



Soldano Deheza, Flavia

Flavia Soldano Deheza licsoldano@gmail.com
Universidad de Tres de Febrero, Argentina

Gramma

Universidad del Salvador, Argentina
ISSN: 1850-0153
ISSN-e: 1850-0161
Periodicidad: Bianaual
vol. 32, núm. 67, 2021
revista.gramma@usal.edu.ar

Recepción: 18 Noviembre 2021
Aprobación: 12 Diciembre 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/260/2603226014/>

Resumen: Proponemos la lectura psicoanalítica, en su analogía con las reglas midráshicas de Hillel y con la operación de significancia que Roland Barthes denomina Texto, como un método de interpretación discursiva de textos. Esta lectura nos permitirá acercarnos a la literatura bíblica y a Flavio Josefo en una trama de significaciones tejidas entre yuxtaposiciones, condensaciones y desplazamientos de palabras e imágenes. De este modo, encontraremos su resonancia en las narraciones fundacionales del puerto de Santa María del Buen Ayre. Trabajaremos la repetición del nombre Jerusalén como significativo de la deuda y el hambre que condensa en los muros y fronteras de su memoria el territorio fatal de la ciudad sitiada. Articularemos también la guerra, así como las maldiciones, en una travesía sincrónica portadora de la ira divina y del castigo que llevan a la antropofagia encarnada en territorios que no pueden escapar a la culpa y a la devastación.

Palabras clave: Texto, Antropofagia, Jerusalén, Nombre, Repetición, Territorio, Relatos Fundacionales, Santa María del Buen Ayre.

Abstract: *We propose a psychoanalytic reading, in an analogy with Hillel's midrashic rules and the "operation of significance", that R. Barthes calls "Text", as a method of discursive interpretation. This reading will allow an approach to biblical literature and to Flavio Josefo in a web of woven significations between juxtapositions, condensations and displacements of words and images. In this manner, we shall find its resonance in the foundational narratives of the port of Santa María del Buen Ayre. We will work the repetition of Jerusalem's name as a signifier of debt and hunger that is condensed in the walls and frontiers of its memory, the final grounds of the besieged city. We will also articulate war, and curses/maledictions, in a synchronic crossing, carrier of the divine wrath/ire and the punishment that lead to anthropophagy embodied in territories that cannot escape guilt and devastation.*

Keywords: *Text, Anthropophagy, Jerusalem, Name, Repetition, Territory, Foundational Stories, Santa María del Buen Ayre.*

En 1995, la Universidad de Yale publicaba el libro *The Postmodern Bible. The Bible And Culture Collective*, en el cual emergía una crítica a los métodos exegéticos tradicionales, a los que acusaba de no revisar sus propios fundamentos culturales y de transformar el texto bíblico en «una reliquia histórica, un artefacto de anticuario» (Aichele et al., 1995, p. 2). Como reacción, se

proponían nuevas miradas donde tomara relieve el impacto de la Biblia y la denominada literatura bíblica^[1] en la cultura; la sugerencia de argumentar epistemológicamente desde el pensamiento contemporáneo mencionaba la estética, el género, el feminismo, la filosofía del lenguaje, la crítica de las ideas, las teorías del discurso y el psicoanálisis, entre otras disciplinas (Aichele *et al.*, 1995, pp. 1-4). Asimismo, se afirmaba que toda lectura obedece a matrices ideológicas de poder. La mención de una lectura reflexiva que pusiera en cuestión las hegemonías de los métodos histórico-críticos y de algunas hermenéuticas tomó como sustento la siguiente frase de Althusser (1970): «Como no existe una lectura inocente, debemos decir de qué lectura somos culpables» (citado en Aichele *et al.*, 1995, p. 5). Es decir, que es necesario reconocer nuestras determinaciones como lectores, preguntarnos por ellas para quebrar la interpretación monolítica y dar lugar a una multiplicidad de abordajes que permitan que las resonancias de la época sean el carbón encendido que quema nuestros labios (Is. 6:6) para abrir los estudios bíblicos a nuevas textualidades.

Han pasado casi treinta años desde esta publicación, y hoy algunas de estas miradas críticas, como el feminismo y los estudios de género, se han transformado ya en hermenéuticas reconocidas en estos estudios. Sin embargo, la lectura psicoanalítica como propuesta metodológica y como crítica discursiva no es frecuente. Más bien florecen las interpretaciones psicológicas de los personajes, los abordajes que se basan sobre factores anímicos y arquetípicos para explicar sus actitudes^[2]. Es necesario aclarar que existen diferencias epistemológicas y metodológicas entre Psicología y psicoanálisis. Mientras la Psicología es una ciencia de estudio de la conciencia y su campo cognitivo, así como de la conducta, el psicoanálisis es una praxis que, a través de una escucha particular, interviene sobre formaciones discursivas para dar lugar a un nuevo texto, el del inconsciente como superficie en la materialidad de lenguaje. Es decir que el psicoanálisis, en su vertiente discursiva, aporta una lectura de las operaciones del texto cuyo efecto son nuevas significaciones y no abreva en la explicación conductual de los personajes.

