a estas preguntas, las fotografías callan. No obstante, sí que plantean estas mismas consideraciones, buscando sin llegar a una fácil conclusión y creando una cierta conciencia –y una relación– con el desconocimiento. Enfrentarse a la verdad fotográfica de ese no-conocimiento es un aspecto recurrente del trabajo de Shibli.

Su última serie de imágenes de mártires es por lo tanto una continuación de un dilatado proyecto fotográfico dedicado a levantar acta de la vida (también póstuma) de cuantos viven en las fronteras de la exclusión amenazados de desaparición, y a documentar la conmemoración de quienes han sucumbido a la ausencia. Pero, como hemos visto, el final nunca es realmente el final, por lo menos en el régimen de la imagen. Del mismo modo que las figuras de *Death* representan la negativa a olvidar y el sacrificio por una vida mejor para quienes les han sobrevivido, un acto de desafío a la desaparición, así también la praxis fotográfica de Shibli está comprometida con el reconocimiento de lo no reconocido, desafiando los regímenes visuales que de otro modo habrían condenado a esos sujetos a la eliminación.

El historial fotográfico de Ahlam Shibli comenzó por el registro de las circunstancias vitales de los palestinos de estirpe beduina, con la presentación de imágenes de unas vidas bajo la amenaza de la desposesión y de supervivencia en condiciones de desplazamiento forzoso y estados prolongados de inestabilidad y falta de vivienda. Comprende las series *Unrecognised* (2000), una muestra de las condiciones de vida de las personas que habitan un pueblo palestino de Galilea que no aparece en ningún mapa oficial israelí; *Goter* (2002-2003), una serie que describe el estado social y material de los palestinos beduinos del Náqab (Néguev); *Arab al-Sbaih* (2007), retrato de los campos de refugiados palestinos en Jordania; y *The Valley* (2007-2008), representación de la aldea de Arab al-Shibli en la Baja Galilea (llamada originariamente Arab al-Sbaih). En los últimos años, sin embargo, la intervención de Shibli se ha ampliado a otros contextos geopolíticos y sociales, más allá de los palestinos, con nuevos ciclos fotográficos. Por ejemplo, la serie *Eastern LGBT* (2004/2006) retrata a gais, lesbianas, bisexuales y transexuales residentes en Zúrich, Barcelona, Tel Aviv y Londres, que han huido de países como Pakistán, Palestina, Líbano, Turquía y Somalia, intolerantes con las orientaciones sexuales no convencionales. *Dom Dziecka. The house starves when you are away* (2008) muestra a los internos de varios orfanatos de Polonia en los que, conmovedoramente, los niños han creado un hogar por sí mismos, estableciendo relaciones de tipo familiar en unos agrupamientos que, al mismo tiempo, se apartan de los órdenes sociales convencionales y dejan ver así unas posibilidades de pertenencia al margen de la unidad familiar tradicional. Finalmente *Trauma* (2008-2009) presenta un ciclo de fotografías que incluye imágenes de antiguos combatientes de la Resistencia francesa en la región de Corrèze, en el centro-sur del país. Algunos de ellos, tras haber padecido la persecución nazi, tomaron parte pocos años después en las guerras coloniales de Indochina y Argelia, luchando contra unas personas que, como ellos mismos antes, luchaban por su independencia.

El vínculo que une todas estas series fotográficas tan diversas es la constante entrega de Shibli a la investigación de experiencias de exclusión social tal como se presentan en los espacios de desposesión y no reconocimiento políticos, así como en los espacios expatriados de rechazo y no pertenencia. En ese sentido, su obra coincide con parecidas aproximaciones a la fotografía realizadas en zonas de conflicto, como los

trabajos de David Goldblatt, Guy Tillim y Santu Mokofeng, que fotografiaron la vida durante y después del apartheid sudafricano. Pero lo que distingue la práctica de Shibli es su constante investigación del desarraigo geopolítico y cultural en el que los habitantes se afanan por construir lugares de pertenencia. Como muy bien ha dicho el escritor y crítico de arte Ulrich Loock, «la totalidad de la obra de Ahlam Shibli está guiada por una pregunta fundamental: "¿qué significa estar en casa?" Y por su inversa: "¿qué significa no estar en casa?"»[6] En los trabajos fotográficos de Shibli esta dialéctica del estar-en-casa y del desamparo se extiende en muchas direcciones: hacia la exclusión nacional, la desposesión colonial, la alienación sociosexual, la privación familiar y la muerte. Sin embargo, esta relacionalidad estructural entre inclusión y exclusión se complica también en su trabajo en la medida en que la conexión entre víctima y criminal, ciudadano y extranjero, vivo y muerto, nunca es firme. No, al menos, en el campo de la representación. Tampoco el acto de reconocimiento es un gesto sencillo o una simple maniobra política. Y es que la práctica de Shibli se mantiene atenta a las ideologías rivales de la aparición –como ocurre en particular en la serie *Death*– y cuestiona lo que significa dar reconocimiento al mostrar que tal reconocimiento nunca tiene lugar sin motivaciones ni inestables consecuencias políticas. Así las cosas, la evidente implicación de su proyecto en el reconocimiento de los no reconocidos –conferir visibilidad a aquellos a quienes las potencias hegemónicas han arrojado a los márgenes– se ve complicada en última instancia por la sensibilidad de su fotografía hacia la estética de indeterminación del género documental. Como han señalado numerosos teóricos, el significado de la fotografía es plenamente contingente (dependiente de contexto, pies de imagen, ámbitos de recepción y modos de interpretación), con lo cual su significado es en el mejor de los casos incierto.[7] Esta complejidad –ubicada entre la indeterminación y el reconocimiento político– sitúa su trabajo en primera línea de la reinvención contemporánea de la práctica documental y de la exploración de las posibilidades de una fotografía socialmente comprometida.

Tomemos *Unrecognised* de Shibli, una serie centrada en los beduinos palestinos que, para no perder sus tierras, se han negado a trasladarse a las áreas oficialmente asignadas y permanecen desafiantes in situ, por lo que el Estado de Israel los considera «no reconocidos». La consecuencia es que están condenados a residir en habitáculos temporales sin acceso a agua corriente, electricidad o saneamiento.[8] Las fotografías muestran sus construcciones, hechas de placas de uralita, que se sostienen sujetas con cadenas y candados oxidados en medio de un yermo paisaje rocoso. Niños descalzos aparecen jugando en el inhóspito entorno mientras las mujeres se ocupan de las tareas domésticas y cuelgan a secar la ropa en el exterior. Privados de atención sanitaria y de enseñanza por encima del grado elemental, los palestinos no reconocidos a menudo son víctimas de abusos por parte de las autoridades gubernamentales y sometidos entre otras cosas a desahucios forzosos. Algunas veces sus casas son demolidas con buldóceres (con o sin previo aviso) y sus cosechas rociadas con herbicidas por helicópteros israelíes. Relegados a la condición de okupas en sus tierras ancestrales, se les deniegan muchos derechos dispensados a los ciudadanos israelíes (condición que también tienen los beduinos palestinos retratados en *Unrecognised*). Según Shibli esto representa una cruel ironía para unas gentes antaño nómadas, obligadas ahora «a convertirse en refugiadas en su propia tierra».[9] A pesar de circunstancias tan adversas, en las fotos de Shibli hay imágenes de vínculos familiares y niños que juegan, de casas pintadas de alegres colores y cuidadas huertas; son imágenes que atestiguan una voluntad de sobrevivir y de crear una sensación de hogar frente a la realidad de su desamparo legal.

A este mismo contexto político, el de la negativa de Israel a reconocer las aldeas beduinas palestinas –borrándolas de los mapas y señalizaciones de carretera, hebraizando sus nombres árabes tradicionales, rechazando las reclamaciones legales de propiedad de la tierra–, es al que se enfrentó Shibli en su siguiente serie, *Goter*. El título procede de la memoria popular de la zona, recuerdo de los tiempos del mandato británico cuando los palestinos a menudo oían la orden militar «*go there*», «vete allá». Al cabo de generaciones la frase se transformó en la actual reliquia lingüística que guarda un eco, apenas descifrable, de esa confrontación anterior con el poder colonial.[10] La orden de «irse allá» pronto volvió a repetirse durante la consolidación de Israel como estado a comienzos de la década de los sesenta, cuando el dirigente militar y político israelí Moshé Dayán anunció la política de asimilación de los antiguos beduinos errantes dentro de la sociedad israelí mediante su incorporación a la mano de obra urbana de la industria, los servicios, la construcción y la agricultura. «Sería una revolución, pero puede lograrse en un par de generaciones», aseguró. «Sin coerción, pero con la dirección del gobierno [...] este fenómeno de los beduinos desaparecerá.»[11]

La «revolución» de Dayán equivalía a un plan patrocinado por el Estado para hacer desaparecer un pueblo. Dejaba a los beduinos palestinos frente a dos alternativas: o bien permanecer en poblados «no reconocidos» y por lo tanto no permanentes –y que de hecho se convirtieron en campamentos propios de un estado de excepción en el que los habitantes quedaban despojados de sus derechos políticos y reducidos a una existencia precaria[12]– o bien se asimilaban a la sociedad israelí y aceptaban la desaparición del «fenómeno de los beduinos». Ambas salidas irían unidas en la práctica en lo que el difunto sociólogo israelí Baruch Kimmerling denomina «politicidio»: «la destrucción física de las instituciones e infraestructuras públicas, la colonización de la tierra, el hambre, el aislamiento social y político» dirigidos contra una determinada población.[13] En este sentido, el trato dado a los beduinos palestinos guarda relación con el trato dispensado a los palestinos en general, caracterizado por el antiguo proyecto «que cubre un amplio espectro de actividades sociales, políticas y militares cuyo fin es destruir la viabilidad política y nacional de toda una comunidad de gentes y de ese modo sustraerle la posibilidad de una verdadera autodeterminación».[14] Semejante proyecto responde a una visión de los palestinos como pueblo dotado de una «relativa humanidad» y por ello «solo titulares de una porción de los derechos, por lo demás inalienables, que ostentan los seres humanos "plenos"», como señala Omar Barghouti.[15]

Bajo semejantes condiciones biopolíticas y de política gubernamental, no es de extrañar que autores y activistas como Edward Said manifestasen repetidamente el temor a una desaparición durante los años ochenta y noventa: «Ciertamente la destrucción de Palestina en 1948, los años de anonimato que siguieron, la dolorosa reconstrucción de una identidad palestina exiliada, los esfuerzos en política de muchos obreros, combatientes, poetas, artistas e historiadores palestinos por

mantener la identidad palestina, son hechos que siempre avanzaron vacilantes bajo el miedo intranquilizador a la desaparición, dada la férrea determinación del Israel oficial de acelerar el proceso para reducir, minimizar y asegurar la ausencia de palestinos como presencia humana y política en la ecuación de Oriente Próximo.»[16] Lo que muestran las series *Goter* y *Unrecognised* de Shibli es la prueba –arquitectónica, geográfica, institucional, social y visual– de la política encaminada a hacer desaparecer un pueblo, en particular con sus personas oscurecidas, los rostros fragmentados, las siluetas de cuerpos etéreos y los tristes y vacíos espacios domésticos que caracterizan y pueblan su imaginería fotográfica. Es como si la realidad existencial de la ausencia empapase ya esas escenas dejando entrever una desbandada futura, unos lugares de abandono y un pueblo que se extingue.

La ausencia y la desaparición se corresponden, por supuesto, con la condición de la fotografía como medio, que el proyecto de Shibli desarrolla poniendo inteligentemente en relación el medio y la geopolítica. Tal como señala Roland Barthes en *La cámara lúcida*, la ontología de la fotografía se refiere fundamentalmente a la muerte. La muerte es el *eidos* de la fotografía, su forma ideal y su expresión más notable.[17] De hecho no puede haber fotografía que no ocasione la ausencia de lo que representa. Eduardo Cadava explica acertadamente el argumento de Barthes cuando escribe que «la conjunción de la muerte y lo fotografiado es de hecho el principio mismo de la certidumbre fotográfica: la foto es un cementerio. La foto, pequeño monumento funerario, es una tumba para los muertos vivientes. Cuenta su historia –historia de fantasmas y de sombras– y lo hace porque ella *es* esa historia».[18] No sorprende, pues, que el resultado de que Shibli junte la fotografía y la no-reconocibilidad política sea una obsesionante estética de la alucinación: véanse las fantasmales presencias de los mártires que en *Death* sirven de monumentos funerarios en el cementerio del espacio público, o las figuras fugaces, oscurecidas y borrosas de *Goter*, lo mismo que el retrato, en esta misma serie, de locales evacuados y deshabitados que de algún modo reflejan la sorprendente presencia de la ausencia en lo que son espacios de desarraigo. Todo expresa la persistencia de aquello que se niega a desaparecer. Dicho de otro modo, lo que explora Shibli es precisamente la conjunción de la muerte y de lo fotografiado.

Un aspecto de esta conjunción es que en manos de Shibli la foto se transforma en un acto pertinaz de retención de la presencia de los desaparecidos y desplazados, de los ausentes y muertos, aportando las pruebas de una existencia por lo demás negada, controlada, amurallada, encarcelada, cercada, exiliada. El trabajo de Shibli es un acto de intervención en la organización de la aparición, de tal forma que aquellos a quienes normalmente se les deniega representación –física, arquitectónica, espacial, política y representacional– son sacados a la luz. En este sentido su proyecto vibra con la politización de lo fotográfico, y va más allá de una meditación puramente barthesiana acerca de la estética mortal e inquietante de la imagen fotográfica. De hecho, su trabajo desplaza la estética del juicio subjetivo de Barthes hacia una intensificación de la reivindicación de la aparición que también es una subjetivación política. Esa subjetivación es un llegar-a-ser, una participación en la formación del mundo visible y una demanda de derechos para las personas de ese mundo, derechos que se extienden más allá del represivo estado-nación y su proyecto colonial.[19] Frente a las segregaciones sociales y políticas del Estado, la fotografía de Shibli constituye una exigencia de universalidad de derechos, de igualdad e inclusión que sobrepasa aquellos regímenes que prefieren dividir y apartar, engendrar estados de excepción y de humanidad relativa y aplicar programas de politicidio.

