

Memoria de la Shoah: el caso de Berlín

Memory of the Shoah: the Case of Berlin

ANA MARÍA RABE

Universidad de las Artes de Berlín
anamariarabe@udk-berlin.de

RESUMEN. El trabajo investiga tanto en general a nivel filosófico, como en concreto en el caso de la memoria alemana de la Shoah la interacción entre recuerdo y olvido en el marco del trabajo de la memoria. En la primera parte se lleva a cabo un análisis de este problema en diálogo con filósofos, sociólogos e historiadores escogidos. En la segunda parte se trata esta cuestión en el contexto de los grandes debates públicos que hubo en Alemania en los años 90, particularmente el debate de 1993 sobre la remodelación y resignificación de la «Nueva Guardia» en Berlín, la polémica suscitada por el discurso de Martin Walser en 1998 en Francfort, y el debate entre 1989 y 1999 sobre el plan de construir en Berlín un monumento a las víctimas de la Shoah. El texto termina con una discusión del vigor del monumento berlinés en la actualidad.

Palabras clave: Memoria, recuerdo, olvido, monumento, historia alemana, Shoah.

ABSTRACT. In the framework of memory, this paper investigates the interaction between remembrance and oblivion at a philosophical level, as well as on a historical concrete level in relation to the German memory of the *Shoah*. In the first part, an analysis of this problem is carried out in dialogue with selected philosophers, sociologists, and historians. In the second part, this question is dealt with in the context of the great public debates which occurred in Germany in the nineties, particularly the debate; in 1993; on the remodelling and re-signification of the «New Guard-House» in Berlin, the polemics provoked by Martin Walser's discourse in 1998 in Frankfurt, and the debate, from 1989 to 1999, on the plan to build a monument in Berlin for the victims of the *Shoah*. The paper concludes with a discussion of the force of the Berlin monument in present time.

Key words: Memory, remembrance, oblivion, monument, German history, Shoah.

1. *La memoria: interacción entre recuerdo y olvido*

La capacidad anamnética es una de las características esenciales del ser humano. Se va desarrollando durante toda la vida, pero no en un sentido lineal y progresivo sino en el sentido de una complejidad dinámica. Lo dicho no concuerda con un

modelo temporal que distingue de manera definitiva entre pasado, presente y futuro y los coloca en una cadena sucesiva. En el marco del esquema lineal y progresivo del tiempo es común establecer una relación intrínseca entre memoria y pasado, a la vez que se suele confundir memoria y recuerdo. Sin embargo, no se debe reducir la cuestión de la memoria a

la pregunta por el pasado. Como sugiere la socióloga Elena Esposito, la problemática de la memoria no consiste simplemente en una confrontación con el pasado, sino más bien en una relación del pasado con el presente, puesto que todo ser humano recuerda y olvida siempre e únicamente en el presente. La valoración del presente, de la que partían las sociedades arcaicas y antiguas en el trato que daban a la memoria, pasa, según Esposito, a segundo plano en la modernidad en la que se empieza a equiparar la memoria y el recuerdo, así como el recuerdo y el pasado.¹ También Nietzsche, que se suele citar en el discurso sobre la memoria en relación con su crítica a la misma, parte en cierta medida de las premisas que Esposito detecta en la modernidad. El hecho de que el hombre viva una existencia histórica significa para él que no puede evitar estar «atado» al pasado, lo cual quiere decir a la vez que no puede escapar del recuerdo. A diferencia del animal que, según el filósofo alemán, vive olvidando, el hombre vive recordando. Si nos detenemos por un momento en este primer pensamiento podemos afirmar que, en efecto, el ser humano no puede desprenderse del pasado o al menos de algo que relacionamos con el pasado. En la vida del ser humano surgen constantemente imágenes, situaciones y sensaciones que le parecen de alguna manera familiares o conocidas; le tocan, incitan, conmueven, inquietan y cuestionan. Lo que solemos llamar «recuerdo» está íntimamente ligado a estos procesos internos que conducen algunas veces a una puerta que abre nuevos caminos y hasta nuevos horizontes, pero que igualmente pueden bloquear, cerrar, inhibir el camino hacia los fines que uno se ha propuesto o que desea.

Este hecho lleva al segundo pensamiento según el cual el ser humano no podría actuar ni vivir si no tuviera también la

capacidad de olvidar. El representante más conocido de la defensa de esa capacidad como ventaja y privilegio es precisamente Nietzsche. En su escrito «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida» Nietzsche apunta a la posibilidad de vivir sin recordar, como ocurre en el caso de los animales, lo cual hace —según su fórmula conocida— que lleven una vida feliz.² Según el filósofo alemán, el hombre envidia la felicidad del puro presente, la ceguera despreocupada que libra al animal del peso del pasado.

Ahora bien, es cuestionable si los animales realmente podrían vivir sin recordar. Pero más allá de esta pregunta específica, lo que nos interesa resaltar aquí es el hecho de que no se puede separar el olvido del recuerdo. Todo olvido presupone la posibilidad del recuerdo, de la misma manera que es imposible recordar sin que esté presente la posibilidad de olvidar. Esta idea ya se encuentra en la antigua figura de la Mnemosine que partía de la inseparabilidad de los dos lados de la memoria, como señala el filósofo americano Gary Smith. Según este autor nos percatamos hoy de su interrelación compleja que es, al mismo tiempo, dialéctica, complementaria y paradójica.³ El carácter dialéctico se debe para Smith al hecho de que el olvido es una condición necesaria del recuerdo, mientras que el aspecto complementario y antitético de su interacción se deduce de la circunstancia de que a veces adoptan el estatus de dos polos de la memoria, teniendo en cuenta que sólo se puede recordar lo que se puede olvidar. El lado paradójico de su interrelación, finalmente, lo encuentra Smith en el hecho de que no encontramos nada equivalente al deber moral de recordar en el lado del olvido.⁴ Con Elena Esposito podríamos agregar también la paradoja de que nos acordamos de aquéllo que recordamos, pero no de lo que hemos olvidado.⁵

Recordar es en todo caso —tanto cuando es intencional como cuando es involuntario— un proceso selectivo: siempre hay algo que al recordar se olvida, es más, tiene que haberlo necesariamente. Por eso, Esposito dice que no se recuerda lo que ya ha pasado; más bien se proporciona una reconstrucción de aquéllo que se observó en el pasado, lo cual implica ya una selección. Se reconstruye, por tanto, sólo lo que se recuerda ante el trasfondo de todo aquéllo que se ha olvidado, que abarca mucho más que lo primero. De esta situación se puede deducir la función de la memoria que Esposito caracteriza como una «constante discriminación entre recuerdo y olvido». ⁶

