



Al otro lado
Yanitzia Canetti entre la mística y el
postmodernismo

Annegret Thiem
Fakultät für Kulturwissenschaften
Universität de Paderborn
Alemania

Sin salir
de la
puerta,
se conoce
el mundo.
Sin mirar
por la
ventana,
se ve el
camino
del cielo.
Cuanto
más lejos
se va,
menos se
aprende.
[...]
(Tao-
tê-ching
capítulo
47)

La autora Yanitzia Canetti, nacida en Cuba en 1967 y residente en los Estados Unidos, publica en 1997 su novela *Al otro lado* que sorprende al público por su calidad literaria. Se habla de una obra madura y muy profundamente elaborada en la que se distingue una voz propia que no se esperaba de una autora tan joven: “Tanta madurez y una voz tan propia [...]” (Sánchez 1998: 32) irrita de la misma manera “[...] que la obra de un escritor novel muestre semejante riqueza de matices, y una lírica tan personal y sugerente” (Chaviano 1998).

I.

Entonces, ¿qué es lo que hace de *Al otro lado* una novela tan encantadora? Por un lado, el lenguaje utilizado fascina por su metafórica y la gran cantidad de figuras y motivos bíblicos, míticos e históricos usados para desarrollar la novela. Por otro lado, el/la lector/a se siente profundamente atraído por la motivación de la novela: una protagonista a la búsqueda de su propio yo. Esta búsqueda la lleva al origen del *logos* eclesiástico que pretende guardar la palabra de Dios y que queda representado simbólicamente en esta novela tanto en el edificio de la iglesia como en la tradición católica. El edificio de la iglesia adquiere rasgos humanos, una dimensión metafórica muy conocida que aquí representa la *penetración* del cuerpo femenino en el lugar sagrado

de la espiritualidad y de la -supuesta- castidad, cuestionando el *logos* eclesiástico:

[...] una arquitectura hermafrodita, donde un rosetón inmenso y abundante en pétalos se abre entre las piernas de una iglesia masculina, que más que elevación suprema y espiritual, es un prominente cuerpo fálico proyectado al cielo. (Canetti 1997: 10)

Una vez preparada la base del texto -el discurso cristiano occidental-, la narradora nos presenta al principio de la novela su intención, su búsqueda, que revela como la cuestión de lo que encontrará *al otro lado* de sí misma: “[...] estoy decidida a tomar el riesgo de buscar quién soy y quién vive al otro lado” (Canetti 1997: 9). A partir de aquí, el título y su función en la estructura del texto se aclaran. Con esta indicación la protagonista comienza el camino hacia el otro lado acompañada por el/la lector/a como cómplice quien a su vez tiene dificultades para comprender la verdadera identidad de la protagonista, ya que ella no menciona su nombre. Lo va cambiando de confesión en confesión, utilizando para ello las diferentes figuras míticas o bíblicas, cuyas características utiliza como estrategia en el juego de la construcción textual.

Nos enteramos de que sus esfuerzos anteriores para llegar *al otro lado* fracasaron. Lo había intentado sobre todo mediante su cuerpo, es decir, sus relaciones amorosas fueron un pretexto para intentar trascender su propio Yo o para identificarse con el Otro, esperando de esta manera poder constituirse como sujeto y encontrar la parte desconocida de sí misma.

Pero no solamente no logró su propósito mediante el cuerpo, sino que tampoco logró un acercamiento *al otro lado* mediante la lengua, contando y discutiendo su vida con los amigos y consigo misma para encontrar, mediante la distancia narrativa, el hilo de su existencia. Como todos sus esfuerzos no la ayudaron a llegar a lo que ella denomina *el otro lado*, decide recurrir a un medio bastante tradicional: la confesión en la iglesia, siendo ésta su última esperanza para dar con este lugar deseado. Entonces confiesa las etapas de su vida a un cura muy atractivo. El medio de la confesión se encuentra en la línea tradicional de “l’obligation d’avouer” (Foucault 1986: 29) como

“[...] la tache quasi infinie, de dire, de se dire à soi-même et de dire à un autre, aussi souvent que possible, tout ce qui peut concerner le jeu des plaisirs, sensations et pensées innombrables qui, à travers l’âme et le corps, ont quelque affinité avec le sexe. (ibid.).

La forma de la confesión determina toda la estructura de la novela. 21 de 25 capítulos se dividen en dos partes: en la primera parte -en letra itálica-, se describen las diferentes idas a la iglesia; la segunda parte contiene la confesión que la narradora hace al cura Jonathan y en la que se cuenta toda su vida, empezando con su existencia prenatal hasta el momento poco antes de ir al exilio. Las experiencias de su vida las relaciona con percepciones sensoriales y corporales hasta eróticas. En los últimos cuatro capítulos Canetti

renuncia a esta división, ya no hay una confesión, pero nos enteramos de las primeras impresiones de la protagonista en el exilio, todavía en busca de su Yo.

