

¿un museo después de gaza?

dilemas sobre la memoria

josé carlos agüero
ponciano del pino
(comps.)

¿Un museo después de Gaza?
Dilemas sobre la memoria

La Siniestra Ensayos es una editorial de ciencias sociales y humanidades. Apuesta por promover nuevos lenguajes y saberes para imaginar diversos rumbos en nuestro país y América Latina. Nuestro objetivo es desempolvar clásicos, convertir tesis en libros, impulsar traducciones y provocar debates.

Lo siniestro de nuestra labor es escapar de los espacios comunes y visibilizar temas pendientes que necesiten verdades, originalidad, pasión y buen juicio.

Pablo Sandoval

José Carlos Agüero y Ponciano del Pino (comps.)

¿UN MUSEO DESPUÉS DE GAZA?

Dilemas sobre la memoria

JOSÉ CARLOS AGÜERO Y PONCIANO DEL PINO (COMPS.)

¿Un museo después de Gaza? Dilemas sobre la memoria.

1ª ed.- Lima. La Siniestra Ensayos, 2026.

128 pp.; 14,5 cm x 22,5 cm

ISBN: 978-612-99070-5-5

1. MEMORIAS 2. MUSEOS 3. GAZA 4. DEMOCRACIA 5. DERECHOS
HUMANOS

¿Un museo después de Gaza? Dilemas sobre la memoria.

Primera edición digital

Junio de 2026

Libro electrónico disponible en www.lasiniestraensayos.com

© 2026, La Siniestra SAC

Para su sello *La Siniestra Ensayos*

Av. Agustín de la Rosa Toro Nro. 631 Urb. Villa Jardín

Lima, Perú

Sello dirigido por Pablo Sandoval López

Traducción de Pablo Sandoval a los capítulos 2 y 4.

—*Nunca mais o quê? Sobre a pergunta: Quando o genocídio em Gaza acabar, vamos criar um museu?* (Giovane Rodrigues Jardim y Cristiéle Santos de Souza)

—*Before Gaza* (Nenad Vukosavljević)

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2026-06580

ISBN 978-612-99070-5-5

Junio 2026

ÍNDICE

Presentación

José Carlos Agüero y Ponciano del Pino / 7

¿Un museo después de Gaza?

José Carlos Agüero y Ponciano Del Pino/ 17

Parte I

MEMORIAS Y VIOLENCIAS / 23

1

**La memoria bajo condiciones de destrucción
masiva: reflexiones a partir de Gaza**

Virginia Vecchioli / 25

2

**Nunca más ¿qué? Sobre la pregunta
¿Cuando termine el genocidio de Gaza, haremos
un museo?**

Giovane Rodrigues Jardim y Cristiéle Santos de Souza / 49

3

Una memoria para nada

Rubén Chababo / 65

4

Antes de Gaza

Nenad Vukosavljević / 73

5

La Insurrección del Alma.

Prólogo para una desobediencia masiva

Rodrigo Karmy / 79

Parte II

ARTES, MEMORIA Y RESISTENCIAS / 87

6

Artes, resistencia y memorias en Gaza

Eva Marxen / 89

7

¿Cuándo termine el genocidio de Gaza,

haremos un museo?

Eliana Otta / 109

Sobre los participantes / 126

PRESENTACIÓN

José Carlos Agüero
Ponciano del Pino

Hay bestias que arañan nuestros rostros para borrar
nuestras facciones,
se extienden sobre nuestras gargantas
como una sombra densa,
ahogan la voz antes de que nazca.
Mi país es crucificado en los cuatro puntos cardinales,
exhibido en los escenarios de la vergüenza,
mientras el mundo aplaude al verdugo.

Borran nuestras huellas y nos esparcen como cenizas,
pero somos granos de polen:
donde el viento nos lleve, florecemos.

Fatma Nazzal

Estamos en Santiago de Chile, como otras veces en los últimos años, a propósito de la presentación de un libro, aprovechando para charlar con amigos y pasar un poco. Intercambiamos ideas y hallazgos sobre nuestros últimos trabajos, con entusiasmo. Mientras tanto, a nuestro alrededor, en nuestra región, avanzan los regímenes de la nueva derecha, desembozados,

que reivindican sin sonrojarse las dictaduras y la violación de derechos, y alientan —una vez más— la represión impune. Y mientras más allá, en otro lugar del mundo, un genocidio se desarrolla ocupando todo el tiempo real, dejándonos sólo un tiempo prestado, ilusorio, con una normalidad rebajada. Tiempo lejano.

Se puede habitar ese tiempo. Lo lejano se construye desde la impotencia, no necesariamente desde la indiferencia. Lo lejano puede ser aquello sobre lo que no podemos influir de ninguna manera, lo que está totalmente fuera del alcance de nuestra voluntad. Esta forma de lejanía puede sumirnos no sólo en la pasividad, puede enajenarnos, nos humilla. Lo lejano puede volverse ajeno no por elección, por mutilación.

El genocidio en Gaza ocurre ante nuestros ojos expertos. Hemos trabajado, como tantos otros en el mundo, sobre la historia reciente, la violencia, la guerra y la memoria. Sabemos de masacres y, sobre todo, de las formas en que luego de las masacres, la cultura se tensa para representar el desastre e intenta participar del complejo procesar de las violencias extremas y el sufrimiento humano.

Formamos parte de ese conjunto de profesionales que trabajan en ese *entre* que comunica una barbarie con la post barbarie: consultores de justicia restaurativa, de comisiones no jurisdiccionales, de procesos transicionales, investigadores de violaciones de derechos humanos, impulsores de memoriales y museos, críticos de la impunidad, de los negacionismos, emprendedores de memoria. Impartidores de estas materias en los claustros universitarios. Profesionales del recuerdo.

Un genocidio no es asunto del recuerdo (aún). Nos pide que se haga algo para detenerlo. Y todo se intenta. Pero lamentablemente, nada es suficiente. Y eso incluye a los expertos en masacres y genocidios, comisiones de verdad y memorias. Nuestro saber no hace la diferencia. No se ha construido para salvar vidas. Ni para prevenir ni para socorrer, aunque a veces hemos creído que sí, que al menos podría contribuir a aprender, a no repetir.

Podemos consolarnos con creer que nuestro trabajo se ha desarrollado para salvar del olvido y la indignidad de la inexistencia a la gente arrasada por el poder. Pero ese consuelo en el presente de una matanza es secundario, casi superfluo.

Sabemos eso. Pero saberlo no impide que el genocidio en Gaza ocupe gran parte de nuestras conversaciones, y eso pasó esos días de otoño en Santiago. El resumen de esa agitación es sencillo: la naturaleza y el modo en que esta masacre se ejecuta nos desnuda como ciudadanos, débiles ante lo esencial, y, además, llena de preguntas nuestro trabajo:

¿Cuál es su función social?, ¿cuál su fundamento ético o si acaso, incluso, requiere uno? ¿Realmente se sostiene el deber de memoria y la esperanza de la no repetición, o es una fe que no resiste la prueba de la realidad? ¿Qué debe hacer un experto ante una masacre de la que es testigo, más allá de su acción ciudadana? ¿Debe esperar a que todo termine para poner en movimiento sus capacidades? ¿Hay mérito moral en este acto o hay cinismo? ¿Debe de tener fundamento ético esta acción, o es sólo un conocimiento

como tantos otros, una disciplina, un oficio, un conjunto de saberes y técnicas útiles para la gestión de las transiciones y el *después* de las matanzas?

¿Debemos esperar que el genocidio termine de expresarse en su programa de exterminio, en sus potencialidades de devastación, para luego acudir con nuestras herramientas de remediación histórica, artística, cultural?

¿Debemos ir hacia un territorio explotado como un cuerpo y un cuerpo arrasado como un territorio, cuando lo peor del fuego (pero no todo el fuego ni sus esquivas) haya menguado, y erigir en algún lugar simbólicamente relevante, un memorial, un antimemorial, una marca, un hito, un monumento, un museo? Y siendo esta pregunta evidentemente indecente, ¿debemos fingir que es excéntrica, que no refleja de modo burdo lo que se ha venido haciendo en este ya viejo campo de la memoria, de las políticas de memoria?

Este es el motivo de nuestra invitación a reflexionar libremente sobre ello.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a quienes han participado en este esfuerzo colectivo de reflexión. Escribir es siempre un acto exigente, pero lo es más en un momento atravesado por incertidumbres radicales y una sensación de descomposición del horizonte común. Que colegas queridos de diversos lugares hayan dedicado tiempo y energía a elaborar sus contribucio-

nes, es un gesto político e intelectual muy significativo para nosotros. También agradecemos a quienes se excusaron, apremiados por la urgencia, la prioridad y el desasosiego de activar una resistencia.

Tenemos claro que unos de los problemas para escribir en torno a un genocidio contemporáneo, visto y reproducido en directo, es que ha ratificado algo odioso: la construcción de un tipo de sujeto, un modo de ser testigos en el siglo XXI. Sujetos que observan, ubicuos, cercanos y lejanos, espectadores que creen que pueden tener una praxis, pero que deben aceptar que son mayormente impotentes. Y esto crea una tensión emocional y ética que no se puede evadir con un simple gesto, con un escoger entre el activismo, el compromiso o la reflexión. Es algo profundo, un estar en el mundo, al que debemos reconocer para desmontar.

La convocatoria que dio origen a este volumen partía de una inquietud compartida: la necesidad de poner en diálogo el campo de los estudios de la memoria con los desafíos urgentes del mundo contemporáneo. Durante décadas, este campo ha producido herramientas fundamentales para comprender los pasados traumáticos, para acompañar procesos de justicia, para disputar sentidos frente al olvido o la negación. Sin embargo, el presente parece desbordar los marcos desde los cuales hemos pensado. El genocidio en Gaza, las guerras abiertas y latentes en distintas regiones del

mundo, la expansión de la posverdad como régimen de producción de sentido, el retorno —o la reconfiguración— de las derechas autoritarias, y la crisis profunda del orden multilateral que estructuró, con todas sus limitaciones, las últimas décadas, nos obligan a replantear nuestras preguntas.

Los textos reunidos en este libro responden a esa invitación desde perspectivas diversas, pero con una preocupación común: la de pensar los límites y las posibilidades de la memoria en el presente; la de repensar críticamente los preceptos epistemológicos; la de recuperar ciertas tradiciones críticas que enriquezcan la acción social. El primer texto es el que escribimos a modo de convocatoria, pensando que podía actuar como un acicate, y planteando, sobre todo, preguntas abiertas.

Virginia Vecchioli reflexiona sobre un proceso de burocratización del recuerdo, donde la memoria del Holocausto, erigida como un tótem universal, ha terminado por transformarse en un ritual que puede convivir con las masacres del presente. El genocidio de Gaza nos muestra una gran crisis epistemológica que debería llevarnos a abandonar la perspectiva institucional y pedagógica tradicional y caminar hacia una “memoria deliberativa”, que permita un reconocimiento plural de los sufrimientos sin jerarquías morales impuestas por los poderes, ya sean los de los estados o la geopolítica.

Giovane Rodrigues Jardim y Cristiéle Santos de Souza toman la reflexión arendtiana sobre la fraternidad para auscultar la memoria colectiva cuando se fundamenta en el “sufrimiento común” de un grupo

cerrado. Sostienen que esto puede llevar a generar una identidad excluyente incapaz de solidarizarse con un “otro” que no comparte esa experiencia original de dolor. Proponen por el contrario que cualquier esfuerzo memorial futuro debe enfocarse en la construcción de una solidaridad que reconozca al otro como sujeto de derechos, independientemente de su pertenencia a la “fraternidad” del trauma.

Rubén Chababo ofrece una reflexión profundamente íntima y crítica, desde la tradición judía. Desarrolla un cuestionamiento a la memoria que sólo vela por el destino del propio grupo. También señala que, si bien el judaísmo ha construido ritos para recordar la destrucción y la precariedad, no ha ofrecido un mandato equivalente que prohíba infligir ese mismo dolor a otros pueblos. Esta “miseria de la memoria” permite que los descendientes de los humillados se conviertan en agentes de una barbarie que emula los tormentos sufridos por sus antepasados.

Por su parte, Nenad Vukosavljević hace una reflexión centrada en la desmitificación del victimismo nacional como un escudo que otorga una falsa superioridad moral y una ceguera a las sociedades ante sus propias injusticias. Basándose en su experiencia en el contexto serbio, argumenta que la narrativa de una víctima *rodeada* permite construir la autojustificación de la violencia. Así, el genocidio no es cometido por monstruos, sino por individuos convencidos de su rectitud y de la inevitabilidad de sus actos defensivos. La acción memorial no debería centrarse en honrar a los ancestros, sino en un auto-escrutinio constante

que desmonte los mitos de justicia propia que permiten la aniquilación del otro en el futuro.

Rodrigo Karmy sitúa a Palestina como la vanguardia de una insurrección mundial contra un Imperio que opera a través del control algorítmico y la fuerza bruta. Plantea que la violencia de octubre de 2023 puso en desequilibrio la capacidad de control y poder de las potencias, exponiendo el colapso civilizatorio de un orden que reduce a los pueblos a simples datos demográficos. En este sentido Palestina no está en la periferia, sino que es un espacio denso y total que condensa la violencia del momento actual. Ante el avance de las nuevas derechas fascistas que construyen como sus enemigos a los pobres y los migrantes y usan la IA como técnica organizadora y de captura, castigo y aniquilación, la resistencia palestina y sus correlatos en el mundo representan una resistencia global, el esfuerzo de desobediencia y desorganización al cual la memoria debe plegarse.

Eva Marxen explora el potencial de las artes críticas para generar dispositivos que rompan el discurso dominante. El arte no debería limitarse a representar la victimización, sino que debería actuar como una práctica material con agencia ética, capaz de vincular el sufrimiento humano con la destrucción de la tierra y el patrimonio. Destaca la importancia de incluir lo “extra-humano” (plantas, animales, territorio) en la denuncia del genocidio en Gaza, superando el humanismo antropocéntrico occidental. Asimismo, aboga por un proceso de “desinstitucionalización” de los museos, proponiendo el modelo del “museo

nómada” que trascienda las métricas o escalas capitalistas. La memoria para el siglo XXI, debe ser interseccional y decolonial, capaz de responder por los actos de supervivencia y resistencia frente a la cuatripartita de colonialismo, patriarcado, capitalismo y expolio medioambiental.

Eliana Otta por su parte, en estrecha coincidencia con Marxen, vincula la tragedia de Gaza con el concepto latinoamericano de “cuerpo-territorio”, argumentando que lo que le sucede a la tierra le sucede a las personas y viceversa. El genocidio expone el fracaso de los derechos humanos conceptualizados desde instituciones eurocéntricas que separan la “cultura” de la “naturaleza”. Para ella, defender Palestina es defender un entramado vital de relaciones entre humanos y “entorno” que el proyecto colonial ha intentado transformar en “cosas” o residuos. En este sentido propone que la memoria debe dejar de ser una narración centrada únicamente en la pérdida de la vida humana para atender a los mundos “más que humanos” que agonizan.

Han pasado meses desde nuestras conversaciones en Santiago, el genocidio no ha terminado, aunque eso pareciera si sólo atendiéramos a la cobertura de los grandes medios de comunicación. Por el contrario, nuevas guerras se han desarrollado, la prepotencia del poder se ha expresado con transparencia, sin necesitar ya de elaboradas justificaciones. Seguimos sintiendo

que lo principal es la praxis de tantas personas solidarias en el mundo entero. Pero, parafraseando a Jorge Semprum, la escritura, que quiere decir también la reflexión y el diálogo crítico, puede ocupar un espacio ante las potencias de la muerte. Esperamos que las preguntas y sugerencias lanzadas generosamente por nuestras colegas, sirvan a este propósito.

Lima y Santiago, marzo de 2026

¿UN MUSEO DESPUÉS DE GAZA?

José Carlos Agüero
Ponciano Del Pino

Queridas y queridos colegas.

Les queremos compartir esta pequeña convocatoria a reflexionar juntos, sobre los temas que a muchos nos han comprometido profesional y personalmente. Lo hacemos respondiendo a nuestras propias cavilaciones en este momento tan grave en el mundo, y también, atendiendo a una consideración local, llegados 10 años de inaugurado el Lugar de la Memoria en el Perú, donde ambos estuvimos comprometidos.

Nuestro propósito es invitarlos a responder una pregunta, libremente, en cuanto a estilo y extensión (quizá, no más de tres mil palabras), que podamos reunir y poner a disposición de la comunidad vía una publicación liberada de derechos. Tenemos la esperanza de poner a rodar estas reflexiones y hacerlas colectivas. Esperamos que les parezca una invitación motivadora, que pueda dar inicio a otras formas de intercambiar y reflexionar.

Reflexión

La idea de construir un museo de memoria tras el genocidio en Gaza, parece un sinsentido, incluso una falta de respeto ante la atrocidad que se desarrolla ante nuestros ojos, de una destrucción total que busca eliminar cualquier vestigio de existencia, cualquier resto a memorializar. Sin embargo, la utilizamos como un acicate que nos permita a quienes trabajamos en este campo, mirar críticamente nuestro trabajo, sus presupuestos y fundamentos, y sus perspectivas en este momento de crisis global. Pensamos en algunas cuestiones para conversar, que pueden hacernos sentido.

a) Transiciones

Una primera, la debilidad casi mortal, que parece mostrar la idea de poseer un marco compartido, democrático, humanista y liberal, que colocaba en su centro la necesidad de emplear criterios con vocación universal. Allí habitaban conceptos como la dignidad, la democracia, los derechos humanos, la lesa humanidad, la justicia internacional, etc. Estos parecían dotarnos de un horizonte común de desarrollo, de un lenguaje más o menos general, un código ético, algunos estándares para mirar la vida y el sufrimiento, e incluso de instituciones multinacionales (Naciones Unidas, tribunales y cortes regionales, etc.), que brindaban la sensación de que esta “razón” podía ser relativamente garantizada y sus infracciones perseguidas.

Las guerras, genocidios, violencias extremas, la represión, los autoritarismos, se comprendían como momentos de quiebre extraordinarios de la voluntad de una humanidad compartida, y aunque eran procesos diversos y complejos, estas interrupciones, parecían habilitarnos a una praxis por *regresar* a una cierta “normalidad” a través de transiciones políticas. En estas transiciones, las luchas por los derechos humanos y la democracia se imbricaban con procesos de memoria, comisiones de verdad, esfuerzos de búsqueda de desaparecidos, reparación, museos, y en algunos casos, de judicialización, en lo que, con el tiempo, ha devenido en el modelo de justicia transicional. Había algo de ideal en estas expectativas, saliendo de experiencias de violencia tan próximas y extremas.

