

PINJAS SADÉ, UNA VOZ DISONANTE EN LA LITERATURA  
ISRAELÍ

Pinjas Sadé, a discordant voice in Israelo literature

M<sup>a</sup> ENCARNACIÓN VARELA MORENO  
*Universidad de Granada*

BIBLID [0544-408X (2005) 54; 127-148]

**Resumen:** Trata este artículo de ofrecer algunas claves para la lectura de una obra muy relevante en la literatura hebrea contemporánea, *La vida como parábola*, de Pinjas Sadé, de reciente aparición en español. El éxito de esta obra radica en su originalidad, si tenemos en cuenta el momento en que apareció, una época marcada en Israel por la llamada Cultura Estatal, basada en valores colectivos. *La vida como parábola* es un canto al individualismo más extremo, por lo que resultó bastante polémica en su tiempo. No obstante, fue tal vez la llave que abrió la puerta a la expresión personal que continuarían los escritores de la llamada Generación del Estado.

**Abstract:** This paper tries to give some keys for reading of a very important work of the Contemporary Hebrew Literature, *Life as a parable*, by Pinjas Sadé, recently published in Spanish. The work's success lies in their originality if we consider the date of their publication, an age with a strong State Culture based on collective values. *Life as a parable* is a song to freedom and individualism, so, it was quite controversial. Nevertheless, it maybe was the beginning of personal expression, followed by writers of the State Generation.

**Palabras clave:** Novela. Israel. Hebreo. Teología. Frankismo

**Key Words:** Novel. Israel. Hebrew. Theology. Frankism

Cuando en 1929 muchos de los judíos integrantes de la 4<sup>a</sup> ola migratoria a Palestina (la *aliyyah* de los polacos) se disponen a volver a Polonia porque no consiguen adaptarse a las duras condiciones de vida en Eretz Israel, en la ciudad de Lemberg –capital de la Galitzia polaca, algunas veces austríaca y otras ucraniana (hoy Lvov)- nace un niño que unos años después haría el camino inverso.

La 4<sup>a</sup> *aliyyah*, a diferencia de la 2<sup>a</sup> y la 3<sup>a</sup>, no era una inmigración ideológica. Mientras los miembros de las anteriores habían viajado a Palestina con la idea de crearse ellos mismos como “el hombre nuevo” y rechazar la vida en la diáspora a sus ojos estéril y negativa, los judíos polacos que emigraron en 1925 lo hicieron fundamentalmente por eludir

las leyes económicas del ministro Grabsky, que perjudicaban los intereses judíos. Algunos de ellos consiguieron adaptarse a la nueva realidad pero otros, la mayoría, volvieron a Polonia cuando en 1929 cesó el motivo que los había impulsado a marcharse. Muchos de ellos morirían bajo el poder nazi durante la Segunda Guerra Mundial.

En 1934 los padres de Pinjas Sadé emigraron a Eretz Israel por su cuenta, cuando el niño tenía cinco años. Ya había pasado la ola inmigratoria polaca y aún no habían sido promulgadas las Leyes de Nuremberg en Alemania (1935), que dieron lugar a la 5<sup>a</sup> *aliyyah*, la de los judíos alemanes.

No cuenta Pinjas Sadé los motivos que impulsaron a sus padres al viaje, tal vez fueran económicos, pues no parecen haber sido ideológicos. Quizá ya arreciaban las campañas antisemitas en Europa, y muy especialmente en Polonia. En algún momento de su autobiografía el escritor habla de su familia y acota sobriamente: “Muchos de ellos están muertos, asesinados por los alemanes”<sup>1</sup>.

Tal como se deduce de su novela autobiográfica *La vida como parábola*, su existencia en Eretz Israel fue al principio muy dura, carente de los valores ideológicos de la sociedad hebrea de aquellos años que caminaba hacia la consecución de un estado, valores que sí percibimos en la obra autobiográfica de otro gran escritor israelí, Amós Oz<sup>2</sup>. Pinjas Sadé manifiesta una absoluta indiferencia hacia esos valores, o porque no fue educado en ellos o porque no le calaron en absoluto. Cuando describe su modesto barrio obrero no encontramos mas que una vida gris, esforzada y, desde el punto de vista familiar, bastante difícil a causa de las desavenencias de sus padres.

Los hechos externos no provocan en él ninguna reacción. Tanto su poesía como su obra más emblemática, *La vida como parábola*, son una confesión de sus vivencias íntimas, de sus dolores, amores, experiencias, pecados, anhelos y expectativas. Es sorprendente lo poco que le interesaban los acontecimientos externos si pensamos que hasta 1948 Palestina se encontraba bajo el Mandato Británico y ello supuso innumerables tensiones en la sociedad hebrea del *Yishuv*. Es decir, Sadé vivió su infancia, adolescencia y primera juventud en una especie de

1. Sadé, P., 2004, 30.

2. Oz, A., 2004.

polvorín que al final estalló con la Partición de Palestina y la Guerra de la Independencia (de 1947 a 1949).

No obstante, el escritor apenas se hace eco de estos acontecimientos. En su novela menciona una vez el hecho de que planeaba con un amigo suyo actividades clandestinas contra los británicos (Amós Oz también alude a esos juegos infantiles en *Una pantera en el sótano*), pero es notoria la indiferencia que rezuma todo el capítulo 13 (La guerra), una guerra en la que tuvo que luchar como todo joven israelí cuando ya contaba diecinueve años.

Unos años antes, en 1941, se había creado el Palmaj, guerrilla juvenil antibritánica dependiente de la Haganá, en la cual participaban jóvenes casi adolescentes, y esta milicia juvenil clandestina que tuvo un gran protagonismo en la guerra del 48 llegó a imprimir un estilo nuevo, unos valores de heroísmo, camaradería y austeridad espartana en la sociedad de la época (“la gente hablaba en primera persona del plural”, dice Jaím Guri en uno de sus poemas)<sup>3</sup>.

Nada de esto menciona Pinjas Sadé en su novela autobiográfica. Él mientras tanto va realizando una aventura personal, un viaje a lo más profundo de sí mismo.