Lo dicho impide caracterizar la memoria como receptáculo de imágenes inmutables, como almacén de vivencias u otras entidades «guardadas» llamadas «recuerdos». Nos lleva, más bien, a considerarla como una facultad dinámica con una función vital que consiste, en el caso de la memoria individual, en garantizar una interacción entre recuerdo y olvido que permita establecer una relación proyectiva y productiva con la vida propia, y en el caso de la memoria social, en desarrollar y mejorar la comunicación y comunicabilidad dentro de la sociedad. El procedimiento de la memoria no se reduce, por tanto, a un proceso neuro-fisiológico. Tiene también una dimensión epistemológica y hasta práctica, lo cual quiere decir que el procedimiento y los resultados de la memoria —aunque nunca sean definitivos— dependen en cierta medida también de la actividad productiva, la predisposición y voluntad del ser humano. He aquí la razón por la que recordar puede convertirse en deber, no sólo en una necesidad práctica, sino también en un mandamiento moral, como ocurre cuando se han causado daños e injusticias.

El ser humano, desde luego, es capaz de autoengañarse; puede reprimir, recomponer o ignorar las imágenes, vivencias o conocimientos que tiene. Es capaz de manipular la producción de los recuerdos con el fin de cambiar determinadas facetas de los mismos y expulsar sectores enteros de su consciencia para que dejen de ser activos y no intervengan negativamente en su vida. Sin embargo, la manipulación forzada, así como la angustia que subyace tras ésta, perjudica la relación consigo mismo y con los demás. El cuerpo es el primer lugar donde se manifiestan, muchas veces tras décadas de silencio y en otras generaciones, los síntomas del miedo que había regido la represión y que puede haber sido aparcado durante mucho tiempo. Mas, en verdad, la angustia no ha estado nunca desterrada, pues no se controla ni se combate se-pultándola. Tal vez se logre desactivarla por un tiempo, pero sólo bajo el precio de concederle una autonomía incontrolable tanto con respecto al momento en que podría aparecer como a la intensidad y las formas de expresión físicas bajo las que se puede mostrar. Por eso se puede decir que en su complejidad y sus innumerables formas de expresión, el cuerpo es el espacio originario del recuerdo y del olvido. Es el lugar que guarda, a través de la transformación, las experiencias —en muchos casos traumáticas— que han sido expulsadas de la consciencia. La preservación en el cuerpo, desde luego, no proporciona la posibilidad de recuperar un recuerdo perdido, sino que se manifiesta en síntomas físicos que hay que entender como señales de un recuerdo llamado y transformado. ⁷

Si bien las razones para la represión pueden ser variopintas, hay una constante que se repite en todos los casos: la angustia, el miedo de enfrentarse con la destrucción de la vida y la dignidad humana. No sólo la víctima huye de esa angustia,

ya que teme volver a vivir el dolor producido por la destrucción. También el perpetrador huye de ella al rehusar la responsabilidad de la injusticia cometida, cuya aceptación le obligaría a reconocer el delito cometido y a enfrentarse al terror y la destrucción que éste trajo consigo. Para facilitar esa huida y tapar posibles dudas morales, los nacionalsocialistas tuvieron la astucia de inventar un determinado tipo de conciencia «transmoral» a la que se podían remitir los implicados en el inhumano y funesto sistema nazi. Tal y como señala Heinz Dieter Kittsteiner, se interpretó entonces «la inclinación hacia un determinado tipo de conciencia transmoral como la aprobación de una actuación que había asumido conscientemente una culpa en favor de la autoafirmación nacional.»⁸ De esta manera se alteraba la percepción de los actos propios y de los demás, se manipulaban las imágenes de la conciencia y las directrices de la conciencia. La represión de las dudas morales facilitaba la aceptación de crímenes exigidos y sancionados por la ideología nazi. Si se toleraban y cometían, no era, por tanto, por el perfecto funcionamiento de un mecanismo ciego de obediencia; de haber sido así, los escrúpulos morales habrían presentado mayor resistencia. En un sentido mucho más reflexivo —y esto es lo que aterra— aceptar, tolerar y hacerse cargo de los crímenes se convertía, por medio de la conciencia transmoral, en una cuestión de «decencia» (*Anständigkeit*), esto es, de lealtad frente a una determinada «moralidad ideológica».⁹ Tal visión, desde luego, repercutiría en los futuros recuerdos de las escenas, los sucesos y actos.

Finalmente hay que considerar a los que no fueron ni víctimas ni perpetradores, los que ni siquiera vivieron en la época en la que se produjo la destrucción de la vida y dignidad humana. Éstos también pueden estar interesados en que per-

sure el silencio que se ha guardado con respecto a ciertas escenas, perspectivas, preguntas y dudas cuya aparición no produce sensaciones agradables. Al contrario, es incómoda y molesta; obliga a hacer un esfuerzo tanto intelectual como emocional y enturbia las ilusiones que otros o ellos mismos se fabrican convencidos de que el futuro depara progreso, de que el peso del pasado frena ese progreso, la novedad y la libertad de actuación y de que, por tanto, el presente sólo es un presente si no se mira hacia «atrás».

¿Qué tiene de malo, cabría preguntarse, que las generaciones posteriores miren hacia «adelante» y no tengan que cargar con el peso de injusticias del pasado, que no deseen hacerse cargo del sufrimiento incommensurable de personas que en su mayoría ya están muertas y que no quieran responder a la culpa de otros —aunque sean los propios abuelos o bisabuelos— de los que igualmente quedan ya pocos en vida? Tal vez, se podría contestar, no tenga nada de malo, al menos durante un tiempo. Pero de la misma manera en que la persona, que reprime ciertas imágenes, vivencias, informaciones o preguntas, se autoengaña pensando que puede mandarlas definitivamente a un exilio lejano, también se engañan las generaciones posteriores si creen que se pueden desterrar las heridas e injusticias del pasado, si piensan que el tiempo transcurre de manera lineal, que la historia está «detrás» y el futuro «delante». De la misma manera que el miedo reprimido por una persona va desarrollando una autonomía e intensidad incontrolable, así esa angustia puede reaparecer en su cuerpo bajo formas de expresión fatales, también las injusticias y el dolor del pasado de una sociedad siguen actuando camufladas, bajo otras máscaras, pudiendo estallar en cualquier momento y en cualquier lugar del cuerpo colectivo de la so-

ciudad con consecuencias imprevisibles. Por eso, cuando se habla del deber colectivo de la memoria, no sólo hay que preguntar por el funcionamiento de la misma, sino también por el tiempo de una historia que interactúa en el presente con la memoria de la sociedad.