Hoy es difícil sostener sin una revisión seria, esta visión optimista. Las violencias extremas han mostrado que son mucho más regulares y estables de lo que deseábamos o proyectábamos, y que los efectos de esta violencia nos acompañan por mucho tiempo, no sólo con secuelas directas, sino reencarnándose en nuevos ciclos de violencia, de modo no tan evidente, reproduciéndose a través de la cultura política, la degradación del lenguaje, la burocratización de la muerte, entre tantos otros mecanismos de largo plazo, que las guerras van naturalizando.

b) Memorialización

Un segundo tema tiene que ver con la efectividad de las propias acciones memoriales. Entendidas como

acciones colectivas, simbólicas y políticas, se vinculan con propósitos diversos, como la reparación, la conmemoración, el combate a la manipulación, al olvido, o a la no repetición, etc.

Los esfuerzos memoriales parten de algunos supuestos más o menos compartidos: es posible disputar la narrativa del pasado en favor de la verdad; es posible organizar una lectura que reivindique a las víctimas y lo haga en el lenguaje de los derechos; es posible ejercer alguna pedagogía sobre el poder y la violencia, que incida en la ciudadanía.

La discusión sobre los lugares de memoria es antigua y profunda, y se ha desarrollado casi desde su misma consolidación como mecanismo frecuente tras las violaciones de derechos humanos. Se ha señalado su problema ontológico al buscar fijar la memoria; sus limitaciones internas para representar el sufrimiento, pero también las causas de la violencia; se han criticado sus límites para pasar de la emoción a la reflexión; se ha señalado su vínculo a formas tradicionales de expresión cultural -como la monumentalidad, el museo, la efigie- lo que puede ser ciego a que esta misma cultura elitista puede formar parte de la racionalidad que dio origen al abuso y las violencias. Por último, más recientemente, se ha señalado quizá con cansancio, el automatismo, la respuesta tecnicista de la que forma parte, como un paquete de gestión de justicia transicional, que puede entenderse como expresión de algo más hondo: que la acción memorial no parece cumplir dos promesas fundamentales: pensar y pensar en cómo no repetir.

c) Paradoja

Es importante destacar la paradoja que enfrentamos: los mismos países que lideraron las políticas de memoria y la construcción de memoriales tras la Segunda Guerra Mundial —con el objetivo de preservar la memoria histórica para evitar la repetición de atrocidades— ahora parecen tolerar o permitir, directa o indirectamente, la continuidad de violencias extremas como el genocidio en Gaza. Esto genera una crisis ética y política que cuestiona el fundamento mismo de nuestra acción. No se puede dejar de preguntar ¿teníamos razón al pugnar por estas acciones? ¿Cuánto de razón puede sostenerse si la acción memorial puede vivir al mismo tiempo que la masacre? ¿Si los actores que impulsaron la memoria y la no repetición son como mínimo cómplices de vilezas, los argumentos que sostuvieron el accionar por la memoria en las últimas décadas no se ven afectados?

Parece claro que la efectividad real de estas políticas de memoria es muy cuestionable si no logran contribuir a transformar las estructuras de poder ni evitar nuevas tragedias. O por lo menos, a reducir la indiferencia colectiva frente a masacres evidentes. La función de las políticas de memoria y los memoriales en el siglo XXI debe ser revisada a la luz de la persistencia de la violencia extrema, de sus supuestos, sus lenguajes, la legitimación que se hace de las tragedias en relación con la geopolítica y la economía, y de la revisión de los lugares opacos de nuestra acción, sobre todo de aquellos que la vinculan a sus supuestos,

y su vínculo con la racionalidad instrumental de los grandes actores políticos.

Queridos y queridas colegas, les invitamos a iniciar una conversación colectiva atendiendo a la pregunta motivadora: ***¿Cuándo termine el genocidio de Gaza, hacemos un museo?***, considerando a algunas de las ideas compartidas como primera reflexión, o aportando desde sus particulares miradas o ámbitos de experiencia. Nos motiva, la curiosidad que hemos mantenido todo este tiempo sobre nuestro hacer, pero, sobre todo, un estado de ánimo asolado por la sensación de haber sido colocados como testigos impotentes de un genocidio, que nos afecta y también nos rebela.

Mayo 2025

PARTE I

MEMORIAS Y VIOLENCIAS

1
**LA MEMORIA BAJO CONDICIONES DE
DESTRUCCIÓN MASIVA:
REFLEXIONES A PARTIR DE GAZA**

Virginia Vecchioli

Buenos Aires 2025: hoy quemamos judíos

La consigna —cantada en tono de arenga por adultos y estudiantes de una escuela secundaria de Buenos Aires durante un viaje de fin de curso en septiembre de 2025— resonó como un eco siniestro del ataque de Hamas del 7 de octubre de 2023 y, por supuesto, del uso de las cámaras de gas durante el Holocausto. El episodio resulta más inquietante aún si consideramos que en el mismo transporte también viajaba un grupo de estudiantes de una escuela laica de la colectividad judía. La alarma se agranda si tomamos en cuenta el número de espacios de memoria dedicados al holocausto que existen en la ciudad: el museo del Holocausto, el Centro Ana Frank, la Plaza de la Shoah y el Paseo de los justos entre las Naciones. Aunque para el director del Museo, “en materia de memoria, Argentina es vanguardia en América Latina” esto no impidió la arenga ni su justificación: al circular por las redes sociales, algunos la defendieron

con el argumento de que hoy Israel está incinerando a niños palestinos.

La escena condensa, en su brutalidad, una paradoja que trasciende la coyuntura argentina: la memoria del Holocausto, invocada extensamente por occidente como garantía universal de derechos, parece haber perdido vigencia en el contexto de la masacre del Estado de Israel contra la población palestina. La cultura popular lo sintetiza magistralmente a través de un meme que muestra a un judío ortodoxo que, al pretender validar su compra del supermercado con su tarjeta de crédito, recibe como respuesta de la cajera un “disculpe, pero su carnet de víctima está vencido”.

¿Un museo después de Gaza?

En este escenario surcado de tensiones y paradojas surge la provocadora y necesaria pregunta que hacen pública José Carlos Agüero y Ponciano del Pino ¿un museo después de Gaza? A primera vista y, en medio de la devastación palestina, mientras se multiplican los escombros, las víctimas y el sufrimiento, la pregunta parece fuera de lugar. Y, sin embargo, es absolutamente pertinente y relevante en tanto nos obliga a interrogarnos sobre nuestras políticas de memoria, sus supuestos, límites y capacidad real de prevenir las violencias y/o sobre su pretensión de coexistir –sin fricciones– con la masacre. Gaza pone estos interrogantes en carne viva.

Debemos admitir lo evidente: las violencias no desaparecieron con la institución de museos o con la

sanción de leyes reparatorias. Al contrario, muchas se sedimentaron en nuevas formas, reaparecieron bajo otras máscaras. El ideal humanista de la memoria resultó corroído por la persistencia de la violencia. Los instrumentos interestatales creados tras la segunda guerra mundial para contener la violación masiva de los derechos humanos, como la Corte Internacional de Justicia o el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, se revelaron impotentes para detener la aniquilación masiva de vidas.

El memorial como forma arquitectónica, el museo como institución pedagógica y la conmemoración como calendario cívico comenzaron a convivir con violencias que las desbordaron, transformándolas en verdaderas burocracias del recuerdo: la memoria devino procedimiento, protocolo, ritual vacío. Se gestiona el recuerdo, se administra el dolor, se monumentaliza la pérdida, pero nada de eso alcanza a frenar la maquinaria de muerte. Gestionamos paquetes tecnocráticos que tranquilizan nuestras conciencias sin alterar las estructuras de poder. Al contrario, las consolidan.

La pregunta que nos interpela es válida en tanto nos obliga a mirar lo ya realizado, el dramático presente y también el futuro. Invita a reflexionar sobre los límites de la memoria. Responderla exige abandonar la perspectiva institucional, pedagógica, jurídica o arquitectónica sobre los dispositivos memoriales para interpelar críticamente a nuestro propio campo, abandonando ingenuidades e ilusiones.

El futuro de la memoria no puede concebirse más como la simple prolongación de aquel horizonte

optimista que la vio nacer. Es necesario asumir el fracaso de su promesa incumplida y enfrentar las preguntas más duras: ¿cómo sostener la idea de que la memoria garantiza la no repetición, si la masacre avanza ante nuestros ojos? ¿Cómo defender el valor pedagógico de los memoriales, si éstos se integran a un paisaje global donde la violencia se normaliza? ¿Qué promesas incumplidas pesan sobre la memoria? Y, sobre todo, ¿qué posibilidades quedan de sostener la memoria como horizonte ético si no reconocemos su fragilidad y paradojas?

Al aceptar este desafío quiero dejar en claro que el texto que comparto no pretende transmitir una verdad última. Es apenas un gesto precario de reflexión sobre un tema urgente, abierto e inacabado, que hace imposible cualquier juicio definitivo. Los años que llevo reflexionando en torno a los procesos sociales y políticos de institución de víctimas y políticas de memoria sobre los violentos años setenta en la Argentina, me animan a esbozar estas mínimas intuiciones, siempre provisorias, que seguramente deberán ser reelaboradas a medida que este conflicto se siga desarrollando. ¿Cómo se elaborarán, recordarán y transmitirán las memorias de la masacre del 7 de octubre y el genocidio en Gaza? Hoy no tenemos respuestas.

Una promesa incumplida

Desde fines del siglo XX, las luchas memoriales se articularon en torno a un horizonte ético compartido. Se hablaba de dignidad, derechos humanos, democracia

y justicia internacional. El relato fundacional sobre el que se construyó este marco fue el genocidio de los judíos de Europa durante la Segunda Guerra Mundial. A partir de entonces, el Nunca Más se adoptó como imperativo categórico y se extendió ejemplarmente a toda la humanidad: recordar para impedir la repetición.

Fuimos testigos de un tiempo en el cual se consolidó la idea de que el recuerdo de la violencia podía convertirse en herramienta de democratización. De esta convicción emergió un repertorio institucional y simbólico organizado para gestionar el postconflicto: comisiones de verdad, programas de reparación, memoriales, museos, procesos judiciales. Esa promesa ética y política sostuvo durante décadas al campo de la memoria y a sus especialistas: transformar el horror en un lenguaje universal de derechos.

Hoy esa promesa exhibe un agotamiento evidente. La inflación memorial de las últimas décadas no garantizó las lecciones esperadas. Las violencias extremas siguen siendo parte constitutiva del orden global. Ni siquiera Europa está exenta. Lo más grave es que los memoriales y las políticas de memoria, lejos de actuar como antídoto, conviven con nuevas masacres.

La paradoja es ineludible: Israel, que instituyó el Yad Vashem como emblema universal del Nunca Más, se presenta hoy como perpetrador de un genocidio. La memoria del Holocausto, invocada como escudo moral frente al antisemitismo, se transformó en herramienta de legitimación política para el ejercicio de una violencia sistemática contra el pueblo palestino que hoy, llegó a su límite.

Este quiebre erosiona los fundamentos mismos del campo de la memoria. El dispositivo de memorial no sólo no evita la repetición de la barbarie: puede ser instrumentalizado por quienes la ejecutan.

Como señala Bianchini (2025) “de repente, la carga de todas las lágrimas vertidas ante los testimonios y los zapatos infantiles de Auschwitz se nos aparece en su cara más siniestra: la herramienta de un chantaje político-emocional de la propaganda del Estado de Israel y de sus aliados”.

En nombre de la seguridad interna, la autodefensa e, incluso, de la memoria de las víctimas del Holocausto se deslegitima toda crítica como expresión de negacionismo y se habilita a asimilar a Hamas con Hitler. La memoria se transforma en escudo moral que habilita la ocupación de territorios palestinos o libaneses ¿Qué hacer entonces? ¿Seguimos defendiendo a ultranza el deber de memoria? ¿Qué sentido tiene seguir defendiendo museos, monumentos y conmemoraciones si pueden coexistir pacíficamente con el exterminio? ¿no deberíamos pensar en una memoria sin promesa de redención? ¿No estamos, acaso, frente al límite más brutal de una tradición que convirtió la memoria en política de Estado y que hoy exhibe su impotencia?

Gaza como laboratorio trágico de la memoria contemporánea

El caso de Gaza expone los límites de las políticas de memoria y de los dispositivos de justicia transicional.

El genocidio en curso muestra que la memoria no actúa como un antídoto frente a la barbarie: convive con ella. Los Estados y las instituciones que la enarbolan como garantía ética universal toleran, o participan directamente, en la destrucción sistemática del pueblo palestino. La promesa del Nunca Más se desploma y su fracaso se hace visible de manera brutal. En Gaza se derrumba no sólo la memoria, sino la ilusión de un mundo capaz de aprender de su propio horror.

La memoria, por tanto, no es una fuerza moral autónoma capaz de frenar la violencia ni de imponerse a las relaciones de poder. Lo que Gaza revela no es su capacidad reparadora sino su fragilidad: puede convertirse en ornamento de regímenes democráticos que conviven con la represión; puede ser instrumentalizada para justificar nuevas guerras; puede, incluso, coexistir con el genocidio y legitimarlo.

Estos límites y paradojas se evidencian con crueldad en el plano internacional: los mismos países que levantaron memoriales en nombre de la dignidad universal se muestran incapaces —o desinteresados— de frenar la destrucción de Gaza. Las grandes potencias que financiaron museos del Holocausto parecen atrapadas entre sus convicciones éticas y sus compromisos geopolíticos, incapaces de romper la lógica que permite la masacre. La memoria deviene así un recurso de poder: exhibe sensibilidad ética hacia unos sufrimientos mientras oculta, relativiza o deslegitima otros.

Podemos establecer una analogía con el análisis del antropólogo francés Michel Agier (2008) sobre las políticas humanitarias como la mano izquierda

del imperio: aquella que distribuye ayuda entre la población refugiada mientras la mano derecha, militarizada, habilita a la OTAN a ocupar e intervenir territorios en nombre de las crisis de seguridad. Esta coexistencia puede ser útil para pensar las memorias de violencias extremas. La *mano izquierda* del Estado administra duelos, organiza rituales de compasión, lava culpas y otorga prestigio moral; la *mano derecha* sostiene, sin interrupción, estructuras de violencia, dominación y exclusión.

En Gaza esta coexistencia, ¿propia del dispositivo memorial?, se vuelve intolerable: el mismo Estado que se presenta como guardián de la memoria universal del Holocausto utiliza esa legitimidad para desplegar la maquinaria de exterminio. Gaza no es sólo una tragedia humanitaria: es también una catástrofe epistemológica para la memoria que nos obliga a repensar radicalmente este campo de actuación. Porque este quiebre no solo interpela a los Estados, sino también al campo intelectual. Algunos renombrados intelectuales, que construyeron sus trayectorias públicas en torno a la memoria del Holocausto, siguen reivindicándola como si sus lecciones éticas pudieran aplicarse intactas al presente. Sin reconocer que Gaza desborda los marcos conceptuales que hicieron de la memoria una promesa de redención.

El horror de Gaza desnuda además un dilema más profundo: la categoría víctima, núcleo ético de las políticas de memoria, se encuentra hoy desfigurada. ¿Podemos seguir afirmando la existencia de víctimas unívocas y libres de ambigüedades? ¿Es posible que

la figura de la víctima y la del perpetrador coexistan en los mismos sujetos o grupos sociales? La historia reciente de Ruanda, por citar apenas un caso, muestra que la figura de la víctima deja de ser clara y distinta: las víctimas de ayer pueden ser los victimarios de hoy y viceversa. En el marco de esta complejidad ¿Quiénes alcanzan entonces el estatus de víctimas legítimas? ¿Sólo quienes padecen violencia sin ejercerla, conforme a la narrativa humanitaria dominante? ¿O también quienes, resistiendo un orden opresor, combinan la condición de víctimas con la de agentes de violencia? ¿los dispositivos memoriales instituyen jerarquías morales entre las víctimas?

En Gaza, estos dilemas se vuelven dramáticos: la población civil bombardeada es reconocida como víctima indiscutible, pero la política global oscila entre reconocer su sufrimiento o deslegitimarlo bajo la sospecha de convivencia con la resistencia armada. En un mundo donde el estatuto de víctima se convierte en recurso político, las memorias pueden funcionar también como mecanismos de exclusión al convertir la pérdida en eufemismo y al dolor en “daño colateral”. Así, la memoria, lejos de universalizar la dignidad, participa en la construcción de un campo de jerarquías y exclusiones. De ellas surgen poderosas emociones: la indignación de quienes ven diezmadas a sus familias, el rencor de quienes son privados de su condición de víctimas, la frustración de los testigos impotentes. Estos afectos desbordan los marcos institucionales de la memoria y, sin duda, ocuparán un lugar decisivo en el futuro de Palestina.

Argentina 2025: las memorias emblemáticas frente a las nuevas derechas

Algunas paradojas de la memoria canónica resuenan también en Argentina. La memoria de los crímenes cometidos por la dictadura militar (1976-1983) se convirtió en política de Estado y alcanzó un notable grado de institucionalización. Monumentos, museos, archivos y juicios articularon un repertorio poderoso que proyectó al país como modelo de justicia transicional.

El Parque de la Memoria, con su monumento a las víctimas frente al Río de la Plata y la Ex ESMA convertida en museo y declarado patrimonio de la humanidad, condensan esta apuesta estatal por fijar en el espacio público la huella de los crímenes de la dictadura. En analogía con las políticas de memoria del Holocausto, estas iniciativas se acompañaron de políticas educativas que socializaron a generación de jóvenes en el valor de esta memoria. Estudiantes de escuelas medias asistieron a las audiencias de los juicios de lesa humanidad, visitaron museos y memoriales, participaron de rituales estatales.

Transcurridas dos décadas, y a pesar de la potencia de este repertorio, su eficacia resultó limitada. Mientras algunos jóvenes asumen esa herencia con convicción, otros la rechazan frontalmente o la reversionan en clave irónica o contestataria. El resultado de haber convertido la memoria común a bandera de una facción político-partidaria fue claro: el “Nunca Más” perdió su carácter de interpelación democrática y pasó, de invocar un valor universal, a ser un

emblema partidario disponible para ser reivindicado, parodiado o negado.

Estas tensiones se hicieron visibles durante la pandemia de COVID-19, cuando los emblemas de la dictadura fueron reapropiados para denunciar el rigor de las políticas de aislamiento impuestas por el gobierno de Alberto Fernández y Cristina Fernández de Kirchner (2019–2023). En las protestas, los jóvenes apelaron al repertorio de consignas que tan bien conocían: dictadura se convirtió en infectadura; el Nunca Más sirvió para condenar los privilegios en la vacunación de algunos funcionarios y amigos del poder —Nunca Más a la vacunación VIP— y las consignas históricas de aparición con vida o ni olvido ni perdón, juicio y castigo a los culpables, se resignificaron para denunciar abusos policiales (Vázquez y Vecchioli, 2024).

