

Reflexiones en torno a la memoria a partir de dos obras de João Pinto Delgado

María Beatriz Durán*
Universidad de Buenos Aires

FECHA DE RECEPCIÓN: 09-07-2016 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 23-09-2016

Resumen

Lamentaciones del Profeta Jeremías y *Dialogo contra a Cristiandade* son obras escritas por João Pinto Delgado que representan dos momentos diferentes del exilio de la tierra natal, así como también diferentes formas de producción, reproducción y recepción. Ciertos conceptos teóricos como el de entextualización, trayectoria, evento crítico y subjetificación, de diferentes autores y distintas disciplinas, permiten reflexionar sobre la construcción de la memoria que se realiza en cada una de las obras.

Palabras clave

Memoria - Entextualización - Trayectoria - Evento - Subjetivación

Reflections about memory based on two works of João Pinto Delgado

Abstract

Lamentaciones del Profeta Jeremías and *Dialogo contra a Cristiandade* are works written by João Pinto Delgado, that represent two different periods of time of exile from homeland, as well as different ways of production, reproduction and reception. Certain theoretical concepts such as entextualization, trajectory, critical events and subjetification, by different authors and disciplines, allow us to reflect on the construction of memory that is performed in each of the works.

Keywords

Memory - Entextualization - Path - Critical events - Subjetivation

El trabajo que nos ocupa tiene como objetivo reflexionar sobre la construcción de la memoria en *Lamentaciones del Profeta Jeremías* y *Dialogo contra a Cristiandade*, de João Pinto Delgado, a partir de algunas categorías teóricas que iremos desarrollando.

João Pinto Delgado, escritor nacido en Portugal hacia 1580, debe marcharse de Portugal junto a su familia (y muchos otros compatriotas) por su condición de judeoconverso y la sospecha de criptojudasmo (sospecha casi insoluble al hecho de ser converso, sobre todo a partir de 1492). De origen hispano y judío, su familia había debido trasladarse a Portugal antes de su nacimiento por la expulsión de judíos en la España de 1492 y, luego de una corta tolerancia religiosa en tierras lusitanas, debió convertirse al cristianismo para poder permanecer allí (en 1580 Portugal pierde su independencia y la Inquisición cobra presencia). En ese contexto nace y crece João. Sospechada la familia de practicar el judaísmo en secreto -judaizar-, debe marcharse y se asienta -luego de una breve estadía en Brabante- en Rouen, Francia, en torno al 1612. Allí, públicamente cristiano aún pero con prácticas religiosas judías comprobadas, es denunciado hacia 1633 por otro grupo de judeoconvertos exiliados, y debe partir hacia Amberes, donde permanece poco tiempo. En 1637 se radica definitivamente en Ámsterdam, cambia su nombre a Mosseh Delgado y asume abiertamente su condición de judío en un espacio que le da libertad para hacerlo. Allí es dirigente sinagoga (*Parnás*) y tiene un activo rol en el desarrollo de la comunidad judía de Amsterdam.

Lamentaciones del Profeta Jeremías y *Dialogo contra a Cristiandade* fueron producidos y recibidos en condiciones y momentos totalmente diferentes del autor. Sin embargo, ambos manifiestan la necesidad de fundar memorias a través de representaciones literarias¹ que plasmen los nuevos campos de experiencia a los que se ve sometido el autor.

En su estadía en Rouen, en el año 1627, João publica en un mismo volumen tres de sus obras más importantes, dedicadas al Cardenal Richelieu: *Lamentaciones del Profeta Jeremías*, *Historia de Rut*, *Poema de la reina Ester* y *Varias Poesías*.

Las *Lamentaciones del Profeta Jeremías* glosan literariamente las *Lamentaciones* bíblicas, que en la Biblia cristiana se encuentra en el Antiguo Testamento, luego de Jeremías, y en la Biblia hebrea (*Tanaj*) en el *Ketuvim*, llamadas *Quinot* (*llanto*) o *Eijah* (*¡Qué!*), por ser esta la primera palabra del texto. Son redondillas compuestas por cuarenta y cuatro meditaciones, que constituyen una glosa a dos de las cinco *Lamentaciones* veterotestamentarias.²

¹ Se utilizará el concepto *representación* de manera general dentro del campo literario. Se lo entiende como el proceso a partir del cual el lenguaje construye y transmite significados a partir de una referencia, la cual puede ser del orden extratextual, intratextual, intertextual y metatextual.

² El texto original -los versículos del libro bíblico de *Lamentaciones* o *Trenos*- que precede cada glosa, el mote- proviene de una traducción directa del hebreo, aparentemente del

Resulta interesante considerar, en primera instancia, que la publicación en Rouen de la obra tiene al poeta como públicamente cristiano. Con una relativa libertad para practicar en círculos reducidos el judaísmo, hecho que se encuentra documentado, las obras tienen llegada a España. En esta misma dirección, no llama la atención que las *Lamentaciones* estuvieran atribuidas al Profeta Jeremías, atribución cristiana, o que estuvieran dedicadas al Cardenal Richeleiu.

