

El componente soterrado de placer en lo místico: Algunas aproximaciones a creaciones de arte visual y expresiones en rituales *

The hidden pleasure component in mysticism: An approach to visual art creations and to some ritual expressions

Carmen Gloria Fuentealba Pérez **

Resumen: En el siguiente artículo se problematiza en torno al placer en la experiencia mística y en quienes la investigan. Las argumentaciones que conciernen al hacer de los investigadores se sustentan en citas de autores pertinentes y en cuanto a quienes viven lo místico, o lo representan, se ha seleccionado un *corpus* de imágenes que ilustra la motivación general de este escrito. Interesa aportar al debate de los aspectos éticos en la investigación cuando ésta manipula información entregada por personas. Por otra parte, se busca llegar a una comprensión del lugar desde donde habla el ‘místico’.

Palabras clave: Experiencia mística, placer, investigación.

Abstract: The following article problematizes the search of pleasure in the mystical experience. The arguments that concern to what investigators do in Social Sciences are based in dating from relevant authors, and what’s about those who live the mystic experience by themselves or make a representation of it there has been selected some specific artwork to illustrate the main intention of this text. Finally, we are interested on adding a special point of view to the discussion about the ethic attitude of scientific investigators, especially when they keep on touch with the private life of those who really believe in mystical issues. By the way, it’s important for us to understand the talking place from where the ‘mystic’ speaks.

Keywords: Mystical experience, pleasure, investigation.

* Texto producido en el marco del proyecto de investigación doctoral: Mensajes políticos en obras de artes visuales producidas al cierre de las últimas dictaduras de Argentina y Chile.

** Chilena, docente de filosofía en la Universidad Alberto Hurtado, Dra.(c) en Estudios Americanos, m/Pensamiento y Cultura, carmen.fuentealba@usach.cl

Introducción

En el siguiente texto se presenta una problematización acerca del componente del placer observado en dos instancias: Una es la experiencia mística y otra es la investigación generada a propósito de dicha vivencia.

Pareciera ser que la cuestión de lo placentero, a veces, emerge como un factor distractor o que la sola posibilidad de su aparición resultara molesta e incluso amenazante, cuyas causas podríamos rastrearlas a través de distintas vertientes de análisis como las teorías del poder, las corrientes marxistas, el psicoanálisis, etc. Aquí nos haremos cargo de una perspectiva que aborda las tensiones que afectan las acciones epistémicas y con ello ciertos nudos valóricos que se ven tocados. Para ilustrar la reflexión seguiremos algunas trazas de lo visual en determinadas obras artísticas que representan momentos místicos o que podemos considerar como cercanas al misticismo.

Cabe señalar que la sola cuestión de establecer qué es una experiencia es un asunto confuso y que para focalizarnos con cierta disciplina, consideramos como sujetos místicos a todos aquellos que declaran haber estado en presencia de una divinidad. También incluimos dentro de esta categoría a quienes son catalogados por otros como tales. Vale decir que para que un trabajo sea validado para el análisis como experiencia mística basta con que el autor o un espectador manifieste que el origen de la elaboración ha sido el contacto directo con una realidad que desborda los límites comprensibles por entendimiento humano.

Con esto no desestimamos el hecho de que existen diversas y agudas definiciones de lo místico puesto que no se trata de un acontecimiento homogéneo en todas las culturas y épocas. No obstante, y en la imposibilidad de abarcarlo entero, por razones metodológicas, de acotar el campo reflexivo, atendemos y nos acogemos a un breve pasaje de Alois Haas, cuando se refiere a los relatos visionarios de las monjas del siglo XII y XIII: "...las posibilidades de acontecimientos carismáticos sensibles, experimentados corporalmente" (Haas, 1999: P.30)

Este primer asunto nos remite a una dificultad, a saber, la distancia que existe entre la teorización acerca de la experiencia mística y experiencia de contacto con lo suprarreal, lo trascendente en grado máximo, es decir, la experiencia propiamente tal.

