



*Jan Assmann on History, Memory and Exodus*

*Historia, memoria, éxodo.  
A propósito de Jan Assmann*

ROBERTO NAVARRETE ALONSO

Universidad Complutense de Madrid  
roberto.navarrete@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.020>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 397-412



*Recibido: 25/05/2017*

*Aprobado: 26/10/2017*

## **Resumen**

El trabajo estudia la conformación de identidades colectivas a partir de la distinción entre historia y memoria. Tras presentar algunas consideraciones generales sobre el origen freudiano de la fenomenología de la cultura de Jan Assmann, su contribución es enmarcada en el contexto de la querrela de los historiadores. Por último, las tesis de Assmann sobre la institucionalización de la memoria colectiva como memoria cultural son aplicadas al actual éxodo provocado por el fanatismo religioso.

*Palabras clave:* historia, querrela de los historiadores, memoria comunicativa, memoria cultural, éxodo.

## **Abstract**

This paper deals with the configuration of collective identities according to Jan Assmann's distinction between history and memory. After presenting some general reflections on the Freudian origins of Assmann's phenomenology of culture, his contribution to a cultural theory is contextualized in the framework of the Historians' Quarrel. Finally, Assmann's thesis on the institutionalisation of collective memory as cultural memory are applied to the current exodus caused by religious fanaticism.

*Keywords:* History, Historians' Quarrel, Communicative Memory, Cultural Memory, Exodus.

## 1. Introducción

A FINALES DEL SIGLO XIX tuvo lugar un giro decisivo en la historia del pensamiento occidental. El descubrimiento del inconsciente por Sigmund Freud representa una de las grandes humillaciones sufridas por la humanidad a lo largo de su historia, junto con las derivadas del heliocentrismo y la teoría de la evolución<sup>1</sup>. En un primer momento, el alcance de la revolución psicoanalítica fue de índole individual, pero al cabo de poco tiempo, tras haber alcanzado no obstante fama mundial, el padre del psicoanálisis se vio obligado a adentrarse en cuestiones propias de teoría de la cultura. Son de sobra conocidas tres de sus obras al respecto: *Totem und Tabu* (1913), *Die Zukunft einer Illusion* (1927) y *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), pero quizá no tanto el último de los trabajos de Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), en el que el psiquiatra austríaco aplicó su tesis sobre el retorno de lo reprimido a la conformación de la identidad, no de las culturas en general, sino de una en particular y, de hecho, particularísima: la del pueblo judío, cuyo surgimiento es reconstruido por Freud a través de la figura del “hombre Moisés”<sup>2</sup>.

Surgido en primera instancia como método y práctica para el tratamiento clínico de patologías psiquiátricas, el psicoanálisis se convirtió en un modelo teórico descriptivo y explicativo de la psique humana. Hoy sobrevive no tanto en las facultades de psicología, en las que –salvo raras excepciones– apenas ocupa ya un lugar más que en la historia de dicha disciplina, cuanto en el ámbito de la filosofía y, en general, de las humanidades: la antropología, la etnología, la historia y la teoría de la cultura. Desde luego no ocurre en estas áreas del conocimiento que el paradigma freudiano sea asumido de manera acrítica, pero sigue siendo objeto de estudio y controversia, así como fuente de inspiración de figuras preeminentes de nuestro tiempo, más allá del también psiquiatra y psicoanalista Jacques Lacan. Es el caso de los filósofos Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk, pero también de Yosef Hayim Yerushalmi, autoridad preeminente en la historia del judaísmo, y del egiptólogo

<sup>1</sup> Cfr. Freud, S., “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse”, *Gesammelte Werke*, XI, London, Imago Publishing, 1940, pp. 294-295, así como Id., “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”, *Gesammelte Werke*, XII, London, Imago Publishing, 1947, pp. 6-12.

<sup>2</sup> Cfr. Freud, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, De Lange, 1939.

Jan Assmann<sup>3</sup>. Es la aportación de este último a la teoría de la cultura aquello a lo que proponemos atender aquí, debido al enorme potencial del que está dotada para hacer frente a dos de las cuestiones más urgentes de nuestro tiempo: el fanatismo religioso llevado al extremo del terror y el problema de la identidad cultural en un mundo global y, sin embargo, todavía poblado de fronteras y límites de muy diversa índole.

## 2. Historia y memoria

CON Y CONTRA FREUD, tanto Yerushalmi como Assmann se han aproximado al problema de la conformación de la identidad colectiva —judía, en el caso de Yerushalmi, y no sólo judía, en el de Assmann— a partir de la distinción entre historia y memoria<sup>4</sup>. Han dado así lugar a sendas fenomenologías de la memoria como respuesta a la hipertrofia del historicismo. El esquema teórico de Assmann está dotado sin duda de mayor sofisticación que el del autor de *Zakhor*, cuyo tratamiento de la cuestión era todavía muy rudimentario. Estaba en realidad demasiado apegado aún, tanto en espíritu como en esencia, a la obra de Maurice Halbwachs<sup>5</sup>. Si bien Assmann parte de los esquemas de este sociólogo francés, se distancia de modo sustancial de ellos por medio de una profundización en el ámbito semiótico de la memoria. El trabajo de Assmann como teórico de la cultura constituye una investigación de la textualidad del pasado, motivo por el cual cabe referirse a él como una aportación al giro ontológico de la hermenéutica gadameriana.