Ya desde niño fue un tanto “difícil”, sus padres no lograban que se adaptara a ningún colegio, lo cambiaban continuamente, lo llevaron a psicólogos y desesperaron de él. Hasta que finalmente él mismo decidió marcharse a un kibutz del que saldría dos años más tarde para “ser artista”, primero pensó en la pintura pero se decidió definitivamente por la escritura.

Así es que desde muy joven -16 años- comienza a vivir solo en Jerusalén en una buhardilla. Pasa estrecheces económicas y hasta literalmente hambre, trabaja en lo que puede y escribe poemas, unos poemas intimistas que no van de acuerdo con la retórica heroica del Palmaj, por lo tanto sin mucho éxito, hasta que casualmente lo descubre el poeta británico Herbert Howart y lo traduce al inglés.

El viaje a Londres es para el joven Sadé la salvación, el encuentro del significado de su vida, la profundización espiritual y la respuesta a sus principales interrogantes.

3. Varela, M.E.- Schiller, A., 1990, 131.

A pesar de no tener estudios formales es un carácter inquieto, un lector voraz de aquello que “le dice algo”. Sus lecturas principales en esta época son obras de Nietzsche, de Dostoievsky, el Nuevo Testamento, la poesía de Hölderlin, las teorías del pseudomesías Yacov Frank, Kierkegaard etc., y es especialmente en el romanticismo alemán donde encontramos la clave de su obra.

A los 27 años escribe la citada obra autobiográfica, *La vida como parábola*, y en ella cuenta su viaje interior a través de dudas y anhelos. Por primera vez en una novela israelí el héroe no es el *sabra* portador de valores patrióticos sino el joven que bucea en su interior tratando de buscarse a sí mismo. Era algo insólito en la década de los cincuenta, cuando ya estaba firmemente instalada en Israel lo que se dio en llamar *Tarbut Mamlakit* (Cultura Estatal)

A partir de la guerra de 1948 la generación de los *jalutzim* –élite de legitimación- se convierte en elite de poder, y con el Laborismo de Ben Gurión se impone una cultura muy especial basada en varios mitos fuertes: a) la esperanza de solucionar el binomio paz / conflicto, b) el llamado social-constructivismo, que teóricamente debía superar los conflictos de clase (nunca llegó a ser una realidad), c) el consenso nacional colectivo, d) la aspiración a concentrar en Israel a todas las diásporas bajo una cultura hebrea renacida, e) la superación de la brecha entre religiosos y laicos en virtud de una conciencia judía impuesta en los programas escolares, y asimismo la superación de las brechas culturales entre las diversas comunidades que inmigraban al país (*kur ha-hituj* y *kibutz galuyot*, según terminología de Ben Gurión). Hasta los años 60 se enseñaba que el Israel renacido era la antítesis del Holocausto. El Holocausto “es de Europa” y el heroísmo “es de Israel”. Por lo tanto, “el pueblo judío de allí” ha desaparecido y “sólo quedamos nosotros”.

Esta amalgama de ingredientes constituyó lo que se denominó *Tarbut Mamlakit*, que con todos sus logros y contradicciones no duró mucho más de una década, la de los cincuenta, pero esos valores laicos y cívicos casi mesiánicos del Movimiento Sionista ejercieron en aquellos años una fuerte influencia en los planes de educación y en la conciencia de los ciudadanos del joven estado<sup>4</sup>.

De ahí que la novela de Sadé causara tanto impacto a favor y en contra; para unos fue un escándalo y para otros una liberación de aquella

4. Schiller, A., 2001, 29-82.

cultura estatal que ya empezaba a pesar demasiado. No obstante, fue la puerta que abrió paso a una nueva generación literaria, *Dor ha-Medinah*, que se va separando de la epopeya colectiva y tanto en poesía como en narrativa se centra fundamentalmente en experiencias personales de los escritores.

Desde su primer libro de poesía, *Oráculo de silencio* (1951) hasta el último, *Canto como un pájaro* (1993) aparecieron, además de *La vida como parábola* (1958), otras obras suyas: *Sobre la condición humana*, (1967), *La muerte de Abimélek y su ascensión al cielo en brazos de su madre* (1969), *Viaje por la tierra de Israel y reflexiones sobre el amor desencantado de Dios* (1974), antologías de poemas diversos y de leyendas jasídicas tales como *El libro de las fantasías de los judíos* (1983), *Cuentos del Rabí Baal Shem Tov* (1987), una recopilación de plegarias judías (*Contéstame*, 1987), *Esposa mía, amada, ven y bailemos* (1988), una colección de leyendas de Rabí Najmán de Brezlaw, e incluso alguna obra para niños.

En 1990 fue galardonado con el Premio Bialik, en 1992 viajó a Barcelona a un Festival Internacional de Poesía y poco tiempo después, el 29 de Enero de 1994 muere en su modesto piso de Jerusalén. Cuando ya estaba enfermo de cáncer escribió a modo de testamento un poema de dos versos y un largo título, *Con el resultado del análisis de pulmón en el Hospital Oncológico*, que cita Manel Forcano en su traducción de la colección poética de Sadé *El Déu abandona David*:

“Estoy acurrucado al borde de la cama como un animalillo.  
Ya no podré escribir más poemas”<sup>5</sup>

#### *Las raíces románticas de Pinjas Sadé*

No fue Sadé una persona especialmente culta, así lo reconoce él mismo en su novela, ni parece que tuviera una teoría vital ni literaria. Posiblemente por sus rasgos de carácter y sus muchas y desordenadas lecturas asumió una actitud romántica cuyas semillas intelectuales fueron sin duda las obras de Nietzsche y de Hölderlin.

Pinjas Sadé irrumpe en medio de la Cultura Estatal israelí del mismo modo que los románticos irrumpieron en su momento en la cultura reglamentada en cuanto a la vida y al arte propia del s. XVIII. En

5. Sadé, P., 2002<sup>1</sup>.

contraste con los valores impuestos surge de repente una erupción violenta de la emoción, del entusiasmo, del afán por la introspección. Se le da mayor importancia a valores tales como la integridad, la sinceridad, la tendencia a autosacrificarse en virtud de alguna iluminación interior; se tiende al ideal por el que merece la pena vivir y morir.

