

Moisés el Egipcio, una figura de la memoria. Introducción a la lectura del Moisés de Freud

David Benhaim

¿Fue Akhenatón el Moisés egipcio? ¿Es la imagen bíblica de Moisés el producto de una transformación del faraón olvidado que ha operado la memoria? Sólo la «ciencia ficción» puede responder a estas preguntas con un simple «sí». Pero la mnemohistoria es capaz de mostrar que el vínculo entre los monoteísmos egipcio y bíblico, o entre una contrarreligión egipcia y la aversión bíblica a Egipto tiene alguna base en la historia.

Jan Assmann – Moisés el Egipcio^[1]

Moisés el Egipcio es un libro denso, que llama la atención por la extrema erudición de su autor, el profundo conocimiento de las obras que presenta y comenta, y la sutileza de sus análisis. *Moisés el Egipcio* ofrece al lector varias vías de reflexión. El debate sobre Moisés y Egipto, que introduce una nueva interpretación del relato del *Éxodo* y de los fundamentos del monoteísmo a la luz de la figura de *Moisés el Egipcio*, abre cuestiones que el autor desarrolla en el curso de su investigación: la de la memoria cultural, la de sus diversas figuras, la del trauma, su supervivencia y sus efectos en la memoria colectiva, y la del origen del antisemitismo. Se trata de una obra historiográfica que no rehúye el uso de ciertos conceptos psicoanalíticos para comprender el significado de los acontecimientos.

El proyecto de Assmann, egiptólogo alemán, se basa en esta afirmación, que guía todo su pensamiento: *Akhenatón es una figura de la historia que no ha sobrevivido en la memoria; Moisés es una figura de la memoria que ha entrado en la historia.* Esto le lleva a distinguir entre la *mnemohistoria* o historia de la memoria y el discurso histórico propiamente dicho. ¿Qué quiere decir con *mnemohistoria*? Se trata de una forma particular de investigación de la historia cultural que deja deliberadamente de lado los aspectos sincrónicos de su objeto de estudio. Su objetivo no es establecer la posible verdad de las tradiciones, sino estudiarlas como

fenómenos de la memoria colectiva. No importa si los recuerdos son falsos, distorsionados o inventados -lo que el psicoanálisis confirma a diario en el trabajo clínico-, sólo interesa a la mnemohistoria su persistencia, su actualidad en la memoria colectiva. La relevancia de los recuerdos no proviene del pasado, sino de un presente siempre cambiante en el que se recuerdan como hechos importantes. Es la importancia que el presente atribuye al pasado lo que es significativo para la historia mnemónica. Su tarea es analizar los elementos míticos de la tradición y descubrir sus intenciones ocultas. El *Moisés egipcio* es una figura de la memoria que convive con otra figura del mismo carácter: el *Moisés bíblico*, liberador del pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto y símbolo de la egiptofobia. Es el que *mantuvo viva en la tradición occidental una representación de Egipto que se oponía con más fuerza a los ideales de Occidente, que hacía de Egipto la tierra del despotismo, la hybris, la magia, la zoolatría, la idolatría*^[2]. Siguiendo lo que él llama la línea vertical de la memoria desde Akhenatón hasta Sigmund Freud, John Spencer, Ralph Cudworth, William Warburton y Friedrich Schiller, Assmann explora la figura de Moisés que se encuentra en el centro del *discurso* o debate sobre Moisés y Egipto.

La distinción mosaica

Como figura de la memoria, el *Moisés bíblico* encarna lo que Assmann llama la distinción mosaica^[3], fundamento del monoteísmo, que consiste en diferenciar lo *verdadero* de lo *falso* en el ámbito de la religión. Akhenatón, el faraón egipcio que vivió en el siglo XIV a.c. e instituyó una religión monoteísta, puede considerarse su precursor. Sin embargo, como el campo de las construcciones culturales se basa exclusivamente en la memoria y Akhenatón sigue siendo una figura olvidada en la historia, no se le puede atribuir esa institución. Al establecer esta distinción, Moisés cortó el cordón umbilical que unía a su pueblo y sus ideas religiosas con sus contextos naturales y culturales. El Egipto bíblico simboliza lo que se repudia, se rechaza, se excluye, se abandona. Egipto no es sólo un contexto histórico, está inscrito en la semántica fundamental del monoteísmo: está presente en el decálogo, explícitamente en el primer mandamiento, implícitamente en el segundo. El papel de Egipto en el *Éxodo* no es histórico, sino mítico: consiste, para el narrador, en apuntalar un relato de identidad. Por ello, la Biblia ha conservado la imagen de Egipto como contra- representación de Israel. *Egipto es la matriz de la que procede el pueblo elegido, pero el cordón umbilical ha sido cortado de una vez por todas por la Distinción mosaica.*