La llegada de la derecha extrema al gobierno nacional en 2023 volvió aún más visible la fragilidad de esa memoria pública. Muchos de los jóvenes formados en las políticas de memoria se incorporaron a las filas de las nuevas derechas y garantizaron el triunfo electoral de Javier Milei. Hoy, el 24 de marzo ya no es el Día de la Memoria por la Verdad y la Justicia: es el día de la Memoria Completa. La historia de la violencia no comienza con el golpe de 1976, sino con los gobiernos democráticos de Perón e Isabel Perón que lo precedieron. La responsabilidad se extiende: la violencia ya no se atribuye solo a los militares, sino también a los grupos armados de izquierda y a las fuerzas paramilitares creadas en democracia. La

generación libertaria exige “conocer toda la verdad”, incluyendo “los dos lados” del conflicto, así como la responsabilidad de la dirigencia política en la violencia previa y posterior al golpe (Vázquez y Vecchioli, 2024). El lugar de las víctimas se amplía para incluir a los muertos por la guerrilla y la cifra de los 30.000 desaparecidos se pone en duda invocando el informe oficial de la Conadep. Por último, la memoria de la dictadura también es instrumentalizada hoy por el oficialismo para disputar electoralmente con la oposición, como se evidenció en las elecciones legislativas de 2025 cuyo eslogan central fue “Kirchnerismo Nunca Más”.

Frente a este escenario, muchos reaccionan con alarma. Diversas voces acusaron a quienes reivindican esas banderas de negacionistas o fascistas mientras el descontento se expresa en el lenguaje de la memoria: “Milei, basura, vos sos la dictadura” es el canto de protesta de los manifestantes. Desde algunos sectores de la dirigencia opositora se alimenta esa equiparación y se reivindica la propuesta de “sacar a Milei del gobierno” antes de que venza su mandato.

En este clima cargado de tensiones, vale preguntarse: ¿estas condenas morales ayudan realmente a defender la memoria o terminan debilitándola? ¿La propuesta de destituir a un presidente elegido por el voto popular refuerza el legado del Nunca Más o lo tensiona hasta vaciarlo de sentido? ¿Sirve reducir la complejidad del presente a una confrontación entre fascistas y defensores de los derechos humanos? ¿Son éstas las herramientas adecuadas para fortalecer la democracia?

Buena parte de esas reacciones omite hechos clave: para amplios sectores sociales, la democracia nunca significó inclusión real ni garantía efectiva de derechos; y los gobiernos democráticos precedentes también incurrieron en prácticas represivas y autoritarias. Mientras se erigían altares a la memoria, se borraban de la escena pública los motivos por los cuales se movilizaron quienes hoy están desaparecidos. La decepción con las instituciones estatales y los partidos políticos tradicionales derivó en una crisis profunda de representación. Y en esa brecha entre la memoria sacralizada y la experiencia de exclusión creció el fenómeno libertario.

Por otro lado, los términos en que los jóvenes libertarios cuestionan la memoria oficial no son tan novedosos como parecen. En buena medida, retoman críticas formuladas anteriormente por intelectuales de prestigio dentro del propio campo de la memoria. En 2010, Tzvetan Todorov, tras visitar los espacios de memoria de Buenos Aires, señaló el silencio en torno a los asesinatos cometidos por organizaciones armadas de izquierda, en especial los ocurridos durante el período democrático previo al golpe de 1976. El propio prólogo del informe Nunca Más —producido por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep)— ya había ya reconocido que el terrorismo de Estado fue precedido por un terrorismo revolucionario. Una clave interpretativa que fue fundante de la transición democrática y que construyó un consenso que condenó penalmente tanto a los responsables de los crímenes de las Fuerzas Armadas como a los responsables de las acciones armadas de la izquierda.

Pero el modelo de memoria que terminó oficializándose no contiene esas complejidades. Lo que nació como lenguaje democratizador terminó funcionando como un repertorio excluyente y materia prima de la polarización política. La oposición víctimas del terrorismo de Estado-perpetradores no dejó lugar para el reconocimiento de las víctimas civiles de las acciones armadas de la izquierda revolucionaria. Las políticas estatales optaron por instituir una memoria monolítica que reconoció ciertos sufrimientos como patrimonio colectivo, mientras relegó otros al silencio o la sospecha. Lo que alguna vez fue lenguaje de reparación se volvió lenguaje de rencor. Esta memoria, que aleccionaba con el rótulo de negacionista a cualquier expresión de disidencia, mostró su fragilidad cuando una nueva configuración de poder la puso en cuestión.

El caso argentino muestra hasta qué punto las políticas de memoria pueden devenir instrumentos de legitimación antes que de crítica. Lo que comenzó como apuesta ética se transformó, con el tiempo, en gramática del poder y del disciplinamiento moral. Esa paradoja no es solo local: reaparece en otras geografías donde la memoria emblemática se invoca como antídoto frente al horror y termina coexistiendo con él. ¿Este reconocimiento nos lleva inevitablemente a decretar el fin de la memoria? ¿No es acaso la memoria el idioma del verdugo?

Gaza 2025: memoria en medio del genocidio

Desde Gaza, la poeta y académica palestina Shaimaa Abulebda afirma que sus habitantes viven del recuerdo de sus familiares, amigos y lugares queridos, ahora completamente destruidos. Las memorias cotidianas son, para ella, una forma de afrontar el genocidio. “Cuando tu casa es destruida, todas tus pertenencias quemadas —certificados, premios, regalos, los recuerdos que has coleccionado por años, tus libros, todo lo que tiene más valor emocional que el dinero del mundo— desaparecen con un solo misil disparado por la ocupación; ¿qué te queda sino recuerdos?” Las memorias son, al mismo tiempo, expresión de vulnerabilidad y de perseverancia. Adquieren valor como acto de resistencia y afirmación de la propia identidad, porque ni el Estado de Israel puede aniquilarlas ni arrebatar el consuelo que generan.

La educadora Areej Almashharawi, cuyo presente está atravesado por los bombardeos y el desplazamiento forzado, evoca las palabras de su abuela, sobreviviente de la Nakba de 1948, quien le transmitió el deber de sobrevivir para poder contar la historia de su pueblo. Al poner en diálogo esas dos historias personales, la de su abuela, entonces una niña de once años, y la suya, se hace plausible la interpretación del presente como una nueva Nakba: la destrucción está en todas partes y no existe refugio seguro. Su pregunta, “¿sobreviviré yo también?”, condensa el drama de una transmisión interrumpida y, a la vez, su empeño en continuarla.

El Ministerio de Salud en Gaza contabiliza las muertes desde octubre de 2023. Sus registros constituyen una herramienta indispensable para la búsqueda de las víctimas y, al mismo tiempo, como archivo de la catástrofe. El colectivo activista *Visualizing Palestine* creó la plataforma *Remember Their Names*, que transforma esos datos en una narrativa visual capaz de mostrar y denunciar el horror. A través de esta intervención digital, el recuerdo se vuelve consigna y el duelo se convierte en acción política: un memorial virtual que no conmemora el pasado, sino que exige detener el genocidio en curso.

No podemos anticipar cómo las generaciones más jóvenes de Gaza transmitirán la memoria del genocidio, qué lenguajes adoptarán —el de la víctima, el del mártir o el del resistente— ni qué formas hallarán para narrar el horror. Pero es seguro que esa memoria se integrará a su identidad. Cada bomba, cada cuerpo mutilado, cada infancia interrumpida está produciendo una memoria viva que no se guarda en instituciones sino en los propios cuerpos, en los relatos del dolor, en los gestos de quienes sobreviven. Esa memoria encarnada conforma un archivo moral que no desaparecerá: será la base afectiva y política del futuro palestino, un futuro imposible de prever.

Estas escenas cotidianas de Gaza —la poeta que recuerda, la educadora que transmite, los activistas que nombran a los muertos— nos devuelven una pregunta incómoda. Si en otras latitudes la memoria se burocratizó y perdió fuerza ética, ¿con qué derecho

podríamos descalificarla cuando los propios palestinos la reivindican como forma de resistencia?

De la memoria redentora a la memoria deliberativa

La periodista Alana Zeitchik, familiar de seis rehenes secuestrados por Hamas, crítica de la derecha israelí representada por Netanyahu, recuerda que sus abuelos maternos crecieron en una pequeña aldea rural del centro de Yemen. Como muchos judíos en la Península Arábiga, fueron perseguidos entre 1930 y 1948 durante las masacres que precedieron la creación del Estado de Israel. Escaparon a pie y en burro en 1949 y llegaron como refugiados al recién formado Estado de Israel. Este mismo Estado que, fundado en el exilio y la persecución, después produjo incontables masacres de palestinos, desde la Nakba hasta la institucionalización de un régimen de apartheid colonial de asentamientos y, hoy, un genocidio. Esta historia familiar no busca establecer equivalencias entre víctimas, sino recordar que ninguna memoria está exenta de transformarse en dispositivo de poder. El sufrimiento que da origen a un Estado puede convertirse en su justificación más cruel.

Las viñetas que atraviesan este texto: la familia de Zeitchik, las mujeres palestinas de Gaza, la escena argentina, que incluye también los atentados a la embajada de Israel (1992) y a la sede de una asociación comunitaria judía (1992), no pretenden compararse sino revelar una trama compartida: cómo la memoria

puede ser al mismo tiempo refugio y dispositivo de poder, resistencia y legitimación de la violencia. Israel y Argentina aparecen unidas por una experiencia común: sociedades atravesadas por violencias masivas que intentan domesticar el horror mediante museos, memoriales o rituales conmemorativos. Pero el museo, la conmemoración y el memorial pueden desplegarse como signos de civilización mientras la maquinaria de exclusión sigue activa.

Gaza no constituye un accidente aislado, ni un hecho excepcional y único sino la revelación extrema de un proceso que ya se presentó en otras latitudes: el museo, la conmemoración, el memorial se despliegan como signos de civilización mientras la maquinaria de exclusión sigue activa. Frente a esto, no basta con insistir en la memoria como ideal moral; es necesario radicalizar su crítica, despojarla de su aura redentora y asumir su dimensión política. Solo así podremos evitar que la conmemoración se transforme en ornamento y que el museo sea el decorado de un genocidio en curso.

El desafío es restituir la pluralidad de memorias en lugar de promover la exclusividad de unas sobre otras. ¿Podemos imaginar una memoria histórica que no enfrente el dolor de un pueblo al sufrimiento de otro? La complejidad del presente exige rechazar las lecturas dicotómicas que asocian automáticamente a los judíos con el sionismo y a los palestinos con Hamas. A lo largo del siglo XX, intelectuales judíos como Primo Levi, Zygmunt Bauman y Hannah Arendt advirtieron sobre los riesgos de

instrumentalizar la memoria del Holocausto como herramienta de legitimación estatal. Hoy, nuevas voces judías condenan el genocidio en Gaza, mientras intelectuales palestinos y árabes critican a Hamas por convertir el sufrimiento humano —de gazatés e israelíes— en recurso político.

Lejos de toda idealización, estas posiciones diversas invitan a pensar una memoria deliberativa, capaz de sostener el conflicto sin suprimirlo, de crear espacios de disenso sin anular el reconocimiento del dolor ajeno. Una memoria que no busque redimir, sino comprender, y que renuncie a ser refugio moral para convertirse en terreno de responsabilidad política compartida. Por todo esto debemos abandonar la sacralización del gesto memorial para apostar a la deliberación. Sólo así podremos evitar que la conmemoración se transforme en ornamento y que el museo sea el decorado de un genocidio en curso.

Frente a la hecatombe provocada por el genocidio en Gaza reivindicar esta memoria deliberativa es reivindicar el derecho de los otros a recordar de forma que pueda servir de base para la empatía mutua, el reconocimiento y la coexistencia pacífica. El futuro de la memoria no reside necesariamente en un museo más ni en nuevas conmemoraciones. Tal vez radique en la capacidad de sostener preguntas incómodas: ¿a quién reconocemos como víctima y a quién no? ¿Qué violencias denunciarnos y cuáles toleramos? ¿Qué silencios producimos cuando erigimos un monumento? En vez de ofrecer certezas, la memoria deliberativa debería obligarnos a confrontar estas preguntas una

y otra vez, sin escudos morales que nos eximan de la incomodidad. Declarar la muerte de la memoria sería tan simplista como fue ingenuo declararla redentora. La experiencia de la memoria pública en Argentina plantea que construir una memoria deliberativa es imprescindible. El desafío, entonces, no es construir un museo después de Gaza, sino impedir que Gaza se convierta en el museo de nuestro fracaso.

Octubre de 2025

Referencias

Agier, Michel. 2008. *Gérer les indésirables. Des camps des réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion.

Bianchini, Maria Clara. 2025. Memoria en tiempos de genocidio. En: *El Salto*. 25/08/2025 <https://www.elsaltdiario.com/opinion/memoria-tiempos-genocidio>

Hirsch, Marianne. 2024. “Repensando la memoria del Holocausto después del 7 de octubre de 2023”. En: *Public Books*, 15/07/2024. https://www-public-books-org.translate.google/rethinking-holocaust-memory-after-october-7/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc

Kuffler, Paula. 2025. “Gaza o el fracaso de la Memoria”. En: *CTXT*. 18/04/2025 <https://ctxt.es/es/20250401/Firmas/49055/paula-kuffer-gaza-segunda-guerra-mundial-hannah-arendt.htm>

Salvanou, Emilia. 2025. “Haunted Past and the Politics of Grief: Memory-Shell and the Struggle for Ethical Grief after Gaza”. En: *Europe Now. Council for European Studies*. <https://www.europenowjournal.org/2025/07/15/haunted-pasts-and-the-politics-of-grief-memory-shells-and-the-struggle-for-ethical-grief-after-gaza/>

Todorov, Tzvetan. 2010. “Los riesgos de una memoria incompleta”. Diario *El País*. Miércoles 8 de diciembre de 2010. Reproducido en la edición digital del diario *La Nación*: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/los-riesgos-de-una-memoria-incompleta-nid1331651/>

Vázquez, Melina y Vecchioli, Virginia. 2024. “Nunca Más’ disputas y resignificaciones de la memoria del terrorismo de Estado en las juventudes militantes en las ‘nuevas derechas’”. *Argumentos. Revista de crítica social*, (30), 527-569

Vecchioli, Virginia. 2013. “Las Víctimas del Terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina”. *Papeles del CEIC*, 1(90). <https://ojs.ehu.eus/index.php/papelesCEIC/article/view/12393/11315>

Vecchioli, Virginia. 2017. “Políticas de la Memoria y formas de clasificación social. ¿Quiénes son las víctimas del terrorismo de Estado en la Argentina?” En: Santiago Cueto Rúa. *El campo de los derechos humanos y la memoria. Miradas desde la sociología, la historia y la antropología*. PHOLIS. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política. N 94. Argentina. <http://www.historiapolitica.com/dossiers/dossier-el-campo-de-los-derechos-humanos-y-la-memoria-miradas-desde-la-sociologia-la-historia-y-la-antropologia/>

Vecchioli, Virginia. 2018. “Deserving victimhood. Kinship, emotions and morality in contemporary politics”. *Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology*. Vol.15 N 3. Brasilia. Brazil. ABA.

Zeitchik, Alana. 2023. Seis miembros de mi familia son rehenes en Gaza. ¿A alguien le importa? 6 de noviembre de 2023. En: *The New York Time*. Reproducido en Diario *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/seis-miembros-de-mi-familia-son-rehenes-en-gaza-a-alguien-le-importa-nid06112023/>

Zerán, Faride, Rodrigo Karmy y Paulo Slachevsky (eds.). 2024. *Palestina Anatomía de un Genocidio*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.

2

NUNCA MÁS ¿QUÉ? SOBRE LA PREGUNTA ¿CUANDO TERMINE EL GENOCIDIO DE GAZA, HAREMOS UN MUSEO?

Giovane Rodrigues Jardim
Cristiéle Santos de Souza

Antes de centrarnos específicamente en la cuestión que se debate, hay dos consideraciones que resultan imperativas. La primera es que hay un genocidio en curso en Gaza, promovido por el Estado de Israel —hecho denunciado, por cierto, por la comisión de investigación de la ONU, cuyo informe, según Gritten (2025, s.p.), señala que se han cometido los siguientes delitos tipificados como genocidio: «matar a miembros de un grupo nacional, étnico, racial o religioso, causar graves daños físicos y mentales, imponer deliberadamente condiciones destinadas a destruir a ese grupo e impedir los nacimientos». La segunda consideración consiste en recordar que los conflictos territoriales en la región, sobre todo el avance sistemático de Israel sobre el territorio de Gaza en las últimas décadas y lo que hoy la comunidad internacional expresa en el reconocimiento de un Estado palestino, ya eran cuestiones señaladas por diversos críticos desde los debates para la creación

del Estado de Israel. Entre esas críticas se encuentran las consideraciones de Hannah Arendt quien, como pensadora política, supo anticipar lo que hoy sorprende a muchos. Arendt (2011) comprendió el peligro del nacionalismo y la militarización de un Estado centralizado y homogéneo, en una región marcada por la diversidad de pueblos, lo que podría, según su análisis, dar lugar a grandes conflictos, hostilidad con los vecinos y dependencia de alianzas militares con grandes potencias. Ante esta cuestión, la propuesta de Arendt consideraba la necesidad de un diálogo con los árabes palestinos, lo cual está presente en su propuesta de una federación binacional judeo-árabe. Arendt también señaló el riesgo del aislamiento político, en caso de que Israel se convirtiera en un espacio aislado en medio de enemigos y sostenido únicamente por el apoyo de EE.UU., lo que daría lugar a un estado permanente de guerra que acabaría minando la propia vida política interna.