Al respecto, la filósofa de las religiones Edith Wyschogrod (1998) propone desplazar el punto de vista que fija la verdad en la correspondencia entre una proposición y un referente. Siguiendo esta línea, encuentra que el texto del inconsciente y el texto teológico «son homólogos y abiertos a una estrategia interpretativa común» (citado en Aichele *et al.*, 1995, p. 199). Avanzando en esa propuesta, sostenemos que lo central para el psicoanálisis (en tanto método de lectura) es que la palabra en su estatuto significante expresa un desplazamiento del significado, haciendo de la verdad una evanescencia que posibilita una lectura distinta a la esperada (Lacan, 1985, p. 482).

De este modo, presentamos la posibilidad de relacionar esta estrategia interpretativa con la lectura midráshica. Las técnicas de lectura midráshica, en su búsqueda del enigma que se fuga en el texto, no otorgan un sentido unívoco ni fijo a los versículos de la Torá alejándose de la búsqueda de la verdad. Hillel pautó trece reglas de interpretación literal del texto. Mencionaremos dos de ellas que están en consonancia con el método que plantea Freud en *La interpretación de los sueños* (1900): la *s'mujá* pone de relieve que la yuxtaposición de dos versículos de significación heterogénea encuentra un nexo lógico, que permite leerlos como un solo sintagma. Por su parte, la *g'zerá shavá* trata de la contigüidad que permite

tratar análogamente significados a partir de textos que comparten un significado. En ambas se pone en acto el traslado de significaciones y se recontextualizan campos textuales diversos (Haddad, 1990; citado en Urbaj, 2005). Como mencionamos anteriormente, estas reglas de combinación, transformación y desplazamiento están enunciadas en *La interpretación de los sueños*.

En este campo interpretativo, el sueño no es una pura imagen, sino un *rebus*, un acertijo basado en la combinación de signos gráficos que vacilan entre la materialidad gráfica o fónica y el sentido. En el sueño hay pensamiento, nos dice Freud; el sueño tiene leyes propias, distintas a las de la conciencia. Está regido por las lógicas del principio de contradicción y del tercero excluido, y rompe con el principio de identidad. El trabajo del sueño se presenta en forma de enunciados fragmentarios que, durante la vigilia, son sometidos a diferentes censuras. Estos enunciados se traman en un sistema relacional a través de combinaciones, desplazamientos y repeticiones. El mecanismo de condensación es una convergencia que permite la similitud de pensamientos, pero el nudo del trabajo reside en el desplazamiento que transfiere la intensidad de los elementos del sueño, lo cual deforma las imágenes y pone en primer plano lo que había quedado rezagado. Se trata de un descentramiento del sentido que rompe la relación unívoca y material de la palabra con su referente (Freud, 1979).

Jaques Lacan, en su reinterpretación de Freud e influido por el lingüista Roman Jakobson postula, en la primera época de su desarrollo teórico, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. De este modo, toma las figuras de la condensación y del desplazamiento para redefinirlas como metáfora y metonimia como leyes del lenguaje^[3]. La metáfora o condensación es la sustitución de un significante por otro, esta sustitución implica un plus de sentido. La metonimia es una combinatoria horizontal, un deslizamiento, una analogía o un desplazamiento de significantes que hacen posible la metáfora (Lacan, 1991). Al respecto dice Nietzsche que «[h]ablamos en figuras retóricas» (2000, p. 45).

Para el psicoanalista francés, las leyes lógicas del sueño conforman el paradigma del inconsciente en tanto discurso, el cual, estructurado como un lenguaje, se ofrece, en su trabajo, a una lectura para devenir texto. Es decir, una nueva textura significativa enlazada a elementos que se combinan, se sustituyen y yuxtaponen remitiendo no a un referente unívoco, sino a nuevos significantes. La escucha y lectura de estas operaciones tendrá como efecto una nueva significación. No somos dueños de nuestro decir, sino que estamos atrapados en la red del lenguaje. Hablar implica decir más de lo que se quiere y también decir algo distinto de lo que se pretende.

Por su parte, Roland Barthes (1994) diferencia texto con minúscula de Texto con mayúscula, siendo este último el Texto que no se detiene forzosamente en la literatura, sino que obedece a la operación que realiza una actividad de significancia de acuerdo con las reglas de yuxtaposición, combinación, transformación y desplazamiento. Para Barthes, hay Texto en las producciones escritas, pero también en los juegos de imágenes, de signos y de objetos, como las películas, las tiras cómicas, los rituales. Esta operación de significancia se articula con las mismas operaciones que se han mencionado respecto del psicoanálisis. Esta lectura midráshica-freudiana nos permite trabajar también en forma de trama con textos que, aparentemente, son disímiles, pero que resuenan unos en otros a pesar de la distancia cronológica.