Los románticos no estaban interesados ni en el avance de la ciencia, ni en la política, ni en buscarse un puesto acomodado en la sociedad, ni en ser fieles a sus gobiernos. Admiraban la coherencia y la sinceridad a los ideales asumidos y la disponibilidad para entregarse a una causa –no importaba cuál fuera ésta-, es decir, el motivo era más importante que la consecuencia<sup>6</sup>.

Aunque la noción de Romanticismo es una cuestión bastante controvertida y hay definiciones para todos los gustos (“es una enfermedad” para Goethe, “es una terapia para la enfermedad” según Nietzsche), para su principal precursor y profeta, Friedrich Schlegel, la esencia del Romanticismo es un deseo terrible e insatisfecho de dirigirse a lo infinito. Y así observamos a Pinjas Sadé en medio de interminables vaivenes entre su propia individualidad y una actitud emotiva hacia los otros, buscando siempre algo absoluto que no termina de encontrar, “a veces observo mi vida –dice él- como un astrónomo que va en pos de una estrella lejana...”<sup>7</sup>

Cuando el soldado Sadé se ve obligado a luchar en la Guerra de la Independencia de su país se expresa de un modo que a cualquier israelí le resultaría casi blasfemo:

“Estaba sentado, perdido en mis pensamientos, envuelto en una gran soledad. Pensaba con tristeza que iba a morir, iba a morir en una batalla equivocada. La guerra nacional no tenía sentido para mí ni veía nada por lo que yo tuviera que luchar [...] No me importaba quién mandara en la ciudad, ni me importaba qué soldados desfilaran [...] ni me importaba que quemaran los teatros, la universidades, las estafetas de correos y las oficinas de los periódicos, ni me importaba que los ministros y funcionarios fueran circuncisos o incircuncisos.

6. Berlin, I., 2000, 27-41.

7. Sadé, P., 2004, 19.

Porque ¿qué es un estado y qué es un exilio? Esta existencia misma es el verdadero exilio”<sup>8</sup>.

Entre las notas que se suelen denominar románticas y que encontramos profusamente en este escritor podemos citar algunas: la atracción por lo joven, lo primitivo, la tendencia al hombre en su estado natural, el conflicto y el caos interior pero también la unidad con el gran yo de la existencia, la oscuridad, la noche, la tempestad, la nostalgia, el ensueño, la melancolía (dulce o amarga), la soledad, los sufrimientos del exilio (exterior o interior), la sensación de alienación. También la especial concepción de Dios (“Yo creo que el sufrimiento es el núcleo de Dios en el mundo”)<sup>9</sup>.

Pinjas Sadé es a la vez unidad y multiplicidad, fuerza y debilidad, individualismo y universalismo, pureza y corrupción, amor por la vida y amor por la muerte:

“La fuerza que activaba e inflamaba el deseo de la muerte era la misma que, a través de su enorme poder, hacía imposible la posibilidad de morir, de dejar de ser. Ésa era la fuerza que nutría mi creatividad, mi vida, mi verdadera existencia. Desear morir significaba para mí el deseo de vivir la forma de amor más profunda, más fuerte [...] Desear morir... eso significaba penetrar con salvaje entusiasmo más allá de la cáscara exterior del error, más allá de las dificultades de cada día, más allá de la angustia, de las desilusiones, de la preocupación, del temor. Sentí que tal vez era posible sumergirse, a través de la muerte, en los oscuros abismos del espíritu, donde está oculto el secreto significado de la realidad. Pensaba en la muerte como en una forma de vida nueva, como un nacimiento nuevo en Dios”<sup>10</sup>.

En el s. XVIII el racionalismo había ido demasiado lejos, había ahogado el sentimiento humano de tal modo que éste buscó salida por otros caminos. Ante el exceso de racionalismo los impulsos irracionales explotaron bajo la superficie aparentemente armónica y ordenada, de

8. Sadé, P., 2004, 144-145.

9. Sadé, P., 2004, 21, 140.

10. Sadé, P., 2004, 141-142.

hecho los sentimientos más oscuros anidaban dando lugar a distintos tipos de sectas ocultistas<sup>11</sup>.

Johann Georg Hamann, amigo de Kant, fue tal vez el primero que asestó un golpe a todo ese orden aparente de su época al afirmar que Dios no era un matemático sino un poeta, que era una blasfemia conferir a Dios nuestros insignificantes esquemas lógicos que, a su juicio, eran irreales y estúpidos.

Hamann, con un cierto vitalismo místico, percibía la voz de Dios en los acontecimientos de la historia y en la naturaleza. Lo mismo que él en Alemania, pensó William Blake en Inglaterra poco después. Blake veía a Locke y a Newton como seres perniciosos que trataban de fragmentar la realidad en piezas simétricas, cuando la realidad era una totalidad viviente que sólo podía apreciarse de un modo no matemático.

Estos místicos trataban de recuperar algún control sobre el elemento espiritual que había quedado petrificado por el racionalismo, según ellos faltó de imaginación.

De este modo, ya en el s. XVIII comenzaba a gestarse un movimiento opuesto a la Ilustración, el *Sturm und Drang* (Tempestad y empuje) que era cercano a la concepción de Hamann en el sentido de que Dios está más cerca de lo anormal que de lo normal, de los ladrones y prostitutas, de los pecadores y taberneros, que de los filósofos de París o de los clérigos de Berlín que trataban de conciliar razón y religión.

El Romanticismo trató de romper con todo tipo de convenciones. Para los románticos no puede haber una estructura en el mundo, ya que eso nos aprisionaría. El único modo de captar la realidad es a través de fragmentos, chispazos, iluminaciones místicas; de ahí que se proponga confundir la realidad y la apariencia rompiendo el límite entre la noche y el día (“una hora que no era ni de día ni de noche...” es una expresión muy frecuente en Pinjas Sadé), la ilusión y la realidad, el sueño y la vigilia (*La vida como parábola* está salpicada de sueños), el consciente y el inconsciente, para crear la ilusión de un mundo sin barreras, en perpetua transformación.