En esta novela la confesión no es un órgano de control. La autora la elige más bien como una estrategia textual y utiliza la jerarquía eclesiástica para subvertir el mecanismo represivo de la iglesia que demanda para sí oficialmente una vida espiritual y que condena lo corporal por calificarlo de pecado, de algo diabólico, que hay que controlar. La función de la confesión entonces no radica en la declaración de su culpa: los recuerdos de todos sus pecados corporales y eróticos para los que pide la absolución. Al contrario, la protagonista intenta producir mediante el “discours obligé” (íbid.) de su vida sexual, una unidad discursiva entre su cuerpo, su espíritu y su alma para abrir paso a algo que todavía trasciende esta unidad: el otro lado. El saber sobre el cuerpo y la sexualidad que se produjo durante siglos mediante la confesión es el rayo de esperanza para la protagonista, ya que este “appareil” (íbid.: 76) debe producir la verdad, debe haber una respuesta al enigma de su Yo: “[...] qu’ on ait construit autour du sexe et à propos de lui un immense appareil à produire, [...] la vérité” (Foucault 1986: 76). Encontrar la verdad en una época en la que las ideas teleológicas han desaparecido se vuelve la tarea principal de esta novela, por eso, la narradora cuenta la historia de su propia vida mediante las confesiones, trazando las diferentes etapas en el camino hacia el otro lado, una estrategia para confirmar la propia existencia.

El nivel discursivo del texto vislumbra que la autora utiliza este *discours obligé* al que se refiere en las confesiones para cuestionar el *logos* establecido por la doctrina de la gracia, productor de un sentido teleológico de la vida del Más Acá. Por ende, los pecados confesados pierden paulatinamente su carácter diabólico, llegando a construir un *curriculum* fragmentado.

II.

El primer capítulo titulado *El Principio* comienza con la narración de un destino humano que está conectado a la encarnación de Jesucristo. Partiendo de la Biblia como pretexto, se presenta el camino de la narradora hacia sí misma de manera paralela al camino de la historia sagrada: desde la creación del hombre y el pecado original hasta el cristianismo y la salvación. La orientación en mitos bíblicos o cristianos, en general, hace vislumbrar la controversia entre la predestinación y el libre albedrío, entre el cuerpo y el espíritu, entre el deseo y la castidad. Ni que decir tiene la posición de la mujer resulta ser muy delicada dentro de la historia de la Iglesia.

La tradición bíblica conoce solamente dos imágenes femeninas que en sí acumulan la oposición entre el cuerpo y el alma: la línea pecadora partiendo de la figura de Lilith y después representada en Eva y la línea idealizada, de cuerpo transfigurado, representada en María, virgen y madre. La confesión entonces cumple aún otra función: la *penetración* de la corporalidad

femenina en el mundo espiritual de la Iglesia representa la ausencia y la delimitación de la mujer en la jerarquía eclesiástica que sólo concibe a la mujer en dos polos opuestos: pecadora o santa, Eva o María. La confesión se transforma entonces en un medio para contaminar y subvertir el *logos* eclesiástico, poniendo en duda su preponderancia y su legitimidad.

La oposición entre el cuerpo y el espíritu se descubre aquí desde una perspectiva femenina y sirve para discutir el empeño de emanciparse en el sentido literal de la palabra: la liberación del poder patriarcal y, junto a ello, del pecado original de la búsqueda del saber, causante este último del destierro del paraíso. Es de suponer a que medida el querer saber también es la causa del exilio de la protagonista. Que querer saber es pecado, esto ya lo dice la Biblia: “[...] que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal” (Génesis 3,5). En el Fausto de Goethe incluso escuchamos que es suficiente saber todo lo que se puede percibir con los cinco sentidos: “¡Tan sólo el mundo! ¡El corazón y el espíritu humano! ¡Todos desean aprender algo sobre ello! - ¡Sí! ¡Y a eso lo llaman conocimiento! ¿Quién puede vanagloriarse de dar a las cosas sus verdaderos nombres?” (Fausto versos 586-89). Querer saber resulta en *Al otro lado* una búsqueda del Yo a través de la corporalidad. El cuerpo, que en los tiempos paradisiacos todavía estaba libre de vergüenza o de represiones, es el medio que permite expresar los sentimientos de la narradora, es un signo, espejo de su búsqueda de la verdad, de un sentido de la vida, de lo que constituye su otro lado.

III.