Hemos planteado, entonces, un método de lectura e interpretación midráshica que se basa en las mismas operaciones combinatorias que proponen Hillel, Freud, Lacan y Barthes, y cuyo efecto de significación podemos llamar texto inconsciente y también Texto. Con este abordaje discursivo, podemos acercarnos a los escritos del mundo bíblico para plantear nuevos puntos de vista, nuevos montajes de significación que nos permitan encontrar más en el texto que lo que el texto dice. Este método nos sitúa frente a la multiplicidad de las formas de relación que construyen el discurso y a la puesta en crisis de las certezas; da entonces lugar a que el Texto sea efecto de las operaciones del lector y no solo un hecho de escritura como fijeza. La lectura se transforma en reescritura, y la interpretación da lugar a una nueva ficción. Como ya dijimos, consideramos que esta propuesta es un oportuno acercamiento de conversación con la literatura bíblica y sus vastísimas resonancias.

Desde esta lectura crítica-discursiva en la cual nos hemos explayado, ubicaremos la articulación entre el nombre Jerusalén, el territorio y las fronteras ficcionales que devienen de lo que insiste en la repetición del nombrar. Apoyados en el significante *Jerusalén* intentaremos dar cuenta de que es posible relacionar los relatos que narran la fundación del puerto de Santa María del Buen Ayre, algunos pasajes bíblicos y un episodio de *Guerras judías*, de Flavio Josefo, para encontrar operaciones de significación que dan lugar a un Texto.

JERUSALÉN

Jerusalén, la de los setenta nombres, Jerusalén, el nombre que se repite setenta veces con diferentes letras: *Bayt al-Maqdis*, *Rušalimum*, *Ūrsālim*, *Urušālim*, *Uru-salim*, *Ursalimmu*, *Ūrišlem*, *Shalem*, *Salem Bêt Šulmān*, *Beth-Shalem*, *Yerushalayim*, *Yerushalaim*, *Hierousalēm*, *Hierosolyma*, *Ierusalem*, *Ierosolyma*, *Solyma*, entre otros.

Yĕrûšālayim, «Jerusalén» en hebreo, proviene, probablemente, del semítico occidental o cananeo. Este nombre está compuesto por dos raíces hebreas: *yruw*, «establecerse», y *šlm*. Según atestigua un texto ugarítico, podría relacionarse con la fundación de Shalem o Shalimy con el dios cananita que regía la ciudad (King, 1992, p. 751). Por su parte, *šlm* refiere a *shalom*, «paz», pero también a «retribución» o «pago» (Ex. 21.34; Jer. 32:18; Isa. 24:20). Habitar el territorio de la paz, establecerse en la ciudad de la paz requiere de un tributo, un pago. ¿Es posible que el Dios que bendice pida retribución? Si es así, la relación con lo divino genera deuda y, por lo tanto, no hay gratuidad. El encuentro de Abraham con «Melquisedec, rey de Shalem (*šālēm*, *šlm*) y sacerdote del Dios Altísimo (*#elyôn*) lo pone evidencia, este sacó pan y vino, lo bendijo, diciendo “bendito sea Abram del Dios Altísimo ... y bendito sea el Dios Altísimo que entregó a tus enemigos en tus manos”. Y le dio Abram los diezmos de todo» (Gen 14.18-20)^[4]. Varios siglos más tarde, el desconocido autor de la carta a los Hebreos (7:1-25) refiere al orden sacerdotal de Melquisedec para poner a Jesús, quien también bendice el pan y el vino, en la misma genealogía. Shalem es ahora Jerusalén, pero, a diferencia de Abram, Jesús tributa los diezmos con la entrega sacrificial de su propio cuerpo. Alejandro Blanco nos recuerda que lo que funda el cristianismo es un cuerpo, un cuerpo martirizado y, por tanto, es la religión de la *in-carnatio* (2017, p. 9).

A su vez, Flavio Josefo (*Ant.* 1.10.2) también menciona a Melquisedec como rey y sacerdote de Dios en Solyma y refiere que este territorio fue luego llamado Hierosolyma. *Hieros Solyma* es uno de los nombres de la ciudad sagrada que alberga la santidad, la ciudad del Dios Altísimo al cual se le retribuyen los dones de paz. Ivonne Bordelois (2016), al preguntarse acerca de la relación de lo sagrado con las pasiones, menciona que «no es por azar» que *hieros* proviene de la raíz indoeuropea *-eis* al igual que la palabra latina «ira», la cual refiere a deseo violento. Shalem requiere del diezmo, pero, con el encuentro de culturas, se agregan letras al nombre, que, como vimos, cambia de Shalem a Hierosalem. La ambigüedad de lo sagrado que contiene a lo puro y a lo impuro se pone de manifiesto y convierte a Hierosolyma en la ciudad del sacrificio. Es oportuno recordar que el término ‘sacrificio’ también contiene una ambigüedad significativa: «hacer sagrado y ejecutar» (Benveniste, 1983, pp. 349-350). Jerusalén, la ciudad de la paz y la bendición, Jerusalén donde habita lo sagrado, Jerusalén, la ciudad de la deuda y la retribución, Jerusalén, la ira de Dios.