En sí mismas las obras de Shibli expresan el optimismo de una fotografía que cuestiona lo injusto de la situación de los desposeídos, y crea una zona de participación política fuera de la política de gobierno excluyente del Estado. Existe la esperanza de que la reordenación del mundo visual operada por la fotografía marque una diferencia en la realidad social y política, como sin duda es el caso, aunque tal vez sea sin la precisión instrumentalizada y la efectividad estratégica que algunos reclaman. Mientras tanto, tenemos el testimonio callado y la sutil interrogación de las imágenes de Shibli, que dan fe de la diversidad y creatividad de la vida de esos sujetos condenados a la ausencia y a la abstracción o reducidos al estado de damnificados humanitarios y sometidos a los cálculos estadísticos del Estado (especialmente en los territorios palestinos ocupados).[20]

En cualquier caso, la práctica de Shibli añade matices a la política de reconocimiento al hacer aflorar, como se ha señalado antes, la imposibilidad de la legibilidad documental. Habida cuenta de la fragmentación y abstracción expuestas en sus fotografías, estas evitan caer en la trampa de constituir un segundo orden de victimización duplicando en la representación el sometimiento encontrado en la realidad. En este sentido el trabajo de Shibli complica la urgencia de reconocer a los no reconocidos al contener además, simultáneamente, un alegato estético *contra* la representación, el cual cobra significado en tanto dicha fotografía sea capaz de desvelar la complejidad de ser humanos, en parte al evitar la objetificación totalizante de ese ser. Como apunta Judith Butler, «para que la representación transmita lo humano [...] la representación no solo debe fracasar, sino que *debe* mostrar su fracaso. Hay algo irrepresentable que sin embargo intentamos representar, y esa paradoja debe conservarse en la representación que ofrecemos».[21]

En este aspecto, las imágenes de no reconocidos de Shibli, imágenes que asumen precisamente esa paradoja, no pueden ser recuperadas fácilmente ni pueden encajar sin problemas en el modelo de una fotografía documental basada en la empatía progresista, ya que en su obra la injusticia se muestra sin transmitir al espectador una sensación de optimismo o promesa de redención como si por efecto de la intervención fotográfica fuera a suceder alguna transformación inminente.[22] Esta circunstancia se da en parte por la negativa de Shibli a objetificar sus sujetos para la mirada del espectador empático. Como explica Loock, «aun cuando su praxis adopte la forma del documental, el centro de su trabajo no es hacer un inventario de situaciones dadas, un registro de circunstancias sociológicas o etnológicas, y menos aún la ilustración de un conocimiento cultural preconcebido».[23] En vez de ofrecer una fuente de datos sociológicos o de información etnográfica, las fotos de Shibli destacan los complicados aspectos de su condición estética y desvelan el carácter poliédrico de la experiencia vivida y de la realidad subjetiva. Esto lo consiguen poniendo al descubierto una ambigüedad y multivalencia en la imagen que proclama el hecho de que la fotografía solo puede señalar la abundancia de

significado que inevitablemente escapa a su alcance, aunque es un hecho que cualquier práctica documental con algo de ambición conceptual admitirá, puesto que «*debe* mostrar su fracaso» al representar si quiere «transmitir lo humano».

Sensible como es a lo irrepresentable que, no obstante, ella busca representar –intentando a la vez mostrar a aquellos que son «no reconocidos» y asimismo la irrepresentabilidad última de su existencia–, Shibli ha tratado también estos últimos años de extender su práctica a otras fuentes de lucha y a otros lugares de irrepresentabilidad. Para ello ha propuesto una cadena de equivalencias que ensancha su estrategia fotográfica y se enfrenta a la opresión y la desposesión de diferentes contextos geopolíticos, con lo que pone el combate palestino en relación con combates políticos de otros lugares. De este modo la ampliación de su visión fotográfica del mundo crea posibilidades para unas formas de solidaridad con diferentes comunidades y modos de identidad que exceden el ámbito de Palestina e Israel.

Así tenemos *Eastern LGBT*, que presenta a quienes realizan apariciones de heterodoxia sexual en el espacio público (LGBT se refiere a lesbianas, gais, bisexuales y transexuales, y es un término de uso corriente entre quienes forman esa comunidad). Otra fotografía de una serie afín (*LGBT A*, que es parte de *LGBT A B C*) muestra dos personas de cabeza rapada, una con traje rayado, corbata y gafas de sol, la otra con un bigote postizo, vestido oscuro y chaqueta de reluciente vinilo. Posan en pareja delante de dos fotos de Shibli de la serie *Unrecognised*, estableciendo así una conexión entre los palestinos y unos personajes sometidos a otra clase de no reconocimiento debido a su orientación sexual. Esta forma de no reconocimiento ha acabado excluyendo a las personas de sus comunidades y patrias de origen a causa de la intolerancia cultural y la discriminación hacia quienes se desvían de la sexualidad normativa y de los tipos de género. Otras imágenes de la serie muestran escenas de los desfiles del orgullo gay, a varios *trans* mientras se visten o deambulan por unos bloques de viviendas, posan para la cámara en unos pasillos cualesquiera, o lucen diversos vestidos exóticos o fetichistas. También aparecen mientras se acicalan maquillándose ante el espejo y bailando en ambientes de club.

En *LGBT C* una figura aparece bajo los focos de un club de noche, plantada frente a una pancarta con el símbolo arcoíris de la diversidad y el lema del Grupo Aswat: «Somos palestinas. Somos mujeres. Somos gais.» Son demostraciones de empoderamiento en las que los participantes crean una atmósfera festiva donde el despliegue de subjetividad se suma al expatriatismo, la transgresión *queer* y la resistencia política. Estos personajes rechazan sucesivamente la discriminación sociosexual y la desposesión geopolítica, y Shibli los muestra reivindicando su papel de agentes de una política radical. La perspectiva fotográfica de la autora dota de dignidad y afirmación a estas personas y contesta la objetificación voyeurista con que a veces se las retrata, además de aportar imágenes antiespectaculares de la vida diaria.

Con *Dom Dziecka. The house starves when you are away*, Shibli amplía aún más su acercamiento fotográfico a las comunidades de desubicados y desposeídos. En este caso las imágenes muestran a varios colectivos de huérfanos, fotografiados en once hospicios de Polonia. Algunas de las imágenes evidencian una clara relación estilística con sus retratos de ambientes palestinos: los de *Goter*, *Unrecognised* o *Arab al-Sbaih*. Por poner un ejemplo, la representación en blanco y negro de unos niños y jóvenes que posan delante y en lo alto de unos edificios de cemento exentos de toda decoración o adorno, se asemeja bastante a los parajes palestinos de claustrofobia y privación, de control y ocupación, presentados en otros trabajos suyos. En esas imágenes el punto de vista de Shibli se distancia de sus personajes, como si quisiera indicar que la fotógrafa permanece al margen, en el exterior, lo cual intensifica el aire de melancolía y la sensación de estar observando desde lejos una situación sobre la que no se tiene ningún control. En otras fotos de la misma serie las figuras aparecen tapándose la cara o apartando la mirada de la cámara, como si exteriorizasen su resistencia a la intrusión de la fotógrafa. O puede que ella haya incluido esas imágenes oscurecidas para sugerir la imposibilidad de representar al sujeto, reconociendo una vez más las facetas subjetivas que desbordan lo que pueda representar una sola foto, en la que la fragmentación representacional contrarresta paradójicamente la relativa humanización.[24] Aquí también las fotografías alternan entre imágenes en blanco y negro y en color, un enfoque formal que recalca la diversidad representacional y alude a la diversidad subjetiva y con ello al carácter necesariamente fragmentario del medio fotográfico. Y siendo fragmentarias necesariamente, las imágenes de Shibli adquieren un valor autorreflexivo por cuanto admiten la imposibilidad de una captura total o un retrato completo del sujeto. Solo que en este caso no lo hace únicamente para denotar la marginación social o política o la desubicación alienante, sino más bien para evocar la hondura y multiplicidad de una existencia que trasciende la imagen y que la imagen tan solo puede insinuar.

Parte de esa hondura y multiplicidad se expresa a través de la conexión social entre las personas. Las fotografías revelan los lazos colectivos entre esos niños sin familia, entre esos residentes en un hogar para los sin hogar. La serie se centra en sus actividades comunes: las diversas figuras que duermen en la misma habitación, los abrazos íntimos, las situaciones de familiaridad incluso al ducharse o lavarse, cuando chicos y chicas cuidan de su higiene personal. Se sientan juntos, leen juntos, se refugian unos en el regazo de otros. Son figuras que, en las fotos de Shibli, siempre aparecen en agrupamientos plurales, y componen los retratos de unos huérfanos que han formado ellos mismos una especie de hogar. Las imágenes dan cuenta, por tanto, de algo esencialmente humano, aun cuando también se dé una transgresión social en esos agrupamientos que establecen relaciones fuera de los vínculos familiares y de ese modo ensanchan las posibilidades sociales de ser humanos. Ilustran el estado de sociabilidad y destacan el deseo y la necesidad de las personas de existir en comunidad. Tanto si se trata de situaciones de opresión y colonización (*Unrecognised*), de exclusión y discriminación (*Eastern LGBT*) o de falta de familia (*Dom Dziecka. The house starves when you are away*), en todos los casos descubrimos la poderosa voluntad de estar-con-otros, el deseo de contacto, amistad, amor y solidaridad, y el impulso de encontrar o construir un hogar (aunque sea poco convencional) frente a las presiones de rechazo y exclusión.[25]

Una vez dicho esto, algunas de las más complicadas imágenes de Shibli exploran el desazonante desequilibrio entre víctima y agresor, entre combatiente por la libertad y colonizador. En la serie *Trauma* fotografiaba a veteranos que conocieron la persecución nazi por haberse resistido a la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial. El punto de

partida histórico del trabajo es el 9 de junio de 1944, cuando los SS nazis ejecutaron en Tulle a noventa y nueve personas colgándolas de las farolas y balcones de la calle principal y deportaron a otras a campos de concentración donde el destino más probable era la muerte. La ciudad conmemora todos los años a las víctimas de aquella atrocidad, y el recuerdo de la historia se mantiene vivo en placas, nombres de calles, monumentos públicos, lápidas, ceremonias de homenaje y un museo en honor de los mártires de Francia. El tema de las fotografías de Shibli son estos diferentes lugares de memoria colectiva, pero hay más todavía, pues entre los recordatorios que aparecen en algunas de sus imágenes figuran también fotos y mapas del norte de África conservados por uno de los veteranos franceses. Estos objetos de recuerdo revelan que algunos de los supervivientes de la ocupación alemana se incorporaron más tarde, en las décadas de los cincuenta y sesenta, a las fuerzas coloniales francesas en Vietnam y Argelia. Al centrarse en estos detalles, Shibli conecta sin solución de continuidad las diferentes historias. La serie fotográfica se transforma en un archivo de incongruencia y contradicción política donde inexplicablemente la víctima y el verdugo intercambian papeles en distintos momentos históricos. En este sentido la serie recuerda la investigación que Shibli llevó a cabo en *Trackers* (2005), fotografías de los palestinos de origen beduino que se han alistado en las Fuerzas de Defensa de Israel para obtener un reconocimiento y ciertos beneficios materiales –una casa, por ejemplo–, pero que con ello se exponen a la acusación de ser unos traidores a su comunidad.[26] La pregunta que suscitan estas diferentes imágenes es cómo los perseguidos en determinadas circunstancias han podido luego hacer padecer la violencia militar y la ocupación a otras personas en otro lugar.[27] Las fotos de Shibli, en cualquier caso, ni condenan ni extraen conclusiones; se limitan a presentar un archivo visual de efectos materiales, mementos y testimonios documentales de unos lugares de conmemoración pública y privada que justamente son los que dan pie a tan espinosas cuestiones.