La estrategia de recurrir a este trasfondo histórico y la búsqueda del otro lado en lo corporal-erótico que culmina en la unión con la cruz de Jesucristo, hace evidente la cercanía del misticismo. Es decir, intentamos analizar el texto respecto a sus elementos o experiencias místicas y nos preguntamos, si Canetti describió en su texto una “nueva mística” o incluso una “mística postmoderna”. Considerando textos como *Apariciones* de Margo Glantz o *Daimón* de Abel Posse, se podría suponer que Canetti sigue una tradición literaria que reanuda estructuras místicas bien conocidas para la construcción de su novela. Tal que no sorprende que a primera vista *Al otro lado* recuerda las *Confesiones* de San Agustín. Sin embargo, encontramos en la obra de San Agustín el empeño de una conversión hacia Dios y el Más Allá que implica un enajenamiento de lo mundano y lo corporal. Pero es precisamente en este punto en el que se produce una ruptura en *Al otro lado*, puesto que el encuentro de la protagonista consigo misma, resultado del querer saber, se desarrolla como una conversión hacia el lado de acá y una confirmación del ser humano. Para la novela, esta ruptura significa la confesión absoluta de la protagonista de su propio deseo (femenino).

En lo siguiente citamos la parte más importante de la novela en versión comprimida para analizar el texto en sus elementos místicos y/o postmodernos, la unión con la cruz sagrada:

Cristo y yo nos quedamos solos. [...] No sé cómo empezar ni qué decirle a Cristo. Él, por suerte, no me mira. [...] Cargo la inmensa cruz y me arrincono en el ábside. La coloco delante de mí, sosteniéndola con ambas manos. Miro el cuerpo de Cristo que sangra desde varios clavos. Toco cada herida y luego les paso la lengua con cuidado. He oído decir que la saliva cierra las heridas y las sana. Yo quiero sanar las heridas de Cristo y le paso la lengua a la angosta figura de Cristo crucificado. [...] Te amo y porque te amo, quiero conocerte más. Si fuiste un hombre de carne, también hiciste dentro de tu carne lo que yo hago hoy. ¿Sudabas [...] ¿Qué sentías [...] No te enojas, Jesús, yo sólo quiero saber que tú eras de carne y hueso. Tu existencia humana me somete más que tu existencia divina. Si no hubieras sido como yo y no hubieras padecido como yo, ¿cómo habría podido comprender que te amo y que tú me amas? Jesús, Jesús, ¿dime cómo puedo amarte ahora que te tengo enfrente? ¿Cómo puedo tocarte sin profanar tu escultura? Tengo que desnudarme. Jesús no me puede ver así, tan protegida de trapos. Podría creer que me disfrazo, que le oculto algo. Recuesto la cruz y me desvisto frente a Cristo adolorido. [...] -Ahora que casi me persuado de que hay más puertas detrás de la última puerta. Ahora que casi me atrevo a tocar tu pecho, Jesús, quiero pedirte que me des un beso o me dejes besarte. Acércate a mi frente porque sólo tú podrías besarme sin que te tiemblen los labios y sin hacerme sentir pudor. Quiero que al besarme dejes caer tu hechizo poderoso y me hagas definitivamente virgen, me devuelvas al principio de las constelaciones, donde no hay ni hombres, ni mujeres, ni miedos, ni recuerdos, ni infancia, ni vejez, ni luna, ni calor, ni jugos, ni mares congelados, ni animales feroces, ni aullidos, ni misas, donde apenas estás tú. Cristo permanece con el rostro fijo en el techo. Yo me le acerco y lo beso suavemente, sin quererle causar mayor dolor. Le quito su corona espinosa y me la pongo. Toco sus manos y las desclavo. Ahora mis manos también sangran. Me he hecho daño con la rígida cruz de Cristo. Mezcla mi sangre verdadera con la sangre antigua de Cristo. Quiero pertenecer a este hombre que murió por mí. Él me enseñó a amarle y me preñó de amor con su amor. De él me queda sólo un vago y conflictivo testimonio. [...] Tomo la cruz con ambas manos, me abro con toda el alma, los brazos y el pecho. Abrazo un cuerpo de madera con mi cuerpo de carne, y cierro los ojos hasta el fondo de varios milenios. Allí, Cristo me recibe con los brazos abiertos y me dice que sí, que él es carpintero y que tiene ganas de amarme sobre una duna del desierto. Amarme de esa única forma que aún no sabemos lograr sus torpes imitadores. Sencillamente, amarme. (Canetti 1997: 233-235)

IV.

Comparando el término misticismo con el del postmodernismo destaca que los dos son expresiones cuyo significado varía según se utilicen. Aunque el debate sobre el postmodernismo ha perdido su carácter polémico, sigue

siendo discutido. La controversia sobre todo reside en esta heterogeneidad, en esta diversidad de puntos de vista y se intenta deducir del concepto de la diferencia el concepto de la indiferencia, dirigiéndose así contra su “estado legítimo” (1) (Welsch 1997: 9), también visible en la declaración de que la postmodernidad parece “una cruzada de los diez o doce sabios del mundo” (2) (Höfner 2001). Entonces, ¿qué aspecto importante del postmodernismo puede servirnos de base para el análisis del texto junto al misticismo?

