



La región de las herejías singulares: el marranismo mesiánico de Bruno Schulz*
The Region of Singular Heresies: Bruno Schulz's Marranic Messianism.

Piotr Sadzik**

Universidade de Varsóvia (Uniwersytet Warszawski) | Varsóvia, Polônia.
p.sadzik@uw.edu.pl

Resumén: El objetivo del texto es explicar en qué sentido la literatura polaca del siglo XX puede considerarse un espacio privilegiado de la expresión de la problemática del marranismo, entendido como una tendencia filosófica y cultural derivada de la experiencia de los judíos sefardíes expulsados de la Península Ibérica. Se alude al pensamiento de Jacques Derrida para explicar la noción del marranismo universal y demostrar las posibilidades de interpretación literaria que de ella emanan. En este marco se presenta un análisis del cuento de Bruno Schulz "La Primavera", con un enfoque en las alusiones encubiertas a la figura y doctrina antinómica del heresiarca Jacob Frank. El comentario del texto en cuestión sirve como ejemplo de las formas paradójicas en que la idea mesiánica se manifiesta en la literatura moderna.

Palabras clave: Marranismo. Literatura polaca. Bruno Schulz.

Abstract: This text aims to explore how twentieth-century Polish literature can be seen as a privileged space for articulating the complexities of marranism, understood as a philosophical and cultural phenomenon rooted in the experience of Sephardic Jews expelled from the Iberian Peninsula. Drawing on Jacques Derrida's concept of universal marranism, the text examines the interpretative possibilities it offers for literary analysis. Within this framework, it explores Bruno Schulz's short story "Spring", focusing on its concealed allusions to the figure of the heresiarch Jacob Frank and his antinomian doctrine. This commentary serves as an example of the paradoxical ways in which the messianic idea finds expression in modern literature.

Keywords: Marranism. Polish literature. Bruno Schulz.

Sefaradom: Bar mitzvá espectral

Entre muchos lugares de donde se exhalaba un frío cadavérico, la religión se encontraba en la primera fila. Desde luego, podría parecer que en su dominante

* Este artículo es una traducción de partes escogidas del libro publicado originalmente en polaco *Regiony pojedynczych herezji. Marańskie wyjścia w prozie polskiej XX wieku* (Austeria, Cracovia-Budapest-Siracusa, 2022).

** Ensaísta, crítico e historiador da literatura. Professor da Faculdade de Estudos Poloneses da Universidade de Varsóvia.



versión católica, sobre el fondo de una precariedad circundante, ostentaba incluso cierta fortaleza. Era ella la que regulaba el ritmo de la vida cotidiana y comunitaria, establecía el repertorio de comportamientos y palabras aceptables, su imperio se corroboraba además con las miradas lanzadas por sus funcionarios desde los retratos en las paredes de las casas. Parecía no haber espacio alguno que se escapara a su jurisdicción. Sin embargo, eso no pasaba de una ilusión. En teoría lo tenía todo bajo su control, en teoría para todo el mundo su dominación era obvia y transparente, y aun así una mirada solo un poco más atenta conseguía discernir por debajo de la fachada de su triunfalismo bombástico una maqueta teatral podrida y hueca. A los niños de las urbanizaciones sombrías que éramos no nos faltaba escepticismo hacia toda clase de grandilocuencia altanera, pero habíamos dominado muy bien, como si de una lengua extranjera se tratase, los códigos de esa potencia hegemónica apenas sostenida por la fuerza de la inercia y, al mismo tiempo, imposible de derribar. Tras una adecuada inmersión didáctica en el rumor de las fórmulas sacras, absorbidas por una especie de osmosis, uno conseguía sin esfuerzo inventarse oraciones y generar interpretaciones de los misterios del rosario, cuya redacción se nos exigía en el marco de las (¡vaya nombre!) clases de religión. La adaptación mimética pronto devenía en profanación cuando los más audaces empezaron a exhibir cortes en las palmas de las manos como prueba del milagro de estigmatización, el cual se estimaba con sorna como un motivo nada desdeñable de un permiso médico. De modo que mucho antes de que aprendiera uno algo sobre el pensamiento crítico con las lecturas de la universidad, se tenía una buena oportunidad para entrenarse en aguzar la mirada sospechosa. Se percibía, de allí en adelante, una irremediable divergencia entre la vitalidad de la experiencia singular y el carácter rígidamente jerárquico de los idiomas de las ceremonias sociales, que flotaban por encima de esa experiencia con muy poco anclaje en ella. Esos idiomas se revelaban, de pronto, como un balbuceo erróneamente convencido de su propia importancia y ocupado en enmascarar su piramidal sinsentido.

Y sin embargo, en medio de toda esa inercia mortecina de la religión, apareció una huella de vida. La canción *Idzie mój Pan* (*Viene mi Señor*) era todo un éxito durante los preparativos de la primera comunión. Uno terminaba canturreándola ya no como parte de la liturgia sino como una canción corriente. Tal vez eso se debiese en parte a que el fervor jadeante de la música y de la letra correspondía bien a las necesidades de los que mientras cantábamos concebíamos nada metafóricamente y ya sin ninguna relación con el catolicismo la promesa allí articulada, la de “saciar el hambre de vida” (*nasycić życia głód*). Es precisamente esa pieza, vibrante con un impaciente vitalismo, uno de los pocos elementos de toda la educación religiosa con los que me quedé.

Tanto más me impresionó cuando muchos años más tarde me encontré por pura casualidad con la versión en hebreo de aquella canción, en arreglo propio de la tradición musical de Al-Ándalus, el centro de florecimiento de la cultura judía, cuya caída marcó uno de los momentos más traumáticos en la memoria de la diáspora. *Kol*



dodi, ya que este es título de la versión hebraica, está basado en el *Cantar de los Cantares*: una colección de poesía erótica cuya sensualidad potencialmente subversiva fue siendo pacificada por medio de lecturas alegóricas, de acuerdo con las cuales en vez de una unión amorosa entre dos personas lo que se estaría cantando sería el amor de Dios a la comunidad de los creyentes o al alma humana. Una pacificación parecida – aunque llevada a cabo de un modo un tanto distinto – también ocurre en el caso de *Viene mi Señor*. En vez de la fervorosa premura del amante que corre hacia la Amada en *Kol dodi*, tenemos que ver con otro tipo de acercamiento: el de Jesucristo que adviene bajo la forma de la hostia.¹ La unión amorosa de los cuerpos es sustituida por las nupcias místicas con el Señor, la comunión espiritual propia de la eucaristía. Este hincapié en la dimensión religiosa en la versión polaca de la canción es tanto más equívoco que la presencia de Dios en el *Cantar de los Cantares*, en realidad, no es más que residual: con suficiente determinación puede uno encontrar apenas una sola mención relativa a él e incluso en el marco de esta presencia meramente hipotética aparece en la forma de un adjetivo que expresa comparación.²

He aquí pues que la composición marcada por el destierro de los naranjales de la Andalucía sefardita se sedimentaría – quizá a través de los *nigunim* jasídicos de los judíos centroeuropeos – en la imagen remanente de uno de los cantos más emblemáticos del catolicismo polaco, resonando clandestinamente desde detrás del velo cristiano entre las desteñidas urbanizaciones de bloques de pisos de la ciudad de Radom de los finales del siglo XX. Y si bien las fuentes ibéricas de la canción pueden ser tan solo un atractivo rumor, no cabe duda de que es de la tradición musical judía de donde se origina *Viene mi Señor*.³

En *El monolingüismo del otro* Jacques Derrida, al caracterizar la condición lingüística de los judíos argelinos a través del prisma de su propia autobiografía, llamaba la atención a la triple exclusión que padecían: del idioma y de las costumbres de su entorno árabe, de la cultura metropolitana de la Francia continental, que mantenía el poder colonial sobre Argelia, y también de la tradición y de las lenguas judías. Derrida no llegaría a dominar ni el ladino, usado hasta hacía poco por los sefardíes locales, ni el hebreo,

¹ *Cantares* 2: 8.