Teniendo presentes estas dos cuestiones, una mirada a la elaboración filosófica de Arendt nos brinda también la oportunidad de esbozar una respuesta a la pregunta planteada en los siguientes términos: «*Cuando termine el genocidio en Gaza, ¿crearemos un museo?*». Se trata de la crítica arendtiana al principio de fraternidad. Y es en la interconexión, o interdependencia, entre el principio de fraternidad y la cuestión de la memoria colectiva donde comprendemos que es posible pensar sobre la dimensión política (o no política) a partir de una base emocional y exclusiva. En este sentido, Arendt, en la obra *Sobre la revolución* (1962),

señala que, a diferencia de la libertad y la igualdad, la fraternidad es un principio no político, basado en el sufrimiento común y/o en la compasión hacia quienes han sufrido, sentimientos que son privados y no públicos, basados en lazos de hermandad con quienes comparten el mismo dolor y, por lo tanto, excluyente y frágil como principio, al no poder universalizarse. ¿Y en qué se fundamenta la memoria colectiva? Según Halbwachs (1950), la «memoria colectiva» obtiene su fuerza y su perdurabilidad de la experiencia vivida por un conjunto de personas que recuerdan como miembros de un grupo. Por lo tanto, la base de la memoria colectiva es una «masa de recuerdos comunes». Así, tanto la fraternidad como la memoria colectiva se forman en el intercambio de narrativas sobre una experiencia común, a partir de las exigencias del presente, elaborando el dolor y el sufrimiento, el gozo y las alegrías, al mismo tiempo que se forma una identidad en la fraternidad, así como una fraternidad a partir de esa identidad. Por lo tanto, hay que tener presente esta dimensión potencialmente no política/pública cuando se propone una institución museológica como apuesta por un «nunca más», sobre todo si no se tienen en cuenta las diferencias entre «memoria colectiva» y «memoria histórica».

Lo que está en juego en esta cuestión es: ¿nunca más qué? Hay que estar atentos no solo a la comunicabilidad de nuestros estados mentales (Kant, 1993), sino también a la problemática que se plantea cuando las experiencias de dolor, sufrimiento, gozo y alegrías se asumen como principios de identidad de

un determinado grupo y de su diferenciación respecto a todos los demás, a los que les queda la comunicabilidad por relación de empatía y compasión. Por muy importante y reparadora que pueda ser la construcción de un memorial y/o un museo para las víctimas de un acontecimiento potencialmente traumático, por ejemplo, al institucionalizar una memoria colectiva compartida por un determinado grupo de personas, o por parte del Estado como medidas o políticas públicas de memoria, siempre hay un límite al que hay que estar atento en lo que se refiere a lo que no es compartido por los demás.

La preocupación de Arendt por la fraternidad — expresada en su análisis y comparación de las revoluciones estadounidense y francesa— parece ofrecer una clave de interpretación para lo que, aparentemente, solo ahora se ha puesto de manifiesto como una contradicción, es decir, que determinados miembros de un Estado, cuya identidad nacional se formó a partir del dolor y el sufrimiento, sean incapaces de ponerse en el lugar de otros que no comparten esa experiencia fraternal original y que no sitúan esa identidad compartida como el centro de sus asuntos políticos. Pero, si consideramos la tan mencionada y elogiada «cultura de la memoria» en Alemania o en Israel, encontramos, mucho antes de los recientes acontecimientos, ejemplos de cómo la memoria, en tanto elaboración del dolor y el sufrimiento vividos en el Holocausto, o en la Shoá, puede ser excluyente; para ello basta con preguntarse por los gitanos y los homosexuales, entre otras víctimas, en los memoriales del Holocausto

erigidos por todo el mundo. En este sentido, como advirtió Virginia Vecchioli (2023) al abordar la cuestión de las víctimas en relación con la última dictadura argentina, la condición de víctima no es algo objetivamente determinado por un acontecimiento, sino el resultado de un campo de disputas políticas y, diríamos, de reconocimientos y frustraciones en el ámbito público. Por lo tanto, desde hace tiempo se desconfiaba del potencial emancipador y liberador de la memoria, sobre todo cuando están en juego cuestiones geopolíticas e intereses económicos. Del mismo modo, sabemos desde hace tiempo que la memoria no es solo una construcción de sentido en la reconstrucción de la posguerra y el enfrentamiento con ese pasado, sino que es también un potente instrumento de guerra, ya que las creencias compartidas motivan, movilizan y reclutan.

¿Cuál sería el interés y la finalidad de un museo y/o memorial después de Gaza? ¿Un acto fallido, tras el fin del genocidio en curso en lo que hoy conocemos como Gaza? Aquí podemos remitirnos también al cuestionamiento de Adorno sobre la posibilidad de la poesía (lírica) tras Auschwitz, o a su crítica de una elaboración del pasado que no se toma en serio (Adorno, 2006), para oponernos a la respuesta más obvia, es decir, que un museo y/o memorial serviría para el conocimiento y la formación de conciencia sobre lo que ocurrió.

Quizás una de las diferencias más marcantes con respecto a genocidios anteriores y reconocidos es que lo que ocurre en Gaza se ha transmitido a través de las

redes sociales, los medios de comunicación y la prensa en tiempo real para todos aquellos que quieran verlo. Por lo tanto, si pensamos en la importancia de un museo o un memorial como tiempo y espacio para experiencias formativas, la pregunta que nos queda por plantearnos es: ¿por qué ese trabajo de memoria *a posteriori* sería capaz de lograr lo que, hasta ahora, las innumerables imágenes de vidas y esperanzas destruidas no han sido capaces de lograr? Y además, ¿cuál es el efecto social y político de la impotencia que experimentamos al presenciar en directo tales atrocidades? ¿Cuáles serán las consecuencias del descrédito de las organizaciones internacionales que, a pesar de prometer mucho, han hecho poco o casi nada para impedir la continuidad de este genocidio? Y así, ¿no serían estos museos y/o memoriales un reflejo de nuestra «conciencia feliz» (Marcuse, 1996) respecto a lo que creemos que es un «nunca más»?

Si, por un lado, la propia idea de un museo y/o memorial tras el genocidio en Gaza parece un contradictorio, por otro lado, no es algo nuevo ni diferente de lo que se ha propuesto en tantos otros lugares en los que, con el pretexto de la reparación, se han construido gigantescos y carísimos aparatos museísticos que se insertan en el ámbito del turismo como un atractivo más. Es paradójico que los genocidios se conviertan en entretenimiento, no solo por los museos y/o memoriales que puedan llegar a crearse, sino por la propia forma en que algunos medios de comunicación cubren los acontecimientos, primero con una cobertura sensacionalista sobre sus causas y,

a continuación, con el desinterés por lo que se extiende más allá del momento inicial de la novedad comercializable. De este modo, se produce la naturalización de lo que está ocurriendo y, posteriormente, se promueve la aceptación o resignación ante lo inevitable. Pero aquí hay que hacer una salvedad: estamos hablando de un museo en Gaza, o sobre Gaza, que no sea fruto de la libre deliberación y la libre voluntad de la población que actualmente sufre este genocidio, ya que a cada persona, grupo, población, etc., debe garantizarse el derecho a la memoria y al reconocimiento, a través de los equipamientos culturales que consideren necesarios.

A todos los demás hay que recordarles el peligro de los abusos de la memoria, es decir, de un trabajo de la memoria que acabe justificando la falta de consideración hacia el otro y, en términos más concretos, la perpetuación del propio genocidio. Si un museo o un memorial tras el genocidio de Gaza es una provocación que invita a la reflexión, también es una invitación a revisar conceptos y proyectos ya existentes. Cabe señalar, además, que ya recorre los escenarios privilegiados del mundo (en Buenos Aires, por ejemplo, en *La Rural*) una exposición sobre el 7 de octubre de 2023, titulada «06:29. *Cuando la música dejó de sonar*». Esta exposición inmersiva presenta testimonios, fotografías y objetos recogidos del ataque terrorista de Hamás contra un festival de música que se celebraba en Israel. No hay duda de que la memoria de los fallecidos y los supervivientes es algo importante, al igual que la atención a las cuestiones de

su salud y la lucha de las familias por la liberación de quienes aún están secuestrados, pero la cuestión que nos interesa es hasta qué punto el reconocimiento y la promoción de la memoria de un evento terrorista como este pueden también promover la justificación de la continuidad de las desproporcionadas acciones militares de un Estado nacional sobre una población determinada. El vídeo promocional de esta exposición inmersiva en Buenos Aires afirma que: «[...] *Esta no es solo una exposición, es un llamado a la conciencia, a no olvidar lo que ocurrió cuando la música dejó de sonar* [...]». En un reportaje del diario *Clarín* sobre esta exposición, al hablar de la recreación de aquel festival, el editorial destaca en el artículo de Susana Reinoso que hay que ver la exposición como una recreación del atentado, como un homenaje a los jóvenes que bailaban en aquel festival, y afirma que: «Desde esa perspectiva hay que ver la exposición. Sin ideologizarla. No hay una sola mención a Netanyahu. Porque el gran protagonista de esta exhibición es el futuro brutalmente arrebatado en medio de un horror inesperado» (Reinoso, 2024). ¿Es posible pensar en ese atentado, e incluso rendir homenaje a sus víctimas, sin situarlo en un antes y un después, es decir, como si se tratara de un acto aislado? ¿Cuestionar al gobierno de turno y la forma en que utilizó ese atentado para dar continuidad al genocidio en Gaza sería ideologizarlo? Así pues, ya existe un discurso en curso y una exposición montada para un futuro museo y/o memorial sobre Gaza que, dependiendo del resultado del conflicto, podría servir para recordar a la población

superviviente el porqué de su condición, de por qué no se les ha considerado dignos del «derecho a tener derechos» (Arendt, 1979).

Analizando únicamente el material de difusión de esta exposición, así como los vídeos y las imágenes reproducidas por la prensa en Argentina, es posible deducir elementos comunes a las medidas y políticas de memoria, verdad y justicia de los países del Cono Sur en lo que se refiere a la transición y al enfrentamiento de las últimas dictaduras en la región. En este contexto, si pensamos en los museos de la memoria, los museos conmemorativos y los memoriales, entre otras políticas de memoria implementadas en estos países, no caben dudas sobre su importancia y el papel que desempeñan en el reconocimiento de las víctimas, en la reparación simbólica e incluso material. Cuestionamos, sin embargo, su potencial para la pluralidad, es decir, para la solidaridad con otras víctimas y otros acontecimientos similares o no. ¿Estamos prestando suficiente atención al potencial antidemocrático que algunas demandas de memoria pueden acarrear para el ámbito público, que exige la convivencia? ¿En qué medida estas iniciativas sacralizan una determinada visión del pasado y mantienen su dominio sobre los asuntos del presente? En definitiva, son cuestiones para las que no tenemos respuestas, pero creemos que son importantes a la hora de reflexionar sobre lo que significa un museo y/o un memorial tras el genocidio perpetrado en Gaza.

Además, ¿qué se espera de un museo y/o de un memorial en Gaza o sobre Gaza? Y es a partir de esta

cuestión que tenemos presente la urgencia de una autocrítica, no en relación con esta cuestión hipotética, sino sobre las innumerables demandas de memoria e instituciones creadas en nuestros países con la esperanza y/o la promesa de la no repetición —un «nunca más»— desconectadas de la crítica necesaria para reconocer que tales crímenes nunca han dejado de ocurrir. ¿Nunca más qué? El dolor y el sufrimiento tan presentes en los relatos de los supervivientes de los campos de concentración del régimen nazi parecen haber sido poco eficaces a la hora de comunicar la necesidad política de una solidaridad más allá de esa experiencia concreta, de una capacidad de ponerse en el lugar del otro —que no sean los hermanos de una identidad construida a partir de un acontecimiento único—, de reconocer al otro como sujeto capaz de tener derechos. Entonces, ¿para qué serviría tal institución? O mejor dicho, ¿para qué sirven las instituciones que conocemos, por las que trabajamos para que sean lo que no siempre son: tiempos y espacios para la polémica, para la disidencia y para el pensamiento crítico?

En la incredulidad de que pueda haber un museo y/o un memorial tras el genocidio en Gaza, con el potencial de modificar el estado de las cosas o de promover un «nunca más» efectivo, al igual que la poesía tras Auschwitz, no estamos postulando el fin de los museos y/o memoriales, sino proponiendo un cuestionamiento ético y estético sobre su capacidad de comunicar (sensibilizar, concientizar) sobre lo que ocurrió, sin trivializarlo ni servir a discursos excluyen-

tes y poco solidarios. Si, por un lado, somos testigos impotentes de un genocidio en curso, que nos afecta y también nos indigna, por otro lado somos conscientes de tantos otros crímenes, con los que hemos sido tolerantes en nuestra conciencia feliz y pacificada, pues no somos capaces de comprenderlos. Si un genocidio alimenta a la industria cultural en sus productos de consumo, no obstante, también alimenta muchos planes de estudios académicos como tema y objeto de investigación, no todos necesariamente comprometidos con su transformación.

Es necesario y urgente que emprendamos esfuerzos para pensar y, quién sabe, construir una memoria pública cuyo horizonte y cuyo futuro no sean la construcción de una fraternidad, sino de solidaridad, lo que implica el reconocimiento del otro como sujeto de derechos. Del mismo modo, es preciso superar la creencia presente y expresada en el intelectualismo moral que ha condicionado tanto a los movilizadores por la memoria como a los intelectuales y académicos, en la creencia de una relación causal entre la memoria y la conciencia, entre el recordar y el no repetir. Los acontecimientos sociales y políticos de la segunda mitad del siglo XX y, sobre todo, de este comienzo del siglo XXI son más que suficientes para que comprendamos empíricamente lo que, en el debate filosófico, al menos desde la Antigüedad, diversos pensadores ya han advertido, es decir, que el conocimiento no es suficiente para que alguien decida no cometer algún mal. Los genocidios no son el resultado de la ignorancia ni siquiera

de una incapacidad para distinguir entre el bien y el mal, entre lo correcto y lo incorrecto, sino de una decisión lucrativa en términos individuales y de grupos a pesar de todos los demás y, en concreto, sobre un grupo o una población. La memoria no es, por lo tanto, la garantía de la no repetición, pero quizá pueda llegar a tener sentido, como nos alertó Schmucler (2018, p. 212): «en la medida en que hace realidad la convicción de que no todo es posible».

A modo de posdata, debemos subrayar que no nos oponemos a los museos y/o memoriales y que tampoco relativizamos la importancia que estas instituciones, en tanto medidas y/o políticas de memoria o incluso como iniciativas de la sociedad civil organizada, pueden tener como espacios culturales, formativos, etc. Sin embargo, proponemos este ensayo de respuesta en términos de una metacrítica no de los museos y/o los memoriales en sí, sino de los supuestos, las justificaciones, las creencias y las esperanzas que muchos depositan en relación con la creación de estas instituciones, en la reproducción de la ingenuidad de que, más allá de las idiosincrasias que les son propias, puedan llegar a ser una especie de remedio mágico para romper con el dominio del mundo humano. Es decir, como garantía de que no se repita lo que nunca ha dejado de suceder, como promesa de un «nunca más afirmativo» que está desvinculado de la realidad social y política y que no

permite comprender, mediante una conciencia feliz y apaciguada, que las causas y los orígenes de las graves violaciones de los derechos humanos continúan de formas renovadas, sobre otras víctimas y en otros lugares, pues no han sido superadas. Por lo tanto, no nos oponemos a los memoriales y/o a los museos cuando estos son reivindicaciones de un grupo como forma de reconocimiento de las violaciones sufridas, pero estas instituciones deben ser concebidas, exigidas y construidas de manera crítica, ya que, en ocasiones, pueden justificar o dar continuidad a los genocidios más allá de su fase bélica, sobre todo cuando corroboran una narrativa única y oficializada.

Septiembre de 2025

Referencias

Adorno, Theodor W. 2006. *Educação e emancipação*. 4.ª ed. São Paulo: Paz e Terra.

Arendt, Hannah. 1979. *Origins of Totalitarianism*. Nueva York, San Diego y Londres: Harcourt Brace and Company.

Arendt, Hannah y Scholem, Gershom. 2011. *Der Briefwechsel*. Berlín: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.

Arendt, Hannah. 1962. *On Revolution*. Nueva York: Viking Press.

Gritten, David. 2025. «Israel cometeu genocídio em Gaza, diz comissão de inquérito da ONU». BBC News Brasil, 16 de septiembre de 2025. Disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/crr-j7kypl2vo> Consultado el 20 de septiembre de 2025.

Halbwachs, Maurice. 1950. *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.

Kant, Immanuel. 1993. *Crítica da faculdade de julgar*. 2.ª ed. Lisboa: Edições 70.

Marcuse, Herbert. 1966. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*. Boston: Beacon Press.

Reinoso, Susana. 2024. “Exhibición Internacional NOVA: el día que la música dejó de sonar”. *Clarín*, 9 de octubre de 2024. Disponible en: https://www.clarin.com/cultura/exhibicion-internacional-no-va-dia-musica-dejo-sonar_0_VKwLH0aE9T.html
Consultado el 18 de septiembre de 2025.

Schmucler, Héctor. 2019. *La memoria, entre la política y la ética*. Editado por Vanina Papalini; prólogo de Hugo Vezzetti. 1.ª edición. Buenos Aires: CLACSO.

Vecchioli, Virginia. 2023. “As hierarquias da desgraça: a produção social de vítimas e os dilemas morais em torno do merecimento”. En: Werneck, Alexandre; Ferreira, Letícia (org.). *Questões de moral, moral em questão: estudos de sociologia e antropologia das moralidades*. 1.ª ed. Río de Janeiro: Mórula.

3

UNA MEMORIA PARA NADA

Rubén Chababo

Un estudiante le preguntó al rabino por qué para la Ley judía la cigüeña es un ave impura si su nombre en lengua hebrea es hassidá, que significa alma piadosa, la que ama a los suyos. El rabino no dudó en responderle: justamente por eso, porque sólo ama a los suyos”

Lecciones del Talmud

I.

Cuando era niño, cada vez que nos mudábamos y llegábamos a una nueva casa, mi padre buscaba en la pared de la sala hasta encontrar un lugar discreto donde, de manera sutil, comenzaba a quitar la pintura y el revoque hasta que asomaban los ladrillos. Esa rotura, es marca diminuta, nos decía, habría de acompañarnos mientras habitáramos el lugar y oficiaría de recordatorio perpetuo de que una vez, hacía ya casi dos mil años, nuestro pueblo había visto la destrucción del Templo en Jerusalém e iniciado el exilio.

Esa ruina diminuta habría de officiar como recordatorio permanente de nuestra intemperie en el mundo, ese era su significado. Y también de niño,

cuando las bodas, yo buscaba ubicarme en las primeras filas del templo para ver, con curiosidad y asombro, el instante en el que el novio, antes de desposar a su futura mujer, bebía un sorbo de vino nupcial para que, inmediatamente después, envolver la copa de cristal en un pañuelo para con su pie derecho aplastarla contra el piso, símbolo de que en medio de la alegría no debíamos olvidar nunca que habíamos tenido un Templo, que éste había sido destruido y que ese derrumbe marcaba el inicio de nuestra errancia. Y en esos mismos años de formación, nuestros mayores acostumbraban a susurrarnos al oído una cita, casi una plegaria, que teníamos el deber de guardar en nuestra memoria, desde allí, la tierna infancia, hasta nuestra sepultura, una cita que rezaba *“Im eshkajej Yerushalaim, tishkaj yeminí. Tidbak lesboní lejiki, im lo ezkereji”*, y que en español podría traducirse de este modo: “Si me olvidare de ti, Oh Jerusalén, que mi diestra se paralice y que mi lengua se pegue al paladar”.