Las reflexiones de Yerushalmi a propósito del significado de la historia para el pueblo judío datan de comienzos de los años ochenta. Aunque el propio historiador judío indique en las postrimerías del corto siglo xx (1989) que cuando, siete años antes, se publicó su *Zakhor*, no estaba solo en su preocupación sobre los problemas de la memoria colectiva y la escritura de la historia, la cuestión de la diferencia entre memoria e historia cobró especial significado algunos años más tarde<sup>6</sup>. Cabría incluso indicar una fecha concreta: el 8 de mayo de 1985, día en que se cumplió el cuadragésimo aniversario del final de la Segunda Guerra Mundial. En sí misma, se trata

<sup>3</sup> Ambos se han ocupado, de hecho, del Moisés de Freud y, por tanto, de la fenomenología freudiana de la tradición religiosa judía. Cfr. Yerushalmi, Y. H., *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Heaven, Yale University Press, 1991; Assmann, J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München, Hanser, 1998; e Id., *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München, Carl Hanser, 2003.

<sup>4</sup> Cfr. Yerushalmi, Y. H., *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* [1982], New York, Schocken, 1989, así como Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1997.

<sup>5</sup> Yerushalmi, Y. H., *Zakhor*, op. cit., p. XXXV, así como Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, Paris, 1925, e Id., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

<sup>6</sup> Yerushalmi, Y. H., "Preface to the Schocken Edition", *Zakhor*, op. cit., p. XXVII.

de una fecha de escaso valor histórico y, sin embargo, de enorme valor simbólico, es decir, desde el punto de vista de la memoria: un día que si es digno de ser recordado no es porque hiciera historia, sino por su carácter conmemorativo. Testimonio, monumento textual –y nacional– de esta naturaleza simbólica fue el discurso pronunciado aquel día por el entonces Presidente de la República Federal de Alemania, Richard von Weizsäcker, en la Sala de Plenos del Parlamento de Alemania<sup>7</sup>.

Las palabras del *Bundespräsident* no pueden ser en efecto más pertinentes para la cuestión que nos ocupa. “El 8 de mayo de 1945”, comenzaba su alocución, “es una fecha dotada de un significado histórico decisivo”, en tanto que, añade más adelante, “día de la liberación”, lo cual desde luego supone ya un modo de recordar y, por tanto, de interpretar el puro hecho histórico –si es que tal cosa existe– del final de la guerra. Respecto del 8 de mayo, no de 1945, sino de todos los años a partir de entonces, no es ya la historia lo que está en juego, sino la memoria: “el 8 de mayo es para nosotros un día para el recuerdo”, tanto del dolor causado por los crímenes del nacionalsocialismo –del trauma, por tanto–, como de la mencionada liberación –es decir, del triunfo–<sup>8</sup>. “Recordar”, declaró Weizsäcker, “significa conmemorar un acontecimiento de un modo tan honesto y puro que se convierta en una parte de nuestro propio interior”, es decir, de la propia identidad. E incluso parecía citar al propio Yerushalmi cuando afirmaba: “el pueblo judío se acuerda y se acordará siempre [...] no sólo porque al hombre le sea imposible olvidar semejante horror, sino porque el recuerdo pertenece a la fe judía”. Si es posible una reconciliación, concluía, ésta pasa por asumir el pasado y mantener vivo el recuerdo de lo sucedido, es decir, como es “natural”<sup>9</sup>, el exterminio nacionalsocialista del pueblo judío.

De la alocución del *Bundespräsident* merece la pena destacar, por último, la razón aducida para explicar la “necesidad interna” de que, precisamente cuarenta años después del final de la guerra, se avivase en Alemania la polémica acerca de lo ocurrido entre 1933 y 1945<sup>10</sup>. En este caso, era al egiptólogo Assmann a quien podría

<sup>7</sup> El discurso íntegro puede consultarse en la página web de la Presidencia de la República Federal de Alemania: [www.bundespraesident.de](http://www.bundespraesident.de).

<sup>8</sup> Véase Giesen, B., *Triumph and Trauma*, London, Paradigm, 2004, así como Assmann, A., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck, 2014, pp. 12-17.