² Lipszyc, 2019, p. 234.

³ El arreglo de la canción que la redirige de vuelta a la música judía se incluye en el álbum *Jeden-wiele* (2018) de Karolina Cicha. Como fuente de la pieza la artista polaca indica un *nigun* jasídico. Apuntemos que si bien en el caso de *Viene mi Señor* tenemos que ver más bien con una intercepción de la canción judía efectuada de paso por parte de la Iglesia y menos con un subterfugio por medio del cual esta primera se infiltraría en el seno del canon musical del catolicismo, nos interesa aquí el mismo hecho de la existencia secreta de un sustrato judaico por debajo de las formas reconocidas como católicas por excelencia.



usado en las ceremonias religiosas, ni mucho menos tendría contacto con el yidis, hablado por los judíos de la Europa Central y del Este. En estas condiciones los elementos del ritual judío funcionaban en el disfraz católico propio de la cultura hegemónica francesa: entre los judíos de Argelia “*bar mitzvá* se llamaba ‘comunión’ y la circuncisión ‘bautismo’”.⁴

  No sería cierto entonces que también al acudir a la primera comunión al compás de un canto en cuya ortodoxia católica estaba secretamente infiltrado un imperceptible elemento judío, en algún sentido estaba uno participando en una extra  a, quiz  a deformada, quiz  a espectral pero al final: ceremonia del *bar mitzvá*? Inconscientemente, al hacer eco de las palabras en hebreo, estaríamos quiz  a invocando aquel impaciente impulso vital propio de la tradición judía, permitiendo que esta puls  n de vida se impusiera por encima de cualquier alegorizaci  n castradora.

Si me permito todo este prolijo recuerdo personal es porque veo codificadas en él las cualidades fundamentales del fenómeno que discuto en este texto: el marranismo. Más adelante demostrar   que éste puede considerarse como una categoría crítica idónea para la interpretación de buena parte de la narrativa polaca del siglo XX. Aquí específicamente considerará como prueba de ello uno de los más importantes cuentos de Bruno Schulz, “La Primavera”.

Catástrofe y oportunidad (1492)

Como es sabido, recibieron el nombre de “marranos” los judíos españoles y portugueses que desde los finales del siglo XIV fueron convirtiéndose al cristianismo, a menudo conservando, sin embargo, una relación secreta con su confesión e identidad anterior. Si bien la primera ola de bautizos se produce exclusivamente por coacción, a veces bajo amenaza de muerte, a lo largo del siglo XV crece el número de conversiones voluntarias.⁵ De esta manera los judíos logran el acceso a determinadas esferas de la vida social que hasta entonces les estaba vetado: se trata de los puestos de funcionarios en la administración estatal, gremios de mercaderes o incluso dentro de la Iglesia. Al sentir amenazados sus privilegios los que hasta el momento los acaparaban pronto intentan remediarlo: de all   en adelante la principal división social empieza a ser la que segrega los “cristianos viejos” de los “conversos” o “cristianos nuevos”, que se vuelven objeto de las subsiguientes leyes discriminatorias. Se promulgan los “estatutos de la limpieza de sangre”, que niegan a los exjud  os una parte de los derechos, incluido el

⁴ Derrida, 1996, p. 46.

⁵ Contrariamente a la leyenda romántica sobre los marranos, establecida por el primer monografista del fenómeno, Cecil Roth, no todos fueron víctimas de conversiones forzadas y no todos tras el bautizo abrazaron el papel de subversivos. Convendría distinguir, así, dos grupos que en los estudios especializados se conocen bajo los nombres *anusim* (los forzados) y *meshumadim* (los voluntarios) (Cf. Roth, 1941).



de acceder a ciertos cargos públicos. Es en esas circunstancias que desde los finales de los años 70 empieza a operar la Inquisición española, una institución distinta de la anterior Inquisición papal, orientada a la persecución de los supuestos “judaizantes” entre los cristianos nuevos. En 1492 poco menos de tres meses después del remate de la Reconquista con la toma de Granada, el último bastión de esa España árabe en la que los judíos habían gozado de amplia tolerancia, los Reyes Católicos promulgan el decreto que pone ante los seguidores del judaísmo únicamente dos caminos: el bautizo o el exilio. El fin del mundo de los judíos ibéricos que antaño tuvieron allí el centro de su mundo, marcaría la memoria de la diáspora como el acontecimiento más traumático hasta el tiempo de la Shoah. Las sangrientas persecuciones de las épocas subsiguientes, como los pogromos cosacos, se interpretarían como consecuencia de aquella expulsión ocurrida en el medioevo tardío. A raíz del Edicto de Granada por un lado crece el número de conversos en España, por el otro, desaparece el judaísmo. Sus seguidores se mudan a Portugal. No obstante, al cabo de pocos años, también los decretos del rey Manuel I fuerzan a todo judío que se encuentre en tierra lusa a convertirse a la fe cristiana. Los acontecimientos en la Península Ibérica constituyen el inicio de una gran ola de migración hacia Italia, Francia y posteriormente Holanda y Alemania, pero también hacia los terrenos dominados por los turcos, a Grecia y a Asia Menor, donde el Imperio otomano les garantizaba una cierta paz. Una parte entre los exiliados que se habían bautizado en los lugares del rearraigo regresan al judaísmo rabínico, dando inicio al fenómeno de los “judíos nuevos”. Otros, sin embargo, en vez de volver al seno de la religión perdida, van a divisar en ese acontecimiento el germen de una revolución sin precedentes.

Todavía no hay consenso sobre el origen de la palabra “marrano”. Por supuesto su acepción primaria en español remite al cerdo, lo que, sobre todo en el contexto de la prohibición del consumo de la carne de estos animales por los judíos, debe entenderse como ultraje.⁶ Por otro lado, la etimología de la palabra en cuestión podría remontarse al árabe, idioma en que *muharrám* remite a lo prohibido, más concretamente lo que es prohibido por la religión. En este sentido la palabra también se referiría al tabú del consumo de la carne porcina. Los marranos se reapropian, entonces, de una expresión denigrante proveniente del léxico de la cultura dominante para usarla como autoidentificación afirmativa. Este caso sintetiza la dinámica que nutre buena parte de los estudios sobre el marranismo. Muchas de las cuestiones que se plantean en su marco giran alrededor de la relación con respecto a los patrones de la cultura hegemónica y los diferentes subterfugios que podrían permitir la subversión del poder de esta última.

⁶ Otra lección filológica ligaría la voz “marrano” al verbo “marrar”, o sea “desviarse de lo recto” (DRAE) o “carecer de algo, ser defectuoso”.