Como hemos visto, la reciente serie *Death* de Ahlam Shibli marca una nueva fase dentro de su práctica, por cuanto las imágenes no se concentran en personas reales sino en las representaciones de los desaparecidos. En tal aspecto las fotografías constituyen un gesto reflexivo, en la medida en que investigan el uso social de las imágenes indagando en la estética conmemorativa y la política de reconocimiento. La serie en su conjunto se refiere al contexto de la Segunda Intifada, la revuelta que se inició en septiembre de 2000, desencadenada por la provocativa visita de Ariel Sharón, acompañado de un millar de agentes de seguridad, a al-Haram al-Sharif (literalmente «el Noble Santuario», donde se levantan la mezquita de Al-Aqsa y la Cúpula de la Roca), lugar que los judíos conocen por el nombre de Monte del Templo. Las protestas arreciaron tras el fallecimiento de Mohammad al-Durrah, un niño de doce años muerto por disparos en brazos de su padre el 30 de septiembre, suceso que fue fotografiado y ampliamente difundido, y que intensificó la percepción del desprecio de Israel por los derechos y las vidas de los palestinos. En los años siguientes la rebelión provocó la militarización de la sociedad palestina, fenómeno este muy diferente de las manifestaciones y los proyectos sociales –entre otros, de huertos comunitarios y cooperativas de producción de alimentos– que habían sido parte de la movilización popular que caracterizó la Primera Intifada (1987-1993).[28]

Desde el año 2000 las fuerzas de seguridad israelíes han matado a varios miles de palestinos, muchos de los cuales han sido homenajeados con funerales de mártires.[29] Como ya hemos visto, las conmemoraciones con frecuencia incluyen pósteres y fotografías que se exhiben en las salas de estar de las casas o cerca del domicilio del mártir, en los restaurantes, en el interior y exterior de las tiendas, alrededor de las escuelas y hospitales. Al fijar su atención en esta pluralidad de lugares, Shibli muestra cómo lo nacional se vuelve familiar y lo político íntimo, pues la ubicuidad de las imágenes sugiere que cualquiera puede convertirse en mártir en cualquier momento. A pesar de lo diverso de la imaginería martirial que se aprecia en el estudio de Shibli, los diseños de los carteles no dan demasiadas pistas que permitan diferenciar entre voluntarios al martirio, combatientes armados, jóvenes caídos en las protestas o espectadores inocentes (hombres, mujeres, niños) muertos por los ataques israelíes: cada caso convierte al palestino representado en un icono de la resistencia nacional. En ese sentido, los carteles reafirman la «unidad no jerárquica del destino nacional colectivo de los palestinos».[30] La multiplicidad de imágenes de mártires que muestra *Death* revela cómo se consigue que esta diversidad social se acomode a una problemática homogeneidad visual.

Con todo, la estetización de la muerte es, a lo sumo, ambigua, dado que la imaginería martirial inevitablemente escapa a sus fines instrumentalizados. En realidad, los estudios de las conmemoraciones de mártires subrayan las diferencias de interpretación de su significado y las actitudes a veces conflictivas de los espectadores frente a tales imágenes, pues en ocasiones la gente corriente recela de sus mensajes políticos o incluso los rechaza. El empleo dado a esas imágenes por los grupos militantes en busca de publicidad también puede llegar a ser criticado y su retórica objeto de chanzas por parte de algunos palestinos hartos ya del culto a la muerte, del tipo de respuestas militarizadas y violentas a la ocupación y de la repetición rutinaria y banal de los homenajes, aparentemente interminables, que se rinden a los fallecidos.[31] Es decir, la estética de la memorialización de los mártires muestra una oscilación incierta entre la aquiescencia sociopolítica y el conflicto faccional, entre las prácticas devocionales y el distanciamiento crítico. El retrato que ofrece Shibli de la diversidad de las imágenes y de sus contextos de recepción consigue revelar estas antinomias en lugar de ceñirse a una mera difusión de las conmemoraciones rituales mismas. En cualquier caso la serie queda como un testimonio de la destrucción de vidas palestinas y de cómo la muerte fomenta una futura resistencia.

Frecuentemente el trabajo de Shibli incluye también pistas de la propia participación de la fotógrafa en la producción de las fotos: en algunas de las imágenes podemos ver la sombra de la fotógrafa, y del mismo modo las perspectivas oblicuas, la variedad de distancias y la diversidad de los escenarios señalan su papel agente en la construcción de las imágenes. Así, las fotografías de cementerios dejan ver su propia presencia entre las tumbas, igual que otras imágenes de la serie *Death* muestran a gente joven frecuentando los lugares conmemorativos, y también a veces los parientes de los difuntos obsequian con sus carteles a la fotógrafa. En otras palabras, la estética representacional de Shibli genera cierto resucitar de la vida a pesar de que las imágenes exponen las huellas de la pérdida y la ausencia.

Que *Death* muestre representaciones de representaciones no es, de hecho, algo

totalmente nuevo en el trabajo de Shibli: pensemos en los pósteres de la cultura pop y los adornos murales de *Dom Dziecka. The house starves when you are away*, o el archivo visual de fotos históricas que documenta *Trauma*, todo lo cual denota igualmente, en contextos diversos, la función social de la fotografía inserta en la trama de la vida. La diferencia radica en que *Death* focaliza su atención en la forma en que los muertos figuran en el programa político de diferentes organizaciones militantes, ya sea porque estas los incorporan por voluntario consentimiento, por acciones cooperativas de participación política o mediante la cooptación por grupos militantes. Al contrario que los pósteres de mártires, las fotografías de Shibli no permiten reducir sus temas a imágenes solitarias, a expresiones de una agenda, al material manipulado de un programa político. Como consecuencia sus series adquieren cierta relación crítica con sus temas.

¿Podría alguna vez la condición de no estar reconocido llegar a ser parte de una postura ético-política? «No sentirse a gusto en el propio hogar forma parte de la moral», decía Edward Said a finales de los noventa, encontrando así la manera de expresar los desafíos éticos del desarraigo mediante la evocación de la frase de Theodor W. Adorno, quien había escrito esas palabras durante su exilio forzoso de la Alemania nazi.[32] Porque ¿cómo puede alguien ansiar pertenecer a una cultura que, como en el caso nazi alemán, es ética y políticamente abominable? Para Said la pregunta se traducía en la inaceptable condición del exilio y la desubicación para los palestinos, cuya condición de apátridas equivalía a una decisiva política de resistencia, a una negativa a sentirse a gusto en una situación de desposesión. En vez de proponer algo parecido a una mera analogía con la catastrófica historia de la Segunda Guerra Mundial, el propio sentido del desarraigo de Said le condujo, no obstante, a considerar críticamente el imperativo ético de Adorno hoy, y de la misma manera Shibli visualiza esa condición paradójica.

En lugar de plegarse a su reconocimiento como mensaje fotográfico y quedar así reducidas a simple comunicación o propaganda, las fotografías de Shibli adquieren en el estado de no reconocimiento un atributo de liberación subjetiva y social, ya que ese estatus impide el reconocimiento como modo de control o esencialización, a pesar de que su obra investigue asimismo el no reconocimiento como espacio de desprotección existencial. Su trabajo, por tanto, desafía la producción de formas convencionales del ser estereotípico, conforme a las cuales la normalidad se produce por oposición a lo excluido y lo no reconocido. Si el proyecto de Shibli reivindica el no reconocimiento como proyecto emancipador, entonces será en todo caso distinto de la función del no reconocimiento entendido como política de control en manos de un estado o milicia opresores. Según hemos visto, el trabajo de Shibli representa una exploración polivalente de la voluntad de comunidad y de hogar compartido –que sus fotografías proponen como un modo de ser, además de como combate político– hecha en las múltiples circunstancias actuales de desarraigo dentro y fuera de Palestina. Desde esa perspectiva su fotografía asume la precariedad como fuente de comunidad humana, aun cuando conteste sus formas de exclusión y de desigualdad político-económica, convertidas en objetivos de la lucha común.[33]

T.J. Demos es crítico de arte y profesor en el departamento de Historia del Arte de la University College de Londres. Es autor de *The Migrant Image: The Art and Politics of Documentary During Global Crisis* (2013) y *Return to the Postcolony: Spectres of Colonialism in Contemporary Art* (2012).

1. Lori A. Allen: «The Polyvalent Politics of Martyr Commemorations in the Palestinian *Intifada*», *History & Memory*, vol. 18, núm. 2 (otoño/invierno de 2006), p. 119.
2. Mahmoud Abu Hashhash: «On the Visual Representation of Martyrdom in Palestine», *Third Text*, vol. 20, núm. 3-4 (mayo-julio de 2006), p. 400.
3. Ibíd., p. 391.
4. Véase Lori A. Allen, op. cit.
5. Shibli señala las siguientes fechas históricas: la guerra de Indochina se desarrolló en 1946; el 8 de mayo de 1945, el mismo día en que durante la Segunda Guerra Mundial se rendía la Alemania nazi, los franceses cometían en Argelia las masacres de Sétif y Guelma; la guerra entre Francia y los independentistas argelinos duró desde 1954 hasta 1962. (Correspondencia por correo electrónico con el autor, 18 de octubre de 2012.)
6. Ulrich Loock: «Ahlam Shibli's Critique of the Notion of Home», *Cura Magazine*, núm. 2 (2009).
7. Véase Roland Barthes: *Camera Lucida: Reflections on Photography.* Richard Howard (trad.). Nueva York: Vintage, 1993, p. 28. Edición en castellano: *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía.* Joaquim Sala-Sanahuja (trad.). Barcelona: Paidós, 1989, p. 61: «La fotografía es contingencia pura y no puede ser otra cosa.» Para Allan Sekula el significado de la fotografía es «indeterminado», afirma en «Dismantling Modernism, Reinventing Documentary: (Notes on the Politics of Representation)» (1976), en *Allan Sekula, Dismal Science: Photo Works, 1972-1996.* Normal, University Galleries, Illinois State University, 1999, p. 121. Más recientemente Hito Steyerl ha estudiado la «incertidumbre» como base del modo documental en «Documentary Uncertainty», *A Prior*, núm. 15 (2007).
8. Véase Kamal Boullata: «Cassandra and the Photography of the Invisible», en *Ahlam Shibli: Lost Time.* Birmingham: Ikon Gallery, 2003; y Ulrich Loock: «*Goter,* Representation of the Unrecognized», en *Ahlam Shibli: Go there, Eat the mountain, Write the past.* Ammán: Darat al Funun—The Khalid Shoman Foundation, 2011.
9. Véase la descripción que hace Ahlam Shibli de *Unrecognised*, publicada online en www.ahlamshibli.com/texts/arab.htm (consultada el 26 de octubre de 2012).
10. Véase la página web de Ahlam Shibli y su declaración sobre *Goter* en www.ahlamshibli.com/statement/Goter.htm (consultada el 26 de octubre de 2012).
11. Moshé Dayán, 1963, citado en Shibli, *Goter,* declaración de la artista.
12. En este respecto las aldeas «no reconocidas» se aproximan a lo que Giorgio Agamben ha descrito como «el campo», identificándolo como «el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla». De hecho Israel ha mantenido un estado de emergencia desde su fundación en 1948. Escribe Agamben: «Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo es el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna.» Giorgio Agamben: «What Is a Camp?», *Means without Ends: Notes on Politics.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, pp. 39 y 41. Edición en castellano: «¿Qué es un campo?», *Medios sin fin. Notas sobre la política.* Antonio Gimeno Cuspinera (trad.). Valencia: Pre-Textos, 2001, pp. 38 y 40. Véase también Adi Ophir, Michal Givoni y Sari Hanafi (eds.): *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories.* Nueva York: Zone Books, 2009.
13. Véase Baruch Kimmerling: *Politicide: Ariel Sharon's War Against the Palestinians.* Londres: Verso, 2003, p. 3. Edición en castellano: *Politicidio. La guerra de Ariel Sharon contra*

los palestinos. Madrid: Foca, 2004.