En el año 1979 las ideas de Lyotard dieron vida al término postmodernismo en el campo de la filosofía de manera paradigmática, denominando una filosofía de pluralidad radical que rechaza cualquier tendencia unificadora. Este concepto de la pluralidad de discursos ofrece otros modos de ver la literatura -no solamente-, en los que se estima la heterogeneidad. Tanto el rechazo de postular una *verdad universal* como el empeño en cuestionar tradiciones occidentales, permite mirar las diferencias ya no en términos de *lo otro o lo ajeno*, delimitándolos en un lugar fuera de lo acostumbrado, sino percibirlos con ojos nuevos para integrarlos. El postmodernismo, entonces, es la base de un pensamiento cultural, cuya intención radica en la posibilidad de cuestionar modos de pensar tradicionales y que es capaz de establecer un diálogo con algo del que aún no se ha percibido su otro lado. Estos conceptos ofrecen, junto a las teorías postcoloniales, la oportunidad de integrar voces marginales en el discurso oficial, ampliando así el panorama de un pensamiento, cuyo empeño consiste en universalizar su punto de vista. Pero, ¿qué posibilidades existen, para que lo ajeno sea construido como una alternativa “vivable” y que no quede reducido a un término técnico en la construcción de nuevas teorías?

El postmodernismo parece describir cierta sensación de la sociedad contemporánea en la que se ponen en duda las costumbres tradicionales y los conceptos teleológicos que pretenden dar un sentido a la vida humana. La desaparición de estas seguridades motiva a muchas personas a buscar otras alternativas que sean capaces de dar un sentido a la propia existencia, puesto que tanto el deseo de conocerse a sí mismo y encontrar su lugar en este mundo como la pregunta sobre la existencia de Dios son aún hoy día necesidades existenciales del ser humano. En este contexto se observa también el resucitar de experiencias místicas. Sin embargo, la mística, ¿es capaz de calmar esta necesidad?

Parecida a la arbitrariedad con la que se trata muchas veces del postmodernismo, se utiliza también el término de la mística con bastante vaguedad, aplicándole diferentes significados que implican, incluso, gran cantidad de connotaciones peyorativas por su nitidez y falta de contorno: “[...] tontería mística, mística nebulosa, subjetivismo, huida del mundo e irracionalismo” (3) (Geduhn 1990: 22). Connotaciones críticas que reflejan el descontento con el movimiento esotérico actual y el empeño de la *New Age* de lograr ya en el Más Acá la unidad del ser humano entre el cuerpo, el alma y el espíritu. Connotaciones además que recuerdan la categoría subversiva de *lo femenino* en la tradición post-estructuralista, cuyas características parecían aptas para subvertir el *logos* occidental. Sin embargo, no queremos recurrir aquí al carácter subversivo de la mística que le es *per se* inherente. Más bien,

intentamos aclarar lo *nebuloso* de la mística para ver si se pueden aplicar sus propiedades a *Al otro lado*.

V.

Según el texto *cognitio Dei experimentalis* de Sto. Tomás de Aquino, mística significa el empeño de experimentar a Dios mediante el abandono del mundo físico y mediante la meditación y la contemplación siguiendo los tres pasos de *purgatio*, *illuminatio* y *unio*. En concreto, se trata de reconocerse a sí mismo como una parte del universo, de lo divino.

El/la místico/a debe estar profundamente arraigado/a al sistema simbólico de la propia tradición religiosa correspondiente. Es decir, para que la experiencia mística, como un proceso recíproco, pueda funcionar, siempre es necesario un punto de referencia religioso que luego constituye el marco de “símbolos e ideas convencionales” (4) (Scholem 1998: 16), dentro del cual el/la místico/a intenta articular sus experiencias interpretando la “[...] experiencia propia en una lengua, en imágenes y términos que se construyeron antes de él y para él” (5) (ibíd.). Esto recuerda la idea post-estructuralista de que el lenguaje precede al individuo y que la constitución del sujeto se logra solamente después de entrar en el orden simbólico del lenguaje. Sin embargo, el lenguaje nunca permite expresar el deseo verdadero, lo que también encontramos en la mística. La imposibilidad de comunicar o articular la experiencia mística es evidente en este *hablar místico* que se caracteriza por una paradoja “[...] en la que se retoma en seguida lo que parece que se acaba de decir” (6) (Haas 1996: 110). Esta manera de hablar utilizando metonimias y metáforas recuerda de nuevo la teoría lacaniana y su idea del desplazamiento del contenido verdadero del inconsciente que no sabe expresarse de otro modo que metafóricamente.