Hay que resaltar que ser marrano es tan sólo una entre las maneras de ser un “converso”. A diferencia de aquellos que se asimilan por completo a los códigos católicos y permanecen fieles a su forma ortodoxa (o sea, los que, en efecto, se han convertido, en sentido estricto) y a diferencia también de los que clandestinamente permanecieron fieles al judaísmo, los “marranos” propiamente dichos serían aquellos que experimentan el incesante proceso de la simultánea inclusión y exclusión, manteniendo una identidad irreduciblemente doble, que hace que les sea imposible dirimir de forma decisiva el dilema identitario. Aunque hayan adoptado el cristianismo, no se sienten cómodos en sus variantes existentes, haciendo que el Estado y la Iglesia no los vean con buenos ojos y los empujen afuera de la comunidad de ciudadanos legítimos. Aunque conserven un vago recuerdo de su propia condición judía, tampoco consiguen identificarse con esa comunidad y sus costumbres, pasando, por lo tanto, a ser percibidos como traidores por los antiguos correligionarios.

Lo que la experiencia marránica permite es, entonces, en primer lugar, la búsqueda más libre de un otro judaísmo, no rabínico, uno que abra la puerta a la heterodoxia en el seno de la cultura judía. Será este el camino por donde la religión fosilizada en sus rituales y la inercia de sus formas normativas admitirá el advenimiento del herético impulso mesiánico. No es por casualidad que las filas de los adeptos de Shabtai Tzvi (1626-1676), quien se autoproclamó Mesías en Esmirna (Imperio Otomano), las engrosarían sobre todo los descendientes de exiliados de la Península Ibérica. En segundo lugar, sin embargo, serán también los conversos y sus herederos los que se lanzarán hacia el descubrimiento de un nuevo cristianismo, mucho más díscolo con respecto a la tutela del poder institucional jerárquico, fenómeno que se da incluso en el caso de los que pretenden ser vistos como cristianos estrictamente ortodoxos. En estas condiciones se adoptan posturas dialécticamente complejas. Michel de Certeau llega a afirmar que “el auge místico de los siglos XVI y XVII” es en gran medida “un efecto de la diferenciación judía en el ejercicio de un lenguaje católico”⁷. Judíos conversos se encuentran entre los famosos frailes franciscanos y jesuitas pero sobre todo entre los monjes y las monjas carmelitas, de cuyos conventos se reclutarían los más destacados místicos de la época.

Jacques Derrida: el marrano universal

“Me enamoré de esta palabra, que devino una suerte de obsesión que reaparece en la mayoría de mis textos de los últimos años”, confesaba ardientemente Jacques Derrida⁸ indagado acerca de la voz “marrano”. En efecto, el filósofo francés es quien consigue llevar inspiraciones intelectuales judías mucho más allá de las limitaciones de su contexto religioso original, trazando su concepción del “marrano universal”. El caso de Derrida ofrece también una ocasión para reflexionar sobre el anclaje autobiográfico

⁷ De Certeau, 2004, p. 36.

⁸ Derrida citado por Fathy, 2000.



del trabajo conceptual. No es difícil demostrar que las prácticas de la deconstrucción constituyen una especie de continuación de la no-identidad individual de su creador, quien al autodefinirse tanto insistió en las figuras de la no-pertenencia. Autoidentificaciones marranas colman la última década de la escritura de Derrida. No debe entenderse por ello que en esa etapa tardía de su producción se opere una especie de giro. El hallazgo, en la etapa madura de su pensamiento, del concepto del “marranismo” más bien le da, de pronto, la clave para definir el fenómeno en el que su creación desde siempre se había inscrito sin que él se diera cuenta de ello. En el *Mal de arquivo* se referirá a “los marranos, con los que siempre me he identificado secretamente (no se lo digan a nadie)”.⁹ En efecto, los rasgos marránicos ya se encuentran en las primeras y más reconocibles figuras de pensamiento y estrategias de lectura planteadas por la deconstrucción. Su gesto distintivo es, al final, muy cercano a la experiencia del marrano: la abolición de las estructuras binarias, lo que se logra abogando por el “resto”, aquello que no cabe en ninguna instancia de las que se contraponen en las figuras bipartitas, al mismo tiempo produciendo un aporético efecto de fusión de los polos opuestos. ¿Qué otra cosa sino un reflejo de la estructura de la subjetividad marránica es también la *différance*, aquel modelo de un eterno aplazamiento de la conclusión definitiva?¹⁰ Al quererse proponer una definición mínima de la deconstrucción, habría que considerarla, antes que nada, como una práctica de entreabrir todo sistema de pensamiento presuntamente definitivo prestando atención a la singularidad que no se deja someter a la totalización.

La abierta confesión de su propia cercanía al marranismo Derrida la articula en 1991 en *Circonfesión*, una narrativa autobiográfica que no por casualidad contiene una contaminación judeocristiana ya en el propio título que fusiona el nombre de la cirugía ritual a la que tradicionalmente han sido sometidos los varones judíos con el título de las *Confesiones* de San Agustín de Hipona (hoy ciudad argelina de Annaba, situada a unos quinientos kilómetros de El Biar, que vio crecer a Derrida). “Lo pensaba el otro día en Toledo, es que [soy] una especie de marrano de la cultura católica francesa, y poseo también mi cuerpo cristiano, heredado de [San Agustín] en línea más o menos torcida”.¹¹ No es casual el escenario que Derrida elige para esta confesión. Toledo fue en la edad media uno de los importantes centros culturales de los judíos ibéricos; además pocos años después de la “circonfesión” el filósofo proseguiría en la exploración de su complicada identidad durante la entrevista concedida a la marrana de la poesía egipcia, Safaa Fathy en Santa María la Blanca, el templo construido en el

⁹ Derrida, 1994a, p. 39.

¹⁰ Derrida acuña el famoso neologismo para referirse al proceso de posponer la conclusión final de los sistemas de pensamiento metafísico, teniendo en cuenta las dos acepciones del verbo “diferir” (*différer* en francés): “ser diferente” y “aplazar”.

¹¹ Derrida, 1994b, p. 185-186.



siglo XII por los mudéjares y que sirvió más de dos siglos como Sinagoga Mayor de la ciudad, finalmente convirtiéndose en una iglesia de la Orden de Calatrava en el contexto de las persecuciones contra los judíos a comienzos del siglo XV.¹² Cabe subrayar, sin embargo, que Derrida no reconoce la premisa genealógica en forma de ascendencia judía como factor obligatorio para identificarse con el marranismo: “soy de esos marranos que ni siquiera se llaman judíos en lo hondo de su corazón, no para ser marranos autenticados en una u otra parte de la frontera pública, sino porque dudan de todo, nunca se confiesan ni renuncian a las luces, cueste lo que cueste, dispuestos a dejarse quemar”.¹³

Reconocerse una identidad judía estable equivaldría a pacificar sobremanera su propia complejidad, intentar traducir el esquivo desarreglo de la subjetividad humana a formas conceptuales prefabricadas que no logran preservar lo singular. Derrida tampoco pretende limitar la comprensión de la figura del marrano al fenómeno concreto perteneciente al pasado ibérico. Si el marranismo se constituye aquí en el criptónimo de una duradera y potencialmente universal desintegración subjetiva, entonces un gesto verdaderamente marránico lo será también la disidencia con respecto al propio marranismo histórico visto como figura de una identidad que por incoherente que sea mantendría cierta estabilidad de su propia incoherencia constitutiva.