El romántico, y asimismo nuestro autor, no soporta el mundo que le ha tocado vivir (“A veces me digo: Dios mío ¿por qué asignaste para mi vida, dentro de la eternidad del tiempo, este tiempo precisamente?”<sup>12</sup>), su

11. Berlin, I, 2000, 43 ss.

12. Sadé, P., 2004, 42.



espíritu es más amplio de lo que el mundo puede contener porque posee ideales o anhelos que le impulsan a un movimiento de búsqueda, y ese movimiento se ve frenado por la estupidez, la mediocridad, la falta de imaginación de la gente que le rodea (en palabras de Sadé, los funcionarios, académicos, políticos, críticos literarios y psicólogos).

Los psicólogos le merecen una especial crítica negativa porque pretenden quitarle al hombre el sufrimiento, y para él la felicidad es algo árido que no da a luz algo nuevo, que termina en sí misma, mientras que el sufrimiento lleva consigo el nacimiento de algo nuevo en el alma: “Siento que en el sufrimiento hay más verdad, que está más cercano a la verdad”<sup>13</sup>.

Del mismo modo se muestra hostil al judaísmo tradicional porque lo encuentra rígido y convencional, sin vida ni espíritu, mientras que se siente cercano a Jesús de Nazaret precisamente por la ruptura que en su tiempo hizo con el estamento fariseo.

Otra de sus facetas románticas se refleja en la relación que tuvo con las mujeres.

Si hemos de creer en sus palabras, Pinjas Sadé se relacionó con un gran número de mujeres, pero esas relaciones distan mucho de ser serenas y armónicas. Dejando a un lado la que tuvo con Jabatzelet Habsshush, una joven yemení que terminó suicidándose cuando él la dejó y que por ser posterior a la publicación de *La vida como parábola* no la incluye en esta obra, desde su primer asunto amoroso con Nitza –que no pasó de ser una simple ilusión juvenil- ya comienzan a vislumbrarse las complicaciones que le suponía cada relación:

“Cuando miro hacia atrás ahora, después de años, a aquellos días de sufrimiento, encuentro que mi comportamiento de entonces se dirigía sin darme cuenta a satisfacer mis necesidades y pasiones reales y que en verdad conseguí lo que pretendía: quería amar, sentir, sufrir, vivir, eso lo conseguí. Si, por el contrario, hubiera conseguido el “objeto de mi amor” entonces habría recibido algo material y sin sentido, nada de lo que de verdad quería, mientras que lo que anhelaba y necesitaba para vivir –sentimientos, sufrimientos y el

13 .Flantz, R., 1983, 27.

despertar del espíritu- no lo habría recibido, porque todo eso habría muerto con un beso”<sup>14</sup>.

Algo parecido le ocurre con Yaela (cap. 5), y finalmente lo explicita más cuando habla de su relación con Ayalá (cap. 18):

“No tengo casa, ni familia, ni mujer, ni patria.  
Allí donde no estoy es mi patria, el lugar donde estoy me es extraño.  
La mujer que nunca he visto, a la que mi alma anhela, es mi mujer,  
Y cuando puedo tocar su carne me es extraña”.

Estas palabras evocan otras muy similares:

“...Yo soy un sueño, un imposible,  
vano fantasma de niebla y luz,  
Soy incorpórea, soy intangible,  
No puedo amarte. -¡Oh, ven, ven tú!”

Esto no es romanticismo alemán sino español, Gustavo Adolfo Bécquer (Rima XI), pero el espíritu es el mismo.

En ocasiones la pasión le desborda, una pasión violenta carente de amor, como en el caso de sus relaciones con Ada, Eva y sobre todo Abigail (en estos casos trata de buscarle al pecado un sentido redentor).

Y hay momentos de especial y ambivalente éxtasis platónico frente a una imagen de la Virgen o ante una monja que canta Salmos en latín atraído por su pureza y espiritualidad (“No puedo amarte.-¡Oh ven, ven tú!”)

En una entrevista a Sadé cuando éste ya tenía cuarenta y un años, a una pregunta sobre sus problemáticas relaciones con las mujeres respondía así:

“En todos mis sueños sin excepción la mujer siempre desaparece, se esfuma. Siempre. Es curioso, porque en la vida real las chicas siempre venían a mí. Nadie me ha quitado nunca una chica [...] Lo curioso del caso es que yo pongo el acento en cómo ellas desaparecen en el sueño y no en cómo vienen en la realidad [...] Porque las chicas

14. Sadé, P., 2004, 70-71.

de carne y hueso de las que parto en la realidad –o al menos algunas de ellas- experimentan una metamorfosis en mi cabeza y toman la forma mitológica de la que desaparece de mí en mis sueños. No voy a entrar en cuestiones psicológicas sobre si es una imagen materna o no, eso no es importante. Podría incluso ser la Madonna. Es algo muy profundo y esencial que para mí está conectado con el significado de la vida, y yo no conozco el significado de la vida. Está conectado con la imagen que se desvanece, sea la Virgen, sea Afrodita, esa imagen que es absolutamente inalcanzable”<sup>15</sup>.

Otro trasfondo romántico que, aun dormido, permanece durante los años de la Cultura Estatal impuesta férreamente por Ben Gurión es el espíritu de la Segunda *Aliyyah*, la de los *jalutzim*. Ben Gurión le pasó a la Segunda *Aliyyah* el cepillo del revisionismo histórico, haciendo creer que todos sus miembros eran jóvenes politizados que iban a construir la patria. No obstante, ahí quedan los poemas intimistas de Raquel, un delicioso personaje europeo como es Yizhaq Kumer, de Agnón (*Ayer y anteayer*) o las meditaciones casi místicas de un Arón David Gordon, que poco tienen que ver con la clase obrera. El secreto de estas figuras está en que todos eran grandes individualistas y sobre todo que bebieron de las fuentes de Tolstoy. Cuenta Meir Shalev, un hombre relativamente joven de los *moshavim* del Valle de Yizreel, que su abuela (de la Segunda *Aliyyah*) que se negaba a usar la primera aspiradora, que le regaló un pariente rico y tal vez la primera que llegó al Valle de Yizreel, porque procedía de Norteamérica, lo dormía a él con poemas en ruso de Lermontov.