Si bien se trata de dos territorios que a veces interactúan, el de quien estudia las expresiones del místico y el del místico propiamente tal, como de mundos paralelos e independientes, esta brecha entre ambos es ya problemática pues dicho intercambio posee particularidades asociadas a los pilares más sensibles de las culturas, como son la fe en algún modo de trascendencia, de lo que devienen, en alguna medida, las construcciones de sentidos y significados.

Así, cuando el místico comunica su experiencia al investigador, nos preguntamos si coinciden ambos sujetos en la comprensión de los componentes medulares de cada relato de la visión que está en la experiencia. Por ejemplo, cuando está en discusión una determinada percepción del color, un místico le atribuye una cualidad especial, y probablemente un investigador que comparte el mismo universo de creencias comprende y sobre todo acepta como legítima esa cualidad. En cambio un investigador que está fuera de ese universo accede a una comprensión signada por una distancia que puede dar pie a malos entendidos y lo que es peor, a usos de la información que el místico no hubiera querido que sucediera. Nos referimos a una posibilidad, no es una afirmación de que algo así suceda de hecho.

Pensamos, concretamente, en los orígenes de la investigación cualitativa, que están en la etnografía. Desde luego que ha transcurrido un largo desarrollo de las técnicas metodológicas, y se ha debatido ampliamente en relación a la rigurosidad y legitimidad de los estudios que involucran directamente las aportaciones de las personas. Sin embargo, tratándose de las particularidades a que hacíamos referencia anteriormente, del apego íntimo a una creencia que subyace en la experiencia mística, nos aquejan ciertas aprehensiones.

Cuando el místico entrega sus claves de sentido para que el investigador comprenda su experiencia, se está dando en ese vínculo una asimetría y un desencuentro, probablemente, dado que aquel no sabe y tal vez no sospecha con qué finalidad está siendo interrogado. Tampoco tiene acceso a controlar los efectos derivados de la investigación.

Desde luego, estamos aludiendo a casos especiales de recolección de relatos sobre experiencias místicas, tales como los registros de rituales sufíes, el candomble, etc., en los que los sujetos muestran de sí algo que delimita con lo impúdico. En cuanto a este tipo de posible engaño, Norman Denzin e Yvonna Lincoln citan a Linda Tuhiwai, quien dice a propósito de la investigación: “La palabra misma [investigación] es una de las palabras más sucias en el vocabulario del mundo indígena” (Tuhiwai, 1999 en Denzin y Lincoln, 2012: P.43). Lo que sucedió en el contexto de los procesos de colonización, en que luego de entregados los datos, éstos fueron utilizados para ahondar el sometimiento del sujeto estudiado. Ahora bien, esa dinámica podría estar presente en el contexto místico en que estamos, aunque, tal vez, sin las consecuencias de dominación del caso colonizador, pero sí de accesibilidad a territorios especialmente valorados, sagrados, en último término:

Tristemente la investigación cualitativa, en muchas si es que no en todas sus formas (observación, participación, entrevista, etnografía) sirve como una metáfora para el conocimiento colonial, para el poder y para la verdad. La metáfora trabaja de la siguiente forma. La investigación cuantitativa y cualitativa es científica. La investigación provee los fundamentos para los

informes y las representaciones de “el Otro”. (Denzin y Lincoln, 2012: P.43).

De lo anterior se desprende que en el acto de orientar una mirada hacia un ‘otro’, el investigador demarca una distancia, y con ello pone (¿o tal vez impone?) las reglas de lo que será esa comunicación. En ese sentido, lo que nos produce incomodidad es la situación del místico de estar expuesto y a merced del investigador. Es una preocupación que más de acusar un determinado hecho sucedido, señala a un posicionamiento que sitúa a una de las partes en un lugar potencialmente desventajoso, sin que él tenga noticias de aquello.