Es este, el que ahora evoco, solo un pequeño repertorio del modo en el que el mandato de recordar se anudó a nuestro linaje, el de los hijos de Israel, a través de decenas de generaciones. Así hasta el presente. Recordar para nunca olvidar lo precario y frágil de nuestra existencia en el mundo pero fundamentalmente, los derrumbes de los que veníamos. Y así fue siempre, a lo largo de la historia, en los años de la España inquisitorial cuando se encendían las hogueras para quemar a los irredentos, como en Praga o Varsovia, cuando en sótanos y bajo las alcantarillas de

los guettos, hombres y mujeres, en medio de la calamidad, evocaban, aferrados a una precaria esperanza, con esos ritos, el ayer milenario, tratando de establecer semejanzas con ese presente que una vez más se presentaba inclemente para los hijos de Moisés.

II.

Ahora, tantos años después de aquella infancia lejana, mientras cada mañana la pantalla de mi computadora me entrega las imágenes que desde la distancia confirman la destrucción de Gaza, es inevitable que vuelvan a mí esas escenas juveniles, cuando éramos instados a no dejar que el recuerdo de los despojos se evaporara, esa serie interminable de dolor en la que una y otra vez nuestro pueblo le había visto, como diría Primo Levi, la cara a la Gorgona. Pero no recuerdo, no puedo recordar, lo confieso, ninguna sentencia, ninguna ceremonia ni rito —acaso exista, no lo sé— que nos conminara, con la misma fuerza, a que eso mismo que había marcado para siempre el destino de nuestro linaje, no debiéramos ocasionárselo nosotros a otros pueblos. ¿Significa eso que cada comunidad, cada pueblo, solo debe velar por sí mismo, por su propio resguardo, por el destino de su propio rebaño? ¿Significa que el mandato de recordar que no había ofensa que fuera justa nos comprometía a nosotros solo para con nosotros mismos? Seguramente, es posible que así sea, y es posible también que haya muchas más citas bíblicas y talmúdicas como la de la cigüeña que abre esta reflexión, que respondan negativamente a esta

pregunta que hoy me hago, es decir, es posible que existan mandatos que inviten a cultivar y forjar una memoria compartida, menos mezquina, menos reservada al propio sufrimiento, pero ahora, ya lo digo, en este preciso instante en que veo cómo los hijos de los antiguos humillados, los que alguna vez fueron lapidados y quemados, los que conocieron el amargo sabor del exilio, destruyen todo lo existente a su paso, tratando a esos otros que no son de su linaje como meras alimañas, no puedo dejar de interrogarme por la mezquina dimensión que a veces puede asumir el mandato de recordar.

Cuando la memoria social se encapsula en el dolor de la propia tribu y no logra establecer un lazo virtuoso con los otros, cuando la propia memoria impide ver que los otros también pueden ser sufrientes, y en consecuencia, cuando los despoja de todo derecho y sentimiento humano pueden entonces ocurrir estas cosas que ahora ocurren y que ya tantas veces ocurrieron. En Argelia, en los años 50 del siglo pasado, cuando la guerra de liberación colonial, cientos de soldados franceses que pocos años antes habían luchado en las calles de París y Lyon contra el ejército ocupante alemán, no dudaban en recurrir a la aplicación de los mismos tormentos que ellos mismos habían sufrido en carne propia y contra los que se habían alzado, por inhumanos, por incivilizados, por indignos, esta vez sus manos puestas sobre el cuerpo de los ciudadanos argelinos. Y en América Latina, aquí tan cerca, fueron tantos los rebeldes levantados en armas que derrocaron violentas dictaduras en pos de alcanzar ideales de

justicia y libertad pero, una vez llegados al poder, no hicieron otra cosa que emular y superar a los tiranos vencidos aplicando técnicas de persecución, hostigamiento y represión muchas veces mejoradas en su eficacia con el pretexto de asegurar el nuevo orden. Los jóvenes rebeldes no padecían de amnesia, en absoluto, no habían olvidado la sequedad que recorre a la lengua cuando la tortura arrasa el cuerpo, el entumecimiento de los músculos cuando el cuerpo permanece encerrado días, meses o años en celdas húmedas y oscuras, solo que en ese ahora eran “los otros”, los que estaban en ese lugar que ellos habían ocupado tan poco tiempo atrás. Miseria de la memoria. Recordar no es garantía absoluta de no repetición, ni de aprendizaje alguno, sino que además, podemos decirlo, el recuerdo puede oficiar de virtuoso *memento* que guíe el proceso de humillar al enemigo.

III.

Creamos museos del dolor creyendo en que su dimensión pedagógica permitiría crear conciencia ciudadana, empatía y compromiso con el semejante, rechazo a la reproducción de la barbarie en nuestras sociedades astilladas por la violencia. Fue una tarea casi ciclópea y para la cual debimos enfrentar tantas adversidades. Hoy, frente a la evidencia de nuestras sociedades que incurren, sin descanso, en la repetición de lo oscuro, como si nada atroz hubiera pasado, no digo que haya sido un esfuerzo vano, que no haya valido la pena. Fue necesario hacerlos y más en un momento histórico en

el que recordar era una de las formas de hacer saber nuestro no consentimiento con la barbarie y el olvido, y también como un modo de restituirle rostro y nombre a los humillados de la historia; pero esos artefactos político-culturales, debemos reconocerlo, tantas veces fueron capturados, o por la banalización o por su imposibilidad o resistencia a abordar el espesor del pasado en toda su complejidad, al apelar, muchos de ellos, a relatos maniqueos de un bien y un mal claramente identificables, con víctimas de un lado y victimarios del otro, como si nosotros no pudiéramos, si las condiciones fueran “propicias”, si nos dejaran, ser también agentes de dolor y ejecutores del mal, olvidando, como bien lo dijera Tzvetan Todorov “que la bestia inmundada no está fuera de nosotros, en un lugar y tiempo lejanos, sino dentro nuestro”.

IV.

Y en esas instituciones, tantas veces, sacralizamos la memoria e institucionalizamos el recuerdo, despojándolo, muchas veces, de toda inquietud. Aprendimos muy bien, para nuestra desgracia, de la “ejemplaridad” emanada de los llamados Museos del Holocausto, aquellas instituciones memoriales que a partir de los años 70 comenzaron a construirse en el continente europeo y en los que la idea de *uniqueness* ocupaba un lugar no marginal, sino central, de carácter indiscutible, innegociable, en sus narrativas. Nada era comparable a lo acontecido en centro-europa dicen esos guiones, ni la empresa criminal esclavista ni las

matanzas coloniales, ningún acontecimiento anterior a los perpetrados antes de 1939 en los que el ser humano había sido considerado menos que un insecto. Desechos del pasado, inexistentes, por la simple razón de ser incomparables. Ningún aprendizaje ni lección que sirva para los otros, para los ajenos a la tribu, y además “nosotros”, siempre, ubicados en el justo lado del bien y de merecer un reconocimiento eterno.

V.

Creo que algo de todo esto habría que pensar, volver a pensar, reflexionar, discutir. Digo “ahora” mientras una nueva matanza está en curso y que a diferencia de los anteriores, es transmitida en directo, casi sin mediaciones, de manera contemporánea a la producción del crimen. Es por esto, por algo de esto, que debiéramos reflexionar y asumir sobre nuestro fracaso como especie a la hora de quebrar la indiferencia, sobre el empecinamiento acrítico en creer que con recordar basta o alcanza, en seguir sosteniendo o creyendo que los museos de memoria servirán realmente de algo más que para que los estudios de arquitectura ganen concursos con sus diseños innovadores o para que el sistema académico alimente, a partir de ellos, su maquinaria de congresos, seminarios, encuentros internacionales donde se intercambian invitaciones de viaje y se engrosan *currículums vitae*. Todo esto a costa o sobre, aunque no se vean, los cadáveres que se siguen acumulando, uno tras otro, en el fondo de las fosas comunes, aquí, allá, en todas partes.

Así, entonces, una vez que la matanza termine, el desafío que tendremos por delante será, no solo buscar por todos los medios posibles que algo de reparación y justicia se cumpla por el deber de cumplir con los humillados, sino evitar ser engañados por un sistema que buscará arrastrarnos a que colaboremos en la construcción de nuevos museos dedicados a evocar esta masacre, instando a que sus imaginarias audiencias, “las generaciones futuras”, se conmuevan y comprometan, una vez más, una vez más, en honrar el sagrado dictamen del Nunca Más.

Esa es, creería, la batalla más importante que deberemos dar como intelectuales, como gestores culturales, como sujetos comprometidos con los derechos humanos: desenmascarar la hipocresía de un sistema que se empeña en pasteurizar el horror pasado mientras produce nuevos crímenes para ser narrados en los nuevos Museos, o descritos, en *papers* académicos, lo mismo da, contribuyendo, nosotros, sin a veces darnos cuenta, a que el olvido y la impunidad sean quienes terminen ganando la partida. Y así volver a comenzar lo que queríamos imaginar acabado para siempre.

Octubre de 2025

4 ANTES DE GAZA

Nenad Vukosavljević

Es urgente que después de Gaza nos planteemos algunas preguntas incómodas. Porque «después de Gaza» es después de Ruanda, después de Srebrenica y después del Holocausto. «Después de Gaza» es también «durante Gaza» y «antes de la próxima Gaza».

Tendremos que hacernos estas preguntas incómodas tantas veces como sea necesario, mientras nuestra comunidad humana permita que se produzcan genocidios. Tendremos que convertir estas preguntas en un hábito.

Antes incluso de que pueda formular estas preguntas incómodas, surgen otras nuevas: ¿vivimos en una comunidad de seres humanos, o algunos de nosotros nos engañamos a nosotros mismos pensando que existe tal comunidad?

Nuestra percepción de nosotros mismos es que pertenecemos a la misma comunidad de seres humanos, pero la realidad niega esta idea de forma tan cruda.

La incredulidad y la indignación provocadas por el Holocausto desencadenaron mecanismos para cumplir la promesa de «nunca más». Por muy simple y humana que suene, la misma idea es vulnerable a

la mala interpretación a medida que se adentra en nuestras subcomunidades, entendidas comúnmente como naciones.

¿«Nunca más» un odio, una violencia y una deshumanización como los que propagó y puso en práctica la ideología nazi? ¿O acaso «nunca más» significa «nunca más por parte de los alemanes»? ¿O «nunca más a los judíos»? A principios del siglo XX, sin duda se dirigió principalmente contra los judíos, pero no solo contra ellos. Con demasiada frecuencia, otros grupos fueron ignorados o relegados en la pirámide del victimismo.

Soy de origen étnico serbio, y así es como se me percibe debido a mi nombre y mi origen. La narrativa nacional serbia tras la Primera y la Segunda Guerra Mundial hablaba de las terribles pérdidas humanas que sufrió este grupo. El precio en vidas humanas fue realmente alto, y era fácil adoptar la identidad colectiva de víctima. Como siempre, se pasaron por alto algunos puntos ciegos históricos, como el hecho de que algunos serbios fueron autores de injusticias y crímenes contra la humanidad. Es parte de la naturaleza humana intentar que nuestra imagen resulte un poco más agradable. Es falso, pero bueno, todo el mundo lo hace. El victimismo se convirtió en parte de nuestra identidad colectiva e invitó a más gente a unirse a nosotros. Era la rectitud que encajaba bien en el panorama. Tiene sentido porque, como pueblo amante de la libertad, nos convertimos en víctimas del mal que nos sobreviene. El mal nos sobreviene y sufrimos. Nosotros, nosotros, nosotros. Pero ¿quiénes somos? Elegimos compartir una

identidad que surge de una narrativa que nos hace quedar bien. Sucumbimos a nuestra debilidad de distorsionar el panorama y proyectarlo sobre grandes grupos de personas, a pesar de saber perfectamente que contienen un porcentaje de asesinos similar al de cualquier otro grupo. ¿O tal vez no?

La disposición a cometer injusticias y asesinatos viene acompañada de la convicción de que tales acciones son inevitables y justificadas. Esta convicción surge de la narrativa que hemos adoptado, que nos dice lo valientes, justos y amantes de la libertad que somos. ¡Como si hubiera personas que no amaran la libertad y que se enorgullecieran de ser malvadas!

En nuestras historias, nosotros somos las víctimas. En realidad, somos colectivamente ciegos ante la injusticia dentro de nuestras propias filas. Nos negamos a ver lo que tenemos delante mientras nos rendimos a la narrativa halagadora que nos seduce. Es humano dejarse seducir por resultados tan inhumanos.

El Tribunal de la ONU afirmó que las personas de origen serbio a las que se les inculcó el mismo mito de victimismo colectivo y rectitud que la narrativa de mi sociedad, fueron responsables del genocidio de Srebrenica (Bosnia-Herzegovina) en 1995.

Volvamos a las preguntas incómodas que hay que plantearse: «¿Quiénes serán los serbios del mañana?», «¿Quiénes serán los judíos del mañana?» y «¿Quiénes serán los palestinos del mañana?».

Nunca más deberíamos seguir la idea de que somos el mismo pueblo que nuestros antepasados, con quienes compartimos algunos aspectos de nuestra

identidad. La paradoja es que: «Los mismos países que lideraron las políticas de memoria y la construcción de monumentos conmemorativos tras la Segunda Guerra Mundial —con el objetivo de preservar la memoria histórica y evitar la repetición de atrocidades— ahora parecen tolerar, directa o indirectamente, la continuación de la violencia extrema, como el genocidio en Gaza», no es una paradoja; es nuestro propio y generalizado error de creer que las naciones pueden tener un carácter o un conjunto de directrices morales.

Las sociedades cambian naturalmente, siguiendo patrones que a veces intentamos comprender frenéticamente para lograr que «nunca más se repita un genocidio». El pasado glorioso de nuestros antepasados no es mérito nuestro, ni tampoco lo es su horrible pasado. Nuestras naciones son construcciones exageradas, remendadas con narrativas de pertenencia, objetivos compartidos y valores morales. Sin embargo, la mayor fuerza para crear un sentido de identidad colectiva siempre ha sido la violencia. Y la violencia genera principalmente violencia.

Sin embargo, ¿cuál es el camino por seguir para una acción conmemorativa que parezca cumplir los objetivos tan bellamente formulados de fomentar la reflexión y animar a pensar en cómo evitar repetir el pasado?

Debemos afrontar la incomodidad de nuestros propios conceptos erróneos, y el hecho aún más doloroso de que la pregunta «¿Quiénes serán los palestinos del mañana?» es más relevante para la prevención que «¿Quiénes serán los judíos del mañana?».

porque ya conocemos la respuesta a esta última. Con esto no me refiero a ninguna culpa o responsabilidad colectiva. Tampoco olvido ni por un segundo a los numerosos y valientes judíos, palestinos, serbios, bosnios y otros que han luchado desinteresadamente y siguen luchando contra las injusticias cometidas en su nombre, rechazando los mitos colectivos de rectitud que se les han impuesto. Sin embargo, me refiero a la pretensión de los poderosos de hablar y actuar en nombre de la nación «justa y victimizada» a la que se enorgullecen de pertenecer.

La pregunta «¿Quiénes serán los palestinos del mañana?» es más urgente y relevante porque la respuesta está en el futuro y está a nuestro alcance para observarla e influirla. Esto sucederá si se pone en marcha el mecanismo que ya conocemos demasiado bien. Una vez que llegue el momento oportuno, estallará en una violencia moralista contra personas a las que considerarán idénticas a los responsables de su sufrimiento actual.

Si hay una comunidad a la que pertenezco, es la minoría silenciosa que ha resistido y resistirá la tentación de ver las cosas de forma distorsionada. Esto es solo el principio; no hay solución a la vista, pero somos poderosos y somos muchos.

Si hay alguna posibilidad de evitar que el genocidio se repita, estoy convencido de que reside en dismantelar la mezcla venenosa de victimismo colectivo, moralismo y caminos engañosos para obtener autoestima a través de mitos, narrativas y modelos patriarcales dominantes de masculinidad que se

han promovido a lo largo de la historia, la ideología y la religión.

El proceso debe consistir en el autoexamen, no en el traspaso de culpas.

Belgrado, 27 de septiembre de 2025

5

LA INSURRECCIÓN DEL ALMA

PRÓLOGO PARA UNA DESOBEDIENCIA MASIVA

Rodrigo Karmy

Si las revueltas árabes de 2011 abrieron un momento de insurrección mundial aplastado aunque no terminado por las oligarquías globales y sus dispositivos imperiales; después de unos años de frágil latencia, la irrupción de las milicias palestinas el día 7 de octubre de 2023 activaron un segundo momento de insurrección. Si bien, aún no podemos decir si será un “ciclo” (que contiene un inicio y un final) si advertimos un conjunto de líneas de fuga que proliferan a velocidades insospechadas bajo el terror desatado por las fuerzas sionistas bajo el nombre Palestina. A esta luz, el 7 de octubre de 2023 consolida una nueva cartografía global que ya no puede permitirse los antiguos esquemas geopolíticos que distinguían entre centro y periferia, sino que, en cuanto el problema se anuda en la nueva lógica del Imperio (no simplemente en la del imperialismo), Palestina no se halla ubicada ni en la periferia ni en el centro —precisamente porque no hay periferia ni centro exclusivo— constituyéndose en lo que Walter Benjamin (1997) llamaría una “imagen del mundo”,

esto es, una “mónada” que condensa totalidad de la violencia del momento en que vivimos.

En ella se desarrollan las tensiones más radicales que definen al presente, tanto el aparato imperial en curso en su enjambre funcional y algorítmico como el cúmulo de resistencias que irrumpen con una pluralidad de mundos a contrapelo de la uniformización de la vida a un simple dato informacional. Que Palestina no está en el centro ni en la periferia significa que ésta no remite al mundo colonial del siglo XX sino a la escena imperial del siglo XXI. Justamente, la intensidad de su resistencia la convierte en la “vanguardia” de la multitud mundial si acaso por tal, entendemos no la dirección pastoral de un grupo de iluminados por sobre el resto, sino el enjambre que, desde Gaza, inicia el proceso de proliferación de múltiples líneas de fuga enteramente ingobernables y sin un paraíso predefinido al cual llegar.