<sup>9</sup> No se puede aquí sino entrecomillar el término “natural”, pues el fenómeno al que estamos refiriéndonos, y al que se refería Weizsäcker, no es de tal índole. La base neuronal del individuo, aun siendo necesaria –en tanto en cuanto sólo el individuo, y no ningún grupo, es sujeto del recuerdo–, es insuficiente desde el punto de vista de la memoria colectiva: necesita del complemento de una mnemotecnia cultural (procesos de almacenamiento, reactivación y transmisión puramente culturales). Lo mismo ocurriría, por lo demás, si hubiésemos preferido escribir “lógico”: que se recuerde una cosa u otra no es fruto de deducción alguna, sino, más bien, de decisiones concretas. Lo correcto, por tanto, hubiese sido utilizar la expresión, nada habitual, “como es cultural”. Porque de cultura –de identidad cultural– se trata.

<sup>10</sup> En todo caso, la disputa fundamental, a la que vamos a referirnos de inmediato, estaba aún por llegar, si bien es cierto que Hermann Lübbe había dado aviso de ella ya en 1983. Véase Lübbe, H., “Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein”, *Historische Zeitschrift*, vol. 236, núm. 3, 1983, pp. 579-599.

parecer estar citando Weizsäcker, cuando, remitiéndose en realidad a los relatos del Antiguo Testamento, afirmaba:

El transcurso de cuarenta años juega un gran papel en la vida de los hombres y en los destinos de los pueblos [...] Significan siempre un gran corte. Tienen efecto en la conciencia de los hombres, ya sea como final de un tiempo oscuro con la confianza en un nuevo y buen futuro, ya sea como peligro del olvido y advertencia sobre las consecuencias. Merece la pena reflexionar sobre ambas cosas.

Ya en el Prólogo a su tratado sobre la memoria cultural, Assmann llamaba en efecto la atención sobre el hecho de que “cuarenta años marcan un cambio de época en la memoria colectiva”<sup>11</sup>. Y, como Weizsäcker, tenía en mente la repetida aparición de tal intervalo de tiempo en los textos veterotestamentarios<sup>12</sup>. Pero la aportación de Assmann a la teoría de la cultura, ejemplificada en las más avanzadas civilizaciones de los tiempos más remotos, no era ciega a lo que el transcurso de ese periodo de tiempo significaba para su propia época, es decir, a su importancia desde el punto de vista del recuerdo del acontecimiento histórico de la *Shoah*. De hecho, reconoce en este aspecto personal y existencial del asunto el motivo decisivo por el que el tema “memoria y recuerdo” alcanzó gran virulencia en la década de los ochenta del siglo pasado, a saber, el hecho de que por entonces comenzaba a desaparecer la generación de quienes fueron testigos de los más atroces crímenes y catástrofes en los anales de la historia de la humanidad<sup>13</sup>. La memoria del Holocausto estaba en trance de perder entonces el carácter comunicativo propio de los recuerdos referidos al pasado reciente, compartido por una determinada generación. La supervivencia del recuerdo de lo sucedido a la muerte de sus testigos pasaba por su fijación en la memoria, ya no comunicativa, como veremos, sino cultural. Tal fue el objeto de la *Historikerstreit* y tal es, asimismo, el fondo político-cultural e histórico del que surgen los análisis de Assmann, por lo que merece la pena detenerse en esta polémica cuyos principales protagonistas fueron Ernst Nolte y Jürgen Habermas.

### 3. El uso público de la historia

COMO ACASO NO PODÍA SER de otro modo, el estallido de la querrela de los historiadores tuvo lugar en un día cargado de significado. Coincidiendo con el aniver-

<sup>11</sup> Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, op. cit., p. 11.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 212 ss.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 11 y 51.

sario de la “Operación Neptuno” –el comienzo del fin de la ocupación alemana en Europa occidental–, Nolte, discípulo de Martin Heidegger que ya había alcanzado fama académica con su fenomenología comparada de los totalitarismos, publicó en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) el texto que habría de desencadenar la disputa por la singularidad y el significado del exterminio de los judíos por parte del nacionalsocialismo<sup>14</sup>. El artículo llevó por título “Die Vergangenheit, die nicht vergehen will”<sup>15</sup>, lo cual implicaba la tesis de que, en efecto, lo normal es que todo pasado pase o, lo que es lo mismo, que lo contrario resulta excepcional. La vitalidad del recuerdo del nacionalsocialismo, es decir, el hecho de que el nacionalismo se hubiese convertido en un mito negativo, obedecía según Nolte a intereses políticos, tanto de los ideólogos de la República Federal de Alemania como, incluso, de los supervivientes y sus descendientes.

La argumentación del historiador llegaba incluso a comparar el discurso de la “culpa de los alemanes” con el de la “culpa de los judíos”, uno de los pilares de la ideología nacionalsocialista. Frente a este imaginario, Nolte abogaba por una revisión de la historia de Alemania en los sombríos tiempos del nacionalsocialismo. A su modo de ver, si cabía hablar de la singularidad de los crímenes perpetrados por el Tercer *Reich*, ésta se reducía, en comparación con el genocidio social de los bolcheviques, a su carácter biológico y a su mayor tecnificación. Asimismo, no era resultado de ningún *Sonderweg*, sino de una reacción frente al original bolchevique que el mito negativo concentrado en el término “holocausto” tendía, a su juicio, a olvidar. Nolte afirmaba por tanto la existencia de un nexo causal entre ambos o, en otras palabras, que el exterminio de los judíos no se habría producido de no haber tenido lugar antes el *Gulag* soviético.