La literatura polaca como lugar del éxodo marrano

Si la Edad Moderna comienza en Europa con la aparición de una multitud de individuos que no caben en los marcos de las identidades hasta entonces al uso, esto supone también un desafío a la literatura, una vez que se hace necesario elaborar formas de expresión capaces de dar cuenta de la nueva realidad. En este sentido los géneros literarios y las técnicas narrativas que surgen en el umbral de la modernidad se convierten en un campo de experimentación, cuyo objetivo será inventar la posibilidad de transcripción de esta vida singular esencialmente escindida. En este sentido, desde la picaresca, el Quijote y los *Essais* de Montaigne hasta los clásicos del siglo XX como Joyce, Kafka, Perec, Gombrowicz, Lispector y muchos más, la literatura europea moderna puede considerarse como una formación que hunde buena parte de sus raíces precisamente en la experiencia marrana.

Quizá sea difícil encontrar un espacio más intensamente marcado con huellas de esa experiencia que la literatura polaca. Por un lado, la riqueza de las formas de la cultura judía local, el número de judíos que aquí han habitado y, como consecuencia, también, el grado en que fue posible la aculturación, así como el hecho de que la antigua

¹² No olvidemos, además, que fue exactamente en Toledo que se promulgó el primero de los infames estatutos de limpieza de sangre.

¹³ Derrida, 1994b, p. 186.



República de las Dos Naciones fuera escenario de las herejías judías más audaces, que llevaron a conversiones en masa, sumándose a todo ello, por otro lado, la hegemonía católica, el discurso antisemita y el Holocausto, que hicieron que la judeidad fuese una identidad muchas veces ocultada: todas esas circunstancias configuraron un cuadro particularmente propenso a la articulación de muchas y diversas formas del marranismo.

Entre los diferentes fenómenos mencionados arriba conviene resaltar en este momento una herejía judía particular, que será importante para mi análisis de un cuento de Bruno Schulz. Se trata del frankismo, un movimiento religioso encabezado por Jacob Frank (1726-1791), autoproclamado sucesor del supuesto mesías Shabtai Tzvi. Los frankistas defendieron la conversión de los judíos al catolicismo como maniobra estratégica y al mismo tiempo un gesto profundamente mesiánico, defendido en el contexto de su doctrina antinomista: oposición a las leyes y paradójica creencia en que los actos de inmoralidad y promiscuidad conducirían de forma más eficaz a la redención que la estricta observación de los mandamientos prescritos por la tradición. Si aceptamos, siguiendo a Yovel, que la novela europea nace de la picaresca,¹⁴ podríamos plantear la provocativa hipótesis de que la narrativa polaca moderna se origina de *Las palabras del Señor*, el libro que recopila las heréticas enseñanzas de Frank. Abstracción hecha de la precisión genológica, esta especulación no carece de cierto fundamento. Si bien es cierto que la escritura de dicha obra no fue impulsada por inquietudes específicamente literarias, hay que reconocer que los elementos propios de un tratado mesiánico se conjugan en sus páginas con aquellos propios de una novela de aventuras protagonizada por una especie de pícaro.¹⁵ La peculiar mezcla de chulería con blasfemia se dirige aquí en contra de las autoridades demasiado grandilocuentes del judaísmo ortodoxo; la posición marrana del “ni-ni”, inconcebible para el orden social establecido, se convierte en un lugar desde el que se apuesta por el elemento vital indómito y agitador, que exige “más vida”, de acuerdo con el significado del tradicional brindis judío “*lejaim!*”.

A pesar de esta riqueza de manifestaciones culturales eminentemente marranas en tierras polacas, los principales investigadores internacionales especializados en el asunto hasta ahora apenas si han hecho mención de este contexto, como si la fuerza del marranismo se hubiera extinguido o apagado a lo largo del camino de Sefarad hacia la Europa Central. Mientras tanto, hay buenas razones para afirmar que un cierto marranismo, peculiarmente concebido, podría definir el eje principal – un eje secreto y alternativo con respecto a los ejes canónicos – de la literatura polaca del siglo XX. Se trataría, en rigor, más bien de un zigzag que atravesaría ciertos puntos particulares, de

¹⁴ Cf. Yovel, 2009.

¹⁵ Sobre *Las palabras del Señor* como novela picaresca véase: Lipszyc, 2018 y Bielik-Robson, 2020.



eminente intensidad, corriendo de manera transversal con respecto a las periodizaciones académicas asentadas, que ignoraría las líneas divisorias de la historia, las sistematizaciones genéricas o temáticas. En definitiva, si entendemos el “marranismo” como criptónimo de una “tradición oculta” emanada de la cultura judía, entonces resulta una categoría especialmente útil para el estudio de la literatura polaca, marcada por la presencia de tales autores como Krzysztof Kamil Baczyński, Jan Brzechwa, Stanisław Jerzy Lec, Stanisław Lem, Teodor Parnicki, Bruno Schulz, Julian Strykowski, Aleksander Wat, Józef Wittlin o Leo Lipski. Son solo algunos de los personajes que conforman esta corriente, por cierto, nada marginal. Algunos de estos autores se ubican en el mismo núcleo del canon nacional.

Estos marranos de la literatura polaca serían, tal como propongo entenderlo, autores que articulan en su escritura una identidad escindida e inmanentemente perturbada, para quienes la herencia cultural judía, en su forma oculta y contaminada, continúa siendo un punto de referencia de particular importancia y una fuerza dinamizadora de su pensamiento. No se trata en estos casos, ni mucho menos, de una judeidad secreta que bajo la máscara de formas identitarias polacas o cristianas mantendría una estabilidad y cohesión esencial. Al contrario, estos autores tienden a situarse en aquel punto, clásicamente marrano, de la indecidibilidad identitaria. El entorno natural de estos escritores es la cultura y la lengua polaca. Este es, en la mayor parte de los casos, el único idioma que dominan como propio (algunos, como Julian Strykowski, escogen el polaco como lengua predilecta a pesar de ser educados por padres que en casa hablaron el yidis). Los autores en cuestión no desean abrazar una identidad disidente, visiblemente diferenciada de la dominante. Sin embargo, al mismo tiempo, “no se sienten enteramente en casa” en la piel polaca: “Permanecen internamente divididos: se encuentran desencajados y, aun así, son de aquí; viven una especie de destierro pero no son extranjeros; están un tanto distanciados pero al mismo tiempo siguen ligados de forma irrevocable al contexto polaco”.¹⁶ Los autores que me ocupan podrían, por tanto, repetir la excelente autodefinición de los parafrankistas que, en un espíritu gombrowicziano, acuñó Adam Lipszyc: “nosotros, el resto mesiánico, estamos sólo allí donde el polaco se diferencia de sí mismo”,¹⁷ El “resto”, noción recuperada por Giorgio Agamben de los escritos de San Pablo, es una figura de la condición del sujeto en el tiempo mesiánico. Al contrario de lo que podría deducirse del significado corriente de la palabra en cuestión, no se trata de una pequeña parte retirada afuera del todo. Es, más bien, una cualidad que recorre transversalmente cualquier división, decantándose como una parte inasimilable por la lógica divisoria.

El denominador común y el problema clave de todas las estrategias literarias marranas que me interesan, su impulso inicial, atesorado y contrabandeado en el fondo de cada

¹⁶ Lipszyc, 2018, p. 9.