Las *Lamentaciones* bíblicas son escritas en Jerusalén luego de la caída por los babilonios en 586 AC, que los arroja al exilio. La destrucción del Primer Templo por los babilonios (comandados por Nabucodonosor) marca, entonces, el exilio de los hebreos. Se cree que antiguamente, en las ceremonias religiosas, el pueblo hebreo cantaba las *Lamentaciones*; de ahí que queden asociadas a la celebración del 9 del mes de Ab, *Tischá beAb*, en las que la tradición hace coincidir la destrucción del Primero y Segundo Templos de Jerusalén. Allí queda de manifiesto no solo el duelo por la pérdida, sino también el arrepentimiento por los pecados que determinaron esta caída (la desobediencia divina: el olvido de la Ley). Babilonia, el enemigo, es presentado como el instrumento divino para castigar el olvido - la caída en pecado- de los judíos.

En el desarrollo de estas glosas del poeta hispanoportugués hay una identificación referencial entre los hechos que estaban viviendo los judeoconvertos -el sufrimiento por la persecución inquisitorial y el exilio obligado por las circunstancias- y los hechos de su tradición, la destrucción del Primer Gran Templo y posterior exilio, recordados en la *Lamentaciones*. Los versos iniciales comienzan reforzando y adelantando dicha identificación: “Señor, mi voz imperfecta, / nacida del corazón, / que a vano error se sujeta, / **Hoy siga** con tu Profeta / el llanto de tu **Sión**.”³ (Garzón 2008: 33) De esta manera, así como el exilio judío a causa de los babilonios fue considerado un castigo divino por los pecados anteriormente cometidos, el *Hoy*, la persecución religiosa y la expulsión forzada, es considerado un castigo a los judíos españoles y portugueses -*Sión*, que funciona de metonimia de judíos- por haberse convertido al Cristianismo y haber olvidado la ley mosaica. Hay, también, al igual que en las *Lamentaciones* bíblicas, una esperanza de perdón divino, por la cual se impone recordar, volver a las fuentes y observar la ley. La obligación de recordar, como advierte Yerushalmi en su célebre *Zakhor* (1998), no es casual y constituye un rasgo de la ontología judía que aparece reiteradas veces en la Biblia hebrea. (10)

propio Pinto Delgado, que toma bastante de la Biblia de Ferrara (traducción directa del hebreo del Antiguo Testamento hecha en 1553 dos sefardíes -español uno y portugués otro- de la primera generación de expulsados, que fue publicada en una versión cristiana -con los nombres cristianos- y en otra judía -con los nombres judíos) y, en menor medida, de la Cipriano de Valera (la Biblia Protestante).

³ Todas las negritas, de aquí en adelante, son mías.

Yerushalmi, que realiza un repaso de la historiografía judía, indica que hay una ausencia de esta durante siglos y que, coincidiendo con la diáspora sefardí de Occidente, vuelve a aparecer y proliferar. En las crónicas, afirma el historiador, se nota la identificación entre los hechos pasados de la historia hebrea y los del presente, tal como también sucede en las obras literarias escritas por los judeoconvertos hispanoportugueses, como es el caso de *Lamentaciones del Profeta Jeremías*.⁴

Bauman y Briggs en "Poética y ejecución como perspectivas críticas sobre el lenguaje y la vida social" (2000), señalan que el discurso citado es uno de los recursos centrales para conectar los eventos pasados y los de la narración. El descentramiento que produce el discurso citado a través de los eventos de habla, puntos de vista y múltiples voces abre el texto a diferentes renegociaciones de significados y relaciones sociales más allá de los parámetros de la propia ejecución. (2000: 16)

Asimismo, estos autores introducen el concepto de entextualización, definido como el proceso de hacer extractable el discurso, de convertir una extensión de producción lingüística en una unidad -el texto- que puede ser extraída de su situación de interacción. Desde esta perspectiva, entonces, un texto es un discurso hecho decontextualizable. La entextualización bien puede incorporar aspectos contextuales tales que el texto resultante lleve dentro de sí elementos de la historia del uso dentro de dicho contexto. (Bauman y Briggs 2000: 19-20) La entextualización hecha de las *Lamentaciones* bíblicas y su recontextualización, a partir de su glosa -discurso directo y amplificación- posibilitan nuevas renegociaciones. Cada inicio, el mote o discurso fuente (los versículos de las *Lamentaciones* del Antiguo Testamento), ya nos instala en un descentramiento para negociar y renegociar significados y relaciones sociales. Así, las *Lamentaciones* bíblicas, como discurso citado, y su glosa, negocian, en principio, con dos públicos y dos interpretaciones diferentes. Por un lado, un público cristiano, que enmarca esta obra dentro de la tradición literaria del Siglo de Oro, fuertemente supervisada por la Inquisición, y en la que la reelaboración de la materia bíblica, en lo que respecta al Antiguo Testamento, era habitual y ponderaba una interpretación tipológica (es decir, el Antiguo Testamento revela, como una figura, el Nuevo Testamento). Un público cristiano perfectamente recibía la obra dentro de estos marcos de producción e interpretación. Por otro lado, un público mucho más reducido en los judeoconvertos, perseguido -en España, Portugal o en ciudades de la