Esta distinción encuentra su expresión en el relato del *Éxodo*, que establece radicalmente la oposición entre Egipto e Israel. Los cuatro últimos libros del Pentateuco la desarrollan de forma doble: narrativa y normativa. Desde el punto de vista narrativo, está representada por el relato de la salida del pueblo hebreo de Egipto, un símbolo de lo que debe ser rechazado como

religiosamente falso, un emblema del mundo pagano. En consecuencia, la práctica más ostentosa de Egipto, el culto a las imágenes será proscrita como una abominación. Desde el punto de vista normativo, la distinción se expresa en un código de leyes coherente con la narración, que da prioridad a la prohibición de la idolatría. En el espacio construido por la distinción mosaica, el culto a las imágenes es considerado como un horror extremo, como una abominación. El episodio del Becerro de Oro ocupa el lugar de la *escena originaria* de idolatría. *Sirve, en forma de definición terminológica, como respuesta a la pregunta: ¿Qué es la idolatría?*^[4] La historia del Becerro de Oro forma parte de la tradición hebrea de la lectura litúrgica del Yom Kippur, el Día de la Expiación: ¿se puede seguir evitando la ira de Dios? ¿se puede mantener la Alianza? ¿se puede seguir viviendo un año más? *Es una cuestión de vida y muerte, de ser o no ser, y está vinculada al toro de Apis, figura emblemática de la idolatría egipcia*^[5].

Proclamar la falsedad y repudiar todo lo que no concuerda o puede entrar en conflicto con los propios preceptos y creencias, ¿no es el hecho de toda religión? ¿La distinción mosaica sería sólo un caso típico que confirmaría esta ley general? No es así; esta distinción que asociamos a Moisés tiene un carácter absolutamente innovador que, como escribe Assmann, *ha transformado radicalmente el mundo en el que se hizo*. Constituye un nuevo paradigma religioso. Los politeísmos forman parte de las técnicas de traducción que las antiguas civilizaciones desarrollaron con el fin de comunicarse interculturalmente. Las religiones politeístas distinguen varias deidades por su nombre, forma y función. Aunque los nombres y las formas pueden diferir significativamente de una religión a otra, las funciones suelen ser similares, especialmente en el caso de las deidades cósmicas. Podemos hablar de una *equivalencia funcional* que nos permite asimilar estas deidades entre sí. Por tanto, las religiones politeístas tienen un fondo común y constituyen un medio de «traductibilidad» intercultural, si se me permite utilizar este neologismo. Desde esta perspectiva, no se puede cuestionar la realidad de las deidades extranjeras ni la legitimidad de sus formas de culto. Las religiones paganas no conocen el imperialismo religioso. La distinción mosaica, en cambio, establece un nuevo tipo de religión que Assmann denomina contrarreligión, en la medida en que *rechaza y repudia todo lo que le precede llamándolo 'paganismo'*^[6]. Suprime la «traductibilidad» intercultural, ya que los falsos dioses no pueden ser traducidos; más bien, funciona como un medio de alienación intercultural. Sin embargo, como contrarreligión, el monoteísmo mosaico depende -para su propia definición- de la conservación de aquello a lo que se opone. El concepto de *contrarreligión* desafía la antigua creencia filosófica de una evolución lenta pero natural de las religiones desde el politeísmo al monoteísmo.

No se puede pasar del error de la idolatría a la verdad del monoteísmo; esta verdad sólo puede ser revelada. Es, como escribe Levinas, *una relación heterónoma con un Dios desconocido*^[7].

Parafraseando a Thomas Kuhn, diría que el paradigma religioso está cambiando: la idea de «traductibilidad» intercultural está siendo sustituida por la distinción mosaica.

La figura de Akhenatón y su revolución monoteísta

Este triunfo de la figura bíblica de Moisés contrasta con el destino de la de Akhenatón, una figura verdaderamente histórica. De hecho, tras su muerte, su nombre, su enseñanza y su memoria se hundieron en el olvido. Los monumentos que había erigido fueron demolidos, sus inscripciones y representaciones borradas. Todo rastro de su existencia terrenal fue erradicado. Durante siglos, la historia de Egipto se escribió sin este capítulo de la historia religiosa; la egiptología del siglo XIX descubrió e interpretó las huellas arqueológicas de este periodo, reconstruyendo el levantamiento religioso de Akhenatón como el acontecimiento central de la historia de la religión egipcia.

