



MASTER INTERUNIVERSITARIO
EL PATRIMONIO CULTURAL EN EL SIGLO 21:
GESTIÓN E INVESTIGACIÓN



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID



POLITÉCNICA

UN ESTUDIO COMPARATIVO DEL PAPEL DEL PATRIMONIO CULTURAL EN CONTEXTOS DE CONFLICTO: OCUPACIÓN, GENOCIDIO Y COLONIZACIÓN

Máster Interuniversitario en
El Patrimonio Cultural en el Siglo XXI: Gestión e
Investigación

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

Universidad Politécnica de Madrid (UPM)

Trabajo de Fin de Máster

Curso 2025/2026. Convocatoria extraordinaria – Mayo 2026

Alumna: Gaëlle Astrid Otálora Sánchez

Tutora: Laila Yousef Sandoval

Agradezco a mis papás y mis abuelos que, a pesar de la distancia, siempre estuvieron pendientes y me apoyaron en la elaboración este trabajo

A mi hermano y mis amigos, a quienes más de una vez les tocó escucharme hablar sobre este proyecto y quienes siempre me dieron ánimos

A mi tutora por su apoyo a lo largo de la elaboración de esta tesis

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA	1
2. OBJETIVOS	2
3. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	3
4. ESTRUCTURA DEL TRABAJO	3
1. METODOLOGÍA Y MÉTODOS	5
1.1. ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN	5
1.2. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN Y SELECCIÓN DE CASOS	5
1.3. MÉTODOS DE ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN	6
1.4. ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA INVESTIGACIÓN	7
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	9
2.1. PATRIMONIO CULTURAL EN CONTEXTOS DE CONFLICTO	9
2.2. EL PATRIMONIO PALESTINO: DESPOJO, IDENTIDAD Y RESISTENCIA	10
2.3. VIOLENCIA PATRIMONIAL EN POLONIA, SIRIA E IRAK: MARCOS INTERPRETATIVOS	12
2.4. PATRIMONIO, POLÍTICA Y PODER SIMBÓLICO	14
2.5. MEMORIA COLECTIVA E IDENTIDAD	16
2.6. VACÍOS, DEBATES Y APORTES DE ESTA INVESTIGACIÓN	17
3. MARCO TEÓRICO	19
3.1. CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL ANÁLISIS	19
3.2. MARCO NORMATIVO	21
3.3. TIPOLOGÍAS DE VIOLENCIA CONTRA EL PATRIMONIO: OCUPACIÓN, GENOCIDIO Y COLONIZACIÓN	24
3.3.1. OCUPACIÓN: CONTROL TERRITORIAL Y PATRIMONIAL	24
3.3.2. GENOCIDIO: LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL EXTERMINIO	25
3.3.3. COLONIZACIÓN DE ASENTAMIENTO: ELIMINACIÓN Y REEMPLAZO CULTURAL	29
4. EL PATRIMONIO CULTURAL EN PALESTINA: BORRADO SISTEMÁTICO Y RESISTENCIA IDENTITARIA	31
4.1. EL PATRIMONIO COMO OBJETO DE OCUPACIÓN	31

4.2.	EL PATRIMONIO COMO INSTRUMENTO DE LA COLONIZACIÓN DE ASENTAMIENTO	
	33	
4.3.	EL PATRIMONIO COMO BLANCO DEL GENOCIDIO CULTURAL -----	35
4.4.	RESISTENCIA, DIÁSPORA Y REAFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD -----	39
5.	MARCOS DE CONTRASTE: VIOLENCIA PATRIMONIAL EN POLONIA, SIRIA E IRAK -----	42
5.1.	POLONIA: INSTRUMENTALIZACIÓN ARQUEOLÓGICA Y RECONSTRUCCIÓN IDENTITARIA	42
5.2.	SIRIA E IRAK: OCUPACIÓN, ICONOCLASIA Y DESTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO COMO ESTRATEGIA DE DOMINIO TERRITORIAL-----	47
6.	ANÁLISIS COMPARATIVO Y DISCUSIÓN DE HALLAZGOS -----	51
6.1.	DESTRUCCIÓN FÍSICA Y CONTROL NARRATIVO: MODALIDADES DE VIOLENCIA SOBRE LA MEMORIA COLECTIVA -----	51
6.2.	PATRONES TRANSVERSALES DEL BORRADO CULTURAL: CONSTANTES Y SINGULARIDAD DEL CASO PALESTINO-----	52
6.3.	LA RECONSTRUCCIÓN PATRIMONIAL: AGENCIA LOCAL Y PRIORIDADES INTERNACIONALES-----	55
6.4.	LOS LÍMITES DEL MARCO JURÍDICO INTERNACIONAL Y LA SELECTIVIDAD DE LA PROTECCIÓN	57
6.5.	LA CONVERGENCIA DE TIPOLOGÍAS COMO MARCO ANALÍTICO -----	58
	CONCLUSIONES-----	61
	BIBLIOGRAFÍA -----	64

Un estudio comparativo del papel del patrimonio cultural en contextos de conflicto: ocupación, genocidio y colonización

A Comparative Study of the Role of Cultural Heritage in Contexts of Conflict: Occupation, Genocide and Colonization

Autora*: Gaëlle Astrid Otálora Sánchez

Fecha de del Tribunal Fin de Máster: 28.05.2026

Tutora: Laila Yousef Sandoval

Resumen

Este trabajo analiza la función del patrimonio cultural en procesos de ocupación, colonización y genocidio, tomando el caso palestino como estudio central y los casos de Polonia, Siria e Irak como marcos comparativos. A partir de un enfoque cualitativo y comparativo, el análisis demuestra que la destrucción sistemática del patrimonio constituye una estrategia deliberada de borrado de la identidad y la memoria colectiva, cuyos mecanismos se reproducen con consistencia a través de distintos contextos históricos, geográficos e ideológicos. El estudio recupera el concepto de genocidio cultural propuesto por Raphael Lemkin como herramienta analítica, no puramente jurídica, para examinar formas de violencia patrimonial que los marcos normativos existentes fragmentan. A través del análisis comparativo se identifican cuatro constantes transversales: la instrumentalización de la arqueología como herramienta de legitimación territorial, la eliminación sistemática de los transmisores de cultura, el borrado toponímico y la destrucción del patrimonio religioso. El hallazgo central es que la singularidad analítica del caso palestino reside en la convergencia simultánea de las tres tipologías estudiadas (ocupación, colonización y genocidio), una convergencia que ningún marco existente logra capturar en su totalidad.

Palabras clave

Patrimonio cultural, genocidio cultural, colonialismo de asentamiento, ocupación, borrado cultural

Abstract

This study examines the role of cultural heritage in processes of occupation, colonization, and genocide, taking the Palestinian case as its central focus and the cases of Poland, Syria, and Iraq as comparative frameworks. Drawing on a qualitative and comparative approach, the analysis demonstrates that the systematic destruction of heritage constitutes a deliberate strategy for erasing identity and collective memory, whose mechanisms reproduce with consistency across distinct historical, geographical, and ideological contexts. The study recovers the concept of cultural genocide proposed by Raphael Lemkin as an analytical rather than purely legal tool for examining forms of heritage violence that existing normative frameworks fragment. Through comparative analysis, four cross-cutting constants are identified: the instrumentalization of archaeology as a tool of territorial legitimization, the

* **Autora** es alumna del Máster El Patrimonio Cultural en el Siglo XXI: Gestión e Investigación, gotalora@ucm.es.

systematic elimination of cultural transmitters, toponymic erasure, and the destruction of religious heritage. The central finding is that the analytical distinctiveness of the Palestinian case lies in the simultaneous convergence of the three typologies examined (occupation, colonization, and genocide) a convergence that no existing framework is able to capture in its entirety.

Keywords

Cultural heritage, cultural genocide, settler colonialism, occupation, cultural erasure

INTRODUCCIÓN

1. Justificación del tema

El patrimonio cultural, entendido no solo como el conjunto de monumentos históricos y objetos antiguos, sino como el soporte físico de la memoria y la identidad de un pueblo, ha sido siempre una de las víctimas principales, pero invisibles, de los conflictos armados. Sin embargo, en las últimas décadas, la percepción de la destrucción de este patrimonio ha pasado de entenderse como daño colateral de los enfrentamientos, a una estrategia y blanco de ataque deliberado en conflictos. El presente trabajo nace de la necesidad de analizar este fenómeno, tomando como eje central la situación actual en Palestina, un territorio donde la cultura y la historia se encuentran en el centro de una disputa existencial.

La importancia de investigar este tema radica, en primer lugar, en la gravedad de los acontecimientos recientes. Bibliotecas, archivos históricos y sitios arqueológicos han sido blancos de ataque y destrucción desde el inicio del proyecto colonial israelí, no obstante, desde el 7 de octubre de 2023, su destrucción en la Franja de Gaza ha alcanzado una escala que obliga a cuestionar si las herramientas legales y teóricas actuales son suficientes para proteger la identidad de una nación. Esta investigación se justifica por la necesidad de documentar cómo es que borrar la cultura es, en realidad, un mecanismo para desarticular a una sociedad y facilitar su desplazamiento y eliminación del mapa y de la memoria.

Ahora bien, para comprender la magnitud de lo que ocurre en Palestina, este trabajo propone realizar un análisis comparativo con otros escenarios en los cuales el patrimonio ha sido blanco de violencia. Por un lado, se estudia el caso de Polonia como un ejemplo de cómo la instrumentalización del patrimonio sirve de preámbulo para la colonización de asentamiento y el genocidio cultural, así como un escenario de reconstrucción patrimonial posbélica. Por otro lado, los casos de Siria e Irak se analizan por su relevancia mediática y las dinámicas de ocupación y destrucción iconoclasta contemporánea, donde el patrimonio se convierte en una herramienta de dominio sobre un territorio y su población. Al observar estos casos en conjunto, se identifica que la violencia contra el patrimonio no es un evento aislado, sino un patrón que se repite en contextos de ocupación, genocidio y colonización para reescribir la historia de un territorio.

Por ello, el presente trabajo busca rescatar y aplicar conceptos fundamentales como el de “genocidio cultural”, propuesto originalmente por el jurista Raphael Lemkin. A pesar de ser un término acuñado hace décadas, su relevancia es hoy más vigente que nunca para explicar por qué, además de la pérdida de infraestructura y de vidas humanas, la pérdida de un museo o el borrado de un nombre en un mapa tienen consecuencias devastadoras para la existencia de un grupo.

No obstante, conviene subrayar que al hablar de Palestina, el discurso suele centrarse casi exclusivamente en lo geopolítico, lo jurídico o lo militar, relegando la dimensión cultural a un segundo plano como si fuera un elemento secundario. Estudiar el aspecto cultural de un genocidio no supone restar importancia a la violencia física, ni establecer jerarquías entre muertes y destrucción cultural. Por el contrario, la destrucción cultural comprende una serie de actos orientados a eliminar no solo a los individuos, sino los vínculos, los sentidos compartidos y las condiciones que permiten la existencia de un grupo como tal. El vínculo entre borrar cualquier recordatorio físico de un pueblo y su memoria colectiva y el asesinato de ese pueblo mismo es ineludible (Bevan, 2006, p. 8).

Esta investigación aspira, más allá del ejercicio académico, a visibilizar que la defensa del patrimonio palestino es, en última instancia, la defensa de la existencia de su pasado y de su posibilidad de tener un futuro. Proporcionar un marco teórico que conecte la memoria, la identidad y el derecho internacional es, por tanto, una tarea urgente para entender los desafíos a los que se enfrenta el patrimonio cultural en el siglo XXI.

2. *Objetivos*

Bajo esta premisa, la presente investigación aborda el caso palestino mediante una perspectiva comparada, contrastándolo con los procesos históricos de borrado cultural y resistencia en Polonia, Siria e Irak. El estudio de estos escenarios permite identificar patrones de violencia patrimonial que ayudan a situar la crisis actual en un marco de análisis global.

Con base en lo anterior, se plantean los siguientes objetivos: el objetivo general del trabajo es analizar la función del patrimonio cultural en procesos de ocupación, colonización y genocidio, con el fin de demostrar que su destrucción sistemática en Palestina constituye una estrategia deliberada de borrado de la identidad y la memoria colectiva. Para alcanzar dicha meta, el trabajo propone, en primer lugar, examinar el concepto de genocidio cultural y evaluar, más allá del debate jurídico sobre su reconocimiento, su pertinencia como herramienta de análisis en el contexto palestino actual. En segundo lugar, se busca contrastar las experiencias de los casos internacionales seleccionados para identificar los mecanismos empleados por potencias ocupantes o colonizadoras como herramienta para imponer y legitimar nuevas narrativas a través del patrimonio cultural. Asimismo, se analizará cómo es que las sociedades que están bajo ocupación o colonización hacen uso a su vez del patrimonio para resistir ante la amenaza que estas nuevas narrativas presentan a sus formas de vida y su identidad. Finalmente, el análisis comparativo busca entender la complejidad del caso palestino, donde la ocupación, el genocidio y la colonización operan conjuntamente, algo que ninguno de los marcos existentes logra capturar en su totalidad.

3. Preguntas de investigación

A fin de orientar el análisis, este trabajo de investigación plantea una serie de preguntas que buscan analizar la complejidad del patrimonio en zonas de conflicto. En primer lugar, resulta necesario preguntarse cuál es el papel que desempeña el patrimonio cultural ante escenarios de ocupación, colonización y genocidio. Esto nos lleva a cuestionar la dualidad del bien cultural: ¿de qué manera este puede ser, simultáneamente, un objetivo de destrucción deliberada bajo una lógica genocida y una herramienta de legitimación política en contextos de ocupación y colonización?

Asimismo, resulta imperativo indagar cómo la destrucción sistemática ocurrida desde 1948 en Palestina ha impactado en la memoria colectiva, de qué forma la arqueología ha sido instrumentalizada para justificar narrativas territoriales, y de qué manera la resistencia cultural, tanto desde dentro del territorio como desde fuera con la diáspora, ha operado como mecanismo de preservación identitaria.

Finalmente, bajo la estructura comparativa del trabajo, se busca esclarecer qué similitudes y diferencias existen entre Palestina y los casos de Polonia y Siria e Irak. Más que buscar modelos de reconstrucción acabados, el interés reside en comprender en qué medida estos procesos de preservación de la identidad y la memoria ofrecen marcos de contraste para entender la resiliencia y los patrones de borrado cultural en el caso palestino.

A fin de poder dar respuesta a estas interrogantes, la investigación se lleva a cabo bajo un enfoque cualitativo e interpretativo, dirigiendo el análisis hacia discursos de poder y valor simbólico del patrimonio, más que hacia la cuantificación de daños materiales. El estudio se desarrolla bajo un esquema documental y comparativo, utilizando a Palestina como eje central contrastado ante casos históricos y contemporáneos. Este análisis se articula bajo un marco teórico fundamentado en la propuesta de Raphael Lemkin, específicamente en su concepto de “vandalismo” como componente intrínseco del genocidio, y en los marcos conceptuales sobre patrimonio disonante, discurso patrimonial autorizado y colonización de asentamiento desarrollados por Tunbridge y Ashworth (1996), Smith (2006) y Wolfe (2006), respectivamente. Estos conceptos permiten trascender la visión de la violencia patrimonial como un efecto colateral, para entenderla como un elemento esencial del borrado identitario.

4. Estructura del trabajo

Para abordar lo planteado de manera sistemática, el presente trabajo de investigación se ha estructurado en un cuerpo de seis capítulos de análisis, precedidos por una introducción y seguidos por las conclusiones.

El primer bloque de la investigación establece los cimientos del estudio. El capítulo 1 detalla la ruta metodológica, justificando el uso del método comparativo, los criterios de selección de los casos analizados y los alcances y limitaciones de este trabajo. Por su parte, el capítulo 2 desarrolla el estado de la cuestión, realizando una revisión crítica de la literatura existente para ubicar esta investigación dentro del debate académico actual sobre el patrimonio en conflicto. El capítulo 3 establece el marco teórico del trabajo: define los conceptos clave, presenta el marco normativo internacional, y desarrolla las tipologías de violencia contra el patrimonio (ocupación, genocidio y colonización) que permiten categorizar las agresiones contra la cultura.

El segundo bloque constituye el eje central de la investigación. El capítulo 4 aterriza este marco teórico en el escenario palestino, analizando la evolución del borrado cultural desde 1948 hasta la situación actual. La sección se organiza bajo la tríada de ocupación, colonización y genocidio, finalizando con un estudio sobre la resistencia y la reafirmación identitaria de la sociedad palestina y su diáspora.

El tercer bloque desarrolla la perspectiva comparada y el cierre analítico del trabajo. El capítulo 5 presenta el análisis de los casos de Polonia (como modelo de colonización de asentamiento y genocidio cultural) y Siria e Irak (como ejemplos de ocupación e iconoclasia contemporánea). Finalmente, el capítulo 6 integra el análisis comparativo y la discusión de hallazgos: identifica las dos modalidades fundamentales de violencia sobre la memoria colectiva, sistematiza las cuatro constantes transversales de borrado patrimonial identificadas en los tres casos, examina la singularidad analítica del caso palestino como punto de convergencia simultánea de las tres tipologías, y analiza los límites estructurales del marco jurídico internacional para responder a esa convergencia. El trabajo cierra con las conclusiones generales, donde se da respuesta a los objetivos planteados y se proponen futuras líneas de investigación.

Más allá de su estructura académica, este trabajo parte de una convicción fundamental. El patrimonio cultural, tangible o intangible, es el hilo que conecta a un pueblo con su pasado y garantiza su continuidad como colectividad. Cuando ese hilo es atacado deliberadamente, como ocurrió en Varsovia, Mosul y Gaza, se destruyen los elementos que hacen posible que un grupo exista como colectividad con una historia propia.

1. METODOLOGÍA Y MÉTODOS

1.1. Enfoque de la investigación

Esta investigación adopta un enfoque cualitativo porque su objeto de estudio no son los daños materiales cuantificables, ni la elaboración de un balance numérico de la destrucción física o humana en los conflictos analizados, sino el valor simbólico, los discursos de poder y cómo la identidad se transforma y articula a través de patrimonio cultural. Es por ello que analizar por qué y cómo se destruye o apropia el patrimonio en contextos de ocupación, genocidio y colonización implica el uso de una metodología que permita interpretar significados y estructuras de dominación.

Este trabajo desarrolla un análisis interpretativo y discursivo, orientado a estudiar las lógicas de poder que operan sobre el patrimonio cultural y las formas en que estas construyen, erosionan o suprimen identidades colectivas. Este enfoque parte de una concepción del patrimonio no como un conjunto de objetos dotados de valor intrínseco, sino como un proceso activo. Tunbridge y Ashworth (1996) señalan que el patrimonio es “un producto del presente, desarrollado a propósito como respuesta a las exigencias del presente”¹, y que tanto la historia como el patrimonio hacen un “uso selectivo del pasado para fines actuales y lo transforman por medio de su interpretación”, siendo precisamente esa interpretación “el producto que es consumido” (p. 6). En la misma línea, Smith (2006) propone entenderlo como “un proceso cultural y social que se articula a través de actos de memoria orientados a crear formas para entender e interactuar con el presente”² (p. 2), señalando que su valor no es inherente, sino que se va creando a través de prácticas sociales y de los discursos que lo legitiman o silencian. Analizar el patrimonio desde esta perspectiva implica, por tanto, atender no solo a lo que se destruye o apropia, sino a lo que esa destrucción o apropiación significa: qué identidades borra, qué narrativas impone y qué memorias pretende invisibilizar.

1.2. Diseño de la investigación y selección de casos

El estudio se basa en una estrategia documental y comparativa. Se utiliza a Palestina como caso de estudio principal, analizando el papel que ha jugado la cultura dentro de los contextos de colonización, ocupación y genocidio desde la Nakba en 1948 hasta la actualidad.

Con el fin de profundizar el análisis, se seleccionaron tres casos comparativos: Por un lado, el caso de Polonia (1919 – 1984) es analizado como el modelo histórico de genocidio cultural

¹ Traducción propia de todas las citas de Tunbridge y Ashworth (1996).

² Traducción propia de todas las citas de Smith (2006).

y colonización de asentamiento bajo el régimen nazi. Se examina desde la instrumentalización arqueológica, en el marco del Tratado de Versalles de 1919, hasta la finalización de la reconstrucción de Varsovia en 1984 como acto de reafirmación de su identidad cultural frente al intento de borrado. Por otro lado, los casos de Siria e Irak (2014-2017) permiten estudiar la ocupación y la iconoclasia bajo control del Estado Islámico, observando cómo la destrucción del patrimonio sirve como estrategia de dominio territorial e ideológico.

El método comparativo permite identificar patrones que trascienden las particularidades de cada contexto analizado por sí mismo y que permiten comprender un fenómeno de forma más profunda de lo que sería posible mediante el análisis de un único caso. Esta investigación se lleva a cabo, por un lado, por medio de una comparación diacrónica, es decir, a través del tiempo, en tanto que contrasta casos de distintos periodos históricos, yendo desde la ocupación nazi de Polonia en 1939 hasta la situación actual en Palestina, con la finalidad de identificar continuidades y transformaciones en las estrategias de violencia patrimonial a lo largo del tiempo. Por otro lado, es también una comparación sincrónica, es decir, dentro de un mismo periodo temporal, en el caso de Siria e Irak, los cuales se analizan como fenómenos contemporáneos entre sí y parcialmente paralelos al caso palestino. La comparación se enfoca tanto en las similitudes como lo son los patrones de borrado cultural que se repiten entre contextos, así como en las diferencias, tales como las particularidades que hacen del caso palestino un fenómeno singular dentro de ese marco global y temporal. De este modo, Palestina ocupa el lugar de eje central de la comparación, mientras que los demás casos aportan marcos de contraste, interpretación y análisis a su lectura.

1.3. Métodos de análisis de la información

El análisis de la información se lleva a cabo mediante una revisión documental de fuentes secundarias de distinta naturaleza. En primer lugar, se consultan resoluciones y documentos de organismos internacionales, entre ellos la ONU, la UNESCO y el Comité Internacional de la Cruz Roja, que proporcionan el marco jurídico e institucional del análisis. En segundo lugar, se trabaja con bibliografía académica especializada en patrimonio cultural, estudios sobre genocidio, arqueología política e historia comparada. En tercer lugar, se incorporan informes de organizaciones de derechos humanos y documentación periodística de medios de referencia internacional, especialmente para el análisis de la situación actual en Palestina y Gaza, donde la restricción de acceso al campo imposibilita el trabajo con fuentes primarias directas. El conjunto de estas fuentes se analiza de forma interpretativa y comparada, buscando identificar patrones de violencia patrimonial que se repitan entre los casos estudiados y que permitan validar si en Palestina existe una convergencia de estas estrategias.

1.4. Alcances y limitaciones de la investigación

El presente trabajo propone un enfoque centrado en el análisis del impacto simbólico y político del patrimonio cultural, centrándose específicamente en los discursos de poder y las lógicas de borrado, por lo que no pretende constituirse como un inventario técnico o estadístico de daños patrimoniales. En el desarrollo de esta investigación, se han abordado diversas limitaciones que han condicionado y, a su vez, fortalecido el enfoque metodológico, partiendo de un proceso de selección de casos que evolucionó conforme se definían las bases teóricas del estudio.