⁴ "En conjunto, las crónicas judías medievales tienden a asimilar los acontecimientos a los marcos conceptuales antiguos y establecidos. La persecución y el sufrimiento son, después de todo, el resultado de estar en el exilio, y el exilio mismo es el amargo fruto de los antiguos pecados. Es importante darse cuenta de que tampoco hay un verdadero deseo de encontrar novedad en los acontecimientos que pasan. Muy al contrario, hay una pronunciada tendencia a incorporar los nuevos acontecimientos, incluso los más importantes, a arquetipos familiares, porque incluso los más terribles acontecimientos, cuando se ven dentro de los antiguos patrones, son, de alguna manera, menos aterradoras que en su desconcertante especificidad." (41)

llamada *senda marrana*-, que está sufriendo por la situación y al que el autor anima a volver a las fuentes judaicas. Este lector es invitado a leer la glosa como una correlación de los hechos del presente con la historia hebrea, y, de esta forma, sentirse parte de ella. Recuperar la historicidad se vuelve central para poder recordar y ser perdonados grupalmente. Las negociaciones hechas en uno u otro caso tienen que ver, entonces, con el proceso comunicativo al que se refieren.

Al considerar el texto literario como una ejecución, lo que conduce a establecer un marco y reflexionar críticamente sobre el proceso comunicativo que todo texto artístico implica (Bauman y Briggs 2000: 7), se deja de lado el concepto de contexto y se utiliza el de contextualización, lo que implica la posibilidad de descontextualización, recontextualización y entextualización. Cada ejecución entextualizada conserva, sin embargo, pistas de su contextualización original. Una importante pista de contextualización en el caso de las *Lamentaciones* es la selección léxica utilizada.

Habitual en la literatura áurica, la mancha remite al impuro religioso, y era denominación habitual y frecuente para designar y/o calificar a los cristianos nuevos, convertidos a la religión: “¿Por qué desnudas la espada / contra quien se humilla y ruega / en tanta humildad **manchada**? / Que matar a sangre helada / el más tirano lo niega.” (*Lamentaciones* I, 3: 45)

En *Lamentaciones* I, 8, en un discurso directo que tiene a Dios de enunciador, a propósito del futuro del pueblo hebreo, se dice: “Por esto el pueblo herido / del monte el **león airado**, / y el lobo destruirá, / y en el camino acechado, / el tigre arrebatará.”

La animalización del enemigo para desvirtuarlo se erige como uno de los procedimientos retóricos habituales en las glosas. El *león* es el símbolo de España (el león rampante es originariamente heraldo del reino de León y parte del escudo del Reino de España). No solamente se desprestigia con el recurso sino que, además, y principalmente, se establecen los puentes para identificar los sucesos bíblicos con los sucesos de su presente, donde el león representa a España.

En la misma dirección, tenemos, hablando del enemigo babilonio como instrumento de castigo divino, la referencia al "santo ornato", referencia al Santo Oficio de la Inquisición: “Que, mereciendo el castigo / por su proceder ingrato, / toma el Señor por testigo / la ofensa del **santo ornato**, / concedida al enemigo.” (*Lamentaciones* I, 5, pag. 53)

Otra importante pista la observamos en el lusismo del nombre de Moisés: “Que cuando, por murmurar /del trabajo que padece, / se siente el pueblo abrasar, / **Moisés**, que su ruego ofrece, / su llama pudo aplacar.” (*Lamentaciones* II, 3: 128)

Todas estas pistas, pues, recontextualizan las *Lamentaciones* bíblicas en un nuevo texto que negocia distintos significados y funciones.

Dialogos contra a Cristiandade, la otra obra que nos ocupa, se encuentra en el manuscrito MS 48 D 39, de la biblioteca *Etz Haim de* Amsterdam, y fue escrita, aproximadamente aunque sin plena certeza, antes

del año 1640, fecha en la que el autor ya se encontraba radicado en Ámsterdam. Este manuscrito, que mezcla prosa y verso, contiene un fuerte componente autobiográfico tanto en su desarrollo narrativo como en sus intercalaciones poéticas, ya que presenta los hechos que llevaron al poeta y su familia desde Portugal hacia Ámsterdam, destino final de la llamada *senda marrana*. El título en lengua portuguesa -a diferencia de los textos que lo integran, en español-, *Dialogos contra a Cristiandade*, es un añadido posterior, que refuerza lo que ya quedaba explícito en el contenido: un ataque a las instituciones de la Cristiandad que forzaron su exilio. A diferencia de las *Lamentaciones del Profeta Jeremías*, ya nos encontramos en un contexto de asunción pública de la religión judía y de estabilidad en varios órdenes. Pero el soporte material -un manuscrito- nos habla de una circulación cerrada y selecta,⁵ diferente al caso de las *Lamentaciones*, que requiere de nuevas y otras negociaciones, en consonancia con el contexto de circulación.