Desde ese punto de partida en la relación entre ambos sujetos, en esa distancia no avisada de antemano, nos parece que los intercambios apuntan en direcciones que más que encuentros podrían ser diálogos un poco extraviados. A modo de ejemplo, sabemos que en los dominios místicos se atribuye propiedades específicas a los colores, frecuentemente; la purificación a unos, la armonía a otros, la tranquilidad a ciertos matices del verde, la cólera al rojo, etc. Pero el observador-investigador no aceptaría afirmaciones de ese tipo *a priori* a menos que adscribiera al conjunto de creencias del místico, tal vez. Entonces su trabajo no podría estar orientado a servir de hallazgo legítimo fuera de ese entorno. Para esto pensamos en los casos de investigaciones cristianas-católicas, por ejemplo, llevadas a cabo por sacerdotes teólogos acerca de las visiones de la Virgen María, de los estigmas, etc. Los mismos acontecimientos mirados por un investigador no participante de la creencia católica tal vez propondría un análisis a partir de otras dudas que le aquejan, distintas del sacerdote-teólogo.

Pues bien, apuntando a una inflexión más radical, asumimos que para quien vive la experiencia mística su confianza en la veracidad de lo que relata es una suerte de absoluto en todo sentido; el principio y el fin, incluso el saber pleno, porque ¿la unión con su objeto anhelado no es acaso un conocimiento en sí mismo?

En cambio para un investigador que está del otro lado de la experiencia, dicha confianza a priori no es aceptable ni convincente. Sin embargo el místico (este místico de la experiencia desbordante en sus sentidos corporales) aborda su certeza como una postura hermenéutica, previa a cualquier procedimiento de análisis, porque no necesita comprobar mediante contrastaciones y triangulamientos de información que lo que ha visto (ya sea con los ojos o los sentidos que él considera propios del alma) es real y legítimo, verdadero, en última instancia.

Así las cosas, tenemos dos sujetos (místico e investigador externo a la creencia de aquél) posicionados en lugares sin intersección posible en relación a la búsqueda del conocimiento. La una completamente entregada a la afirmación mediante la creencia, sin dar espacio a la duda, y la otra, reticente a la aceptación que no tenga sustento argumentativo.

Ahora bien, no obstante lo anterior, resulta pertinente revisar el enfoque desarrollado por Kuhn acerca de las actitudes y la toma de posición en cuanto a la búsqueda de conocimiento. Él plantea que la ciencia, en ninguna de sus disciplinas, es una actividad separable de lo emocional, pues el apego que un científico tenga a una teoría o un paradigma, obedece a causas nada demostrables por medio de silogismos, ecuaciones o cualquier medio de comprobación, pues no se puede prever cómo se comportará una teoría hasta que se la ha aplicado durante un intervalo de tiempo relevante. Pudiéramos agregar que aquello emocional que hemos mencionado suele estar alejado de los fundamentos lógicos y que el investigador (y/o científico) apuesta por un modo de proceder que se origina en inclinaciones personales que van, algunas veces, por una vía lejana a la demostración y la racionalidad. En cuanto al místico, es su creencia la herramienta que define y al mismo tiempo vehiculiza la totalidad de su experiencia: las elecciones sustentadas sobre las bases emocionales, los afectos y en general lo desligado de la racionalidad lógica no le es ajeno, pues su confianza en lo que da por verdadero es un apego incondicional hacia lo divino. Entonces, desde ese tamiz articulado por Kuhn, científicos y místicos no estarían ubicados, epistémicamente hablando, en lugares irreconciliables en la distancia, pues en ambos sujetos habitan tensiones no lógicas e ilógicas.

A lo anterior debiéramos añadir que el investigador científico se ve afectado permanentemente por el contexto y por las condicionantes de su propia subjetividad. Afirmamos que debiera considerarse esa realidad en todo momento. Cabe en este punto insertar la distinción entre subjetividad y “sujetividad” que hace Arturo Roig, pues lo primero alude al modo de darse las representaciones de la realidad en el sujeto y lo segundo se refiere a la manera de relacionarse el sujeto con el entorno (Roig, 1981). No es lo mismo estar siendo sujeto en un sitio que en otro, pues él pone el acento en que la dimensión de estar en un lugar específico no es una mera abstracción, sino que cada posición implica una interrelación compleja y diversa.