Originalmente, la investigación no contemplaba la división en tres tipologías (ocupación, genocidio y colonización); fue una vez establecida esta estructura cuando se consideró incluir a Argelia para cubrir la dimensión colonial. Sin embargo, la profundización en las teorías de Gustaf Kossinna sobre la instrumentalización de la arqueología en Europa del Este (Arnold, 1990) demostró que el caso de Polonia ofrece un paralelismo más integral con Palestina al ligar orgánicamente la colonización de asentamiento con el genocidio cultural, permitiendo así una mayor cohesión teórica.

Asimismo, es preciso señalar que el diseño inicial de la investigación aspiraba a ser más ambicioso, considerando una diversidad geográfica y temporal más amplia para obtener una imagen global del papel del patrimonio en conflictos y posconflictos. En el proceso final de selección de casos se descartaron Afganistán y la destrucción de los Budas de Bāmiyān, así como la destrucción del patrimonio en el norte de Mali por grupos yihadistas, al presentar dinámicas de iconoclasia muy similares a las ya cubiertas por los casos de Siria e Irak. De igual manera, se decidió omitir el caso de la Guerra de los Balcanes y la reconstrucción en Bosnia y Herzegovina debido a que su complejidad y extensión habrían excedido los límites de espacio de este trabajo de fin de máster. La elección final de Polonia, Siria e Irak responde, por tanto, a su carácter emblemático y a la riqueza bibliográfica existente, lo que permite un análisis sólido y fundamentado frente a otros casos con menor documentación disponible.

Finalmente, la investigación reconoce la incertidumbre inherente al escenario de reconstrucción en el contexto palestino. Ante la persistencia de planes de ocupación y anexión total en Cisjordania, y los continuos esfuerzos de destrucción total de Gaza, el enfoque se ha reorientado para estudiar el patrimonio como un recurso de resistencia y reafirmación de la identidad cultural en el presente. A esto se suman las restricciones de acceso que imposibilitan el trabajo de campo, limitando el estudio a un alcance documental basado en fuentes secundarias e informes internacionales. Además, esta limitación documental se ve acentuada por la falta de una variedad de trabajos académicos sobre el caso palestino posterior a octubre de 2023, lo que significa que el análisis de la destrucción ocurrida desde esa fecha está basado en fuentes

periodísticas, informes de organizaciones de derechos humanos y documentación de organismos internacionales como la UNESCO y la ONU.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

2.1. *Patrimonio cultural en contextos de conflicto*

Durante las últimas décadas, el estudio del patrimonio cultural en escenarios de guerra ha pasado de una visión enfocada en el conservacionismo hacia un análisis de su dimensión política y social. El patrimonio ha pasado de entenderse como un conjunto de monumentos o vestigios del pasado, a un elemento vivo que interactúa con la identidad y la memoria de los pueblos. Tunbridge y Ashworth (1996) señalan que el patrimonio “puede ser apropiado por el extremismo político y convertirse en un vehículo encubierto de exclusión étnica o racial” (p. 3). Esto implica que el patrimonio se ha convertido tanto en un objetivo estratégico en los conflictos, como también en un instrumento de dominación.

Para Bevan (2006), la destrucción del patrimonio cultural de otro grupo “es un medio para dominar, terrorizar, dividir, o incluso, erradicar al otro”³. En ese sentido, sitios como librerías o galerías de arte funcionan como un repositorio de memoria histórica y como evidencia de la presencia de un grupo en el pasado, lo cual legitima su existencia no solo en el presente, sino también de cara al futuro (p. 8). Es por ello que ataques contra estos sitios trascienden lo físico y arquitectónico, ya que simultáneamente, se está destruyendo la memoria, historia e identidad ligadas a ellos.

Para comprender cómo se llega a esta destrucción sistemática, Bevan (2006) explica que la violencia contra el entorno construido es una extensión de la hostilidad contra las personas, es decir, todo conflicto orientado a la destrucción de un grupo requiere primero establecer una noción de alteridad que marque diferencias claras entre “los que están dentro del grupo y los que están fuera de él”, una distinción que lleva a la deshumanización del otro, incluyendo su patrimonio cultural, y que una vez establecida, normaliza y vuelve aceptable “la desmantelación del patrimonio del enemigo, su maltrato y eventualmente su asesinato” (pp. 13-14). La destrucción de estos sitios conlleva así un objetivo que va más allá del daño colateral: busca la aniquilación de la historia y la identidad ligada a ellos, negando no solo la existencia de un pasado, sino cualquier posibilidad de que ese grupo tenga un futuro. Como señalan Tunbridge y Ashworth (1996), “el patrimonio tangible es capaz de ejercer un poder enorme y puede ser movilizado por fuerzas sociales, políticas y culturales con un potencial tanto constructivo como profundamente destructivo” (p. 32).

A esta perspectiva se suma el análisis de Luck (2018), quien señala que, a pesar de que existe un amplio rechazo internacional hacia la destrucción del patrimonio cultural, la respuesta

³ Traducción propia de todas las citas de Bevan (2006).

de la comunidad internacional ha sido dispersa (pp. 5-6). Esto se debe, en gran medida, a la ausencia de un marco conceptual compartido que permita definir con precisión la naturaleza y el alcance de estas agresiones. Luck identifica cinco enfoques desde los cuales se ha intentado abordar la protección del patrimonio cultural en contextos de conflicto: el jurídico, el de rendición de cuentas, el de seguridad, el antiterrorista y el de prevención de atrocidades (p. 11). Sin embargo, explica que ninguno de ellos ha resultado completamente satisfactorio por sí solo, ya que cada uno presenta limitaciones políticas e institucionales que han impedido una respuesta efectiva y sostenida (p. 10).

Esta fragmentación conceptual no es un problema menor. Para Luck (2018), la manera en que se define y categoriza un problema tiene consecuencias directas sobre qué instituciones intervienen, qué herramientas se utilizan y de qué manera, y quién asume la responsabilidad de actuar. En ese sentido, la falta de consenso sobre cómo nombrar y entender la destrucción del patrimonio en conflictos ha contribuido a que las respuestas sean tardías, incompletas o políticamente bloqueadas (p. 6). Este análisis refuerza la relevancia de recuperar el concepto de genocidio cultural propuesto por Lemkin, que el propio Luck propone como un posible sexto enfoque que permitiría vincular la destrucción cultural con la destrucción física de un grupo (p. 5).

Esta dualidad entre destrucción y resistencia es precisamente lo que convierte al patrimonio en un campo de batalla en los conflictos modernos. Smith (2006) argumenta que el patrimonio puede operar simultáneamente como un instrumento a través del cual “instituciones culturales y élites sancionadas por el Estado promueven una versión consensuada de la historia para regular tensiones sociales”, y como “un recurso que grupos subalternos utilizan para desafiar y redefinir los valores e identidades que les han sido impuestos” (p. 4), lo que explica por qué su destrucción sistemática constituye una estrategia deliberada orientada a eliminar tanto los soportes de la memoria colectiva, como las posibilidades de resistencia de un grupo.

2.2. *El patrimonio palestino: despojo, identidad y resistencia*

En su libro, *The Hundred Years War on Palestine*, Rashid Khalidi (2024) sostiene que la mejor manera de entender la historia moderna de Palestina “es como una guerra colonial librada contra la población indígena por diversos actores, con el fin de obligarla a ceder su patria, en contra de su voluntad, a otro grupo de personas”⁴ (p. 9). Ahonda en ello al explicar que la Nakba de 1948 supuso para los palestinos una ruptura total de su mundo tras “la pérdida de hogares, empleos y comunidades profundamente arraigadas”, la desposesión de tierras y medios de vida, y el

⁴ Traducción propia de todas las citas de Khalidi (2024).

desmantelamiento de las estructuras sociales y económicas que habían sostenido la vida colectiva palestina durante generaciones (p. 81).

Por su parte, De Cesari (2019) detalla la magnitud de las consecuencias de la Nakba: “aproximadamente 750.000 palestinos, la mitad de la población árabe de Palestina en aquel momento, fueron forzados al exilio, despojados de su hogar y su patria, y dispersados como refugiados con pocos derechos en diversos territorios”⁵. Además, cientos de aldeas fueron despobladas y destruidas, “sus ruinas sirviendo como las bases sobre las cuales se fundó el Estado de Israel, lo que algunos académicos han definido como una limpieza étnica”, una destrucción que dejó al paisaje irreconocible y, enfatizando lo dicho por Khalidi, a “la sociedad palestina profundamente fragmentada”. No cabe duda de que para los palestinos, la Nakba constituye el evento fundacional de su identidad nacional actual. De Cesari incluso lleva esta afirmación más lejos, argumentando que la Nakba desempeña un papel similar al que el Holocausto tiene dentro de la memoria colectiva israelí (p. 18).

Sin embargo, el proceso de construcción de una conciencia patrimonial palestina no comenzó con la Nakba, sino que se desarrolló a lo largo de dos épocas históricas concretas. La primera tuvo lugar durante el período del Mandato Británico, en las décadas de 1920 y 1930, cuando un grupo de intelectuales palestinos comenzó a documentar y dar valor a la cultura popular campesina, convirtiendo objetos y prácticas, hasta entonces invisibles e incluso algunos en proceso de ir siendo olvidados, en patrimonio nacional. Todos los actos colonialistas llevaron a los palestinos a empezar a percibir “su mundo en erosión como algo precioso y con valor”, en otras palabras, algo digno de ser preservado (De Cesari, 2019, p. 38 y 40).

La segunda oleada se produjo en los años setenta y ochenta, con el resurgimiento del movimiento de liberación nacional en los Territorios Ocupados, cuando el movimiento folclórico palestino desarrolló una práctica sistemática de preservación de la cultura amenazada como forma de resistencia activa frente a la ocupación, teniendo como objetivo principal “no ser borrados” (De Cesari, 2019, p. 38, 67). En este período, elementos de la cultura campesina como el bordado (*tatreez*), la arquitectura o la vestimenta tradicional (como la *kufiya*) dejaron de ser simplemente un elemento de la identidad local y se convirtieron en representaciones tangibles, visuales y simbólicas del nacionalismo palestino, mientras que para los israelíes y los europeos colonialistas el enfoque principal había estado dirigido casi exclusivamente hacia la arqueología bíblica (pp. 37-38). Después del inicio de la campaña israelí de ocupación de Cisjordania y Gaza durante la guerra árabe-israelí de 1967, palestinos de todos los ámbitos de la vida comenzaron a identificarse con esa cultura campesina precisamente en su relación con la tierra: “en la conexión profunda con el territorio y el haber sido desplazados de manera violenta y traumática de él” (p. 41).

⁵ Traducción propia de todas las citas de De Cesari (2019).

En este contexto, es evidente que el patrimonio cultural ha adquirido un papel crucial en la lucha palestina que va más allá de la conservación. El objetivo central de este activismo patrimonial fue, desde sus orígenes, lo que el etnógrafo palestino Nimr Sirhan describió como “crear una relación moral entre los palestinos dispersos y su tierra ocupada”, demostrando a través de la riqueza de su cultura material que no eran un pueblo de refugiados sino un pueblo con siglos de arraigo en su territorio (citado en De Cesari, 2019, p. 68). El patrimonio se ha convertido en un conjunto de elementos a través de los cuales los palestinos entienden su relación con la tierra bajo ocupación israelí y reivindican su derecho sobre ella. Incluso algunos activistas argumentan que usar el patrimonio como herramienta tiene más posibilidades de éxito frente a la ocupación que usar argumentos enfocados en señalar violaciones a derechos humanos (De Cesari, 2019, p. 10). De Cesari caracteriza esta relación como esencialmente colonial: la colonización destruye el patrimonio palestino mientras moviliza el propio para legitimarse, y los palestinos a su vez reactivan esas ruinas para resistir esa misma colonización, convirtiéndolas en espacios desde los que se articula la resistencia frente al relato dominante (p. 15).

Este borrado no se limitó al patrimonio arqueológico: como documenta Khalidi (2024, nota a p. 1), en la primavera de 1948 equipos especializados que avanzaban junto a las fuerzas sionistas saqueaban las bibliotecas privadas palestinas en Jaffa, Haifa y los barrios árabes de Jerusalén occidental, depositando posteriormente los manuscritos y libros robados en la Biblioteca de la Universidad Hebrea, hoy en día la Biblioteca Nacional de Israel bajo la denominación de “propiedad abandonada”, una descripción que muestra claramente la lógica de apropiación cultural que acompañó al proceso de colonización y despojo. Estas dinámicas de borrado patrimonial y negación narrativa han sido ampliamente documentadas en la literatura académica sobre Palestina. Edward Said (1984) fue uno de los primeros intelectuales en teorizar sobre la invisibilización sistemática de la narrativa palestina en el discurso político occidental, argumentando que los hechos sobre la experiencia palestina no han carecido de existencia sino de un marco que les permitiera circular y ser reconocidos.

2.3. *Violencia patrimonial en Polonia, Siria e Irak: marcos interpretativos*

En lo que respecta al caso polaco, Tunbridge y Ashworth (1996) documentan una dimensión del borrado cultural que va más allá de la destrucción activa: la “destrucción por negligencia deliberada”. Los autores señalan que si bien la Polonia del periodo de posguerra fue “reconocida por su meticulosa reconstrucción del patrimonio polaco en Varsovia, su lentitud en aplicar recursos y experiencia similares a las ciudades de Prusia Oriental puede explicarse precisamente por el origen alemán de estas” (p. 56). Este caso ilustra que el borrado cultural puede operar igualmente a través de la omisión selectiva y el abandono deliberado, sin requerir una política

explícita de destrucción de aquellos vestigios que no encajan en la narrativa identitaria del nuevo orden político.

Al estudiar la instrumentalización del patrimonio en el contexto polaco, resulta imprescindible el análisis del trabajo de Bettina Arnold (1990), quien analiza cómo la arqueología prehistórica alemana fue siendo progresivamente subordinada a los objetivos de legitimación política del régimen nazi y su expansionismo territorial. Arnold advierte además que la arqueología es una disciplina particularmente vulnerable a este tipo de instrumentalización al señalar que “uno de los aspectos más peligrosos de la investigación arqueológica es su tendencia al lenguaje técnico especializado, que tiende a oscurecer el significado, más que revelarlo”⁶, precisamente porque ese lenguaje esconde los supuestos ideológicos en sus conclusiones (p. 475). Estas aproximaciones al caso polaco se inscriben en el marco más amplio desarrollado por Tunbridge y Ashworth (1996) en su concepto de “patrimonio disonante”, que constituye uno de los referentes teóricos más influyentes del campo: los autores demuestran que toda sociedad post-conflicto hereda un patrimonio cargado de significados contradictorios, y que la gestión selectiva de ese legado, ya sea mediante la preservación, el abandono o la resignificación, es siempre un acto político.

En cuanto a los casos de Siria e Irak, gran parte de la literatura académica sobre la destrucción sistemática del patrimonio cultural se articula en torno a los actos iconoclastas llevados a cabo por el Estado Islámico entre 2014 y 2017, los cuales Tsongas (2018) define como “un medio para destruir la estructura de poder de otra identidad con el fin de establecer una nueva, motivado por la creencia en la construcción de una utopía”⁷, agregando que los casos de la destrucción de los Budas de Bāmiyān, Varsovia, el Templo de Baalshamin en Palmira y los artefactos del Museo de Mosul comparten ese mismo impulso de eliminar “estructuras antitéticas” u “objetos idolátricos” para imponer una nueva visión del mundo (p. 25). Asimismo, propone que la iconoclasia emerge cuando grupos con ideologías utópicas buscan establecer violentamente una comunidad unificada, eliminando cualquier estructura de significado que represente una alteridad cultural o religiosa incompatible con su visión del mundo.

Luck (2018) argumenta que la protección del patrimonio cultural es un componente esencial de la agenda de seguridad en zonas de conflicto como Siria e Irak, y que su destrucción no se puede reducir a un daño colateral, sino que es necesario entenderla como una táctica deliberada de guerra. De manera similar, Clapperton, Jones y Smith (2017) analizan la iconoclasia del Estado Islámico como una estrategia deliberada de borrado y reemplazo identitario⁸.

⁶ Traducción propia de todas las citas de Arnold (1990).

⁷ Traducción propia de todas las citas de Tsongas (2018).

⁸ El término iconoclasia, equiparado en la literatura con vandalismo (Tsongas, 2018, p. 16) y con barbarie por la UNESCO (Clapperton et al., 2017, p. 1210), remite a los conceptos con los que Lemkin, décadas antes, ya había intentado

Identifican tres variables interconectadas que constituyen esa estrategia: la degradación y deslegitimación del tejido social existente, la eliminación de toda referencia a la sociedad anterior y la reconstrucción de la sociedad conforme a una nueva visión ideológica.

Bartolomé y Olmedo (2019) sistematizan cuatro motivaciones interconectadas que explican la conducta destructiva: fines propagandísticos, generación de miedo, imposición de un nuevo orden y obtención de ingresos económicos mediante el tráfico ilícito de bienes culturales (p. 53). Los autores califican la motivación detrás de su financiación por medio del tráfico ilícito como el “marketing de la pena”, es decir, “la difusión mediática de los actos de destrucción incrementa la cotización de los bienes ofrecidos en los mercados ilegales internacionales” (p. 54).

Por su parte, el volumen colectivo que coordinan Cuno y Weiss (2020) reúne académicos, juristas y profesionales del sector para analizar las dimensiones humanas, jurídicas y militares de la destrucción cultural en conflictos armados. Por un lado, documentan el carácter sistemático y deliberado de las acciones del Estado Islámico en Siria e Irak vinculando la destrucción del patrimonio con la destrucción física de las comunidades que lo habitan (pp. 5–7); por otro, ponen de manifiesto la insuficiencia del marco jurídico internacional vigente y la escasez de datos empíricos como los dos principales obstáculos para el desarrollo de políticas de protección eficaces (pp. 72–73). El conjunto de estas aproximaciones refleja un campo de estudios aún en proceso de consolidación.

Bevan (2006) ya señalaba, con anterioridad a los casos de Siria e Irak, que la destrucción del patrimonio arquitectónico en conflictos estaba siendo reconocida de forma progresiva como evidencia de crímenes contra la humanidad, y que los procesos celebrados ante el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia en La Haya eran decisivos en la consolidación de esa interpretación jurídica (p. 17). Lo que los casos de Siria e Irak pusieron de manifiesto fue que ese reconocimiento seguía siendo insuficiente cuando los responsables de la destrucción no eran Estados firmantes de los tratados vigentes, confirmando la tensión estructural que atraviesa este campo: la brecha entre la protección formal del patrimonio y la capacidad real de los marcos internacionales para hacerla efectiva.

2.4. *Patrimonio, política y poder simbólico*

Tunbridge y Ashworth (1996) lo tenían muy claro: “la relación entre la conservación del pasado y la política es inevitable” (p. 46), o bien, dicho de otro modo, el patrimonio no es un conjunto neutral de objetos heredados del pasado. Esta afirmación es el punto de partida para entender por qué el patrimonio ha sido históricamente un campo de disputa política y no solamente un tema

nombrar ese mismo fenómeno: la destrucción deliberada de la cultura de un grupo como componente esencial para su eliminación.

técnico de conservación. Cada yacimiento arqueológico, cada vasija, pintura o documento encontrado forma parte de un relato, pero este relato es siempre una construcción en la que se selecciona qué memorias se conservan, cuáles se estudian, cuáles se exhiben y cuáles se silencian, ya sea por sesgos, preconcepciones, información incompleta o por una agenda política. La historia siempre termina siendo apropiada por un grupo u otro para diversos propósitos, lo que convierte la selección patrimonial en un acto inherentemente político (pp. 29-30).

En ese sentido, Smith (2006) introduce el concepto de “discurso patrimonial autorizado” para describir cómo ciertos actores con poder institucional determinan qué cuenta como patrimonio legítimo y qué queda fuera de ese reconocimiento, silenciando narrativas alternativas. En sus propias palabras, este discurso identifica “a aquellas personas que tienen la capacidad o la autoridad para “hablar” sobre el patrimonio o “en nombre de” él...y a aquellas que no la tienen” (p. 11). Bevan (2006) equipara así el abandono y la negligencia con la destrucción activa como formas de ejercicio del poder sobre el patrimonio del otro: aquello que la cultura dominante considera valioso recibe protección y cuidado, mientras que el resto es destruido deliberadamente o simplemente abandonado para que con el tiempo se vaya deteriorando (pp. 11-12).

Esta conexión entre patrimonio e identidad nacional es especialmente relevante para el análisis de contextos de conflicto. La existencia de una historia nacional propia, respaldada por la arqueología, ha resultado ser un componente integral y necesario para la concepción de un Estado (Arnold, 1990). El patrimonio nacional requiere, además, trazar una línea de continuidad ininterrumpida “desde el pasado más remoto posible hasta el presente” (Tunbridge y Ashworth, 1996, p. 46), lo que explica por qué en contextos de ocupación y colonización la arqueología se convierte en un instrumento político sustancial: quien controla las narrativas del pasado, controla también la legitimidad del presente. Esta idea encuentra su formulación más célebre en la frase que Tunbridge y Ashworth recuperan de George Orwell (1949): “quien controla el pasado controla el futuro; quien controla el presente controla el pasado” (p. 48).

El mecanismo político a través del cual opera esta instrumentalización del patrimonio ha sido descrito por Tunbridge y Ashworth (1996) a través del concepto de “tesis de la ideología dominante” (atribuido a Abercrombie et al., 1980), según la cual la “interpretación del patrimonio está deliberadamente enmarcada por una élite de poder” “para legitimar al régimen dominante o, alternativamente, es construida por un grupo de oposición para desafiar al poder establecido” (p. 47). Sin embargo, los propios autores matizan que esta ideología no requiere siempre de una intención explícita: el patrimonio es ideológico en tanto transmite conjuntos de ideas a través del producto que genera, independientemente de si fue diseñado deliberadamente con fines políticos o no (p. 28). Esto significa que incluso cuando no existe una agenda declarada, el patrimonio tiende a reproducir los valores e ideas dominantes de la comunidad que lo produce, consolidando así el orden existente (p. 27).

Tal y como lo describen Abercrombie et al. (1980), “esta ideología dominante rara vez es coherente o uniforme”, “sino que tiende a ser fracturada y contradictoria” (citado en Tunbridge y Ashworth, 1996, p. 49), lo que abre espacios para la resistencia y la construcción de narrativas alternativas. En esos espacios opera el patrimonio disonante de Tunbridge y Ashworth (1996), los conflictos que inevitablemente surgen cuando distintos grupos disputan el significado de un mismo legado cultural (p. 46). Esta disonancia adquiere una dimensión especialmente grave en contextos coloniales, donde la “identificación e interpretación del patrimonio a favor del grupo dominante tiende a despojar de su herencia a quienes fueron desposeídos por su llegada”, convirtiendo el “desheredamiento patrimonial” en una extensión directa de la violencia colonial (pp. 31-32). Ante esta situación, “un grupo subordinado puede optar por la resistencia pasiva o puede construir una versión alternativa del patrimonio, al margen y en oposición al relato oficial” (p. 49). Ambas dinámicas, las de borrado cultural y las de resistencia, atraviesan los casos de Palestina, Polonia, Siria e Irak analizados en los capítulos siguientes.