Ya desde un inicio el personaje central, que llega a una casa de campo de las afueras de Ámsterdam y es recibido por todos los allí reunidos (un grupo de conocidos judíos sefardíes hispanos o portugueses), es presentado como el Peregrino Mosseh (el personaje del autor). Esta casa reúne a un grupo de gente que profesa el judaísmo y que se congrega a compartir conocimiento, según el mismo dueño de la casa expresa (Revah 1961: 93). El Peregrino Mosseh está recientemente llegado a Ámsterdam y es conminado a contar su historia, su trayectoria. Notamos, pues, por los nombres que aparecen, que el grupo está conformado por judíos nuevos que fueron conversos y que se encuentran ya asentados en Ámsterdam, un espacio de libertad para profesar su religión, luego de haber sufrido un largo derrotero desde sus países de origen a causa de su condición religiosa (la de ser judíos, judeoconversos y/o judaizar).

Se hace al principio de la obra una caracterización del camino de Ámsterdam a esta villa y del entorno geográfico de la casa de campo en sí, lugar de encuentro. Se establece de esta manera en el presente, en ese presente de descanso después del sufrimiento padecido, un “evento-lugar”, tal como plantea Massey (2005). Este se trata de un entrecruzamiento de trayectorias donde las diferentes historias reunidas negocian un *ser-juntos*. Este evento-lugar es el punto de partida para la generación de nuevas trayectorias y configuraciones (2005: 141). Estos eventos lugares funcionan, también, como formación de conocimiento compartido, en proceso a legitimarse (145), lo que refuerza el objetivo de "compartir conocimiento", establecido al principio del texto por el dueño de la casa de descanso.

⁵ Esta circulación cerrada puede responder, entre otras causas, a motivos económicos, pues la gran mayoría de los sefardíes asentados en Ámsterdam eran comerciantes y seguían teniendo un fuerte vínculo con España. En el campo de las Letras pasa algo similar. De hecho, muchas veces alternaban sus nombres -el cristiano y el judío- según el público a quien se dirigiese.

Cuando el Peregrino Mosseh empieza su historia, dice: "Aunque el renovar tormentas pasadas es volver a experimentarlas de nuevo, porque, sintiendo el corazón por la imaginativa aquel rigor que se le representa, queda tan absorto que duda si, por ventura, aún está sujeto al mismo daño (...)" (Revah 1961: 93). Los hechos pasados son designados como tormentas que generaron daño y que marcaron sus vidas de manera determinante. Y aquí, en este ser-juntos conformado por los anteriormente judeoconversos, resulta interesante pensar el concepto de evento crítico, que Janet Carsten retoma de Veena Das. Es definido como la interrupción de los momentos cotidianos, que modifica el rumbo y la configuración de la vida de los que están implicados (Carsten 2007: 4). La autora aquí deja de lado el foco puesto en los estudios de parentescos y, en cambio, se enfoca en la relacionalidad; es decir, qué es lo que hace que las personas se sientan relacionadas unas con otras. Pues las historias personales y familiares -relacionadas- están conectadas a las formaciones políticas de las que son parte como categoría social. La religión, la especificación sefardí (en contraposición con los askenazíes, con los que van a tener una compleja relación), la persecución, sufrimiento y el origen -España o Portugal- se erigen las causas principales en el caso de esta relacionalidad o *ser-juntos*. El temor de recordar, de reconstruir y anudar en ese presente los diferentes hechos que llevaron a Mosseh Delgado desde Portugal hasta Ámsterdam se subordina al imperativo de mantener el recuerdo para una restauración, que, se percibe, se está iniciando en ese aquí y ahora amstelodamo. En esta dirección, Carsten asume que a pesar de que siempre hay pérdidas en estos eventos (13), también existe la posibilidad de regeneración (16). Asimismo, considera estos eventos como necesariamente políticos, por lo cual, en la misma dirección de Massey, asume la necesidad de negociaciones implícitas. Estos hechos, en toda la complejidad política que tienen, no deben pensarse como absolutamente coherentes (16). En efecto, encontramos una hibridez en algunos de los conceptos religiosos expresados y una gran tensión en la configuración afectiva del ahora otro cristiano, como se acentúa sobre todo en las intercalaciones poéticas del manuscrito o, en menor medida, en las interacciones con el *Cavallero* cristiano que aparece después.