¿En qué consistió precisamente esta revolución? La llegada del monoteísmo supuso un verdadero trauma para la sociedad egipcia. En efecto, mientras que las religiones politeístas evolucionaron de forma natural a lo largo de miles de años, el monoteísmo aparece como una religión fundada o como una contra-religión. En otras palabras, se establece contra la tradición existente destruyéndola, borrando sus huellas. Esta característica formal del monoteísmo es tan importante como su contenido: la proclamación de la unidad de lo divino. Con el monoteísmo surgió el primer conflicto religioso del que la humanidad tiene constancia: dos religiones fundamentalmente diferentes y mutuamente excluyentes se enfrentaron violentamente. La especificidad del acontecimiento radica en la ausencia de agresiones externas; se trata de un conflicto interno de la sociedad egipcia: el rechazo radical de la tradición, la intolerancia violenta de cualquier otra forma de creencia y práctica, son las características de la revolución monoteísta de Akhenatón. Constituye el modelo de la irrupción violenta de una contra-religión en la historia de la humanidad. Con ella viene la idea de la guerra santa. Akhenatón *«procedió con una brutalidad sin precedentes. La nueva religión no fue promovida, sino impuesta. La tradición no ha sido cuestionada, sino perseguida y prohibida. La policía había tomado medidas contra el propio nombre del dios Amón por considerarlo la encarnación del paganismo y lo había borrado de todos los monumentos del país. Hoy en día, por supuesto, este es el único signo visible de una denuncia y persecución general de los cultos tradicionales. Para apreciar el tremendo significado de estas medidas y su impacto en la conciencia, debemos tener en cuenta que esta nueva religión no surgió en una situación de competencia entre las doctrinas religiosas de salvación ni de falta de orientación general, sino que se opuso a la realidad manifiesta excluyéndola como una opción posible.»* [8]

Si esta religión de Amarna puede considerarse como una de las formas revolucionarias del monoteísmo, parece indispensable subrayar, aunque sea sumariamente, algunas de las diferencias esenciales que la distinguen del monoteísmo bíblico. En primer lugar, la tradición a la que se opone violenta e intolerantemente nunca se menciona en los textos. Por lo tanto, nos resulta imposible entender su construcción conceptual. Su corta duración histórica -veinte años- no le ha permitido desarrollar un corpus de textos e interpretaciones que hubieran apoyado su construcción en oposición a la tradición que ha sido descartada. *«Las contra-religiones existen en la memoria de la palabra escrita, que deben construir y mantener... La religión de Amarna no ha tenido tiempo de estructurarse y definirse como contra-religión en el espacio de la escritura. Nos vemos reducidos a estudiar un puñado de textos dedicados a la proclamación de la nueva verdad. (...) Rechazan lo Antiguo sustituyéndolo tácitamente por lo Nuevo. El acto iconoclasta sólo aparece para el que sabe escuchar lo que no se dice.»*^[9]

Una segunda diferencia es que, a diferencia del monoteísmo bíblico que se basa en la revelación, la religión de Amarna se basa en la evidencia natural. Es una religión cosmoteísta: Atón es un dios cósmico, no es invisible, es el creador de la luz y la visibilidad. No es un dios espiritual ni ético; es estrictamente heliomórfico. Esto es lo que Freud no entendió, aunque fue el primero en captar la importancia del descubrimiento arqueológico sobre Akhenatón. Una religión natural basada en la evidencia, según Assmann, depende menos de la contra-representación para definirse que una religión basada en la revelación.

«Es innegable que esta religión, concluye Assmann, tiene un fuerte carácter racionalista. He insistido en varias ocasiones en que Akhenatón no sólo fue uno de los fundadores de la religión, como Moisés, Jesús y Mahoma, sino también de los físicos que explicaron el mundo, como Tales, Anaximandro, Ptolomeo, Newton y Einstein.»^[10]

Las consecuencias de la revolución monoteísta

Assmann retiene dos aspectos de este fenómeno histórico: en primer lugar, el antagonismo religioso que está en el centro de su reflexión sobre el debate de Moisés y Egipto; en segundo lugar, el trauma que esta experiencia debió representar para los egipcios de aquella generación. Este trauma constituye, según él, el motor de la historia que intenta reconstruir. *«Los recuerdos de la revolución de Akhenatón que han sido eliminados de la memoria oficial e histórica han sobrevivido como una memoria traumática. «El trauma», escribe citando a Aleida Assmann, «puede actuar como estabilizador de la memoria.»*^[11]

Dos acontecimientos consecutivos están en el origen del trauma y la fantasía del enemigo religioso: por un lado, la revolución monoteísta y, por otro, una terrible epidemia que devastó el

Oriente Medio. La sensación de horror que debieron sentir los egipcios es tanto más violenta cuanto que esta revolución destruyó la interdependencia entre el culto, la naturaleza y la prosperidad individual y social, en la que los egipcios habían creído durante siglos. Privó a la gente de los dioses locales que la protegían, así como de las fiestas religiosas que eran ocasión de regocijo popular. La inobservancia de los rituales sólo podía interrumpir el orden cósmico y social. A finales del periodo de Amarna, estalló una crisis entre Egipto y los hititas, que atacaron una guarnición egipcia en Siria y tomaron prisioneros. Esto último trajo la peste, que hizo estragos durante veinte años y diezmó todo el Cercano Oriente. Fue la peor plaga de la región en la antigüedad. Los egipcios la llamaban «la enfermedad asiática». Lo veían como un castigo, una señal de la ira de los dioses causada por la interrupción de los rituales.