Las reacciones a la posición de Nolte no se hicieron esperar, como era de prever. Apenas un mes después, Habermas publicaba en *DIE ZEIT* su respuesta a

<sup>14</sup> En realidad, Nolte había sostenido las mismas tesis en una conferencia pronunciada en la *Carl Friedrich von Siemens Stiftung* de München, en 1980, publicada en una versión más corta el 24 de julio de ese mismo año, también en el *FAZ*. Cfr. Nolte, E., “Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980” [1980], *Historikerstreit*. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München-Zürich, Piper, 1988, pp. 13-35.

<sup>15</sup> Cfr. Nolte, E., “Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., pp. 39-47. Más polémico era, en realidad, el subtítulo: «Un discurso que pudo ser escrito pero no pronunciado». Se trataba de una acusación dirigida contra Habermas, quien, como miembro de la organización de las *Römerberggespräche* de 1986, era sospechoso, para Nolte, de haber sido responsable de que su invitación a participar en el coloquio fuese retirada. El final de la carta de Nolte a *DIE ZEIT* no tiene desperdicio: “Veo reforzada mi vieja sospecha de que el mismo hombre que, en la teoría, es un adalid de la ‘libre discusión’, en la práctica sabe emplear con energía y habilidad las posiciones formales e informales de poder de las que dispone en el gremio y en las editoriales para ejercer una censura muy especial” (Nolte, E., “Lesebrief an ‘DIE ZEIT’, 1. August 1986” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., p. 94).

las tendencias de la historiografía alemana que tildaba de “apologéticas”<sup>16</sup>, no del nacionalsocialismo, pero sí de la tradición imperial-nacionalista que, tras la derrota de la tradición de 1848, había contribuido a estabilizar la «Pequeña Alemania», así como a identificar a los enemigos del *Reich*. Tal había sido la labor del historicismo en la historiografía alemana, desde Friedrich Dahlmann hasta Leopold von Ranke y Friedrich Meinecke, pasando naturalmente por Heinrich von Treitschke: legitimar el salto del pensamiento a la acción que significó el camino recorrido por (una parte de) la germanidad en los cuarenta años transcurridos entre Hegel y Bismarck, la Revolución de Julio de 1831 y la proclamación del II *Reich* en 1871. Es el recuerdo de aquello que se condensa en la palabra «*Reich*» lo que añoraban Nolte y quienes salieron en su defensa incluso al precio de una desmoralización de la propia historia alemana. Su apuesta por el revisionismo no era neutral, científica, sino que estaba al servicio de la movilización nacional de otro mito, de otro modo de imaginar la identidad colectiva de los alemanes y, por tanto, de rememorar el pasado de Alemania.

La conciencia histórica a la que apelaba Nolte, en definitiva, no dejaba de ser, según Habermas, una suerte de sucedáneo de religión. Sin embargo, ¿no era ésta la acusación que Nolte había vertido sobre él? ¿Y no es la querrela de los historiadores, más bien, una disputa librada entre defensores, no de dos historias, sino de dos modos de recordar la historia, es decir, de dos mitos: el del patriotismo geopolítico imperial-nacionalista anterior a 1933 y simbolizado por Bismarck, por un lado, y el del patriotismo constitucional posterior a 1945, simbolizado por Konrad Adenauer, por otro? No se polemizaba, lo quisiera Nolte o no, a propósito de qué fue lo que ocurrió entre 1933 y 1945, sino acerca de cuál era su sentido para el presente, sobre el modo en que debía ser recordado para configurar la identidad de la nación alemana en una u otra dirección: en dirección a Occidente, en el caso de Habermas, y en dirección a Centroeuropa –y el frente oriental–, en el de Nolte. Sólo Habermas reconoció esto de manera explícita: se trataba del “uso público de la historia”, de la autocomprensión oficial de la República Federal de Alemania y, en definitiva, no de un objeto de la historia como disciplina científica, sino de un problema de “memoria colectiva”<sup>17</sup>. Habermas no discutía, en definitiva, los logros de Nolte como historiador, sino sus motivos: la “mitomotórica”, por usar ya la terminología de Assmann, que subyacía a su irrupción en la escena pública, más allá de las revistas especializadas. Joachim Fest calificó esto de “práctica miserable”, pero resulta ina-

<sup>16</sup> Cfr. Habermas, J., “Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., pp. 62-76.

<sup>17</sup> Habermas, J., “Vom öffentlichen Gebrauch der Geschichte. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., pp. 243-255.



pelable que cabe discutir, aunque en planos distintos, tanto un aspecto como otro: la crítica ideológica es tan legítima como la crítica científica<sup>18</sup>.