Así es que, por mucha ideología socialista y jalutziana que hubiera en aquel momento, nunca faltó un hálito romántico procedente de Rusia, cosa que la apisonadora futurista y expresionista pretendía ignorar.

#### *Intertextos que confluyen en La vida como parábola*

A diferencia de la mayor parte de las obras de narrativa moderna, que pretenden tomar distancia del relato aunque por efectos estilísticos elijan la primera persona, cuando uno lee esta obra de Sadé tiene la impresión de hallarse ante una especie de “confesiones”. La estructura general de la

15. Flantz, R., 1983, 30.

obra es la del llamado *bildungsroman*, es decir, la novela de búsqueda, de aprendizaje, *quest*, en palabras de Northrop Frye<sup>16</sup>.

El *bildungsroman* fue una estructura muy usada ya desde el s. XIX, la encontramos en Goethe (*Wilhelm Meister*), en Hermann Hesse (*Siddharta*) y sobre todo en Romain Rolland, cuya obra Juan Cristóbal traducida al hebreo por Abraham Shlonsky estaba incluida en la formación de los jóvenes de los kibutzim. Ésa era la única licencia que concedía el Movimiento de *Ha-Shomer ha-Tzair* al Romanticismo europeo, no sabemos si por deferencia a su traductor o porque se consideraba “espíritu decadente” y “eso les pasa a ellos”.

En cualquier caso es muy probable que Pinjas Sadé conociera esa obra, ya que vivió dos años en Sarid, un kibutz de ese Movimiento.

Por lo demás se aparta de cualquier molde convencional: combina prosa, poesía, reflexiones filosóficas y teológicas, anécdotas a veces cómicas, críticas violentas, sueños, historias de amigos o de mujeres con quienes se relacionó. Algunos capítulos están llenos de ternura, otros de sarcasmo, otros de lascivia, pero todos conforman como teselas de un mosaico la personalidad de un muchacho sincero que dice lo que siente sin preocuparse demasiado de si se ajusta o no a determinadas normas literarias.

Él mismo lo explicaba años después de la publicación de esta obra:

“Los relatos no los puse para darle colorido a la obra sino para ilustrar cuestiones filosóficas y teológicas [...] Puede decirse que esas historias fueron inventadas por Dios, o por la vida, o por el destino, y son más importantes que lo que yo podría inventar. Yo sólo trato de inventar el comentario, de entender lo que es esa vida. La vida me plantea interrogantes y yo trato de darles una respuesta con los medios de expresión que tengo”<sup>17</sup>.

La fuente principal de Pinjas Sadé es pues su propia experiencia, sus interrogantes, sus sentimientos y sus reflexiones.

Con frecuencia se advierten –a veces los cita- intertextos de diversos libros del Antiguo Testamento (Génesis, Isaías, Salmos, Eclesiastés, Jonás

16. Frye, N., 1990, 186 ss.

17. Flantz, R., 1983, 23.

etc.), también de otros autores: Knut Hamsun, Nietzsche, Hölderlin, Montaigne o Platón.

No obstante, el hipotexto principal<sup>18</sup> que está presente a lo largo de toda la obra es el Evangelio en sus cuatro versiones, hasta el punto de que su autor asume para sí mismo el carisma de Jesús.

En el capítulo cuarto cuenta que, estando en el kibutz Sarid, se encontró por casualidad un ejemplar del Nuevo Testamento rodando por el campo; lo recogió, lo leyó y lo “descubrió”, y a partir de entonces se convirtió en uno de sus libros favoritos, lo mismo que *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, y más adelante la poesía de Hölderlin.

Alusiones intertextuales evangélicas aparecen continuamente en toda la obra, le dedica a Jesús el capítulo 12 completo y el capítulo 20, con sus propias reflexiones al respecto (un tanto libres, todo hay que decirlo). Su profunda identificación con Jesús le lleva a asumir su Pasión lo mismo que Él: negarse a sí mismo, tomar su cruz y predicar a sus contemporáneos por medio de la poesía.

Voy a insistir en este punto porque leí no hace mucho en un artículo publicado por Yigal Schwartz<sup>19</sup> lo siguiente: “Sadé asume una versión de la Pasión que podríamos llamar la redención a través de la degradación y del pecado”, afirmación con la que no estoy de acuerdo.

Pinjas Sadé entendió perfectamente el espíritu del Evangelio, se identifica con Jesús y desea sacrificar sus propios anhelos por llevar la luz a los demás. En todo el libro no he encontrado ni una sola referencia evangélica distorsionada ni fuera de lugar, si acaso mezcladas algunas citas pero sin desvirtuar su significado; su interpretación es la de una persona que ha asimilado correctamente su espíritu.

Por otra parte, entre sus lecturas también hubo textos procedentes de la Cábala que le causaron un profundo impacto. Cita expresamente ideas del pseudomesías Yacov Frank y de Natán de Gaza, figura central del movimiento shabbetaísta (los cuales, junto con Jesús, constituyen una triada heterodoxa al máximo para el Judaísmo).

Tanto a Yacov Frank como a Natán de Gaza les atribuye la idea de “la redención a través de la degradación y del pecado”:

18. Uso la terminología de Gérard Genette, véase Genette 1989.

19. Schwartz, Y., 2000, 325.

“Quizá precisamente del abismo más profundo en que no es posible la redención por las fuerzas humanas, quizá precisamente de esta podredumbre y de este ridículo, quizá precisamente de la desesperanza y de los sufrimientos, quizá precisamente de todo eso (es decir, por medio de todo eso) puedan llegar la gracia y la redención”<sup>20</sup>.