Los recuerdos de este periodo y de Akhenatón sobreviven en la memoria en forma de trauma. Cuarenta años después del retorno a la tradición, podemos observar los primeros síntomas: los conceptos de alteridad religiosa se fijaron en los asiáticos que eran los enemigos tradicionales de Egipto. Los egipcios reinterpretaron su historia proyectando sus recuerdos del periodo de Amarna sobre los hicsos y su dios Baal, al que compararon con el dios egipcio Seth. El trauma transformó el recuerdo del conflicto con los hicsos en el de un conflicto religioso. «*La experiencia amarniana marcó la tradición del discurso hicsos y creó el marco semántico del «enemigo religioso», un marco que luego utilizaron los asirios, los persas, los griegos y, finalmente, los judíos*^[12].

El vacío que este periodo dejó en la memoria colectiva, un vacío creado por el trauma y la aniquilación de todas las huellas históricas, fue llenado por otros recuerdos y experiencias. Se trata de mecanismos de *deformación, desplazamiento y proyección* que seguirán funcionando durante siglos, en la medida en que los hechos se insertaron en la historia de la alteridad religiosa y su peligrosa semántica de abominación y persecución.

Moisés el Egipcio

¿Qué decir entonces de esa otra figura de la memoria, Moisés el egipcio? ¿Cómo encaja en este marco de la memoria? ¿Qué papel desempeña? No pertenece a la tradición canónica; encarna la mediación entre Egipto e Israel, «*el significado positivo de Egipto en la historia de la humanidad*^[13]. Como tal, forma parte de una especie de *contra-memoria*, es decir, una memoria que recuerda lo olvidado, que contradice otra memoria; podría expresarse así: «*Tú lo recuerdas así, pero yo lo recuerdo de otra manera, porque recuerdo lo que tú olvidaste*^[14].» Lo que se ha borrado es la realidad histórica de Egipto, que se convierte en la imagen invertida de Israel, «*la encarnación de la oscuridad y la falsedad, (...) y representa todo lo que Israel ha*

superado^[15].» El Moisés egipcio hace posible la inversión, o al menos la revisión, del mito del *Éxodo*.

De hecho, Assmann señala la existencia de un fondo egipcio, una especie de imagen descalificada sobre la que se escribió el texto bíblico. *«Si comparo -escribe- el texto bíblico con un palimpsesto escrito sobre el texto de las religiones politeístas, excluido por ser pagano, debo aclarar que la Biblia no borró ese texto, sino que, por el contrario, lo conservó convirtiéndolo en el contra-modelo de la verdad que afirmaba. Pero esta transformación y esta modificación de la función de Egipto para convertirlo en un contra-modelo de Israel equivalen precisamente a una supresión. La imagen que la Biblia da de Egipto es una forma de hacerlo irreconocible. Por tanto, puede compararse con la preparación de un papiro para su reutilización.*^[16]»

En este contexto, la *contra-memoria* se convierte en lo que Assmann llama una memoria deconstructiva que permitirá *«el descubrimiento de verdades egipcias que necesariamente invalidarán la distinción mosaica y deconstruirán el espacio delimitado por ella*^[17].» Esta forma de memoria reintroduce la técnica de la traducción intercultural. La progresiva *«egipcianización»* de la figura de Moisés pretende deconstruir la distinción mosaica y sus implicaciones de intolerancia, borrando las separaciones fundamentales que simbolizaba la configuración antagónica de Israel y Egipto. Este antagonismo, y el intento de deshacerlo y superarlo, se convirtió en el motor del discurso sobre Moisés y Egipto. Comienza con John Spencer, que sigue argumentando en el marco de la inversión normativa – *las leyes se refieren a las leyes preexistentes que suprimen transformándolas en su contrario*– y termina con Freud. Ahora podemos aclarar el propósito del debate sobre Moisés y Egipto. Es *«la abolición de la Distinción Mosaica en nombre de la naturaleza, la razón y la tolerancia. [...] Egipto fue trasladado del campo del error al campo de la verdad. En lugar de una revelación monoteísta dirigida contra Egipto, apareció la tesis (más o menos falsificada o distorsionada) de un monoteísmo egipcio*^[18]. »