Por consiguiente, como lo contextual y lo subjetivo fungen de influencias en el investigador, la condición de creyente o no creyente influye en los desarrollos hermenéuticos, y entonces ayudaría y sería coherente con su intención de hallazgo de certeza que se hiciera cargo de su posicionamiento, explicitándolo desde el comienzo. Luego, ambas categorías, subjetividad y sujetividad nos parecen necesarias de aplicar al manejo del científico que venimos tratando, porque visibilizar su modo de estar frente a lo recabado haría que hablara desde su cualidad de sujeto (suetiva) afectada por el entorno y no solamente desde su mundo subjetivo, personal, que tampoco suele considerarse explícitamente. Habría así más antecedentes para el proceso que examinamos.

Los lugares de observación: La declaración del componente soterrado del placer y cómo esclarecería las comprensiones.

Teniendo presente la situación del investigador no creyente, cuyas interpretaciones se articulan fuera de la experiencia mística, podemos saber, al menos, dónde se ubica. Eso posibilita que el sujeto observado (este específico sujeto místico) decida qué entregar, qué guardarse y tener noticia, en cierta medida, con qué fines se le interpela.

Esto que pudiera resultar insignificante tal vez llega a ser efectivo para evitar conflictos en una zona de susceptibilidades delicada. Si, por ejemplo, queda establecido desde el inicio de la interrelación místico-investigador que este último no comparte la creencia intrínseca del acontecimiento místico, el sujeto a observar tiene la posibilidad de administrar mejor sus territorios íntimos y de ajustar sus expectativas de ser comprendido. Además, el lector de los informes finales contará con mejores posibilidades evaluativas.

Así, es conveniente no perder de vista, en relación a la naturaleza del territorio abordado, que para quien está al interior de la experiencia que nos concita no se juegan solamente intereses asociados al saber y a la amplitud de universos culturales, sino que se despliega ante él un sentido de vida, y en último término, la vida misma. Por consiguiente, como señala Felipe Cussen, si ese lugar es un afuera y a la distancia, al no haber tenido jamás una experiencia mística (Cussen, 2011), hay nitidez en las posiciones que cada uno ocupa.

No obstante, haber tocado un asunto que resulta casi mínimo en cuanto a reglas de convivencia nos abre la puerta a otra problemática que nos parece insoslayable de abordar porque se relaciona también con el tratamiento de sensibilidades íntimas a la hora de revisar lineamientos éticos. Se trata de aquello implicado en el componente placentero propiamente tal.

El estudioso, en ocasiones mira desde una suerte de palco la privacidad tal vez más valiosa del místico durante expresiones en las que este último queda expuesto. Es el caso del candomble y los rituales sufíes, por ejemplo, a que hemos hecho referencia más arriba, en los que se observa contorsiones, espasmos y gemidos, que a veces evocan las fricciones, por momentos impúdicas, de los cuerpos. Y entonces nos preguntamos si es que allí está sucediendo una cierta transgresión de espacios atesorados y si se encuentra el místico en una instancia de vulnerabilidad.

En esta situación esbozada ¿cómo y dónde establecer el límite entre el interés investigativo y una conducta de intromisión? ¿o pudiéramos aventurar que en todo afán investigativo subyace el peligro de un procedimiento sospechoso? ¿o se trata, posiblemente, de un secreto placer escondido en la supuesta neutralidad del científico?. Como fuere, la idea de insertar en el debate la inquietud de que en los espacios reservados al conocimiento

científico actúan más componentes que los declarados y que intervienen en el entrelazamiento de tensiones de una manera poco clara.