Si el Imperio, que no es otra cosa que un conjunto de funciones de control sobre las almas y cuerpos, éstas han ingresado a su fase destructiva aceleradas al máximo. La “motosierra” de Milei es, acaso, su signo más despiadado; el genocidio desplegado por Netanyahu, su confirmación más decisiva. Si se quiere, el haz de funciones que definen al Imperio, sus modos de gubernamentalidad, se han vuelto indistinguible de cualquier estrategia de guerra. A diferencia de Negri y Hardt (2000) para quienes el Imperio se definía por la proliferación de múltiples dispositivos de control, podríamos decir que éste experimenta su envés que recurre a un viejo arcano que, sin embargo, el

propio Imperio llevaba consigo: la fuerza. Si bien, la fuerza se despliega de varias formas, la cibernética se ha vuelto su modo privilegiado: la más alta tecnología porta consigo su arcano mítico, la revolución altamente tecnológica reconstituye el reino de la fuerza que parecía haber quedado atrás.

Así, las grandes corporaciones tecnológicas han adquirido “consciencia de clase” y se han apropiado del Estado sin mediación de sus instituciones liberales y en clara disposición de ejercer —y reducirle— a su máxima capacidad policial y a su mínima protección ciudadana. Así, a diferencia de la era liberal en que el derecho se oponía a la fuerza, la nueva “revolución legal mundial” (Schmitt) convierte al derecho en la propia prerrogativa de la fuerza configurando así, figuras jurídicas cada vez más represivas. En el doble movimiento de aumento policial y disminución de derechos ciudadanos, se articula la aceleración de los nuevos procesos de acumulación que la nueva revolución tecnológica requiere: acumulación por desposesión (Harvey 2005), la forma neofascista es nada más que la emancipación del capital respecto de cualquier investidura democrática. En este sentido, asistimos a la inversión de la lógica imperial hacia su reverso tánico: la guerra civil planetaria.

El 7 de octubre de 2023 puede ser leído como una insurrección del alma o, si se quiere, la irrupción de una singularidad que define lo que llamaremos paisaje: si, durante años, la implementación de los Acuerdos Abrahámicos (desde la primera administración Trump) había implicado la reducción de la cuestión

palestina a un asunto puramente demográfico donde los afectos parecían haber sido docilizados en la medida que dichos acuerdos representan la fase reaccionaria de las otroras revueltas árabes (Baconi 2024); el 7 de Octubre de 2023 constituye un punto de quiebre que abre la insurrección del alma contra los dispositivos de control concentrados en la ocupación sionista, dejándolos fuera de juego. Si la resistencia palestina destituyó los dispositivos israelíes tecnológicamente más avanzados del planeta, es porque dicha resistencia no puede sino ser la más avanzada del siglo XXI.

El atravesamiento palestino de la división sionista tuvo un efecto inmediato: el pánico se apodera de Israel. Su imagen ha sido quebrada y su población experimenta una desprotección que impugna la misión misma que dio origen al Estado sionista en 1948: proteger a los judíos (europeos) a cualquier costo. Así, la arremetida de las milicias palestinas implicó exponer el colapso israelí para lo cual, la camarilla de Netanyahu respondió exclusivamente con la vía militar porque, en razón de su colapso, ya no podía hacerlo por la vía política. Con ello intensificó la nakba abierta desde 1948 e intensificada desde 2023 en la forma genocida. Sin embargo, la vía militar solo hunde a quien la ejerce si acaso no puede traducirla en vía política. Precisamente esa vía resultó imposible pues la insurrección de las almas, dejó expuesto el colapso de la máquina sionista al mostrar que, no solo Israel era totalmente vulnerable, sino que, además, esa vulnerabilidad definía una verdadera experiencia de colapso civilizatorio de alcance global.

El pánico israelí no fue circunscrito. Como un efecto dominó, se amplificó velozmente y expuso que el colapso era el de una máquina sionista que funcionaba como textura de toda la estructura imperial: estadounidense, europea e israelí. Así, frente a la destitución experimentada, las oligarquías recurrieron a sus superhéroes: los fascistas. Si los liberales ejercían la fuerza solo fuera de sus fronteras contra los pueblos llamados “bárbaros”, los fascistas también lo hacen, pero dentro de ellas. Todo bárbaro está dentro de las fronteras y se expresa en los migrantes, mujeres, musulmanes, palestinos; en suma, los pobres del planeta que, concebidos como enemigos absolutos, devienen objeto primario de la guerra civil en curso.

En este sentido, no existe más subordinación de la fuerza al régimen de la representación, sino emancipación de la primera más allá de la segunda, acusándola de ineficaz, totalitaria, estatista, para dirigir todos sus esfuerzos en acelerar la producción de capital en la forma de la guerra gracias a una revolución tecnológica crucial: la Inteligencia Artificial que, como tal, está orientada a la captura del alma. A esta luz, la cibernética se desenvuelve como la gramática del Imperio, destinada a constituir su arquitectura lingüística, al modo de enjambres algorítmicos cuyas ciudades asumen la forma de “startups”.

Así, el neofascismo será “neo” porque incorpora a Israel como su modelo en orden a tres líneas de fuerza fundamentales: económicamente se trata de acelerar el desarrollo cibernético de la guerra, ideológicamente,

de poner en juego un conjunto de recursos para combatir al terrorismo del “islam radical” y, políticamente de plantear las relaciones internacionales no a partir del derecho internacional sino a partir de un nuevo orden en el que prima la fuerza imperial.

La insurrección del alma contra la función imperial se expresa en la intifada global. Esta última no es un movimiento claro y distinto, tampoco un partido político o un grupo perfectamente definido. Más bien son modos de ser de dicha insurrección, inicialmente, abierta por los palestinos en octubre de 2023. Modos que se expresan en protestas pacíficas en miles de ciudades del mundo, creación de nuevas organizaciones sociales, irrupción de revueltas por aquí y allá que atormentan a las ciudades o formas de resistencia armada tal como lo vemos en Hamás o en los Huthíes del Yemen.

La intifada global es una intensidad poliédrica, llena de contradicciones a un nivel macro y micro-político, a la vez: incluso, el pequeño gesto de portar una sandía en un llavero, ausentarse a alguna invitación comprometida al sionismo, impulsar una línea de boicot tanto de una marca comercial cómplice con el genocidio como con algún convenio universitario, definen constelaciones de resistencia de la intifada global que, compuesta por un proletariado multitudinario, fragmentado y precarizado, resiste.

Febrero 2025

Referencias

Baconi, Tareq. 2024. *Hamas Contained. A History of palestinian resistance*. Stanford University Press, California.

Benjamin Walter. 1997. *Dialéctica del suspenso. Tesis sobre el concepto de historia*. Santiago de Chile: Ed. LOM.

Harvey, David. 2005. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ed. Akal.

Negri, Toni y Michael Hardt. 2000. *Imperio*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

PARTE II

ARTES, MEMORIA Y RESISTENCIAS

6

ARTES, RESISTENCIA Y MEMORIAS EN GAZA

Eva Marxen

¿Qué papel tienen las artes en la resistencia, la denuncia y la memorialización de la violencia extrema?

En términos generales: artes y resistencias

Para oponerse a las injusticias derivadas del colonialismo, el patriarcado y el capitalismo, las artes pueden valer de su eficacia simbólica, basada en la condensación de los tiempos, ya que en una sola obra de arte pueden coexistir el malestar del presente, sus posibles raíces en el pasado y, al mismo tiempo, las posibilidades de un futuro diferente, con nuevas salidas y libertades. De este modo, las artes rompen con la cronología y la linealidad, desbordando lo verbal y socialmente pautado (Gadamer, 1997; Marxen y González, 2023-2025; Vattimo, 2005).

Con el fin de hacer visible aquello que el discurso dominante pretende silenciar, las artes, a través de su dimensión simbólica, ayudan a imaginar formas alternativas de organización y a transformar subjetividades individuales y colectivas (Merlinsky y Serafini, 2020).

Para llevar a cabo estas tareas se requiere un arte y unos artistas críticos. De acuerdo con Mouffe (2012), preferimos el término “arte crítico” frente a “arte político”, con el fin de evitar una topología equívoca. El arte posee siempre una dimensión política, ya que forma parte de la expresión de órdenes políticos que puede cuestionar o glorificar. En este contexto, nos referimos obviamente a las artes y los artistas capaces de desafiar el orden político dominante.

En este sentido, las artes deberían activar nuestra imaginación hacia una sociedad mejor a través de la prefiguración, entendida como una forma de mostrar un mundo alternativo sin la tiranía y las violencias del presente. Las artes hacen posible la visualización y performatividad de estas alternativas, y con ello favorecen su comunicación y difusión (Merlinsky y Serafini, 2020).

Asimismo, el arte contribuye a la memorialización colectiva. Con la ayuda de las imágenes, es posible reinscribir públicamente la memoria y articular contravisiones frente a la versión oficial de la historia (Longoni, 2010; Merlinsky y Serafini, 2020), más allá de los discursos hegemónicos.

No obstante, antes de confiar ciegamente en estas facultades prometedoras de las artes, conviene prestar atención a sus posibles instrumentalizaciones neoliberales y políticas, así como las de sus instituciones. Ya hemos señalado en diversas ocasiones que, sin una reflexión crítica, museos, escuelas de arte, galerías y otros espacios culturales se convierten fácilmente en dispositivos normalizadores al servicio de los imperativos del capitalismo (Marxen y González, 2024).

Cualquier dispositivo se define por la relación entre poder y saber (Agamben, 2014; Foucault, 1994). En este contexto, Curcio et al. (2017, p. 85) recuerdan que *dispostus*, en latín, significa tanto “el acto de disponer como su resultado”. Por ello, cada dispositivo presenta una dimensión estática que perpetúa el poder, en la que sus agentes participan y a la que contribuyen activamente. Sin embargo, su dimensión dinámica abre la posibilidad de trazar líneas de fuga (Deleuze, 1990), para romper con la institucionalización del poder con el fin de formar contra-dispositivos.

Contra-dispositivos artísticos y expositivos para Gaza

Hago referencia a tres contra-dispositivos artísticos y expositivos que han logrado romper el discurso dominante que niega, silencia o se muestra cómplice ante las violencias del genocidio en Gaza, al tiempo que abren otras formas de memorialización y preconfiguración.

Hablo aquí de mi experiencia como espectadora en Barcelona, donde pude conocer los tres trabajos en cuestión. El propósito es intentar dar voz a los y las artistas palestinos que, mediante sus obras o exposiciones, han articulado formas de resistencia frente al genocidio, pero sin incurrir en falsas democratizaciones. La representación constituye una traducción de la experiencia vivida que se inscribe en relaciones de poder entre autor y representados (Marxen y González, 2025).

Uno de estos casos es el de la artista palestina Noor Abed y su filme *A Night We Held Between*, proyectado en el marco de su exposición epónima en el Museo Tàpies en Barcelona (2025). Asimismo, Abed elaboró un “diario personal de producción” del filme en forma de libro poético-artístico, *Stars at Midday* (2025). En él denuncia el colonialismo de asentamiento, el miedo a las agresiones y violencias de los colonos armados, sus intimidaciones y humillaciones y, sobre todo, su actitud de *entitlement*, que puede traducirse como una arrogancia sustentada en la creencia de superioridad y en la asunción de unos derechos auto otorgados.



Actuación de Nicolás Jaar y Ali Sethi en el Mira Festival, 2025. Fotografía: Carol Narváez.

En el mismo año y en la misma ciudad actuaron el músico chileno-estadounidense Nicolás Jaar y el músico paquistaní Ali Sethi en el festival de música

electrónica *Mira*. Ambos habían manifestado previamente su compromiso y solidaridad con Palestina; en el caso de Jaar, además, por su ascendencia palestina por vía paterna.

Durante el concierto presentaron su colaboración *Intiha*, una fusión de la poesía tradicional del *ghazal* con la música electrónica. Al final de la actuación se interpretó el éxito de Jaar *Mi mujer*, a cargo de dos músicos gazatíes, Rahaf Shamaly y Hamada Nasrallah de *Sol band*.

Destacó el discurso de Jaar, en el que llamó a la resistencia contra las cooptaciones de las multinacionales tecnológicas cómplices del genocidio en Gaza y omnipresentes en la música electrónica. Sus palabras cobraron especial relevancia en el contexto local, dado que el célebre festival internacional *Sónar* fue adquirido por el fondo de inversión KKR, que invierte en negocios inmobiliarios en territorios palestinos, entre otras actividades. El capitalismo no hace distinciones entre el negocio inmobiliario en Cisjordania y la compra de festivales de música electrónica o tecno. Como consecuencia, numerosos artistas y seguidores del *Sónar* promovieron su boicot. En el *Mira* el público se sumó a los músicos coreando de forma masiva y colectiva «¡Palestina libre!».

El tercer contra-dispositivo es la exposición *Gaza Remains the Story* (Gaza, la historia que perdura), que actualmente está en un itinerario (2026) por las bibliotecas públicas de Barcelona. Procedente del Museo Palestino en Birzeit, en Cisjordania, se centra en “la causa palestina y la experiencia de su pueblo”, ofreciendo “historias de sitios emblemáticos y de prácticas culturales en Gaza, y también [dando] visibilidad a las

expresiones artísticas, las aspiraciones y la singularidad de la Franja, o lo que queda de ella en estos tiempos tan duros” y en condiciones de deshumanización.

¿Qué nos enseñan estos contra-dispositivos?

Alfredo Jaar y Ali Sethi han adoptado una postura firme frente a las cooptaciones capitalistas colonialistas. Junto con Noor Abed y el equipo curatorial de la exposición *Gaza Remains the Story* han puesto en relieve la importancia de la agencia cultural y de su transmisión.

A través de la música, las canciones, el arte, la artesanía, el cine o la danza, se transmiten narrativas de resistencia que superan ampliamente el discurso de la victimización pasiva. El potencial de resistencia en las formaciones simbólicas cotidianas, así como en las creaciones artísticas y culturales, ya había sido resaltado durante el siglo pasado en la antropología gramsciana (De Martino, 2008). Lo que resulta especialmente notable en el trabajo de Abed y en la exposición *Gaza Remains the Story* es la inclusión, o incluso el protagonismo, de lo extra-humano y del patrimonio cultural.

Abed “vincula al pueblo palestino con la tierra que habita” (LaOtra, 2025, p. 4). En su obra, la tierra no sirve como metáfora: no es sólo metafísica, sino también física (Mas de Xaxàs, 2025).

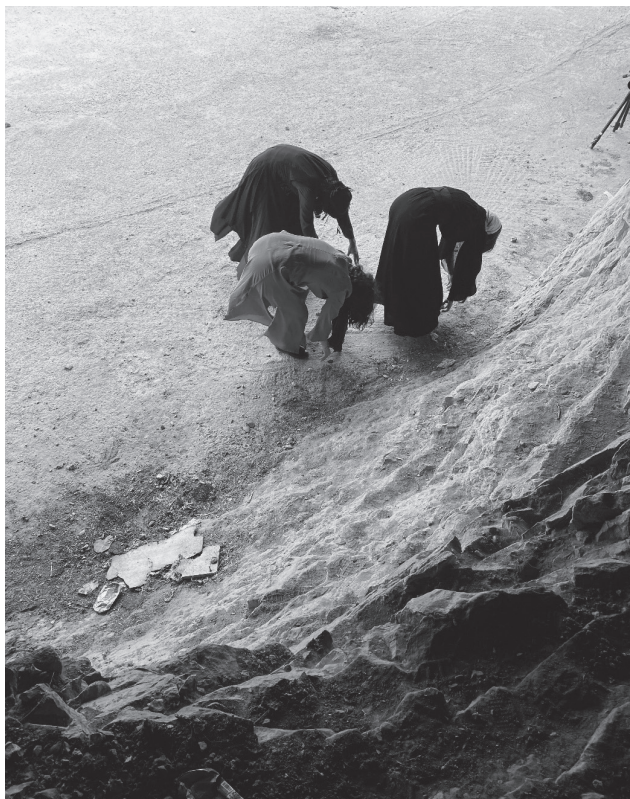
Y su tierra está embrujada (Abed, 2025, p. 63). En referencia a las personas que cultivan esta tierra, dice:

*I saw people from their backs.
When I sleep, small stones emerge from my belly.
The land doesn't hold us.
It grows in our skin.*

Vi a la gente de espaldas.
Cuando duermo, emergen pequeñas piedras
de mi vientre.
La tierra no nos sostiene.
Crece en nuestra piel.

¿Puede la tierra volver a curar?

La exposición itinerante del Museo Palestino pone en relieve el asedio a la agricultura palestina y sus consecuencias medioambientales desastrosas. Una de sus láminas, titulada “Flores sitiadas”, documenta el auge, el abandono y la destrucción de las plantaciones florales. Según los intereses mercantiles coloniales, las flores se hacen crecer, pudrir, morir o destruir.



Wadi Qelt, 11 de abril, 2023
Imagen fija de Noor Abed, Stars at Midday – رمضان جوجن
Publicado por Occasional Papers, 2024

FLORES SITIADAS

1991

Gaza era una tierra fértil con óptimas condiciones climáticas para una agricultura próspera. Se empezaron a cultivar rosas y tulipanes para uso comercial, y la gran calidad de los plantones promovió que el gobierno holandés financiara plantaciones para extensiones de hasta 2 dunams (2000 metros cuadrados) para los agricultores gazatíes.



1994

Se pasó a una producción intensiva de flores. Las empresas agrícolas israelíes no tardaron en actuar de intermediarias para lucrarse con las exportaciones a Europa. Se posicionaron así como principales exportadoras de productos palestinos, beneficiándose de la ocupación y de las restricciones impuestas sobre la libertad de movimiento y de comercio en Palestina.



1998

Se llegó a un pico de producción de flores, con 1200 dunams de cultivo y un total de 50 millones de flores anuales para exportar a Europa. La explotación y monopolio practicados por las empresas israelíes sobre los agricultores palestinos siguió fortaleciendo el control hebreo sobre la economía gazatí.



2007

Con el inicio del bloqueo sionista sobre Gaza, el cultivo de rosas empezó a decaer. La gran mayoría de la producción acabó pudriéndose en los almacenes e invernaderos de las fronteras por culpa de las medidas obstructivas. De los 50 millones producidas ese año, tan solo 5 millones llegaron a exportarse ese año.



2014-2024

La exportación se cortó del todo por culpa de la guerra y la producción se adecuó para cubrir las necesidades del mercado local. En lugar de ser exportadas para adornar países europeos y decorar las mesas y pasillos de instituciones y empresas, las flores pasaron a convertirse en forraje para alimentar ganado, ya que los agricultores no tenían ninguna forma de exportarlas.



Con la crisis económica que asoló la Franja de Gaza por las medidas implantadas en el marco de la pandemia de COVID-19, vender flores en los mercados locales se convirtió en algo prácticamente imposible.



Imágenes de la exposición "Flores sitiadas en Gaza, la historia que perdura".

Lámina de exposición Flores sitiadas en Gaza, la historia que perdura. Museo Palestino, 2026.