¹⁷ Lipszyc, 2018, p. 42.



gesto creativo particular del que estas estrategias se valen, es el imperativo de la salida. No se trata, desde luego, de una tematización directa del éxodo como acontecimiento histórico, narrativizado en el Pentateuco. Sin embargo, la historia de la salida de los judíos de Egipto, recordada también en *Sipur Yetzivat Mitzrayim*, la tradicional hagadá leída durante las festividades de Pésaj, define un modelo arcaico y espectral actualizado de diferentes maneras en la literatura que nos ocupa. Es que la historia de la liberación de los israelitas de la esclavitud egipcia por parte de Moisés, quien conduce a su pueblo a Canaán, remite al propio núcleo de la sensibilidad teológica judía: a la idea mesiánica, que pretendieron reactivar sobre todo corrientes heterodoxas del judaísmo. El imperativo del éxodo entendido en esta línea, equivaldría a la idea de la búsqueda de la posibilidad de una libertadora “salida en un mundo sin salida”. Entre los marranos que ya no tienen contacto con el judaísmo, incluso a veces no tienen acceso a los libros sagrados de la fe de sus antepasados, el mensaje bíblico fue siendo sometido a múltiples borraduras y tergiversaciones, con el tiempo convirtiéndose en una voz muy débil, apenas distinguible, cuya origen resulta difícil precisar. Esta pérdida casi completa de la tradición a veces permite guarecer, sin embargo, su elemento más precioso.

El motivo de la salida se vuelve, en este contexto, todavía más apto para su universalización. Incluso en la tradición judía original Egipto no corresponde a un espacio geográfico concreto, sino a un “paradigma existencial del ser esclavizado”¹⁸ más general, o sea, a toda estructura de dominación supraterritorial, herméticamente clausurada, donde la vida humana queda trancada, privada de vías de desarrollo alternativas y de la canalización posible de su energía vital excedente. Como escribió Władysław Panas, “la literatura que trata de la salida de todo tipo de Egipto, físico o espiritual, se convierte, en el fondo, en la hagadá de Pésaj”.¹⁹ Los proyectos literarios marranos que me interesan son precisamente aquellos que ponen a prueba las posibilidades de esta especie de salidas. O, más bien, aquellos que en un mundo que hasta ahora parecía trancado en su falta de alternativas, toman en cuenta estas mismas salidas como una posibilidad.

Bruno Schulz y el Mesías en barbecho

“Sabes – me dijo por la mañana mi madre – el Mesías ha venido. Ya está en Sámber”.²⁰ Según el testimonio del crítico polaco Artur Sandauer, con estas palabras comenzaría *El Mesías*, la novela en la que Bruno Schulz (1892-1942) estuvo trabajando en los años 30, probablemente sin concluirla y cuyo manuscrito se perdió durante la segunda guerra mundial. No hay manera posible de verificar hoy la exactitud de la cita. Sandauer, clásico intérprete de la obra del escritor de Drohóbych y uno de sus

¹⁸ Bielik-Robson, 2013, p. 22.

¹⁹ Panas, 1996, p. 85.

²⁰ Sandauer, 1982.



primeros y más asiduos propagadores, sólo llegó a revelar su conocimiento del mítico íncipit en los años 80, al quedar visiblemente irritado con un comentario hecho por otro decano de los estudios schulzianos, Jerzy Ficowski. Según éste, antes de la guerra, Schulz hizo un par de lecturas en voz alta en que presentaba fragmentos de *El Mesías* ante un círculo de amigos. Ficowski alegó haberse enterado por parte de “uno de los oyentes” de que un fragmento leído en esas circunstancias “trataba de cómo la gente se pasaba de boca en boca la alegre noticia de que el Mesías venía y ya estaba a apenas treinta kilómetros de Drohóbych”.²¹ Sandauer se reconoció a sí mismo en ese informador anónimo y, enojado por el hecho de que Ficowski alegara su testimonio sin, empero, mencionar su apellido, decidió corregir públicamente su versión. En su intervención no solo admite ser él mismo el informador fuente de la primera frase de la novela, no solo sustituye el discurso indirecto con una cita y el advenir imperfectivo (“ya viene”) con una llegada definitiva (“ha venido”), sino que también realiza una precisa concretización topográfica. No podemos excluir que el debatido íncipit tuviera exactamente la forma en la que lo cita Sandauer. Sin embargo, tomando en cuenta el contexto competitivo en que se hace la revelación, así como la circunstancia de que el crítico sitúe el santo advenimiento no en Drohóbych sino en Sámbir, o sea, su propia ciudad natal, tampoco podemos descartar que el gesto del crítico consista en sobrescribir una especie de apócrifo hereje encima del original ausente.

La historia de la riña de los dos destacados conocedores de la obra de Schulz podría parecer meramente anecdótica si no fuera porque, de paso, parece captar de forma bastante elocuente el problema de la lógica del advenimiento mesiánico, cuestión que ocupó vivamente al propio autor comentado. He aquí que estamos ante un fragmento real e inexistente, que viene y no viene de un libro que no existe y al mismo tiempo sí existe pero solo por medio de esquivas, apócrifos y palimpsestos. Recordemos que el estatus aporético adscrito a la llegada del Mesías por la tradición judía heterodoxa es lo que llevó a Jacques Derrida a diferenciar el mesianismo de “lo mesiánico” (*le messianique*), que habría de caracterizar la deconstrucción.²² El mesianismo estaría imbuido de un espíritu *utópico* que proyecta la posibilidad de una presencia que se materializará, se supone, en un momento *futuro* del tiempo cronológico, ya sea bajo la forma del paraíso obrero del comunismo, ya sea la del Reino Celestial en la tierra. “Lo mesiánico sin mesianismo”, en cambio, remitiría a un plano *atópico*, en que el acontecimiento mesiánico no se puede fijar en un momento concreto, sino que permanece en un constante *porvenir*, siendo una potencia que nunca pasa al acto, sino que desencaja todo instante presente, desbloqueando sus potencialidades, desvelando su inconmensurabilidad con lo actual. Dicho de otro modo, el Mesías no puede simplemente venir aquí, si entendiéramos por ello su completa e irrefutable

²¹ Ficowski, 1992, pp. 174-175.

²² Derrida, 2012, p. 69.



materialización concreta en el orden terrenal de las cosas. En ese caso el advenimiento quedaría reducido a uno entre muchos acontecimientos desplegados en el eje del tiempo cronológico, con lo cual perdería su vocación intrínseca. Para guardar su carácter mesiánico, vinculado esencialmente con la insistencia en el cuestionamiento crítico del *status quo*, el advenimiento tiene que seguir siendo una “promesa infinita”,²³ nunca enteramente satisfecha con realizaciones concretas, en definitiva: “una exigencia más insaciable de justicia”.²⁴ En este sentido el Mesías, para ser eficaz, tiene que mantenerse en un permanente balance entre la inexistencia y la actualización, siempre deteniéndose justo en el umbral del advenimiento definitivo.