2.5. *Memoria colectiva e identidad*

La memoria colectiva es uno de los campos de estudio que mayor atención ha recibido en las ciencias sociales y humanidades desde la década de 1980, en parte como respuesta a diversos eventos conmemorativos en las sociedades occidentales, en su mayoría relacionadas con eventos de la Segunda Guerra Mundial, y en parte como consecuencia de las reivindicaciones de grupos étnicos y culturales que comenzaron a desafiar las narrativas históricas autorizadas (Smith, 2006, p. 57). La memoria colectiva es uno de los soportes fundamentales de la identidad de un grupo, y su destrucción o manipulación tiene consecuencias directas sobre la capacidad de dicho grupo para sostenerse como comunidad a través del tiempo.

A diferencia de la memoria individual, la memoria colectiva es aquella que un grupo construye, comparte y transmite de generación en generación, y que, además, está estrechamente ligada a la identidad colectiva. Para Halbwachs, “las memorias colectivas son construcciones sociales del presente que se legitiman en tanto articulan percepciones e intereses comunes, y que operan como un mecanismo de cohesión que da estabilidad y continuidad al grupo” (citado en Smith, 2006, p. 59). No obstante, esta memoria colectiva se transforma constantemente y se transmite de forma activa. Como argumenta Wertsch (citado en Smith, 2006, p. 58), “recordar es un proceso activo en el que el pasado colectivo e individual está constantemente siendo negociado y reinterpretado a través de las experiencias y las necesidades del presente” (p. 59).

Esta dimensión activa y dinámica de la memoria indica algo fundamental: la memoria no reside en los objetos, sino en los actos de recordar asociados a ellos. Como observa Nora (1989), “la memoria se arraiga en lo concreto, en los espacios, los gestos, las imágenes y los objetos”, a

diferencia de la historia “que se ata a continuidades temporales y vínculos entre cosas” (citado en Smith, 2006, p. 60). Esta distinción es importante porque mientras la historia puede sobrevivir en textos y archivos, la memoria colectiva necesita de soportes como lugares, prácticas o comunidades para reproducirse y transmitirse.

Al interactuar con nuestro entorno creamos memorias, que a su vez van creando distintas piezas de nuestra identidad, por lo que el entorno edificado actúa como un detonador activo de recuerdos cuyo contenido es producido por la agencia humana y permanece sujeto a revisión y contestación (Bevan, 2006, pp. 15-16). Cuando ese soporte desaparece, las consecuencias son inmediatas: “la memoria se fragmenta, se desplaza y pierde cohesión”. La destrucción del patrimonio arquitectónico impone así lo que Bevan denomina una amnesia forzada, tanto sobre el grupo como colectividad como sobre cada uno de sus miembros individualmente (Bevan, 2006, p. 16).

El patrimonio, ya sea tangible o intangible, funciona como una herramienta cultural en el proceso de creación y transformación de significados a través del recuerdo (Smith, 2006, p. 65). Los sitios arqueológicos, archivos, monumentos o prácticas culturales no son en sí mismos la memoria, sino los soportes que facilitan la remembranza. Es por ello que su destrucción sistemática equivale, antes que a la pérdida de objetos físicos, a la pérdida de los instrumentos a través de los cuales una comunidad sostiene su identidad. En este sentido, la destrucción del patrimonio es uno de los componentes básicos del genocidio, precisamente porque ataca los soportes a través de los cuales la memoria colectiva se transmite de generación en generación.

Por otro lado, Connerton (1991) señala que “la lucha de los ciudadanos contra el poder del Estado es la lucha de su memoria contra el olvido forzado” (citado en Smith, 2006, p. 63). Al eliminar de manera simultánea tanto a los soportes físicos de la memoria de un pueblo, como a las personas que transmiten su cultura, se produce un vacío de conocimiento que con el pasar del tiempo, hará más difícil que un grupo se reconstituya como una entidad que comparte una identidad común.

2.6. *Vacíos, debates y aportes de esta investigación*

La revisión de la literatura desarrollada en este capítulo revela un vacío persistente: la ausencia de un marco analítico que permita estudiar la destrucción del patrimonio cultural no como un fenómeno aislado o puntual, sino como un componente estructural de procesos más amplios de borrado identitario. Que este vacío exista no es una casualidad, ya que como se ha mostrado a lo largo de este capítulo, los enfoques existentes han tendido a fragmentar el fenómeno según sus consecuencias jurídicas, de seguridad o humanitarias, sin lograr capturar la dimensión acumulativa y procesual que lo caracteriza (Luck, 2018, pp. 5-6, 10-11).

Un segundo vacío concierne específicamente al debate sobre las categorías analíticas disponibles. Como señala Bevan (2006), el destino del patrimonio arquitectónico en situaciones de conflicto puede ser analizado simultáneamente como expresión de limpieza étnica, colonización o genocidio según el ángulo desde el que se observe (pp. 10-11), lo que revela que los marcos interpretativos existentes tienden a simplificar la complejidad que caracteriza este fenómeno. En el centro de ese debate se encuentra la pertinencia del concepto de genocidio cultural, un término cuya utilidad analítica es reconocida por autores como Luck (2018), Fournet (2007), Novic (2016) y Akhavan (2016), pero cuya ausencia en el ordenamiento jurídico internacional vinculante lo deja sin el respaldo normativo que requeriría para operar como mecanismo de protección efectivo, lo cual se desarrolla en detalle en el capítulo 3. No obstante, la ausencia de reconocimiento jurídico no invalida su utilidad como herramienta de análisis, que es justamente el uso que esta investigación le da.

Frente a estos vacíos, la presente investigación propone tres aportes específicos. En primer lugar, recupera el concepto de genocidio cultural como herramienta analítica y no puramente jurídica para examinar formas de violencia patrimonial que los enfoques disponibles no logran capturar en su totalidad. En segundo lugar, articula un análisis comparativo que sitúa el caso palestino en diálogo con los casos de Polonia, Siria e Irak, organizado en torno a tres tipologías (ocupación, genocidio y colonización). En tercer lugar, sugiere que el enfoque comparativo y tipológico desarrollado tiene implicaciones que trascienden el caso palestino, apuntando hacia posibles líneas de análisis en otros contextos de conflicto. Este enfoque se propone demostrar la pertinencia del genocidio cultural como categoría de análisis para los casos examinados, al margen del debate jurídico sobre su reconocimiento vinculante.

3. MARCO TEÓRICO

3.1. *Conceptos fundamentales del análisis*

Para comprender el fenómeno que este trabajo analiza, es necesario precisar el sentido en que se utilizan los conceptos centrales que articulan la investigación: patrimonio cultural, memoria colectiva, identidad, borrado cultural y resistencia. Lejos de ser categorías neutras o autoexplicativas, cada uno de estos conceptos es en sí mismo un campo de disputa teórica y política, cuya definición condiciona directamente la manera en que se interpreta la violencia ejercida contra ellos. Una primera aproximación al concepto de patrimonio exige partir de la siguiente pregunta: “¿qué es el patrimonio? ¿quién decide qué lo constituye? ¿por qué y para quién se crea?” (Tunbridge & Ashworth, 1996, p. 5). Como se señaló en el apartado 1.1, Tunbridge y Ashworth (1996) definen el patrimonio como un producto construido en respuesta a las exigencias del presente (p. 6), una concepción que condiciona directamente la manera en que este trabajo interpreta la violencia ejercida contra él.

Los recursos a partir de los cuales se construye el patrimonio, ya sean “eventos pasados, personajes, memorias colectivas, mitologías, asociaciones literarias, reliquias físicas y los lugares con los que se asocian simbólicamente”, se eligen deliberadamente, no solamente por el hecho de haber sobrevivido a través del tiempo (Tunbridge & Ashworth, 1996, p. 7). Esa decisión implica siempre una interpretación: una historia que se cuenta, a determinadas audiencias, con determinados propósitos. Como señalan los autores, el patrimonio existe en función de quien lo hereda, lo que significa que existe “una variedad casi infinita de patrimonios posibles, cada uno moldeado por las necesidades de grupos específicos” (p. 8). Esta condición hace que el patrimonio sea intrínsecamente político y su existencia esté ligada a objetivos políticos actuales (p. 9).

Una consecuencia directa de esta lógica selectiva es el “patrimonio disonante” de Tunbridge y Ashworth (1996). La creación de patrimonio implica siempre, en mayor o menor medida, un “desheredamiento” (pp. 20-21), el cual puede ser involuntario y trivial, o puede ser deliberado, prolongado y con consecuencias profundas, especialmente cuando opera en contextos de desigualdad entre grupos. Como se ha desarrollado en el apartado 2.4, esta selección privilegia sistemáticamente las narrativas del grupo dominante, convirtiendo el desheredamiento en una extensión directa de la violencia colonial. El “discurso patrimonial autorizado” de Smith (2006) y el concepto de “patrimonio disonante” de Tunbridge y Ashworth (1996) son los marcos conceptuales que mejor capturan esta dinámica y articulan el análisis desarrollado en esta investigación.

A diferencia de la memoria individual, la memoria colectiva es aquella que un grupo construye, comparte y transmite a través del tiempo, dotando de continuidad a su existencia como

comunidad. Esta memoria no es estática, siguiendo lo desarrollado en el apartado 2.5, se construye y transmite a través de memorias compartidas que dotan de continuidad y sentido a la identidad del grupo (Smith, 2006, p. 59) y se recrea continuamente en cada acto de remembranza y transmisión, y necesita de soportes concretos como lugares, prácticas, comunidades u objetos para reproducirse de generación en generación (pp. 60, 65).

La identidad colectiva constituye una construcción dinámica que se sostiene a través de prácticas compartidas, relaciones con el territorio y vínculos intergeneracionales. Como argumenta Smith (2006), el patrimonio proporciona autoridad temporal y material a la construcción de identidades, especialmente cuando ha sido reconocido como legítimo a través de prácticas de gestión y conservación sancionadas por el Estado o por expertos con poder institucional (p. 50). El patrimonio constituye y legitima la identidad, antes que limitarse a reflejarla.

Esta relación entre patrimonio e identidad tiene, sin embargo, una dimensión política ineludible. Graham et al. (2000, citados en Smith, 2006) plantean que el patrimonio proporciona significado a la existencia humana transmitiendo ideas de valores atemporales y linajes ininterrumpidos que sustentan la identidad (p. 48). Quien controla el patrimonio controla, por tanto, la narrativa sobre quién pertenece a un territorio y quién no, qué historia es legítima y cuál queda borrada. En contextos de ocupación y colonización, esta capacidad del patrimonio para constituir y legitimar identidades se convierte en un arma: al destruir o apropiarse del patrimonio de un grupo, se ataca directamente su capacidad de existir como colectividad con una historia propia y una relación legítima con su territorio.

La experiencia palestina ilustra claramente esta dimensión. Como señala Said (1980), la identidad palestina no puede entenderse únicamente en términos de lo que se perdió con la desposesión, sino como algo que el pueblo palestino ha ido forjando activamente desde el exilio y la dispersión. Es una afirmación de la identidad frente a la “negación, la opresión y el desarraigo”⁹ (p. 135). Esta identidad ha adquirido coherencia precisamente a partir de la experiencia compartida de la desposesión y la exclusión, articulándose como una idea colectiva que une a una comunidad geográficamente dispersa y sin su territorio (p. x, introducción). La identidad palestina es, en este sentido, un caso paradigmático de cómo una colectividad puede construirse y sostenerse no a pesar del exilio sino desde él, convirtiendo la experiencia de la pérdida en el fundamento de una afirmación identitaria activa.

El borrado cultural puede entenderse como la destrucción sistemática de los elementos materiales e inmateriales que permiten a un grupo existir y reproducirse como colectividad a lo largo del tiempo. Esta destrucción abarca tanto los objetos físicos como las prácticas, la lengua,

⁹ Traducción propia de todas las citas de Said.

los rituales y los vínculos simbólicos con el territorio. Bevan (2006) articula con precisión la dimensión intencional de este proceso al introducir el concepto de “olvido forzado”, el cual se lleva a cabo en contextos de conflicto cuando el objetivo es justamente “el borrado de la memoria, la historia y la identidad ligadas al lugar” (p. 8). Asimismo, Luck (2018) señala que estos actos no son fenómenos aislados sino parte de patrones sistemáticos que responden a lógicas de poder claramente identificables (p. 6).

Frente al borrado cultural, la resistencia se entiende en este trabajo no solo como una respuesta reactiva, sino como una práctica activa de afirmación identitaria, a través de la cual grupos sometidos a procesos de borrado sistemático persisten y se reconstituyen incluso en condiciones de desplazamiento y exilio. Said (1980) sitúa la resistencia al colonialismo de asentamiento en el origen mismo de la realidad palestina actual (p. 8). Esta lectura de Said permite entender la preservación del patrimonio no como una actividad secundaria o meramente conservacionista, sino como una práctica activa de resistencia.

Si el patrimonio es por definición una construcción selectiva orientada hacia fines contemporáneos, su instrumentalización supone llevar esa lógica a su extremo: convertir deliberadamente el patrimonio en una herramienta al servicio de objetivos políticos, territoriales o ideológicos concretos. Tunbridge y Ashworth (1996) describen cómo los lugares son dotados de mensajes intencionales a través de su asociación con el pasado, mensajes diseñados para transmitir ideas específicas a grupos determinados (p. 15). Cuando esta capacidad comunicativa del patrimonio es apropiada y dirigida por un grupo con poder para imponer su narrativa, el patrimonio deja de ser un espacio de memoria compartida para convertirse en un instrumento de dominación.

El ejemplo histórico más influyente de esta instrumentalización en el contexto que nos ocupa fue el de Gustaf Kossinna, cuya teoría del *Kulturkreis* demostró cómo la arqueología podía ser movilizada para legitimar reclamaciones territoriales y justificar proyectos de expansión colonial (Arnold, 1990, p. 464). Este precedente estableció un modelo que, como se analizará en los capítulos siguientes, ha encontrado continuidad en otros contextos de ocupación y colonización, incluido el palestino donde la instrumentalización del patrimonio opera bajo una misma lógica: quien controla el relato del pasado controla la legitimidad del presente (Tunbridge & Ashworth, 1996, p. 48).

3.2. *Marco normativo*

La idea de que el patrimonio cultural debe estar protegido jurídicamente frente a la destrucción deliberada ha sido el resultado de un proceso relativamente reciente. Bevan (2006) sitúa el primer surgimiento de una noción de respeto hacia el patrimonio cultural ajeno como algo digno de ser

preservado en la época de la Ilustración. Anteriormente, edificios y monumentos eran demolidos, sustituidos o adaptados sin consideración alguna sobre su valor histórico o identitario (p. 21). Sin embargo, llevar a la realidad este principio fue un proceso lento y lleno de contratiempos.█

El primer intento internacional de proteger los monumentos históricos frente a la destrucción deliberada fue la Declaración de Bruselas de 1874, que nunca llegó a ratificarse. Sus principios fueron retomados por las Conferencias Internacionales de Paz de La Haya de 1899 y 1907, que establecieron los primeros tratados internacionales en la materia. Sin embargo, el nivel de devastación de ambas guerras mundiales evidenció las limitaciones de ese marco normativo inicial, lo que llevó a la adopción de la Convención de La Haya de 1954 para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado (Bevan, 2006, p. 23).

Esta Convención, junto con su Segundo Protocolo de 1999, son los elementos fundamentales de este esfuerzo. El Segundo Protocolo, adoptado en una conferencia diplomática celebrada en la Haya, actualizó la Convención original incorporando de forma más directa las restricciones de los Protocolos de Ginebra de 1977, los cuales limitan los ataques exclusivamente a objetos militares y estableció, por primera vez, y de manera explícita, la responsabilidad penal individual por daños causados a sitios culturales (Bevan, 2006, p. 204). Esta Convención define a los bienes culturales como bienes “muebles o inmuebles, que tengan gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos”, y cuya protección trasciende la propiedad privada o estatal para convertirse en un interés de la humanidad (UNESCO, 1954).

El Artículo 5 de la Convención establece que la potencia ocupante tiene la obligación “de prestar su apoyo a las autoridades nacionales competentes del territorio ocupado a fin de asegurar la salvaguardia y la conservación de los bienes culturales de [este]”. Asimismo, el Artículo 4 impone el deber de “respeto”, obligando a los Estados “a prohibir, a impedir y a hacer cesar [...] cualquier acto de robo, de pillaje, de ocultación o apropiación de bienes culturales, [...] así como todos los actos de vandalismo respecto de dichos bienes”. Es importante destacar que, de acuerdo con el Artículo 18, estas obligaciones son vinculantes incluso si la ocupación no encuentra “resistencia militar” o si una de las partes no reconoce “el estado de guerra” (UNESCO, 1954).

En el contexto específico de esta investigación, la vigencia de este marco es innegable. Israel firmó la Convención el 14 de mayo de 1954 y la ratificó el 3 de octubre de 1957. Por su parte, Palestina se adhirió formalmente el 22 de marzo de 2012, activando las protecciones recíprocas que, según el Artículo 33, surten efecto inmediato en situaciones de ocupación. No obstante, la propia Convención contempla en su Artículo 4.2 una excepción según la cual las obligaciones de protección pueden suspenderse cuando “una necesidad militar impida de manera implícita su cumplimiento” (UNESCO, 1954), lo que Bevan (2006), caracteriza como “una laguna jurídica de amplio margen” para los Estados que buscan eludir sus obligaciones de protección (p. 23). El caso palestino ilustra esta instrumentalización con precisión: durante la intifada de al-Aqsa

(2000-2005), Israel demolió cientos de viviendas alegando necesidad militar imperativa, demoliciones que organismos de derechos humanos calificaron como graves violaciones de la Cuarta Convención de Ginebra relativa a la protección de personas civiles en tiempo de guerra (Bevan, 2006, p. 146).

El estatus de Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este como territorio palestino ocupado es una realidad jurídica sancionada unánimemente por la comunidad internacional. Resoluciones históricas como la 242 (1967) y la 2334 (2016) del Consejo de Seguridad de la ONU, junto con el reconocimiento de la UNESCO de Jerusalén Oriental como patrimonio en peligro bajo administración de una “Potencia Ocupante”, activan de forma inmediata la responsabilidad de protección establecida en el Artículo 5 de la Convención de La Haya (1954).

Un paso clave en esa evolución de este marco fue la constitución del Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia (TPIY), cuyos estatutos incorporaron, junto a los crímenes de genocidio y los crímenes de lesa humanidad, la competencia para enjuiciar violaciones de las leyes y costumbres de guerra que afectaran directamente al patrimonio cultural. Entre las conductas tipificadas figuraban: la destrucción arbitraria de ciudades, pueblos o aldeas; el bombardeo por cualquier medio de poblaciones sin defensa; la apropiación, destrucción o daño deliberado a instituciones dedicadas a la religión, la caridad, la educación, las artes y las ciencias, a monumentos históricos y a obras de arte y científicas; y el saqueo de bienes públicos o privados (Bevan, 2006, p. 206). Esta es la primera ocasión en que se establece de forma concreta en un texto jurídico lo que la Convención de La Haya de 1954 había enunciado en términos generales. La aplicación de este marco quedó demostrada en el juicio al general Radislav Krstić por el genocidio de Srebrenica, donde la destrucción de la arquitectura fue admitida como evidencia probatoria de la intención genocida en los asesinatos en masa perpetrados (Bevan, 2006, p. 208). Esto marca un precedente significativo, ya que estableció en la jurisprudencia internacional que a destrucción sistemática del patrimonio constituye tanto un crimen en sí mismo como un primer indicio del crimen de genocidio.

Sin embargo, la experiencia posterior demostró la fragilidad estructural de este marco normativo. Bartolomé y Olmedo (2019) documentan cómo los conflictos armados en Siria e Irak pusieron de manifiesto una aplicación internacional insuficiente de la Convención de 1954, confirmando que la existencia de obligaciones jurídicas formales no garantiza su cumplimiento cuando la voluntad política de los Estados es débil o cuando los actores responsables de la destrucción no son Estados firmantes (p. 58). Ante esta realidad, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas adoptó en 2017 la Resolución 2347, el primer instrumento del Consejo dedicado específicamente al patrimonio cultural, que tipificó explícitamente el saqueo y la destrucción del patrimonio en conflicto armado como potencial crimen de guerra (ONU, 2017).

Más allá de su valor como instrumento de protección, el marco normativo revela una dimensión analítica que resulta fundamental para los capítulos que siguen. En palabras de Bevan (2006), en situaciones “donde un grupo está siendo atacado físicamente, el destino de su arquitectura representativa es un excelente indicador de si la intención genocida está presente o en proceso de gestación” (p. 27). El patrimonio emerge así como algo más que un objeto de protección jurídica, como una herramienta a través de la cual medir la violencia sistemática y cuya lectura permite anticipar e identificar el alcance real de los procesos de borrado identitario.

3.3. *Tipologías de violencia contra el patrimonio: ocupación, genocidio y colonización*

Con la finalidad de poder analizar en su totalidad el caso de Palestina, se ha dividido en tres tipologías distintas los contextos en los que ha habido violencia contra el patrimonio: el genocidio, la ocupación y la colonización. Cada una es un fenómeno distinto, que coexisten entre sí, y a veces se solapan, pero todas comparten la intención del borrado cultural y representan formas específicas de agresión contra el patrimonio.

El estudio de la destrucción patrimonial en contextos de conflicto demuestra que ocupación, colonización y genocidio son modalidades que se superponen y entrelazan: la limpieza étnica puede operar como instrumento de colonización, la colonización puede ser tanto ideológica como territorial y la apropiación territorial puede ser genocida (Bevan, 2006, pp. 10-11). Se pretende proporcionar un marco que permita examinar estas distintas tipologías, reconociendo que con frecuencia convergen en la realidad.

3.3.1. *Ocupación: control territorial y patrimonial*

En escenarios de ocupación, el patrimonio cultural queda bajo la administración de una potencia extranjera, lo que genera una tensión directa entre la preservación y la soberanía identitaria del pueblo ocupado. Como argumenta Bevan (2006), en contextos de ocupación, el patrimonio adquiere una dimensión política imprescindible: una mezquita es más que un edificio religioso, es la presencia visible de una comunidad sobre el territorio, y una biblioteca o un archivo constituye evidencia de que esa comunidad tiene una historia propia que legitima su presencia en el presente (p. 8). En estos contextos, la hostilidad contra el patrimonio se manifiesta a través de la restricción de acceso, el pillaje y la alteración deliberada de sitios para que sirvan la narrativa del ocupante a costa de la del ocupado.

El Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) establece que “conforme a lo establecido en el derecho internacional humanitario (DIH), un territorio se considera ocupado cuando se encuentra bajo el control efectivo no consentido de un Estado que no tiene título de soberanía

sobre dicho territorio” (CICR, s.f.). Esta definición jurídica es relevante porque delimita el marco dentro del cual operan las obligaciones de los Estados en cuanto a la protección del patrimonio cultural.

Como se desarrolló en el apartado anterior, la existencia de obligaciones jurídicas formales no garantiza su cumplimiento cuando la voluntad política de los Estados es débil o cuando los actores responsables de la destrucción no son signatarios de los tratados vigentes. En contextos de ocupación prolongada, esta brecha se agrava porque el ocupante incumple sus obligaciones de protección e instrumentaliza activamente el control sobre el patrimonio para consolidar su propia narrativa sobre el territorio, subvirtiendo el espíritu de los marcos normativos diseñados precisamente para evitarlo. La tipología de la ocupación se distingue en este sentido de las otras dos analizadas en este capítulo por su carácter institucionalizado: la violencia patrimonial bajo ocupación opera frecuentemente dentro de estructuras administrativas y legales que le otorgan una apariencia de legitimidad, haciendo más difícil su identificación y denuncia.

En el contexto específico del patrimonio cultural, la ocupación implica que una potencia extranjera adquiere el control efectivo sobre decisiones que en condiciones normales corresponden al Estado soberano: qué sitios se excavan, qué objetos se inventarían, qué narrativas se promueven en museos y espacios públicos, y qué elementos del paisaje cultural se preservan o se destruyen. Como establece el artículo 5 de la Convención de La Haya de 1954, la potencia ocupante tiene la obligación de apoyar a las autoridades nacionales competentes del territorio ocupado en la salvaguarda de sus bienes culturales (UNESCO, 1954, art. 5), lo que supone reconocer implícitamente que el patrimonio pertenece al pueblo ocupado y no al ocupante. Sin embargo, la realidad es distinta: en lugar de preservar el patrimonio del ocupado, las potencias ocupantes tienden a instrumentalizarlo para consolidar su propia narrativa sobre el territorio, convirtiendo lo que debería ser una obligación de protección en una herramienta de dominación. Este patrón, como ilustra con precisión el caso polaco analizado en el capítulo 5, encuentra resonancias directas en otros contextos de ocupación y colonización estudiados en este trabajo.

3.3.2. *Genocidio: la dimensión cultural del exterminio*

A inicios de 1933, tras el reciente nombramiento de Adolf Hitler como canciller de Alemania, Raphael Lemkin, un abogado judío polaco preocupado por los ataques contra judíos y diversas minorías, propuso la inclusión de la “barbarie” y el “vandalismo” como dos tipos de prácticas que, a su juicio, debían de ser incluidas como delitos en el derecho internacional (Sands, 2016, p. 160).

Lemkin definió el delito de “barbarie” como la represión y el exterminio de los miembros de un determinado grupo racial, religioso o social, mientras que el delito de “vandalismo” lo

definió como la destrucción deliberada del patrimonio cultural de un grupo específico (Schaller & Zimmerer, 2013, pp. 3-4), estableciendo así que la destrucción de la cultura no es un daño colateral de la barbarie, sino un ataque deliberado, y reconociendo la dimensión cultural dentro de ese delito. Fue esta visión inicial la que llevó a que en 1944 Lemkin acuñara el término de genocidio, fusionando la palabra griega *génos* (raza o tribu) y *cidium* (matar) del latín. Para él, el genocidio no se limitaba a la aniquilación física inmediata:

En términos generales, el genocidio no implica necesariamente la destrucción inmediata de una nación, salvo cuando se lleva a cabo mediante el asesinato masivo de todos sus miembros. Su propósito es, más bien, designar un plan coordinado de diferentes acciones orientadas a destruir los fundamentos esenciales de la vida de los grupos nacionales, con el objetivo de aniquilar a dichos grupos. Los objetivos de dicho plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, la lengua, los sentimientos nacionales, la religión y la existencia económica de los grupos nacionales, así como la destrucción de la seguridad, la libertad, la salud, la dignidad e incluso la vida de los individuos pertenecientes a dichos grupos.¹⁰ (Lemkin, 1944, p. 79)

Eliminar una cultura incluyendo sus prácticas, sus instituciones y su relación con el territorio es, para Lemkin, una forma de atacar la existencia misma de un grupo.

Sin embargo, la transición de este concepto teórico a la práctica jurídica encontró resistencias inmediatas. Durante la preparación de los Juicios de Núremberg, Lemkin luchó por que el término fuera incluido en el proceso penal contra los líderes nazis. El 5 de junio de 1946 envió al fiscal Robert Kempner el memorando *“The Necessity to Develop the Concept of Genocide in the Proceedings”*, donde argumentó que términos como “asesinato en masa” o “exterminio masivo” no eran adecuados, “porque eran incapaces de transmitir los elementos vitales de la motivación racial y el deseo de destruir culturas enteras”¹¹ (Sands, 2016, p. 323). Para Lemkin, el derecho debía no solo castigar la muerte física sino nombrar la intención específica de borrar la identidad de un grupo.

Esta insistencia llevó a que el 11 de diciembre de 1946, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptara la Resolución 96 (I), que definió el genocidio como la “negación del derecho de existencia a grupos humanos enteros”, subrayando que tales actos ocurren cuando grupos “raciales, religiosos o políticos han sido destruidos parcial o totalmente” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1946). Este acto fue el primer paso hacia lo que Sands (2016) califica como “el primer tratado de derechos humanos de la era moderna” (p. 361): la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de 1948.

¹⁰ Traducción propia de todas las citas de Lemkin (1944).

¹¹ Traducción propia de todas las citas de Sands (2016).

La definición finalmente plasmada en la Convención de 1948 abarca menos dimensiones que la propuesta original de Lemkin. Para él, la destrucción cultural constituía un componente esencial del crimen de genocidio, no un mero daño colateral. En cambio, el texto jurídico de 1948 declara que el delito de genocidio se refiere concretamente a “la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso” (*Convención Sobre Prevención y Sanción del Delito de Genocidio*, 1948), excluyendo deliberadamente cualquier mención explícita de la dimensión cultural.

En 1947, el secretario general de la ONU asignó a Lemkin, junto con Vespasian V. Pella, y Henri Donnedieu de Vabres, la tarea de preparar un documento legal sobre el genocidio. Fue en este proceso donde se comenzó a cuestionar la validez de incluir la dimensión cultural. Lemkin consideraba que la destrucción deliberada de la cultura de un grupo, ya sea prohibiendo el uso de su idioma o destruyendo monumentos históricos o religiosos, era una forma de genocidio, y que la intención de destruir a un grupo debía incluir la destrucción de sus formas de vida. Sin embargo, ninguno de sus dos colegas estaba de acuerdo con esta visión (Schaller & Zimmerer, 2013, p. 5). Al haber vivido en Polonia, y conocido de cerca lo sucedido allí durante la ocupación nazi, entendió la profunda conexión que había entre la destrucción física y la destrucción cultural de un grupo (Luck, 2018, pp. 20-21).

Según Lemkin, llevar a cabo un genocidio constituye un proceso sistemático y deliberado de desarticulación total del tejido social, no un acto de violencia indiscriminada. Sands (2016) lo enuncia muy claramente: “el exterminio de naciones y grupos étnicos’ conlleva el asesinato de la *intelligentsia*, la destrucción de la cultura y la riqueza transferida” (p. 181). La *intelligentsia* designa a los maestros, escritores y artistas, “las personas que habrían transmitido la historia y las tradiciones [...] a las generaciones futuras” (p. 325), cuya eliminación interrumpe la cadena intergeneracional a través de la cual una cultura se reproduce. En el contexto del dominio nazi, la despoblación de territorios enteros no era un fin en sí mismo, sino el medio para vaciar el espacio geográfico de su identidad original, confirmando así la dimensión territorial y de reemplazo poblacional que Lemkin identificó en el núcleo mismo del genocidio (Sands, 2016, p. 181).

Durante las negociaciones de la Convención, se votó sobre la inclusión del artículo 3, relativo al genocidio cultural. Las opiniones se dividieron en tres grupos: los defensores del artículo, quienes no lo consideraban necesario argumentando que no debía equipararse al genocidio físico, y quienes argumentaban que el término era impreciso y debilitaría la Convención. A pesar de que 13 Estados estaban ausentes, la cuestión se sometió a votación. El resultado fue que 25 Estados votaron a favor de eliminar el artículo, 16 se opusieron y 4 se abstuvieron (Luck, 2018, pp. 24 y 27). Los Estados que apoyaron el artículo eran principalmente países en vías de desarrollo o del bloque soviético (como Polonia) que habían experimentado esta forma de destrucción, mientras que los que votaron en contra eran países que tenían o habían

tenido colonias (Bélgica, Francia, Países Bajos, Dinamarca) o habían desplazado a grupos indígenas (Estados Unidos, Canadá, Brasil, Australia, Nueva Zelanda) y que temían ser juzgados por sus propias acciones (Luck, 2018, p. 24).

Fournet (2007) advierte que quienes argumentaron que equiparar la destrucción cultural con el genocidio físico debilitaría la Convención pasaron por alto que la propia Convención omite el concepto de deshumanización, que es precisamente la base del crimen de genocidio: cuando los bienes culturales de un grupo son destruidos, ese grupo desaparece de la memoria colectiva porque todo rastro tangible de su existencia queda erradicado, lo que en la mayoría de los casos constituye un componente del plan genocida de negarle al grupo cualquier forma de vida (pp. 43, 46). A esto se suma la observación de Novic (2016) de que la codificación jurídica de 1948 distorsionó la realidad que Lemkin pretendía cubrir al enfocarse exclusivamente en la destrucción física y biológica, privilegiando el daño contra la integridad física sobre cualquier otro tipo de agresión. Esta tensión entre el derecho como es (*lex lata*) y el derecho como debería ser (*lex ferenda*) señala con precisión los límites y las posibilidades del concepto, sin invalidar su utilidad analítica. Akhavan (2016) subraya que el genocidio cultural, aunque ajeno al derecho vinculante, constituye para los grupos afectados un instrumento clave de reivindicación al poder nombrar lo que de otro modo quedaría sin nombre.

Novic (2016) sugiere que el genocidio cultural debe entenderse como la destrucción sistemática de las tradiciones, valores y elementos singulares que hacen a un grupo distinto de otro. Esta visión es respaldada por la Truth and Reconciliation Commission of Canada (2015, p. 1), que sostiene que el fenómeno consiste en la destrucción de las estructuras y prácticas que permiten que un grupo continúe existiendo a través del tiempo. La dimensión material de este borrado abarca la destrucción deliberada de instituciones y objetos vinculados a la vida religiosa, artística o cultural de un grupo, mientras que su dimensión inmaterial comprende la destrucción, prohibición o restricción de sus tradiciones, lengua e historia.

Las ideas de Lemkin sobre la destrucción cultural continúan siendo fundamentales para comprender formas de violencia que operan de manera prolongada, acumulativa y muchas veces silenciosa, pero no por ello menos devastadoras. Como señala Sands (2016), el análisis que Lemkin realizó sobre el dominio nazi permitió identificar que la destrucción cultural constituía un “plan concentrado”, “cuyo objetivo último era la destrucción total de las naciones sobre las cuales los alemanes tomaron el control”, con el fin de implementar la política del *Lebensraum*, “la creación de un nuevo espacio vital habitado por alemanes” (p. 168). La eliminación de la identidad del grupo originario es, en esta concepción, una condición previa y necesaria para la reconfiguración territorial y el asentamiento del ocupante.

3.3.3. *Colonización de asentamiento: eliminación y reemplazo cultural*

La Asamblea General de las Naciones Unidas (1960), define la colonización como “la sujeción de pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjeras”. En esencia, para el derecho internacional derivado de esta resolución, la colonización es una condición que impide a los pueblos determinar libremente su condición política y perseguir su desarrollo económico, social y cultural. De manera más concreta, Patrick Wolfe (2006) define el colonialismo de asentamiento como una formación estructural centrada en la tierra, cuyo propósito central es la eliminación de los pueblos indígenas a fin de asegurar el territorio para una nueva sociedad de colonos permanente (p. 389). Se trata de la invasión como una estructura, no como un evento: los colonos llegan para quedarse, y el proyecto coordina una serie de tácticas (homicidios en la frontera, expropiación de tierras, traslados forzosos, asimilación, mestizaje, repartición de tierras, etc.) diseñadas para eliminar la presencia nativa sobre el suelo con el fin de liberar el territorio para su apropiación permanente por parte del nuevo orden colonial (p. 388). A diferencia de un acto más puntual como es el asesinato en masa, el colonialismo de asentamiento persiste durante largos periodos, empleando estrategias tanto violentas como no violentas para alcanzar su objetivo de adquisición territorial y el reemplazo de las sociedades indígenas.

Esta lógica de reemplazo del colonialismo de asentamiento alcanza también el plano cultural, más allá de la violencia física y el despojo territorial. De Cesari (2019), retomando a Fanon (2004), apunta que el colonialismo no se contenta con someter al pueblo colonizado, sino que dirige su atención al pasado de ese pueblo y lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye. Esta dimensión es especialmente pronunciada en el colonialismo de asentamiento, que “destruye o se apropia de lo que encuentra para construir una nueva sociedad sobre las ruinas de la nativa” (p. 15). A esta destrucción material se añade una consecuencia que opera en el plano de la memoria. Para Bevan (2006), la pérdida del entorno familiar es tanto una experiencia de despojo territorial, como un exilio de la memoria, una dislocación de los recuerdos que ese espacio sostenía y activaba (p. 13). En el colonialismo de asentamiento, el desplazamiento forzado de la población originaria opera así en una doble dimensión: priva al grupo de su territorio y, simultáneamente, le sustrae los soportes materiales sobre los que su memoria colectiva se ancla y se transmite, convirtiendo la preservación y transmisión de esa memoria en un acto profundamente político para el pueblo desplazado.

Como advierte Arnold (1990), la prehistoria resulta especialmente manipulable porque opera habitualmente con un mínimo de datos y un máximo de interpretación, ofreciendo así una cobertura de autoridad científica para proyectos que poco tienen de científicos (p. 475). En contextos de colonialismo de asentamiento, esta característica la convierte en una herramienta

particularmente poderosa para fabricar narrativas de continuidad ancestral que legitimen proyectos de apropiación territorial, un patrón que encuentra expresiones concretas en los casos estudiados.

En este marco, la destrucción del patrimonio adquiere una dimensión adicional que va más allá de la violencia material: es también la destrucción de los soportes sobre los que un pueblo construye su derecho a narrar su propia historia. Al destruir archivos, monumentos y espacios de memoria colectiva, el colonialismo de asentamiento borra el pasado del grupo originario y produce las condiciones para que ese pasado parezca inexistente o ilegítimo. Por lo tanto, el borrado del patrimonio es uno de los mecanismos estructurales de la colonización: sin los rastros materiales que acrediten la presencia de un pueblo en el territorio, el nuevo orden colonial puede imponer su narrativa como la única con fundamento histórico. Como se demostrará en los capítulos siguientes, esta lógica opera con una consistencia que trasciende contextos históricos y geográficos particulares.

4. EL PATRIMONIO CULTURAL EN PALESTINA: BORRADO SISTEMÁTICO Y RESISTENCIA IDENTITARIA

4.1. *El patrimonio como objeto de ocupación*

El historiador Eric Hobsbawm sugirió que ante la ausencia de antecedentes históricos que respalden una estructura actual, las sociedades tienden a construir relatos retrospectivos. El pasado funciona como una herramienta de validación, dotando de prestigio a un presente que, de otro modo, carecería de sustento simbólico (Hobsbawm, 1993). Este discurso resulta especialmente revelador para entender cómo el Estado de Israel ha utilizado el patrimonio cultural como instrumento de legitimación histórica y territorial en Palestina.

Una de las estrategias centrales del proyecto sionista ha sido la negación sistemática de la existencia de una identidad y presencia palestina. El eslogan “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, que data de mediados del siglo XIX, ha sido utilizado reiteradamente para fabricar una imagen del territorio como supuestamente vacío o infrautilizado, que solo a través del trabajo y esfuerzo de los inmigrantes judíos prosperó. Incluso, el propio Theodore Herzl, fundador del movimiento sionista, llegó a referirse a los palestinos simplemente como la “población no judía”, omitiendo así llamarlos por su gentilicio y adjudicarles cualquier tipo de identidad (Khalidi, 2024, p. 11).

Esta negación se ha materializado en prácticas concretas de apropiación, resignificación y destrucción de distintos elementos de la cultura e identidad palestina, extendiéndose mucho más allá del discurso político. Una de sus manifestaciones más visibles ha sido el borrado toponímico y lingüístico: el desplazamiento progresivo del árabe por el hebreo en espacios públicos, como el cambio sistemático de nombres de lugares árabes por nombres hebreos, lo que constituye una forma tanto de reescribir la historia como de expulsión simbólica que interfiere directamente en la memoria colectiva de un territorio. Este borrado hace que las personas ya no puedan identificarse con un lugar y se sientan como extraños en su propia tierra, en un proceso en el que entre 1948 y 1950 al menos 400 aldeas árabes fueron destruidas y sus nombres reemplazados por topónimos hebreos o referencias bíblicas, muchas de ellas enterradas bajo asentamientos judíos o bosques recién plantados (Bevan, 2006, p. 104). Esta destrucción sistemática de aldeas y espacios urbanos puede entenderse como un urbicidio, es decir, como “el ataque intencional contra el tejido humano e inerte de una ciudad con la intención de destruir los valores cívicos personificados en ella, los espacios donde las culturas se crean y se transmiten” (p. 121).

Esta estrategia cumple una función doble: por un lado, busca debilitar, aunque sin lograrlo del todo, la capacidad de las comunidades palestinas para demostrar su presencia histórica y sus vínculos con el territorio, por otro, facilita la imposición de un relato alternativo en el que

la supuesta ausencia de pruebas de esa presencia es evidencia de que no existe una identidad palestina legítima. Un ejemplo de cómo se ha buscado debilitar la presencia histórica y construir su ausencia como evidencia es que “tras 1948, cada palestino desapareció a nivel nacional y legal. Algunos reaparecieron jurídicamente como no judíos, los que se fueron se convirtieron en refugiados” (Said, 1980, p. 111). Esta negación jurídica forma parte de una estrategia discursiva más amplia. Como argumenta Yousef Sandoval (2024), la construcción de un palestino inexistente o desprovisto de agencia no es accidental sino estructural al proyecto colonial: “sólo propagando el concepto del otro como inexistente podría llevarse a cabo la ocupación del territorio” (p. 83). El patrimonio opera dentro de esa misma lógica ya que, si no hay pueblo reconocido, no hay cultura que proteger ni historia que legitimar. Sin embargo, esta negación de su existencia como pueblo no logró suprimir la identidad palestina. La destrucción y manipulación del patrimonio ha intentado no solo eliminar los rastros del pasado, sino producir activamente las condiciones para que esa ausencia parezca evidencia de inexistencia histórica.

En este proceso, la arqueología ha jugado un papel central. Incluso antes de 1948, las excavaciones arqueológicas en el territorio estaban orientadas a encontrar restos que confirmaran los relatos bíblicos que respaldaban el proyecto sionista y que establecieran una continuidad entre el reino de Israel de hace tres mil años y el Estado de Israel actual, invisibilizando por completo la existencia de otras civilizaciones que habitan o habitaron el territorio y han dejado su huella en él. Un ejemplo de esta apropiación es el antiguo Museo Arqueológico de Palestina, creado durante el período colonial británico en la década de 1930 y renombrado como Museo Rockefeller tras la ocupación israelí de 1967. Actualmente, los palestinos no tienen ningún tipo de injerencia, control o posibilidad de acceso a este museo y muchos de los objetos que originalmente se encontraban allí han sido trasladados al Museo de Israel donde han sido despojados de su contexto palestino y apropiados como patrimonio israelí (De Cesari, 2019, p. 14). Asimismo, arqueólogos israelíes han sido acusados de “destruir vestigios árabes en su búsqueda de artefactos judíos anteriores en Palestina, especialmente en Cisjordania, con el fin de legitimar la ocupación” (Kooij, 1993, citado en Tunbridge & Ashworth, 1996, p. 56).

Esta instrumentalización de la arqueología al servicio del proyecto colonial no pasó inadvertida para los propios académicos israelíes. En 1992, la arqueóloga israelí Shulamit Giva describió la arqueología israelí como “una herramienta en manos del movimiento sionista” que había “perdido su independencia como disciplina científica para convertirse en un brazo ejecutivo de un movimiento ideológico, un instrumento nacionalista y político que proporcionaba “raíces” al nuevo Estado” (citada en Bevan, 2006, p. 113). Esta autocrítica interna confirma que la instrumentalización del patrimonio en Palestina es un fenómeno reconocido desde dentro del propio aparato académico israelí.

Todo ello implica también la ruptura de los vínculos sociales, afectivos y simbólicos que las comunidades mantienen con esos lugares. Cambiar el nombre de un sitio, presentarlo desde un relato excluyente o eliminarlo físicamente representa un acto de intervención directa sobre la memoria colectiva y las formas de pertenencia. Por ello, el ataque al patrimonio opera como un medio para desarticular formas de vida y debilitar el derecho del pueblo palestino a existir como sujeto colectivo. La manipulación del registro arquitectónico y arqueológico de Jerusalén y los territorios ocupados puede entenderse, como la creación de una narrativa de continuidad histórica ininterrumpida desde el pasado bíblico hasta el presente, para sustituir la historia del territorio por un “relato monocultural israelí” (Bevan, 2006, p. 114).

Este proceso de despojo patrimonial y territorial no comenzó en octubre de 2023, sino en 1948. Como documenta Khalidi (2024), los palestinos que permanecieron dentro del territorio que se convirtió en Israel quedaron sometidos a un régimen militar que controlaba los mínimos detalles de su vida cotidiana, aislados del resto de la población palestina y del mundo árabe (p. 83). Esta combinación de despojo territorial, control militar y aislamiento sistemático constituye la condición estructural sobre la que se han desarrollado todas las formas posteriores de violencia patrimonial analizadas en este capítulo.

4.2. *El patrimonio como instrumento de la colonización de asentamiento*

En contextos de colonización de asentamiento, el patrimonio cultural deja de ser un elemento orientado a comprender la complejidad del pasado para convertirse en un instrumento de disputa territorial. Como señalan Tunbridge y Ashworth (1996), los mismos objetos, sitios y asociaciones pueden ser utilizados por interpretaciones que compiten entre sí apoyando diferentes ideas de Estado en un mismo espacio (p. 57). Esta capacidad del patrimonio para ser resignificado según la narrativa que lo interpreta explica por qué, en contextos coloniales, el control sobre el relato histórico se convierte en una herramienta de legitimación tan poderosa como el control sobre el territorio mismo. Los objetos y sitios patrimoniales pueden así ser desplazados, reinterpretados o apropiados para acomodarlos a la historia que el ocupante necesita contar (p. 51), produciendo una reescritura del pasado que justifica y naturaliza la presencia colonial en el presente. Esta lógica tiene un precedente histórico fundamental en la teoría del *Kulturkreis* de Gustaf Kossinna, analizada en detalle en el capítulo 5, que estableció las bases ideológicas para la colonización nazi de Polonia y un precedente directo para comprender la instrumentalización del patrimonio en otros contextos coloniales: “donde ocurriera el hallazgo de un solo vestigio arqueológico designado como germánico, ese territorio era declarado como suelo alemán ancestral” (Arnold, 1990, pp. 464-465).