Sigmund Freud y el debate sobre Moisés y Egipto

En la época en que Freud trabajaba sobre Moisés, ya se había producido un cambio de paradigma: la egiptología emergente hacía desaparecer el paradigma de la memoria, base de todo el debate sobre Moisés y Egipto, para sustituirlo por el paradigma de la observación. Los conocimientos sobre Egipto, que hasta entonces eran autoridad, están cayendo en el olvido. *La historia toma el lugar de la memoria*. Freud reflexiona fuera del marco del paradigma de la memoria. No cita a los autores que constituyeron la cadena de la memoria, sino a egiptólogos, historiadores o biblistas. Pretende desenterrar una verdad que nunca ha sido objeto de recuerdo, sino que ha sido reprimida, y que sólo él es capaz de desenterrar, *«una verdad que representa el*

opuesto chocante de todo lo que ha sido objeto del recuerdo consciente y de la transmisión.^[19]»
Aparentemente, Freud rompe radicalmente con el discurso tradicional del debate sobre Moisés y Egipto. Assmann se pregunta entonces si está justificado incluir a *El Hombre Moisés y a la religión monoteísta* en este debate. Además, la obra de Freud se basa en descubrimientos arqueológicos y no en autores clásicos, pero se inscribe sobre todo en un nuevo paradigma: el psicoanálisis. El antiguo paradigma buscaba similitudes entre las culturas de Egipto e Israel en el contexto del difusionismo. Su único problema era determinar la fuente de la difusión: ¿dónde está el origen, Israel o Egipto?

«El psicoanálisis inventó un modelo basado en el supuesto de que existen universales antropológicos. Antes de que el etnopsicoanálisis introdujera las reorientaciones necesarias en este campo, la relación padre-hijo se consideraba universal e independiente de una civilización concreta. Se manifestaba a nivel individual en forma de complejo de Edipo y a nivel colectivo en forma de religión, que Freud consideraba como una neurosis obsesiva colectiva.^[20]»

A pesar de la considerable diferencia entre los dos modelos, Assmann concluye que la lectura de Freud a la luz de las obras de Spencer, Reinhold, Schiller, deja una profunda impresión de continuidad más que de discontinuidad. Por lo tanto, leerá *El Hombre Moisés y la religión monoteísta* ya no en el contexto de la obra de Freud, sino en el contexto del debate sobre Moisés y Egipto. En el segundo ensayo de su libro, Freud compara sus opiniones sobre Moisés con una estatua de bronce con pies de barro: la estatua de bronce es una alusión a la figura de la memoria, los pies de barro a la figura de la historia. Esto hace que el autor de *Moisés el Egipcio* diga que *«el Moisés de Freud oscila extrañamente entre una figura de la memoria y una figura de la historia»*^[21]. Es en los dos primeros ensayos donde la impresión de continuidad es abrumadora. Freud aparece allí como un difusor, un continuador del discurso sobre Egipto y Moisés; *«prolonga, consciente o inconscientemente, el debate dieciochesco sobre Moisés y Egipto, un debate que debió de ejercer sobre él una fascinación creciente mientras escribía»*^[22].

En cuanto a la tercera parte del libro saca provecho de los *hechos* presentados en sus dos primeros ensayos para apoyar su teoría psicoanalítica de la religión. Surge un nuevo paradigma que plantea nuevas preguntas y desarrolla nuevas respuestas. Esta parte también sigue planteando algunas de las cuestiones antropológicas, históricas y teológicas cruciales que informan e identifican el debate tradicional sobre Moisés y Egipto. Assmann esboza la relación entre Freud y John Spencer, el primer escritor moderno que, en el debate sobre Moisés y Egipto, hablará el lenguaje de la Ilustración y adoptará su perspectiva. Es primero a través de Schiller y su ensayo sobre Moisés, y luego a través de Robertson Smith, el autor favorito de Freud sobre la historia de la religión, que Spencer se relaciona con él. Smith, por su parte, saludó a Spencer como uno de los fundadores del estudio histórico de los rituales.

«Si Freud se involucra en este debate, no es sólo porque compartía estas preocupaciones, sino también porque estaba convencido de tener en sus manos la prueba última y decisiva de la validez de esta tesis [de una recuperación (más o menos falsificada o distorsionada) del monoteísmo egipcio], ya que utilizó descubrimientos arqueológicos recientes a los que ninguno de los demás, desde Manetón hasta Schiller, tuvo acceso^[23].»

En su búsqueda de los orígenes, Freud se remontará así hasta el faraón Akhenatón y su revolución monoteísta, e intentará así *deconstruir la distinción asesina*. Descubre «la importancia decisiva de este hombre para el debate en el que su libro se inscribía, y del que los egiptólogos a su vez no sabían nada. Si podemos reconstruir la historia de este discurso desde sus inicios en la tradición oral, tras el colapso de la Revolución de Amarna, hasta la época moderna, si podemos leerla hoy como una historia del recuerdo y del olvido, es a Freud a quien debemos los testimonios y las pruebas suprimidas; es él quien nos devolvió la memoria perdida, quien completó y rectificó definitivamente la visión que tenemos de Egipto. El debate sobre Moisés y Egipto parece haber terminado con su libro^[24].»