De este modo, vamos a la zaga de algo que consideramos se disfraza a propósito, a saber, una experiencia placentera del investigador. Al respecto, Antonio Arbea acuña la categoría de “eros académico” para develar las causas que llevan a alguien a comprometerse con un estudio específico (Arbea, 2009). Con ella señala el goce intenso provocado por la búsqueda del saber, el deseo puntual de un objeto que seduce las capacidades epistémicas. Un objeto que puede ser real, imaginario o inventado pero que provoca en el que estudia una atracción, no un interés abstracto, objetivo y formal. Sería un erotismo o más bien un estado de enamoramiento que estaría moviendo, en gran parte, la dinámica entera de la búsqueda académica. Por otra parte, en la misma línea de reflexión, podemos revisar la motivación del investigador según el decir de Wilhem Reich, pues según su lógica de reflexión, posiblemente, habría en lo místico una energía que él denomina como “orgónica”, que vendría a ser una pulsión universal, transversal a todo el universo. (Reich, 1933)

Este factor sexual (orgónico), entendido como lo que genera una actividad placentera en los elementos de la naturaleza, podría ser, bajo este enfoque, lo que atrae la atención de quien investiga. El problema que vemos en la escena es que esa pulsión atractiva, que cautiva al estudioso, sería para él una fuente de fenómenos que alimenta su trabajo, dotándole de artefactos curiosos, apasionantes, por cierto, pero no un territorio de pertenencia. El está ahí con fines gananciales de distinta índole. En cambio para quien está dentro de la experiencia lo que se despliega ante sí es el sentido de la vida y la vida misma, como dijéramos anteriormente. Entonces, nos inquieta averiguar dónde está la línea que separa la pasión por el saber de la manipulación de datos para lograr un beneficio personal: una posición laboral, prestigio, financiamiento, etc. ¿Hasta dónde actúa la honesta curiosidad y cuándo se transforma en utilización de los hallazgos para el éxito individual?. Pues bien, no estamos en condiciones de responder a cabalidad, sólo dejamos planteada la inquietud.

No obstante la imposibilidad de establecer límites éticos con exactitud, continuamos en la reflexión del tema y volvemos con Antonio Arbea para profundizar en el análisis de estas tensiones, pues en relación a las motivaciones del estudio académico él propone dar una respuesta simple y directa a la pregunta de por qué se investiga un fenómeno en particular, a saber, por gusto, por afecto, por inclinación intuitiva, etc. Así, plantea que podría dejarse de lado las ambivalencias y los aparatajes que a veces confunden con un excesivo acento en la seriedad y las formalidades que finalmente redundan en articulaciones teóricas demasiado complejas, al punto de terminar en planteamientos abstrusos y sin salida para mantener una imagen de respetable inteligencia. Todo lo que finalmente perjudica la búsqueda del saber y de la verdad, en última instancia (Arbea, 2009).

En relación a esto mismo de las apariencias engañosas y pomposas que más bien estorban en lugar de potenciar los hallazgos e inventos valiosos de los ambientes intelectuales, Rivano, en un tono más tajante, acusa que "...ser inteligente es, en primerísimo lugar, no ser tonto. Y no ser tonto significa no andar con lugares comunes, estar al día en el manejo de las últimas frases, decir de manera enrevesada todas las cosas, triunfar de cualquier modo en la disputa y disparar ágilmente y sin vacilar en la dirección que sea." (Rivano, 1969: P.31)

Nos interesa, en este sentido, no perder de vista que las ciencias, incluso las denotadas como "duras" o "exactas", se rigen en algunos momentos clave por dinámicas ilógicas o no lógicas, como hemos apuntado más arriba. Sin embargo, comprendemos que la actividad investigativa no puede dejarse ver como una búsqueda caprichosa e impulsiva, puesto que necesita financiamiento además de apoyo institucional, y que éste es un problema no menor que debe enfrentar constantemente. Para sortear ese tipo de dificultades no se puede proyectar una imagen desorganizada, sin sustento de credibilidad, pues nos guste o no, la ciencia sigue siendo un reservorio de cordura, incluso en momentos globales de crisis. Vale decir, aunque adoptamos una postura crítica en relación a los modos de indagar de los investigadores no ejercemos una negación radical de las prácticas de recolección de información acerca de las personas, sino que tan sólo señalamos hacia develar algunos aspectos que pudieran quedar ocultos favoreciendo en un caso hipotético la tergiversación y el engaño.