Idea que se explicita extensamente en el capítulo titulado *Por las cloacas de Jerusalén*, de acuerdo con la conocida frase “para conquistar la Ciudad Santa David tuvo que entrar por las cloacas”<sup>21</sup> y también en el capítulo 23 titulado *Noche y día entre las tumbas y los montes*.

Pero hay que deslindar los campos: el Evangelio es un hipotexto básico de *La vida como parábola*, y a la vez pero en distinto sentido las teorías de Frank y de Natán de Gaza son elementos básicos en la concepción teológica de Pinjas Sadé, pero ambos elementos son independientes.

Precisamente porque Sadé entendió muy bien el Evangelio la “pasión” que asume es análoga a la de Jesús: dejar Londres donde se sentía feliz, volver a Israel donde sabía que seguirían “crucificándole” (cfr. Mt 20,17-18; Jn 12,23 ss.) en función del mensaje poético-profético que sentía que debía predicar a los suyos (véanse los capítulos 29, *Por qué dejé Londres*, y 32, *Al amanecer en el Monte de los Olivos*, este último en clara alusión a la agonía que experimentó Jesús en Getsemaní).

Cada vez que alude a las teorías de Yacov Frank lo hace, desde mi punto de vista, como autojustificación de sus pasiones juveniles irrefrenables; se asume como “hijo pródigo”, cuenta sus luchas contra sus deseos desbocados y cuando no consigue dominarlos trata de resolver el interrogante recurriendo a las ideas frankistas, y generalmente de modo dubitativo, “quizá”, “tal vez”... En estos sistemas heterodoxos y antinómicos el pecado es sólo un método o una conjetura, no un fin en sí mismo.

“Y sin embargo yo pienso en Dios (sólo con relación a Él se pueden considerar el orden y la naturaleza de todas las cosas, sólo con relación a Él tiene la vida algún sentido) [...] Quizá quiere Dios que hagamos precisamente acciones de transgresión del orden, de

20. Sadé, P., 2004, 208.

21. Scholem, G., 1968.

saltarnos las vallas morales, de pecado, porque por medio de ellas nos salimos de lo vulgar y lo que está asociado a ello y llegamos a la existencia como individuos, que es la única existencia verdadera [...] Quizá quiere Dios que seamos atormentados con grandes sufrimientos, que prevariquemos, que bajemos a un abismo profundo y subamos después a una cima fría y solitaria. De todos modos no me puedo imaginar que Él quiera que seamos simples seres cívicos, sino al contrario, que aceptemos que su voluntad es que lleguemos a la redención por la misteriosa vía de la perdición”<sup>22</sup>.

En estas palabras adivinamos también otra de las grandes preferencias de Pinjas Sadé:

“¡No son vuestros pecados, sino vuestra moderación, lo que clama al cielo! ¡Vuestra mezquindad, aun para pecar, es lo que clama al cielo!”<sup>23</sup>

“Si al menos hubieran pecado (si hubiera habido entre ellos un Caín que asesinara por despecho ante el silencio de Dios; por no hablar ya de un Abraham, dispuesto a matar por orden de Dios; o un Jonás, que huía de Dios; o incluso un Yacov Frank, que pretendía entrar por las cloacas a la ciudad de Dios) entonces habrían alcanzado un grado incalculablemente más alto, porque en tal caso al menos *habrían sido*. El pecado les habría sacado de esa situación de nulidad y los habría colocado a cada uno de ellos solo (porque el pecado siempre es personal, no colectivo) como un hombre solo frente al Dios único. Pero su existencia, como digo, era tan carente de espiritualidad que ni siquiera podía considerarse pecado: era *nada*”<sup>24</sup>.

#### *Entre el malditismo y la maldita beatitud*

La no consideración de la subjetividad marginada, la perplejidad impaciente de las soledades no compartidas por un colectivo es un hecho que ha tenido lugar y está presente en la vida y en la literatura a lo largo

22. Sadé, P., 2004, 47-48.

23. Nietzsche, F., 1992, . 29.

24. Sadé, P., 2004, 457.

de los siglos, ya desde la tragedia griega, pasando por los personajes de Shakespeare y desde luego en la época moderna.

Para esos marginados con sus múltiples contradicciones no tiene validez el imperativo categórico, porque su actuar no puede convertirse en norma de validez universal, la luz de la Ilustración no rige para ellos, y en ese sentido la Ilustración ha fracasado ante ellos.

Pero la literatura tiene sus propias leyes y entra en la categoría de lo singular, y esto es válido para cualquier subjetividad.

Los protagonistas de la tragedia griega nos siguen emocionando porque son arquetipos de la marginación existencial, ya que al ser víctimas de la maldición de los dioses no han asumido voluntariamente su trágico destino.

Poco a poco esa marginación se va secularizando.

No obstante, esa marginación no se suele presentar como una decisión voluntaria de traicionar o de hacer el mal, sino más bien como el providencial cumplimiento de una misión: Fausto, Hamlet, Shylock, Juana de Arco (no importa aquí si los personajes son reales o de ficción), Don Quijote, Don Juan etc. etc., comparten una nota común: todos ellos representan algo extraño en la sociedad establecida, no fueron condenados por estamentos estructural o ideológicamente hostiles sino por sus semejantes.

Pero la transgresión de estos personajes puede ser distinta. El que traspasa los límites puede hacerlo de un modo intencional (Prometeo, Fausto o Juana de Arco), pero ¿qué decir por ejemplo de Shylock, cuya existencia misma por su condición de judío le coloca en una situación marginal? En este caso la existencia misma constituye ya una transgresión<sup>25</sup>.

En el caso de Pinjas Sadé no podemos hablar de marginación existencial. Nada le hacía distinto de sus contemporáneos israelíes, su marginación intencional se debe a la conciencia de estar cumpliendo una misión, primero como buscador, luego como profeta.