¿Qué es lo que, a ojos de Assmann, sigue siendo lo esencial de la aportación de Freud a la mnemohistoria? ¿Cómo lo integra? En la edición original en inglés, señala que el proyecto de deconstrucción de la imagen bíblica de Egipto y de la distinción mosaica incluye etapas que corresponden a diferentes formas de antagonismo religioso. Este antagonismo se traslada del exterior al interior. Distingue tres modelos: el primero es la Revolución o lo Viejo y lo Nuevo. Este primer modelo podría ilustrarse con la oposición y la separación de dos pueblos, Egipto e Israel. El segundo es el *secreto* o lo *revelado* y lo *oculto*. El antagonismo aparece dentro de la misma sociedad o religión. Se puede formular tomando un texto gnóstico egipcio transmitido en lengua copta: *La verdad no vino al mundo desnuda, / sino que vino vestida de símbolos e imágenes. / El mundo no la conservará de otra manera*. Assmann comenta: «Las imágenes enigmáticas y los rituales de los que se ocupa y rodea la religión no tienen, pues, la función de mantener un secreto para el exterior, sino que sirven al secreto interno, que es una de las formas de la apariencia de la verdad.^[25]» La tercera es la *latencia*: el antagonismo reside tanto en el alma individual como en el alma colectiva; se encuentra dentro de la psique. Este último modelo, así como el papel atribuido a la dinámica de la memoria y al retorno de lo reprimido, constituyen el descubrimiento de Freud, su aportación más duradera y su contribución ineludible al discurso sobre Moisés y Egipto. La latencia y el retorno de lo reprimido son indispensables para una teoría adecuada de la memoria cultural, pero, dirá Assmann, sólo si se redefinen en términos culturales. ¿Cómo podemos pensar la latencia en términos culturales? Bajo las formas del *carácter irrepresentable de lo traumático*, de lo implícito y de lo marginado. Para ilustrar la primera forma, Assmann toma el ejemplo de la Shoah en Alemania. A pesar del considerable número de trabajos historiográficos científicos dedicados a este periodo, «la memoria cultural», escribe, «parece seguir paralizada en Alemania.» Lo implícito – la segunda

forma de latencia – constituye un conocimiento demasiado obvio para formar parte de la comunicación explícita y de la conciencia social.

Las redes y grupos de comunicación son los lugares donde circula el conocimiento cultural. Este último puede quedar marginado si los grupos que lo portan son perseguidos o pierden su influencia, pero también si surge un nuevo paradigma. ¿Cuál será entonces su destino? Se guardará en los libros y se podrá retomar más adelante. No faltan ejemplos de conocimientos olvidados que vuelven cuando se descubre un libro: el Deuteronomio, el descubrimiento de las obras de Confucio. Assmann utiliza la noción de *cripta* para caracterizar la memoria cultural y algunos de sus contenidos. «*El retorno de Egipto y su cosmoteísmo como contra-religión reprimida del monoteísmo bíblico podría considerarse uno de los ejemplos supremos de este fenómeno -al menos en Occidente- si juzgamos por sus consecuencias pasadas y futuras para el desarrollo del pensamiento, la sociedad y las instituciones morales.*»^[26] Estas diferentes formas de latencia plantean el problema del olvido cultural. El olvido es una característica de las sociedades sin escritura; se produce en forma de *amnesia estructural*. En la tradición oral, la memoria cultural se reelabora constantemente. Los elementos de conocimiento sobre el pasado que carecen de sentido en relación con las preocupaciones actuales se descartan y se olvidan a largo plazo. Las sociedades sin escritura no disponen de medios para almacenar los conocimientos así desechados ni de técnicas para olvidarlos. Estas últimas sólo se desarrollan en la transición de la memoria cultural de la palabra oral a la escrita. La destrucción de la memoria en sus objetivaciones culturales -inscripciones, representaciones icónicas- es la técnica de olvido más común y sencilla. La revolución monoteísta de Akhenatón es el ejemplo más elocuente: «*El episodio de Amarna se olvidó por completo al cabo de ochenta años, pero la experiencia fue lo suficientemente traumática como para dar lugar a tradiciones legendarias que -debido a la imposibilidad de ubicarlas en la memoria oficial- quedaron «flotantes» y, por tanto, susceptibles de ser asociadas a diversas experiencias dentro del mismo campo semántico*»^[27].