Algo de esta lógica queda reflejado en las menciones de la novela que hace Schulz en sus cartas. El 6 de octubre de 1935 escribía a Kazimierz Truchanowski: “*El Mesías* crece despacio” solo para afirmar en la misiva del 11 de abril de 1936: “A *El Mesías* ni lo toco”. Al año siguiente, el 2 de junio de 1937 confesaría en una carta a Zenon Waśniewski: “*El Mesías* está en barbecho”,²⁵ dejando claro que el proyecto se encontraba abandonado. Este aparente fracaso creativo – el hecho de no poder finalizar un importante proyecto de escritura – podría verse, paradójicamente, como un logro supremo. A la luz de la peculiaridad del tema acometido por Schulz – nada menos que el advenimiento del Mesías – la propia inconclusión del trabajo resulta ser la forma más perfecta de la realización de la tarea, pues es de este modo que el escritor capta la primordial calidad mesiánica, como si solo fuera posible atestiguar que “el Mesías viene” procurando una presencia del Mesías que no sea concreta y consumada sino eternamente espectral.

Curiosamente, en “La Primavera”, cuento cuyo comentario abordaremos enseguida, el narrador schulziano en un momento se pone a hablar de “libros-leyendas, nunca escritos, libros-aspirando-a-la-eternidad”.²⁶ Que Schulz pudiera tener en mente a su *El Mesías* a la hora de escribir estas palabras resulta plausible si tomamos en cuenta que el cuento citado se publicó en la colección *El sanatorio de la clepsidra* (1934), junto con otros dos textos originalmente concebidos como partes integrales de la mítica novela perdida. Se trata de los cuentos “El libro” y “La época genial”: dos esquirlas de un proyecto aparentemente fracasado que, sin embargo, sostienen la aporía eminentemente mesiánica de su simultánea existencia e inexistencia.

“La época genial” comienza con un discurso absolutamente asombroso, que quizá constituya el planteamiento más perfecto de la problemática del tiempo mesiánico:

²³ Derrida, 2012, p. 79.

²⁴ Derrida, 2008, p. 45.

²⁵ Schulz, 2012, p. 110, 112, 90. La última expresión, *leży odłogiem* en el original, también podría traducirse, de forma un tanto más coloquial, por “lo tengo aparcado” [N.T.].

²⁶ Schulz, 2009, p.40.



los sucesos ordinarios están alineados en el tiempo, permanecen enhebrados en su curso como en un hilo. Allí tienen sus antecedentes y sus consecuencias que, apretujándose, se pisan los talones sin parar, sin cesar. Esto también tiene su importancia en la narración ya que su alma es la sucesión y la continuidad. Mas, ¿qué hacer con los acontecimientos que no tienen su propio lugar en el tiempo, los acontecimientos que llegaron demasiado tarde, cuando el tiempo ya había sido distribuido, compartido, descompuesto, y ahora se hallan suspendidos, no clasificados, flotando en el aire desamparados y errantes [*błędne*]?²⁷

En consonancia con las consideraciones de Giorgio Agamben fundadoras del giro mesiánico en la filosofía contemporánea,²⁸ Schulz hace hincapié en la distinción entre el orden cronológico y la peculiar, insólita temporalidad de la “época genial”. El primero abarca “los sucesos ordinarios”, posibilidades consumadas que se dejan ordenar a lo largo de un eje lineal. La temporalidad mesiánica de la “época genial” está estructurada de manera bien diferente: abarca hechos aporéticos, que han sucedido sin haber sucedido, no se deja ordenar o clasificar, situándose, en definitiva, “por encima de la cronología”, según la expresión que usó Schulz en una carta a Julian Tuwim.²⁹

En vista de esta insistencia en una temporalidad díscola que se sale del orden cronológico, resulta sorprendente observar con cuánta consistencia diferentes actos de transgresión y desencaje que entreabren la estructura herméticamente clausurada de la realidad Schulz los sitúa en una época del año bien concreta, o sea durante la Pascua. Se trata, desde luego, de un momento muy cargado de connotaciones mesiánicas, las cuales sin embargo nunca asumen, en la obra del escritor, un carácter abiertamente confesional. Es precisamente durante las “vacaciones de Pascua” que en “La Primavera” se espera “una llegada, todavía desconocida y lejana”.³⁰

Si una festividad religiosa fijada con precisión en el calendario litúrgico ofrece, en el texto de Schulz, la oportunidad propicia para abrir los sucesos que en ese tiempo tienen lugar a la vaga y espectral experiencia de la temporalidad mesiánica, algo parecido sucede con la Historia, pues el contexto de partida dentro del cual se articula el anhelo de transgresión radical del tiempo estancado también se identifica de forma bien precisa: es el reinado de Francisco José I Habsburgo (1830-1916), emperador de Austro-Hungría entre 1848 y 1916. Se trata de uno de los reinados más largos de la historia de las monarquías mundiales, de ahí que para muchos habitantes de Galitzia

²⁷ Schulz, 2003, p. 29.

²⁸ Agamben, 2006, p. 67-74.

²⁹ Schulz, 2012, p. 49.

³⁰ Schulz, 2009, p. 17.



– región que a partir de 1918 había de formar parte de la Segunda República de Polonia y que hoy pertenece a Ucrania – su figura se convirtiese con el tiempo en un símbolo de permanencia inamovible del dominio austríaco en la región.

El mundo se limitaba entonces a Francisco José I. En cada sello de correos, en cada moneda, en cada estampación, su imagen confirmaba la inmutabilidad, el dogma inquebrantable: tal es el mundo y no hay otros mundos posibles fuera de este, decía el sello ornado con el anciano real-imperial. Todo lo demás sólo es ilusión, pretensión extravagante y usurpación. Alojado en toda cosa, Francisco José I había detenido el mundo en su desarrollo.³¹

Es en ese contexto que ocurre una revelación transgresora que hace que el mundo petrificado y mortecino tambalee. Su fuente es un álbum de sellos (*markownik*), que un amigo llamado Rudolf le muestra al narrador. Paradójicamente, los sellos postales, que parecían resguardar la sofocante estabilidad del orden establecido al reproducir infinitamente la estampa del perfil del longevo emperador, se convierten, por obra de una especie de vuelco mesiánico, en el lugar propio de la subversión vivificadora. La colección de Rudolf, que incluye especímenes de una vertiginosa variedad de países extranjeros, demuestra que más allá de lo familiar existe un exterior sin límites:

Entonces lo abrí y los colores del mundo brotaron delante de mis ojos, el viento de los espacios inmensos, el panorama de los horizontes cambiantes. Tú atravesabas sus páginas, arrastrando la cola de tus vestiduras tejida con todas las esferas y todos los climas: Canadá, Honduras, Nicaragua, Abracadabra, Hiporabundia... Te había comprendido, Señor. Todo eso eran los subterfugios de tu riqueza, las primeras palabras que se te habían ocurrido. Habías metido una mano en tu bolsillo y como quien exhibe un puñado de botones tú me mostraste las posibilidades que había en ti.³²

Gracias a los sellos la realidad hasta entonces tenida por única e inevitable queda desenmascarada como apenas una entre las infinitas posibilidades de variación. La ambición de contener y controlar la esencial multiplicidad del mundo queda reducida a una usurpación de ridícula torpeza. Y es que es el mismo Dios quien asume en esta visión la responsabilidad por la gran herejía original y estructurante del mundo. Dios mismo, titulado aquí “Heresiarca espléndido”,³³ queda representado como viva fuente de multiplicidad y abundancia irreducible a cualquier norma u ortodoxia. Los roles

³¹ Schulz, 2009, p. 23.

³² Schulz, 2009, p. 24.