En la misma exposición se presenta el “patrimonio robado” durante el siglo XX, así como el patrimonio destruido desde 2023: museos, mezquitas, edificios históricos. Con la destrucción del patrimonio también se borran los recuerdos y se rompen los

vínculos con la tierra. Abed (2025, p. 96) se refiere a una amiga que se pregunta “cómo la militarización de la tierra por parte de los colonos y la continua pérdida de acceso a sitios antiguos completaron un cambio de espíritus en Palestina, de lugares inhibidores a cuerpos inhibidores; especialmente en un área como la asediada Franja de Gaza”.

En nuestras denuncias sobre las violencias y destrucciones actuales es necesario incluir lo extra-humano, como la tierra, las plantas, los animales, el patrimonio. Esto nos conduce al giro discursivo-material articulado en las teorías de las artes contemporáneas (Barrett y Bolt, 2013; Martin, 2013).

Giro discursivo-material

La configuración discursiva de las artes, propia del giro cultural-discursivo que define las artes con el apoyo de las ciencias sociales y los estudios culturales como “formaciones discursivas” (Foucault, 2002), se combina con el enfoque en la materialidad propuesto por el nuevo materialismo, que subraya que el arte es materia: una práctica material. Como tal, posee una agencia que implica compromisos y responsabilidades éticas. Se pone énfasis en la interacción y co-creación entre materia y discurso, dado que la materia produce discurso y el discurso produce materia (Barad, 2007; Hokowhitu, 2021).

Resulta especialmente importante destacar a los precursores indígenas, que siempre han atribuido efectos materiales reales a las imágenes y otras formas

de arte (Martin, 2013). Hay que evitar, por tanto, las contradicciones performativas del nuevo materialismo y del posthumanismo, promovidas por una elite académica blanca que ha reivindicado la renovación de las relaciones entre humanos y más que humanos, junto con sus implicaciones éticas, sin reconocer la ontología de la agencia ética desarrollada previamente en los estudios indígenas (Rosiek et al., 2019; Garoutte y Westcott, 2013; Magnat, 2022). Este silenciamiento reproduce y perpetúa el colonialismo, especialmente con su atributo auto proclamado, de ser “nuevo”.

Museos y eficacia intangible

¿Pueden un museo de arte, un espacio o un museo de memoria hacer justicia a estos u otros contra-dispositivos, o constituir ellos mismos un contra-dispositivo? La respuesta es: solo mediante esfuerzos y profundas renovaciones institucionales.

Como una de las instituciones clave del colonialismo, el museo requiere un trabajo de descolonización que confronte la cuatripartita conformada por colonialismo, patriarcado, capitalismo y el expolio medioambiental. De igual modo, es inevitable un proceso de desinstitucionalización que permita al museo trascender las métricas capitalistas y las cooptaciones neoliberales del deseo político-creador de sus integrantes.

En concreto, podemos apoyarnos en la «eficacia intangible» desarrollada en los Estudios indígenas críticos, que supera ampliamente el imperativo occidental de visibilidad y marketing, los «hechos» cuantitativos

y la doctrina capitalista de la acumulación de capital simbólico. Bajo este marco, el arte no se entiende como la representación de la vida, sino como acto performativo, pues constituye una extensión tanto del cuerpo individual como del colectivo. La noción de la «eficacia intangible» trastoca el concepto de la eficacia medible: la práctica artística no surge de la expectativa de la evidencia y, por tanto, no se acomoda a discursos de impacto, narrativas redentoras o intervenciones sociales idealizadas. Son agentes más que humanos que poseen su propia agencia. Como tales, pueden alcanzar una esfera política más amplia, constituyendo una agencia colectiva más allá del individuo, que tiene la capacidad de crear un poder afectivo y “producir performativos utópicos anti-, de- o no coloniales» (Magnat, 2022, p. 35; Marxen y Gutiérrez, 2025).

Ya se había propuesto el “museo nómada” (Marxen, 2020) que, tanto a nivel arquitectónico-geográfico como ideológico, debe trascender sus muros supuestamente predeterminados y predeterminantes. En este sentido, reitero las palabras de Ribalta (2004), antiguo director de Programas Públicos del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona: “Más allá del régimen de visibilidad, cuyo paradigma es la exposición, creemos que es posible restaurar formas de apropiación subjetiva de métodos artísticos en procesos en los márgenes y fuera del museo”.

Un ejemplo de ello puede observarse en la exposición *Gaza, la historia que perdura*, que viaja por centros comunitarios y que ofrece abundante material digital.

Otras políticas de memoria para el siglo XXI

Los lugares y museos de memoria no deben fundamentarse en las políticas de memoria del siglo XX, que hoy pueden considerarse fracasadas. Este fracaso puede identificarse, por un lado, en el auge de la extrema derecha —por no decir del fascismo— en aquellos países que en su momento destacaban con sus políticas de memoria. Han resurgido precisamente los mismos discursos xenófobos y racistas cuya repetición estas políticas querían prevenir. Al mismo tiempo, observan pasivamente la destrucción de Gaza, imponiendo prohibiciones activas a las críticas hacia el gobierno actual de Israel. Nicolás Jaar, por ejemplo, tuvo que afrontar la cancelación de sus actuaciones en Alemania por su apoyo a Palestina y sus críticas a Israel.

El fracaso de estas políticas se debe a su incrustación en la mencionada cuatripartita, ya que respondían a principios colonialistas, tomando el humanismo occidental como base e incluso como instrumento de imposición y adoctrinamiento; a los imperativos capitalistas cuyo único objetivo era reactivar la sociedad en términos económicos occidentales; y al patriarcado con sus estructuras de poder y perpetración androcéntricas, así como la relegación de las mujeres a sus roles definidos como tradicionales. Simultáneamente, excluían las consecuencias sobre lo más que humano.

Es necesario ir más allá y superar esta supuesta “verdad” y “razón” del humanismo para llegar a un “extra-humanismo” o “más que humanismo”. Resulta aún complicado encontrar una denominación

satisfactoria, especialmente porque el “posthumanismo”, con su base colonialista y académica elitista, no funciona como término adecuado.

En palabras de Noor Abed (2025, p. 88), deberíamos preguntarnos si “podemos poner en primer plano otra capa de resistencia o subversión: subvertir la temporalidad de lo moderno, los sistemas de vigilancia y control, las ocupaciones directas de los sitios”.

Quiero concluir estas reflexiones con las palabras de Fassin (en Garcés, 2024):

“(L)os historiadores del mañana examinarán los archivos, leerán los discursos de los responsables políticos y militares israelíes, verán los videos grabados por sus soldados, escucharán los relatos de los sobrevivientes palestinos, y es probable que reconozcan la realidad del proyecto genocida y la complicidad de numerosos países occidentales [...]. Y este análisis se hará independientemente de la decisión final de las instancias internacionales de afirmar o no la existencia de un genocidio, porque sabemos que en esta materia las relaciones geoestratégicas obedecen a la ley del más fuerte.”

Las siguientes generaciones nos preguntarán —o, al menos, espero que lo hagan— dónde estuvimos durante estas violencias. Y debemos poder responder, y tener una idea clara de qué hacer con los testimonios, discursos, archivos, documentos, videos, narrativas, actos y creaciones de supervivencia y contra-dispositivos.

Febrero 2026

Referencias

Abed, Noor. 2025. *Stars at midday*. Londres: Occasional Press.

Agamben, Giorgio. 2014. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Barad, Karen. 2007. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.

Barrett, Estelle y Bolt, Barbara. 2013. Eds. *Carnal knowledge. Towards a “new materialism” through the arts*. Londres y Nueva York: I.B. Tauris.

Curcio, Renato, Prette, Marita y Valentino, Nicola. 2017. *Socioanálisis narrativo*. Madrid: Enclave de Libros.

De Martino, Ernesto. 2008. *El folclore progresivo y otros ensayos*. Barcelona: MACBA/Universidad Autónoma de Barcelona.

Deleuze, Gilles. 1990. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Foucault, Michel 1994. *Dits et écrits, 1954-1988* (Vol. 3, 1976-1979). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 2002. *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI.

Gadamer, Hans-Georg. 1997. “Ästhetik und Hermeneutik”. En *Gadamer Lesebuch* (pp. 112-119). Berlin: J. C. B. Mohr.

Garcés, Hernán. 2024.” Didier Fassin, antropólogo: ‘La guerra de aniquilación de Israel en Gaza es apoyada por casi todos los países occidentales’”. *ELDiario.es*, 22.11.2024, actualizado 23.11.2024. Disponible en: https://www.eldiario.es/internacional/didier-fassin-antropologo-guerra-aniquilacion-israel-gaza-apoyada-paises-occidentales_128_11838972.html

Garrouette, Eva Marie y Westcott, Kathleen. 2013. “The story is a living being: Companionship with stories in Anishinaabe Studies”. En J. Doerfler, N. J. Sinclair y H. K. Stark (Eds.), *Centering Anishinaabeg studies: Understanding the world through stories* (pp. 61-80). Michigan State University Press.

Hokowhitu, Brendan. 2021. “The emperor’s ‘new’ materialism: Indigenous materialism and disciplinary colonialism”. En Brendan Hokowhitu, Aileen Moreton-Robinson, Linda Tuhiwai-Smith, Chris Andersen y Steve Larkin Eds., *Routledge handbook of critical Indigenous studies* (pp. 131-146). Londres, Routledge.

LaOtra (Amador, María y Sorroche, Patricia). 2025. *Nota de prensa exposición Noor Abed, 09.04.-27.07.25. A night held between*. Museu Tàpies. Disponible en: <https://museutapies.org/es/premsa/noor-abad-a-night-we-held-between/>

Longoni, Ana. 2010. “Arte y política. Políticas visuales del movimiento de derechos humanos desde la última dictadura: fotos, siluetas y escraches”. *Aletheia*, 1(1), 1-23.

Magnat, Virginie 2022. “(K)new Materialisms: Honouring Indigenous perspectives”. *Theatre Research in Canada*, 43(1), 24-37. <https://doi.org/10.3138/tric.43.1.a01>

Martin, Brian. 2013. “Immaterial land”. En Estelle Barrett y Barbara Bolt (Eds.), *Carnal knowledge. Towards a “new materialism” through the arts* (pp. 185-204). Londres: I. B. Tauris.

Marxen, Eva. 2020. *Deinstitutionalizing art and the nomadic museum*. New York: Routledge.

Marxen, Eva y González, Luis Felipe. 2023. *Investigar con arte y poesía*. Barcelona: Gedisa.

Marxen, Eva y González, Luis Felipe. 2024. “Crisis capitalista, derechas y resistencias desde el arte”. *Propuestas Críticas en Trabajo Social – Critical Proposals in Social Work*, 4(8), 94-123. <https://doi.org/10.5354/2735-6620.2024.74656>

Marxen, Eva y González, Luis Felipe. 2025. “Posreflexión: Investigar con arte y poesía”. *CROMA*, (2), 1–21. <https://doi.org/10.18800/croma.202402.010>

Marxen, Eva y Gutiérrez, David. 2025. “Social art practice and the problem of efficacy”. *FIELD. A Journal of Socially- Engaged Art Criticism*, 30. Disponible en: <https://field-journal.com/issue-30-spring-2025/social-practice-art-and-the-problem-of-efficacy/>

Mas de Xaxàs, X. 2025. Noor Abed, el arte como resistencia. *La Vanguardia*, 2.5.25. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/qf/artes/20250502/10635016/noor-abed-arte-resistencia.html>

Merlinsky, Gabriela y Serafini, Paula. 2020, Eds. *Arte y ecología política*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Mouffe, Chantal. 2012. “Alfredo Jaar: The artist as organic intellectual”. En A. Jaar (Ed.), *The way it is. An aesthetics of resistance* (pp. 264-281). Realismus-Studio of NGBK y New Society for Visual Arts.

Ribalta, Jorge. 2004. “Contrapúblicos. Mediación y construcción de públicos”. *Transversal*, 4. Disponible en: <https://transversal.at/transversal/0504/ribalta/es>

Rosiek, Jerry; Snyder, Jimmy y Pratt, Scott. 2019. “The new materialisms and Indigenous theories of non-human agency: Making the case for respectful anti-colonial engagement”. *Qualitative Inquiry*, 26(4), 1–16. <https://doi.org/10.1177/1077800419830135>

Vattimo, Gianni. 2005. "Art beyond aesthetics: Alfredo Jaar. The commitment rediscovered". En: A. Jaar, *The aesthetics of resistance*. Actar. Realismus-Studio of NGBK y New Society for Visual Arts.

7

¿CUÁNDO TERMINE EL GENOCIDIO DE GAZA,
HAREMOS UN MUSEO?

Eliana Otta

Niños traviesos de Gaza

*¡Oh, niños traviesos de Gaza!
Ustedes que me molestaban constantemente
con sus gritos bajo mi ventana.
Ustedes que llenaban cada mañana
de prisa y caos.
Ustedes que rompieron mi jarrón
y robaron la flor solitaria de mi balcón.
Regresen,
y griten como quieran
y rompan todos los jarrones.
Roben todas las flores.
Regresen.
Solo regresen...*

Khaled Jouma

Me cuesta pensar en la segunda parte de esta pregunta porque no logro captar el sentido de la primera. Mientras escribo parece imposible vislumbrar el fin del genocidio, así este reduzca su velocidad y brutalidad en el futuro cercano. Intuyo que los sobrevivientes, caminando entre escombros marcados por

rastros de cuerpos recogidos, sentirán que cada paso dado está cargado de genocidio. Me pregunto si cada pisada suya pesará el doble, o si será extremadamente liviana, testimoniando pérdidas que vacían la mirada y el pecho, acercando a los vivos a condiciones fantasmales. O quizá el genocidio se encarnará en cuerpos llenos de rabia e indignación que nutren la resistencia. ¿Cuándo podría declararse el fin del genocidio, parte de una historia de ocupación y exterminio? ¿Las personas a quienes se les provee el alimento mínimo para sobrevivir podrán imaginar el fin del genocidio?

Desde el 7 de octubre de 2023 he conocido a personas Palestinas que hablan como evidenciando una fe en esa posibilidad. Las escucho admirada e intento contagiarme de su tenacidad, a pesar de que también los he escuchado decir “están acabando con Gaza, llegó el fin”. Eso me dijo la poeta Carol Sansour, que lleva años organizando en Atenas, Grecia, el Athens Palestine Film Festival, un festival con películas sobre Palestina y actividades culturales que ponen Gaza en el centro de la atención. En la última edición, este octubre, la escuché recitar poemas en árabe, en un encuentro con poetas griegas y Palestinas, que tradujeron poemas al inglés y al griego. La poeta Palestina Hend Joudeh, leía con una expresión entusiasta y amorosa en los ojos, que irradiaban una luz cautivante. Su voz emitía sonidos que nos llevaban a un espacio suspendido, cuyos contornos parecían sostenidos por una compasión infinita. Al escucharla sentía que, si ella podía ofrecernos esa experiencia a pesar de todo, tenemos que ser capaces de responderle

de igual manera. Esa noche, con lágrimas en los ojos, pensé que debemos insistir en la creación de espacios donde podamos expresar la necesidad y capacidad de conmovernos colectivamente ante la muerte injusta. Si ese espacio debe ser un museo, no lo sé.

¿Cuándo Gaza termine, hacemos de un genocidio el museo?

También en estos meses asistí a la “Bienal de Gaza”, donde se mostraban trabajos enviados por artistas que intentan vivir y crear en Palestina. Sus estéticas diferían de aquellas que abundan en las galerías y museos de arte contemporáneo en Europa, y aunque disímiles, insistían en la importancia de testimoniar lo que viven día a día. Mediante textos, dibujos, cerámica, pintura, video, instalaciones, enviaban mensajes como en una botella que espera ser recogida por alguien sensible al grito de auxilio de un desconocido. En medio de un contexto plagado de desinformación, donde los genocidas controlan la prensa internacional y el consumo individualizado de las redes sociales mediatiza nuestro acceso a masacres, agradecí el contacto con fuentes directas que insisten creativamente en responder a violencias que desafían las palabras.

Por estar viviendo en Europa he seguido las distintas reacciones de gobiernos, policías e instituciones al genocidio, acompañando a amistades en Austria y Alemania que defienden su derecho a protestar en contra, muchas veces arriesgando sus empleos o sus status migratorios. El sencillo centro cultural que alojó la Bienal

de Gaza en Atenas, exhibió creaciones cuya circulación es restringida. Recorrer la exposición también confirmó la importancia de que haya puertas abiertas para los trabajos que artistas de Gaza invitan al mundo a mirar. Si eso debe ocurrir en un museo, no lo sé.

¿Cuándo hacemos un museo, el genocidio de Gaza termine?

Sabemos que el museo surgió como una institución enmarcada por paradigmas occidentales que se presumían universales. Adoptados por países colonizados durante los procesos que los convirtieron en Repúblicas, como parte de entidades consideradas necesarias para construir marcos referenciales comunes, existieron incuestionados hasta hace pocas décadas. En América del Sur los museos de memoria constituyeron hitos dentro de los difíciles caminos de la justicia transicional en contextos de postdictadura y postguerra. Quienes participamos en su construcción y defendimos su existencia, nos sumamos a una genealogía de luchas por lo que entendimos como dignidad, democracia, derechos humanos y justicia internacional, según pautas establecidas en la segunda mitad del siglo XX. Hoy los museos están tan cuestionados como los valores humanistas y liberales que los sostienen. Sus límites son expuestos por la crisis de sentido que caracteriza la crisis civilizacional que vivimos actualmente.

En Latinoamérica, los conflictos más urgentes, aquellos entre las comunidades indígenas defendiendo

el 85% de biodiversidad del planeta y las corporaciones que vuelven fútil a la COP, interpelan los marcos interpretativos con que veníamos usando conceptos como justicia, dignidad y memoria, para defender museos en contextos de postguerra. Podemos empezar a considerar cómo las luchas por los derechos humanos en nuestros países fueron en gran parte procesos urbanos que ocurrían paralelamente o de espaldas a lo que venía pasando con los pueblos indígenas. En países como Brasil, Argentina y Chile se empieza a reconocer la poca confluencia entre tales movilizaciones y cómo recién ahora, ante la emergencia del cambio climático, las comunidades indígenas van adquiriendo roles protagónicos como posibles agentes de cambio político. En el Perú, a pesar de que los movimientos por la memoria buscaron aprender de y acompañar a las comunidades indígenas afectadas, principalmente en la sierra, las luchas de las últimas décadas no asumieron el desafío intercultural que nuestro país plantea. Así, nuestros marcos interpretativos, lenguajes, metodologías e instituciones, han seguido fundamentalmente constituidos y estructurados por lo que Aníbal Quijano llamó la colonialidad del poder.