En los Territorios Palestinos Ocupados se observa una lógica equivalente. La priorización de determinados estratos arqueológicos y el uso sistemático de la toponimia bíblica funcionan como herramientas de legitimación política que buscan validar el asentamiento actual mediante la supuesta continuidad de un pasado ancestral, desplazando y borrando simultáneamente la presencia histórica y el patrimonio de la población palestina local. Tunbridge y Ashworth (1996) señalan que las ciudades palestinas, sagradas para el cristianismo, el islam y el judaísmo, constituyen uno de los ejemplos más antiguos e influyentes de patrimonio disonante: una larga saga de reclamaciones encontradas sobre el derecho a ocupar las tierras sagradas que, como advierten los autores, está lejos de haberse resuelto (p. 54). Esta observación, formulada en 1996, no ha hecho sino confirmarse en las décadas siguientes, en las que la disputa por el patrimonio en Palestina ha adquirido una dimensión de borrado sistemático que trasciende la mera competencia por la narrativa histórica.

Esta negación del patrimonio palestino opera simultáneamente en el plano material y en el plano narrativo. Como argumenta Said en su obra “Permission to narrate” (1984), “los hechos no hablan por sí solos, sino que requieren una narrativa socialmente aceptable para poder ser absorbidos, sostenidos y difundidos” (p. 34). En el caso palestino, ese marco ha sido sistemáticamente denegado: la narrativa palestina no ha estado ausente porque los hechos no existieran, sino porque ha carecido de un espacio que le permitiera circular en el discurso político occidental. Cualquier acto de resistencia palestina ha sido señalado como terrorismo, borrando así el vínculo entre opresor y víctima y distorsionando la narrativa de desposesión y resistencia (p.36). En este sentido, la destrucción sistemática del patrimonio cultural palestino no se limita a un acto de violencia sobre el territorio: es también la eliminación de los soportes materiales sobre los que podría construirse esa narrativa. Sin archivos, monumentos o rastros tangibles de la memoria, el pueblo palestino queda despojado del permiso para narrar su propia existencia.

Esta ruptura entre identidad colectiva y territorio es el resultado acumulado de décadas de despojo sistemático bajo una lógica específicamente colonial, que obligó a una población acostumbrada a ser mayoría en su propio territorio, a reaprender su lugar en el mundo como minoría despreciada en un entorno hostil (p. 83). La destrucción del patrimonio opera en continuidad con este proceso: al eliminar los vestigios materiales de la presencia palestina, se refuerza y consolida el borrado iniciado con la Nakba, haciendo cada vez más difícil para el pueblo palestino demostrar su presencia histórica y sus vínculos legítimos con el territorio.

Las cifras nos presentan una imagen clara de la escala de este proceso. Entre 1967 y mediados de 2004, Israel demolió en torno a 12.000 hogares palestinos, desplazando a unas 50.000 personas. Paralelamente, al menos 136 asentamientos exclusivamente judíos fueron construidos en los Territorios Ocupados desde 1967 violando el derecho internacional. El resultado es que, según cifras de 2006, había aproximadamente 190 zonas palestinas cercadas,

fragmentadas e interconectadas únicamente a través de controles israelíes (Bevan, 2006, p. 141). Además, en caso de querer construir una vivienda, el proceso para que los palestinos puedan obtener permisos de construcción es casi imposible de llevar a cabo a causa de legislación de planeación urbana vigente, así como el hecho de que el registro de tierras lleva décadas congelado, lo que impide a los palestinos demostrar la propiedad de sus terrenos y hace fracasar sus solicitudes (Bevan, 2006, p. 143). Todo esto ilustra una estrategia administrativa diseñada para impedir a los palestinos vivir en su propio territorio.

La dimensión deliberada de este borrado quedó especialmente expuesta durante la Operación Escudo Defensivo de 2002, cuando las Fuerzas de Defensa de Israel tomaron el control de las principales ciudades de Cisjordania. En Ramallah, el centro cultural Khalil Sakakini fue saqueado: pinturas arrancadas de las paredes, manuscritos de poesía esparcidos y pisoteados por los soldados de ocupación. Otros centros culturales fueron vandalizados o utilizados como letrinas, expresando en el trato a sus edificios el desprecio por la cultura y la nación palestinas (Bevan, 2006, pp. 148-149). En Nablus, ciudad que se remonta al año 71 a.C. y que alberga bienes culturales de épocas romana, bizantina, otomana, entre otras, la incursión llevó a cabo uno de los mayores actos de destrucción del patrimonio palestino desde 1948 (p. 148). Asimismo, en las carreteras no existe señalización que indique la existencia de Nablus, invisibilizando así nuevamente la evidencia que contradice la narrativa de la continuidad de la presencia exclusivamente israelí en el territorio (Bevan, 2006, p. 149).

Como se analizará en el apartado siguiente, esta misma operación afectó también de forma sistemática a la infraestructura educativa palestina, extendiendo el borrado del ámbito cultural al de la transmisión del conocimiento. Estos episodios confirman la lógica colonial que De Cesari (2019) señaló con precisión: en el colonialismo de asentamiento, preservar la cultura indígena se convierte en un acto político en la medida en que garantiza que el colonialismo nunca triunfe del todo (p. 15). Esta lógica de apropiación avanza más allá de la ocupación hacia formas más profundas de borrado identitario. Como se analizará en el siguiente apartado, cuando la destrucción del patrimonio ya no busca simplemente resignificar o apropiarse del legado cultural de un grupo, sino eliminar sistemáticamente los soportes materiales e inmateriales que permiten a ese grupo existir como colectividad, nos encontramos ante una dimensión genocida de la violencia patrimonial.

4.3. *El patrimonio como blanco del genocidio cultural*

La identidad colectiva se construye a través de prácticas compartidas, tradiciones y relaciones concretas con el territorio. Está profundamente ligada a los modos de trabajo, a las celebraciones, a la transmisión oral y a los vínculos comunitarios. Cuando estas prácticas se ven

sistemáticamente interrumpidas, la identidad colectiva se vuelve particularmente vulnerable (Bevan, 2006, p. 16). Esta vulnerabilidad se agudiza cuando, además de interrumpirse las prácticas, los propios elementos culturales que las sostienen son apropiados y resignificados por el ocupante.

Esta dinámica alcanza también al patrimonio inmaterial. De Cesari (2019) documenta cómo elementos folclóricos del campesinado como la kufiya, el bordado, la arquitectura y el árbol del olivo se volvieron “rasgos ubicuos de una cultura expresiva palestina insurgente, en particular en las artes visuales y en la poesía” (p. 58). Esta conexión con la tierra tiene fuertes raíces históricas, ya que los campesinos palestinos fueron expulsados de las tierras que por generaciones habían sido sus campos de cultivo y sus espacios de encuentro de la comunidad (De Cesari, 2019, p. 39), lo que convirtió el vínculo con el territorio en un eje central de la identidad palestina. Por su parte, las tradiciones orales cumplen una función similar, tal y como dice Samiha Khalil acerca del trabajo que lleva a cabo la organización Inash al-Usra, la cual se dedica desde 1965 a la revitalización y protección del patrimonio popular palestino, “nuestra tradición oral popular aborda temas fundamentales como nuestra intensa lucha a través de estos largos últimos años, durante los cuales nuestros padres y abuelos han transmitido esta tradición de generación en generación. De no ser por esta tradición oral, gran parte de nuestra historia se habría perdido” (citada en De Cesari, 2019, p. 70).

A esta violencia sobre el patrimonio inmaterial se añade una dimensión adicional: la apropiación de esos mismos elementos por parte del ocupante. El *tatreez* y la gastronomía son frecuentemente objeto de apropiación cultural por parte de Israel, que al asumirlos como propios, niega su origen palestino (Yousef Sandoval, 2014, p. 94). Esta apropiación no es un fenómeno menor: convierte los mismos soportes que el pueblo palestino utiliza para afirmar su identidad en un campo de disputa activa sobre la autenticidad y la pertenencia. Si la destrucción física elimina los rastros materiales de una cultura, la apropiación simbólica niega a los palestinos la pertenencia de sus elementos identitarios.

Todos estos elementos constituyen formas de organizar la vida social y de mantener una relación intergeneracional con la identidad palestina. La recogida del olivo, por ejemplo, es un momento de encuentro comunitario, de transmisión de saberes, de afirmación identitaria y de relación específica con la tierra. La destrucción de estos elementos, mediante la tala de olivares, el desplazamiento forzado o la imposibilidad de acceder a la tierra, interrumpe las nuevas formas de apego al territorio y las prácticas de *sumud*, o firmeza, definido por De Cesari (2019) como “el valor central del nacionalismo palestino” (p. 41), lo que tiene consecuencias que van mucho más allá del daño material: rompe los soportes cotidianos de la cultura, dificulta la reproducción de las prácticas que sostienen la identidad palestina y deja a los palestinos sin una fuente de alimentos o de ingresos económicos (Bevan, 2006, p. 146). La destrucción simultánea del patrimonio mueble,

inmueble e inmaterial tiene consecuencias profundas. El proyecto de preservar y revitalizar la cultura palestina previa a 1948 “reconecta a los palestinos con la tierra y la reclama” (De Cesari, 2019, p. 19), lo que implica que la pérdida de esos mismos soportes opera en sentido inverso: cuando no solo se debilitan las prácticas culturales, sino que además desaparecen los rastros físicos que las anclaban al territorio, se produce una ruptura entre la identidad colectiva y el espacio. Sin edificios, sin aldeas, sin archivos, sin objetos y sin paisajes culturales que den testimonio de su existencia, la cultura pierde sus soportes materiales de memoria.

A esta destrucción cultural se suma la dimensión más radical del borrado identitario: la eliminación de las generaciones que habrían transmitido la cultura. Como señala Smith (2006), el patrimonio no reside en la posesión de los objetos, sino en “el acto de transmitir y recibir memorias y conocimiento” (p. 2), específicamente “en los contextos y momentos culturalmente apropiados” (p. 46), cuando las generaciones que protagonizan ese acto son eliminadas, el proceso de transmisión se interrumpe de forma irreversible. En la concepción de Lemkin (1944), ambas dimensiones, la física y la cultural, son componentes de un mismo proceso de exterminio, no fenómenos separados (p. 79): el asesinato de los niños y niñas de un grupo no es únicamente una atrocidad humanitaria, sino la destrucción de la cadena intergeneracional a través de la cual una cultura se reproduce. Según datos UNICEF (2026), desde el 7 de octubre de 2023 hasta el 3 de febrero de 2026, fueron asesinados al menos 21.289 niños en Gaza. Además, durante el invierno de 2025-2026, once niños fallecieron a causa de hipotermia como consecuencia de las condiciones precarias en las que se encuentran. Estas cifras no describen únicamente el alcance del daño humano, sino la escala del ataque contra la continuidad cultural de un pueblo.

Esta lógica alcanza también a las estructuras familiares como redes primarias de transmisión cultural. Más de 2.700 familias han sido completamente exterminadas en Gaza en 27 meses de genocidio (Al Jazeera, 2026b): no se trata únicamente de la ausencia de generaciones futuras, sino de la desaparición simultánea de linajes enteros, de las memorias que los vinculaban y de las redes a través de las cuales esa memoria circulaba. Cuando un grupo familiar desaparece en su totalidad, el pasado vivido no tiene quién lo transmita ni quién lo reciba.

Además, el Ministerio de Cultura de Palestina (2024) documentó que en los primeros tres meses del genocidio fueron asesinados 41 artistas, escritores y activistas culturales en Gaza, entre ellos miembros de grupos de danza dabkeh, historiadores, profesores (pp. 7-23). Junto a estas pérdidas humanas, el informe registra la destrucción de 24 instituciones y centros culturales, 12 museos, 195 edificios históricos y alrededor de 2.100 prendas y bordados anteriores a la Nakba, así como daños a bibliotecas y a 19 universidades y escuelas de la Franja (pp. 5, 50-51).

La interrupción sistemática de la educación forma parte también de este proceso de destrucción cultural. Los ataques a escuelas, universidades y centros de investigación afectan directamente a la transmisión formal del conocimiento y a la reproducción intergeneracional de

la identidad colectiva. En la concepción de Lemkin, como documenta Sands (2016, p. 325), la eliminación de la *intelligentsia* no era un daño colateral sino un componente deliberado del plan genocida, precisamente porque son los principales transmisores de la historia y las tradiciones a las generaciones futuras. La destrucción sistemática del sistema educativo palestino responde a esa misma lógica: no ataca únicamente infraestructura, sino la cadena de personas a través de la cual una cultura se reproduce. En Gaza, la destrucción ha sido masiva e inmediata: según Ibrahim (2025), que recoge datos de Naciones Unidas, el 88% de las escuelas del territorio han sido dañadas o destruidas, junto con la totalidad de todas las universidades, dejando a más de 645.000 estudiantes sin acceso a la educación. Lo que estas cifras revelan no es únicamente la pérdida de infraestructura: es el desmantelamiento de un sistema que antes del genocidio registraba una tasa de alfabetización del 97%, una de las más altas del mundo, y que constituía uno de los principales soportes de la reproducción cultural e identitaria palestina.

En cambio, en Cisjordania, la violencia se expresa de forma más fragmentada pero persistente, mediante restricciones de movilidad, hostigamiento cotidiano y bloqueos al acceso físico a los centros educativos. Un caso ilustrativo es el de la comunidad beduina de Umm al-Khair, donde en abril de 2026 colonos israelíes erigieron durante la noche una valla de alambre de espino bloqueando el único camino que 55 estudiantes utilizaban desde 1980 para llegar a su escuela; cuando los niños intentaron rodearlo, los soldados respondieron con gases lacrimógenos contra menores de hasta cinco años (Al Jazeera, 2026a). El resultado no es la destrucción de un edificio sino la interrupción de una práctica y, con ella, los vínculos intergeneracionales que esa práctica sostiene. Este tipo de obstaculización configura lo que Yousef Sandoval (2024) describe como una dimensión biopolítica de la destrucción educativa que opera en paralelo a la violencia física: cuando los *checkpoints* y las restricciones de movilidad convierten el trayecto hasta la escuela en una “odisea”, el acceso a la educación deja de ser un derecho y se convierte en una constante lucha (pp. 91-92). En Cisjordania, la continuidad cultural se interrumpe sin necesidad de destruir los edificios. Este patrón no es reciente: ya durante la Operación Escudo Defensivo de 2002, escuelas, hospitales y universidades fueron sistemáticamente destruidos en lo que Bevan (2006) calificó como una “demolición sistemática de la infraestructura urbana del naciente Estado palestino” (pp. 148-149).

Esta diferenciación territorial se reproduce en todos los niveles del genocidio en Palestina. En Gaza, la destrucción ha sido inmediata, masiva y visible: barrios enteros, mezquitas, iglesias, escuelas y espacios de vida colectiva desaparecen en cuestión de días o semanas. En Rafah, por ejemplo, casi el 70% de las estructuras analizadas fueron destruidas en apenas ocho semanas (Centre for Information Resilience, 2025), una velocidad que ilustra la dimensión sistemática del borrado y que difícilmente puede explicarse como daño colateral. En Cisjordania, por el contrario, la violencia adopta una forma más lenta y fragmentada, pero no menos efectiva,

a través de la confiscación de tierras, la expansión de asentamientos y las restricciones de acceso a los espacios de culto incluso durante celebraciones como el Ramadán o la Semana Santa (OCHA, 2024; OHCHR, 2025; Al Jazeera, 2026d). Estas dos modalidades son complementarias: mientras en Gaza el patrimonio se destruye de manera acelerada, en Cisjordania se vuelve inaccesible. En ambos casos, el resultado es el mismo: la imposibilidad de sostener una vida cultural colectiva en condiciones de continuidad. Esta destrucción sistemática no puede entenderse únicamente como una respuesta a la resistencia armada. Los ataques israelíes al patrimonio y la infraestructura palestina pueden interpretarse como un intento de anticiparse e impedir la posibilidad de que una identidad nacional palestina llegue a consolidarse (Bevan, 2006, p. 173): una violencia orientada no solo a lo que existe, sino a lo que podría existir.

De Cesari (2019) documenta cómo la arqueología israelí realizó “un servicio clave al Estado de Israel al borrar la dimensión colonial del sionismo, eliminando violentamente la presencia e historia palestina” (p. 15). Si no quedan personas que transmitan la cultura, no hay generaciones futuras y tampoco permanecen rastros materiales que atestigüen la existencia de una cultura, se vuelve posible imponer la idea de que nunca existió. Es en este punto donde lo que Smith (2006) denomina el discurso patrimonial autorizado, es decir, la capacidad de ciertos actores con poder institucional para determinar qué narrativa histórica es legítima y cuál queda borrada, deja de ser solo una herramienta ideológica y se convierte en una realidad. Se trata de un proceso gradual y acumulativo cuya dimensión cultural es difícil de reconocer en el corto plazo, pero cuyos efectos son profundamente devastadores a largo plazo.

4.4. *Resistencia, diáspora y reafirmación de la identidad*

A pesar del intento sistemático de borrado, la cultura palestina no ha desaparecido. Persiste tanto dentro del territorio, incluso en condiciones extremas, como en la diáspora. Smith (2006) define el patrimonio como una práctica viva que evoluciona, se adapta y se transforma con el tiempo y a través de las condiciones en que es ejercida (p. 47). El patrimonio crea tanto significados y valores como las redes y vínculos que unen a una comunidad y generan un sentido de pertenencia e identidad (p. 83). Esta perspectiva es fundamental para entender la resistencia cultural palestina: la supervivencia de la cultura palestina no invalida la existencia de un genocidio cultural. Como establece Lemkin (1944), el genocidio no implica necesariamente la destrucción inmediata de una nación, por ello, la persistencia cultural no puede tomarse como prueba de su ausencia (p. 79).

Edward Said (1980) plantea que gran parte de la identidad palestina, es una identidad forjada en el exilio. La comunidad palestina dispersa fuera de su territorio, conocida en árabe como *ghurba*, es un conjunto de personas profundamente diverso: “intelectuales, ingenieros, trabajadores, campesinos sin tierra” distribuidos en distintos países árabes (p. 131). Sin embargo,

más allá de esa diversidad, cada comunidad palestina en exilio crea y sustenta su identidad en dos niveles simultáneos: como palestina “frente a la pérdida de la patria”, y como palestina en la “vida cotidiana, respondiendo a las presiones del país de acogida” (p. 121). Esto refleja la dualidad de Palestina de la que habla Said. Por un lado Palestina como “lugar al que regresar” y, por otro, como “lugar nuevo”, un lugar que se encuentra entre “la restauración del pasado y la proyección hacia un futuro nuevo, incluso un desastre histórico transformado en la esperanza de un futuro distinto” (p. 125). En esa tensión el patrimonio cultural adquiere su función más profunda, no como una reliquia de un pasado que no se puede recuperar, sino como el puente que mantiene vivo el vínculo entre la comunidad en exilio y el territorio del que fue desplazada.

Este vínculo se ha sostenido sobre elementos que, antes del exilio, formaban parte de la vida cotidiana palestina, tales como la estructura social, las costumbres, la gastronomía, el folclore, el dialecto, la historia, entre otros. La amenaza de la desaparición de estos elementos los ha convertido en evidencia de su vínculo con Palestina (Said, 1980, p. 117). Esta condición hace que el patrimonio inmaterial adquiera una centralidad particular en contextos de exilio: cuando se pierde la tierra, lo que permanece son las prácticas, los relatos y los objetos portables que viajan con las personas. La gastronomía, el bordado, la música, la lengua y los relatos familiares se convierten en los soportes de una memoria que se niega a ser borrada, permitiendo que la identidad palestina se reproduzca y se transmita incluso lejos del territorio donde se originó, manteniendo vivo el vínculo intergeneracional con una historia y una pertenencia que el ocupante busca negar.

El patrimonio y la memoria no son simplemente lo que se pierde, sino también el recurso desde el cual se construye la resistencia. Smith (2006) sitúa esta dualidad con precisión: el uso del patrimonio para desafiar y redefinir valores e identidades impuestos es tan relevante como su uso en la construcción de identidades autorizadas (p. 52). Frente a un proyecto que busca sistemáticamente borrar los soportes de la identidad palestina, la cultura opera como un acto político activo de afirmación de existencia. La resistencia cultural es una práctica deliberada y consciente a través de la cual el pueblo palestino reafirma su derecho a existir como colectividad con una historia propia. Esta resistencia cultural en Palestina tiene sus raíces en una mezcla entre patrimonio, producción cultural y movimientos políticos de liberación, que tienen como antecedente el movimiento folclórico nacionalista de los años setenta y ochenta, que convirtió el bordado, las canciones y la artesanía tradicional en instrumentos de construcción de una identidad colectiva palestina frente a la ocupación (De Cesari, 2019, p. 12, 29). Esta capacidad de convertir objetos cotidianos en soportes de resistencia simbólica no es exclusiva de ese periodo: cuando Israel prohibió las banderas palestinas, la sandía, al ser de colores verde, blanco, rojo y negro, mismos que los de la bandera, se convirtió en símbolo de resistencia cultural (Yousef Sandoval, 2024, p. 94).

La labor de instituciones internacionales resulta fundamental en este proceso. Un ejemplo emblemático es la exposición *Trésors sauvés de Gaza 5000 ans d'histoire*, inaugurada en 2025 en el Instituto del Mundo Árabe de París. Compuesta por 123 obras de distintas civilizaciones, como los cananeos, babilonios, persas, romanos y árabes, entre otras, que a lo largo de los últimos cinco mil años han habitado y dejado su huella en Gaza, preserva materialmente vestigios hoy en riesgo de destrucción y cumple además una función política. La muestra reunió piezas procedentes del Museo de Arte y de Historia de Ginebra imposibles de regresar al territorio palestino dada la destrucción en curso e incluyó documentación fotográfica del estado actual de los sitios patrimoniales de Gaza desde el 7 de octubre de 2023, convirtiendo así el acto de preservación en un ejercicio de memoria testimonial frente al borrado en curso. Más allá de su función conservacionista, la exposición se convirtió en un contrapunto directo de la narrativa colonial sionista: frente a los argumentos que buscan reducir la historia del territorio a un único periodo o pueblo, cinco mil años de presencia diversa invalidan la premisa de una tierra sin pasado, reafirmando la preexistencia y la pluralidad del pueblo palestino frente a los intentos de invisibilización y borrado (Institut du Monde Arabe, 2025).