¿Qué deuda insiste y se carnaliza en las setenta repeticiones del nombre Jerusalén? Agregaremos una repetición más: el significativo Jerusalén en los relatos fundacionales del fuerte de Santa María del Buen Ayre.

La operación simbólica que implica el nombrar articula un nuevo territorio. Inscribir un nombre posibilita ubicar la yuxtaposición del espacio como lo que irrumpe inscribiendo una diferencia en lo homogéneo, fracturando lo plano, pero, al mismo tiempo, conteniéndolo; nombrar como operación simbólica establece fronteras también simbólicas, define los límites del espacio ficcional, pero incorporando paradójicamente lo que se filtra por sus poros. Nombrar genera nuevas cartografías de lenguaje y cuerpos, geografías de palabras que pueden yuxtaponerse, condensarse y desplazarse dando lugar a nuevas relaciones textuales y significaciones. Nombrar el territorio condensa la témporo-espacialidad como mapa encarnado: la instauración y devastación como efecto de los crímenes y sacrificios inaugurales.

Los relatos, las crónicas y los poemas que dan cuenta de la expedición de Pedro de Mendoza nombrarán un territorio: *Argentina*, significativo violento de la búsqueda de lo que no hay. A principios del siglo XVI, la expedición de Pedro de Mendoza se traza infructuosa en pos de la utopía del oro y la plata para encontrar la ruina y el hambre. Pero, en el intersticio de las crónicas y los poemas que dan cuenta del fracaso, habita el nombre *Jerusalén*, también significativo violento de lo que no hay. Porque nombrar a Jerusalén, en estos relatos fundacionales, es rotar la piedra para que rebote en el agua del desastre^[5]. Con cada giro y cada roce, se abren figuras de destrucción, cuerpos masacrados y hambruna, transmisiones y territorios, en los que se condensa y yuxtaponen la ira divina, el sacrilegio, el cuerpo del hijo, del hermano y la deuda carnal. Pero, ¿cómo llegó el nombre Jerusalén al Río de la Plata?

TODAS LAS HAMBRES

En el nombre Jerusalén, se condensan las narraciones del Nuevo Mundo y las *Guerras judías*, de Flavio Josefo, hambre y antropofagia filtran un espanto incesante por la espacialidad porosa de la muralla. En el siglo I d. C., Flavio Josefo relata, en ese texto histórico, el terrible padecimiento que lleva a una madre a

comer a su hijo en la Jerusalén del año setenta, sitiada por los romanos y diezmada por los zelotas. Dieciséis siglos después, la tradición nombra al poema de 136 versos compuesto por Luis de Miranda como *Romance Elegíaco* (1537).

Este texto, junto con otras crónicas y documentos, relata los momentos fundacionales de la expedición de Pedro Mendoza en la región del Río de la Plata. Los otros documentos, como *la carta* de Isabel de Guevara (1556), el *Derrotero y viaje a España y las Indias*, de Ulrico Schmidl (1567), el poema de Del Barco Centenera *Argentina y conquista del río de la Plata* (1602) y la *Argentina*, de Ruy Díaz de Guzmán (1612), mencionan también el desastre del hambre y la antropofagia en el sitio querandí del fuerte de Santa María del Buen Ayre. Loreley El Jaber nos informa que «verso, crónica o historia, todos relatan el hambre, todos ilustran el horror del primer asentamiento» (2008b, p. 28). La repetición del horror que se yuxtapone en la repetición del nombre Jerusalén será la marca inaugural de la primera fundación de Buenos Aires. Esta autora señala que «el Río de la Plata, en principio espacio promisorio, cuya riqueza declaraba su nombre, devela su verdad y deviene, así, suelo maldecido» (El Jaber, 2008a, p. 6).

Por su parte, Silvia Tieffemberg (2012) menciona que la ambición por el oro peruano funcionó como nuevo ordenador de los espacios que habían sido abandonados luego de las expediciones de Gaboto. La nueva capitulación pretendía abarcar territorios desconocidos entre el Río de la Plata hasta el océano Pacífico. Pero el enriquecimiento de Mendoza en el brutal saqueo de Roma y el asesinato del maestro Osorio en las costas de Brasil fueron instalándose cual sombras terribles que justificaron las desgracias posteriores como castigo divino.