14. Ibíd. Para Ilan Pappé y otros historiadores disidentes, desde 1948 la política israelí ha estado encaminada constantemente a conseguir el reasentamiento de los palestinos fuera de Israel (incluidos los territorios ocupados en 1967) estimulándolo a través de la presión económica, la incautación de tierras, la instalación de colonos y la violencia militar, que Pappé denomina «limpieza étnica». Véase Ilan Pappé: *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld, 2006. Pappé alienta a sus lectores a entender «la limpieza étnica de los palestinos por parte de Israel», que «empezó en 1948 y que continúa, por diversos medios, en la actualidad», como un «crimen contra la humanidad» (pp. 8 y 5). Edición en castellano: *La limpieza étnica de Palestina*. Luis A. Noriega Hederich (trad.). Barcelona: Crítica, 2008, pp. 28 y 23.
15. Explica Barghouti: «Defino la humanidad relativa como la creencia (y humanización relativa como la práctica basada en esa creencia) de que ciertos seres humanos que comparten los atributos de una identidad común específica religiosa, étnica o de otra índole parecidamente sustancial, carecen de uno o más de los atributos necesarios para ser humanos y por consiguiente son humanos solo en un sentido relativo, no de forma absoluta ni inequívoca. Como consecuencia, tales humanos relativos solo son titulares de una porción de los derechos, por lo demás inalienables, que ostentan los seres humanos "plenos".» Omar Barghouti: «Relative Humanity: The Fundamental Obstacle to a One-State Solution in Historic Palestine», *The Electronic Intifada*, 6 de enero de 2004, http://electronicintifada.net (consultado el 26 de octubre de 2012).
16. Edward Said: «Preface», *The Question of Palestine*. Londres, 1992. Para una aproximación más reciente a la realidad social de la vida cotidiana en Palestina, véase Saree Makdisi: *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation*. Nueva York, 2008.
17. Roland Barthes, *Camera Lucida*, op. cit., p. 15; edición en castellano, p. 44.
18. Eduardo Cadava: *Words of Light: Theses on the Photography of History*. Princeton: UP, 1997, p. 10.
19. Véase Ariella Azoulay: *The Civil Contract of Photography*. Rela Melazi y Ruvik Danieli (trads.). Nueva York: Zone Books, 2008, p. 118: frente a la restricción de la ciudadanía a un «estatus, ya sea innato, ya adquirido bajo estrictas condiciones», la fotografía transforma la ciudadanía en el escenario de un continuo devenir, en unión con otros (no) ciudadanos», y permite que «el ciudadano y el no ciudadano [...] continúen elevando sus quejas como civiles a pesar de que sigan siendo los "naturales e inalienables derechos del hombre" los que se tomen como razón y condición de la ciudadanía.» Pero también en Barthes se encuentra el reconocimiento de esta política, sobre todo cuando escribe: «El Fotógrafo debe luchar tremendamente para que la Fotografía no sea la Muerte»; y en contra de convertirse en un objeto fotográfico: «Es mi derecho *político* a ser un sujeto lo que he de defender.» Véase Roland Barthes, *Camera Lucida,* op. cit., pp. 14 y 15; edición en castellano, op. cit., pp. 43 y 44.
20. Sobre la violencia del humanitarismo y de la máquina calculadora del Estado que en el contexto israelíes/palestinos reduce la vida a datos estadísticos, véase Eyal Weizman: *The Least of All Possible Evils: Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*. Londres: Verso, 2011.
21. Judith Butler: «Precarious Life», *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso, 2004, p. 144.
22. Un reciente (y problemático) alegato a favor de la empatía fotográfica, y en contra de las críticas de autores como Susan Sontag y Allan Sekula, es el de Susie Linfield: «Photojournalism and Human Rights», *The Cruel Radiance: Photography and Political Violence*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
23. Ulrich Loock: «Ahlam Shibli's Critique of the Notion of Home», op. cit.
24. Trato más ampliamente este argumento en T.J. Demos, «Recognizing the Unrecognized: The Photographs of Ahlam Shibli», en Hilde van Gelder y Helen Westgeest (eds.): *Photography Between Poetry and Politics*. Lovaina: Leuven University Press, 2008, pp. 124-143.
25. En cuanto al hecho de que ser siempre es «ser-en-común», relacional aunque no-absoluto y no-substancial, véase Jean-Luc Nancy: *The Inoperative Community*. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland y Simona Sawhney (trads.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. Edición en castellano: *La comunidad inoperante*. Juan Manuel Garrido Wainer (trad. y prólogo). Santiago de Chile: LOM, 2000.
26. Véase Ulrich Loock: «Ahlam Shibli: Resisting Oppression», *Camera Austria*, núm. 93 (marzo de 2006), pp. 41-52; y Adam Szymczyk (ed.): *Ahlam Shibli: Trackers*. Colonia, 2007 (con ensayos de John Berger, Jean-François Chevrier, Okwui Enwezor, Rhoda Kanaaneh y Adam Szymczyk).
27. Said, por ejemplo, era muy consciente de la ironía histórica de hallarse ante la insólita e inquietante situación de que muchos palestinos fuesen expulsados de Palestina por israelíes desterrados de Europa: «ser exiliados por unos exiliados». Edward Said: «Reflections on Exile», *Granta*, núm. 13 (otoño de 1984), p. 164.
28. Véase Salim Tamari y Reema Hammami: «The Second Uprising: End or New Beginning?», *Journal of Palestinian Studies*, vol. 30, núm. 2 (invierno de 2001), pp. 5-25.
29. Véanse las estadísticas de víctimas que recoge The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories (B'Tselem): http://www.btselem.org/statistics (consultado el 26 de octubre de 2012).
30. Lori A. Allen: «The Polyvalent Politics of Martyr Commemorations in the Palestinian *Intifada*», op. cit., p. 120. Como señala Allen, el término «mártir» (*Shahid*) es el que normalmente utilizan los palestinos para referirse a cuantos se considera que han muerto a consecuencia de la ocupación, ya sean cristianos o musulmanes, combatientes o espectadores. «Mártires son las personas que han sido asesinadas, tanto si lo fueron a manos de soldados o colonos o como consecuencia de los controles y toques de queda que, por ejemplo, les impidieron tener acceso a atención médica.» Y más adelante: «La etiqueta de "mártir" es, por lo tanto, en sí misma una fórmula de respeto; el término expresa todos los significados de honor, reverencia y distinción sedimentados a partir de la enseñanza islámica y nacionalista» (pp. 130-131, nota 2).
31. Allen cita la observación de Allen Feldman sobre cómo «la violencia sacrificial crea unos sujetos genéricos que son material bruto vulnerable a la objetificación lábil, pues el proceso de sacrificio exige actores que puedan asumir múltiples significados colectivos y absorber y devolver el reflejo de diversas y a menudo contradictorias fantasías». (Puede, sin embargo, que la autora exagere la resistencia habitual a las conmemoraciones tuteladas.) Lori A. Allen: «The Polyvalent Politics of Martyr Commemorations in the Palestinian *Intifada*», op. cit., p. 122.
32. En su ensayo «Between Worlds», *London Review of Books*, vol. 20, núm. 9 (7 de mayo de 1998), p. 6, Edward Said cita el texto de Adorno perteneciente a *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*, E.F.N. Jephcott (trad.). Nueva York, 1991, p. 39. Edición en castellano: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 1987, y Madrid: Akal, 2004.
33. Judith Butler: «For and Against Precarity», *Tidal: Occupy Theory*, núm. 1 (2011), pp. 12-13.

Las páginas indicadas remiten a las fotografías de Ahlam Shibli que acompañan el texto de T.J. Demos en el catálogo (http://www.macba.cat/es/catalogo-shibli).

p. 13

Self Portrait

Palestina, 2000
Serie de 18 fotografías
21,2 × 30 cm; 30 × 21,2
Fotografías cromogénicas

Un viaje de regreso a los lugares que me enseñaron quién soy yo.

p. 15

Goter

Al-Náqab. Palestina/Israel, 2002–2003
Series de 42 fotografías
39,5 × 59 cm; 59 × 39,5 cm
Fotografías a las sales de plata
Fotografías cromogénicas

> *Deberíamos transformar a los beduinos en un proletariado urbano dentro de la industria, los servicios, la construcción y la agricultura. El 88% de la población israelí no es campesina. Que los beduinos sean como ella. Eso supondrá ciertamente un cambio radical, y significa que el beduino no vivirá de su tierra con sus rebaños, sino que se convertirá en un individuo de ciudad que por la tarde vuelve a casa y se calza las zapatillas. […] [Sus hijos] irán a la escuela bien peinados y con raya. Será una revolución, pero puede lograrse en un par de generaciones. Sin coerción, pero con la dirección del gobierno […] el fenómeno de los beduinos desaparecerá.*
>
> Moshé Dayán, 31 de julio de 1963

Desde mediados de los años sesenta los palestinos de origen beduino, habitantes de Al-Náqab (desierto del Néguev), han estado sometidos a una política de usurpación de sus tierras tradicionales y de reubicación en siete municipios planificados por el gobierno israelí sin consultar en la mayoría de los casos a las personas afectadas. La tierra que dejan atrás se ha puesto luego a disposición de los ciudadanos judíos.

En 2003 aproximadamente la mitad de los 110.000 beduinos palestinos del Néguev vivían en esas poblaciones. Según las estadísticas oficiales, figuraban entre las comunidades más pobres de Israel, con insuficiencia de servicios públicos, afectados por altas tasas de desempleo y delincuencia, y con el acceso vedado a un desarrollo aceptable.

La otra mitad de los beduinos palestinos del Néguev se negaron a trasladarse a esos poblados a fin de no perder sus tierras y quedar sujetos a unas condiciones de vida culturalmente adversas y socialmente degradantes. Residían en más de cien aldeas «no reconocidas» en las que las leyes del Estado judío les prohibían erigir edificaciones permanentes, cuyas casas eran derribadas periódicamente, sus cultivos considerados ilegales por las autoridades y rociados con productos tóxicos, y las familias desahuciadas de sus hogares y sin acceso a la electricidad, el agua corriente o servicios públicos como la sanidad, el saneamiento y la educación más allá del nivel de escuela primaria. Hoy día la situación no ha cambiado sustancialmente.

Goter es una palabra ajena a la lengua árabe, empleada solamente por los palestinos del Néguev. Según ellos, procede del inglés «Go there» (vete allá), una orden que los beduinos palestinos debían oír pronunciar a los militares en tiempos del Mandato Británico (1917-1948).

Este trabajo aborda la posición que los palestinos de origen beduino ocupan en el Estado de Israel: donde hay casa no hay un hogar, donde hay un hogar no hay casa.

p. 17

Trackers

Palestina/Israel, 2005
Serie de 85 fotografías
37 × 55,5 cm; 55,5 × 37 cm
60 × 90 cm; 90 × 60 cm
Fotografías a las sales de plata
Fotografías cromogénicas

Trackers es una serie compuesta por fotografías tomadas en 2005. Presenta a los palestinos de ascendencia beduina que sirvieron o están sirviendo como voluntarios en el ejército de Israel. El proyecto indaga en el precio que una minoría colonizada se ve obligada a pagar a la mayoría colonizadora para acaso ser aceptada, acaso cambiar de identidad, acaso sobrevivir o, acaso, todo eso y más.

p. 19

Eastern LGBT

Internacional, 2004/2006
Serie de 37 fotografías
37,8 × 57,6 cm; 57,6 × 37,8 cm
Fotografías a las sales de plata
Fotografías cromogénicas

LGBT son las siglas que designan a lesbianas, gais, bisexuales y personas transgénero. Esta serie presenta a personas procedentes de sociedades orientales como Pakistán, Palestina, Líbano, Turquía o Somalia que se vieron obligados a abandonar sus lugares de origen a causa de las dificultades para poder vivir conforme a sus preferencias sexuales o habitar el cuerpo del género en el que se sentían cómodos. En ciudades extranjeras, y a veces tan solo en algún club los fines de semana, buscan unas condiciones que les permitan ser lo que desean.

Las imágenes de *Eastern LGBT* fueron tomadas en 2004 y 2006 en Zúrich, Barcelona, Tel Aviv y Londres.

p. 21

Arab al-Sbaih

Jordania, 2007
Serie de 47 fotografías
38 × 57,7 cm; 57,7 × 38 cm
Fotografías a las sales de plata
Fotografías cromogénicas

Las fotografías que componen *Arab-al Sbaih* se tomaron en cuatro lugares distintos: el Campo de Refugiados de Irbid, la ciudad de Irbid, el Campo de Refugiados de Al-Baqaa y Ammán. Hay tres generaciones de palestinos que llevan viviendo en ellos desde la guerra de 1948 que siguió a la proclamación del Estado de Israel y que desembocó en la *Nakba* (la Catástrofe) palestina.

El título de la serie hace referencia al nombre original del pueblo de Arab al-Shibli, en la Baja Galilea de Palestina (actualmente Israel). Una parte de los habitantes del pueblo que en 1948 lucharon por sus tierras contra los judíos fueron expulsados a Siria y Jordania; la otra parte buscó refugio en el monasterio del monte Tabor. Tras permanecer varios meses escondidos en grutas en las tierras del monasterio, las familias que una vez finalizada la guerra consiguieron regresar a sus hogares tuvieron que cambiar el antiguo nombre del pueblo, Arab al-Sbaih, por el de Arab al-Shibli a fin de protegerse de la venganza israelí. Los refugiados en Siria y Jordania, en cambio, mantienen el recuerdo de su localidad natal llamando a sus tiendas con los nombres de lugares de Palestina y reproduciendo la estructura social de sus aldeas de origen.

p. 23

The Valley

Arab al-Shibli, Palestina/Israel, 2007-2008
Serie de 28 fotografías
38 × 57,7 cm; 57,7 × 38 cm
Fotografías a las sales de plata
Fotografías cromogénicas

Las fotografías que integran la serie *The Valley* fueron tomadas en 2007 en el pueblo de Arab al-Shibli y sus tierras, en la Baja Galilea de Palestina/Israel.

El 28 de octubre de 1957 veintiocho notables del pueblo de Arab al-Shibli escribieron una carta al señor Elisha Soltz, gobernador militar israelí de Nazaret. En ella le exponían tres peticiones. Se le solicitaba:

1. La devolución de sus tierras, la construcción de una carretera asfaltada hasta el pueblo y el suministro de agua y electricidad.
2. La orden de devolver el dinero recaudado entre los habitantes del pueblo para poder edificar una escuela.
3. El permiso para la construcción de casas en el pueblo y la inclusión del nombre del

mismo en el mapa del país; el «mapa de la sagrada patria», según sus palabras.

En la carta los representantes del pueblo explicaban su situación: antes de la guerra de 1948 mantenían buenas relaciones con sus vecinos judíos, los habitantes de Kfar Tavor, y con el comandante judío del distrito. En aquella época ambas partes habían acordado que las gentes de Arab al-Shibli y sus vecinos judíos mantendrían entre sí relaciones de fraternidad y se abstendrían de cualquier discriminación étnica. Ambas partes se protegerían mutuamente tras la guerra, ya fuese en un estado árabe o en uno judío. El acuerdo fue firmado por el representante de Arab al-Shibli, el representante de Kfar Tavor y el comandante judío del distrito.

En 1950, sin embargo, dos años después de la guerra y del establecimiento del Estado de Israel, se pidió a los hombres de Arab al-Shibli que acudiesen a una reunión en el Instituto Kadoorie con el gobernador militar israelí, el funcionario responsable de las denominadas propiedades de los ausentes y el director del Instituto. Se les pidió la permuta de unas tierras durante el plazo de un año: las tierras buenas al este del Wadi al-Midy, que oficialmente eran propiedad de los vecinos que habían permanecido en el pueblo, por las tierras sin explotar en el lado oeste del Wadi al-Midy, que pertenecían a la gente que había huido del pueblo y habían sido requisadas por el Estado de Israel. Los vecinos del pueblo aceptaron y se firmó un convenio por triplicado. Cada una de las partes recibió una copia, pero el comandante de distrito israelí pidió que se le confiase a él la copia del pueblo a fin de guardarla a buen recaudo. Pasado el tiempo, la otra parte rehusó la devolución de las tierras. El comandante de distrito israelí negó la existencia del acuerdo. A los habitantes del pueblo se les dijo que estuviesen callados, y así lo hicieron.