La idea es hacer un llamado a cierta élite ligada a la producción del conocimiento académico a declarar sus intenciones fundantes para desplazar algunos rasgos de apariencia excesivamente rigurosa (innecesariamente rigurosa) que a veces ostenta el hacer científico.

Nos interesa evitar la situación en que el sujeto investigado sea considerado un material útil, que luego de haber sido objeto de estudio no puede replicar las conclusiones de la investigación, ya sea porque no tiene acceso a la instancia pertinente o, lo que es peor, que si tiene la posibilidad de exponer su punto de vista, simplemente no cuenta con las herramientas conceptuales para enfrentar a los académicos, pues su empleo del lenguaje puede que no sea lo suficientemente sofisticado y formal.

Es así como, en general, la investigación sobre personas, y en particular la de aquello que éstas viven como sagrado, esta intrínsecamente ligada a lo ético, en tanto que involucra elecciones individuales, pero al mismo tiempo es un problema político, porque la investigación tiene como mandato incidir en el debate público, siempre.

Acerca de la necesidad de convencer a otros.

Hemos analizado hasta aquí, principalmente, la relación con el placer que probablemente mantiene el científico-académico, a la luz de los dichos de Kuhn y Arbea. Hemos aventurado algunas conjeturas al respecto, sin embargo, ese enfoque no es aplicable al vínculo con el goce que sostiene el místico o el creador inspirado en semblanzas místicas. Eso requiere elaboraciones de otro orden.

El constructor de obras místicas, que cree estar o haberse comunicado con alguna divinidad, tiene motivaciones muy diferentes a las del científico. Su relación con el placer también es de otra índole. Así, este sujeto no podría declarar su placer, si es que lo tuviera, como una vivencia concreta, material y cotidiana, porque lo que sostiene su actividad no pertenece a este mundo de la contingencia habitual, sino que es de otra realidad que ni siquiera él mismo puede explicar, y esa realidad es ajena a las sensaciones, al menos a las cotidianas y netamente corporales, porque es aquello que desborda los límites humanos de la comprensión. Sin embargo, aun así, podemos observar en algunos artistas que representan momentos místicos un cierto deleite que podríamos aventurar no remite exclusivamente a una sublime apreciación estética, sino que sospechamos que va incluido un goce sensual. Véase, por ejemplo, los frescos de Miguel Ángel de las escenas del Paraíso, en la Capilla Sixtina, o para remitir a un caso de América Latina, algunas de las innumerables representaciones de la Virgen de Guadalupe en México.

Por nuestra parte, los que estamos en el afuera, manifestamos precariedad de competencias evaluativas, al extremo que no somos capaces siquiera de legitimar como mística una determinada obra o expresión como planteábamos al principio y debemos aceptar todas las que son rotuladas como tales por los mismos visionarios.

Ahora bien, en este contexto del sujeto concentrado en su anhelo espiritual, no carnal, pudiera suceder que la confesión de una sensación placentera, la explicitación de la satisfacción en general, resultara una amenaza para la credibilidad, puesto que el trasfondo de 'sagrado', de 'puro' resultaría incompatible con dicho placer, que habitualmente se asocia a lo material, corporal. Por lo tanto, sería burdo e impropio describir lo místico con parámetros mundanos. La causa primera que el místico afirma como el motor de su actuar y de su percepción lo sobrepasa todo, en términos de explicabilidad y sus motivos no son del dominio humano.