Como el orden simbólico de la lengua necesita como punto de referencia el *logos* de una autoridad, en *Al otro lado* se nos presenta en la palabra de Dios. Y como el esfuerzo de la filosofía postmoderna radica en *destronar* a esta autoridad y quitarle su carácter universal, Yanitzia Canetti confronta esta autoridad, Dios, con la corporalidad de la narradora. Su cuerpo se convierte en un medio de comunicación, es decir, como no sabe comunicar su verdadero deseo, lo traduce en comportamientos y percepciones corporales, e incluso hasta eróticas, que describe muy detalladamente. No obstante estos detalles cubren solamente cierto vacío y se refieren al deseo verdadero de la protagonista: reconocerse a sí misma. La encontramos, por ejemplo, participando en una orgía cuya descripción hace visible un intento desesperado de la narradora de trascender su propio Yo, ya que experimenta una disociación entre su cuerpo y su Yo:

No sé como llegó el sueño ni hasta dónde soñé y hasta dónde viví, o hasta dónde pudieron fundirse ambas dimensiones. Sólo sé que tras horas de olvido y vestigios cabalgantes, una ventana me golpeó con su luz amanecida. Descubrí una herida abierta en

medio de mi cuerpo que todavía soltaba lava. La herida siempre estuvo en medio de mi cuerpo, Padre, y siempre estuvo abierta. ¿Y yo, dónde había estado todo este tiempo? (Canetti 1997: 143)

El desvío de acercarse al Yo a través del éxtasis corporal y la esperanza de encontrar así la unidad deseada o la verdad de la existencia misma y, junto a ello, la certeza de formar parte de esta unidad, lleva en sí rasgos místicos. Pero en vez del conocimiento esperado destaca otra cosa: la imposibilidad de poder encontrar jamás el otro lado, el propio Yo. Es decir, la búsqueda del paraíso perdido y el deseo de regresar a este lugar, también abarca en sí la premisa postmoderna de la negación del origen. No hay posibilidad de regresar, puesto que no existe ningún origen. Pues ¿adónde debería regresar la narradora?

La tridimensión del camino místico - *purgatio*, *illuminatio* und *unio* se desarrolla en *Al otro lado* de una manera deconstructivista. *Purgatio*, o purgación del alma mediante la ascética, se transforma en una purgación del alma mediante un cambio del significado del pecado en no-pecado dentro de la confesión; *illuminatio*, o percepción de la presencia divina, se vuelve una percepción y aceptación de la existencia humana comprendiendo su corporalidad; *unio*, o unificación del alma con Dios, será la aceptación entera de la existencia humana comprendiendo tanto el cuerpo como el espíritu y el alma, y eso sin fin teleológico del Más Allá y sin sentimientos de culpabilidad. El esfuerzo de reprimir los sentimientos y deseos del cuerpo le parece absurdo a la protagonista, puesto que todos somos el resultado de tales deseos, somos “[...] los hijos legítimos del placer” (Canetti 1997: 26).

Los místicos están integrados en su propia tradición que comprende un sistema de referencia específico. Este sistema les da la oportunidad de transformar las normas y los valores que constituyen su trasfondo socio-cultural: “Los valores antiguos, vistos con ojos nuevos, obtienen [...] un sentido nuevo” (7) (Scholem 1990: 17). Pero esto significa también que los valores antiguos permanecen vigentes, cambiando solamente su significado, lo que posibilita que se pueda seguir aceptándolos dentro de su marco tradicional. Además, se mantiene la autoridad misma que se necesita como punto de referencia para poder elaborar su nuevo significado.

Yanitzia Canetti, en cambio, cuestiona en *Al otro lado* la autoridad tradicional. No le otorga ninguna dinámica teleológica nueva, no intenta construir un nuevo sistema de producción de sentido, sino que contamina y deconstruye esta autoridad en el lugar de su creación. Esto posibilita no sólo el cambio del punto de vista con el que se suele mirar esta autoridad sino la transformación de la autoridad misma, es decir, no cambia sino que pierde su sentido tradicional y, con ello, su predominancia. Se crea un nuevo modo de percibir que a su vez permite integrar en sus pensamientos lo que se encuentra fuera de la propia experiencia, sobre todo, si uno se abre a un proceso de modificaciones permanentes y no quiere manifestar significados nuevos y determinados.

Otra característica de las estrategias místicas es por un lado, aplicar a la narradora rasgos de una “místic(a) nihilista” (8) (íbid.: 20) que comienza a constituir una autoridad nueva basándose en su propia experiencia vivida. Pero esto tampoco corresponde al texto, puesto que significaría constituir un nuevo *logos* y esto es exactamente lo que niega el texto. Por otro lado, la novela tampoco ofrece otra doctrina, ya que la heroína no tiene la intención de predicar una nueva creencia que hiciera de ella una profeta, cuya inspiración sería el resultado “[...] de un largo camino de preparaciones como la unificación con la emanación divina” (9) (íbid.: 19). El texto no deja vislumbrar rasgos proféticos, al contrario, la intención no es proponer respuestas, sino emprender la búsqueda: ella pregunta, pero no le contestan.