En 1952 las cosas empeoraron. Algunas personas fueron detenidas y a otras no se les permitió salir de la población. En 1954 el funcionario estatal responsable de las propiedades de los ausentes llegó al pueblo y reclamó las fincas que habían pertenecido a los refugiados y que habían sido cedidas a los vecinos según el acuerdo de 1950. En 1957, cuando los vecinos solicitaron permiso para edificar casas en su pueblo, les fue denegado alegando que la población no constaba en el mapa oficial del Estado. Asimismo les fue denegada la transferencia de las 3.000 liras cobradas a los vecinos por la delegación en Nazaret del Ministerio de Hacienda israelí para construir una escuela en lugar de alquilar locales en el pueblo, por lo que el proyecto quedó inconcluso.

La carta terminaba recordándole al gobernador militar israelí que el pueblo había sido rebautizado con el nombre de una de las siete familias que ya vivían allí en tiempos del Mandato Británico, la familia Shibli. Las relaciones entre las diferentes familias siempre habían sido problemáticas. La familia Shibli, escribían, era la que había permanecido en Israel tras la guerra y ellos no deseaban conservar el antiguo nombre del pueblo, Arab al-Sbaih.

p. 25

Dom Dziecka. The house starves when you are away

Polonia, 2008
Serie de 35 fotografías
38 × 57,7 cm; 57,7 × 38 cm
Fotografías a las sales de plata
Fotografías cromogénicas

Dom Dziecka (literalmente «la casa de los niños») es una serie de fotografías tomadas en 2008 en once hogares infantiles de Polonia. El trabajo pone al descubierto las condiciones de vida de unos niños que no han crecido en un hogar familiar, sino en una institución de acogida.

Los niños casi nunca están solos a lo largo del día; las relaciones físicas entre ellos, incluso entre chicos y chicas adolescentes, son a menudo muy estrechas sin tener necesariamente un carácter sexual. Parecen estar ausentes los rasgos de timidez que a menudo se asocian al sexo en los adolescentes; es como si cada niño se integrase dentro de un cuerpo colectivo del que solo se separara al volver a dormirse; la unidad familiar convencional se transforma en una sociedad infantil en la que las relaciones típicas de familia no solo son sustituidas, sino que de hecho se prescinde de ellas para formar un nuevo y específico cuerpo social.

Allí donde falta el hogar familiar, surge y se desarrolla algo distinto. Ya lo decía un muchacho, Dawid Redes, de la Dom Dziecka Na Zielonym Wzgórzu de Kisielany-Zmichy: «No es una casa para niños, es mi casa.»

p. 27

Trauma

Corrèze, Francia, 2008–2009
Serie de 48 fotografías
38 × 57,7 cm; 57,7 × 38 cm
Fotografías a las sales de plata
Fotografías cromogénicas

El punto de partida de esta serie son las conmemoraciones de la ofensiva de la Resistencia contra los nazis en Tulle (Corrèze, Francia) y las posteriores represalias criminales de las fuerzas ocupantes, unos sucesos que tuvieron lugar entre los días 7 y 9 de junio de 1944. *Trauma* está construida sobre el hecho de que una misma e idéntica población, y en ciertos casos incluso las mismas personas que se resistieron a la ocupación alemana y padecieron sus atrocidades, pocos años más tarde combatía en las guerras coloniales de Indochina y Argelia contra unas poblaciones que a su vez también reclamaban la independencia.

El 9 de junio de 1944, a primera hora de la mañana, las SS arrestaron en Tulle a más de dos mil hombres de edades comprendidas entre los dieciséis y los sesenta años y ese mismo día colgaron de farolas y balcones a 99 de ellos. Otros 149 fueron deportados a campos de concentración alemanes, de los cuales 101 jamás regresaron.

En la ciudad hay monumentos y se celebran ceremonias para honrar la memoria de cuantos cayeron en ambas guerras mundiales –soldados, combatientes de la Resistencia y víctimas civiles de los nazis–, así como de los integrantes del ejército francés que perdieron la vida en las guerras coloniales de Indochina y Norte de África.

En las imágenes de la serie aparecen diversos habitantes del departamento de Corrèze: antiguos miembros de la Resistencia, descendientes de los ahorcados y deportados del 9 de junio, excombatientes franceses de las guerras coloniales, *pieds-noirs*, así como un colaborador argelino, un indochino llevado por la fuerza a trabajar en Francia, otro indochino de segunda generación, una mujer de ascendencia argelina que se considera francesa e inmigrantes llegados hacía poco de Argelia.

Trauma ha sido producida con el apoyo de Peuple et Culture Corrèze.

Death

Palestina, 2011–2012
Serie de 68 fotografías
38 × 57 cm; 57 × 38 cm;
66,7 × 100 cm; 100 × 66,7 cm;
100 × 150 cm
Fotografías cromogénicas

No regresaré hasta que plante mi paraíso en la Tierra o consiga un paraíso del Cielo, o bien muera yo o juntos muramos todos.
Ghassan Kanafani

Esta obra está basada en la exigencia de reconocimiento puesta de manifiesto por la Segunda Intifada, la insurrección palestina contra el poder colonial que tuvo lugar en los territorios ocupados por Israel desde 1967. La Segunda Intifada se prolongó del año 2000 a 2005 y se cobró miles de víctimas mortales por el lado palestino.

En *Death* se muestran algunas de las formas en que los ausentes vuelven a estar de nuevo presentes, o sea, «representados»: son los combatientes palestinos caídos en el curso de su resistencia armada contra las incursiones israelíes, y las víctimas de los militares israelíes que perecieron en circunstancias diversas (*Shahid* y *Shahida*); los militantes autores de atentados que, como bien sabían, les conducirían a la muerte, y entre ellos los hombres y mujeres que hicieron estallar explosivos sobre sus propios cuerpos para asesinar a israelíes (*Istishhadi* e *Istishhadiya*); y los presos. Los primeros están muertos, los segundos, vivos, pero pasarán encarcelados buena parte de sus vidas, cuando no el resto de ellas.

Las representaciones se refieren a cualquier persona que haya perdido la vida como consecuencia de la ocupación israelí de Palestina: un mártir.

Death se centra en un reducido repertorio de medios de representación de mártires y presos en el entorno cerrado de Nablus, su región y sus campos de refugiados. En las calles son carteles y a veces pintadas; en los hogares de las familias de los mártires son cuadros, fotos, pósteres y otros recuerdos; también tumbas que llevan inscripciones y que algunas veces se adornan con imágenes y objetos de los difuntos. Otro elemento adicional de representación de los presos son sus cartas y diarios: un testimonio personal, si se pasa por alto la censura de las autoridades penitenciarias. Todas ellas son formas de representación obtenidas de familias, amigos y asociaciones de combatientes.

El asunto de la muerte no atañe a los muertos, sino a quienes aún están vivos.
Ghassan Kanafani

Esta serie fotográfica ha sido coproducida con el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), el Jeu de Paume de París y el Museu de Arte Contemporânea de Serralves de Oporto. Las 68 fotografías que la conforman están reproducidas en el catálogo (http://www.macba.cat/es/catalogo-shibli).

1

2

1. Campo de Refugiados de Alain al oeste del centro de la ciudad, Nablus, 26 de octubre de 2011

Durante la Segunda Intifada, Nablus fue un centro de la resistencia palestina frente a las fuerzas de ocupación israelíes. En la ciudad hay cuatro campos de refugiados administrados por la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA): Balata, Viejo Askar, Nuevo Askar y Alain. A este último la UNRWA le dio el nombre de Campo núm. 1, pero la gente lo llama Alain, en referencia al manantial que aprovecharon los refugiados en los primeros días del campo. Alain es conocido por apoyar al Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), la organización marxista-leninista fundada por George Habash en 1967. En la Segunda Intifada las fuerzas de ocupación israelíes mataron a más de quinientos habitantes de Nablus y sus campos de refugiados e hirieron a más de tres mil. Alrededor de sesenta casas fueron destruidas.

2. Barrio de Al-Dahiya y Campo de Refugiados de Balata, Nablus, 28 de febrero de 2012

Habitado por aproximadamente veinticinco mil personas en un cuarto de kilómetro cuadrado, Balata es una de las zonas más densamente pobladas del mundo y el mayor campo de refugiados de Cisjordania. Es conocido por ser un bastión de Al-Fatah, organización cofundada por Yasser Arafat (también llamado Abu Amar) en 1959.

3

4

5

6

7

8

9

10

11

3. Barrio de Rafediya, Calle 15, Nablus, 22 de febrero de 2012

Concentración frente a las oficinas de la Cruz Roja de Nablus organizada por el Frente Democrático para la Liberación de Palestina (FDLP), en apoyo de la huelga de hambre de los palestinos bajo detención administrativa israelí que protestan por su aislamiento. El 17 de abril se declaró una huelga de hambre general que concluyó el 14 de mayo, cuando el gobierno israelí aceptó levantar los aislamientos, permitir las visitas familiares procedentes de la Franja de Gaza y suspender la detención administrativa.

4. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 10 de marzo de 2012

Diario del prisionero Diyaa al-Lidawi de Nablus –que daba como domicilio la «prisión central de Majedo, sección de hombres que conquistan la gloria»– en el que expresa su dolor por la falta de libertad e independencia de su patria y su amor por lo que más quiere, que a un tiempo es la madre, el padre, la mujer amada o la propia Palestina. Las páginas del diario proclaman su pesar en nombre de sus camaradas mártires, entre ellos Basim Abu Sariyah, Amín Labada, Ihab Abu Salha, Yamal Shihada, Ahmad Abu Sharj y Fadi Qfeesha. Otras páginas contienen una llamada a la gente para que se rebele y se libre de unos dirigentes pendientes solo de dar consignas. «Me embargaba la añoranza de mi madre, de mi patria, mis parientes, mis vecinos / Unidos cantamos: ¡Líderes del pueblo, marchaos! Basta ya de condenas / Matan a los cautivos de vuestro pueblo delante de vosotros / Pero de vosotros no oímos más que consignas / Alzaos, gentes, acudid a rescatar del infierno a vuestros prisioneros / De los jefes solo escuchamos un discurso, una consigna / Escudándose en el sufrimiento de la gente causado por el largo asedio / Siguen aplacando al pueblo con razones / Prometed que tras de mí obedeceréis los mandatos del jitiar.» [Literalmente «el Viejo», es decir, el líder Yasser Arafat.] Las páginas del diario se escribieron en 2008.

5. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 8 de febrero de 2012

Dos tarjetas de pésame enviadas por presos de la cárcel israelí de Gilboa a la familia del mártir Naif Abu Sharj, que fue su jefe. Una dice: «En el nombre de Dios el Misericordioso / Hemos escrito con luz en nuestras páginas / Y el tiempo no ha olvidado, ni nosotros olvidamos el pacto / Naif / 26.6.» En la otra se lee: «[La eternidad] es la herencia de los hombres que entran en la historia / El mejor juicio / Es cuando el mundo te alaba por su boca / Cuando tus palabras resuenan en los oídos del mundo.» Son versos tomados de *Eternidad*, un poema de Ahmad Shawqi. La segunda tarjeta, fechada el 28 de febrero de 2005, lleva las firmas de Ibrahim Hubaysh, Jeri Salamah, Qasem Awad, Amar Samhan, Tariq Dola, Abu Abed Jaddich y Basil al-Bizreh.

6. Casco antiguo, barrio de Al-Qariun, Nablus, 4 de febrero de 2012

Cartas de Ala Akubeh enviadas desde la prisión central de Majedo a su madre y su hermano Hisham. Las cartas muestran diferentes tipos de letra y van firmadas siempre en hebreo, lo que revela que Akubeh no sabe escribir. En una carta fechada el 21 de diciembre de 2010 pregunta por Muhannad, el hijo de su hermano, y se lo imagina efusivo y vehemente como él mismo. Le pide a su hermano que la esposa vaya con el niño al tribunal, porque le gustaría ver a su sobrino. En otra carta, de 17 de julio de 2010, Akubeh escribe: «Querido hermano Hisham, el mejor hermano del mundo […] desde que estoy en prisión te hago sufrir porque el ejército entró en tu casa. Perdóname, por favor. Y deja eso en lo que andas; al final no sirven de nada ni las mujeres ni el alcohol.»

7. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 11 de agosto de 2012

Cartas y tarjetas de presos dirigidas a su protectora, la «madre de la resistencia». Durante la Segunda Intifada esta puso su trabajo, su casa y su despensa a disposición de cualquier miembro de la resistencia que llamase a su puerta. En una postal se lee: «No sé dónde se reúnen los compañeros. ¿En la cárcel, en la tumba o a la sombra de un Estado?» Una de las cartas a la «madre de la resistencia» está escrita por los presos Nader y Mawjud. Cada uno escribe alternativamente una línea; uno en color negro, el otro en azul.

8. Campo de Refugiados de Balata, 6 de marzo de 2012

Foto del preso Bashar Einab en la pared del dormitorio de su hermano. Una vez al mes los presos políticos de las cárceles israelíes son fotografiados. Después pueden comprar las fotos y enviarlas a sus familias.

9. Madama, región de Nablus, 22 de diciembre de 2011

Carteles del secretario general del Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), Ahmad Saadat, ahora en prisión, colocados en el pueblo de Madama. Saadat fue detenido tras el asesinato por el FPLP del ministro israelí de Turismo, Rehavam Zeevi, el 17 de octubre de 2001. El FPLP declaró que el asesinato fue en venganza por la muerte de su secretario general Abu Alí Mustafá en agosto de aquel mismo año. Un tribunal militar israelí condenó a Saadat a treinta años de cárcel.