El personaje principal es presentado como un peregrino, que guiará la narración a través de su relato en primera persona, la intercalación de poemas y el breve intercambio que suscita su historia en los otros personajes. La idea de peregrino, por definición, claramente refuerza la idea de movimiento y de líneas que se cruzan. Ana M. Ramos, en "La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento" (2015), rescata el concepto antropológico de trayectoria desde el que parte Tim Ingold (2011) -y que también utilizan Carsten y Massey, como vimos- para definir al sujeto en relación con su memoria. Define al ser que recuerda como un ser en constante movimiento que se produce a sí mismo en esa dinámica. La perspectiva en movimiento que adquiere será el lugar, pues, desde donde produzca memoria. Y los múltiples anudamientos -encuentros-

entre las distintas líneas de vida que se cruzan será, en principio, uno de los modos de la memoria. Como el movimiento es constante, la memoria, móvil, irá anudándose y desanudándose. Resulta interesante, entonces, partir del concepto de trayectoria y de vida en movimiento desde la que se genera memoria a partir de los encuentros y desencuentros. En *Perception of the Environment*, Ingold (2000: 144) remarca que recordar no es la operación mecánica de buscar datos que ya están en la mente. Es a partir de recordar, y del presente que implica, que las memorias se constituyen (148). Es necesaria, pues, la instancia de enunciación, aun con el dolor que esta genere, para producir memoria desde ese evento-lugar.

Esta misma idea de peregrino aparece en la dedicatoria al Cardenal Richelieu de las *Lamentaciones*. Justifica el autor la dedicatoria por dos razones principales. La una, por haber acogido el Cardenal a peregrinos en Francia -él se instala como un peregrino de un grupo de peregrinos-, la otra por ser el Cardenal mismo el más perfecto peregrino. El ser peregrino se instituye, pues, como la causa subyacente de una dedicatoria. Y el acoger peregrinos desde el ser peregrino no solo nos habla de trayectorias que se cruzan sino también de distintos órdenes y niveles desplegados del concepto de peregrino. La idea de peregrinaje físico -en el caso de los judeoconvertos- se une a la idea de peregrinaje mental -el Cardenal- y permite la convivencia, el anudamiento en ese momento específico. La literatura se constituye como el lugar de encuentro, entonces. El entrecruzamiento, asimismo, nos comunica la existencia de otro nivel conceptual que abarca a los anteriormente aparecidos y propicia el encuentro: el espiritual. Hay que tener en cuenta, a su vez, que el concepto de peregrino está fuertemente cristianizado en la Europa occidental medieval y moderna, con lo cual la negociación de significados se complejiza: la reapropiación del concepto (pues es recurrente en el Antiguo Testamento) y la utilización del mismo en diferentes niveles hermana a las partes, lo que es una necesidad política, sobre todo por parte de los judeoconvertos acogidos en Francia.

Y así como el concepto de peregrino tiene diferentes niveles (físico, mental, espiritual) en esta dedicatoria, también propicia un cruce entre diferentes órdenes sociales: el religioso, el literario, el político. Pues la dedicatoria al Cardenal Richelieu claramente refuerza en esta obra el carácter político. La literatura posee esa capacidad, pues, de ser ella misma el repositorio donde diferentes órdenes conviven representados. Y una lectura válida, sobre todo a partir de esta dedicatoria, es la política. Ramos (2015) afirma, en esta dirección:

Cuando recordar —u olvidar— resulta de encarar un trabajo de reconstrucción del pasado para negociar o hacer hablar a un ser juntos desde su posición subordinada, la memoria deviene un proyecto político y consciente de producción de conocimientos, imprescindible para orientar las prácticas y experiencias de estar en lucha. La memoria es constitutiva del ser —y en esta dirección es parte del proceso de la vida en

movimiento— pero la memoria adquiere sentidos más específicos cuando la entendemos desde los contextos políticos de sus producciones históricas. (3)

Las dos obras traducen un mismo conflicto: la existencia de la categoría *judeoconverso* como parte en litigio de la sociedad hispanoportuguesa. No es intención de este trabajo adentrarme en la muy compleja trama histórica del "problema judío" en España. Por eso me concentraré en la llamada diáspora occidental, que trasluce una problemática latente y que está presente durante toda la historia de España, pero que se cristaliza a partir de la expulsión de judíos y moriscos o la conversión obligada de 1492. Es a partir de entonces -excede a los propósitos de este trabajo analizar las causas- que la categoría *converso* comienza a visualizarse con mayor énfasis, que lo que no era contabilizado como parte - el ser cristiano nuevo, es decir, haberse convertido en algún momento al cristianismo ante la disyuntiva de tener que irse o vivir amenazado- comienza a evidenciarse.