VI.

Volvamos al párrafo citado. El amor es el término central de esta escena, en la que se desdibujan los límites entre el amor físico y el amor espiritual. Partiendo de la idea de que el amor constituye el punto central de la cristiandad, este párrafo se acerca a una mística de Cristo que hace referencia al ideal del amor absoluto (sobre todo hacia el pecador) que profesaba Jesucristo y que se describe como una “[...] mística descendente de carácter encarnatorio” (10) (Haas 1996: 280s.). El movimiento ascendente de acercarse a lo divino - “Pero el que se une al Señor, un espíritu es con él” (1^{era} Cor. 6,17) -, baja del nivel espiritual de la unificación al nivel corporal, se vuelve una “[...] unión física con él como poder cósmico” (11) (Bernhart 1953: 30). Reminiscencias de una mística femenina y sus “[...] formas amorosas de una mística nupcial” (12) (Ruh 1993: 61) son visibles, ya que estos ritos incluían también la corporalidad. “Secreciones de sangre, sudor y lagrimas [...]” (13) (Haas 1996: 280) representan el parecido entre el hombre y Jesucristo materializando su pena y permitiendo así la entrega absoluta de la protagonista. Esta entrega lleva en sí la esperanza de que la persona que “[...] le sigue a él, el que toma su yugo, [...] a este le prometen la paz de su alma” (14) (Bernhart 1953: 30). La encarnación de Jesucristo se comprende como una “[...] revelación de tal extensión, profundidad y obligatoriedad que es la referencia absoluta [...] para los sucesos cósmicos” (15) (íbid.: 29) que justifica la corporalidad como el medio para expresar el amor absoluto. El amor obtiene rasgos de una energía cósmica que está muy cerca de los objetivos de la *New Age* de conseguir la unidad del ser humano. Sin embargo, el fin de esta novela no es presentar una experiencia mística que pretende ser “una manera nueva de percibir: la totalidad” (16) (Peters 1992: 128), sino hacer del amor un mediador entre el cuerpo y el espíritu en el sentido de una reconciliación de las dos existencias, siempre separadas. Esta compensación neutraliza, por tanto, el carácter pecador de la escena, la blasfemia.

La encarnación de Jesucristo justifica la existencia humana de la protagonista. Al mismo tiempo Jesucristo le sirve como un espejo en el que ella espera encontrar su unidad perdida, su estado paradisiaco que la devuelve al “[...] principio de las constelaciones” (Canetti 1997: 234) y que

le ofrece una mirada hacia *el otro lado*. En este momento, la escena resulta ser el reflejo de la hipótesis de la disociación inicial del sujeto, cuya teoría se encuentra ya en el ensayo lacaniano *Le stade du miroir comme formateur de la fondation du Je* (vid. Lacan 1966). El carácter imaginario de la individuación en los primeros meses de vida no es otra cosa que un acto narcisista de autoencuentro que conduce al individuo a través de la unidad corporal imaginada de su propia imagen reflejada a un desconocimiento del propio Yo. Esta unidad anticipada del Yo/je como la imagen ideal se opone a la dependencia real del Yo/moi, lo que implica un enajenamiento entre las dos instancias del Yo:

Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation - et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, - et à l'armure enfin assumée d'une identité alienante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental. (Lacan 1973: 93f.)

Con el abrazo de la cruz o de Jesucristo respectivamente -como ya se anticipa en el abrazo entre el cura Jonathan y la protagonista en su último encuentro- la protagonista intenta neutralizar este enajenamiento y juntar las dos caras de la medalla humana: el cuerpo y el espíritu.

El deseo de la narradora de encontrarse a sí misma en la unión con la cruz parece a primera vista, un deseo de experimentar a Dios. Sin embargo, distinguimos aquí una diferencia puesto que para la experiencia divina es necesario “[...] renunciar a todo su ser y sustituir su don interior por un desconocido” (17) (Mommaers 1979: 32) porque la experiencia mística es “[...] siempre una cuestión de sumisión y no la consecuencia de una actividad extrema (incluso exagerada) del intelecto o del sentimiento” (18) (íbid.: 49). El abrazo de la cruz de facto es una actividad sentimental cuyo objetivo no es dejarse apoderar por Jesucristo sino, al contrario, implica el empeño de apoderarse ella de Jesucristo porque “[...] en el hombre habita una fuerza determinada que aspira incansablemente a apoderarse de todo lo que es diferente” (19) (Mommaers 1979: 31) siempre que lo propio no alcance para constituir el sujeto.