Para ello conviene recordar lo que dice Walter Benjamin sobre la historia. Según él no se puede buscar lo histórico «en el cauce del transcurso de un desarrollo». Más bien habría que sustituir la «imagen del cauce» por la del «torbellino» en el que «circulan el antes y después, la historia previa y la historia posterior de un suceso, o mejor dicho, de un estatus de éste.»¹⁰ En contraposición a la concepción lineal del tiempo habría que entender el pasado desde el presente; y Benjamin diría que no tenemos más remedio que partir del presente, lo cual no excluye que aparezcan dimensiones del pasado. El caso es que, como hemos señalado antes, la mayor parte de éste se encuentra más allá de lo que fue observado y atendido en su momento y reconocido en el presente. El pasado pertenece en gran parte al ámbito de lo ignorado, lo cual no quiere decir que no esté de alguna manera presente. Mas está presente de manera negativa, como olvido, y, como tal, no puede ser recordado directamente. Cuando se tiene consciencia de una injusticia pasada, el deber moral pide, por tanto, algo paradójico. Exige recordar todo lo olvidado en el sentido de todo lo que se encuentra más allá de lo observado y atendido, que forma parte de la injusticia cometida por unos y padecida por otros. ¿Es ésta una tarea imposible? Tal vez lo sea para quien crea que puede y tiene que haber recuerdo sin olvido. Para quien esté convencido de la dialéctica necesaria de los dos polos, sin embargo, esta paradoja no lleva forzosamente a un esfuerzo vano; representa, más bien, un reto especial que es, desde el punto de vista moral

y hasta existencial, incluso necesario. Hay que hacer el esfuerzo de recordar aunque no se sepa exactamente adónde va a llevar el empeño. Hay que abrirse al vacío, al silencio, a lo ignorado, aunque la mayor parte del pasado —y en primer lugar el sufrimiento— se muestre sólo de manera negativa. Y así como hay que intentar recordar lo olvidado en el sentido más profundo —no ciertos datos que se pueden haber omitido y que son recuperables, sino lo ignorado en el ámbito de la vida y dignidad humana—, así como hay que intentar llegar a ello, aunque no aparezca más que como mero destello fugaz en los confines del esfuerzo, hay que intentar comunicar lo que se sustrae del recuerdo, aunque sólo pueda asomarse de manera negativa.

Primo Levi, superviviente de Auschwitz que dejó uno de los testimonios escritos más estremecedores de la realidad de los campos de concentración, dice con respecto a la necesidad de la comunicación lo siguiente en su libro «Los hundidos y los salvados»:

«El término “incomunicabilidad”, tan de moda en la década de los setenta, no me ha gustado nunca; [...]. Salvo los casos de incapacidad patológica, podemos y debemos comunicarnos: es una manera útil y fácil de contribuir a la paz ajena y a la propia, porque el silencio, la ausencia de señales, es a su vez una señal, pero ambigua, y la ambigüedad genera inquietud y sospechas. Negar la posibilidad de la comunicación es falso: siempre es posible. Rechazar la comunicación es un pecado; para la comunicación, y en especial para su forma altamente evolucionada y noble del lenguaje, estamos biológica y socialmente predispuestos. Todas las razas humanas hablan, ninguna de las especies no humanas sabe hablar.»¹¹

El recuerdo está intrínsecamente unido al olvido en la memoria. Uno es la cara opuesta e inevitable del otro. He aquí la razón por la que el recuerdo no sólo va acompañado por el olvido sino

por la que también puede invertirse y provocar el mismo, a pesar de las mejores intenciones o pretensiones. Éste es el reto y dilema esencial con el que se tiene que confrontar toda conmemoración que intenta lograr que perdure el recuerdo. El enfoque exclusivo en el recuerdo, esto es, la repetición continua de las mismas imágenes, fórmulas o declaraciones no fomenta su potencial afectivo, imaginario e intelectual; más bien lo petrifica con lo cual fija un vacío en el que rige el silencio. En esta situación complicada se inserta la difícil tarea de la conmemoración adecuada. Si no se tiene en cuenta la interacción entre recuerdo y olvido, la mejor intención puede desembocar en una desactivación de la memoria. El que tenga la voluntad de conmemorar sin otro fin que no sea el de reconocer, respetar y fomentar la vida no debe, desde luego, ni reprimir ni silenciar; debe ser consciente de la posible exclusión de vidas o dimensiones vitales. Pero a la vez tiene que estar atento a las trampas, los riesgos y peligros de una conmemoración unidireccional. Y ésta se da cuando se apunta sólo al pasado, cuando se tiene en cuenta únicamente aquello que puede convertirse en recuerdo, esto es, en imagen positiva, reproducible, que finalmente intenta restablecer una continuidad en la historia e identidad colectiva. El verdadero reto de la conmemoración colectiva, especialmente la de una catástrofe humana, sin embargo, es el recuerdo cohibido, cortado, bloqueado, las rupturas del pasado y las fracturas de la identidad colectiva que perviven en el presente.