³³ Schulz, 2009, p. 23.



sociales y las identidades que parecían irrevocablemente fijadas quedan repentinamente desbloqueadas, perdiendo su carácter definitivo. La ruptura del horizonte limitador del mundo permite soñar con países hasta hacía poco inimaginables y este desbloqueo aviva la potencialidad de narraciones alternativas que estaban represadas. El álbum de sellos desafía la omnipotencia de Francisco José en tanto personificación de la “grisalla cotidiana, límite de todas las posibilidades, garantía de fronteras infranqueables donde el mundo ha sido encerrado de una vez para siempre”,³⁴ trayendo “la buena nueva, mensaje secreto [...] de posibilidades incalculables”.³⁵ Resulta, en definitiva, que lo que está en juego en la revelación que Schulz plasma en “La Primavera” es – en perfecta sintonía con la clásica lógica mesiánica – hacer posible la propia posibilidad.

Descifrando las marcas

Vale notar que el equivalente estándar, más comúnmente usado en polaco, de la expresión “álbum de sellos” sería *album* (o *klaser*) *ze znaczkami*. Sin embargo, Schulz emplea consistentemente otro sustantivo: *markownik*. Vale la pena detenerse en esta opción. El prestigio y el impacto cultural de su escritura en el idioma ha hecho que la palabra en cuestión hoy parezca transparente, eso sí, remitiendo sin falta a la obra de Schulz. Raramente se tiene en cuenta que en su contexto original, se trataba de una palabra eminentemente idiolectal, perteneciente al léxico privado del escritor, que ningún diccionario de la época registraba. Tampoco era común el uso del sustantivo *marka* en la acepción de “sello postal”, lo que se expresaba de preferencia con la palabra *znaczek*. Cuesta creer que Schulz, a la hora de redactar el cuento, no tomara en cuenta la polisemia de *marka*. Por aquel entonces el significado primario de esta voz remitía al dinero, equivaliendo al “marco”, denominación común de diferentes monedas históricas, sobre todo en tierras de habla alemana (*Mark*). Si bien la unidad monetaria oficial del estado de Francisco José en los años 1892-1918 fue la corona austrohúngara, tras la independencia de Polonia al final de la Primera Guerra Mundial, en las tierras polacas se fue adoptando precisamente el marco polaco, dinero con el que Schulz, así como cualquier ciudadano de la Segunda República, pagó por sus compras diarias hasta 1924, cuando la reforma monetaria introdujo el esloti (*złoty*) para contrarrestar la hiperinflación. De este modo, la palabra *marka*, remite simultáneamente a los ámbitos pecuniario y postal. Parece que esta ambigüedad debe considerarse relevante una vez que el propio narrador afirma: “Ese texto está lleno de notas, de alusiones, de sobreentendidos, de un ambiguo destello.”³⁶ En otro lugar advierte aún: “Lo que hay que evitar en este asunto es la mezquindad, la pedantería, la literalidad ciega.”³⁷ Estas

³⁴ Schulz, 2009, p. 22.

³⁵ Schulz, 2009, p. 20.

³⁶ Schulz, 2009, p. 36.

³⁷ Schulz, 2009, p. 52.



palabras se refieren, en el cuento, al propio *markownik*, tratado como un texto que exige una cuidadosa lectura, análogamente a las profusas referencias al “texto” de la primavera, pero está claro que los lectores de Schulz debemos tomarlas también como una indicación para la lectura del propio cuento “Primavera”.

Este modo de lectura estaría muy cerca de lo que los psicoanalistas Nicolas Abraham y Mária Török llamaron *anasemia*.³⁸ Se trata de una estrategia de interpretación – hay que reconocerlo – un tanto estafalaria, que, sin embargo, por eso mismo se acerca al espíritu de Schulz, quien no pocas veces apostó por la bufonada como instrumento mesiánico. La *anasemia*, o lectura revertida, significaría una retranscripción de ciertas palabras clave aparentes en la superficie del texto, con el objetivo de revelar otras palabras supuestamente “encriptadas” bajo su superficie, por medio de todo tipo de transformaciones fonéticas y transmisiones interlingüísticas. Si siguiésemos por este camino –alentados por el propio narrador de “La primavera”, quien insiste en la necesidad de leer la primavera “de cien maneras a la vez”, “buscando a ciegas” y “silabeando en todos los sentidos”³⁹ – podríamos conjugar la polisemia de *marka* con el deseo expresado por el narrador de que su historia se desarrollase al “ritmo de esa primaveral Marsellesa”. Tomando en cuenta esta referencia al himno francés, podríamos pensar que en la realidad posrevolucionaria soñada por el narrador la moneda corriente no sería ni la corona austrohúngara ni el marco polaco, sino el franco (*frank*), palabra que también se inscribe en el contexto postal. Se llamaron *Cartas rojas* – por el color de la tinta usada para escribirlas – los manifiestos-llamamientos de Jacob Frank, que sus seguidores enviaron al mundo tras la muerte de su líder. ¿Sería posible que Schulz echase mano de la palabra *marka* para “encriptar” otra palabra, basada en una ambigüedad análoga entre el orden monetario (*frank*, el franco) y el postal (Frank exponiendo su doctrina en las cartas)?

Esta interpretación, por extravagante que parezca a primera vista, tiene un fundamento algo más sólido. Es que el propio Schulz insiste en asociar la historia de la primavera revolucionaria con el motivo de unas cartas rojas. La historia en cuestión – como dicen las primeras frases del cuento – es la historia de una primavera

que simplemente tomó en serio, al pie de la letra, su texto, ese manifiesto inspirado, escrito con un rojo de fiesta, el más claro, el del lacre y el calendario, del lápiz de color y del entusiasmo, amaranto de los telegramas felices de allá.⁴⁰

A la luz de todas las indicaciones interpretativas vistas arriba, no parece demasiado forzado ver en los telegramas de color amaranto una alusión camuflada a las *Cartas*

³⁸ Abraham; Török, 1999.

³⁹ Schulz, 2009, p. 8.

⁴⁰ Schulz, 2009, p. 7.



rojas. Vale la pena señalar, además, que la palabra “amaranto” contiene en sí la palabra polaca que equivale a marrano: *maran*. Esos mensajes misteriosos y tan peculiares tenían que jugar un papel nada desdeñable en el imaginario de Schulz si decidió mencionarlos dos veces en el texto del cuento, usando prácticamente las mismas expresiones. En el contexto del complot en contra de Francisco José, la importancia del archiduque Maximiliano – de quien se espera que derroque al emperador – se exalta con estas palabras:

Ese nombre, aun pronunciado en voz baja, hace circular en nuestras venas una sangre nueva, más clara y más roja, color del entusiasmo, del lacre de las cartas y del lápiz que trazó los telegramas felices de allá.⁴¹

¿Será que es efectivamente el nombre de Maximiliano Habsburgo el que transmite secretamente ese fervor revolucionario? ¿O tendríamos que leer entre líneas del texto de Schulz, prestando particular atención a los nombres que no se dicen ni siquiera en voz baja, sino que se camuflan, esconden y transforman, haciéndose presentes solo por medio de otras palabras, tergiversadas, análogas, que constituirían una red de alusiones al significado oculto? De ser así, quizá el nombre encriptado central para el cuento de Schulz sea precisamente el de Frank.