Como se deduce del capítulo que sigue a este párrafo citado, la protagonista no logró experimentar a Dios ni reconocerse a sí misma en el abrazo con la cruz. Esta experiencia fracasada significa también que su búsqueda del otro lado aún no ha terminado. La narradora intenta, por consiguiente, hablar con Dios. Sin embargo este monólogo parece más una acusación de rasgos existencialistas -“Dios no me ve, Dios no me escucha, Dios tampoco me conoce. [...] Dios es el silencio” (20) (Sartre 1961: 360)- que una experiencia mística:

¿Dios? ¿Me escuchas? ¿Puedes verme? [...] Quiero que hablemos ahora, solos, y sin intermediarios. Cansada estoy de andar y tengo el

suelo de mis pies hechos pedazos. [...] Quiero un respiro, Dios. [...] Ahora ¿quién eres? (Canetti 1997: 237f.)

Admite que es demasiado humilde para poder vivir experiencias semejantes y “[...] que no existe ningún medio humano o activo que pudiera alcanzar esta unión con Dios o su voluntad esencial. Por consiguiente, uno no es capaz de comprender este ser, [...]” (21) (Benedikt von Canfield, cita en Mommaers 1979s: 50).

Al final reconoce que el objetivo de su vida no es la experiencia divina, sino la aceptación de su propia persona. Su búsqueda termina cuando se da cuenta de que “[...] al otro lado estoy yo simplemente” (Canetti 1997: 250). Es decir, no existe otra cosa que el propio ser humano. La revelación que hace culminar la “[...] totalidad de todas las razones de la vida en una sola razón desde la que se pueda aceptar y afirmar la vida” (22) (Haas 1996: 12) no existe, y esto significa que ella misma es su razón de ser. Mientras afirma su propio ser humano con todas sus debilidades y su finalidad, Dios pierde su función como instancia que indica la razón de ser. La aceptación del Aquí y Ahora sin directivas teleológicas hace innecesario buscar conceptos, perspectivas o esperar la trascendencia humana. Nacer y morir son solamente dos polos entre los que se extiende la línea de la vida de la narradora y cuya razón de ser se reduce simplemente a una realización del Yo momentáneo con sus modificaciones permanentes:

Tengo que entender que yo existo sólo como prolongación de una vida que comenzó hace miles de años pero cuya misión secreta tengo que completar en Vida y no Más Allá ni Más Acá. [...] Me equivoco porque tengo que hacerlo dentro de mi materia finita llamada vida, en pos de la materia infinita. [...] Tengo que aprender a andar con lo que soy como si no fuera yo, sino un ser que no se alcanza todavía, pero que sí lo intenta. En el intento está mi amor por mí y por las otras yo que viven en los espejos de mí, que son los otros. (Canetti 1997: 250)

Resumiendo se puede constatar que la protagonista de *Al otro lado* no es ninguna “nueva mística”, ya que su esfuerzo no tiene como objetivo alcanzar la unión con Dios al nivel espiritual. Al contrario, el acercamiento casi sexual a la cruz de Jesucristo rompe el tabú del cuerpo en general y la estigmatización del cuerpo femenino como algo pecaminoso en particular. Canetti sí utiliza elementos místicos, pero los deconstruye al mismo tiempo porque la intención textual no es la supresión del cuerpo en beneficio de una fusión espiritual con Dios, sino la reconciliación del cuerpo con el espíritu. Esta estrategia toma como punto de arranque el amor de Jesucristo: “[...] permaneced en mi amor” (Juan. 15, 9), “[e]ste es mi mandamiento: Que os améis unos a otros, como yo os he amado” (Juan. 15, 12). Se encuentra una transmutación del valor del amor de Cristo a lo corporal porque la protagonista afirma su propio deseo corporal, siendo: “[e]l amor [...] la energía más universal, más inmensa y más misteriosa” (23) (Teilhard cita en Sudbrack 1988: 75). El amor se utiliza aquí como un instrumento universal para subvertir el *logos* occidental, para romperlo mediante la aceptación de todo lo que significa(ba) *cuerpo* en todos sus significados culturales atribuido

desde el comienzo del mundo. La protagonista acepta que su deber en esta vida no es trascender su propio Yo y que el discurso logocéntrico patriarcal no es la medida con la que todo se mide, sino su propio ser (femenino) que debe aceptarse en su corta existencia con todas sus disociaciones y con todas las consecuencias implícitas de un ser humano. Siguiendo el discurso religioso, el texto termina con un rezo y la señal de la cruz, los dos sin su función original y transmutados en la responsabilidad ante la propia vida: “En el nombre de mi corta existencia, de mi larga muerte y en mi propio nombre desconocido. Amén” (Canetti 1997: 25).

Bibliografía

Obra:

Canetti, Yanitzia. (1997). *Al otro lado*. Seix Barral. Barcelona.