2. *Memoria de la shoa: debates alemanes*

En 1993, en pleno debate público en torno al proyecto de erigir en la capital alemana un monumento en memoria de los judíos asesinados de Europa, tuvo lugar un coloquio en el Einstein-Forum de

Potsdam, cerca de Berlín, en el que se discutió el estatus del olvido. El punto de partida era el hecho de que en el momento de entonces, un tiempo de coyuntura del recuerdo, el olvido era tratado de manera deficiente y esquemática. En su intervención titulada «Sobre la utilidad y el perjuicio del olvido para la historia», publicada posteriormente en un libro que recoge las ponencias del coloquio, Heinz Dieter Kittsteiner cuestionó la actualidad del planteamiento nietzscheano en el siglo XX. Según este filósofo e historiador alemán, el autor de «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida» parte en su crítica al recuerdo y su apología del olvido de una idea típica del siglo XIX según la cual la historia es concebida como continuidad. Si Nietzsche ensalza en su escrito la entrega al momento, como lo hace el animal que «siempre olvida», es para incitar a una resistencia contra la historia oficial, esto es, para animar a romper las cadenas pesadas de una continuidad impuesta, que el hombre es forzado a llevar consigo a todos los lados, esto es, a recordar siempre. Tal y como argumenta Kittsteiner, la crítica de Nietzsche perdió su fundamento en el siglo XX, puesto que ya no se puede hablar ni de la existencia ni de la imposición de una «continuidad». La catástrofe de ese siglo consiste precisamente en que «se volaron y rompieron demasiadas cosas y demasiado rápido», de manera que la imposición no se traduce en términos del recuerdo sino más bien del olvido. «¿No se debía entonces “olvidar” una y otra vez?», pregunta el autor.¹² Y sin embargo, esto es algo que no se ha logrado, al menos del todo. La inconmensurable catástrofe humana, en especial la del exterminio de los judíos, ha quedado, en opinión de Kittsteiner, como un «bloque errático» tan pesado que no puede superarse ya ni por el olvido ni por el arrepentimiento.¹³ Se ha entremetido «algo» que

pone en cuestión el arrepentimiento e impide un «nuevo nacimiento». Según Kittsteiner *«[e]s la experiencia inquietante de que esta actuación no ocurriera simplemente “sin conciencia” [gewissenlos], sino que las normas del exterminio pudieran hacerse un lugar en la conciencia. Sin embargo, reconocer esta cesura en la historia alemana significa también renunciar a la reconstrucción de una continuidad sin rupturas.»*¹⁴ Conforme a la postura de Kittsteiner habría que soportar la idea de que la historia contiene rupturas insuperables e irreconciliables y renunciar, por consiguiente, al deseo de construir una identidad coherente.

El intento de construir una continuidad histórica nacional a pesar y por encima de la ruptura brutal que significó el inhumano régimen nacionalsocialista, fue, según Sigrid Weigel, profesora alemana de literatura y estudios culturales, una tentación a la que sucumbieron los políticos en Alemania no sólo durante la posguerra, sino incluso después de la caída del muro. En su contribución al coloquio de Potsdam explicó cómo los gobiernos alemanes trataron y siguen tratando de sugerir una determinada «historia de catástrofes» en cuyo centro se encuentra la conmemoración de víctimas de guerra. Según la perspectiva que Weigel ofrece, la conmemoración conjunta de las víctimas de las dos guerras mundiales no tiene otro fin que proyectar cierta continuidad y con ello una «historia en cierto modo “normal” en la que lo específico del nacionalsocialismo pierde sus contornos y se vuelve invisible».¹⁵ Tal proyección, desde luego, facilita al mismo tiempo la represión de la memoria de la shoah.

En su crítica a la política oficial de la conmemoración de las víctimas de guerra, Weigel alude a la iniciativa del canciller alemán de entonces, Helmut Kohl, de convertir el edificio de la Nueva Guardia

(*Neue Wache*) en el así llamado *Monumento Central de la República Federal de Alemania para las Víctimas de Guerra y del Despotismo*. Se trata de un pabellón clasicista en pleno centro histórico de Berlín, que había sido diseñado entre 1816 y 1818 por el arquitecto Karl Friedrich Schinkel para albergar la guardia real. En 1930/31 fue remodelado por Heinrich Tessenow con el fin de convertirlo en un lugar conmemorativo para las víctimas de la Primera Guerra Mundial. Usado por el régimen nacionalsocialista para celebrar fiestas conmemorativas en honor a los héroes de guerra, pasó a convertirse durante el tiempo de la RDA, en cuyo territorio se encontraba el edificio, en un lugar conmemorativo para las víctimas del fascismo y militarismo.

La decisión de Kohl de convertir la Nueva Guardia en un lugar conmemorativo nacional, que impuso de manera automática cuatro años tras la «reunificación» alemana, suscitó una encendida y larga discusión pública acerca del lugar, la dedicatoria y la nueva remodelación del pabellón. Por voluntad y decisión del canciller se había colocado en el interior del edificio una copia desmesurada —cuatro veces ampliada— de una escultura de Käthe Kollwitz¹⁶ en la que una madre, que representa a la artista misma, llora la muerte de su hijo caído en la Primera Guerra Mundial. Uno de los críticos más severos de la iniciativa de Kohl fue el historiador alemán Reinhart Koselleck que objetó que el motivo cristiano de la Piedad, ampliado a una escala descomunal, así como la dedicatoria a las «víctimas del despotismo» imposibilitaban la confrontación con el nacionalsocialismo. Años después, en 1997, Koselleck retomó su crítica a la conmemoración oficial de las víctimas de guerra, la cual ocultaba, según su opinión, una política de exclusión, represión e inversión de sentido. Uno de sus argumentos principales apun-

taba al hecho de que el motivo de la Piedad, con la madre superviviente que llora la muerte de su hijo adulto, no podía usarse de ninguna manera como modelo para las víctimas de la Segunda Guerra Mundial, teniendo en cuenta que al menos la mitad de los 5-6 millones de judíos asesinados habían sido mujeres y que la mayoría de los muertos tanto de los bombardeos como de los fugitivos habían sido mujeres y niños. Aparte de recordar los matices antisemitas inherentes a la figura cristiana de la Piedad, Koselleck reveló la intención que, según él, había tras el recurso de la idea de la víctima. En su opinión se intentaba reescribir así la historia alemana —en concreto, la del nacionalsocialismo— como una historia de victimismo. En una entrevista concedida a la revista alemana *Der Spiegel* apuntó: «Víctima significaba hasta el final del *Tercer Reich* algo positivo, activo: Los soldados se sacrificaban para la Gran Alemania, esto era algo común. Tras la guerra estos muertos seguían siendo víctimas, pero se convertían tácitamente en víctimas del fascismo. Se los reinterpretó como víctimas pasivas, para decirlo de alguna manera —un procedimiento increíble sobre el que nadie ha reflexionado.»¹⁷