El silencio es otra técnica de olvido practicada por la religión de Amarna. En sus textos, silenciaba lo que rechazaba, aquello a lo que se oponía. Por otro lado, la inversión normativa -que funciona en Maimónides y Spencer- guarda la memoria de lo rechazado, no para sí misma, sino como contra-representación de su propia identidad.

No podría terminar este análisis del libro de Assmann sin evocar una noción psicoanalítica que, aunque ausente en su texto -nunca se refiere a ella-, está omnipresente: el *Kulturarbeit*. Esta noción me parece indispensable para pensar en los fenómenos que trata la mnemohistoria. Los magistrales análisis de Nathalie Zaltzman en su libro *De la guérison psychanalytique* nos han familiarizado con ella, sin que sea fácil de manejar. La crítica que ha hecho desde entonces, en *Le refus de perdre, l'envie de détruire*^[28], su toma en consideración de todo lo que es del orden de la pulsión de muerte, conduce a una ampliación de la noción de *Kulturarbeit* que permite comprender cómo actúa la obra civilizadora en el episodio de Amarna y en la Distinción

Mosaica. Este capítulo de la historia religiosa de Egipto pone de manifiesto el trabajo de Tanatos en el *Kulturarbeit*, bajo la forma, en palabras de Eugène Enríquez, de «*el no reconocimiento del conjunto humano, la violación del rostro del otro, la creación de estructuras de rechazo, de repulsión, favoreciendo en cada grupo la construcción de su propia identidad. Eros y Tanatos comparten el trabajo de la civilización. No hay civilización que no se haya construido (al menos hasta ahora) sobre los escombros de otra o que no haya contribuido a su derrumbe o liquidación*^[29].»

David Benhaïm

Psychanalyste habilité, SPC, SPM

Resumen

El proyecto de Assmann, egiptólogo alemán, se basa en esta afirmación, que guía todo su pensamiento: Akhenatón es una figura de la historia que no ha sobrevivido en la memoria; Moisés es una figura de la memoria que ha entrado en la historia. El debate sobre Moisés y Egipto, que introduce una nueva interpretación del relato del Éxodo y de los fundamentos del monoteísmo a la luz de la figura de Moisés el Egipcio, abre cuestiones que el autor desarrolla en el curso de su investigación: la de la memoria cultural, la de sus diversas figuras, la del trauma, su supervivencia y sus efectos en la memoria colectiva, y la del origen del antisemitismo. Se trata de una obra historiográfica que no rehúye el uso de ciertos conceptos psicoanalíticos para comprender el significado de los acontecimientos. Assmann se pregunta entonces si está justificado incluir a *El Hombre Moisés y a la religión monoteísta* en este debate. Por lo tanto, leerá este libro de Freud ya no en el contexto de su obra, sino en el contexto del debate sobre Moisés y Egipto.

Palabras claves

Memoria cultural – trauma – distinción mosaica – revolución monoteísta – Moisés el Egipcio.

Résumé

Le projet d'Assmann, égyptologue allemand, repose sur cette affirmation qui guide toute sa réflexion : Akhnaton est un personnage de l'histoire qui n'a pas survécu dans la mémoire ; Moïse est un personnage de la mémoire qui est entré dans l'histoire. Le débat sur Moïse et l'Égypte, qui

introduit une nouvelle interprétation du récit de l'Exode et des fondements du monothéisme à la lumière de la figure de Moïse l'Égyptien, ouvre des questions que l'auteur développe au cours de ses recherches : celle de la mémoire culturelle, celle de ses différentes figures, celle du traumatisme, de sa survivance et de ses effets sur la mémoire collective, et celle de l'origine de l'antisémitisme. Il s'agit d'un travail historiographique qui ne recule pas devant l'utilisation de certains concepts psychanalytiques pour comprendre le sens des événements. Assmann se demande ensuite s'il est justifié d'inclure l'homme Moïse et la religion monothéiste dans ce débat. Il va donc lire ce livre de Freud non plus dans le contexte de son œuvre, mais dans le contexte du débat sur Moïse et l'Égypte.

Mots clés

Mémoire culturelle. – trauma – distinction mosaïque – révolution monothéiste. Moïse l'Égyptien

Abstract

The project of Assmann, a German Egyptologist, is based on this statement, which guides all his thinking: Akhenaton is a figure from history who has not survived in memory; Moses is a figure from memory who has entered history. The debate on Moses and Egypt, which introduces a new interpretation of the Exodus story and the foundations of monotheism in the light of the figure of Moses the Egyptian, opens questions that the author develops during his research: that of cultural memory, that of its various figures, that of trauma, its survival and its effects on collective memory, and that of the origin of anti-Semitism. It is a historiographical work that does not shy away from the use of certain psychoanalytical concepts to understand the meaning of events. Assmann then wonders whether it is justified to include *Moses and monotheism* in this debate. He will therefore read this book by Freud no longer in the context of his work, but in the context of the debate about Moses and Egypt.