Bien podría ser así. Pero entonces, ¿deberíamos dar el enigma del cuento por resuelto al constatar que su “verdadero significado” es la secreta adhesión de Schulz a la doctrina antinomista del heresiarca del siglo XVIII? La principal debilidad de tal constatación es que contrariaría la *messianicité* derridiana, pues proclamaría una identificación decididamente demasiado concreta del Mesías. Parece que incluso si sustituyéramos el nombre de Maximiliano por el de Frank, mantendría su validez la tajante negación de las revelaciones del narrador por parte de Rudolf, el propietario del *markownik*, quien exclama:

Todo eso es una farsa, una farsa desvergonzada [...] ¡Extraterritorialidad! ¡Maximiliano! ¡México! ¡Ah! ¡Ah! [...] Era suficiente, se acabó, él no admitiría que su álbum fuese utilizado para semejantes empresas.⁴²

La exclamación corresponde al momento negativo de la dialéctica de lo mesiánico: la negación del advenimiento. En efecto, pensándolo bien, la empresa revolucionaria del narrador del cuento no puede sino ser una farsa. Ni el nombre de Maximiliano ni el de Frank pueden hacer, en realidad, que a alguien se le vuelva más roja la sangre. No hay ningún complot real que esté a punto de derrocar la tiranía de la realidad en la que estamos encerrados. La intriga redentora que el narrador reconstruye a partir del

⁴¹ Schulz, 2009, p. 64.

⁴² Schulz, 2009, p. 68.



álbum de sellos no pasa de una ensoñación, nacida de la atmósfera de extremo tedio de una pequeña ciudad provinciana. Toda la esperanza del cumplimiento de las promesas de felicidad suprema y del desbloqueo de las posibilidades vitales, traídas en los telegramas de amaranto, en el plano humano estrictamente racional no son más que una farsa.

En un plano mesiánico, sin embargo, no conviene desdeñar precipitadamente el poder de la farsa. No hay que olvidar, sobre todo, que el propio Jacob Frank fue un mesías eminentemente apicarado. De acuerdo con su espíritu, claramente reavivado por Schulz, es solo manteniendo un cierto carácter de bufonada, de una empresa estafalaria, marcada por una locura quijotesca, que la actividad mesiánica conservaría su potencial subversivo y liberador. En el texto de Schulz, Frank ocuparía una posición parecida a la del mesías (y *El Mesías*) evocado por Artur Sandauer: ha venido pero no ha venido, existe y no existe, está lejos de una presencia clamorosa e irrevocable, pero no es exactamente que esté del todo ausente. Está convocado a hacer las obras más serias y grandiosas solo allí, donde domine la atmósfera de la farsa más extravagante.

En este sentido, no parece casual que *Las palabras del Señor*, aquella obra maestra del mesianismo picaresco basada en las peroratas de Jacob Frank, termine con una descripción de la condición mesiánica cargada del más puro absurdo. En alusión a las cadenas metafísicas que aprisionan la creación irredenta y que han de anularse con el santo advenimiento, leemos: “Cuando yo quiera, ellas van a caer de mí. De aquel día en adelante seguiré comiendo rosquillas”.⁴³ Resulta curioso observar que en “La Primavera” la revelación que da pie a la excéntrica empresa mesiánica aparece acompañada de idéntico pisolabis: “Repentinamente, Rudolf, con la boca llena de rosquillas,⁴⁴ sacó de un bolsillo interior su álbum de sellos y lo abrió ante mis ojos.”⁴⁵

“Y en efecto” – reza la conclusión de *Las palabras del Señor* – “comía rosquillas”.⁴⁶

Referencias

ABRAHAM, Nicolas; TÖRÖK, Mária. *Le Verbier de l'Homme aux loups*. Précédé de «Fors» par Jacques Derrida. Paris: Champs Essais, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. Traducción: Antonio Piñero. Madrid, Editorial Trotta, 2006.

BIELIK-ROBSON, Agata. *Deus otiosus*: Nowoczesność w perspektywie postsekularnej. Varsovia: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013.

⁴³ Frank, 2017, p. 429.

⁴⁴ En original: *obwarzanki/obwarzanki*, nombre de unas rosquillas de pan típicas de la región de Cracovia.

⁴⁵ Schulz, 2009, p. 18.

⁴⁶ Frank, 2017, p. 429.



BIELIK-ROBSON, Agata. Burzliwy żywot amureca, czyli jak Jakub Pannę zdobywał. Słowa Pańskie Jakuba Franka jako powieść łotrzykowska. En: Bogalecki, Piotr Lipszyc, Adam (ed.). *Marani literatury polskiej*. Cracovia-Budapeste-Siracusa: Austeria, 2020. p. 71-115.

DE CERTEAU, Michel. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Traducción: Jorge López Moctezuma. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducción: Paco Vidarte, 1994a. Disponible en: <https://filologiaunlp.files.wordpress.com/2012/01/maldearchivo.pdf>. Acceso en: 21 mar. 2025.

DERRIDA, Jacques. Circonfesión. Geoffrey Bennington e Jacques Derrida, *Jacques Derrida*. Traducción: María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994b, p. 23-317.

DERRIDA, Jacques. *El monolingüismo del otro*. Trad. Horacio Pons. Santiago, Universidad ARCIS, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley*. El fundamento místico de la autoridad. Traducción: Patricio Peñalver Gómez y Adolfo Barberá del Rosal. Madrid: Tecnos, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional. Traducción: José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

FATHY, Safaa. *D'ailleurs, Derrida (Por otra parte)* [material audiovisual], 2000. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=2dFM1OO315k&t=697s&ab_channel=GastonCampos. Acceso en: 27 ago. 2023.

FICOWSKI, Jerzy. *Regiony wielkiej herezji. Rzecz o Brunonie Schulzu*. Varsovia: Słowo, 1992.

FRANK, Jakub. *Słowa Pańskie*. Nauki Jakuba Franka z Brna i Offenbachu. Jan Doktor. Varsovia: ŻIH, 2017.

LIPSZYC, Adam. *Freud: Logika doświadczenia. Spekulacje marańskie*. Varsovia: IBL PAN, 2019.

LIPSZYC, Adam. Jakub Frank: Wyznanie chmary, en: Lipszyc, Adam. *Czerwone Listy*. Eseje frankistowskie o literaturze polskiej. Cracovia-Budapeste-Siracusa: Austeria, 2018.

PANAS, Władysław. *Pismo i rana*. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej. Lublin, Dabar, 1996.



ROTH, Cecil. *A History of the Marranos*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1941.

SANDAUER, Artur. Świat Bruno Schulza. Spotkanie z prof. A. Sandauerem. Ryszard Pietrzak. *Trybuna Ludu*, 27-28.11.1982, n. 281.

SCHULZ, Bruno. *El libro. La época genial*. Traducción: Jorge Segovia, Violetta Beck. Vigo, Maldoror Ediciones, 2003.

SCHULZ, Bruno. *La Primavera*. Traducción: Jorge Segovia, Violetta Beck. Vigo: Maldoror Ediciones, 2009.

SCHULZ, Bruno. *Księga listów*. Jerzy Ficowski. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2012.

YOVEL, Yirmiyahu. *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2009.

Tradução: Wojciech Sawala ***

Adam Mickiewicz University, Poznań

e-mail: wojciech.sawala@amu.edu.pl

Enviado em: 10/03/2025

Aprovado em: 30/04/2025

*** Professor Assistente do Departamento de Estudos Portugueses, no Instituto de Estudos Românicos da Universidade Adam Mickiewicz em Poznań, Polônia (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu).