

LAS TRANSFORMACIONES DEL DISCURSO PROFÉTICO EN LA OBRA DE JOSÉ KOZER

Naomi Lindstrom
University of Texas

En su prolífica obra, el poeta, diarista y ensayista José Kozér (n. 1940 en La Habana) teje una extensa red intertextual, no sólo con otros textos literarios sino también con diversos escritos de índole religiosa o mística, o sea, los libros sagrados. En ella cita y adapta, con una libertad notable, ciertas convenciones de libros canónicos y de textos poéticos que exponen una visión revelada, ya sea por una comunicación de origen divino o, en el caso de sus fuentes budistas, por una iluminación interior.

En sus numerosos autorretratos poéticos y textos semi-autobiográficos, Kozér se identifica explícitamente como un escritor judío (por ejemplo, en los títulos de la colección poética *Este judío de números y letras*, 1975, y del ensayo “El último de los mohicanos: un cubano judío”, 2000), lo que se confirma en los numerosos vínculos intertextuales entre su producción poética y ciertos libros de la Biblia Hebrea y sus alusiones a las fiestas judaicas a y la vestimenta y costumbres típicas de los judíos provenientes de Europa Oriental.

Sin embargo, relativamente pocos poemas de Kozér se limitan a aludir a una sola cultura religiosa. Como señala Sefamí, el poeta mezcla en un mismo texto referencias al judaísmo y al cristianismo “como si la autodefinición de la identidad judía no bastase al hablante” (“Todo hombre” 36). También se deben mencionar los textos zen de los que se vale en varios poemas y que parece haber estudiado con detenimiento, como observa Lydíá Gil (187). Las alusiones a los dioses de la antigüedad clásica grecorromana son menos frecuentes, pero constituyen otro elemento del flexible marco cultural que construye Kozér para sus poemas. Zapata (317) ha invocado el

HPR/2

concepto de la transculturación en su intento por caracterizar la fluidez con la que Kozer se mueve entre diversas tradiciones culturales.¹

La mayor parte de las alusiones a obras sagradas que emplea Kozer son a la Biblia Hebrea, al Nuevo Testamento y al *Zenrin Kushu* (s. XVII, conocida antología de poemas y frases zen). Sefamí traza también conexiones entre la obra de Kozer y la poesía mística española (“Llenar la mascara” 362); por supuesto, la escritura de los místicos constituye otra variante de la comunicación de mensajes revelados. Más allá de los textos específicos a los que vincula sus poemas, a Kozer parece atraerle el mismo concepto y fenómeno de la escritura sagrada; por ejemplo, en su poema “Desolación de Rebb Leizer” figura simplemente “un libro sagrado” cuya identidad nunca se especifica y cuyo contenido Rebb Leizer modifica (*Y del esparto* 18). Además de las interrelaciones con diversos libros cuyo contenido se atribuye a la inspiración divina o a alguna forma de iluminación espiritual, la poesía de Kozer contiene múltiples alusiones a las creencias folklóricas judías y cristianas en torno a fenómenos sobrenaturales como los agujeros, las maldiciones, los ángeles y los amuletos.

Este análisis se concentra en un aspecto en particular de esta intrincada red de citas, alusiones e imitaciones: las relaciones entre la producción de Kozer y la literatura profética, ya que Kozer crea en su obra una intertextualidad explícita con los libros de los profetas hebreos y con el libro de Daniel (conocido éste por sus narrativas de visiones reveladas y por los elementos apocalípticos que aparecen en su segunda mitad). Más ampliamente, en varios textos de Kozer el sujeto hablante asume algunas de las características atribuibles o a un profeta o a un testigo de la revelación profética, si se acepta una definición general del fenómeno: “prophecy may tentatively be defined as the proclamation of divine messages in a state of inspiration” (Ringgren 1). A través de su discurso, este *yo* comunica a su público mensajes de origen divino obtenidos por medio de la revelación.

¹ Uno de los aspectos de la producción de Kozer que más interés crítico ha despertado es la complicada relación entre el poeta, o el sujeto semiauto-biográfico que habla en su obra, y Cuba. Pérez Firmat, “Noción”, y Sefamí, “Todo hombre”, exploran las complejidades de esta conexión.

HPR/3

Pérez Firmat parece haber identificado, sin explicitarlo, la función neoprofética que realizan los hablantes en varios poemas de Kozer: “De hecho, uno de los logros estimables de la obra kozeriana es el haber restituido el decir poético a algunas de sus modalidades primitivas: el anatema, la maldición, el vituperio... Kozer escribe como un trastornado y no escatima insultos, improprios, imprecaciones” (1249). Sin embargo, mientras que este crítico sólo caracteriza estas convenciones discursivas como “primitivas” y provenientes de “una antiquísima tradición” (1249), sería posible ir un paso más allá e identificarlas como formas que se encuentran con frecuencia en la literatura profética. En varios textos, la “rabia” (Pérez Firmat 1249) que se manifiesta no es la del sujeto hablante, sino que este sujeto sirve como un vehículo para comunicarle a su pueblo la ira divina que le ha sido revelada.

Los elementos proféticos aparecen en muchos textos de Kozer, pero la mayoría de los poemas que se examinan en este análisis provienen de un mismo libro, *La garza sin sombras* (1985). Esta colección de poemas se organiza en secciones encabezadas por epígrafes; en las primeras, las citas provienen de los libros de Daniel, Isaías y Amós, lo cual hace más visible la intertextualidad con estos textos visionarios. De una importancia especial son las promesas, amenazas y maldiciones divinas que comunican los hablantes poéticos y que señalan momentos de tensión en las relaciones entre los seres humanos y Dios. Como afirma Cook, “The prophet is always testing the status of the covenantal relationship between the Hebrew kingdom and God that serves as the fundamental integrating force and definition of the prophet’s society” (3). Varios poemas de Kozer se concentran en un momento en que las relaciones entre las fuerzas divinas y la humanidad llegan a una crisis; por ejemplo, en *La garza sin sombras* la amenaza de destrucción de una ciudad aparece en los poemas “El ángel de la muerte” (28-30) y “Jerusalén celeste” (48-50) y en un pasaje de Isaías empleado como epígrafe (52).

Según el pensamiento judío más convencional, la profecía legítima sólo se ejercía hasta la época del Segundo Templo; después, “Prophecy ceased”, como Heschel, en su conocido estudio de los profetas, resume la creencia común (*Prophets* 1: xv). Sin embargo, el mismo investigador cuestiona este concepto en los artículos reunidos

HPR/4

póstumamente en su *Prophetic Inspiration after the Prophets* (1996) donde analiza ejemplos de la perduración de la tradición profética en el medioevo, siglos después de la destrucción del Templo. En la poesía de Kozer, la profecía es un fenómeno ahistórico que puede manifestarse aún en la época actual. Como se verá, los sujetos que hablan en su poesía parecen haber vivido la experiencia de la modernidad, pero nos comunican información recibida por medio de la revelación profética. La relación conflictiva entre la modernidad y la profecía es uno de los ejes de los poemas de Kozer centrados en figuras visionarias.

Maldición, promesa, redención

“Tierras de promisión” (*Garza* 63-66) tipifica los poemas de Kozer donde una voz profética comunica a un público poco definido los conocimientos adquiridos por medio de la revelación divina. El hablante no duda, al pronosticar los sucesos, ni de la veracidad de sus visiones ni de su propia capacidad de interpretar las relaciones entre la divinidad y los seres humanos. La organización del poema sigue una progresión desde la maldición divina hasta la promesa de redención ya prefigurada en el título. En la primera parte, el hablante describe una región maldita; los habitantes viven condenados a cultivar, cosechar y almacenar laboriosamente “un grano incomedible y... un forraje que ahí se pudre y desmiente toda veracidad/ de alimentación” (64); los ríos se han estancado. Varios detalles, como la abundancia de las cosechas en comparación con la extrema escasez de lluvia, delatan el carácter sobrenatural del mal que aflige las tierras.

En la segunda parte del poema, el yo habla en tiempo futuro y profetiza con absoluta seguridad que con la llegada de su redentor los habitantes “irán a la estampida deseosos de sanear esas tierras / y dragar/ los campos” (65-66). La figura redentora, caracterizada como “el hombre fornido de las barbas/ lila”, no se identifica con ninguna tradición específica, lo que podría apuntar a que fuera tanto el mesías, como el Rey Pescador de las leyendas artúricas. En la lógica del poema, para ser liberados de la maldición, los habitantes de las tierras de promisión no tienen que modificar su conducta, sino seguir ejerciendo ritualmente su agricultura infructuosa y esperando a su redentor. A diferencia de los profetas hebreos, el hablante no denuncia

HPR/5

la forma de vida de la gente que observa y describe. El pecado que ocasionó el castigo divino parece haber sucedido en una generación anterior, pero sus efectos perduran puesto que, tanto la maldición como la promesa de redención están inherentes, no en los seres humanos, sino en las mismas tierras.

En “Tierras de promisión”, es difícil identificar la época o la cultura a la que pertenece el sujeto hablante. Cuando menciona al minotauro que se ha visto pastando en las tierras malditas, sin extrañeza alguna de su existencia, el sujeto hablante parece habitar la antigüedad clásica (63). Sin embargo, ha presenciado la tecnología moderna, como demuestra su referencia a un tranvía (64). De igual manera, mezcla elementos provenientes de las mitologías antiguas con alusiones vagamente cristianas (“hacer que el cordero resucite”, 66).

A pesar de la indefinición cultural e histórica del yo en este poema, es posible identificar su habla con la de un profeta. Los conocimientos que intenta difundir tienen que ver con las relaciones humanas-divinas, y específicamente con un momento en que los seres humanos han perdido el favor divino. Empieza su discurso insistiendo en las consecuencias terribles de provocar la ira divina, para después ofrecer la promesa de la reconciliación y la redención. Como señala Heschel, “Almost every prophet brings consolation, promise, and the hope of reconciliation along with censure and castigation. He begins with *a message of doom*; he concludes with *a message of hope*” (1: 12; énfasis en el original). El yo habla con autoridad, seguro de sus conocimientos en materias sagradas y sobre todo de su capacidad de interpretar las relaciones entre los seres humanos y las fuerzas divinas.

La maldición en una sociedad racionalista

El hablante en “El caserón de los réprobos” (Garza 54-56) habla con la misma certidumbre y su discurso versa también sobre un espacio que se encuentra bajo una maldición, pero con una diferencia significativa. Como en “Tierras de promisión”, el yo entra en detalle en la descripción de las consecuencias del pecado. En este caso, los “réprobos” cuya conducta ofendió a la divinidad y provocó la maldición original murieron jóvenes. Los que compraron su casa, al parecer personas inocentes (“la casa pasó a mejores manos”) siguen

HPR/6

padeciendo castigos, entre ellos, manchas indelebles en el interior y exterior de su hogar, enfermedades dolorosas que afligen a sus hijos y daños inexplicables en los animales.

A diferencia de “Tierras de promisión”, “Caserón” no progresa de la maldición a la esperanza de redención. Después de narrar varios intentos fallidos de remediar los defectos de la casa, el poema termina con la descripción de un “cuadrúpedo” con “las ancas despedazadas y ambas piernas y corvejón traseros / astillados”. La ausencia en este texto de una promesa profética de socorro divino corresponde a la actitud y conducta de los nuevos propietarios de la casa, unos racionalistas que se empeñan en buscar la solución a su dilema limitándose a las medidas concretas y pragmáticas. Tratan sin éxito de desinfectar y remodelar la casa; contratan a un “notario” para establecerse como propietarios legítimos y “traumatólogos” para mejorar su salud, sin darse cuenta de que el problema que subyace todos sus padecimientos no se encuentra en el plano material.

Mientras que los habitantes originales -“réprobos” y “hombres rubicundos”- parecen haber merecido su maldición por algún pecado, nunca especificado en el poema, podría decirse que el único pecado de los nuevos propietarios consiste en vivir completamente absortos en la modernidad racionalista e inmiscuidos en los detalles cotidianos; no conciben que la causa de sus sufrimientos pueda haber sido una ofensa contra la divinidad. El hablante sabe que no hay esperanza para la gente que ignora la existencia de las fuerzas sobrenaturales. Por eso, nunca se dirige a los nuevos propietarios para señalarles su error. Si se le considera una figura profética, su discurso va dirigido entonces no a los habitantes de la casa maldita, sino a los destinatarios de su discurso, que en la lógica del texto constituyen el “pueblo” del profeta. El hablante les ofrece la historia del caserón como una narrativa ejemplar que demuestra la perduración de los castigos divinos y la futilidad de obrar dentro de un marco única y exclusivamente racionalista.

“Caserón” es uno de varios poemas del autor en que los que desempeñan oficios burocráticos, financieros y científicos así como algunos objetos como libros de contabilidad y formularios oficiales, que metonímicamente representan estos oficios, se asocian con una falta de visión que llega a constituir un pecado. Por ejemplo, en

HPR/7

“Estatuto” (*Garza 57*) se narra una visita celestial a “la casa adonde el ángel esbozó la aurora”, pero mientras que el hablante reconoce las señales que deja el mensajero, “el propietario, aquel / tenedor de libros a quien subyaga el trabajo” hace caso omiso.

El profeta en busca de un pueblo

En “El ángel de la muerte” (*Garza 28-30*), el sujeto hablante dedica gran parte de su discurso a llamar la atención sobre su propia excepcionalidad dentro de su comunidad; él es la única persona de toda su ciudad que se da cuenta de la llegada, en forma de una mujer joven, del ángel de la muerte, lo cual delata la ceguera de los demás. De hecho, el resto de la comunidad ni siquiera se da cuenta de agujeros tan visibles para el hablante, como “los innumerables voladizos que aparecieron/ en la ciudad / el día en que la vi cruzar el aire” y “la cicatriz que dejó [el ángel] en el aire cuando cruzó”.

Mientras los otros siguen su rutina cotidiana, sin darse cuenta de la presencia del enviado, el hablante intenta aplacar al ángel: “nadie, besó / sus frutos. Solo / me prosterné; yo solo”. Su asombro ante la conducta de sus prójimos corresponde a un rasgo del profeta que señala Heschel: “To a person endowed with prophetic sight, everyone else appears blind; to a person whose ear perceives God’s voice, everyone else appears deaf” (*Prophets 1: 16*).

En este poema, el yo describe con detalle la apariencia física del ángel, pero nunca especifica para quién o quiénes había llegado. Sin embargo, la dedicatoria del poema, “A Paul Celan, exégeta de la transfiguración”, ofrece una sugerencia. La dedicatoria combinada con el título vinculan el texto de Kozler con el poema de Celan, “Todesfuge” (“Fuga de la muerte”) de 1948, uno de los poemas más célebres relacionados con el Holocausto; sin embargo, el texto de “El ángel de la muerte” no contiene alusiones al Holocausto. Dadas las asociaciones implícitas en la alusión a Celan y al hecho de que la llegada del ángel deje señales en todo el espacio urbano, se podría ver a la joven como el heraldo de una catástrofe colectiva capaz de destruir la ciudad; de ahí el tono de horror que emplea el hablante ante la imperturbabilidad de sus prójimos.

HPR/8

Como en la tradición bíblica, la destrucción no es inexorable; todavía queda la posibilidad de reconciliarse con la divinidad y así evitar la catástrofe. En este caso, el hablante saluda al ángel prosternándose ante la joven y quedándose “hincado / con la rama en flor de buganvillas y mis dos / ofrendas de mariposa y cebadas”. Su conducta implica que lo que falta en la ciudad, es el reconocimiento debido de las fuerzas divinas.

Como los propietarios metódicos de “El caserón de los réprobos”, los habitantes de la ciudad visitada por el ángel no parecen haber cometido ningún acto pecaminoso; más bien, viven presos de una actitud y una visión equivocadas: su entrega a sus tareas inmediatas es tan total que no les permite percibir a los mensajeros celestiales: “Pasaban, / tan atareados”. Las interacciones del hablante profético con el ángel en el espacio público, deberían llamar la atención de los transeúntes, pero él y el ángel siguen siendo los únicos que se dan cuenta de la visita de éste y de lo que esto implica.

Ante la imperturbabilidad de los habitantes de la ciudad amenazada de muerte, el hablante dirige su mensaje de alerta a otro grupo; una vez más, la relación entre el yo poético y el público a quien habla es la del profeta con el pueblo, a quien intenta despertar y avisar del peligro que corre.

El profeta y su renegado

Un poema de Kozler, “Destemplanza de primavera” (*Garza* 58-60), es excepcional dentro de su obra por la irreverencia que demuestra el sujeto hablante ante el fenómeno de la revelación. Este hablante, cuyo lenguaje y cuya actitud escéptica lo muestran como un individuo moderno, está recordando a cierto visionario y al propio desengaño sufrido con este individuo. En el primer verso del poema, el hablante niega el origen divino de las visiones del protagonista atribuyéndolas, según la costumbre moderna, a una enfermedad mental: “Por primavera, enloqueció”. Poco después, nos informa que “era tal su entusiasmo” que esta figura neoprofética logró atraer a unos seguidores, entre ellos el mismo hablante, y convencerles de la validez de sus visiones. Todos los que lo escuchan terminan por ver las imágenes que les comunica su profeta, entre ellas la de “la maroma de

HPR/9

Jacob por la que ascienden y descienden las cabezuelas de calor que son los ángeles que habitan/ como/ minúsculos incendios en el hielo”, una versión, con algunos agregados originales, del famoso sueño del patriarca Jacobo (Génesis 28:11–19).

En el poema, el hablante recrea con detalle las imágenes que vio cuando era seguidor del visionario, pero nunca revela un mensaje que pudiera darles sentido. Por ejemplo, mientras que en el Génesis Jacobo reflexiona sobre su sueño y se da cuenta de la presencia de Dios, el hablante de “Destemplanza” refiere sus visiones como una serie de imágenes arbitrarias e inconexas, desprovistas de significado, y por eso fáciles de descartar.

El hablante afirma haber sido víctima de una manía colectiva desatada por un sicótico carismático. Sin embargo, aunque el lector podría aceptar esta versión de lo que sucedió durante la primavera, también es posible reconstruir los hechos de otra manera: el hablante compartió unas visiones divinas cuyo mensaje nunca pudo captar y cuya legitimidad luego intentó negar empleado los criterios racionalistas típicos de la modernidad.

La segunda posibilidad parece más probable si se tiene en cuenta el valor sumamente positivo que, en la poesía de Kozier, casi siempre se asigna a los estados místicos y extáticos y a las revelaciones divinas; por extremos que sean, se consideran dones celestes y no síntomas siquiátricos. Por ejemplo, “Lecho de muerte de William Blake” es un homenaje a la vigorosa visión apocalíptica de un creador que muchos contemporáneos consideraban loco (*Y del esparto* 45-47); el hablante en “Monje entre arcángeles” (*Garza* 128-29) ofrece un retrato respetuoso de un clérigo que durante una experiencia visionaria se integra tan completamente a un grupo de ángeles que ve su propia mano “flamígera en la empuñadura/ de una espada” (129). En la mayoría de los casos, el hablante es el mismo visionario, uno de sus discípulos o por lo menos alguien que lo describe con respeto; el renegado de “Destemplanza” es la gran excepción.

“Destemplanza” atestigua un fracaso radical de la comunicación profética. Como señala Cook, bajo las condiciones ideales, “the transfers from God to prophet to people are transfers of power” (6); para que el discurso profético constituya un éxito, no sólo tiene que convencer al pueblo sino además corregir su conducta. En

HPR/10

“Destemplanza” el profeta parece haber comunicado solo las imágenes superficiales de su visión sin las enseñanzas correspondientes; sus antiguos seguidores niegan, retrospectivamente, la autoridad divina que intenta representar y vuelven, irremediabilmente, a sus costumbres de antes. La única voz que se escucha en este poema es la del discípulo renegado, lo cual sugiere una sociedad en la que ya no queda espacio para el visionario y su prédica.

Conclusiones

Los poemas de Kozer que se acaban de analizar demuestran conexiones innegables con la literatura profética. Las señales más evidentes son las citas de los profetas hebreos y de Daniel empleadas con epígrafes de las primeras secciones de *La garza sin sombras* y la aparición explícita de la palabra “profetas” en el primer poema del libro (“Balneario La Concha, 1954” 9-11). Más allá de las citas y alusiones, existen paralelismos notables entre los poemas de Kozer y las convenciones del discurso profético. Las figuras neoproféticas que hablan o se describen en sus poemas se consideran vehículos de mensajes revelados que intentan comunicar a sus pueblos. Los mensajes versan sobre la ira divina que ha despertado la conducta de los seres humanos y los castigos, amenazados o realizados, que puede ocasionar.