La crisis de civilización del proyecto moderno colonial capitalista nos interpela diariamente, exhibiendo también los límites de cómo concebimos la ciudadanía, la subjetividad y las relaciones sociales. Ante escenarios de violencia extrema que nos paralizan, ante la espectacularización de la muerte y la falta de horizontes políticos transformadores, diversas colectividades y comunidades resisten en condiciones

precarias, ofreciendo alternativas que iluminan atmósferas apocalípticas. Las iniciativas más inspiradoras provienen de contextos donde los esfuerzos interculturales e interdisciplinarios se radicalizan, cuestionando la idea de lo humano con la que veníamos mediando nuestra relación con el mundo. Desde las comunidades indígenas ecuatorianas se generan marcos legislativos que hoy son referencia mundial para pasar de hablar de derechos humanos a derechos de la naturaleza. Desde diversos movimientos artísticos y activistas se rechaza lo humano como fue impuesto por la modernidad occidental, es decir, como antropocéntrico, como una excepción del mundo natural que debe conquistar. Desde la academia se proponen pluriversos posibles, ontologías dispares en diálogo, que nos hacen considerar la idea de “cultura” y su separación de la “naturaleza” como fundamento de la moderna humanidad.

¿Cómo vienen afectando estas transformaciones lo que entendemos como museo y memoria? Los museos de la memoria heredaron de la postguerra en Alemania el imperativo de “para que no se repita” y por mucho tiempo pensamos que eso dependía de contar lo que pasó. Pero esas narraciones generalmente se centran en la experiencia humana y la pérdida de la vida humana. Para los procesos de justicia transicional y de reparación simbólica era necesario probar hechos atroces y denunciar que todas las vidas humanas merecen ser lloradas, siguiendo a Judith Butler. Pero no dimos suficiente atención a los mundos más que humanos a los que pertenecían esas vidas y que se

iban muriendo con ellas. Buscando justicia dentro de marcos hegemónicos, no atendimos la variedad de mundos que agonizan o peligran en un mundo dejado a merced de corporaciones que celebran la persistente colonialidad del poder. No sólo la celebran, si no que promueven orgullosas las agendas imperiales de élites buscando detener la transición a un mundo multipolar, ante el declive de Estados Unidos y Europa.

¿Hacemos un Gaza cuando el museo termine genocidio de?

Y es que para que no se repita hay que cambiarlo todo. Como sostienen los feminismos latinoamericanos, la tarea es cambiarlo todo y el museo no será una excepción. Teóricos como David Harvey han explicado cómo el capitalismo necesita crisis y guerras para superar sus contradicciones. Giorgio Agamben demostró que los estados de excepción son el paradigma del gobierno moderno y que la suspensión de la ley es la regla con la que el poder opera directamente sobre la vida. La violencia estructural es la precaria base en la que algunos años parecen dejarnos respirar más tranquilamente que otros, pero cada vez menos en el siglo XXI. Mientras las últimas décadas confirman que las violencias extremas son mucho más constantes de lo que imaginábamos, las instituciones que creamos para abordarlas pueden parecer insuficientes.

Aunque los museos de la memoria cumplieron y cumplen roles importantes en países donde las vidas y las muertes siguen teniendo valores distintos y a

veces la única reparación es la simbólica, el genocidio en Gaza nos exige repensarlos a profundidad. A pesar de la censura y las coberturas mediáticas parcializadas, está probado que los móviles de Israel y sus aliados son fuertemente económicos y que quienes lucran con tecnología, armamento y bienes raíces se benefician del proyecto colonial en tierras Palestinas. Los líderes políticos y los empresarios implicados en negocios que matan por miles encarnan caricaturescamente la masculinidad patriarcal y consecuentemente los movimientos conservadores que los apoyan buscan desmantelar los avances en políticas de género conseguidos desde los 70s. La evidente relación entre negocio y guerra que este genocidio exhibe no ha sido suficiente para menoscabar la industria bélica y la aceptación de la guerra como fenómeno. Y mientras Israel continúa el genocidio, aún después de haber firmado un “acuerdo de paz”, las fuerzas armadas de Estados Unidos acorralan a Venezuela y el Congreso Peruano aprueba el ingreso de sus tropas al país.

No es casual que las fuerzas armadas de Estados Unidos contaminen más que 140 países, que sean el mayor consumidor de combustibles fósiles del mundo y que las corporaciones petroleras financien campañas masivas de desinformación contra el cambio climático. Quienes intentamos alertar sobre sus efectos debemos considerar que detenerlo implica confrontar la dominación colonial imperial. Hoy la alianza israelí-estadounidense deja claro que es imposible disputar hegemonía sin denunciar el genocidio en Gaza como parte de un proyecto geopolítico en crisis. Quienes

seguimos las masacres en Palestina, intentando solidarizarnos a lo lejos, somos testigos de cómo para sus habitantes defender su país es defender una amalgama de relaciones íntimas entre tierra, humanos, árboles, mar, frutos y animales. La destrucción que Israel despliega en Gaza ejemplifica lo que decía la poeta Linda Hogan: “lo que le pasa a la tierra, les pasa a las personas”. Y viceversa, como repiten los movimientos ecofeministas. Por eso, desde un continente plagado de conflictos socioambientales, el feminismo latinoamericano ha ofrecido al mundo la idea fuerza de “cuerpo-territorio”.

No es posible entonces, denunciar las pérdidas de vidas humanas aislándolas del entramado más que humano al que pertenecen. No tiene sentido ya instituir la justicia en torno a unos derechos humanos conceptualizados por instituciones eurocéntricas y antropocéntricas. El contrato social que intentaba sostenerlos ha exhibido la fragilidad de sus costuras, incapaz de nombrar a un genocidio como tal y de frenar a sus impulsores. La urgencia del predicamento planetario demanda ejercicios de imaginación ambiciosos, negociaciones complejas y sacrificios colectivos. Demanda cambiarlo todo, pero priorizando las necesidades de las comunidades más afectadas por las violencias ejercidas sobre el cuerpo-territorio. Es por eso que Gaza ha convocado las voces y movilizaciones de los movimientos decoloniales del mundo. Las gentes más oprimidas reconocen las marcas y consecuencias de la colonialidad del poder y no temen nombrar los crímenes con palabras justas porque no tienen nada que perder.

Los museos que se han atrevido a cuestionar el genocidio abren sus puertas a artistas y discusiones que ponen sobre la mesa sus causas y sus efectos, aprendiendo de Palestina y de las comunidades indígenas que defienden mundos y cosmogonías enemigas a la privatización y la acumulación por desposesión. Quienes intentamos contribuir a reducir la indiferencia ante masacres evidentes, vimos nuestros recursos intelectuales, creativos y simbólicos puestos a prueba desde el 7 de octubre de 2023. Hemos confirmado la necesidad de establecer alianzas, colaboraciones interculturales, interdisciplinarias, internacionales, porque la violencia es eficaz y cada vez más poderosa, sostenida por movimientos fascistas que crecen velozmente. Hemos constatado que los museos y centros culturales son urgentes y necesarios cuando la verdad y la disidencia son acorraladas.

Pero los museos no pueden seguir siendo los de antes y los museos de memoria no serán la excepción. La coyuntura exige que su conceptualización y agenda esté marcada por una aguda pedagogía sobre la violencia y el poder, que tendrá que ser interseccional. Rita Segato ha explicado cómo el sistema patriarcal opera imponiendo masculinidades cómplices y jerárquicas, predispuestas a la falta de empatía y a la guerra. Ella llama “pedagogía de la crueldad” a las prácticas que enseñan, acostumbra y disponen a los sujetos a transformar lo vivo y su vitalidad en cosas. Esta pedagogía enseña no sólo a matar, sino también a provocar una muerte desritualizada, que deja residuos en lugar del difunto. Así, la lucha contra el patriarca-

do no es sólo un asunto de género, ni problema de hombres y mujeres, es una batalla por la defensa de la vida que incluye lo humano. La clave para el cambio está en que los hombres también asuman la lucha como suya, al reconocerse víctimas de la opresión patriarcal, como sujetos cuya masculinidad se construye despojando la vida de cuerpos y territorios.

El genocidio en Gaza, autorizado y perpetrado por un puñado de personajes que comercian con la muerte humana y con la devastación de la tierra, brinda una definición literal de lo que significa la “masculinidad tóxica”. Volviendo tierras infértiles, exterminando niños y condenando a poblaciones enteras a sobrevivir esperando la muerte, este fenómeno muestra cómo cualquier institución que quiera transformar las subjetividades contemporáneas deberá apostar por una contra pedagogía de la crueldad enraizada en las luchas del cuerpo-territorio. Este horizonte plantea un desafío interesante para la idea de memoria subyacente a los museos que construimos y defendimos en las últimas décadas frente a dictaduras y violaciones a los derechos humanos. ¿Cómo vincular la memoria humana con la más que humana?, ¿cómo los crímenes cometidos en nuestros territorios se vinculan con las pérdidas de otras especies y a las violencias que moldearon nuestras ciudades según patrones productivos del capitalismo global?, ¿cómo sería una memoria no antropocéntrica, alimentada por las temporalidades no lineales y ajenas al tiempo del progreso que defienden las comunidades indígenas en nuestros países?

La actual crisis civilizatoria nos convoca a reexaminar cómo nuestras prácticas y discursos son o han sido funcionales a los paradigmas de la modernidad capitalista, demandando otra manera de imaginar y de ubicarnos en el tiempo y el espacio. Podemos hacer un *zoom out* de la geografía del genocidio y analizar las redes de los negocios implicadas. Es evidente el alcance de las acciones de unos cuantos líderes y corporaciones que están en guerra contra las mayorías del planeta, contra cuerpos específicos, comunidades enteras, especies animales, bosques, ríos, mares y todo lo que se resista a perder su cualidad vital para transformarse en cosa, en mercancía. Ante este escenario, la memoria aparece cada vez más politizada, desde los movimientos indígenas y feministas, como práctica encuerpada, como saber del cuerpo territorializado, como alimento compartido por los vivos y los muertos, como herencia y deuda ancestral.

¿Cuándo Gaza termine el genocidio de, hacemos un museo?

En diciembre del 2023 participé en un memorial para Gaza en la plaza Agios Panteleimonas en el centro de Atenas, organizado por el Centro Feminista Autónomo de Investigación (FAC Research), donde conocí a Carol Sansour. Esa noche propuse un ritual donde compartimos aceitunas e historias sobre la relación entre los árboles de oliva y la tierra. Alguien contó que al mudarse de Palestina a Grecia hace algunas décadas, viajó con un pequeño árbol

que plantó y hoy es muy grande. Una amiga contó que en toda su vida el único regalo significativo que recibió de su padre, un hombre adinerado sin tacto para los detalles, fue un pequeño árbol de oliva en una maceta. Esa noche, junto a un árbol de navidad gigante iluminando la plaza, Carol leyó decenas de nombres de personas que habían sido asesinadas desde el 7 de octubre. Un hombre que estaba sentado en una banca cercana se acercó y contó en el micrófono que acababa de perder a toda su familia. Después de hablar se desplomó y quedó tendido en el suelo por un par de minutos que alarmaron a los asistentes. Mientras algunos preguntaban si llamar a una ambulancia, él se levantó y recibió el abrazo de quienes se agacharon a ver si estaba bien. Luego, uno a uno, recibió abrazos de todos los presentes. Mi mente repasaba el poema “Masa” de César Vallejo, que me acompaña desde ese día, insistente.

El 30 de marzo de este año hicimos la acción “Olas que Recuerdan” (Remembrance Waves), en la playa Sounio, el punto que encontramos como más frontal a Gaza en la costa griega. Carol me había pedido que proponga un memorial para el Día de la Tierra en Palestina. Leímos poemas en árabe, inglés y griego e hicimos improvisaciones vocales inspiradas en la tradición griega de los lamentos, una manera de colectivizar el duelo que ha sobrevivido dos mil años, con modificaciones, pero aún practicada en algunos pueblos rurales montañosos. Marcamos el terreno con trozos de árboles quemados en recientes incendios forestales, intentando conectar las pérdidas

de los territorios que habitamos. Ofrendamos rosas amarillas al mar y dejamos mensajes escritos en las piedras. Personas conocidas y desconocidas nos dejamos conmover, a pesar de sentirnos quizá incómodos, ensayando gestos y palabras que pueden parecer absurdas o insuficientes. Pero, habitando la vulnerabilidad, varias personas expresaron que habían estado necesitando un momento y espacio así, por meses.

Eso es algo que he escuchado repetidamente estos años en que investigo cómo generar discusiones y encuentros en torno a procesos colectivos de duelo, trabajo que desarrollo a partir de mi experiencia coordinando el equipo curatorial que hizo la exposición permanente del Lugar de la Memoria (LUM). La sensación de encontrar otros con quienes dolernos, con quienes intentar generar rituales contemporáneos de duelo para conmemorar a quienes son asesinados de maneras que los desconocen como sujetos, es algo que empecé a percibir en el LUM. El poder generar tales encuentros es una de sus cualidades más significativas. Cuando quienes exterminan lo hacen sin obstáculos, copando los medios de información y redes sociales, invadiendo subjetividades exhaustas, sujetos paralizados por escenarios apocalípticos, es necesario crear refugios para vivir el duelo como práctica crítica y pedagógica. Quizá Gaza nos convoque en algún momento a pensar si deberíamos hacerle un museo y cómo debería hacerse. No lo sé. Pero sé que cuando el planeta experimenta su 6ta extinción, los museos de la memoria y las instituciones culturales deberán reorganizarse como entidades que honren y defiendan

la vasta red de relaciones vitales a la que pertenece nuestra especie. Y que eso nos convoca a preguntarnos cómo queremos vivir con nuestros muertos y cómo podemos transformar el duelo y el trabajo con la memoria en contra-pedagogías de la crueldad.

Diciembre 2025

Referencias:

Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.

Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso.

De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario. 2018. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.

Gago, Verónica. 2020. *Feminist International. How to Change Everything*. Londres: Verso.

Harvey, David. 2014. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Nueva York: Oxford University Press.

Hogan, Linda. 1991. *Dwellings: A Spiritual History of the Living World*. Nueva York: W W Norton & Co Inc.

Quijano, Aníbal. 2014. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. B. Aires: CLACSO.

Segato, Rita. 2018. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tavares, Paulo. 2024. *La Naturaleza Política de la Selva. Escritos Sobre Arquitectura, Ecología y Derechos No Humanos*. Buenos Aires: Caja Negra.

Vallejo, César. 1968. *Obra Poética Completa*. Lima, Moncloa Editores.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 3-22

SOBRE LOS PARTICIPANTES

Virginia Vecchioli. Doctora en antropología social por el Museu Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, y realizó estudios posdoctorales en la École Normale Supérieure de París. Es profesora a tiempo completo en la Universidad Federal de Santa Maria (Brasil). Enseña en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y en el Programa de Maestría en Herencia Cultural, donde también coordina el Laboratorio de Etnografía sobre Política Contemporánea (LEPAC).

Giovane Rodrigues Jardim. Bachiller, licenciado y magister en Filosofía; doctor en Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel); docente del Instituto Federal de Río Grande del Sur (IFRS) – Campus Erechim/BR; líder del Grupo de Pesquisa Memória, Democracia e Direitos Humanos.

Cristiéle Santos de Souza. Historiadora y museóloga; magister y doctora en Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel); profesora de la red municipal de enseñanza de Erechim/BR.

Rubén Chababo. Profesor en Letras por la Universidad Nacional de Rosario. Fue Director del Museo de la Memoria (2002-2014) y del Museo Internacional para la Democracia (2019-2022). Fue miembro del Consejo Asesor Internacional del Cen-

tro Nacional de Memoria Histórica de Bogotá. Desde diciembre de 2022 dirige FHIRM-la Federación Internacional de Museos de Derechos Humanos sección Latinoamérica.

Nenad Vukosavljević. Activista por la paz y fundador del Centro para la Acción No Violenta en Sarajevo. Su trabajo en la oficina de Belgrado del Centro para la Acción No Violenta se centra en el enemigo, incluyendo el manejo del pasado, a través del trabajo con excombatientes, la educación para la paz y la producción de fotografía y cine a favor de la paz.

Rodrigo Karmi. Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor e Investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y profesor del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Chile, y de la cátedra “Mundo árabe contemporáneo” en la carrera de Relaciones Internacionales de la Universidad de Santiago de Chile.

Eva Marxen. Es antropóloga (PhD, DEA) y arteterapeuta (MA) con formación en psicoanálisis (MA). Trabajó como profesora a dedicación completa en la School of the Art Institute of Chicago. Antes había trabajado durante una década con el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona y todavía más tiempo en L'Escola Massana (adscrita a la Universidad Autónoma de Barcelona). Ha sido profesora visitante en universidades latinoamericanas y europeas,

en Chile, Argentina, México, Brasil, Francia, España e Italia. Forma parte de la Red de Investigadores del Museo Solidaridad Salvador Allende (Santiago de Chile) y del comité editorial de la revista *Qualitative Research*. Actualmente, su investigación se ha centrado en la ecología política y la sostenibilidad en relación con las sabidurías indígenas y los estudios indígenas críticos; todos ellos son temas de sus clases en el Máster de Sostenibilidad de la Universidad Politécnica de Barcelona.

Eliana Otta. Licenciada en Arte y Magíster en Estudios Culturales por la PUCP de Perú. Es PhD por la Academia de Bellas Artes de Viena. Fue coordinadora del Equipo Curatorial para la exposición permanente del Lugar de la Memoria (LUM) del Perú. Es cofundadora del colectivo Mouries en Atenas y del espacio de artistas Bisagra, en Lima.

Ponciano del Pino. Egresado de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y PhD en Historia por la Universidad de Wisconsin. Obtuvo un post doctorado en la Universidad de Yale. Reconocido investigador de la historia reciente y la memoria, fue investigador de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, y consultor para la fundamentación conceptual del Lugar de la Memoria (LUM) del Perú, así como miembro de su equipo curatorial. Actualmente profesor de la Universidad Diego Portales, de Chile.

José Carlos Agüero. Escritor e historiador peruano.

Este libro es un aporte a la reflexión en el campo de la memoria, y quiere entenderse como parte de una resistencia al genocidio en Gaza. Las contribuciones han sido elaboradas al calor de estos tiempos, en corto tiempo, como primeras ideas, esperando que generen diálogo y también, discusión. Agradecemos la contribución de Yesenia Pumarada, que tradujo la convocatoria al inglés. También a La Siniestra Ensayos por acoger editorialmente este esfuerzo. Los autores han convenido en publicar estos contenidos para su libre descarga. Se autoriza la reproducción de los artículos, mencionando las respectivas autorías.