10. Campo de Refugiados de Balata, 8 de marzo de 2012

Mapa en un marco metálico pintado con los colores palestinos y «dedicado por la Organización Juvenil de Al-Fatah, región de Nablus, y el Movimiento Juvenil de Estudiantes de las escuelas de Nablus a la familia del preso héroe Ibrahim Abu, con ocasión de la Fiesta del Pacto y el Cumplimiento». Abu Zur estuvo cinco años preso.

11. Campo de Refugiados Nuevo Askar, 26 de enero de 2012

Entrada de la casa de la familia Shalabi con una pintura mural de 2004 realizada por uno de los hijos, Nur, después de que su hermano Anan fuese arrestado y condenado a cadena perpetua. Desde el 5 de febrero de 2006 Nur ha pasado cinco años en cárceles israelíes. En total son trece los miembros de la familia Shalabi que han estado en prisiones israelíes o cumplen todavía condena.

12

13

14

15

16

17

18

12. Campo de Refugiados de Balata, Cementerio Viejo, 12 de febrero de 2012

Entrada al Cementerio Viejo. El cementerio es la única zona verde del campamento. Los residentes lo utilizan como lugar de reunión y de atajo hasta la carretera principal. El texto encima y a la derecha de la entrada dice: «Combatidlos; Dios los castigará por vuestras manos, los humillará, os dará la victoria y dará contento a los corazones de un pueblo creyente. Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa.» En la parte izquierda dice: «Parto y dejo contigo mis canciones / y una herida que no alcanza a mi gloria / y la mirada de un amante, el llanto de un niño y aceitunas / aspirando mi sangre, y yo te daré mi parte del mundo y partiré.» Los carteles representan a mártires destacados de la sección de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa en el campamento de refugiados de Balata.

13. Cementerio Oeste, Nablus, 20 de enero de 2012

Tumba de Basim Abu Sariyah, conocido como Al-Gaddafi. Los israelíes intentaron asesinarlo siete veces antes de que encontrase la muerte. En su tumba se dice que fue dirigente de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa en Cisjordania y fundador de los grupos de resistencia armada Faris al-Leil (Caballero de la Noche) en el casco antiguo de Nablus, y también que cayó mártir en lucha armada contra el enemigo sionista el 16 de octubre de 2007.

14. Madama, región de Nablus, 13 de diciembre de 2011

El cementerio del pueblo, con la tumba de Yamen Faraj, comandante en Palestina de las Brigadas Abu Alí Mustafá, la rama militar del Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP). Fue muerto el 6 de julio de 2004, durante una incursión israelí en Nablus, junto con su camarada Amjad Mulaitat de Beit Furik, subcomandante de las Brigadas Abu Alí Mustafá. Como castigo, las autoridades israelíes demolieron las viviendas de la familia Faraj y la casa de Mulaitat.

15. Cementerio Oeste, Nablus, 20 de enero de 2012

En Nablus las familias de los difuntos visitan el cementerio la tarde de los jueves o la mañana de los viernes y cuidan las tumbas y se sientan al lado para recordarlos. Lo normal es que los miembros de una misma familia sean enterrados cerca unos de otros, independientemente de que hayan muerto como mártires o por causas naturales.

16. Cementerio Oeste, Nablus, 11 de diciembre de 2011

Tumba de Amjad al-Hinnawi, un dirigente de las Brigadas de Ezzedín al-Qassam en Cisjordania Norte al que mataron el 14 de noviembre de 2005. Al-Hinnawi fue uno de los primeros expertos en explosivos de Cisjordania y desde 1996 estuvo en la lista de los hombres más buscados por Israel. Las Brigadas Ezzedín al-Qassam son la rama militar de Hamás.

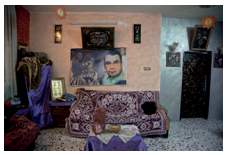
17. Cementerio Oeste, Nablus, 20 de enero de 2012

Tumba de Amjad al-Qotob, muerto el 13 de mayo de 2002 en un ataque contra soldados israelíes en el valle del Jordán. En una carta que dejó afirmaba que el ataque quería vengar las «horribles matanzas israelíes en el Campo de Refugiados de Yenín y en Nablus».

18. Cementerio Oeste, Nablus, 11 de diciembre de 2011

Tumba de Ala al-Din al-Dawaya, miembro de la Yihad al-Islami (Yihad Islámica Palestina), muerta a tiros el 18 de diciembre de 2003 en el centro de Nablus. En la lápida con el perfil de Palestina se lee: «Mi martirio es su dote.»

19


21

23

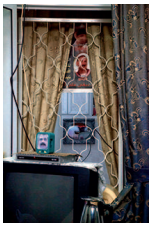
20

22

24

25

26


27

19. Campo de Refugiados de Balata, 16 de febrero de 2012

La familia del mártir ha convertido el salón de la casa en un espacio en memoria de su hijo, el militante de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa, Jalil Marshud, muerto el 14 de junio de 2004, junto con su compañero de lucha Awad Abu Zeid, en un ataque aéreo nocturno israelí dirigido contra el coche en que ambos viajaban. El cartel luminoso con la imagen de Marshud dice: «Maldito sea el tiempo que carece de gentes de honor y es gobernado por cobardes.» Como también había colaborado con militantes de otros grupos, la habitación contiene además fotos suyas con los distintivos de diversos movimientos, dedicadas a la familia. Otras fotos muestran a diferentes miembros de la resistencia, compañeros suyos.

20. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 27 de noviembre de 2011

Foto del mártir Amjad al-Hinnawi, de las Brigadas Ezzedín al-Qassam, en la casa de la «madre de la resistencia». En la misma mesa, una foto de Nader Sadaka del Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP), en una manifestación, así como una foto de familia de la «madre de la resistencia» con su esposo y nietos.

21. Campo de Refugiados de Balata, 6 de marzo de 2012

En la sala de estar familiar, póster con la imagen de Ahmad Rashid Einab y de su hermano Rami. Rami Einab era un combatiente y especialista en explosivos muerto el 19 de diciembre de 2006. Ahmad era ATS y falleció accidentalmente el 21 de julio de 2006 delante de su casa cuando el ejército israelí destruyó la sede contigua de la Autoridad Palestina en Nablus.

22. Campo de Refugiados de Al-Amari, región de Ramala, 18 de octubre de 2011

Retrato de Wafa Idris en la sala de estar de su familia. La foto está colgada bajo una pieza de bordado enmarcada que reza: «Confía en Dios», y está flanqueada por una foto de Idris durante su graduación como técnica en emergencias sanitarias y otra de su hermano Jalil, activista en contra de la ocupación, que pasó ocho años en cárceles israelíes. Wafa Idris fue la primera mujer en llevar a cabo una operación mártir dentro de Israel. Las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa se atribuyeron la responsabilidad del ataque, pero más tarde circularon otras explicaciones acerca de la acción de Idris.

23. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 8 de febrero de 2012

Objetos en memoria de Naif Abu Sharj, muerto el 26 de junio de 2004, junto a otros recuerdos de su hermano mártir, sus dos hijos presos y varios primos, en el salón de la madre de Abu Sharj. Este fue el dirigente de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa en Nablus que no aceptó la tregua acordada con los israelíes para finalizar la Segunda Intifada. Los israelíes le hicieron responsable del ataque de 2003 en Tel Aviv, encabezaron con él la lista de personas más buscadas, destruyeron su casa y detuvieron a su mujer y a sus hijos. Abu Sharj fue muerto junto con miembros de diferentes grupos resistentes tras permanecer oculto tres semanas en túneles subterráneos de Nablus. Por esa razón el salón en casa de su madre hay recuerdos que no pertenecen únicamente a las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa.

24. Asira al-Shamaliya, norte de Nablus, 23 de diciembre de 2011

Aparador en casa de los Jaraarah donde, junto a otras fotos de la familia, se exhibe una de su hijo Muawiya y su camarada Yusif Showley. Ambos se fotografiaron antes de participar por separado en operaciones mártires en Israel. Las dos acciones fueron llevadas a cabo en nombre del grupo «Mártires por prisioneros» y estuvieron planeadas por el número uno de la lista de hombres más buscados por el Estado de Israel, Mahmud Abu Hanud, un comandante de las Brigadas Ezzedín al-Qassam en Cisjordania, la rama militar de Hamás, el Movimiento de Resistencia Islámica. Abu Hanud fue asesinado el 24 de noviembre de 2001 por un helicóptero Apache israelí cuando viajaba en su coche al norte de Nablus. Las dos operaciones mártires fueron ejecutadas con un mes de diferencia en el mismo lugar de Jerusalén Oeste. Muawiya Jaraarah, en compañía de Tawfiq Yassin, se encargó de la primera operación el 30 de julio de 1997. Como consecuencia del ataque, las fuerzas de ocupación inundaron de cemento varias plantas de la casa de la familia Jaraarah, dejándolas inutilizadas, y destruyeron la casa de la familia Yassin. La segunda operación mártir la realizaron el 4 de septiembre de 1997 Yusif Showley, Bashar Sawalha y Jalil Sharif. En castigo, las fuerzas de ocupación destruyeron las casas de sus familias. Los cuerpos de Showley, Sawalha, Sharif, Yassin y Jaraarah fueron enterrados en un «cementerio de números» israelí y devueltos a sus familias el 31 de mayo de 2012 junto con los cuerpos de otros militantes palestinos. Tras la operación mártir de Muawiya Jaraarah, Israel tomó la decisión el 30 de julio de 1997 de asesinar a los líderes de Hamás. La segunda operación reforzó la determinación israelí de llevar a cabo represalias inmediatas. Su objetivo fue Jaled Meshal, jefe de la oficina política de Hamás en Ammán (Jordania). El intento de asesinato de Meshal por el Mossad el 25 de septiembre de 1997 fracasó.

25. Barrio de Al-Dahiya, Nablus, 27 de febrero de 2012

Objetos de recuerdo dispuestos en el salón familiar en memoria de Sami Antar, que murió el 19 de enero de 2006 durante una operación mártir en Tel Aviv. Antar era un estudiante de segundo curso en la carrera de Educación Física en la Universidad Nacional An-Najah de Nablus. Su cuerpo fue enterrado en un «cementerio de números» israelí y devuelto a su familia el 31 de mayo de 2012 junto con los cuerpos de otros militantes palestinos.

26. Campo de Refugiados de Balata, 6 de marzo de 2012

Habitación de Morad, hermano de Ahmad, Rami y Bashar Einab, con fotos de él junto a sus hermanos. Morad lleva cuatro años en la lista de personas más buscadas por Israel y no puede salir de casa.

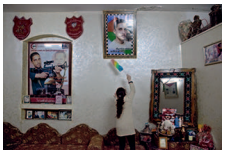
27. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 8 de febrero de 2012

Foto del mártir Naif Abu Sharj, colocada sobre el reloj despertador del dormitorio de su madre. En el cartel del fondo aparecen Rassan Abu Sharj, hermano de Naif, al lado de Raed al-Sarakji y Anan Sobh, que cayeron juntos asesinados por los israelíes el 26 de diciembre de 2009 en venganza por ataques anteriores. El cartel incluye la imagen de Naif Abu Sharj, su jefe.

28

29

31


33

30

32

34

35

28. Campo de Refugiados de Balata, 6 de marzo de 2012

El hermano de Nasser Auwais sosteniendo la foto de este. A Nasser Auwais lo buscaron los israelíes por ser uno de los fundadores de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa y después el secretario general de esta organización en Palestina. Se le considera responsable de varios ataques y operaciones mártir. Auwais fue detenido el 13 de abril de 2002 y sentenciado a trece condenas de cadena perpetua más cincuenta años de cárcel. En la actualidad está sometido a régimen de aislamiento sin derecho a visitas de familiares.

29. Casco antiguo, barrio de Al-Yasmina, Nablus, 28 de febrero de 2012

Salón con la madre del mártir enseñando un póster de su hijo Saed Awada, mientras una hija suya atiende a su hermana pequeña, que padece síndrome de Down. Awada fue miembro de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa y llevó a cabo una operación mártir el 18 de junio de 2002 en Jerusalén. Antes de abandonar Nablus se sacó la foto utilizada para el póster. La casa de la familia quedó destruida en una incursión israelí antes ya del ataque de Awada.

30. Campo de Refugiados de Alain, 28 de febrero de 2012

Mohammad Jalid, un prisionero recién liberado, mostrando la foto de su amigo de la resistencia, el mártir Firas Abu al-Rish. Abu al-Rish fue asesinado en su coche, junto con su hermano Adel, por las fuerzas especiales israelíes el 17 de octubre de 2006.

31. Campo de Refugiados Viejo Askar, 15 de febrero de 2012

El salón familiar con el retrato de Zeinab Abu Salem, que ejecutó una operación mártir en Jerusalén el 22 de septiembre de 2004. Poco antes, Abu Salem había superado los exámenes de graduación de enseñanza secundaria. Fue la octava mujer en realizar un ataque de ese tipo. El ejército israelí destruyó como castigo la casa de la familia. El cuerpo de la joven fue devuelto a la familia el 31 de mayo de 2012.

32. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 1 de diciembre de 2011

La «madre de la resistencia» con un recorte de periódico donde aparece el fallecido Yebril Awad, de la población de Awarta, al sureste de Nablus, conocida por su apoyo al Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP). Awad era especialista en explosivos y tuvo que dejar la universidad por haber estado tres años en la lista de personas buscadas por Israel. Cinco miembros de su familia fueron muertos por las fuerzas de ocupación. Awad murió en un enfrentamiento con el ejército israelí el 18 de diciembre de 2003 en un parque del casco antiguo de Nablus, donde se hallaba escondido en compañía de otros miembros de la resistencia.