No obstante, a pesar de lo incompetente que es el investigador desde la partida, se da la paradoja de que el místico insiste en contarle su vivencia, no sólo a él, sino que al mundo entero. ¿Con qué fin? No sabemos con certeza. Sólo tenemos conjeturas y respuestas transitorias: Que es por el bien de la humanidad, para que se conozca la presencia divina, que es la voluntad de Dios mismo, un ímpetu desbordante, etc.

Si estar en contacto con Dios directamente es lo imposible de narrar por excelencia, surge la pregunta de por qué hay místicos y artistas-místicos que se esfuerzan por hacer representaciones fidedignas de lo que han experimentado. Al respecto Cirlot, haciendo referencia a esta urgencia por comunicar lo vivido, dice que se debe a la necesidad que tiene el místico de explicarse a sí mismo lo que le sucede, pues en la medida que lo dice va aclarando sus pensamientos (Cirlot, 2012). Sin embargo, aunque es muy razonable esta explicación persiste esta duda acerca de la insistencia en mostrar “la inefabilidad de lo vivido (y paradójicamente la necesidad de explicarlo)”. (Schrader, 1975: P. 144). Querer que otros vean lo que se ha visto y forzar el llamado de atención con actitudes que van desde la seducción discreta hasta el forzamiento a través del uso de las armas, pasando por la vehemencia exacerbada.

Tal vez esté operando un juego entre lo oculto y lo visible, una especie de intento de seducir generando misterios y luego pistas para develar eso que está encubierto. Así, al aumentar la intensidad de la atracción se abre la posibilidad de que se sumen más seguidores, que es un asunto muy importante para la mantención del culto y del ritual. Además, la relevancia de la cantidad de seguidores también puede ser interpretada como un camino del místico para incrementar su propia certeza al contar con la compañía de otros. Al respecto Alois M. Haas profundiza: “En la medida que quieren aludir a hechos existenciales concretos, hay que tener en cuenta que tales alusiones son dictadas por la intención que no procede de una situación histórica determinada, sino que tienden de un modo retórico al convencimiento y la persuasión con fines de reclutamiento” (Haas, 1999: P.20)

Por otra parte, ese ímpetu de comunicar da origen a diversas formas de representarse a sí mismos (los místicos) dentro de la escena. Están quienes subrayan su condición de elegidos para presenciar y dar a conocer lo divino: “Nadie salvo yo, hay en toda la creación que hable, oiga o vea” (Al-Farid, 1988: P.119). Y está el otro extremo, el de Von Bingen, por ejemplo, que habla de sí misma como de una persona absurda e ínfima: “Y yo, persona entre otros seres, que no soy digna de ser llamada ser humano debido a la transgresión de la ley de Dios, cuando debiera ser justa soy injusta, excepto que soy criatura de Dios cuya gracia me salvará.” (Cirlot, 2009: P. 214)

Sin embargo, no podríamos determinar si se trata de un recurso retórico para lograr un mejor efecto de persuasión, pues no olvidemos que el objetivo de la expansión de la fe está rondando, o si lo que se relata realmente fue vivido así por el místico, independientemente de que fuera víctima de un delirio o de un sueño febril. Lo cierto es que en todo esto observamos una cierta confusión entre apasionamiento por la causa y fanatismo obstinado.

Sin embargo, aunque es muy importante conseguir adherentes, no es suficiente, no basta con la convicción, pues falta otro punto muy relevante para un místico que es el *ethos* específico de cada creencia. Los creyentes de cada fe deben ajustar su modo de actuar a los

principios fundamentales que le ha dictado la divinidad en persona a los visionarios. Por consiguiente, la comunicación de la experiencia mística lleva consigo el razonamiento implícito de un deber hacer y, sobre todo, de un deber ser, digno de quien pretende estar cercano a la voluntad de Dios, como puede leerse en textos explicativos en los que abundan frases tales como... “la intención que según el Thalmud debe acompañar al cumplimiento de los mandamientos.” (Moshe, 2006: P.155), o sentencias como la de Von Bingen: “Los réprobos se dirigieron hacia los abismos infernales con el diablo y su séquito en medio de espantosos gritos.” (Cirlot, 2009: P. 244), que contiene la advertencia de lo que sucederá a quien no siga el camino señalado.