Esta situación rebelde respecto a la sociedad que le rodea procede también muy directamente del Romanticismo. Al siglo XIX se le debe la denominación de “malditos”, y hablamos ya de los creadores que deciden hacer su arte al margen o en contra de la sociedad. Esta distinción tiene también su importancia, pues genera dos tipos distintos de creadores. Los

25. Mayer, H., 1977, 14-15.



que se colocan al margen de la sociedad, si bien al principio tratan de *épter* (y lo consiguen), evolucionan luego hacia un esteticismo crítico (Marcel Proust, Paul Valéry, Lord Byron) o son asimilados por la misma sociedad al margen de la cual trabajaban (pensemos en el cantante Ramoncín en los años 80 o Pedro Almodóvar en la actualidad). No son en realidad verdaderos “malditos”. La “movida madrileña”, casi decretada por el alcalde Tierno Galván, supo integrar a estos personajes y hasta otorgarles carnet de partido. Y así surgió en la cultura de los 80 lo que se llamó “el pesebre”.

El artista maldito actúa contra la sociedad pero no la cambia ni la destruye (a diferencia del anarquista), sino que se destruye a sí mismo. El maldito es un desclasado, desarraigado, autodestructivo, que hace de esa destrucción su obra de arte<sup>26</sup>.

Este nuevo tipo, que nace con el Romanticismo, hace de su inadaptación una mística y una estética: Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Edgar Allan Poe, L.F. Céline, Vladimir Maiakovsky... también Pinjas Sadé.

Son numerosos los actos autodestructivos que podemos encontrar en *La vida como parábola*. Su protagonista-autor es un ser inadaptado desde niño, sufre una serie de contrariedades, pero cuando en diferentes ocasiones le sonríe la vida siente una tendencia compulsiva a rechazar el placer y buscar el sufrimiento. Cuando por fin encuentra a Ayalá, una mujer de la que se enamora y con la que se siente feliz rompe inexplicablemente con ella y llega incluso a golpearla<sup>27</sup>. A su regreso de Londres pasa por Marsella y se queda bastantes días a esperar la salida del barco, busca donde vivir y por fin encuentra un lugar paradisíaco, tranquilo y solitario, exactamente lo que buscaba, y de repente lo deja y se traslada al barrio árabe en medio de la suciedad, miseria y pobreza<sup>28</sup>. Por fin se casa, pasa con su esposa unos meses felices, sólo unos meses, porque ¿cómo no? decide separarse de ella a pesar de que se aman y sufren con la separación.

A la pregunta sobre esa actitud morbosa de búsqueda del sufrimiento él se refiere así a su relación con Ayalá:

26. Umbral, F., 1978, 11.

27. Sadé, P., 2004, 274.

28. Sadé, P., 2004, 443 ss.

“Yo me monté la tragedia, pero lo que resultó de ella fue algo tremendo: estás plantado bajo su ventana y sufriendo tanto que casi te vuelves loco, y ésa era una situación maravillosa. Pero el sufrimiento era real.

-¿Tal vez le gusta sufrir?

Simplemente siento que en el sufrimiento hay más verdad, que está más cercano a la verdad”<sup>29</sup>.

De lo referente al pecado como redención (otra señal de “malditismo”) ya hemos hablado anteriormente pero podríamos abundar en ello.

¿A qué llamamos “maldita beatitud”? El término es nuestro y algo irreverente, tiene su apoyo no tanto en la literatura como en algunas tendencias controvertidas y heterodoxas de la Cábala práctica con implicaciones mágicas. No son exactamente de Isaac de Luria, ni de Cardozo ni de Cordovero, pero se encuentran en corrientes que tocaron grandes movimientos heréticos del judaísmo de los siglos XVII y XVIII: el Shabbetaísmo y, por supuesto, el poderoso movimiento de Yacov Frank, que actuó en Polonia y en el ámbito cristiano. Véase al respecto la citada obra de Gershom Scholem, *Mitzvá ha-ba`ah be-aberah*, sobre la vida y obra del converso portugués Isaac Fernando Cardozo que viene a decir lo siguiente: la creación cósmica y el mundo que nos rodea están basados en un gran fallo original que incluye a la divinidad (es decir, a Dios hay que corregirlo), la mejor prueba de ese fallo es la *golah* y el sufrimiento de los inocentes.

Una manera de provocar el *tikun*, la corrección de todo lo creado, sería provocar un escándalo o un pecado de tal calibre que escandalizara al mismo Dios Cosmocrátor (*El bore` 'olam*), ya que parece que este Cosmocrátor creó el mundo en un momento de debilidad o descuido.

Ese gran pecado, cometido por algunas personas muy singulares (en este caso Pinjas Sadé, en otros casos algunos *tzadiqim* del Jasidismo) restituirían al cosmos su armonía original. Cada uno de ellos cree que la situación presente es un *tohu wa-bohu* y hay que dar literalmente “un campanazo” a ver si cambia algo.

Mientras que el malditismo europeo no suele tener raíces religiosas y el mal se agota en la creatividad del personaje, en un ser profundamente judío (y tal vez cristiano) como es Pinjas Sadé el mal tiene raíces

29. Flantz, R., 1983, 27.

religiosas y puede ser corregido sólo por algunos justos que se atreven a llevar la realidad al borde del colapso.

*Relación de Pinjas Sadé con las religiones constituidas*

Sadé, como ser profundamente individualista que era, chocó siempre con las estructuras religiosas especialmente con el Judaísmo. En diferentes lugares de *La vida como parábola* pero especialmente en el capítulo 14 hay una durísima crítica al Judaísmo.

Cuando años después se presta a la entrevista ya aludida se expresa así:

2En términos del interrogante real, el interrogante de nuestra vida y nuestra muerte, la Halaká no cuenta[...] No acepto que la respuesta a ese interrogante sea halákica, basada en preceptos, observancias, Shulján Aruk etc. etc.”<sup>30</sup>

Reconoce que la observancia de la halaká hace a los religiosos más fácil la vida y la muerte pero no responde a las cuestiones que a él le preocupan. No obstante, ante la hipocresía y la superficialidad de muchos laicos, siente más simpatía por las personas que defienden valores espirituales, “pero éstos no son mis problemas”.