Jacques Rancière, en *El Desacuerdo* (1996), para redefinir la noción de política, define en primer lugar lo que él entiende por política, que no es otra cosa que la política tradicionalmente entendida: el conjunto de procesos por los cuales se agregan y aceptan colectividades, se organizan los poderes, se distribuyen funciones y se legitima el sistema de distribución. (43)

Hasta 1492 *judío* era, pues, una categoría establecida, más allá de los conflictos y contradicciones que esta suscitara. A partir de 1492, los judíos - en tanto categoría- desaparecen de España, o por la partida o por la conversión. El grupo de conversos que va a ser perseguido se transforma, entonces, en una parte de los sin parte, según los términos de Rancière, y empieza a evidenciarse un pasaje de una edad de la palabra a otra como una revelación progresiva, reconocible en sus signos y contra la que no puede lucharse (40), donde este grupo comienza a ser lentamente escuchado y codificado. Es este el comienzo de la política, donde la parte de los sin parte se hace contar como seres parlantes y crean comunidad entre ellos por manifestar la contradicción de dos mundos alojados en uno: aquel donde son y ese otro donde no son. (42)

En las *Lamentaciones*, dijimos anteriormente, la animalización del enemigo era un procedimiento recurrente, tendiente a desprestigiarlo. Así, veíamos que los babilonios/españoles eran los leones fieros, pero también los lobos, en un juego léxico constante de redefinición y/o apropiación de la simbología hispánica y cristiana. Hay también, sin embargo, una animalización al comienzo de la obra: "animales sin razón, / sin dueño, **balando** veo, / que, **no articulando** el son, / certifican lo que creo." (*Lamentaciones* I, 1: 36) Se refiere el Yo lírico a los habitantes de la ciudad derrotada, Jerusalén; por lo tanto a los judíos castigados. En este procedimiento metonímico donde se designa una cosa (los judíos derrotados por los babilonios) para designar otra (los judeoconversos perseguidos por la Inquisición hispánica) con la que hay una relación de, en este caso,

antecedente-consecuente, los judíos bíblicos o los judeoconversos hispánicos son ovejas que se denominan únicamente por la inarticulación de sus voces; en este caso el balido: “**Balando**, entre su dolor, / dieron furiosos **bramidos** / no por amor, por temor; / más no le dieron oídos / y no los oye el pastor.” (Lamentaciones I, 6: 56). El bramido se une aquí al balido, voces que corresponden a distintas subcategorías zoológicas, pues la primera corresponde a ovejas, carneros y cabras y la segunda a ciervos, toros y gamos, según define Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). El *Diccionario de Autoridades* (1726), en tanto, amplía la definición de *balar* y define la locución "andar balando" como "frase para explicar que uno desea o solicita una cosa con ansia y vehemente anhelo: al modo que las ovejas balan cuando buscan sus hijos, quieren comer o descansar". *Bramar*, en tanto, tiene otros matices en la definición que otorga el *Tesoro* de Covarrubias: la de ira, que metaforiza el ruido del mar o del viento. Hay entonces, en esta animalización, varias cosas en juego: por un lado una voz inarticulada, que no puede hacerse entender, que busca, que desea; como predomina en el primero de los ejemplos de "balando". Pero por otra, jugando con la polisemia de los términos, la expresión se vuelve, en el segundo de los ejemplos, no solo la palabra como ruido inarticulado sino también, y a la vez, la expresión de un deseo imponente, el comienzo de un ruido haciéndose voz. Y, por sobre todas las cosas, movimiento: todos los elementos por los que se definen al bramido implican, por definición y esencia, movimiento: los toros, los ciervos, el mar, el viento.

En cambio, la voz del enemigo es articulada: “Y como el honor se mengua, / cuanto se aumenta el agravio, / para su afrenta y su mengua, / **articula inmundo labio** / lo que no cabe en la lengua.” (Lamentaciones I, 6: 58)

Este texto expone el conflicto y la disputa, pues, por la palabra misma. La inarticulación representa esa parte sin parte, mientras que la articulación queda para el enemigo, el dominante. El otro se percibe como ruido, con las emociones básicas que este señala: placer o dolor.

La representación del conflicto referencial, cuando se es ruido en incipiente proceso de constitución como parte, es, asimismo, cuenta, consideración de la palabra. Y las *Lamentaciones* representan esa distorsión incipiente.

Por otra parte, el exilio de los judíos bíblicos o el del poeta en *Dialogo contra a Cristiandade* se escenifica, también, como eminentemente político. En este sentido apunta Rancière (1996) que es justamente la actividad política la que permite desplazar los lugares asignados por la policía y, de esta manera, comenzar a escuchar como discurso lo que, hasta ese momento, no era más que ruido. (45)

Cuando la política, entendida en términos rancierianos, tiene lugar, el proceso de subjetivación es indisoluble. Rancière entiende la subjetivación como la producción mediante una serie de actos de enunciación -no identificables en un campo de experiencia dado hasta ese

momento- que comienzan a identificarse con una nueva representación del campo de experiencia (52).