Según el politólogo alemán Reinhard Kühnl, la imagen del victimismo en el que se centró la República Federal de Alemania, llevó —junto con las fórmulas generales que condenaban el totalitarismo, racismo, antisemitismo y los campos de concentración— a la represión y el olvido de las fuerzas y los intereses sociales que habían engendrado la política del *Reich* y la guerra ofensiva comenzada en 1939.¹⁸ En su estudio de la situación previa y el desarrollo del así llamado «Debate de los Historiadores» (*Historiker-Debatte*) de 1986, el experto en fascismo afirma que en las primeras décadas tras la Segunda Guerra Mundial los historiado-

res habían descrito los elementos del régimen fascista de los nazis, pero sin analizarlos en su contexto causal. El resultado fue, según Kühnl, una imagen de la historia que impedía la comprensión de las condiciones del éxito, fundamento de intereses y las fuerzas básicas del fascismo. Mientras quedaba enfocado un sujeto de acción individual —el *Führer*— se invertía la relación de las fuerzas políticas y sociales. Tal y como afirma Kühnl, «[l]os perpetradores —pertenecientes a las cúpulas directivas— eran presentados como víctimas, mientras que las víctimas, los comunistas y socialistas, aparecían como perpetradores.»¹⁹ En el lado opuesto de esta táctica se encuentra, como sigue exponiendo el autor, la atribución de la culpa al pueblo alemán en general, una idea que partió inicialmente de EEUU y que generó distintas variantes dentro y fuera de Alemania. La «tesis de la culpa colectiva» (*Kollektivschuldthese*) no sólo proporcionó, con su condena general y abstracta, un fundamento a la agitación neofascista, sino que provocó en muchos sectores de la población el rechazo de tal generalización indiscriminada. Este rechazo, sin embargo, tuvo a su vez el agravante de fomentar la reivindicación de un nuevo sentimiento nacionalista que no tuviera que cargar con ninguna culpa histórica.

Si consideramos la manera en la que ha tratado primero la Alemania occidental y después de 1989 la Alemania reunificada su propio pasado fascista y antisemita, encontramos dos actitudes opuestas. Por un lado está el reclamo del deber del recuerdo, así como de saber lo que ha quedado oculto tras lo recordado y conmemorado de manera fáctica. En el extremo opuesto se halla la reivindicación del derecho de olvidar para dejar libre un recuerdo propio, algo con que tanto la persona individual como la sociedad pueda identificarse positivamente. De esta

manera, el largo y heterogéneo proceso de la «superación del pasado» en Alemania, la así llamada *Vergangenheitsbewältigung*, pasó en la segunda mitad del siglo XX por fenómenos tan distintos como el de las movilizaciones y revueltas juveniles del 68 contra el silencio de la generación de sus padres con respecto a su implicación en el régimen nazi, la amplia confrontación de la población alemana con los crímenes nacionalsocialistas, que suscitó la retransmisión de la serie «Holocaust» en la televisión alemana en 1979, o el fenómeno de los amplios y largos debates públicos de los años 80 y 90 sobre origen, causas y consecuencias desastrosas del régimen nazi, entre los que hay que destacar el «Debate de los Historiadores» iniciado en 1986, en cuyo centro se encontraba la controversia en torno a la tesis de la singularidad de la shoah, la polémica del año 1993 en torno a la remodelación y resignificación de la Nueva Guardia en Berlín, o la discusión sobre el planeado monumento a las víctimas del holocausto en el centro de la capital alemana, que duró más de diez años (de 1988 a 1999). Finalmente, como hemos dicho, hay que contar entre los fenómenos pertenecientes a este heterogéneo proceso el efecto que ha tenido la tesis de la culpa colectiva —o su inflación artificial por parte de quienes intentan instrumentalizarla— sobre amplios sectores de la población, política, cultura y del mundo académico.

La esquematización de la cuestión de la responsabilidad, como la que presenta el concepto abstracto de la culpa colectiva, fortificó durante mucho tiempo el rechazo de la generación mayor en Alemania que quería librarse de la idea de tener que cargar con una acusación o sospecha tácita. Pero también ha promovido la distancia emocional de las generaciones posteriores, nacidas décadas después de la época nacionalsocialista, que no se sien-

ten aludidas al escuchar la palabra «Auschwitz». En general, la reducción del trabajo de la memoria a la reiterada declaración de lo mismo, como puede ser la permanente referencia a «Auschwitz» sin que se especifique su sentido moral y su significado histórico, contiene muchos peligros contraproducentes para la memoria. El uso inflacionario de un determinado lema, sea por parte de quienes reclaman el recuerdo o sea por parte de los que piden el derecho de olvidar, puede convertirlo en un instrumento utilizable con intenciones y fines muy diversos, algo que, según los sociólogos Natan Sznaider y Daniel Levy, ha ocurrido con el lema de «Auschwitz» en la era actual de la globalización en la que han surgido los «recuerdos cosmopolitas» abiertos y desligados de un determinado lugar y tiempo.²⁰ Aunque el caso específico del recuerdo cosmopolita ciertamente puede tener efectos positivos, hay que resaltar el hecho de que, en general, el trato reductivo del pasado, que se refleja en el recuerdo fijado, esquematizado y convertido en lema o fórmula volátil, conlleva el peligro de la desactivación del potencial dinámico de la memoria, la cual puede provocar finalmente el rechazo rotundo de la memoria.²¹

En el contexto específico de la discusión en torno a la presunta instrumentalización del lema acusatorio de «Auschwitz», supuestamente utilizado para intimidar permanentemente a los alemanes, se enmarca uno de los grandes debates públicos de los años 90 en torno al pasado fascista alemán y su memoria: la polémica suscitada por el discurso del escritor Martin Walser del 11 de octubre de 1998 en la *Paulskirche* de Francfort del Meno con motivo del premio de la paz del comercio librero alemán, que le había sido otorgado aquel año. En su discurso, Walser, que no habló en ningún momento de «culpa» sino siempre de

«nuestra vergüenza» («Schande»)), acusó la «presentación permanente» e instrumentalización de la misma. Como afirmó el escritor, no hay ninguna persona seria que niegue Auschwitz, «pero si me presentan todos los días en los medios ese pasado, noto que algo se resiste en mí contra esta presentación permanente de nuestra vergüenza». ²² El escritor constató que el motivo para tal presentación es cada vez menos el de la conmemoración y del deber de no olvidar. Pero en vez de concretar y analizar las medidas contra-productivas de una conmemoración desviada, y en vez de presentar vías más productivas para la memoria, Walser se centró en la presunta «instrumentalización de nuestra vergüenza para fines actuales» ²³ para justificar la subsiguiente escenificación de su contraataque. Citándose a sí mismo en un discurso que dio en 1977, Walser afirmó que se negaba a contribuir a que la historia alemana terminara «en un producto catastrófico». Según él, «Auschwitz no se presta para convertirse en rutina amenazadora, en medida para la intimidación o maza moral, o incluso para un mero ejercicio obligatorio.» ²⁴ Y añadió que lo que se realizaba mediante la «ritualización» tenía la «calidad de una confesión de labios pra afuera». ²⁵