Key words

Cultural memory – trauma – mosaic distinction – monotheist revolution – Moses the Egyptian

Notas:

[1] *Moses the Egyptian*, the memory of Egypt in Western monotheism, Harvard University Press, 1998, 276 páginas, p. 24 Traducción francesa: *Moïse l'Égyptien*, Aubier, Collection

historique, Paris 2001, 412 páginas. (es la versión a partir de la cual hago mis citas). Existe una traducción en español: *Moisés el egipcio*, Oberon, (Anaya), Madrid, 2003.

[2] *Moïse L'Égyptien*, p. 32

[3] *Ibid.*, p. 290

[4] *Ibid.*, p. 314-315

[5] *Ibid.*, p. 315

[6] *Ibid.*, p. 20

[7] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, p. 167

[8] Assmann, Jan, *The search for God in Ancient Egypt*, Translated by David Lorton, Cornell University Press, 2001, p. 199. Traducción al castellano del autor del artículo.

[9] *Moïse l'Égyptien*, p. 294-295

[10] *Ibid.*, 298-299

[11] *Ibid.*, p. 53

[12] *Ibid.*, p. 77

[13] *Ibid.*, p. 32

[14] *Ibid.*, p. 33

[15] *Ibid.*, p. 25

[16] *Ibid.*, p. 292

[17] *Ibid.*, p. 8

[18] *Ibid.*, p. 254

[19] *Ibid.*, p. 250

[20] *Ibid.*, p. 251

[21] *Ibid.*, p. 255

[22] *Ibid.*, p. 252

[23] *Ibid.*, p. 254

[24] *Ibid.*, p. 254-55

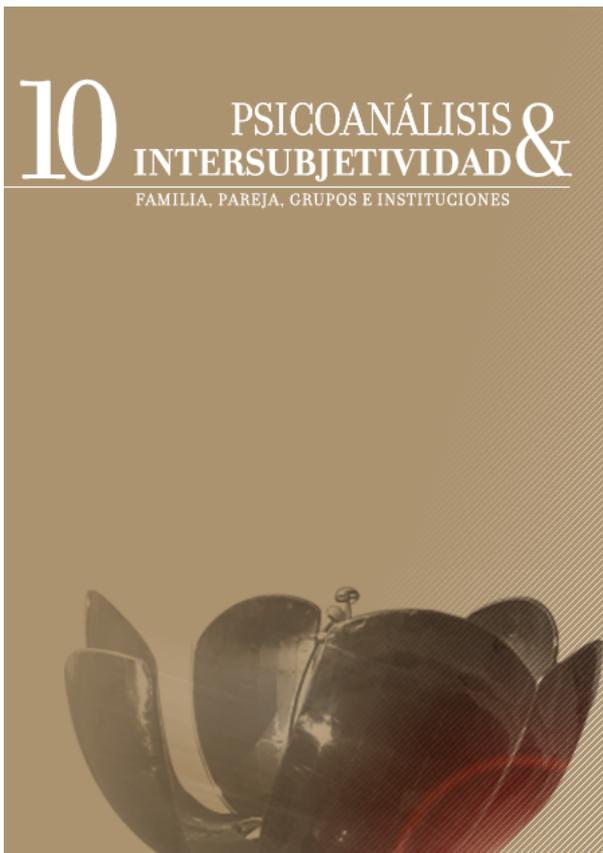
[25] *Ibid.*, p. 318

[26] *Ibid.*, p. 218

[27] *Ibid.*, p. 216

[28] Título de la conferencia que pronunció Nathalie Zaltzman en Montreal el 19 de abril 2002. Fue publicada en el Bulletin de la Société psychanalytique de Montréal.

[29] *Tuer sans culpabilité*, publicado en *L'inactuel*, Nouvelle série/no 2 printemps, Coircé, 1999. p.18



Psicoanálisis e Intersubjetividad

Editor Responsable Dr. Ezequiel Alberto Jaroslavsky

Director Ezequiel Alberto Jaroslavsky

Secretaria de Redacción Lic. Graciela V. Consoli, Lic. Irma Morosini

Dirección Avenida Santa Fe 3324, piso 14 B, código postal: (C1425BGV) Buenos Aires, República Argentina.

TE (0054)11-4826-3453, *Fax:* (0054)11-4826-0348

E-mail: contacto@intersubjetividad.com.ar

Nº ISSN: 1850-4116

Propietario: Ezequiel Alberto Jaroslavsky

Registro de la Propiedad Intelectual en trámite

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Derechos reservados.

Los artículos publicados en el presente número no pueden ser reproducidos en todo ni en partes, por ningún procedimiento sin el permiso del Editor Responsable.