El símil con el hambre de Jerusalén aparece desde las primeras crónicas de la región: ya en la «Relación» sobre el gobierno de Pedro de Mendoza dirigida por Gregorio de Acosta Consejo de Indias en 1545, este decía, refiriéndose a la suerte corrida por la armada mendocina, que sus integrantes habían recibido el castigo de Dios «con una grande hambre como la de Jerusalén y mayor pues se comieron muchos hombres unos a otros» (Tieffemberg, 2017, p. 288).

La carta de Isabel de Guevara, «primera carta de una mujer que salió del Río de la Plata», según nos informa María Rosa Lida de Malkiel, se remite infructuosamente a la «muy alta y poderosa señora», que no es otra que Juana la Loca, quien había muerto un año antes en 1555. Un fragmento de la carta que transcribe la investigadora dice así:

A esta provincia del Río de la Plata, con el primer gobernador della, don Pedro de Mendoza, avemos venido ciertas mujeres, entre las quales a querido mi ventura que fuese yo la una; y como la armada llegase al puerto de Buenos Ayres, con mil quinientos hombres, y les faltase el bastimiento, fue tamaña la hambre que a cabo de tres meses murieran [sic] los mill, esta hambre fue tamaña que ni de la Xerusalen se la puede ygualar ni con otra ninguna se puede comparar (citado en Lida de Malkiel, 1972, p. 173).

Luis de Miranda habla de la conquista como una mujer manceba, enemiga de marido y traidora [vv. 29-88]:

Y comenzó la traidora / tan a ciegas y siniestro / que luego mató el maestro que tenía / joan Osorio / se decía / el valiente capitán / Joan de Ayolas y Luján y Medrano / Salazar por cuya mano / tanto mal nos sucedió [...]. En algún punto desde aquel día / todo fue e mal en mal [...]. Y lo que más que junto aquesto / nos causó ruina tamaña / fuel el hambre mas estraña / que se vio [...]. El estiércol y las heces / que algunos no

digerían / muchos tristes lo comían / que era espanto. Allegó la cosa tanto / que, como en Jerusalem la carne del hombre también / la comieron. Las cosas que allí se vieron no se han visto en escritura: comer la propia asadura / de su hermano (citado en Tieffemberg, 2012, pp. 60-63).

La Argentina, nombre con que se conoce la *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*, de Ruy Díaz de Guzmán, y *La conquista del Río de la Plata*, de Del Barco Centenera, se publican con un espacio de diez años, entre 1602 y 1612, respectivamente. En su relato, Ruy Díaz de Guzmán dialoga con el poema de Miranda y dice:

En este tiempo padecían en Buenos Aires cruel hambre porque faltándoles a todos la ración, comían sapos, culebras y las carnes podridas que hallaban en los campos, de manera que los excrementos de los unos comían los otros, viniendo a tanto extremo de hambre como en el tiempo que Tito y Vespasiano tuvieron cercada a Jerusalén: comieron carne humana. Así sucedió a esta miserable gente porque los vivos se sustentaban de la carne de los que morían y aún delos ahorcados por la justicia, sin dejarles más que los huesos. Y tal vez hubo que un hermano sacó las asaduras y entrañas a otro que estaba muerto para sustentarse con ellas (Díaz de Guzmán, 2021, Libro I, Cap. XII).

A su vez, Ulrico Schmidl (1947), en su crónica *Derrotero y viaje a España y a las Indias*, menciona también el episodio del hermano que come la carne de su hermano. El fraile Centenera, en el canto IV de *Argentina y Conquista del Río de la Plata*, habla del hambre como la «más cruda [...] que se ha visto» (Barco Centenera, 2001, [v. 1070]). Silvia Tieffemberg destaca que

... el imaginario europeo condensó la extensa narración de la guerra judaica en los pasajes que narran los estragos provocados por el hambre a causa del cerco soportado por la ciudad; se recordaba especialmente un caso extremo de antropofagia: una madre que asó y devoró a su propio hijo (2017, p. 287).

Es así como el nombre Jerusalén se desplaza condensando el relato antropofágico de la carne del hermano con la carne del hijo devorado. Respecto de estos relatos dice Lida de Malkiel: «El recuerdo de los horrores de Buenos Aires se [...] funde con el relato de Josefo para describir todas las hambres» (1972, p. 176). ¿Es posible establecer límites y diferencias para los cuerpos del hambre y la hambruna que se funden y condensan dando lugar al Texto de *todas las hambres*? Acaso, en el sintagma «todas las hambres», resuena la inquietante posibilidad de que todo cuerpo es carne desdibujando la diferencia y las fronteras simbólicas que «encarnan» los cuerpos prohibidos. Como dijimos, los relatos se desplazan perforando los muros cronológicos y condensando el horror. La narración los vuelve a yuxtaponer una y otra vez, reubicando a Jerusalén y su incesante espanto en nuevas geografías. ¿Pero, qué caminos trazaron estas condensaciones y analogías? Tieffemberg agrega que, en 1491, la obra de Josefo fue traducida al español y publicada en siete tomos como *Los siete libros de la guerra judaica* durante los adecuados momentos de la reconquista.