La instrumentalización de Auschwitz que Walser recriminó en su discurso fue, en realidad, precisamente la estrategia que el escritor empleó, aunque en segundo grado. No recurrió a la presunta instrumentalización para aclarar cuál sería la manera más adecuada de confrontarse con el pasado nacionalsocialista y antisemita, sino para instrumentalizarla ella misma con el fin de justificar su derecho personal de librarse del incómodo trabajo de la memoria y el derecho general a una «libertad de conciencia». ²⁶ En suma, como demuestra el discurso y la subsiguiente polémica que tuvo el escritor con el entonces

Presidente del Consejo Nacional de los Judíos, Ignatz Bubis, Walser no pretendía apuntar a las dimensiones olvidadas que se producen cuando se estandariza y petrifica la conmemoración —dimensiones de la memoria que ésta debería tener en cuenta—, sino reivindicar, más bien, el derecho de olvidar, de mirar hacia otro lado y estar sólo con su conciencia.

3. *El «Monumento para los Judíos Asesinados de Europa» en Berlín*

¿Cómo se puede conseguir que la voluntad conmemorativa no desemboque en una mera repetición de lemas y rituales estandarizados? ¿Qué ventajas y desventajas proporcionan los grandes monumentos en los lugares importantes de la ciudad? Según Salomon Korn, Vicepresidente del Consejo Central de los Judíos en Alemania y antiguo encargado de los lugares conmemorativos del Consejo Central de los Judíos, la conmemoración tiene que apoyarse en medidas auxiliares cuando ya no hay tradiciones que garanticen la memoria histórica. Como resalta Korn, «se trata entonces de una [...] conmemoración que se fija por ejemplo en un monumento conmemorativo o admonitorio [*Denkmal* o *Mahnmal*]. Si la memoria se concreta en el monumento, se manifiesta para todo el mundo de manera visible. La memoria propia se ha exonerado —el olvido cómodo puede propagarse.» ²⁷ Para evitar que la memoria esté neutralizada al quedar delegada a un monumento, o dicho con otras palabras, para conseguir que la historia siga abierta, haciendo preguntas y pidiendo respuestas, el monumento debe abrir, según Korn, el diálogo. Como resalta, el monumento sólo cumple su función «si incita al diálogo. Tiene que tocar en el espectador algo que ya esté de alguna manera presente en él y que pueda tocarse». ²⁸

Las afirmaciones de Korn se encuentran en uno de los numerosos artículos que

se escribieron entre 1989 y 1999 para discutir el plan de crear en Berlín un gran monumento a las víctimas judías del nacionalsocialismo. En todos esos años, un gran número de personalidades del mundo académico, cultural e intelectual alemán participó en el amplio y largo debate público sobre la necesidad de que hubiera un monumento de esta índole en la capital alemana, sobre las posibilidades y los límites que presenta la conmemoración monumental, sobre sus posibles formas, peligros, intenciones y olvidos. Finalmente, tras varios concursos y múltiples debates, el parlamento alemán decidió, en 1999, la realización de un «Monumento para los judíos asesinados de Europa» según el proyecto «Eisenman II» del arquitecto estadounidense Peter Eisenman. Se empezó entonces a construir un paisaje urbano formado por 2.711 estelas grises de hormigón ligeramente inclinadas, cuya altura oscila entre 0,5 m y 4,5 m y cuya disposición en un terreno de 19.073 m² abre múltiples caminos paralelos sobre una superficie ondulada. Se dispuso, además, que se creara bajo el campo de estelas un «Lugar de Información» subterráneo, esto es, un centro de documentación que aportara una dimensión conmemorativa concreta, recordara a las víctimas, su vida antes de la deportación, sus nombres y biografías, y mostrara los caminos, medios y lugares de concentración y exterminio.

El debate público entre 1989 y 1999, sobre el que hay numerosos estudios y libros que recopilan y analizan los artículos publicados en periódicos y que aportan amplia documentación sobre el desarrollo del debate, las propuestas, críticas y decisiones finales, es considerado hoy por muchos alemanes como el verdadero «monumento». En principio, el largo y extenso debate giró en torno a cuatro cuestiones generales: el lugar concreto del monumento, la alternativa entre un monumento conmemorativo dedicado a

las víctimas, por un lado, y un monumento admonitorio dirigido a los descendientes de los antiguos perpetradores, por otro lado, las posibilidades y límites de la conmemoración del holocausto, y la exclusión de las víctimas no judías que habían sido igualmente deportadas y asesinadas en los campos de concentración.²⁹ En la línea de Salomon Korn, que defendía la necesidad de mantener un diálogo constante con el pasado y presente y de evitar que se pusiera un punto final a las rupturas, preguntas y heridas, se encuentran personalidades como el escritor György Konrád³⁰ o el filósofo e historiador Heinz Dieter Kittsteiner³¹.

¿Qué se puede decir sobre el lugar conmemorativo de Eisenman en la actualidad, cuyo nombre oficial —«Monumento para los Judíos Asesinados de Europa»— señala a su función conmemorativa que se expresa en el término alemán del *Denkmal*, pero que popularmente recibe el nombre de «Holocaust-Mahnmal», indicando con el otro término alemán (*Mahnmal* = monumento admonitorio) que se dirige a los descendientes de los antiguos perpetradores? ¿Ha conseguido mantener vivo el trabajo de la memoria, o se ha convertido, al contrario, en una instancia del olvido que debe cargar con el recuerdo del espectador, como sospecha James E. Young para muchos casos en los que el holocausto se ha convertido en algo monumental?³² El hecho de que este lugar, con su ubicación céntrica entre la Puerta de Brandenburgo y la Plaza de Potsdam, se haya convertido en una de las estaciones obligatorias de las visitas turísticas nos dice tan poco sobre la vigencia y actividad de la memoria como el hecho de que este fotogénico monumento se haya reproducido y se siga reproduciendo en miles de fotografías. Lo que ha desaparecido, es el largo, arduo y extenso debate que se disputó en los medios y especialmente en los periódicos alemanes entre