Sin embargo, los poemas neoproféticos de Kozer representan una ruptura significativa con la tradición de los profetas hebreos. Un presupuesto fundamental que subyace el pensamiento de los profetas canónicos es la existencia de un solo Dios e insisten en que su pueblo reconozca la unicidad de esta deidad. Aunque los profetas señalan también otros pecados, como la disipación y la indiferencia de los ricos ante los sufrimientos de sus prójimos, la idolatría y otras desviaciones del monoteísmo tienen una importancia absoluta en las diatribas proféticas.

En cambio, en el universo poético de Kozer, el monoteísmo no posee valor alguno. Lo que se cultiva y se celebra en su verso, es la co-ocurrencia de diversas tradiciones, con sus respectivos dioses, semidioses, héroes, santos, profetas y sabios. Por ejemplo, dentro de la serie de poemas cuyos epígrafes provienen de los libros visionarios de

HPR/11

la Biblia Hebrea, aparece “Afán” (81-82), que narra una aparición de la diosa Ceres. La inserción de este poema contamina la serie, de una manera muy visible, de politeísmo. Los poemas neopoféticos de Kozer tampoco conceden mucha importancia a varios de los otros pecados comunmente denunciados en la literatura profética, como la lujuria y la irresponsabilidad de los ricos.

En la lógica que se expone en la obra de Kozer, el pecado más deplorable no es la falta de fidelidad a una deidad dada. Lo que se condena en sus poemas neopoféticos es una nueva variante del “abandono de Dios”, dándole al concepto un sentido mucho más amplio que en las tradiciones monoteístas. Este pecado, que Kozer vincula con la modernidad, consiste en una visión estrechamente racionalista y una absorción completa en los detalles pragmáticos de la vida cotidiana, con su consecuente ceguera ante las fuerzas sobrenaturales.

Bibliografía

- Cook, Albert. *The Burden of Prophecy: Poetic Utterance in the Prophets of the Old Testament*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois UP, 1996.
- Gil, Lydia. “A Balancing Act: Latin American Jewish Literature in the United States (or Towards a Jewish-Latino Literature).” Carlota Caulfield and Darien J. Davis, eds. *A Companion to U.S. Latino Literatures*. Woodbridge, U.K.: Tamesis, 2007. 177-90. On José Kozer, 186-88.
- Heschel, Abraham J. *Prophetic Inspiration after the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*. Morris M. Faierstein, ed. Hoboken, NJ: Ktav, 1996.
- . *The Prophets*. 1962. New York: Harper Torchbook, 1969. 2 Vols.
- Kozer, José. *Este judío de números y letras*. Tenerife: Nuestro Arte, 1975.
- . *La garza sin sombras*. Barcelona: Edicions del Mall, 1985.
- . “El último de los mohicanos: un cubano judío”. *Revista Iberoamericana* 191 (abril-junio 2000): 419-24.
- . *Y del esparto la invariabilidad (Antología: 1983-2004)*. Madrid:

HPR/12

Visor Libros, 2005.

- Pérez Firmat, Gustavo. "Noción de José Kozer". *Revista Iberoamericana* 152-53 (julio-diciembre 1990): 1247-56.
- Ringgren, Helmer. "Prophecy in the Ancient Near East". Richard Coggins, Anthony Phillips, and Michael Knibb, eds. *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honor of Peter R. Ackroyd*. Cambridge: Cambridge UP, 1982. 1-11.
- Sefamí, Jacobo. "Llenar la máscara con las ropas del lenguaje: José Kozer". *Revista Iberoamericana* 191 (abril-junio 2000): 347-66.
- . "Todo hombre es una isla: la Cuba de José Kozer." *Encuentro de la cultura cubana* 37/38 (verano-otoño 2005): 14-23.
- Zapata, Miguel Angel. "Avispero de Forest Hills: la poesía de José Kozer, 1983-1993". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 58 (2003): 317-37.