Preservar el patrimonio de los pueblos sometidos a dominación o exterminio es preservar la posibilidad misma de que esos pueblos no sean borrados de la historia a pesar de los esfuerzos de quienes pretenden eliminarlos (Bevan, 2006, p. 24). En el caso palestino esta afirmación es la premisa bajo la cual operan tanto las instituciones que documentan y salvaguardan el patrimonio amenazado, como los propios palestinos que, dentro y fuera del territorio, mantienen vivas las prácticas, los relatos y los objetos que acreditan su existencia como pueblo. La dimensión cultural del conflicto palestino demuestra, en definitiva, que el patrimonio es uno de los principales campos de batalla de la violencia ejercida, donde lo que se disputa es la continuidad de la posibilidad de existencia de la nación y población palestina. Los patrones de destrucción deliberada y de resistencia cultural que se han estudiado a lo largo de este capítulo no son, sin embargo, exclusivos del caso palestino. Como se examinará en el siguiente capítulo, estos mismos mecanismos de borrado y reafirmación identitaria a través del patrimonio se han manifestado en otros contextos históricos de ocupación, colonización y genocidio, cuyo análisis comparativo permitirá identificar las constantes y particularidades del caso palestino dentro de un marco global más amplio.

5. MARCOS DE CONTRASTE: VIOLENCIA PATRIMONIAL EN POLONIA, SIRIA E IRAK

5.1. *Polonia: instrumentalización arqueológica y reconstrucción identitaria*

Tras la derrota en la Primera Guerra Mundial y la firma del Tratado de Versalles, Alemania atravesó un periodo de profunda crisis identitaria. En este escenario, el estudio de la prehistoria pasó de ser una disciplina puramente académica para convertirse en una herramienta de cohesión nacional. De acuerdo con Arnold (1990, p. 465), la disciplina desempeñó un papel fundamental en la rehabilitación de la dignidad nacional alemana frente a la humillación de la derrota militar y la percepción de la República de Weimar como un régimen impuesto por potencias extranjeras.

El principal arquitecto de esta transición fue Gustaf Kossinna, cuya teoría del Kulturkreis postulaba que la cultura material permitía identificar con precisión áreas geográficas con grupos étnicos específicos, y que la difusión cultural era un proceso mediante el cual los pueblos más avanzados transmitían sus influencias, ideas y modelos a aquellos menos desarrollados con los que estaban en contacto (Arnold, 1990, p. 464). Esta teoría proporcionó el sustento pseudocientífico que el régimen nazi necesitaba para legitimar sus ambiciones expansionistas, convirtiendo la ubicación geográfica de vestigios arqueológicos en respaldo para los argumentos territoriales.

La aplicación práctica de estas teorías se enfocó en el territorio polaco. Tras la creación de Polonia en 1919, Kossinna publicó *Die deutsche Ostmark, ein Heimatboden der Germanen* (“La Ostmark alemana, un suelo patrio de los germanos”), donde utilizó la existencia de vestigios encontrados cerca del río Vístula en Polonia, que fueron identificados como cultura material germana, para respaldar las reclamaciones territoriales alemanas (Arnold, 1990, p. 467). Su objetivo era influir en la política exterior, enviando sus argumentos a Versalles para intentar demostrar que Polonia pertenecía legítimamente a Alemania. Bastaba el hallazgo de un solo vestigio catalogado como germánico para que el territorio fuera reclamado como suelo ancestral alemán (Arnold, 1990, pp. 464-465).

Esta lógica establece un precedente directo para el análisis comparativo con el caso de la ocupación israelí en territorio palestino. Al igual que el nacionalismo alemán utilizó la arqueología para germanizar los territorios polacos y justificar su expansión territorial, la misma disciplina ha sido instrumentalizada por parte del Estado de Israel en los Territorios Palestinos Ocupados para validar el asentamiento actual mediante la supuesta continuidad de un pasado ancestral, replicando así, en otro contexto y con otros actores, el mismo mecanismo de borrado del que fue víctima Polonia.

Sin embargo, para que esta lógica de apropiación territorial fuera efectiva en Polonia, requería de una estructura estatal que transformara la teoría en una política. Así, a partir de 1933, con el ascenso del régimen nazi, esta manipulación se institucionalizó. Se llevó a cabo una reescritura total de la cronología histórica en 1935, renombrando periodos como la Edad del Bronce y la del Hierro Prerromana bajo el término Periodo Germánico Temprano, la Era de Hierro pasó a ser el Periodo del Apogeo Germánico y todo el periodo desde el siglo XVIII hasta el siglo XIII se denominó la Edad Media Germana (Petersen, 1935, citado en Arnold, 1990, pp. 473-474). Esta capacidad de manipular el lenguaje y los símbolos (Arnold, 1990, p. 475) no fue un ejercicio intelectual inofensivo. La comunidad arqueológica alemana, al legitimar la noción de una superioridad cultural germánica sobre los pueblos eslavos, proporcionó la plataforma ideológica necesaria para la expansión militar y la colonización, validando políticas de pureza racial que, en su forma más extrema, culminaron en el exterminio de seis millones de judíos y millones más de polacos no judíos, prisioneros de guerra soviéticos, romaníes, personas con discapacidad y otras minorías perseguidas (United States Holocaust Memorial Museum, 2023). El caso polaco demuestra así que la arqueología puede ser utilizada para dotar de una peligrosa legitimidad histórica a regímenes expansionistas, proyectos de reemplazo poblacional, así como de borrado y apropiación cultural.

No obstante, el uso que los nazis hicieron de la cultura fue más allá de su instrumentalización política para justificar sus ambiciones territoriales. Tras la invasión a Polonia en 1939, se llevó a cabo una campaña deliberada de expolio y destrucción del patrimonio cultural que reflejaba la jerarquía racial del Tercer Reich. La intención no era solo destruir sino reemplazar, como evidencia la decisión tomada en octubre de 1939 de no reconstruir Varsovia. En cambio, se le encargó al equipo de urbanistas nazis dirigido por Friedrich Pabst el diseño para la futura construcción de una pequeña ciudad de guarnición alemana sobre las ruinas de la capital polaca, la *Neue Deutsche Stadt*, que ocuparía apenas el cinco por ciento de la superficie de la ciudad anterior y albergaría al diez por ciento de su población previa de 1,3 millones de habitantes, reservando el lado opuesto del Vístula para un campo de trabajadores forzados para 80.000 polacos (Bevan, 2006, p. 97). Este borrado no se limitó a la escala urbanística: como documenta el propio Lemkin (1944) en su análisis de los territorios incorporados al Reich, “todo recordatorio del antiguo carácter nacional fue obliterado. Incluso los letreros comerciales, las inscripciones en edificios, las carreteras y las calles, así como los nombres de comunidades y localidades, fueron germanizados” (p. 82). La destrucción del patrimonio no era, por tanto, un efecto de la guerra sino la condición previa de un proyecto de reemplazo poblacional y territorial que operaba a todas las escalas, desde el diseño urbano hasta el nombre de una calle. Como señala Lambourne (2001, pp. 1-2), existía una distinción operativa clara: mientras que, en Europa occidental, especialmente en Francia, se mantuvo un relativo respeto por el patrimonio que emanaba de una supuesta afinidad

cultural, en Europa del Este la estrategia fue el reemplazo tras la destrucción total por medio de bombardeos indiscriminados.

Al ser considerados un grupo racial inferior (*Untermenschen*), los polacos fueron testigos de una destrucción que, a diferencia de la devastación en el frente occidental, que en múltiples ocasiones fue accidental, en Polonia fue sistemática y deliberada (Lambourne, 2001, pp. 42-43). Las cifras lo confirman, con el 43% de los monumentos históricos del país destruidos (p. 43), y en Varsovia, de los 957 monumentos históricos registrados antes de la guerra, 782 fueron completamente demolidos y otros 141 resultaron parcialmente destruidos. Estas cifras “parecen respaldar la acusación de una intención deliberada de eliminar todo rastro de la identidad cultural polaca” (p. 43). Entre las pérdidas más significativas destacan el Castillo Real, la Catedral de San Juan, las iglesias de San Jacek y la Santísima Trinidad, y varios palacios históricos (Bevan, 2006, p. 97). Este proceso de borrado físico del pasado estaba concebido como el paso previo necesario para la reconfiguración del territorio como suelo germánico, completando así el camino entre la instrumentalización arqueológica del periodo previo a la Segunda Guerra Mundial y la limpieza cultural ejecutada durante la ocupación.

Esta destrucción alcanzó tanto el patrimonio material como a los custodios de la memoria y la identidad cultural polaca. Como documenta Sands (2016, p. 325) en su análisis del caso de Konstantin von Neurath, gobernador del Protectorado de Bohemia y Moravia, la estrategia nazi contemplaba explícitamente la eliminación de la *intelligentsia* como los principales transmisores de la historia y las tradiciones a las generaciones futuras. Deshacerse de estos custodios de la memoria colectiva constituye, en esencia, una forma de genocidio cultural: al interrumpir la cadena de transmisión intergeneracional, se ataca tanto el presente de un grupo como su capacidad de proyectarse hacia el futuro. En Polonia, esta lógica se tradujo en el asesinato sistemático desde los primeros días de la ocupación del clero, la nobleza y los intelectuales: doctores, abogados, profesores y figuras culturales, porque “cualquier persona que tuviera un papel en la perpetuación de la cultura polaca o que pudiera ser considerada un líder comunitario potencial estaba en peligro” (Bevan, 2006, p. 96).

La destrucción nazi en Polonia afectó tanto a la cultura polaca como, de forma aún más sistemática, a la comunidad judía que durante siglos había formado parte del tejido social y cultural del país. A partir de 1940, con el establecimiento del gueto de Varsovia por decreto del gobernador nazi Ludwig Fischer, la segregación de la población judía se convirtió en el preludio de su exterminio: en apenas dos años más de 100.000 judíos murieron en el gueto por diversas causas, entre ellas, el hambre, las enfermedades, el trabajo forzado y por fusilamiento, además, tan solo entre el 22 de julio de 1942 y el 12 de septiembre del mismo año, 310.322 judíos fueron deportados al campo de concentración de Treblinka donde fueron asesinados (Young, 1993, p. 160). Por otro lado, en toda Polonia se llevó a cabo una campaña de degradación de las sinagogas

que no hubieran sido destruidas, convirtiéndolas en establos, letrinas, fábricas e incluso burdeles (Bevan, 2006, p. 51), actos que solo se pueden describir como una estrategia deliberada de borrado cultural a través de la eliminación y profanación de los soportes arquitectónicos de la fe judía, pilar de su identidad colectiva, como condición previa a la eliminación física de la comunidad.

Esta doble destrucción, de la cultura judía y de la cultura polaca, no fue reconocida en igualdad de condiciones tras la liberación. El comunismo la memoria de la violencia sufrida por los judíos de Varsovia fue minimizada y quedó diluida en una conmemoración genérica de todas las víctimas del fascismo, borrando así las condiciones específicas de su exterminio de la memoria oficial de la ciudad (Bevan, 2006, p. 184). Fue en respuesta a este silenciamiento de la memoria histórica, que en 1948 se erigió el Monumento al Gueto de Varsovia, obra del escultor Nathan Rapoport. Sin embargo, Young (1993) registra que el monumento no escapó a las tensiones políticas que atravesaban la ciudad en ese momento. Inicialmente, fue rechazado por los burócratas estalinistas del gobierno comunista instalado en Polonia tras la Guerra por considerarlo “demasiado judío”¹² (p. 165), y con el tiempo se convirtió en un espacio donde se han enfrentado distintas memorias, al haber sido apropiado sucesivamente por la comunidad judía, los soviéticos y Solidaridad, el movimiento obrero polaco no judío, cada uno proyectando en él sus propias narrativas de resistencia y heroísmo (pp. 175-177). Es así que el Monumento al Gueto de Varsovia se convierte en uno de los ejemplos más elocuentes de patrimonio disonante: un mismo objeto disputado por comunidades con memorias incompatibles, cada una reclamando para sí el derecho a narrar lo que representa.

Sin embargo, la conciencia del peligro de perder todo rastro de su identidad y ser borrados de la historia impulsó a los polacos a llevar a cabo una de las respuestas más extraordinarias de preservación patrimonial del siglo XX. Durante la propia ocupación nazi, arquitectos e historiadores del arte polacos se dedicaron en secreto a documentar y registrar la arquitectura de la ciudad, preparando los planos que habrían de servir para su reconstrucción (Bevan, 2006, p. 181). Este acto de resistencia silenciosa convirtió la documentación patrimonial en un acto político de supervivencia colectiva.

La reconstrucción comenzó casi de inmediato tras la toma soviética de la ciudad en enero de 1945. A pesar del hambre generalizada y la falta de recursos, en abril de ese mismo año ya se habían iniciado los trabajos. A lo largo de las décadas siguientes, el centro histórico de la ciudad, incluido su castillo, sus iglesias, sus palacios y sus calles, fue restaurado fielmente a su aspecto anterior a la guerra. La reconstrucción no era un mero ejercicio de nostalgia sino un acto de desafío, la demostración de que su cultura y su identidad no se habían perdido (Bevan, 2006, p. 181).

¹² Traducción propia de todas las citas de Young (1993).

No obstante, la decisión de reconstruir como copia exacta fue controversial. Como señala Bevan (2006), “reconstruir puede ser un acto de resistencia para unos, pero para otros intervenir en un sitio donde se produjo una pérdida masiva de vidas es un sacrilegio” (p. 198). En ese sentido, “la nueva Ciudad Vieja es una fantasía convertida en realidad”, ya que al reconstruir, “se borró inevitablemente una fase de la historia”, al no dejar rastros físicos de la destrucción durante el periodo de ocupación nazi (p. 181). Sin embargo, esta misma decisión fue reconocida internacionalmente como un acto legítimo de resistencia. En el marco de la Convención del Patrimonio Mundial, Varsovia constituye uno de los únicos dos casos en los que un patrimonio destruido fue reconstruido e incluido posteriormente en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, el otro es el Puente Viejo de Mostar en Bosnia y Herzegovina, destruido no por razones estratégicas sino, como señalan Cuno y Weiss (2020), como símbolo de la eliminación de los vínculos entre comunidades, precisamente porque ambos son símbolos de resistencia y “un mensaje contundente contra la destrucción en la guerra”¹³ (pp. 39-40). Asimismo, el origen del material para la reconstrucción fue polémico, ya que este procedió de la ciudad de Breslau, hoy Wrocław, de cuya población alemana Polonia se deshizo mediante una limpieza étnica tras la liberación, retirando además muchos de sus monumentos germánicos. Esta dimensión, señala Bevan, ha quedado sepultada bajo el relato celebratorio de la reconstrucción de Varsovia (p. 183).

A ello se añadió otra forma de borrado, esta vez impuesta desde Moscú. El relato del Levantamiento de Varsovia fue reprimido por instrucción soviética dado que durante ese episodio los soviéticos jugaron un papel calificado como “poco noble” (Bevan, 2006, pp. 183-184). Como se señaló anteriormente, esta misma lógica de selección aplicó también al sufrimiento de la comunidad judía, cuya memoria quedó diluida en una conmemoración genérica de todas las víctimas del fascismo. La reconstrucción física de la ciudad fue, por tanto, simultáneamente un acto de afirmación identitaria y un ejercicio de selección de qué memorias merecían ser reconstruidas y cuáles debían permanecer silenciadas y pasar desapercibidas.

Estas tensiones enriquecen el valor del modelo de reconstrucción polaco como caso de estudio. Bevan (2006) argumenta que el miedo a haber sido casi borrados de la historia generó en los polacos una voluntad de reafirmar esa historia a cualquier precio. Es por eso que “los recuerdos de lo que había existido eran, por sí solos, insuficientes; la reconstrucción de Varsovia consistía en hacer que esos recuerdos se manifestaran a través de una recreación de la experiencia corpórea de la ciudad, aunque fuera un artificio” (p. 186). No obstante, el mismo autor cuestiona si realmente es posible avanzar hacia el futuro si no quedan rastros físicos de la memoria de la violencia sufrida (p. 201). Esta tensión entre autenticidad y afirmación identitaria, es decir, entre la fidelidad histórica y la necesidad política de demostrar que una cultura sobrevive, es la

¹³ Traducción propia de todas las citas de Cuno y Weiss (2020).

aportación más duradera del caso polaco al debate sobre la reconstrucción patrimonial en contextos de genocidio cultural, y el marco desde el cual puede leerse, en perspectiva comparada, la situación actual del patrimonio palestino.

5.2. *Siria e Irak: ocupación, iconoclasia y destrucción del patrimonio como estrategia de dominio territorial*

La destrucción de bienes culturales en Oriente Próximo, específicamente en Siria e Irak, representó un punto de inflexión en la conciencia de la comunidad internacional. El 26 de febrero de 2015, el Estado Islámico difundió videos que mostraban la destrucción masiva de estatuas y relieves en el Museo de Mosul (Espinosa, 2015), convirtiendo el ataque al patrimonio en un espectáculo de propaganda global y desencadenando lo que Cuno y Weiss (2020) describen como un proceso sistemático de limpieza de la identidad, la historia y la memoria de grupos enteros (p. 13). Sin embargo, reducir este fenómeno a una manifestación de fanatismo religioso equivale a ignorar su dimensión estratégica: la destrucción del patrimonio cultural no constituyó un efecto colateral de la ocupación territorial, sino uno de sus instrumentos deliberados. Lo que distingue al Estado Islámico de otros episodios históricos de iconoclasia no es la destrucción de imágenes y objetos simbólicos con fines religiosos o ideológicos, sino la sistematización de esa destrucción como componente explícito de un proyecto político-territorial, ejecutado a una escala sin precedentes en el mundo islámico desde las invasiones mongolas del siglo XIII (Bartolomé & Olmedo, 2019, p. 51).

Esta sistematización tuvo una dimensión adicional que la lleva más allá de la violencia iconoclasta: la destrucción fue simultáneamente un acto de borrado y un acto de construcción. Como señalan Rambelli y Reiners (2007), “la destrucción de imágenes y objetos no es solamente destructiva, sino también constructiva, o creativa, dado que está creando un espacio para nuevas identidades” (citado en Tsongas, 2018, p. 16). Al eliminar los vestigios materiales de las civilizaciones que habían habitado el espacio ahora ocupado, el Estado Islámico producía activamente las condiciones para imponer su propia imagen del pasado. Es así que la mediatización orquestada de estos actos, de la que la destrucción de los bienes culturales en el Museo de Mosul fue la primera expresión pública a gran escala, reforzaba esa dimensión constructiva:

La amplia difusión mediática de estos ataques terroristas tenía como objetivo facilitar la difusión de la ideología del grupo, así como servir de testimonio físico de su huella en la

historia y como una representación visual de su triunfo sobre los valores considerados por ellos, desde su interpretación religiosa, como reprobables.¹⁴ (Puskás, 2019, p. 96)

Por lo tanto, destruir el patrimonio no era un objetivo entre muchos otros, sino uno de los pilares principales de la ocupación.

La destrucción patrimonial en Siria e Irak solo se puede entender al analizar los fundamentos ideológicos que la articulaban, aunque tampoco se puede reducir solo a ellos. Como señala Tsongas (2018), las explicaciones puramente pragmáticas, ya sea el tráfico de bienes culturales como fuente de financiación o la mediatización como herramienta de reclutamiento, no son mecanismos suficientes para explicar la iconoclasia del Estado Islámico, porque ignoran o minimizan el papel que las motivaciones religiosas e ideológicas tienen en sus acciones. Esa dimensión ideológica permite entender por qué la destrucción del patrimonio no fue aleatoria sino deliberadamente orientada hacia tipos específicos de objetos, sitios y comunidades que fueran incompatibles “con su interpretación utópica y religiosa de pureza” (p. 25).

Puskás (2019) identifica dos pilares que estructuraron la práctica iconoclasta del Estado Islámico y que permiten comprender su función territorial con mayor precisión. El primero es el “sectarismo simbólico” que implica que al atacar edificios religiosos de minorías musulmanas, el Estado Islámico buscaba “purificar su territorio de visiones contradictorias” (p. 96). El segundo pilar es la “iconoclasia premonoteísta”, entendida como la destrucción de cualquier recuerdo de culturas politeístas a través de ataques a sitios históricos, pero también como ataque indirecto hacia Occidente, a través de la destrucción de lo que la civilización occidental considera como valioso (p. 96). Esta doble lógica revela que la iconoclasia cumplió funciones simultáneas de manera interna, purificando el territorio de las comunidades que lo habitaban, como chiíes, yazidíes, kurdos, cristianos, entre otros (p. 97), pero también de manera externa, al desafiar el orden cultural internacional que legitimaba esos sitios como patrimonio de la humanidad.

Esta violencia se fundamenta en una interpretación extrema del salafismo sunita, orientada a establecer el monoteísmo absoluto (tawhid) mediante la erradicación de cualquier vestigio considerado politeísta (shirk). En su traducción yihadista, esta lógica condujo a justificar tanto la violencia contra comunidades consideradas practicantes del shirk como la destrucción de cualquier vestigio material vinculado a prácticas de adoración incompatibles con su visión del mundo, desde santuarios islámicos hasta sitios preislámicos (Tsongas, 2018, p. 25). En este contexto, un templo asirio, una mezquita chií o un museo no eran simplemente edificios, eran estructuras con una identidad asociada cuya existencia contradecía el proyecto de construir una comunidad unificada bajo una única interpretación del islam. Tsongas (2018) propone que el iconoclasmo emerge cuando se cumplen las siguientes tres condiciones: “cuando grupos siguen

¹⁴ Traducción propia de todas las citas de Puskás (2019).

una ideología utópica”, que sus miembros busquen establecer de forma violenta “una comunidad unificada e ideal”, y que existan “objetos, sitios y espacios que representen estructuras o prácticas” que obstaculicen ese proyecto (p. 15). En el caso del Estado Islámico, ese espacio era el territorio ocupado de Siria e Irak, y la eliminación de su diversidad patrimonial era la condición necesaria para imponer sobre él un orden radicalmente nuevo.

Asimismo, la destrucción patrimonial estuvo acompañada de una dimensión económica que, lejos de contradecir su lógica ideológica, la complementaba. Mientras que la mayoría de los ingresos del Estado Islámico venían del petróleo, el tráfico ilícito de bienes culturales fue la segunda mayor fuente de ingresos (Puskás, 2019, p. 96), lo que convirtió el patrimonio cultural en un recurso con dos funciones, como instrumento de borrado identitario y como fuente de financiación para sostener la ocupación territorial. No obstante, la dimensión económica constituyó una consecuencia aprovechada de la iconoclasia, antes que su razón de ser.

Por otro lado, la intervención rusa en la reconstrucción de Palmira ilustra claramente cómo el dominio sobre el patrimonio no cesa con la derrota militar del ocupante, sino que puede prolongarse bajo otras formas igualmente destructivas. Al asumir la reconstrucción del sitio, a pesar de que “nunca habían trabajado sobre sitio ni poseían ningún archivo arqueológico”, Rusia convirtió Palmira en lo que Torres Duarte (2017) describió como un “rehén de gente que no se preocupa por su autenticidad ni su historia” (citado en Bartolomé & Olmedo, 2019, p. 58). Esta apropiación postbélica del patrimonio como instrumento político no es un fenómeno nuevo. Como se analizó en el apartado anterior, la reconstrucción de Varsovia también estuvo condicionada por una agenda externa, la soviética, que impuso sus propias prioridades y versión de los hechos sobre las de la sociedad que había habitado ese espacio.