#### 4. De la memoria comunicativa a la memoria cultural

TAN LEGÍTIMA, DE HECHO, que acaso deba incluso sustituirse el término “ideología” por “memoria colectiva”<sup>19</sup>. Porque el primero lleva siempre aparejado la idea de una falsa conciencia, en el sentido de un conjunto de imágenes y símbolos que tratan de justificar y mantener un determinado *statu quo*: un sistema de valores e ideas que es necesario disolver mediante la crítica racional a fin de sacar a relucir la verdad que se esconde tras la manipulación y tergiversación de la realidad efectiva por parte de quien en ella ejercen la hegemonía cultural. Frente a este modo de ver las cosas se impone desde los años noventa una perspectiva quizá menos optimista: la convicción de que el hombre está referido de modo irreductible a imágenes y símbolos colectivos, narraciones, lugares, monumentos y prácticas rituales. Lo cual no obsta para que se pueda ir más allá de su mera descripción y explicación, es decir, para que se pueda adoptar una perspectiva crítica respecto de una determinada configuración de la memoria colectiva que permita juzgarla desde el punto de vista de su racionalidad y de su carácter vinculante en el plano moral. Se asume, en cambio, que toda alternativa a la memoria colectiva dominante será, de nuevo, un mito, pero ya no en el sentido de una falsificación, sino de una reconstrucción de hechos históricos llevada a cabo desde el prisma de la propia identidad. Lo que se admite, en definitiva, es que el recuerdo no dispone de *factum* alguno, sino tan sólo de interpretaciones de los *facta*. Sobre ellas se construye el “nosotros” y, por tanto, el “los otros”, pues toda *in-clusión*, es decir, toda identificación, presupone una *ex-clusión*: la alteridad general de todos los “nosotros” particulares que no somos nosotros mismos; una generalidad a la que no pertenecemos, respecto de la cual somos una alteridad particularísima: elegida, “como es cultural” –a pesar de que, una y otra vez, se pretenda natural, esto es, étnica, nacional, con lo que el otro queda inmediatamente definido como el extranjero y la identidad, por su parte, como frontera que se prefiere mantener clausurada<sup>20</sup>–.

<sup>18</sup> Fest, J., “Die geschuldete Erinnerung. Zur Kontroverse über die Unvergleichbarkeit der nationalsozialistischen Massenverbrechen” [1986], *Historikertreit*, op. cit., pp. 100 ss., así como Jäckel, E., “Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugen” [1986], *Historikertreit*, op. cit., pp. 115-122.

<sup>19</sup> Assmann, A., *Der lange Schatten der Vergangenheit*, op. cit., pp. 30-31.

<sup>20</sup> Véase Lanceros, P., “Gente vil y sin nombre...”, en VV. AA., *El otro entre nosotros: alteridad e inmigración*, Madrid, CBA, 2009, pp. 113-158. Sobre “identidad” y “elección”, véase Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, op. cit., pp. 30-31.

El sintagma “memoria colectiva” no debe entenderse de modo metafórico. No se refiere al recuerdo que un grupo tiene de sí, pues tal cosa no existe: los individuos, y no lo colectivos, son los sujetos de la memoria, si bien no hay memoria –tal es la tesis de Halbwachs a la que se adhiere Assmann– sin socialización. La memoria es individual, pues requiere de una base neuronal, pero está acuñada por la interacción del individuo con el colectivo, es decir, es el resultado de procesos de carácter comunicativo dados en el interior de un grupo concreto<sup>21</sup>. Su concreción, no sólo espacio-temporal, es de hecho aquello que la distingue de la historia, que por definición debería ser siempre mentada más bien como “historia universal”. El recuerdo, que nace en el interior de un grupo, lo es siempre de tal grupo, toda vez que la pertenencia a él depende de la participación en el recuerdo compartido; la historia, en cambio, es el marco general en el que las diferencias entre los grupos se nivelan: un tiempo homogéneo y vacío en el que todo es comparable con todo, en el que ningún colectivo es el elegido. Su tiempo es el tiempo compartido por todos, sin distinción: el tiempo abstracto, indeterminado, que corresponde a la abstracción de toda particularidad sobre la que es posible la representación del tablero de la historia de la humanidad<sup>22</sup>.

En su propuesta, a diferencia de Halbwachs –y de Yerushalmi–, Assmann no se queda en la mera contraposición de los términos “memoria colectiva” e “historia”, sino que emplea el primero como concepto general bajo el que subsume las categorías “memoria comunicativa” y “memoria cultural”. De este modo, su análisis fenomenológico de la memoria está dotado de mayor sofisticación que las tesis del sociólogo francés –y del historiador judío–. No en vano, es el paso de la memoria comunicativa a la cultural lo que nos interesa aquí. Ofrece la clave para entender la querrela de los historiadores, ya que cuando Habermas hablaba de “memoria colectiva” para referirse al uso público de la historia no aludía sino a la institucionalización de una memoria comunicativa que, transcurridas cuatro décadas desde el final de la Segunda Guerra Mundial, estaba necesitada de medios para su supervivencia más allá de la finitud biológica de sus portadores. El resultado de dicha institucionalización es lo que mienta la expresión “memoria cultural”, entendida ésta como una “mnemotécnica” que, dirigida a determinados acontecimientos y figuras del pasado, da lugar a una historia fundada, no en hechos, sino en recuerdos: un mito, como decíamos antes, cuya realidad no descansa en su facticidad desde el punto de vista de la historia universal, sino en su fuerza normativa y formativa respecto de una determinada cultura<sup>23</sup>. El pasado recibe de este modo lo que habitualmente