En este sentido, se hace necesario, como expresa Grossberg en "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?" (2003) y en *We gotta get out of this place* (1992), redefinir el concepto de identidad y su lugar en los estudios culturales. En los dos textos Grossberg establece que hay dos modos en que los sistemas de identificación y pertenencia son en sí mismos producidos, estructurados y distribuidos en la formación social: a través de las maquinarias normalizadoras (regímenes de verdad que producen los sistemas de diferencia social e identidades) y de las maquinarias territorializadoras (que no construyen identidades pero producen sistemas de circulación) (1992: 103 y ss.). Las identidades, por lo tanto, podríamos ubicarlas en la policía -en términos de Rancière- como lugares de estabilidad que las estructuras de poder dominante crean y manipulan. Grossberg (2003) propone salirse de ese lugar que determinan los estudios culturales en el marco de la modernidad (y que suponen un sujeto al margen de una estructura de poder, contrario a ella y a la que solo puede resistir) y rearticular la identidad como la posibilidad de construir agencia histórica.

Las identidades, entonces, son lugares de pertenencia fijos, otorgados, desde la lógica de la diferencia de un grupo a otro. El proceso que las crean es el de la identificación. Y la identificación recae, por definición, siempre en el otro. Las subjetividades, en cambio, implican las negociaciones, los anudamientos, las conexiones de diferentes campos experienciales, las manifestaciones explícitas, que arrancan a los sujetos de la evidencia identitaria. El foco está puesto en la relación, no en un ente dominador, centro de la estructura de poder, que define y se define por oposición a los otros: la política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos, apunta Rancière. (60) Y la relación implica una dialéctica constante, contradicciones, movimientos, que ponen al sujeto como agencia de sí mismo:

Toda subjetivación política es la manifestación de una distancia de este tipo. (...) Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de la cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte. (53)

Mientras los conversos son los seres de identidad, los judíos nuevos son subjetivaciones. Los textos de Pinto Delgado son parte de una multiplicidad de acontecimientos verbales —es decir, de experiencias singulares del litigio sobre la palabra y la voz— que toman la palabra (Rancière 1996: 53) para comenzar el proceso de subjetivación a través de la enunciación y manifestación de la palabra.

En su lectura de M. Foucault, Deleuze reconstruye el pensamiento y conceptos centrales de este pensador. En el tercer capítulo de *Foucault* (1987) se ocupa del Pensamiento, entendido como una de las tres dimensiones que estructuran su obra: Saber, Poder, Pensamiento. El Pensamiento también -lo mismo que el poder y el saber- constituye el afuera, pero es la dimensión que logra arrancar el horror de ese afuera mediante pliegues y repliegues, o sea, el adentro del afuera. En esa esfera, que constituye la relación de uno con uno mismo, es que se construye la subjetivación.

Rose (2003), deudor también del pensamiento y escritos de M. Foucault, se propone realizar una genealogía de la subjetificación;⁶ es decir, la historia de nuestra relación con nosotros mismos en tanto modo de surgimiento del régimen del Yo moderno a partir de la historia de las relaciones. Estas relaciones las aborda desde una perspectiva de gobierno, entonces, corriéndose de la psicología o la historia. De esta manera, se concentra en las prácticas que incluyen a los humanos en los regímenes particulares de la persona. Existen medios para gobernar al ser humano y configurar su conducta a fin de encauzarla en las direcciones deseadas, encarnados en formas técnicas (*tecnologías*) exteriores a uno mismo, pero también formas técnicas propias (tecnologías del Yo o mecanismos autodirectivos). Estos procesos y prácticas heterogéneas por las que los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y los otros como sujetos de un determinado tipo es, entonces, lo que define la subjetificación para Rose. Las tecnologías son los montajes estructurados por una racionalidad práctica regida por una meta más o menos consciente. Pueden ser de dos tipos. Por un lado las normalizadoras, disciplinarias, que estructuran detalladamente el espacio, el tiempo y las relaciones sociales mediante la observación jerárquica y el juicio normalizador, a fin de encauzar las conductas individuales. Son ejemplos de esta la escuela, la prisión, el hospicio, etc.. Por otro lado, las de guía espiritual de grupos. Ambos tipos coexisten con la preponderancia de uno u otro.⁷

Entonces, Pinto Delgado, en sus prácticas discursivas, necesita replegar ese afuera nuevo, esas nuevas fuerzas de poder y de saber de su campo de experiencia para subjetivarse, para escapar de la falsa identidad que lo ata. La literatura es la práctica discursiva, en tanto fuerza de plegado (tecnología o montajes establecidos para crear superficies más adecuadas) que le permite realizar este proceso. La producción discursiva literaria, como cualquier otra práctica mundana, es el escenario donde la conducta, la relación del yo consigo mismo y con los otros se presenta como problema. La elección del género lírico en el caso de las *Lamentaciones* propicia la representación de la relación de uno con uno mismo, ya que la poesía se

⁶ Rose utiliza esta forma para enfatizar la subjetivación y la sujeción que suponen a la vez. Se usarán los términos *subjetivación* y *subjetificación* de manera indistinta de ahora en más.