1989 y 1999. Cuando se inauguró en mayo de 2005, el monumento fue recibido muy positivamente tanto por el público berlinés y, en general, alemán, como por los visitantes de afuera. En la actualidad, todo el mundo parece no sólo aceptarlo, sino incluso disfrutarlo como un paisaje urbano interesante. La gente penetra sin reparo en el campo de estelas, que no tiene nada de laberíntico, los niños y adolescentes juegan al escondite, los turistas y berlineses descansan sentados sobre los bloques o toman el sol. En una palabra: el monumento no provoca ni irritación ni desconcierto. De hecho, sólo hay dos policías que vigilan el recinto, aunque no suelen ser muy visibles. Peter Eisenman, el creador del campo, había deseado que fuera un lugar agradable al que la gente acudiera con ganas. Según su visión, el monumento no debía provocar ni rechazo ni aversión. Mas, ¿es capaz de promover la pregunta, duda, irritación necesaria para que la memoria entre en acción, para que busque los caminos que puedan llevar al recuerdo y hacer intuir el olvido?

Hay motivo para dudar de la capacidad del monumento de mantener vivo el

trabajo de la memoria, para el que son fundamentales las rupturas y discontinuidades de la historia y la consciencia. El monumento de Berlín es, pues, demasiado liso, quiere ser demasiado abierto y afable como para presentar las grietas, incongruencias y contradicciones que se necesitarían para provocar un choque repentino, interrumpir el ritmo cotidiano y suscitar conmoción, emoción y reflexión. El centro de información subterráneo, que se halla debajo del campo de estelas, puede compensar hasta cierto punto esta falta. Pero no todo el mundo baja a ver sus salas, sólo una minoría lo hace. El campo de estelas de Eisenman, desde luego, requiere unos conocimientos previos, y más todavía, una conmoción que el espectador debe traer ya consigo al adentrarse en el espacio del monumento. Si el visitante no aporta esos conocimientos y esa conmoción, el lugar conmemorativo no funcionará. Por sí mismo no es capaz de suscitar ningún asombro o incluso vacío ni de poner en marcha la dialéctica entre recuerdo y olvido sin la cual no hay trabajo activo de la memoria.

NOTAS

¹ Espinosa, E., *Soziale Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2002, p. 7.

² Cf., los siguientes pasajes en el escrito de Nietzsche: «[...] El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quisiera responder y decirle: esto ocurre, porque siempre olvidó lo que iba a decir - y en el mismo instante olvidó esta respuesta y se calló: de modo que el hombre se quedó asombrado. [...] Entonces, el hombre dice: "me acuerdo" y envidia al animal que inmediatamente olvida y ve cada instante morir verdaderamente, hundirse de nuevo en la niebla y en la noche y desaparecer para siempre. Así, el animal vive de manera *no-histórica*: pues se consume en el presente como número que no deja sobrante ninguna extraña fracción; no sabe disimular, no oculta nada, se muestra en cada momento totalmente como es y, por eso, es necesariamente sincero. El hombre, en cambio,

ha de bregar con la carga cada vez más y más aplastante del pasado. [...]». Nietzsche, F., *Menschliches Allzumenschliches und andere Schriften*, Könnemann, Colonia, 1994, pp. 156, 157. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

³ Entre los autores contemporáneos que resaltan la inseparabilidad de recuerdo y olvido, está también la profesora alemana de literatura y estudios culturales Sigrid Weigel que afirma que el olvido es una «función de la memoria y está unido de manera inseparable al recuerdo en una "economía común"». Weigel propone hablar «con Freud de una dialéctica de recuerdo y olvido» y apunta que Freud enlaza con ello con la tradición antigua, puesto que la idea de la inseparabilidad de recuerdo y olvido se encuentra ya en los mitos fundadores de la memoria, esto es, en la Mnemosine de la teogonía de Hesíodo. Weigel, S., «Pathologie und Normalisierung im deutschen Gedächtnisdiskurs. Zur Dialektik von Erinnern und

Vergessen», en Smith, G. y Emrich, H. M., *Vom Nutzen des Vergessens*, Berlín, Akademie, 1996, pp. 241-263, cita: pp. 251, 252.

⁴ Smith, G., «Arbeit am Vergessen», en Smith, G. y Emrich, H. M., *op. cit.*, pp. 15-26, cita: p. 20.

⁵ Esposito, E., *op. cit.*, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 12, pp. 27, 28.

⁷ En su libro sobre los «espacios del recuerdo», Aleida Assmann advierte que la memoria corporal de las heridas y cicatrices es más segura («zuverlässiger») que la memoria mental. Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Beck, München, 1999, p. 246. Assmann, que analiza también el caso particular del trauma, dedica un capítulo entero al cuerpo como uno de los principales medios de la memoria entre los que figuran las metáforas, la escritura, la imagen y los lugares. Assmann, *op. cit.*, 1999, pp. 241-297.

⁸ Kittsteiner, D. «Vom Nutzen und Nachteil des Vergessens für die Geschichte», en Smith, G. y Emrich, H. M., *op. cit.*, pp. 133-174, cita: p. 158. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

⁹ Cf. lo que expone Kittsteiner: «[...] que los futuros perpetradores se presentan ahora, ellos mismos, desde el principio como víctimas que, poniendo entre paréntesis su conciencia, tienen que llevar a cabo la difícil tarea de la lucha alemana por la autoafirmación. En la supuesta necesidad de un apoderamiento de la historia había nacido una «ideología moral» en la que el fin justifica los medios [...] El «ser decente» [*Anständig- Sein*] está del lado de la conciencia nacionalsocialista, la posible «debilidad» del lado de la conciencia moral.» *Ibid.*, p. 157.

¹⁰ Trad. de la cita: A. M. Rabe. La cita entera en alemán dice: «Das Historische, so verstanden, kann nicht mehr im Flußbett eines Entwicklungsverlaufes gesucht werden. Es tritt, wie ich wohl schon an anderer Stelle bemerkt habe, hier für das Bild des Flußbettes das des Strudels ein. In solchem Strudel kreist das Früher und Später – die Vor- und Nachgeschichte eines Geschehens oder besser noch eines status um diesen. Die eigentlichen Gegenstände einer solchen Geschichtsauffassung sind daher nicht bestimmte Ereignisse sondern bestimmte unwandelbare status begrifflicher oder sinnlicher Art: also die russische Agrarverfassung, die Stadt Barcelona, die Bevölkerungsverschiebungen in der Mark Brandenburg, das Tonnengewölbe u.s.w.“. Benjamin, W., *Autobiographische Schriften*, en Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, vol. VI, ed. por R. Tiedemann y H. Schwepenhäuser, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1991, p. 443.