---

<sup>21</sup> Ibid., pp. 34-37.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 42-45.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 48-56.

se denomina “sentido histórico”, si bien, como en el caso de la *Historikerstreit*, el interés en él no es ni mucho menos un interés general en la historia, sino uno, en lo esencial, político, y por lo tanto siempre particular. Se trata del interés concreto en la legitimación de un determinado estado de cosas, o bien en su transformación, en función de si la historia rememorada y conmemorada, es decir, el mito, es utilizado a favor de los hechos o, por el contrario, de modo contra-fáctico: como forma de resistencia frente al orden cultural –y político– establecido<sup>24</sup>.

## 5. Los tiempos del poder y el poder de los tiempos

LA MEMORIA HACE UN USO POLÍTICO DEL PASADO, pero también, y quizá ante todo, del tiempo o, con más exactitud, de *los tiempos*. En el caso de la memoria no se trata ya, como sabemos, del tiempo como forma *atemporal* en la que tienen *lugar* los acontecimientos históricos. La cuestión es en cambio la del ritmo y, por tanto, la del orden de los tiempos. Porque la rememoración cultural del pasado al margen de cómo éste se inserte de manera fáctica en el curso de la historia compartida de modo universal y abstracto introduce de hecho una temporalidad cualitativamente distinta respecto de la mera temporalidad cronológica, pero también respecto de la propia del recuerdo que circula en la cotidianidad, es decir, entre aquellos que disfrutaban de un mismo tiempo. La memoria cultural no es contemporánea de la comunicativa: sus tiempos son de órdenes tan distintos como lo son lo sagrado y lo profano, lo festivo y lo cotidiano. La temporalidad a la que da tiempo la memoria cultural destaca tanto respecto del tiempo-espacio de la historia, de los anales de una humanidad abstracta, como respecto de la temporalidad cotidiana de un nosotros particular a la que sin embargo confiere ritmo, orden: sobre la que ejerce (un) poder<sup>25</sup>. Porque el poder tiene sus tiempos, del mismo modo que le pueden surgir contratiempos: resistencias fundadas en un modo de recordar la historia que no coincide con el institucionalizado, que reclama incluso su subversión y, con ella, la revolución también del día a día<sup>26</sup>. “Tradición de los oprimidos”<sup>27</sup>, la llamaba Walter Benjamin.

---

<sup>24</sup> Ibid., pp. 78-86.

<sup>25</sup> Ibid., pp. 52-58.

<sup>26</sup> Sobre el concepto de «contra-tiempo», véase Lanceros, P., “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante”, en J. Barja & C. Rendueles (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid, CBA, 2013, pp. 165-200, así como Bensussan, G., *Le Temps messianique. Temps historique et temps v'ecu*, Paris, J. Vrin, 2001, pp. 124-126.

<sup>27</sup> Benjamin, W., “Über den Begriff der Geschichte” [1940], *Gesammelte Schriften. Band I, 2. Abhandlungen*, Frankfurt a. M., Shurkamp, 1980, p. 697.

Hay una alianza entre memoria –también en la forma de la desmemoria– y dominio, pero en condiciones de opresión el recuerdo puede fungir como una poderosa arma de resistencia y eventual liberación<sup>28</sup>. Es el caso de la “mitomotórica” asociada a la espera judía del Mesías que impregna las tesis benjaminianas *Über den Begriff der Geschichte* y que, como recoge Assmann, inspiró el primer movimiento de resistencia nacional impulsado por la religión del que la historia nos da testimonio: el levantamiento de los Macabeos contra el Imperio seléucida<sup>29</sup>. Se trata, en general, del recuerdo de un pasado mítico respecto del cual el presente es contradictorio en grado extremo: un paraíso perdido que debe ser modelo del nuevo estado de cosas a instaurar.

Está aquí en juego, de hecho, un cierto modelo utópico que, más que apuntar a un no lugar ideal, como era el caso de los utopistas “espaciales” de los siglos XVI y XVII, se refiere a una cuestión de tiempo<sup>30</sup>. No es tanto una utopía, por tanto, cuanto una “ucronía”: el desajuste temporal que provoca la memoria cuando ésta se pone al servicio de los oprimidos por quienes dominan los tiempos del poder. La posibilidad de este tiempo es lo que califica de imposible una concepción totalitaria del tiempo histórico como la que –todavía, es decir, a pesar del cansancio de la Modernidad– domina en Occidente bajo las coartadas del progreso, la perfectibilidad y el crecimiento: la aceleración y los pronósticos a ella asociados<sup>31</sup>. Es posible, sin embargo, porque es posible prever un desenlace, sin duda, menos optimista, incluso melancólico, pero con seguridad más realista. Porque otros recuerdos y otros relatos de la historia, en forma de contra-historia, son posibles<sup>32</sup>.