EL RELATO DE JOSEFO EN AMÉRICA

De Bellum Iudaicum constituye la crónica acerca de la resistencia judía, el cerco y la posterior toma de Jerusalén por los romanos en el año 70 d. C. Si bien el comandante judío Yosef ben Mattityahu, luego Tito Flavio Josefo por el favor del

emperador Vespaciano, escribe su historia entre el 75 y el 79, a lo largo de los años, su obra fue mencionada y reescrita por autores cristianos. Si la caída de Jerusalén es para Josefo el castigo divino por no cumplir la ley y vulnerar los ritos y el templo, los grupos disidentes, después llamados cristianos, desplazan la razón del castigo articulándolo con la muerte de su maestro Jesús. Los judíos, únicos culpables de la crucifixión, pagan su crimen con la caída del templo y la destrucción de la ciudad. Por su parte, Schreckenberg encuentra que los cristianos se horrorizaban frente a estos sucesos, pero, al mismo tiempo, se complacían «en situarse del lado favorecido por Dios» (1987, p. 320). Honora Chapman investiga el uso indirecto del *Bellum Judaicum* en la homilía *Peri Pascha*, de Melito de Sardis, uno de los primeros textos donde se culpabiliza a los judíos por la muerte de Cristo (2000, pp. 199-221). A partir de este momento, el desplazamiento de este relato y principalmente la escena de antropofagia incluye una nueva imagen dentro de aquel, la del odio, la matanza y la expulsión.

A su vez, Lida de Malkiel estudia la transmisión de este desplazamiento en autores patrísticos, medievales y modernos. Entre los primeros, nombra a Tertuliano, Minucio Félix, Orígenes y Eusebio (1972, pp. 18-23). Esta investigadora relata que, en el siglo XIII, se popularizó *La destruction de Jerusalem*, poema escrito en lemosín. La versión inglesa pasó a llamarse *Titus and Vespasiano. The Destruction of Jerusalem*. Hubo otra versión en francés, *Destruction de Jerusalem*, traducida al español en el siglo XV como *Ystoria del noble Vespaciano o la destrucción de Jerusalén*. La única edición conservada de este libro de cordel es de 1492, la misma fecha de la expulsión de los judíos y del descubrimiento de las nuevas tierras (Flores, 2003, p. 7).

Desde su punto de vista, la reelaboración antijudía medieval *redobla la crueldad* del relato de Josefo; se destaca, en palabras del emperador Vespaciano, la necesidad del castigo a los judíos infieles, responsables de la muerte de Cristo. Lida de Malkiel agrega que el testamento de Diego Méndez, quien acompaña a Colón en el cuarto viaje, prueba que también en la conquista se leía a Josefo. Y mientras Bernal Díaz del Castillo, en su *Verdadera y notable relación*, y la carta de Hernán Cortés del 30 de octubre de 1520, mencionan «la Destrucción de Jerusalén o Ystoria del noble Vespasiano», Gonzalo Fernández de Oviedo cita, en su *Historia general y natural de las Indias*, directamente a Josefo (Flores, 2003, p. 7). En el capítulo 3 del libro VI de *Guerras judías*, se sitúa el relato que precipita la destrucción del Templo y la toma de la ciudad (Josephus, 1987). Como se mencionó, esta narración es la preferida por la patrística y los autores medievales (Chapman, 2000, pp. 199-219). Honora Chapman menciona que la intención de Josefo es mover a la piedad, relatar para su audiencia judía una *abominación* tal que genere en sus lectores el estupor ante el peor de los desastres. Josefo es un judío del Templo, un sacerdote. En él confluyen tradiciones vétero-testamentarias, pero también tradiciones griegas en relación con la tragedia y la historiografía. El contexto del relato es el de la Jerusalén sitiada por Vespaciano y luego por su hijo Tito. Los villanos no son los romanos, sino los rebeldes, a quienes acusa Josefo de profanar el Templo. La víctima es la población hambreada y expoliada. María, una mujer rica del poblado de Bethesda, que ha escapado junto a otros hacia Jerusalén, se ve envuelta en el sitio. Inserto en la tradición historiográfica de Tucídides, Josefo introduce el tema con un prólogo de alto impacto emocional (Chapman, 2000, p. 62). En este, insiste en dejar en claro