Crítica:

Albert, Karl. (1996). *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bernhart, Joseph. (1953). *Das Mystische*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Chaviano, Daína. (1998). “Cuando leer es un placer”, in: *Newsweek en español*. 11. März. S. 48.

Foucault, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Geduhn, Adalbert. (1990). *Mystik als Grundstrom neuer Innerlichkeit*. Olten, Freiburg im Breisgau: Walter.

Haas, Alois M. (1996). *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Höfner, Eckhard. (2001). Gutachten zur Dissertation von Annegret Thiem *Repräsentationsformen von Subjektivität und Identität in Texten zeitgenössischer lateinamerikanischer Autorinnen: Postmoderne und postkoloniale Strategien*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag 2003.

Lacan, Jacques. (1966). „Le stade du miroir comme formateur de la fondtion du Je“, en: Jacques Lacan. *Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil. Pp.89-97.

Lyotard, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.

———. (1994). “Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“, in: Welsch, Wolfgang. (Hrsg.). *Wege aus der Moderne*. Berlin: Akademie Verlag. S. 193-203.

Mommaers, Paul. (1979). *Was ist Mystik?* Frankfurt am Main: Insel.

Peters, Tiemo Rainer. (1992). *Mystik, Mythos, Metaphysik: die Spur des vermißten Gottes*. Mainz: Matthias Grünewald / München: Chr. Kaiser.

Ruh, Kurt. (1993). *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 2. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München: C.H. Beck.

Sánchez, Maritza. (1998). “Los que más nos gustaron”, in: *Glamour en español*. Dezember. S. 32.

Sartre, Jean Paul. (1961). “Der Teufel und der liebe Gott”, in: *Dramen*. Hamburg.

Scholem, Gershom. (1998). *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sudbrack, Josef. (1988). *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*. Würzburg: Echter.

Welsch, Wolfgang. (1994). *Wege aus der Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.

———. (1997). *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.

Notas

- (1) Cita original “Legitimitätsanspruch” (la traducción de las citas siguientes son de la autora)
- (2) Cita original “Kreuzzug der zehn bis zwölf Weltweisen”
- (3) Cita original “mystischer Unfug, nebulöse Mystik, Subjektivismus, Weltflucht und Irrationalismus”
- (4) Cita original “konventioneller Symbole und Ideen“
- (5) Cita original “eigene Erfahrung in einer Sprache, in Bildern und Begriffen, die vor ihm und für ihn geschaffen wurden”

- (6) Cita original "in der das, was gesagt schien, sofort zurückgenommen wird"
- (7) Cita original "Die mit neuen Augen gesehenen alten Werte erwerben [...] einen neuen Sinn"
- (8) Cita original "nihilistischen Mystikers"
- (9) Cita original "am Ende eines langen Weges der Vorbereitung als Vereinigung mit der göttlichen Emanation verliehen"
- (10) Cita original "Abstiegsmystik inkarnatorischen Charakters"
- (11) Cita original "physischen Einung mit ihm als kosmischer Macht"
- (12) Cita original "brautmystischen Liebesformen"
- (13) Cita original "Absonderung von Blut, Schweiß und Tränen"
- (14) Cita original "ihm nachfolgt, sein Joch aufnimmt, [...] das Ruhefinden für seine Seele [...] verheißen"
- (15) Cita original "Offenbarung von solcher Weite, Tiefe und Verbindlichkeit, daß es als der absolute Beziehungspunkt [...] für das kosmische Geschehen gilt"
- (16) Cita original "eine neue Art der Wahrnehmung: eine ganzheitliche"
- (17) Cita original "seine Selbstheit preis[zu]geben und sein inneres Eigentum von einem Unbekannten einnehmen [zu] lassen"
- (18) Cita original "immer eine Frage der Ergebung, nicht die Folge einer extrem gesteigerten (oder gar übertriebenen) Tätigkeit des Intellekts oder des Gefühls"
- (19) Cita original "[...] daß im Menschen eine bestimmte Kraft wohnt, der es unermüdlich darum zu tun ist, alles, was anders ist, in Beschlag zu nehmen"
- (20) Cita original "Gott sieht mich nicht, Gott hört mich nicht, Gott kennt mich auch nicht. [...] Das Schweigen ist Gott."
- (21) Cita original "[...] daß es überhaupt kein menschliches oder aktives Mittel gibt, um diese Einheit mit Gott oder dem wesentlichen Willen zu erreichen. Folglich vermag man dieses Wesen nicht zu begreifen, [...]"
- (22) Cita original "Totalität aller Sinndeutungsebenen in einem Sinn, von dem her da Leben angenommen und bejaht werden kann"

(23) Cita original “Die Liebe ist die universellste, die ungeheuerlichste und die geheimnisvollste der kosmischen Energien“

© Annegret Thiem 2004

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