33. Campo de Refugiados de Balata, 16 de febrero de 2012

La hermana del mártir Jalil Marshud quita el polvo a las fotos de este en la sala de estar de la vivienda familiar. En el cartel, regalo de las Brigadas Abu Alí Mustafá, se le da el título de Secretario General de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa en Balata.

34. Campo de Refugiados de Balata, 12 de febrero de 2012

Foto de Kayed Abu Mustafá, también llamado Mikere, sostenida por su hija. A Abu Mustafá lo mataron el 28 de febrero de 2002.

35. Campo de Refugiados de Balata, 8 de marzo de 2012

La madre de Mohammad Abu Zur, un preso puesto en libertad poco antes, tras tres años de detención administrativa. Es también la madre de Mohannad Abu Zur, quien el 31 de mayo de 2002 llevó a cabo una operación mártir en la colonia Shavei Shomron, al oeste de Nablus, en venganza por la muerte de Mahmud al-Titi, un líder de la resistencia del Campo de Refugiados de Balata. Abu Zur llegó hasta la colonia pero fue descubierto y muerto a tiros antes de llevar a cabo el ataque. Como represalia, los israelíes destruyeron la casa de su familia. La madre del mártir muestra un póster con imágenes de mártires desaparecidos o que están retenidos por las fuerzas de ocupación israelíes. El texto en la parte superior del póster dice: «Tenemos nombres y tenemos una patria.»

36

37

38

39

40

36. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 8 de febrero de 2012

Habitación de la madre de los mártires Naif y Rassan Abu Sharj, el primero en el póster grande y el segundo en el menor. La mujer que aparece en la imagen es una visita.

37. Campo de Refugiados de Balata, 12 de febrero de 2012

Cuadro en la sala de estar de la familia de Kayed Abu Mustafá con la imagen del mártir. En el cuadro se lee: «El pantera de Kataib Shuhada Al-Aqsa, Mikere» [Mikere, de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa]. En la habitación están la madre, el pequeño sobrino y los dos hijos de Mikere.

38. Campo de Refugiados Nuevo Askar, 28 de junio de 2012

Salón de la familia de Osama Bushkar con su hermano y su sobrino. Bushkar llevó a cabo una operación mártir en Natanya el 19 de mayo de 2002. Había contactado con varias organizaciones de la resistencia, que rehusaron equiparlo para la operación por ser demasiado joven. Finalmente las Brigadas Abu Alí Mustafá lo aceptaron. Su cuerpo todavía está en manos de las autoridades israelíes. El ejército destruyó como castigo la casa de su familia.

39. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 4 de febrero de 2012

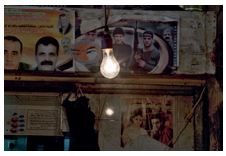
La sala de estar de la abuela del mártir Shadi Kelani, con el padre de este. En la pared, retratos de otros hijos de la abuela y una foto del nieto mártir. Kelani jugaba de portero en el equipo del Sport Union Club de Nablus y era miembro de los grupos de resistencia armada Faris al-Leil (Caballero de la Noche). Murió el 19 de julio de 2006 en un enfrentamiento en Nablus con las fuerzas de ocupación.

40. Casco antiguo, barrio de Al-Qariun, Nablus, 14 de febrero de 2012

Habitación de la familia del mártir Ala Ghaleed. Su hermana, residente en Tulkarm, estaba tres días en casa de su madre después de haber dado a luz en Nablus. Al recién nacido le puso el nombre de su hermano mártir. Ghaleed era miembro de los grupos de la resistencia armada Faris al-Leil (Caballero de la Noche). Fue el primero en poner bombas contra el ejército israelí en su propio barrio y en el de Al-Yasmina. Murió en un enfrentamiento con el ejército israelí el 27 de marzo de 2007.

41

42


43

44

45

46

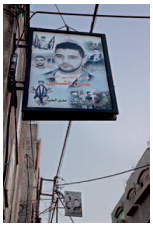
47

48

49

50

51


52

53

54

55

56

57

58

41. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 5 de febrero de 2012

Tienda de frutas y verduras frente a la casa de la madre de Naif Abu Sharj, donde se exponen calendarios con imágenes de mártires. Los calendarios suelen repartirse para mantener vivo el recuerdo de estos. El cartel grande presenta al mártir Mazen Freitaj y tras él a la derecha al comandante de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa, Naif Abu Sharj. Freitaj era comandante de la Unidad del Martirio y especialista en explosivos. Preparó a Saed Awada para su operación mártir en Jerusalén del 18 de junio de 2002. Cuando en 2002 el ejército israelí invadió Nablus le volaron la casa matando a dos de sus tías e hiriendo a dos de sus hermanos y a su hermana, aunque él consiguió escapar. El cartel, publicado para conmemorar el segundo aniversario de la muerte de Freitaj, dice: «El jefe de la Unidad del Martirio, Mazen Freitaj / Cerebro organizador de muchas operaciones militares en lo más hondo del corazón sionista / Responsable de matar a muchos soldados sionistas / Quien murió mártir en choque armado con las fuerzas de ocupación sionistas el 15 de abril de 2003. // Sed generosas, Brigadas, con vuestra sangre e iluminad la Tierra con vuestro heroísmo mártir / Mazen, heroísmo, reto y sacrificio, jeque de la resistencia, león de los mártires / Con tu sacrificio abrasas las hordas enemigas, el fragor de tus balas doblega su orgullo / Seguirás siendo un bastión de gloria y rechazo, y por siempre serás el luchador que se niega a someterse.»

42. Nablus, 12 de diciembre de 2011

En un taller de costura un cartel recuerda la muerte de Basim Abu Sariyah, conocido como Al-Gaddafi, con Naif Abu Sharj en segundo plano a la izquierda.

43. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 5 de febrero de 2012

En una tienda de verduras, carteles de varios mártires. El póster que reúne a Yasser Arafat, Naif Abu Sharj, Mazen Abu Sharj y Raed al-Sarakji fue publicado para conmemorar el primer aniversario de la muerte de Mazen y Raed. Un segundo póster representa a tres mártires de los grupos de la resistencia armada Faris al-Leil (Caballero de la Noche).

44. Nablus, 28 de enero de 2012

Carteles en recuerdo de Amar al-Anabusi, un miembro de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa, muerto el 10 de octubre de 2007 en el casco antiguo de Nablus por los disparos de comandos especiales israelíes vestidos con uniformes de la Seguridad Nacional Palestina.

45. Campo de Refugiados de Balata, Cementerio Viejo, 5 de febrero de 2012

Carteles en recuerdo de Ahmad Sanakra, muerto en un enfrentamiento con el ejército israelí el 18 de enero de 2008. El texto del cartel dice: «Un hombre que hizo historia y de su biografía hizo un faro de la resistencia; un hombre que amaba a la patria, y a quien Dios amó, un mártir.»

46. Barrio de Al-Yasmina, Nablus, 1 de noviembre de 2011

Hisham, oficial de policía y hermano del preso Ala Akuba, sentado en un café. En los carteles se ve a Basim Abu Sariyah, conocido por el nombre de Al-Gaddafi.

47. Campo de Refugiados de Balata, 7 de marzo de 2012

Adosado a la casa familiar, un conjunto de recuerdos del mártir Hamuda Shtewei. En la pared se ve un cuadro del mártir en su tumba envuelto en los colores de Palestina y olivos que crecen sobre él; por encima de la pintura, un retrato suyo. Es frecuente que estos monumentos se adornen con plantas y árboles como símbolo de la continuidad de la vida. En el memorial de Shtewei el árbol es una higuera. Más arriba, los parientes han colgado del balcón un póster de Shtewei donde se lee: «Muchos portan armas, pero pocos la ponen contra el pecho del enemigo.» Shtewei era un combatiente incluido en la lista de personas buscadas por Israel. Escapó a varios intentos de asesinato y murió el 22 de febrero de 2006 en un choque con el ejército israelí en el campo de refugiados.

48. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 5 de febrero de 2012

En una tienda de verduras un póster con los retratos de los mártires Abd al-Rahman Shinnawi, Amar al-Anabusi y Basim Abu Soraya, de los grupos de resistencia armada Faris al-Leil (Caballero de la Noche) pertenecientes a las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa. Detrás, en el borde del cartel, una imagen de Naif Abu Sharj, jefe de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa en Nablus. En el adhesivo pegado sobre el cartel, un puño alzado con los colores palestinos y una consigna: «Queremos que la ocupación fracase. Boicot a Tapuzina [una marca israelí de refrescos]. Iniciativa Nacional Palestina.»

49. Casco antiguo, barrio de Al-Kasaba, Nablus, 5 de febrero de 2012

Pancartas en un callejón de entrada al casco antiguo que lleva a la casa de la familia de Naif Abu Sharj. La pancarta más grande, en la que se ve a Abu Sharj rodeado de camaradas suyos, dice: «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. (Y preparad contra ellos toda la fuerza y todos los corceles de guerra que podáis para aterrorizar al enemigo de Dios y a vuestro enemigo.) // Los heroicos líderes de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa / Rama militar // No hay lugar para la retirada, todos los líderes al frente / No hay lugar para la debilidad, la victoria es nuestra guía / No hay lugar para la humillación, fuera el ocupante / Fuera la ignominia, fuera la humillación»

50. Beit Furik, sureste de Nablus, 21 de enero de 2012

Rostro pintado en el muro exterior de una casa, con una leyenda que proclama: «El héroe mártir Anan Hanani / El martirio es la punta de la bayoneta de combate / FPLP.» Hanani murió, en compañía de Ahmad Hamad, del pueblo de Tal, en la región de Nablus, en el curso de un ataque contra militares israelíes en el monte Yarzim el 5 de febrero de 2003. Su cuerpo fue devuelto a la familia el 31 de mayo de 2012 junto con los cuerpos de otros combatientes de la resistencia parientes suyos, Saer, Zeid y Azhar.

51. Casco antiguo, Nablus, 23 de noviembre de 2011

Tres paneles conmemorativos en una pared del mercado, junto con otros carteles. En uno de los paneles se conmemora el primer aniversario del martirio de Mohammad Marei, de los grupos de la resistencia armada Faris al-Leil (Caballero de la Noche), que murió el 15 de septiembre de 2004. Otro dice: «Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa / El bastión mártir / Amín Labada / (Fundador de los grupos de las Brigadas Panteras) / Si vives, vive como un ser libre o muere de pie como los árboles». Labada era experto en explosivos y comenzó a participar en la resistencia a la edad de catorce años. El ejército israelí detuvo a su madre

varias veces para obligarlo a rendirse y destruyó la casa de su familia. El 22 de abril de 2007 su escondite fue descubierto con ayuda de un traidor y Labada murió por el disparo de un cohete.

52. Campo de Refugiados Nuevo Askar, 26 de enero de 2012

Cartel luminoso dedicado a Anan Shalabi en la calle que lleva a la casa de su familia. «Libertad para el preso héroe Anan Shalabi / Reclusión a perpetuidad (de por vida).» El segundo cartel luminoso recuerda a dos mártires: Yasser Shawish y Kamal Mallah.

53. Campo de Refugiados de Balata, 22 de noviembre de 2011

En el centro del campo, en una calle que sirve de mercado durante el día, un cartel de apoyo a los prisioneros Darwish Shafei, Jalid Abu Hilal y Mahmud Mohor. En el ángulo superior izquierdo, una imagen de Yasser Arafat, y en el derecho una imagen del preso político Marwan Barghuti, líder de Tanzim, una escisión armada de Al-Fatah. Justo al lado, otro póster de apoyo a Ahmad Abu Salim, Ahmad Jalil y Amjad Shafei, publicado para recordar los cinco años de su encarcelamiento por el ocupante.

54. Campo de Refugiados de Balata, 28 de enero de 2012

En el barrio alto del campo de Balata, un memorial en recuerdo de Jalil Marshud, mártir de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa, guarnecido con un árbol que simboliza la continuidad de la vida. En la pared hay un retrato pintado del mártir orlado con los colores palestinos y acompañado de un texto: «El líder mártir Jalil Marshud, inmolado el 14 de junio de 2004.» A la derecha de la verja una pintada dice: «Maldito sea el tiempo que carece de gentes de honor y es gobernado por cobardes.»

55. Campo de Refugiados de Balata, 28 de enero de 2012

En la parte superior del muro de la casa, innumerables huellas de balas israelíes; en la inferior izquierda, una pintada que recuerda a «los heroicos mártires Ahmad, Ala, Murad y Jalil Marshud, Raed Abu al-Adas, Mahmud al-Titi, Wael Araishi, Hamuda Shtewei y a todos los mártires». Abajo también, a la derecha, otra pintada que dice: «Ni la cárcel ni los guardas me amedrentan / Soy hijo de Al-Fatah / y todo el mundo me conoce…», seguida de «Os amaremos hasta la muerte» en la puerta de hierro próxima a la casa.

56. Centro urbano de Nablus, 9 de marzo de 2012

Monumento en recuerdo del líder resistente, el mártir Naif Abu Sharj, con la forma del mapa de Palestina, y en él, escrito con los colores palestinos, un texto que enuncia los cargos militares del mártir. Sujetos a las farolas, detrás del monumento, hay cajas de luz con pósteres en memoria de los mártires Rami Tofaha y Osaid Qadoos, que murieron defendiendo las tierras del pueblo de Iraq Burin el 21 de marzo de 2010. Delante del memorial se halla, acompañado de dos amigos, el hijo de Abu Sharj, Fathi, recientemente excarcelado tras haber pasado nueve años en prisiones israelíes.