Porque, en definitiva, hay algo más que la unidimensionalidad del mundo moderno, fundada en la absolutización de lo nuevo y la excepción permanente que, por ejemplo, convierte la crisis de los refugiados sirios en mera noticia: un presente que pasa de inmediato a ser pasado y que, a lo sumo, se recuerda para tratar de encontrar una explicación al terrorismo islámico en nuestro continente, para justificar una guerra y para volver a levantar viejas fronteras: para identificar al extraño y combatir al enemigo. El miedo aumenta y viejos fantasmas recorren la olvidadiza Europa: en Hungría, en Polonia, en Francia, en Austria, en Alemania. ¿Qué queda del recuerdo de la liberación? ¿Qué queda del recuerdo de la catástrofe? La tensión,

<sup>28</sup> Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, op. cit., pp. 70-71.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 80-81. Cada año, por lo demás, Israel rememora este acontecimiento a través de la Fiesta de las Luces: *Jánuca*, haciendo del hecho histórico un mito fundacional del Estado de Israel.

<sup>30</sup> Véase Koselleck, R., “Die Verzeitlichung der Utopie”, en W. Voßkamp (ed.), *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3, Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 1-14.

<sup>31</sup> Véase Lanceros, P., *La Modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, así como Valdecantos, A., *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid, Díaz y Pons, 2014.

<sup>32</sup> Por ejemplo, una contra-historia del colonialismo, del imperialismo y, por tanto, del capitalismo como la que puede encontrarse en Losurdo, D., *Controtopía del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

mientras tanto, aumenta: nuevas tormentas se vislumbran en el horizonte mientras el olvido arrecia. Porque, ¿no es justo el olvido lo que arrastra al ángel benjaminiano de la historia? Y, ¿no es precisamente el recuerdo lo que el ángel busca, con desesperación, al girar la cabeza y contemplar, tras de sí, el osario de la humanidad? Europa parece haber olvidado que no hay cultura sin barbarie, ni ilustración sin tinieblas; que la experiencia de la historia es la de una catástrofe ante la que acaso no quepa ya –*todavía*, en realidad– más que una estrategia: la organización del pesimismo<sup>33</sup>.

## 6. Exodus

EUROPA SE ENFRENTA EN NUESTROS TIEMPOS a la primera gran catástrofe humanitaria del siglo XXI, resultado a su vez del violento despertar del fanatismo, esta vez no racial ni de clase, sino, en verdad *una vez más*, religioso, extendido ahora a escala global. *Ellos*, quienes huyen de la *jihad*, mueren en las fronteras de *nuestra* Europa: en el mar, *Mare Nostrum*, que compartimos con musulmanes y judíos; en las carreteras que atraviesan el desierto de los Balcanes, que más bien habrían de ser un puente, camino hacia el corazón mismo de *nuestro* continente. *Ellos* huyen y mueren, pocos alcanzan la tierra prometida; *nosotros* debemos hacernos responsables de este éxodo, dar respuesta a este acontecimiento y a algunas vergonzosas reacciones que produce: el miedo, instrumento de las peores políticas desde los tiempos más remotos. Miedo al que viene porque tiene miedo *allí* y cree tener *aquí* su porvenir. La actualidad, los acontecimientos históricos de los que estamos siendo testigos, las catástrofes del tiempo presente, reclaman de nosotros, quizá en primer lugar, recordar catástrofes de tiempos de los que ya no –o apenas– quedan testigos, pero sí testimonios: relatos, contra-historias, mitos que nos permitan seguir haciendo historia. No sólo a *nosotros*, sino a *ellos*: *nuestros* muertos. Porque, como dice Benjamin, “ni los muertos están seguros ante el enemigo si éste vence”<sup>34</sup>. Si es el enemigo quien se encarga de escribir la historia: de borrar su recuerdo.

El último trabajo de Assmann lleva por título *Exodus*<sup>35</sup>. Se trata de un análisis pormenorizado del relato bíblico de la salida de los judíos de Egipto, de su carácter fundacional en relación al pueblo hebreo, llevado a cabo por Assmann desde el punto de vista de su fenomenología de la memoria cultural. En él no se examina, por tanto, la veracidad del relato desde el punto de vista de la facticidad histórica,

<sup>33</sup> Benjamin, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz” [1929], *Gesammelte Schriften. Band II, 1. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, pp. 308-309.

<sup>34</sup> Benjamin, W., “Über den Begriff der Geschichte”, op. cit., p. 695.