Tampoco el Cristianismo como religión estructurada le convence. Es cierto que le fascina el Jesús del Evangelio, pero en su novela cuenta que cuando visitó a su amigo el monje y éste le dio a leer un libro (un catecismo tal vez) encontró algo tan árido y distante de la frescura y vitalidad del Evangelio que no le convenció en absoluto<sup>31</sup>.

No obstante, descubre a los grandes *jasidim* y les busca su aspecto más heterodoxo: las leyendas del Baal Shem Tov, la historia de Rabi Najman de Breslaw con sus cuentos originales en yidish, Menajem Mendl de Kotzk, relator de las angustias del alma humana, etc.

*Proyección posterior de Pinjas Sadé*

Hay gente que pretende imitar a Pinjas Sadé pero es imposible, no creó escuela, su misma persona es resumen de la condición humana.

Hoy día algunos jóvenes judíos ortodoxos de la tendencia *New Age* suelen ir al desierto a meditar, y entre sus obras de reflexión se encuentran

30. Flantz, R., 1983, 29.

31. Sadé, P., 2004, 136.

diferentes fragmentos de *La vida como parábola*, pero ahí queda todo, el mismo Sadé se tomaría a broma este hecho.

Lo que hace a este libro más profundo que otro de su época, *Pretérito imperfecto*, de Yacov Shabtai, es que éste se queda sólo en la crítica social a lo que fue la cultura obrera y a la generación de la *Histadrut*, mientras que Pinjas Sadé toca interrogantes vitales para el israelí, para el judío y para el ser humano en general en esta época de modernidad, siendo quizá un precursor de la nueva espiritualidad *New Age*.

A Pinjas Sadé hay numerosos aspectos por los que aproximarse: análisis mítico, comparativo, teológico-filosófico etc. y por cualquiera de esos caminos encontraremos una gran riqueza significativa.

No es imitable, sin embargo, porque él describe su propia experiencia, individual y única. Cada cual tiene la suya.

Hermann Hesse cuenta en su libro *Siddharta* cómo este joven, hijo de un brahman, emprende un camino de búsqueda de su yo. Le acompaña su amigo Govinda, y ambos jóvenes se unen primero a los ascetas samanas, luego a Gotama el Buda, pero Siddharta no se queda nunca satisfecho. Finalmente le dice al Buda:

“Ni un momento he dudado de que tú fueras el Buda, de que hubieras llegado a la meta, al máximo, al que tantos brahmanes se hallan en camino. Has encontrado la redención de la muerte. La has hallado con tu misma búsqueda, con tu propio camino, a través de pensamientos, meditaciones, ciencia, reflexiones, inspiración ¡pero no la has encontrado a través de una doctrina! ¡A nadie, venerable, le podrás comunicar con palabras y a través de la doctrina lo que te ha sucedido a ti en el momento de tu iluminación! Mucho es lo que contiene la doctrina del inspirado Buda, a muchos les enseña a vivir honradamente, a evitar el mal. Pero esa doctrina tan clara y tan venerable no contiene un elemento: el secreto de lo que el majestuoso mismo ha vivido, él solo, entre centenares de miles de personas [...] Por ello continuó mi peregrinación. No para buscar una doctrina mejor, pues sé que no la hay, sino para dejar todas las doctrinas y todos los profesores y para llegar solo a mi meta”<sup>32</sup>.

32. Hesse, H., 1982, 42-43.

Tal vez sea ésa la explicación de que Pinjas Sadé no creara escuela. Tampoco se lo propuso. Contempló su vida y la de los seres que encontraba en su camino como parábolas llenas de significado, un significado que quizá sólo valía para él mismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALMOG, O., 1997, *Ha-tzabar*. Digoan, Tel Aviv.
- BAQUERO GOYANES, M., *Estructuras de la novela actual*, Madrid 1989.
- BÉCQUER, G. A., 2000, *Rimas*, Madrid.
- BERLIN, I., 2000, *Las raíces del Romanticismo*, Madrid.
- BLANCH, A., 1995, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, Madrid.
- FLANTZ, R., 1983, "An Interview with Pinchas Sadeh", *Modern Hebrew Literature* vol. 9, nº 1-2, 21-33.
- FRYE, N., 1990, *Anatomy of Criticism*, Middlesex.
- GENETTE, G., 1989, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid.
- GORNI, Y., 1990, *Ha-jipus `ajare ha-zehut ha-le`umit*, Tel Aviv.
- GURI, J., 1923-1958, en Varela, M.E. - Schiller, A., 1990, *Flores de fuego, años de fuego. La poesía de Jaím Guri*, Granada.
- HESSE, H., 1982, *Siddharta*, México.
- MAYER, H., 1977, *Historia maldita de la literatura*, Madrid.
- NIETZSCHE, F., 1992, *Así habló Zaratustra*, Barcelona.
- OZ, A., *Una historia de amor y oscuridad* (trad. de Raquel García Lozano), 2004, Madrid.
- SADÉ, PINJAS, 2002<sup>1</sup>, *El Déu abandona David* (trad. de Manel Forcano), Barcelona
- 2002, *Ha-Hayyim ke-mashal*, Tel Aviv.
- 2004, *La vida como parábola* (trad. de M. E. Varela Moreno), Granada.
- SCHILLER, A., 2001, "Los ropajes del rey y también su desnudez. Sobre la cultura de la sociedad israelí a más de cincuenta años de la creación del Estado", en Varela-Espinosa-Pérez Valverde, *Israel. Procesos y Perfiles*, Granada, 29-82.
- SCHOLEM, G., 1968, *Mitzvah ha-ba`ah be-`aberah*, Jerusalem.

- 1994, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona.
  - 1994, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona.
- SCHWARTZ, Y., 2000, "The Person, the Path and the Melody: a Brief History of Identity in Israeli Literature", *Prooftexts*, vol. 20, n° 3, 318-339.
- SOFER, S., 2001, *Leydatah ha-majashabah ha-medinit be-Ysrael*, Tel Aviv.
- UMBRAL, F., 1978, *Lorca, poeta maldito*, Barcelona.