que ha sido testigo de este evento de tal magnitud que no encuentra parangón en los mundos griego y bárbaro. Su intención es mostrar los sufrimientos sin igual de su gente, mover a la piedad. A su vez, es posible contextualizar el relato de María en el mundo homérico y en la tragedia. María, asediada, desposeída y vejada por los rebeldes, está famélica y bajo el efecto de la necesidad, la furia y el deseo de venganza. *Orge* y *ananke*, características de Medea, rigen la acción de María y la llevan a tomar a su niño de pecho como comida (Chapman, 2000, p. 64). Antes de matarlo, le dirige un parlamento donde pone de relieve que su muerte significa alimento, furia y mito (*trofé, érinus, mythos*): «Sé alimento para mí, furia para los rebeldes y para el mundo un mito, el único que restaba contarse entre las calamidades de los judíos» (6:204-207)^[6]. En el cuadro, resuena la Andrómaca de Homero con Astianacte en brazos (Chapman, 2000). María finalmente mata a su hijo y lo cocina. Los rebeldes se acercan a la casa de María, y ella les ofrece el alimento también con un parlamento de resabios trágicos. Los rebeldes se retiran temblando, pero con dudas acerca de dejar los restos allí.

Es interesante señalar que, en dos episodios (4,541; 5,4; 6,373), Josefo refiere a los rebeldes como «caníbales». Como bien señala Chapman, el acento del crimen está puesto sobre los rebeldes y no sobre María. El hecho se propaga, y la ciudad lee esto como el cumplimiento de la «abominación», *mysos*, y cada uno lo padece como si fuese hecho por él mismo. Esta es una clara referencia a las tradiciones mesiánicas y apocalípticas del llamado Segundo Templo, por ejemplo, a las profecías del libro de Daniel 9:27, «sobre alas de abominaciones vendrá el desolador». El evangelio de Mateo, contemporáneo de Josefo, hace referencia también a esta profecía apocalíptica cuando habla del destino de Jerusalén: «Y será predicado este evangelio del Reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin. Por tanto, cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel, el que lee, entienda» (24:14-15).

Josefo relata que, al enterarse Tito de lo acontecido, primero se excusó con Dios por el suceso. Luego exclamó que había propuesto paz y libertad a los judíos, así como olvidar sus prácticas insolentes; pero ellos eligieron la sedición en vez de la concordia, la guerra en vez de la paz y la hambruna en vez de la abundancia. Pusieron en llamas el templo que él había preservado y, por ello, merecían comer lo que comían y ser destruidos.

Al haber sido sacerdote del templo, Josefo conocía aquellas tradiciones exílicas y las poseílicas que influyeron en el judaísmo del Segundo Templo. En el episodio de María y la descripción de la hambruna, se encuentran resonancias del Deuteronomio (28:56-57), Levítico (26:29), Ezequiel (5:9-13), 2 Reyes (6:26-31), Jeremías (18:9), Lamentaciones (4:10). En estos libros, se repite una amenaza incesante, un castigo sin fin, en forma de hambruna y de exilio, que sobrevendrá a la ciudad y al pueblo por haber desobedecido la ley y por las prácticas de idolatría. El sitio, los muros, las cadenas están presentes, el castigo de la amenaza y el encierro en la ciudad implica el hambre y la antropofagia de sus propios hijos, que cometerán padres y madres desesperados. Como dijimos, esta intimidación, que se repite generando horror en los textos mencionados, se plasma en Flavio Josefo como un cumplimiento. La profanación del templo desencadena la ira divina que lleva a la destrucción de la ciudad en manos de los romanos, pero también a la destrucción moral. Análogamente, en las palabras ya citadas de

Luis de Miranda y de Gregorio de Acosta, la culpa por el brutal asesinato del maestre Juan Osorio, ordenado por Pedro de Mendoza en las costas del Brasil, desencadena una desgracia sin fin, un castigo divino, una maldición que lleva también a lo peor.

Hierosolyma, Yěrúšālayim. La culpa y la deuda se tejen en los nombres de la antropofagia y se desplazan, en violencias incesantes, desde el Antiguo Testamento. Jerusalén y su destino fatal pulsán, en Flavio Josefo, así como en las reescrituras paleocristiana, patrística y medieval de su *Guerra*, y plantan los mojoneros del desastre en la geografía simbólica del Río de la Plata.

EPÍLOGO

Hemos leído estas narraciones con un método midráshico, basados en la *s' mujá*, y hemos hallado en el significante *Jerusalén* un nexo lógico que nos permitió leer los textos en torno a un núcleo y a sus repeticiones y analogías. Con la regla de *g'zerá shavá*, hemos trabajado la contigüidad de significados. Apoyados en las reglas midráshicas, nos preguntamos, desde una lectura psicoanalítica, ¿qué territorio delimita el nombre Jerusalén que se desplaza desde Flavio Josefo llevando la antropofagia al puerto de Santa María del Buen Ayre? Un nombre que condensa, en los muros y las fronteras de su memoria, el territorio fatal del hambre en la ciudad sitiada, también la guerra, las maldiciones, la culpa y la deuda. La Jerusalén que mora y se repite en los relatos fundacionales de Buenos Aires es, al mismo tiempo, analogía y yuxtaposición de la Jerusalén de Josefo, portadora fatal de la ira y el castigo divino. El efecto de la repetición del nombre Jerusalén es el Texto *de todas las hambres*, el texto inconsciente que insiste y lleva al desastre.