⁷ Pueden relacionarse con las maquinarias normalizadoras y territorializadoras de Grossberg; ambas son, en definitiva, deudoras de la noción foucaultiana de aparato.

erige como el lugar por excelencia de la subjetividad. La hibridez genérica que significa la glosa, en tanto se usa la endecha bíblica judía (canto triste que expresa dolor por una pérdida) para el mote y las redondillas propias de la tradición literaria del Siglo de Oro para la amplificación temática, nos habla de diferentes tecnologías (entendiendo la institución literaria y los géneros como tal) que, en este proceso, funcionan como una de las guías de la conducta y tensan el proceso de subjetivación.

Los dos textos manifiestan estos pliegues donde la memoria surge para oponerse al horror, a la muerte (Deleuze 1996). Estos pliegues donde la subjetivación se hace presente es una absoluta memoria, mientras que el afuera sin pliegues es la muerte, el olvido de la historia, del propio ser. Memoria es, pues, el verdadero nombre de la relación consigo mismo o del afecto de sí por sí mismo: "No esa corta memoria que viene después, y que se opone al olvido, sino la «absoluta memoria» que dobla el presente, que redobla el afuera, y que se identifica con el olvido, puesto que ella misma es sin cesar olvidada para ser rehecha (...)" (Deleuze 1996: 140-141). Es necesario para Pinto Delgado "olvidar" el cristianismo -desplegar- para poder recordar, volver a plegar con nuevas tecnologías, propiciadas por las cristianas, sí, pero también por aquellas de la tradición judaica que recupera gradual y conscientemente.

De esta manera, "El pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente), y poder finalmente pensar «de otra forma» (futuro)." (Deleuze 1996: 155). En otras palabras, para encontrar en la memoria un espacio de libertad que les permita constituirse sujetos.

* **María Beatriz Durán** es Profesora de Enseñanza media y superior en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra realizando el Doctorado "Poesía de la Diáspora sefardí: Construcción y Configuración genérica de la Memoria" en la Universidad de Buenos Aires, dirigida por la Dra. Ruth Fine. Es becaria doctoral de la Universidad de Buenos Aires con lugar de trabajo en el Instituto de Literatura y Filología hispánicas "Dr. Amado Alonso" (UBA), bajo la dirección de la Dra . Alicia Parodi . Integrante del proyecto UBACyT 20020130100634BA "Identidades en tránsito: Poéticas de la conversión en la prosa española del Siglo XVII", dirigido por el Dr. Juan Diego Vila.

Bibliografía

- Bauman, Richard y Briggs, Charles (2000). "Poética y ejecución como perspectivas críticas sobre el lenguaje y la vida social". En *Estudios sobre contexto I*, Buenos Aires: Opfyl.
- Carsten, Janet (2007). *Introduction: Ghosts of Memory. En Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Australia: Blackwell, p. 1-35.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1995) *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Castalia.
- Deleuze, Gilles (1987), *Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)*. En *Foucault*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, p. 125-58.
- Deleuze, Gilles (ed.) (1988). *Teoría de los géneros literarios*. Madrid: Arco/Libros.
- Garzón, Jacobo Israel. (2008). *Lamentaciones del profeta Jeremías de João Pinto Delgado*. Madrid: Hebraica Ediciones.
- Grossberg, Lawrence (1992). "Power and Daily Life". En *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge, p. 89-112.
- Grossberg, Lawrence. (2003) "6. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?" En Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 214-250.
- Ingold, Tim (2000). "Ancestry, Generation, Substance, Memory, Land." En *The perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York: Routledge, p. 132-151.
- Ingold, Tim (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- Massey, Doreen (2005). "The Elusiveness of Place" (Cap. 12), "Throughtogetherness: The Politics of the Event of Place" (Cap. 13) y "There are no Rules of Space and Place" (Cap. 14). En: *For Space*. London: Sage Publications, p. 130-148, 149-162 y 163-176.
- Pinto Delgado, João (1627). "Al Ilustríssimo y Reverendíssimo Cardenal de Richelieu" en *Poema de la Reyna Ester. Lamentaciones del Propheta Jeremías. Historia de Rut. Y Otras Poesías*. Rouen: David du Petit Val..
- Ramos, Ana (2015). "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad / desigualdad". *Alteridades 21* (42), p. 131-148.
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Révah, Israel S. (1961). "Autobiographie d'un Marrane: Édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado", en *Revue des Études Juives* CXIX, p. 41-130.
- Rose, Nikolas (2003). "Identidad, genealogía, historia" en Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 214-250.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1989). *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press.