<sup>35</sup> Assmann, J., *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München, C. H. Beck, 2015.

sino el modo en que los acontecimientos a los que el relato se refiere han dado sentido a la historia del pueblo judío, es decir, el modo en que se recordó –la tradición profética–, en que se fijó ese recuerdo –el Deuteronomio– y, por último, en que se ha transmitido hasta hoy –la celebración de *Pésaj*, la más importante fiesta del calendario judío–. De hecho, la historia apunta más bien a una expulsión; el recuerdo, en cambio, a una liberación. Y al establecimiento de una alianza o, mejor dicho, de *la* Alianza que significa el acontecimiento del Sinaí. En ello ve Assmann la revolución que el monoteísmo bíblico supuso para el mundo antiguo: no se trata de un monoteísmo de la verdad, al estilo del monoteísmo de la revolución amarniense de Akhenatón en la que Assmann –como Freud y, en realidad, muchos otros– vio hace unos años el origen del monoteísmo judío, o de la distinción mosaica, sino de un monoteísmo de la fidelidad, condensado en la palabra “fe”. El monoteísmo bíblico –veterotestamentario, neotestamentario e islámico, afirma Assmann– no distingue entre lo verdadero y lo falso, sino entre fidelidad y traición en relación a la alianza, es decir, a la promesa de Dios: la promesa de la redención de la creación en que consiste la revelación. El recuerdo de esa promesa, no la fanática afirmación de una verdad absoluta, es entonces, según la interpretación de Assmann, la clave del monoteísmo bíblico y, por tanto, debería serlo también de la actual cultura judeocristiana –aun secularizada– e islámica. Que está lejos de serlo, que si en lugar del recuerdo de la promesa, el mantenimiento de la diferencia mesiánica que nos pone a salvo de la tiranía, lo que encontramos es más bien el terrorífico intento de imponer en el mundo una verdad a la que se exige sometimiento absoluto, una religión determinada y constituida como institución –incluso como Estado– que pretende ocupar el lugar de las últimas cosas, apenas sí es necesario mencionarlo. Sí lo es, en cambio, que no es otra cosa que el éxodo aquello que comparten en su origen más remoto las tres religiones de la alianza, no del Sinaí, sino del Monte Moriá. Y que la figura del recuerdo común a las civilizaciones enfrentadas, Abraham, fue un migrante: nuestro *nosotros* más remoto, quizá es esto lo que no debemos olvidar nunca, fue un *otro* en la tierra “que te mostraré”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Gén. 12: 1.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMANN, A., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck, 2014.
- ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [1992], München, C. H. Beck, 1997.
- ASSMANN, J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München, Hanser, 1998.
- ASSMANN, J., *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München, Carl Hanser, 2003.
- ASSMANN, J., *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München, C. H. Beck, 2015.
- BENJAMIN, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz” [1929], *Gesammelte Schriften. Band II, 1. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, pp. 295-314.
- BENJAMIN, W., “Über den Begriff der Geschichte” [1940], in: *Gesammelte Schriften. Band I, 2. Abhandlungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, pp. 691-704.
- BENSUSSAN, G., *Le Temps messianique. Temps historique et temps v'ecu*, Paris, J. Vrin, Paris, 2001.
- FREUD, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, De Lange, 1939.
- FREUD, S., “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” [1917], in: *Gesammelte Werke*, XI, London, Imago Publishing, 1940.
- FREUD, S., “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse” [1917], in: *Gesammelte Werke*, XII, London, Imago Publishing, 1947, pp. 2-12.
- GIESEN, B., *Triumph and Trauma*, London, Paradigm, London, 2004.
- HALBWACHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Félix Alcan, 1925.
- HALBWACHS, M., *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- KOSELECK, R., “Die Verzeitlichung der Utopie”, en Voßkamp, W. (ed.), *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3, Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 1-14.

LANCEROS, P., *La Modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

LANCEROS, P., “Gente vil y sin nombre...”, en VV. AA., *El otro entre nosotros: alteridad e inmigración*, Madrid, CBA, 1998, pp. 113-158.

LANCEROS, P., “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante”, en Barja, J. – Rendueles, C. (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid, CBA, 2013, pp. 165-200.

LOSURDO, D., *Controtopia del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

LÜBBE, H., “DER NATIONALSOZIALISMUS IM DEUTSCHEN NACHKRIEGSBEWUSSTSEIN”, *HISTORISCHE ZEITSCHRIFT*, VOL. 236, 3, 1983, pp. 579-599.

NOLTE, E., *DER FASCHISMUS IN SEINER EPOCHE: DIE ACTION FRANÇAISE, DER ITALIENISCHE FASCHISMUS UND DER NATIONALSOZIALISMUS*, MÜNCHEN, PIPER, 1963.

VALDECANTOS, A., *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid, Díaz y Pons, 2014.

VV. AA., “*Historikerstreit*”. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München-Zürich, Piper, 1988

YERUSHALMI, Y. H., *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, New York, Schocken, New York, 1989.

YERUSHALMI, Y. H., *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Heaven, Yale University Press, 1991.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.020>  
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 397-412