Bevan (2006) indica que la destrucción de monumentos raramente responde a una motivación puramente iconoclasta: los objetos son destruidos cuando están entrelazados con procesos de conquista y limpieza étnica de las comunidades que los habitaban y los reconocían como propios (p. 125). Lo que los casos de Siria e Irak demuestran es que esa lógica responde a la estructura misma de la ocupación territorial, independientemente de la ideología particular del actor que la perpetra. Cuando se busca imponer control sobre un espacio y la población que lo habita, el patrimonio de esa población se convierte inevitablemente en un objetivo o en un instrumento.

La apropiación de Palmira por parte de Rusia no fue una excepción sino la expresión más visible de una dinámica más amplia: la tendencia de los actores internacionales a proyectar sus propias agendas e intereses sobre el patrimonio de los territorios en conflicto, desplazando las prioridades de las comunidades locales que ese patrimonio representaba. Palmira se convirtió en un símbolo apropiado por la agenda occidental y rusa precisamente porque su valor como sitio romano y Patrimonio de la Humanidad resonaba con los marcos estéticos e históricos de esos

actores externos, independientemente de su centralidad real para la población local. Ahora bien, esta dinámica se manifestó también en el ámbito económico: contratistas internacionales aprovecharon la destrucción de Mosul para posicionarse en los procesos de reconstrucción, convirtiendo la devastación patrimonial en una oportunidad de negocio que respondía a lógicas ajenas a las necesidades de quienes habían habitado esos espacios (Cuno & Weiss, 2020, pp. 42–43). Sin embargo, la iniciativa *Revivir el espíritu de Mosul* lanzada por la UNESCO en 2018 con el apoyo de los Emiratos Árabes Unidos y la Unión Europea representa un acercamiento distinto: movilizó 115 millones de dólares para la restauración de monumentos religiosos emblemáticos y casas históricas, además de invertir en educación y formación profesional (UNESCO, 2025). Dado que esta reconstrucción ocurrió en un contexto de soberanía recuperada y no de ocupación, sus logros, límites y tensiones entre las prioridades internacionales y las locales se analizan en el capítulo 6.

La respuesta institucional ante la destrucción patrimonial en Siria e Irak supuso un punto de inflexión en la conceptualización internacional de este tipo de violencia. La directora general de la UNESCO, Irina Bokova, acuñó el concepto de limpieza cultural para describir la estrategia intencional de destruir la diversidad cultural mediante el ataque deliberado a personas en razón de su pertenencia cultural, étnica o religiosa (Puskás, 2019, p. 97), estableciendo un vínculo explícito entre los ataques contra el patrimonio y los ataques contra las comunidades que ese patrimonio sostenía, y abriendo el camino a los instrumentos normativos desarrollados en respuesta, la Resolución 2199 (2015) y la Resolución 2347 (2017), ya analizados en el capítulo 3.

El análisis desarrollado a lo largo de este apartado permite formular una conclusión que trasciende la especificidad del caso sirio-iraquí. La destrucción del patrimonio cultural bajo el control del Estado Islámico no fue un fenómeno de iconoclasia religiosa desvinculado de una lógica territorial, sino una estrategia deliberada de dominio sobre un espacio ocupado y las comunidades que lo habitaban: un instrumento para vaciar el territorio de su historia, imponer un nuevo orden sobre él y financiar simultáneamente la estructura que hacía posible esa ocupación. La apropiación del proceso de reconstrucción por agendas externas y la brecha entre el reconocimiento institucional formal y la capacidad real de los marcos internacionales para hacerlo efectivo completan un marco en el que la violencia contra el patrimonio se prolonga más allá del momento de la destrucción en las disputas sobre qué se reconstruye, quién decide y para quién.

6. ANÁLISIS COMPARATIVO Y DISCUSIÓN DE HALLAZGOS

El análisis desarrollado en los capítulos anteriores permite ahora identificar los patrones que atraviesan los casos estudiados y extraer de ellos las implicaciones que se derivan de su lectura en conjunto. Este capítulo sintetiza lo expuesto a lo largo de todo el trabajo desde una perspectiva comparativa, con el objetivo de demostrar que la violencia contra el patrimonio cultural en contextos de ocupación, genocidio y colonización constituye un fenómeno estructural cuyas lógicas se repiten con una consistencia que trasciende diversos contextos.

6.1. *Destrucción física y control narrativo: modalidades de violencia sobre la memoria colectiva*

A través del análisis comparativo de los casos estudiados se han identificado dos modalidades fundamentales de violencia sobre la memoria colectiva que, aunque frecuentemente coexisten, responden a lógicas distintas y producen efectos variados. La primera es la destrucción física directa: la eliminación material de los soportes tangibles de la memoria, ya sean edificios, archivos, monumentos, museos o paisajes culturales. La segunda es el control narrativo: la apropiación, resignificación o supresión selectiva de los relatos asociados a ese patrimonio.

El caso polaco ilustra claramente cómo estas dos modalidades operan sobre un mismo territorio. Durante la ocupación nazi, la destrucción fue predominantemente física y deliberada: como se ha analizado en el capítulo 5, el Plan Pabst consistía en arrasar Varsovia y reemplazarla por una ciudad de guarnición alemana (Bevan, 2006, p. 97). Sin embargo, tras la liberación, fue bajo el mandato soviético que se impuso la segunda modalidad: el control narrativo. La memoria del Levantamiento de Varsovia fue reprimida por instrucción de Moscú, el sufrimiento específico de la comunidad judía quedó diluido en una conmemoración genérica de todas las víctimas del fascismo, y la reconstrucción misma se convirtió en un ejercicio de selección política sobre qué memorias merecían ser reconstruidas y cuáles silenciadas (Bevan, 2006, pp. 183-184). Las dos fases son complementarias: la destrucción física vacía el espacio de sus contenidos identitarios, y el control narrativo posterior determina con qué contenidos se vuelve a llenar.

La disputa en torno al significado del Monumento al Gueto de Varsovia como patrimonio disonante ilustra de manera muy precisa un espacio donde comunidades con memorias incompatibles disputan por establecer la narrativa que un mismo objeto representa. Como documenta Young (1993), en 1983 un representante de la Organización para la Liberación de Palestina depositó una ofrenda en el monumento proclamando que “así como los judíos estaban entonces justificados en alzarse contra sus asesinos nazis, ahora los palestinos están justificados en su propia lucha contra los sionistas” (pp. 179-180). Esto demuestra que el discurso en torno al

patrimonio es donde distintas memorias compiten por el reconocimiento y la legitimidad. Que hayan sido los propios palestinos quienes establecieron ese vínculo comparativo en un lugar dedicado a la conmemoración del genocidio judío es la confirmación de que la relación entre los casos que este trabajo desarrolla tiene antecedentes documentados en sus mismas historias.

Palestina representa, en contraste con el caso polaco, un escenario analíticamente más complejo porque ambas modalidades operan de forma simultánea y no secuencial. En Gaza, la destrucción física es inmediata, masiva y acelerada; en Cisjordania y los territorios bajo administración israelí, el control narrativo opera en paralelo a través de la resignificación arqueológica, el borrado toponímico y la restricción de acceso a diversos espacios. Como se ha analizado en el capítulo 4, estas dos formas de violencia constituyen procesos complementarios que se refuerzan entre sí: mientras la destrucción física elimina los soportes materiales de la memoria palestina, el control narrativo produce las condiciones para que esa ausencia sea leída como evidencia de inexistencia histórica.

Esta forma específica de violencia sobre el tejido urbano ha sido conceptualizada como urbicidio, entendido como “el asesinato de una ciudad” (Bevan, 2006, p. 18). Como señala Bevan, los conflictos en la antigua Yugoslavia durante la década de 1990 ilustran el vínculo entre la eliminación de toda huella física de un pueblo y su exterminio como tal: la destrucción de mezquitas, la quema de bibliotecas y el derribo de puentes en Bosnia y Herzegovina acompañaron las torturas, los asesinatos en masa y los campos de concentración (p. 8). Este vínculo, que Bevan califica como ineludible, se repite actualmente en Palestina, confirmando que la destrucción cultural es uno de los componentes principales de la violencia física, no un efecto secundario.

Este vínculo estrecho entre la violencia sobre el patrimonio y la violencia sobre las comunidades que lo sostienen encuentra su respaldo institucional más directo en las palabras de la antigua directora general de la UNESCO, Irina Bokova, quien señala que en los conflictos contemporáneos “estas dos dimensiones no pueden separarse. No hay necesidad de elegir entre salvar vidas y preservar el patrimonio cultural. Las dos son inseparables” (citada en Cuno & Weiss, 2020, p. 14). Esta afirmación, formulada en el contexto de los conflictos en Siria e Irak, adquiere, con el análisis desarrollado en este trabajo, una validez que trasciende ese contexto específico, convirtiendo la protección del patrimonio en una cuestión de derechos humanos y no meramente de conservación cultural.

6.2. *Patrones transversales del borrado cultural: constantes y singularidad del caso palestino*

Se han identificado un conjunto de patrones que atraviesan los tres casos estudiados y demuestran que la violencia contra el patrimonio cultural en contextos de ocupación, genocidio y colonización

responde a una lógica estructural cuya comprensión exige precisamente ese enfoque comparativo. La primera constante identificada en los tres casos es la instrumentalización de la arqueología como herramienta de legitimación territorial. Como se ha analizado en los capítulos anteriores, esta lógica no es exclusiva de ningún régimen ni ideología particular: la teoría del *Kulturkreis* de Kossinna proporcionó el sustento pseudocientífico para las reclamaciones territoriales nazis sobre Polonia; la arqueología israelí ha operado sistemáticamente para establecer una narrativa de continuidad entre el Israel bíblico y el Estado moderno, borrando simultáneamente la presencia histórica palestina; y el Estado Islámico destruyó el registro arqueológico preislámico de Siria e Irak precisamente porque su existencia contradecía su proyecto de implementar un orden que reflejara su interpretación extremista del islam. En los tres casos el patrimonio arqueológico se utiliza como herramienta para legitimar la narrativa que busca imponer quien lo controla.

La segunda constante es la eliminación sistemática de quienes transmiten la cultura. Retomando lo documentado por Sands (2016) en su análisis de la estrategia nazi en Polonia, esta eliminación no era un daño colateral sino un componente deliberado del plan genocida, orientado a interrumpir la cadena de transmisión intergeneracional a través de la cual una cultura se reproduce (p. 325). En Palestina, como se ha analizado en el capítulo 4, el Estado israelí opera bajo esta misma lógica, evidenciada por el asesinato sistemático de artistas, maestros, escritores, historiadores, entre otros, y el desmantelamiento del sistema educativo, atacando tanto a los lugares donde se transmite la cultura como a las personas que se dedican a transmitirla. En el caso del Estado Islámico, el exterminio y desplazamiento forzado de comunidades como chiíes y cristianos cumplió una función equivalente: al eliminar físicamente a los custodios vivos de esas tradiciones, se garantizaba que el borrado material del patrimonio no pudiera ser revertido, en lo que Puskás (2019) describe como una práctica sistemática de vincular la destrucción de lugares de importancia histórica o religiosa con la expulsión o limpieza de grupos étnicos o religiosos específicos (p. 97).

La tercera constante es el borrado toponímico y la resignificación del paisaje cultural como estrategia de reescritura de la presencia histórica de un grupo sobre un territorio. En Polonia, esta lógica operó en varios niveles simultáneos, empezando por la reescritura de la cronología arqueológica, rebautizando periodos enteros de la prehistoria con nombres que establecían una continuidad germánica ininterrumpida (Petersen, 1935, citado en Arnold, 1990, pp. 473-474), seguido por el proyecto de construir sobre las ruinas de Varsovia una ciudad renombrada como *Neue Deutsche Stadt* y diseñada para borrar cualquier rastro de la presencia polaca en ese espacio (Bevan, 2006, p. 97) y, por último, el borrado del paisaje cotidiano en los territorios incorporados al Reich por medio de la obliteración sistemática de todo recordatorio del antiguo carácter nacional, desde los nombres de calles y comunidades hasta los letreros comerciales (Lemkin, 1944, p. 82). En Palestina, se reproduce esta misma lógica a través de la destrucción de aldeas

árabes y el reemplazo de sus nombres originales en árabe por nombres hebreos o referencias bíblicas (Bevan, 2006, p. 104). Que el propio Lemkin identificara ese mecanismo en Polonia con el mismo lenguaje con el que la literatura académica describe lo ocurrido en Palestina desde 1948 confirma que el borrado toponímico es una intervención directa sobre la memoria colectiva: al eliminar las referencias materiales y lingüísticas de la presencia histórica de un grupo, se producen las condiciones para que esa presencia se deslegitimice, una lógica que, como demuestra su presencia tanto en el caso polaco como en el palestino, trasciende contextos históricos y geográficos particulares.

La cuarta constante es la destrucción de los soportes arquitectónicos de la identidad religiosa como condición previa al borrado identitario más amplio. En Polonia, como se ha analizado en el capítulo 5, las sinagogas que no fueron destruidas fueron convertidas en establos, letrinas, fábricas e incluso burdeles (Bevan, 2006, p. 51). En Siria e Irak, el Estado Islámico destruyó sitios de culto de comunidades chiíes, sufíes y cristianas (Clapperton, Jones & Smith, 2017, pp. 1219-1220). En Palestina, la destrucción de mezquitas e iglesias en Gaza y la restricción de acceso a los espacios de culto en Cisjordania (Al Jazeera, 2026d), opera bajo esa misma lógica: atacar los soportes arquitectónicos de la vida religiosa es atacar uno de los ejes centrales a través de los cuales una comunidad se sostiene y transmite su identidad colectiva. En los tres casos, la destrucción del patrimonio religioso es uno de los componentes de la estrategia de borrado que apunta simultáneamente a las comunidades y a los edificios y las prácticas que están ligadas a ellos.

Las cuatro constantes identificadas son componentes de una misma lógica estructural. La tríada analítica de Clapperton, Jones y Smith (2017) permite articularlas con precisión: la instrumentalización de la arqueología, la eliminación de la *intelligentsia*, el borrado toponímico y la destrucción del patrimonio religioso son manifestaciones de las tres fases identificadas en el estado de la cuestión (degradación, eliminación y reconstrucción) que operan simultáneamente en distintos planos. Que esta estructura tripartita se reproduzca con tanta consistencia en contextos tan distintos, confirma que la violencia contra el patrimonio es estructural, y responde a una lógica de borrado que trasciende las particularidades de cada caso. Además, opera en un nivel distinto pero complementario al de la tipología que articula este trabajo: mientras que la distinción entre ocupación, genocidio y colonización describe los marcos políticos y jurídicos dentro de los cuales se produce la violencia patrimonial, las fases de Clapperton describen sus mecanismos internos independientemente del marco en que ocurran. Las dos estructuras no se contradicen: una explica el contexto, la otra explica el mecanismo.

Lo que distingue al caso palestino de los demás casos analizados es la convergencia simultánea de las tres tipologías que organizan este trabajo: ocupación, colonización y genocidio. En Polonia, la tipología dominante fue la colonización y el genocidio, ejecutados de forma

secuencial y con una temporalidad acotada. En Siria e Irak, la tipología dominante fue la ocupación territorial acompañada de iconoclasia sistemática, con una duración relativamente breve. En Palestina, en cambio, las tres tipologías operan de forma simultánea, prolongada y acumulativa: la ocupación militar administra el territorio, la colonización de asentamiento lo transforma estructuralmente y el genocidio cultural, y en su fase más reciente, el genocidio físico, ataca las condiciones mismas de existencia del grupo.

6.3. La reconstrucción patrimonial: agencia local y prioridades internacionales

Existe una asimetría entre la capacidad de las comunidades directamente afectadas por la destrucción de su patrimonio para llevar a cabo su reconstrucción y la tendencia de los actores internacionales a proyectar sus propias agendas, desplazando las prioridades de estas poblaciones. Esta asimetría es una característica estructural del sistema internacional de protección del patrimonio.

La comparación entre el caso polaco y el sirio ilustra de manera clara esta asimetría. En Polonia, a pesar de las condiciones extremas de la posguerra, la sociedad polaca contaba con una capacidad de agencia sobre su propio patrimonio que resultó decisiva: los propios polacos habían documentado durante la ocupación la arquitectura de Varsovia (Bevan, 2006, p. 181). Esa documentación convirtió la reconstrucción en un acto impulsado desde adentro, con archivos propios y una visión propia de qué memorias reconstruir. La agenda soviética puso límites a ese proceso en algunos casos, pero no lo encabezó. Al contrario, en Palmira no existió un actor local equivalente, Rusia asumió la reconstrucción a pesar de no poseer sus archivos arqueológicos (Bartolomé y Olmedo, 2019, p. 58). Esta diferencia no es menor: la agencia de las comunidades sobre su propio patrimonio es una condición fundamental para que la reconstrucción sea un acto de afirmación identitaria y no una nueva forma de apropiación (Cuno & Weiss, 2020, pp. 50-54).

Esta perspectiva encuentra su confirmación más directa en las propias voces de las comunidades afectadas. En entrevistas realizadas en Siria e Irak, se recogieron testimonios como el siguiente: “la comunidad internacional simplemente no debería involucrarse en nuestro patrimonio. No los queremos aquí. Los iraquíes podemos hacerlo. Tenemos el dinero, tenemos el conocimiento, tenemos la experiencia. No necesitamos ayuda. No queremos que nadie reconstruya nada” (Cuno & Weiss, 2020, p. 31). Esta afirmación es una reacción a una forma específica de intervención que desplaza las prioridades locales en favor de agendas externas, confirmando que la brecha entre las instituciones internacionales de protección del patrimonio y las comunidades que interactúan directamente con ese patrimonio sigue vigente. Los criterios que determinan qué patrimonio merece atención y financiación internacional han sido históricamente

definidos por actores con marcos de referencia occidentales cuyos valores estéticos e históricos no necesariamente coinciden con las jerarquías de valor de las comunidades directamente afectadas (Cuno & Weiss, 2020, pp. 42-44). El caso más visible de esta brecha es Palmira: su condición de sitio romano y Patrimonio de la Humanidad conllevó una atención internacional desproporcionada frente a las mezquitas chiíes, los santuarios yazidíes y los espacios de culto activo destruidos al mismo tiempo, cuyo valor y necesidad de reconstrucción para las comunidades locales era considerablemente mayor.

La trayectoria de la iniciativa “Revivir el espíritu de Mosul”, lanzada por la UNESCO en 2018 con el apoyo financiero de los Emiratos Árabes Unidos y la Unión Europea, ilustra tanto los límites como las posibilidades de este modelo. El proyecto, el cual se creó para la reconstrucción de monumentos religiosos emblemáticos, partió de una visión internacional que definió sus prioridades iniciales. Sin embargo, con el tiempo incorporó mecanismos de consulta comunitaria que modificaron parcialmente esa lógica: una encuesta realizada en 2020 reveló que el 94% de los mosulíes deseaba que el minarete de Al Hadba fuera restaurado exactamente como estaba antes de su destrucción (UNESCO, 2025, p. 10). Esta evolución hacia la participación comunitaria es significativa, pero no resuelve el problema estructural: la agenda fue definida desde afuera antes de que la comunidad pudiera incidir en ella.

El contraste con Gaza resulta aún más revelador. Frente al modelo de Mosul, imperfecto, pero progresivamente orientado hacia la participación comunitaria, el plan de reconstrucción para Gaza propuesto por Donald Trump fue elaborado sin ninguna consulta con su población y propone eliminar todo rastro que permanezca de sus barrios existentes, sus sitios históricos y sus referencias identitarias para reemplazarlos por un complejo turístico de lujo bajo supervisión estadounidense, en lo que se ha descrito como un modelo de desposesión que excluye a los palestinos de cualquier decisión sobre su propio territorio (Al Jazeera, 2026c). Sin embargo, frente a esta exclusión, las propias comunidades palestinas han sostenido iniciativas de preservación patrimonial, desde la labor de organizaciones como Inash al-Usra en la documentación del patrimonio popular (De Cesari, 2019), hasta la preservación de piezas en instituciones internacionales como la exposición coordinada por el Institut du Monde Arabe (2025), o la propia documentación institucional del Ministerio de Cultura de Palestina (2024) sobre los daños sufridos. Como se analizó en el capítulo 4, esta agencia palestina sobre el propio patrimonio es precisamente lo que De Cesari (2019) identifica como la garantía para que el colonialismo no triunfe del todo (p. 15).

La falta de respuesta internacional en Palestina refleja una tensión estructural: la brecha entre el reconocimiento formal del patrimonio como bien de la humanidad y la capacidad real de los marcos internacionales para protegerlo cuando los intereses estratégicos de las potencias que sostienen esas instituciones están en juego.

6.4. *Los límites del marco jurídico internacional y la selectividad de la protección*

El análisis comparativo desarrollado en los apartados anteriores revela una paradoja que el marco jurídico internacional no ha logrado resolver: la condena de la destrucción deliberada del patrimonio cultural es hoy prácticamente universal, pero su aplicación efectiva sigue siendo profundamente selectiva. Como documenta Weiss en Cuno y Weiss (2020), existe un consenso global sin precedentes sobre la ilegitimidad de estos actos, pero ese consenso no se ha traducido en una capacidad real de prevención ni de sanción cuando los responsables son actores con alianzas estratégicas con las potencias que sostienen las instituciones internacionales de protección (pp. 7-8). Esta brecha entre el reconocimiento formal y la aplicación efectiva es la tensión estructural que este apartado examina, retomando el debate entre el derecho como es (*lex lata*) y el derecho como debería ser (*lex ferenda*) introducido en el marco teórico.

El punto de inflexión más significativo en la evolución del marco jurídico internacional fue la asociación de la destrucción patrimonial con el terrorismo yihadista a partir de 2014. Esto proporcionó una palanca política que no existía antes: la destrucción del patrimonio dejó de ser percibida únicamente como un problema cultural o humanitario para convertirse en una amenaza a la seguridad internacional, lo que movilizó una respuesta institucional con una velocidad y contundencia sin precedentes (Cuno & Weiss, 2020, pp. 8-9). Esta securitización del patrimonio produjo dos avances concretos. El primero fue el caso Ahmad al-Faqi al-Mahdi, juzgado ante la Corte Penal Internacional en 2016 por la destrucción de mausoleos y mezquitas en Tombuctú, Mali, convirtiéndose en el primer condenado en la historia por la destrucción de patrimonio cultural como crimen de guerra. El segundo fue la Resolución 2347 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (2017), ya analizada en el capítulo 3, que tipificó explícitamente el saqueo y la destrucción del patrimonio en conflicto armado como potencial crimen de guerra y vinculó por primera vez la protección del patrimonio con la agenda de paz y seguridad internacionales.