Referencias Bibliográficas

- Aichele, G., Burnett, F. W., Castelli, E. A., Fowler, R., Jobling, D., Moore, S. D., et al. (1995). *The Postmodern Bible. The bible and culture collective*. Londres: Yale University Press.
- Barco Centenera, M. (2001). *La conquista del Río de la Plata. Poema histórico por el arcediano Martín del Barco Centenera*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado el 13 de octubre de 2021, desde http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-argentina-o-la-conquista-del-rio-de-la-plata-poema-histor--o--0/html/ff657394-82b1-11df-acc7-002185ce6064_19.html#I_6_
- Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* (2° ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Blanco, A. (Comp.). (2017). *Tiempo y cuerpo. Religión desde la América profunda III*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Bordelois, I. (2016). *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Chapman, H. (2000). A Myth for the World: Early Christian Reception of Cannibalism in Josephus, *Bellum Judaicum*, 6.199–219. *SBL. Seminar Papers*, (39), 359–378.
- Díaz de Guzmán, R. (2021). *La Argentina*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado el 26 de octubre de 2021,

- desde http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-argentina-del-descubrimiento-poblacion-y-conquista-de-las-provincias-del-rio-de-la-plata--0/html/f57d7e8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_13.html#I_18_
- El Jaber, L. (2008a). *Espacio, conquista y relato. Las crónicas del Río de la Plata (siglos XVI y XVII), Vol. 1* [Tesis doctoral]. Disponible en FILO: Digital. Repositorio Institucional. (Recuperado el 13 de octubre de 2021).
- El Jaber, L. (2008b). «Fronteras en movimiento. Historia de una dinámica (siglos XVI y XVII)». En Batticuore, G., El Jaber, L. y Laera, A. (Comps.). *Fronteras escritas. Cruces, desvíos y pasajes en la literatura argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Flores, E. (2003). La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista en un libro de cordel del siglo XVI. *Revista de Literaturas Populares*, 3 (1), 67-86.
- Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños*. (Obras Completas vol. IV y V). Madrid: Amorrortu.
- Josephus, F. (1987). *The works of Josephus: complete and unabridged*. Whiston, W. (Trad.). Peabody: Hendrickson Publishers.
- King, P. J. (1992). «Jerusalem (Place)». En Freedman, D. N. (Ed.). *The Anchor Yale Bible Dictionary* (Vol. 3, p. 751). New York: Doubleday.
- Lacan, J. (1985). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991). *Seminario III. La psicosis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lida de Malkiel, M.R. (1972). *Jerusalén. El tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Schreckenberg (1987). *The Works of Josephus and the Early Christian Church*. En Feldman, L. H. y Hata, G. (Eds.). *Josephus, Judaism and Christianity* (pp. 315-324). Detroit: Wayne State University Press.
- Schmidl, U. (1947). *Derrotero y viaje a España y a las Indias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Tieffemberg, S. (2012). *El romance de Luis Miranda*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Tieffemberg, S. (2017). El tópico de la guerra de Jerusalén en Luis de Miranda y Martín del Barco Centenera. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 5 (2), 283-294.
- Urbaj, E. D. (2005, agosto 4-6). De la exégesis talmúdica a la interpretación psicoanalítica [ponencia]. Buenos Aires, Argentina. *XII Jornadas de Investigación y Primer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Recuperado el 13 de octubre de 2021, desde <https://www.academica.org/000-051/391>
- Wyschogrod, E. (1998). *An Ethics of Remembering: History, Heterology and the Nameless Others*. Chicago: The University Chicago Press.

Notas

- * Magíster en Sagradas Escrituras por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, magíster en Pensamiento clásico por CAECE, y docente en la Universidad de Tres de Febrero. Correo electrónico: licsoldano@gmail.com
- [1] Por «literatura bíblica» nos referimos al texto bíblico en su conjunto, a los apócrifos, textos pseudoepigráficos, a la literatura intertestamentaria y a las obras de Flavio Josefo.
- [2] Cfr. *Psychology and Bible Research Seminar*, que tiene lugar en la Society of Biblical Literature (SBL).

- [3] Lacan introduce las figuras de la metáfora y de la metonimia en su teorización como leyes del lenguaje en su *Seminario III*, a partir de los trabajos de Jakobson sobre las afasias. Cfr. Lacan, J. (1984). *El seminario. Libro III, Las psicosis*, p. 304.
- [4] Si bien aquí se hace uso del verbo «dar» (*natan*) con el sentido de retribución, esta queda de manifiesto en relación con la bendición y con el nombre Shalem.
- [5] Nos referimos al juego llamado «cabrillas» o «hacer patito».
- [6] Traducción nuestra.