57. Campo de Refugiados de Balata, 16 de febrero de 2012

Adosado a la casa familiar, un memorial, con plantas que simbolizan la continuación de la vida, dedicado al mártir Jalil Marshud, militante de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa. En la pared, paneles luminosos con retratos del mártir y frases que exponen sus creencias. La mayor parte de los niños de la familia, hijos de los varios hermanos de Marshud, llevan el nombre de este.

58. Campo de Refugiados de Balata, 22 de noviembre de 2011

En la fachada de la casa un póster donde se lee: «Ni la cárcel ni los guardas me amedrentan / a mí, el preso Haitham Kaabi / hijo de la resistencia del Campo de Refugiados de Balata / detenido el 2 de agosto de 2006.» A su lado, la parte inferior de la casa está repleta de pintadas a favor de los presos. En la parte delantera se ven las palabras: «Mil saludos a los valientes prisioneros de las cárceles sionistas, pronto llegará la libertad.»

59

60

61

62

63

59. Campo de Refugiados de Balata, 6 de marzo de 2012

Varios carteles cubriendo la puerta de hierro de una tienda. Uno de ellos muestra la imagen de Yasser Arafat y la proclama: «Movimiento Palestino de Liberación Nacional / Región de Nablus / Seguimos tu senda.» Un segundo póster está dedicado al mártir Ahmad Hleylah, de Al-Fatah, en la región de Jericó, quien cayó el 29 de mayo de 2001 en la defensa de Jerusalén. Las paredes de la tienda aledaña están cubiertas de fotos y carteles de Arafat y de varios pósteres de mártires.

60. Casco antiguo, Nablus, 25 de noviembre de 2011

Cartel dedicado al mártir Raed Tbilah donde se lee: «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso / Y la Tierra se iluminará con la luz de su Señor, y se llevará cuenta [de los actos] y se llamará a los profetas y testigos, y ellos juzgarán en verdad y no serán ofendidos. / Las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa se adhieren a su heroico mártir / Raed Hani Tbilah / comandante operativo de los grupos de la resistencia armada Faris al-Leil (ingeniero número tres), muerto mártir el 12 de mayo de 2006 / Viviste como un gran hombre y caíste como mártir de la resistencia / Ante te ti se postra la gloria.» Tbilah recibió un tiro en la cabeza en un choque con el ejército israelí en el casco antiguo de Nablus. Cuando la ambulancia lo llevaba al hospital fue detenido en el puesto militar de control israelí de Hawara, al sur de Nablus, y allí murió desangrado. El retrato de Tbilah lo muestra preparando un artefacto explosivo improvisado (AEI) en medio de retratos de otros combatientes de la resistencia.

61. Casco antiguo, Nablus, 23 de noviembre de 2011

El primer cartel muestra en el centro el retrato de Naif Abu Sharj, secretario general de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa en Nablus, caído mártir el 26 de junio de 2004. Lo rodean los retratos de otros camaradas mártires, entre ellos el del ingeniero número uno de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa de Nablus, Usama Jawabra, muerto mártir el 24 de junio de 2001; el comandante Basim Abu Sariyah (Al-Gaddafi), mártir el 16 de octubre de 2007; el comandante Fadi Qfeesha, mártir en el barrio de Al-Qariun del casco antiguo de Nablus en un enfrentamiento con fuerzas israelíes el 31 de agosto de 2006; y el jeque Mazen Freitaj, mártir el 15 de abril de 2003. El cartel de la derecha muestra el emblema de Al-Asifah, una rama armada de Al-Fatah, y el rostro de Anan Sobh, que fue asesinado junto con sus compañeros resistentes Rassan Abu Sharj y Raed al-Sarakji el 26 de diciembre de 2009.

62. Campo de Refugiados de Balata, 22 de noviembre de 2011

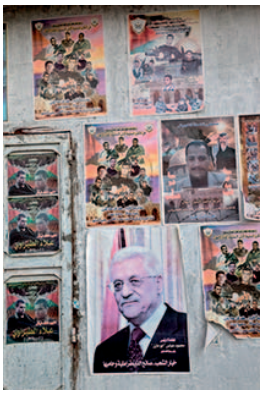
Cartel en apoyo de los presos Darwish Shafei, Jalid Abu Hilal y Mahmud Mohor. En el ángulo superior izquierdo se ve la imagen de Yasser Arafat y en el de la derecha la del preso político Marwan Barghuti, miembro del Consejo Legislativo Palestino y Secretario General del movimiento Al-Fatah en Cisjordania.

63. Casco antiguo, Nablus, 4 de febrero de 2012

El cartel, dedicado al mártir Hani al-Akkad, reza: «Las Brigadas de la Resistencia Nacional / Estado de Palestina / Unen con nuestro pueblo a uno de sus máximos comandantes / El mártir, el héroe / Hani al-Akkad / Pacto / Seguimos tu senda / Tú que te hiciste mártir en defensa de la patria el 15 de septiembre de 2004.» Al-Akkad fue en Nablus una figura destacada de las Brigadas de la Resistencia Nacional Palestina, la rama militar del Frente Democrático para la Liberación de Palestina (FDLP). Era responsable de la fabricación de artefactos explosivos improvisados (AEI) de control remoto y preparó las operaciones mártires contra los asentamientos israelíes en Cisjordania llevadas a cabo por Mahmud Hanani, Zaid Hanani y Ahmad Saleh. Cayó mártir en un choque armado con fuerzas israelíes en el barrio de Al-Qariun del casco antiguo de Nablus.

64

65


66

67

68

64. Casco antiguo, Nablus, 4 de febrero de 2012

El cartel está dedicado al mártir Amir Kalbonah. Era un combatiente miembro de uno de los grupos de la resistencia armada de Faris al-Leil (Caballero de la Noche) que murió mártir en un enfrentamiento con las fuerzas israelíes en el bazar Jan al-Tujjar del casco antiguo de Nablus, el 1 de febrero de 2007, junto con su camarada Wael Awad. El retrato de Kalbonah está rodeado por los de otros compañeros de la resistencia, entre ellos los mártires Fadi Qfeesha, Hisham al-Hawah, Amar Kalbonah y Samir al-Sayeh.

65. Beit Furik, sudeste de Nablus, 21 de enero de 2012

Dos carteles en la pared exterior de una casa. El mayor presenta, junto a otros dos mártires, el retrato de Saed Hanani, de las Brigadas Abu Alí Mustafá, la rama militar del Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP). La foto de Hanani fue tomada el mismo día en que efectuó una operación mártir en Israel, el 25 de diciembre de 2003. Como represalia el ejército israelí destruyó la casa de su familia. El segundo cartel está dedicado al teniente coronel Mahmud Nasr-Allah, que pasó quince años en prisiones israelíes. Fue exiliado en 1983 a Jordania, donde trabajó atendiendo a las familias de presos y mártires. En 1997 regresó a su pueblo, Beit Furik, donde falleció el 14 de agosto de 1998.

66. Campo de Refugiados Nuevo Askar, 25 de enero de 2012

Diversos carteles en el muro de una casa. Uno, con el retrato de Mahmud Abbás, dice: «Su Excelencia el presidente / Mahmud Abbás "Abu Mazen" / Presidente del Estado de Palestina / Elegido por el pueblo… Artífice y protector de la democracia.» El cartel fue editado a raíz de la solicitud formal, en nombre del pueblo palestino, de la admisión de Palestina en las Naciones Unidas como miembro de pleno derecho. El póster que aparece tres veces, con los rostros de varios mártires de las Brigadas de los Mártires de Al-Aqsa del Campo de Refugiados de Balata, asigna a tres de los hombres un epíteto diferente: Ala al-Terawi es «La conciencia»; Wael Rayahi, muerto mártir por fuerzas especiales israelíes el 17 de diciembre de 2004, es «La pantera»; y Mohammad Ishtiwi, comandante del Mando Central, «El príncipe». A este último lo mató el ejército israelí el 23 de febrero de 2006 junto con otros dos camaradas de la resistencia, Mohammad Amar y Hosni Hajaj, cuando el lugar donde se ocultaba fue descubierto con ayuda del traidor local Yaffal Srur.

67. Campo de Refugiados de Balata, 28 de enero de 2012

En un anexo de la casa de la familia Al-Lahwani, un panel en recuerdo de sus tres mártires: los dos hijos Mahmud y Salah y, en el centro, su padre Saleh. A Salah lo mató el 15 de junio de 2004, durante el funeral por los mártires Jalil Marshud y Awad Abu Zeid, el ejército israelí, que después atacó también el funeral del propio Salah, aumentando así el número de personas de Balata heridas aquel día y que se sumaron a las docenas de ciudadanos afectados por los gases lacrimógenos arrojados por los militares en el funeral por el mártir. El 3 de julio de 2004, dieciocho días después de la muerte de su hermano Salah, Mahmud fue muerto por disparos de militares israelíes durante una de las sucesivas incursiones del ejército al lugar donde murió Salah, la entrada sur del campamento. Unos años antes un misterioso accidente en Israel se había cobrado la vida del padre de ambos.

68. Campo de Refugiados de Balata, 6 de marzo de 2012

Pegado en la pared situada frente a la entrada de la casa familiar del mártir Ahmad Jatib, el cartel dice: «En el segundo aniversario / La madre del mártir Ahmad Jatib da a su hijo y a todos los mártires de Palestina en matrimonio / El preso héroe Mohammad Jatib / El mártir héroe Ahmad Jatib, "Abu Bilal", caído mártir el 24 de abril de 2003 / El mártir héroe Majdi Jaloos, "Abo Anas", caído mártir el 5 de abril de 2002 / Quien honra al mártir sigue sus pasos / Y nosotros somos fieles al pacto.» Ahmad Jatib tenía dieciséis años cuando realizó una operación mártir en el interior de Israel, donde murió. Su hermano mayor Mohammad Jatib estuvo incluido en la lista de personas buscadas por Israel hasta que lo raptaron.

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 del individuo que va a morir. 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 consuma 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 inquieran 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 desmantelar 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 rebase 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 si 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 sitial los salmos de una presencia pícara 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 fedayines[4] 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 articulatorios 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 convertirlas 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 diáfanamente 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 enrocarse 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 enraíza 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 seudoestado 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 arrebata 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 insoportable 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 aúna 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 seha 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 posibilitó 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 desmantelar 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 arrebatar 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».

Agradecimientos

Deseo agradecer a las personas siguientes por su apoyo en los distintos procesos: Aqil Qased Abdelaziz, Ytzhak Abergel, Mahmoud Abu Hashhash, Hisham Akoubeh, Saleem al-Bahloly, Habib al-Deek, Ahmad al-Haj Hamad, Mesbah al-Lidawi, Lori A. Allen, Yazid Anani, Avihu Bar-Zion, Angelika Böck, Véronique Bontemps, Paul Buck, Jean-François Chevrier y Élia Pijollet, Juan delGado, T.J. Demos, Yves y Cécile Gonzalez-Quijano, Matthias Graf, Sandra Huber,Rhoda Kanaaneh, Feda'a Kelani, Husein Kelani, Umm Askar y Abu Askar Kelani, Monther Khori, Johanna Loock, Ulrich Loock, Samar Martha, Samuel Mestre, Esmail Nashif, Usama Omari, Yasar Omari, Kristofer J. Petersen-Overton, Maria Ramos, Aída Roger, Artur Rufach, Abdulhakim Sabbah, Iyad Salaimeh, Angel Saldaña, Salvador Saura, Hassan Shabaro, Nour Shalabi, Lisa Taraki, Christine Tohme, Inass Yassin, Colette Zohar y Rajaa Zoubi Omari.

Mis agradecimientos más calurosos y mi reconocimiento también van dirigidos a las personas de Asira al-Qibliya, Asira al-Shamaliya, Beit Furik, Madama, Nablus y Rujeib, y a los residentes de los campos de refugiados de Al-Amari, Alain, Balata, Nuevo Askar y Viejo Askar, que me ofrecieron una generosa acogida y su ayuda cuando realizaba Death, mi serie más reciente. Y sobre todo deseo dejar constancia de mi respeto y agradecimiento a las familias de los mártires que me han honrado con su confianza.

Finalmente, querría expresar mi agradecimiento y sincero reconocimiento, por su fe en mi trabajo, a los directores y comisarios de las tres instituciones que han albergado la exposición: Bartomeu Marí, Marta Gili, Suzanne Cotter, Carles Guerra, João Fernandes e Isabel Braga. Agradezco también a los equipos de cada una de les sedes por su esfuerzo.

Ahlam Shibli

Coordinación y edición
Departamento de Publicaciones del MACBA

Autores
T.J. Demos, Esmail Nashif y Ahlam Shibli

Traducción del árabe
Francisco Manuel Rodríguez Sierra

Traducción del inglés y edición en castellano
Fernando Quincoces

Diseño y maquetación
Saura – Torrente, Edicions de l'Eixample

Editores
Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA)
www.macba.cat

Jeu de Paume, París
www.jeudepaume.org

Museu de Arte Contemporânea de Serralves, Oporto
www.serralves.pt

Hatje Cantz Verlag
Zeppelinstrasse 32
73760 Ostfildern
Alemania
Tel. +49 711 4405-200
Fax +49 711 4405-220
www.hatjecantz.com

ISBN 978-3-7757-3576-6 (Inglés)
ISBN 978-2-91570-441-9 (Inglés y francés)
ISBN 978-972-739-283-4 (Inglés y portugués)

©2013 de la edición:
Museu d'Art Contemporani de Barcelona;
Jeu de Paume, París; Fundação de Serralves,
Oporto; Hatje Cantz Verlag, Ostfildern
©2013 de los textos: los autores
©2013 de las fotos y sus textos: la artista