Sin embargo, la securitización del patrimonio como palanca política tiene un límite estructural que el caso palestino ilustra con claridad. El mecanismo funciona cuando el responsable de la destrucción puede ser identificado como actor terrorista o como Estado al margen del orden internacional: en ese contexto, la condena es rápida y los instrumentos normativos se activan con relativa eficacia. Pero cuando el responsable es un Estado con alianzas estratégicas con las potencias que sostienen esas instituciones, el mecanismo deja de operar. Israel ha destruido sistemáticamente el patrimonio palestino durante décadas sin que ningún instrumento jurídico internacional vinculante haya sido aplicado de forma efectiva, a pesar de que las obligaciones derivadas de la Convención de La Haya de 1954 son inequívocas. Esta impunidad se produce en un contexto en el que Estados Unidos ha vetado al menos 45 resoluciones del

Consejo de Seguridad críticas con Israel desde 1972, más de la mitad del total de vetos estadounidenses en la historia de la ONU, siendo 33 de ellas relativas específicamente a la ocupación de los territorios palestinos o al trato a la población palestina, mientras que Israel encabeza históricamente el ranking de resoluciones del Consejo ignoradas, con al menos 31 incumplimientos documentados (O'Dell, 2023). Por ello, la protección efectiva del patrimonio cultural depende de la voluntad política de los actores con poder para hacerla valer, antes que de la mera existencia de marcos normativos. La brecha entre el derecho como es (*lex lata*) y el derecho como debería ser (*lex ferenda*) no es, por tanto, un problema jurídico sino político.

Reconocer este límite no invalida los avances producidos por la securitización del patrimonio ni la relevancia del caso al-Mahdí como precedente jurídico. Lo que sí revela es que esos avances tienen un alcance limitado mientras el sistema internacional siga siendo incapaz de aplicar los mismos estándares con independencia de la identidad del perpetrador. El concepto de genocidio cultural, recuperado en este trabajo como herramienta analítica y no puramente jurídica, señala ese límite: permite nombrar y documentar formas de violencia patrimonial que los marcos vigentes no logran capturar en su totalidad, y que seguirán sin ser capturadas mientras la protección efectiva del patrimonio dependa más de las alianzas políticas internacionales que de la universalidad de los principios que esas mismas instituciones proclaman. Es en ese espacio, entre lo que el derecho reconoce y lo que la realidad exige, donde se sitúa la contribución analítica de este trabajo.

6.5. *La convergencia de tipologías como marco analítico*

El análisis llevado a cabo a lo largo de este capítulo permite identificar qué es lo que hace que el caso palestino sea un caso analíticamente singular dentro del fenómeno de la violencia contra el patrimonio cultural en contextos de conflicto. Esta singularidad no reside en la magnitud de la destrucción, ni en la crueldad de sus perpetradores, ni siquiera en cuánto tiempo lleva perpetuándose, aunque todos estos elementos estén presentes. Reside en algo estructuralmente distinto: la convergencia simultánea de las tres tipologías que este trabajo analiza, ocupación, colonización y genocidio, operando en paralelo y reforzándose mutuamente. Es esa convergencia, y no ninguna de las tipologías por separado, lo que constituye el aporte central de esta investigación.

Cada una de las tres tipologías cuenta con marcos conceptuales que permiten analizarla de forma relativamente individual. La ocupación tiene un marco jurídico-normativo consolidado, anclado en el derecho internacional humanitario y en instrumentos como la Convención de La Haya de 1954. La colonización de asentamiento ha sido conceptualizada con precisión por autores como Wolfe (2006) como una estructura de eliminación y reemplazo que opera a largo plazo. El

genocidio, en sus dimensiones física y cultural, cuenta con el aparato conceptual desarrollado por Lemkin y parcialmente codificado en la Convención de 1948. El problema radica en la fragmentación de esos marcos: no en que los fenómenos que describen sean incompatibles entre sí, ya que el análisis desarrollado a lo largo de este trabajo demuestra precisamente que en Palestina se superponen y refuerzan mutuamente, sino en que cada marco fue diseñado para operar de manera independiente y, por ello, carece de las herramientas necesarias para capturar su convergencia. El marco jurídico de la ocupación no fue concebido para incluir la lógica de reemplazo demográfico y cultural del colonialismo de asentamiento cuando ambos coexisten. La normativa sobre la colonización no contempla la dimensión del exterminio físico e identitario que define al genocidio cuando operan simultáneamente. Y el genocidio, tal y como está codificado, no captura la dimensión acumulativa y procesual que adquiere cuando se ejerce bajo formas de ocupación prolongada y no como un evento delimitado en un tiempo acotado. Es en los espacios que quedan entre estos marcos donde la violencia patrimonial palestina ha encontrado refugio analítico y jurídico, y donde ha podido perpetuarse sin ser completamente nombrada ni sancionada.

Es en ese espacio donde el concepto de genocidio cultural, recuperado en este trabajo como herramienta analítica y no puramente jurídica, demuestra su pertinencia. No se propone aquí como el único concepto válido para analizar la situación palestina, ni como un sustituto de los marcos jurídicos existentes, sino como el que mejor captura la dimensión que los otros dejan sin nombrar: la destrucción sistemática y acumulativa de los soportes materiales e inmateriales a través de los cuales un grupo existe y se reproduce como colectividad. Cuando la ocupación militar restringe el acceso al territorio, cuando la colonización de asentamiento destruye aldeas y resignifica paisajes, y cuando el genocidio elimina físicamente a las personas que transmiten la cultura, el resultado constituye un proceso único orientado a un mismo fin: hacer imposible la continuidad de la identidad del pueblo palestino. El genocidio cultural, en la concepción de Lemkin, nombra esa intención con exactitud: un plan coordinado para destruir los fundamentos esenciales de la vida de un grupo. Que ese concepto no haya sido incorporado al ordenamiento jurídico internacional vinculante señala con precisión uno de los límites más significativos del campo, ya documentado en los capítulos anteriores.

El marco tipológico desarrollado en este trabajo tiene implicaciones que trascienden el caso palestino. Los casos de Polonia, Siria e Irak no fueron seleccionados únicamente como términos de comparación para el análisis de Palestina, sino porque ilustran que las lógicas de violencia patrimonial identificadas en este trabajo, es decir, la instrumentalización de la arqueología, la eliminación de la *intelligentsia*, el borrado toponímico y la destrucción del patrimonio religioso, se reproducen con una consistencia que trasciende contextos históricos, geográficos e ideológicos particulares. Esto sugiere que el enfoque tipológico y comparativo

desarrollado aquí puede ser aplicado a otros contextos donde converjan dos o más de estas lógicas: conflictos en los que la ocupación coexiste con proyectos de reemplazo poblacional, o en los que la destrucción cultural acompaña procesos de exterminio físico. En ese sentido, la singularidad analítica del caso palestino lo convierte en el punto de partida desde el cual este trabajo propone una contribución al debate más amplio sobre cómo analizar la violencia patrimonial en contextos de conflicto.

Este trabajo no aspira a resolver el debate jurídico sobre el reconocimiento del genocidio cultural como crimen internacional vinculante, ni a ofrecer una solución política al conflicto palestino. Lo que sí aspira a demostrar es que disponer de herramientas analíticas precisas para nombrar lo que ocurre es una condición previa necesaria para cualquier respuesta efectiva, ya sea jurídica, política o institucional. Mientras la destrucción sistemática del patrimonio cultural palestino siga siendo analizada de forma fragmentada, como daño colateral, como consecuencia de la ocupación o como efecto del conflicto armado, sin que ningún marco logre capturar su dimensión acumulativa y su orientación hacia la destrucción de las condiciones de existencia de un grupo, esa destrucción continuará encontrando los mismos espacios de impunidad que este trabajo ha documentado.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo, el análisis que se llevó a cabo sobre el papel que ha jugado el patrimonio en contextos de ocupación, genocidio y colonización permitió confirmar que su destrucción es, efectivamente, una estrategia deliberada de borrado sistemático para debilitar los vínculos que tienen las sociedades con su identidad y memoria colectiva. La destrucción en Palestina es el ejemplo más claro de ello, ya que es el caso paradigmático en el que las tres tipologías convergen y operan simultáneamente.

Durante el desarrollo de esta investigación, la relevancia de emplear el concepto de genocidio cultural para estudiar la destrucción del patrimonio en situaciones de conflicto se volvió evidente. Como se demostró en los capítulos 3 y 6, su valor reside en el potencial analítico que presenta al estudiar y nombrar la destrucción sistemática y acumulativa a la que han estado sometidos los soportes de la identidad colectiva palestina. Aquí las aportaciones de Lemkin resultan indispensables, ya que él desarrolló lo que otros marcos de análisis no: que el genocidio no es solo el exterminio físico de las personas pertenecientes a un mismo grupo, sino que puede operar de forma lenta y acumulativa a través de la destrucción sistemática de los elementos que fundamentan la existencia de un grupo. Su condición silenciosa y paulatina hace que, en ocasiones, sea difícil de identificar en el momento en que está ocurriendo, que es precisamente lo que ha caracterizado la destrucción patrimonial en Palestina desde la Nakba.

Al analizar los casos estudiados en el trabajo, surgieron cuatro constantes en los mecanismos empleados por potencias ocupantes y colonizadoras para imponer narrativas de continuidad histórica y territorial, legitimación de la presencia del ocupante y negación de la existencia histórica del grupo originario: la instrumentalización de la arqueología como herramienta de legitimación territorial, la eliminación sistemática de los transmisores de cultura, el borrado toponímico y la resignificación del paisaje, y la destrucción de los soportes arquitectónicos de la identidad religiosa. Estos elementos son manifestaciones de las tres fases de la estrategia de borrado cultural que Clapperton, Jones y Smith (2017) identifican: degradación del tejido social, eliminación de toda referencia a la sociedad anterior y reconstrucción según una nueva visión ideológica. Un hallazgo relevante fue justamente la complementariedad entre estas fases del borrado cultural y las tres tipologías que estructuran el análisis de este trabajo. Ambas operan en niveles distintos, una explica los mecanismos internos de la destrucción patrimonial en un conflicto, mientras que la otra el contexto político dentro del cual ocurre.

Paralelamente, se constató que las sociedades que viven bajo estos mismos contextos de ocupación o colonización también hacen uso del patrimonio, sin embargo, en estos casos como una herramienta de resistencia ante la destrucción de sus formas de vida e identidad, demostrando así que la resistencia cultural se puede entender como una práctica activa y deliberada de

afirmación identitaria. Además, la preservación del bordado, la música, la gastronomía, las tradiciones orales y los vínculos simbólicos con el territorio de la comunidad palestina dispersa, junto con el precedente de la preservación clandestina arquitectónica de Varsovia, confirman que la supervivencia cultural bajo condiciones de destrucción sistemática no invalida la existencia de un genocidio cultural, sino que debe entenderse precisamente como resistencia frente a ese mismo proceso de borrado.

El desarrollo de esta investigación demuestra que la destrucción de la cultura es una herramienta de borrado tan eficaz como la violencia física. Lo que hace que Palestina sea un caso analíticamente singular, es que ambas operan en conjunto bajo la ocupación, la colonización y el genocidio, y que estas tres tipologías no se suceden de forma secuencial como en Polonia, ni se acotan a un periodo concreto como en Siria e Irak, sino que operan de forma simultánea y acumulativa desde 1948. Cada uno de estos marcos tiene su propia tradición conceptual y jurídica, pero ninguno logra capturar esa convergencia en su totalidad, y es precisamente en los espacios entre esos marcos donde la violencia patrimonial palestina ha encontrado impunidad.

Ahora bien, este trabajo tiene límites que se tienen que reconocer. El primero es temporal: el análisis del caso palestino se extiende hasta principios de 2026, pero la situación continúa evolucionando a una velocidad que ninguna investigación académica puede seguir en tiempo real. En este mismo período emergió además el caso de la destrucción patrimonial en el sur del Líbano como consecuencia de la invasión israelí a partir del conflicto con Irán, cuyo alcance y patrones no pudieron ser incorporados al análisis de este trabajo. El segundo límite es de alcance: los casos comparativos han sido analizados en función de su capacidad para iluminar patrones transversales, no como estudios exhaustivos en sí mismos. El tercero es conceptual: el debate sobre el genocidio cultural está lejos de cerrarse, y este trabajo ha optado deliberadamente por su uso analítico sin pretender resolverlo.

Estas limitaciones abren una serie de líneas de investigación que se podrían, incluso deberían, abordar a futuro. La más inmediata es la incorporación del caso de Bosnia y Herzegovina, cuyas similitudes con el caso palestino como la destrucción de mezquitas, bibliotecas y puentes como componente explícito de la limpieza étnica, y la disputa por el patrimonio reconstruido ilustrada por el Puente Viejo de Mostar, lo convierten en la primera prioridad de una agenda comparativa ampliada. Una segunda línea es la aplicación del marco tipológico propuesto a otros contextos donde converjan dos o más de las tipologías analizadas, como los casos de los pueblos indígenas en América o los rohinyás en Myanmar. Una tercera es el estudio de los procesos de reconstrucción patrimonial post-conflicto desde la perspectiva local, a partir de la comparación entre los modelos de Varsovia y Mosul. Una cuarta es el análisis de las implicaciones jurídicas de incorporar el concepto de genocidio cultural al ordenamiento internacional vinculante, a la luz de los precedentes producidos por el caso al-Mahdí y la

Resolución 2347. Una quinta línea es el desarrollo y contraste de la complementariedad metodológica entre la tipología de este trabajo y la trinidad de Clapperton, Jones y Smith (2017), para explorar si esa complementariedad realmente se sostiene en otros contextos comparativos y constituye así una contribución teórica al campo de los estudios sobre patrimonio en conflicto. Finalmente, una sexta línea es el análisis comparativo del caso libanés, que permitiría explorar si los patrones de destrucción patrimonial identificados en este trabajo se replican cuando el actor es el mismo pero el marco jurídico del conflicto es distinto, al tratarse de un Estado soberano y no de un territorio ocupado.

Al momento de terminar de escribir esta conclusión, el genocidio en Palestina continúa. Mientras que la normativa internacional jurídica sigue sin lograr detenerlo, el mundo académico es uno de los espacios que puede y debe seguir documentando, analizado y nombrando lo que ocurre. Este trabajo aspira a contribuir a esa tarea desde la dimensión cultural, con la convicción de que visibilizar lo que ocurre al patrimonio cultural palestino es también una forma de resistencia frente al borrado y el olvido.

BIBLIOGRAFÍA

- Akhavan, P. (2016). Cultural genocide: Legal label or mourning metaphor? *McGill Law Journal*, 62(1). <https://lawjournal.mcgill.ca/article/cultural-genocide-legal-label-or-mourning-metaphor/>
- Al Jazeera. (2026a, 20 de abril). *As barbed wire blocks kids from class, Palestinians stage 'Freedom School'*. <https://www.aljazeera.com/news/2026/4/20/as-barbed-wire-blocks-kids-from-class-palestinians-stage-freedom-school>
- Al Jazeera. (2026b, 26 de enero). *Israel's genocide wiped out over 2,700 families in Gaza* [Video]. <https://www.aljazeera.com/video/newsfeed/2026/1/26/israels-genocide-wiped-out-over-2700-families-in-gaza>
- Al Jazeera. (2026c, 27 de enero). *Map shows what would happen to Gaza under the US 'master plan'*. <https://www.aljazeera.com/news/2026/1/27/map-shows-what-would-happen-to-gaza-under-the-us-master-plan>
- Al Jazeera. (2026d, 5 de abril). *Under Israeli restrictions, Palestinian Christians mark quiet Holy Week*. Al Jazeera. <https://www.aljazeera.com/features/2026/4/5/under-israeli-restrictions-palestinian-christians-mark-quiet-holy-week>
- Arnold, B. (1990). The past as propaganda: totalitarian archaeology in Nazi Germany. *Antiquity*, 64(244), 464–478.
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1946, 11 de diciembre). *El crimen de genocidio* (A/RES/96(I)). <https://digitallibrary.un.org/record/209873>
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1960, 14 de diciembre). *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales* (Resolución 1514 (XV)). [https://docs.un.org/es/A/Res/1514\(XV\)](https://docs.un.org/es/A/Res/1514(XV))
- Bartolomé, M., & Olmedo, M. C. A. (2019). La destrucción de bienes culturales en el marco de conflictos armados en la agenda de la Seguridad Internacional contemporánea. *Studia Politicae*, 46, 35-67. <https://doi.org/10.22529/sp.2018.46.02>
- Bevan, R. (2006). *The destruction of memory: Architecture at war*. Reaktion Books.
- Convención Sobre Prevención y Sanción del Delito de Genocidio: aprobada por la tercera Asamblea General de las Naciones Unidas, en París el 9 de diciembre de 1948. (1948).
- Centre for Information Resilience. (2025, 13 de octubre). *The destruction of Rafah: A city unmade*. <https://www.info-res.org/israel-gaza-war/reports/destruction-of-the-built-environment-in-rafah-gaza/>
- Clapperton, M., Jones, D. M., & Smith, M. L. R. (2017). Iconoclasm and strategic thought: Islamic State and cultural heritage in Iraq and Syria. *International Affairs*, 93(5), 1205–1231. <https://doi.org/10.1093/ia/iix168>
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (s.f.). *Ocupación*. Recuperado el 21 de marzo de 2026, de <https://www.icrc.org/es/derecho-y-politicas/ocupacion>
- Consejo de Seguridad de la ONU (Resolución 242): Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. (1967, 22 de noviembre). *Resolución 242 (1967)* (S/RES/242). [https://docs.un.org/es/s/res/242\(1967\)](https://docs.un.org/es/s/res/242(1967))
- Consejo de Seguridad de la ONU (Resolución 2334): Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. (2016, 23 de diciembre). *Resolución 2334 (2016)* (S/RES/2334). [https://docs.un.org/es/S/RES/2334\(2016\)](https://docs.un.org/es/S/RES/2334(2016))
- Cuno, J., & Weiss, T. G. (2020). *Cultural heritage under Siege: Laying the Foundation for a Legal and Political Framework to Protect Cultural Heritage at Risk in Zones of Armed Conflict* (J. Paul Getty Trust Occasional Papers in Cultural Heritage Policy, Vol. 4).
- De Cesari, C. (2019). *Heritage and the cultural struggle for Palestine*. Stanford University Press.
- Espinosa, Á. (2015, 27 febrero). El Estado Islámico difunde un vídeo donde destruye estatuas milenarias. *El País*. https://elpais.com/internacional/2015/02/26/actualidad/1424955673_750395.html
- Fournet, C. (2007). *The crime of destruction and the law of genocide: Their impact on collective memory*. University of Exeter.

- Hobsbawm, E. J. (1993, 16 diciembre). The new threat to history. *The New York Review Of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/1993/12/16/the-new-threat-to-history/>
- Ibrahim, R. (2025, 19 de abril). Gaza had educational justice. Now the genocide has wiped that out, too. *Al Jazeera*. <https://www.aljazeera.com/opinions/2025/4/19/gaza-had-educational-justice-now-the-genocide-has-wiped-that-out-too>
- Institut du Monde Arabe. (2025). *Trésors sauvés de Gaza: 5000 ans d'histoire* [Exposición]. Institut du Monde Arabe, París, Francia. <https://www.imarabe.org/fr/agenda/expositions-musee/tresors-sauves-gaza-5000-ans-histoire>
- Khalidi, R. (2024). *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonial Conquest and Resistance*. Profile Books.
- Lambourne, N. (2001). *War damage in western Europe: The destruction of historic monuments during the Second World War*. Edinburgh University Press.
- Lemkin, R. (1944). *Axis rule in occupied Europe: Laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*. Carnegie Endowment for International Peace.
- Luck, E. C. (2018). *Cultural genocide and the protection of cultural heritage* (J. Paul Getty Trust Occasional Papers in Cultural Heritage Policy, No. 2). J. Paul Getty Trust.
- Ministerio de Cultura de Palestina. (2024). Tercer informe preliminar sobre los daños en el sector cultural durante la guerra en la Franja de Gaza: 7 de octubre de 2023 – 7 de enero de 2024. Autoridad Nacional Palestina. <https://www.embajadepalestina.es/wp-content/uploads/2024/02/Report-IN-SPANISH-.pdf>
- Novic, E. (2016). *The Concept of Cultural Genocide: An International Law Perspective* [Abstract]. Oxford University Press.
- O'Dell, H. (2023). *How the US has used its power at the UN to support Israel for decades*. Chicago Council on Global Affairs. <https://globalaffairs.org/commentary-and-analysis/blogs/how-us-has-used-its-power-un-support-israel-decades>
- Office for the Coordination of Humanitarian Affairs [OCHA]. (2024, septiembre). *Movement and access in the West Bank*. <https://www.ochaopt.org/content/movement-and-access-west-bank-september-2024>
- Office of the High Commissioner for Human Rights [OHCHR]. (2025). *Thematic report: Israel's discriminatory administration of the occupied West Bank, including East Jerusalem*. <https://www.un.org/unispal/document/thematic-report-israels-discriminatory-administration-of-the-occupied-west-bank-including-east-jerusalem/>
- Puskás, A. (2019). The securitization of cultural heritage protection in international political discussion through the example of attacks of ISIL/Daesh. *Security & Future*, 3(3), 96–100.
- Said, E. W. (1980). *The question of Palestine*. Vintage Books.
- Said, E. W. (1984). Permission to narrate. *Journal of Palestine Studies*, 13(3), 27–48.
- Sands, P. (2016). *East West Street: On the Origins of “Genocide” and “Crimes Against Humanity”*. Knopf.
- Schaller, D. J., & Zimmerer, J. (2013). *The Origins of Genocide: Raphael Lemkin as a historian of mass violence*. Routledge.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
- Truth and Reconciliation Commission of Canada. (2015). *Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada* [Introduction].
- Tsongas, G. (2018). Iconoclasm: ISIS and Cultural Destruction. *Global Societies Journal* 6 (I).
- Tunbridge, J. E., & Ashworth, G. J. (1996). *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict*. John Wiley & Sons.
- UNESCO. (1954, 14 de mayo). *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención*. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/convention-protection-cultural-property-event-armed-conflict-regulations-execution-convention#item-1>

- UNESCO. (1999, 26 de marzo). *Segundo Protocolo de la Convención de La Haya de 1954 para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado*. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/second-protocol-hague-convention-1954-protection-cultural-property-event-armed-conflict>
- UNESCO. (2025). Revivir el espíritu de Mosul: El renacimiento de una ciudad: la esperanza de un pueblo, la historia de una reconstrucción 2018-2025.
- UNICEF. (2026, febrero). *UNICEF in the State of Palestine Humanitarian Situation Update (Reporting period: 5 February 2026)*. <https://www.unicef.org/sop/reports/unicef-state-palestine-humanitarian-situation-update>
- United States Holocaust Memorial Museum. (2023). *How many people did the Nazis murder? Holocaust* Encyclopedia. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution>
- Wolfe, P. (2006, diciembre). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>
- Yousef Sandoval, L. (2024). La biopolítica de la ocupación israelí de Palestina. *Bajo Palabra*, 36, 79-98. <https://doi.org/10.15366/bp2024.36.003>
- Young, J. E. (1993). *The texture of memory: Holocaust memorials and meaning*. Yale University Press.