¹¹ Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, en Levi, P., *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre. La tre-gua. Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Aleph, pp. 546, 547.

¹² Kittsteiner, H. D., *op. cit.*, p. 143.

¹³ Kittsteiner remite aquí al trabajo de Max Scheler sobre «Arrepentimiento y nuevo nacimiento» de

1917, tema que Karl Jaspers retoma en sus conferencias de 1945/46 en las que alega el arrepentimiento como una posible forma de confrontarse con el pasado, aparte del «endurecimiento» (*Verhärtung*) y la formación de mitos. *Ibid.*, p. 167.

¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹⁵ Weigel, S., *op. cit.*, p. 261.

¹⁶ La escultura original, de 1937/38, mide menos de 40 cm.

¹⁷ «Denkmäler sind Stolpersteine». Der Historiker Reinhart Koselleck zur neu entbrannten Debatte um das geplante Berliner Holocaust-Mahnmal, Bußübungen in Stein und die Zukunft der Gedenkkultur», en *Der Spiegel*, 6/1997, p. 190. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

¹⁸ Kühnl, R. (ed.), *Vergangenheit, die nicht vergeht. Die «Historiker-Debatte». Dokumentation, Darstellung und Kritik*, Colonia, Pahl-Rugenstein, 1987, pp. 207, 208.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 208, 209.

²⁰ En 2001, Natan Sznajder y Daniel Levy describieron la conmemoración del holocausto como lugar cosmopolita del recuerdo de la «era global», es decir, como punto de referencia histórico para valores cívico-sociales y como apelación a valores universales del hombre y ciudadano. Como afirman estos dos autores, el lema «nunca más Auschwitz» se ha convertido, desde hace años, en el lema de las intervenciones humanitarias y militares en la lucha contra todo genocidio. Así, por ejemplo, ocurrió en el conflicto de Kosovo. Según los dos autores, «“Nunca más Srebrenica” no fue suficiente. Por eso, la consigna que se distribuyó globalmente rezaba “Nunca más Auschwitz”: el holocausto como ejemplo paradigmático histórico, en el que ciudadanos habían sido privados de sus derechos y asesinados por el “propio” Estado.» Sznajder, N. y Levy, D., «Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust», Frankfurt del Meno, Ulrich Beck, 2001, p. 222. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

²¹ En el año 2008, Sznajder aportó un nuevo argumento en el marco del debate actual sobre las «aporías de la conmemoración» resaltando que la memoria judía había desaparecido del discurso europeo, algo que en su opinión ocurrió a pesar de todos los rituales y días conmemorativos, o tal vez precisamente a causa de ellos. Sznajder, N., «Gedächtnisraum Europa. Die Visionen des europäischen Kosmopolitismus. Eine jüdische Perspektive», Bielefeld, transcript, 2008, p. 7.

²² Walser, M. «Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede (11.10.1998)», en F. Schirmacher (ed.), «Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation», Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1999, 7-17, cita: pp. 11, 12. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

²³ *Ibid.*, p. 12.

²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 14.

²⁷ Korn, S., «Die Tafeln sind gebrochen. Über die Darstellung des Unvorstellbaren, das Vergessen und

den Streit um das Holocaust-Denkmal in Berlin», en Cullen, M. S., *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, Zürich, pendo pocket, 1999, pp. 49-60., cita: p. 50. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

²⁸ Ibid, p. 50.

²⁹ La exclusión de los otros colectivos de víctimas y la posible apropiación del papel de la víctima por parte de los alemanes fue objeto de la crítica de Reinhart Koselleck, que publicó varios artículos sobre esta cuestión en el semanal *Die Zeit* y el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

³⁰ En un artículo publicado el 26 de noviembre de 1997 en el periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, György Konrád recuerda que no se puede «cerrar la historia» con la entrega de una plaza grande y el empleo de grandes recursos financieros». Advierte que no se ha de «asustar al visitante con un bosque de pilotes, amenazarlo con el dedo índice levantado, inscribirlo mediante un muro con ángulo simbólico, obligarlo a tomar en este lugar una pequeña prueba de aquellos estados de ánimo a los que estaban expuestas las víctimas.» Propone, en cambio, que el visitante, «que quiera saber más de la cosa, lea libros o que vaya al Museo Judío y se quede después un minuto al pie de una torre aislada que por sí misma, en su abandono, su desnudez, simboliza la ausencia [...]». Konrád, G., «Abschied von der Chimäre. Wider das Holocaust-Denkmal», en Cullen, M. S., *Das Holo-*

caust-Mahnmal, ibíd., pp. 191-197, cita: pp. 192-193. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

³¹ En su artículo del 1 de abril de 1996 para el periódico suizo *Neue Zürcher Zeitung*, Heinz Dieter Kittsteiner formula una crítica severa a las intenciones de los alemanes que «quieren estar angustiados de manera fascinante» y desean «fijar esa consternación en un momento para el futuro». Según Kittsteiner, si «el presente no ha de propagarse en el pasado, si el pasado ha de hacer valer, más bien, su daño irremediable en el presente, entonces el trato modesto con los restos tal vez sea lo único que podamos hacer.» Kittsteiner, H. D., «Der Angriff der Gegenwart auf die Vergangenheit. Über das vermeintliche Recht, ein Denkmal für die ermordeten Juden zu bauen», en Cullen, M. S., *Das Holocaust-Mahnmal*, ibíd., pp. 61-70, cita: pp. 68, 66. Trad. de la cita: A. M. Rabe.

³² Como afirma James E. Young, «[e]n esta era de producción masiva de memoria y consumo parece haber, de hecho, una relación inversa entre la conmemoración del pasado y su contemplación y estudio. Pues una vez que hemos asignado a la memoria una forma monumental, hemos traspasado hasta cierto punto la obligación de recordar. Al asumir el trabajo de la memoria, los monumentos deben librar a los contempladores de su carga de la memoria.» Young, J. E., *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, Yale University, 1993, p. 5. Trad. de la cita: Ana María Rabe.