Pareciera, tal vez, que el místico considerara imposible e inaceptable que alguien no le creyera, que si no actúa en la orientación del mandato es a causa de una mala disposición y en ese caso siente el derecho de juzgarlo negativamente, avalado, obviamente, por su experiencia. Le parece inconcebible que alguien pudiera dudar de su verdad revelada.

Conclusiones

El disfraz del placer propiamente tal: por qué ‘soterrado’.

Si bien es cierto que el místico, en el camino de buscar su experiencia con la divinidad, aboga por una vida acorde con los principios éticos que para él son dictados por Dios, esto no impide del todo que su impulso por el placer se anule. Es cierto que anhela una vida ejemplar para honrar a Dios y convencer a los demás a través de su huella en lo mundano. Pero aunque a menudo se aprecie la sublimación del placer en sus elaboraciones, para acceder a un estado de conciencia propio del encuentro divino, aun así, en ese afán de ser digno de la mirada celestial, emerge el goce en sus apariencias más terrenales y pedestres.

El miedo al descontrol, el desborde sensorial y erótico, apuntado por Bataille según explica Holzapfel (Holzapfel, 1999) que implica disfrutar, requiere dejarse llevar por las situaciones y no hacer caso de ningún tipo de restricciones, ni siquiera de las esperables de un buen creyente, todo lo que es inapropiado a la hora de alinear conductas hacia la rectitud. Es decir, se asocia, generalmente, el autocontrol y un comportamiento reglado, a la capacidad de llevar una vida correcta, gobernada por una razón iluminada. Por lo tanto, quien no es capaz de vivir de manera adecuada un mandato divino simplemente no es creíble porque no sirve de ejemplo.

No obstante, siendo lo conveniente llevar una vida dirigida por la autodisciplina y el control de sí mismo, lejana a dejarse llevar por impulsos, lejos de las normas, todo ello no significa que desaparezca el goce, sino que apenas se le puede ocultar por el tiempo que la situación

lo resista, pero igualmente volverá a emerger en algún intersticio. Al menos eso es lo que sostenemos, que resurge en formas camufladas y mimetizadas.

A modo de estudio de caso, acerca de esta reaparición gozosa, nos resulta interesante observar los gestos de placer intenso que exhiben los santos y otras divinidades de jerarquía semejante, en algunas de sus representaciones. Véase, por ejemplo, la pintura de Marco Palmezzano, el “Martirio de San Sebastián”, en la que el santo está de pie, en posición de quiasma (rompiendo la isometría a la altura de las rodillas), con los ojos entornados mirando hacia las alturas, como recibiendo la fuerza para soportar el martirio directamente de Dios.

El santo espera, sin ningún temor ni inquietud a que le hieran las múltiples flechas que se irán clavando en su cuerpo. Se aprecia un joven adolescente, apenas abandonando la pubertad, por ende, sin marcas viriles en su fisonomía, y que proyecta la sensación de estar cómodo en medio del martirio. Pareciera estar en contacto con otra realidad, y que ni siquiera es tocado por lo que en este mundo se presenta.

Sin embargo, si desarrollamos una mirada sospechosa o apartada de la interpretación oficial podemos afirmar que su rostro, próximo al sacrificio, nos parece cercano al placer orgásmico más que a cualquiera otra experiencia, lo que Bataille subraya como la *petit morte* (Holzapfel, 1999), una pequeña muerte, que como tal llevaría al joven hacia su destino de unificación con Dios.

Luego, nos remitimos a la *Pietà*, de Miguel Ángel, la cara de Cristo cadáver, que aún no está en *rigor mortis*, tiene una expresión que pudiera sugerirnos una cierta erotización en brazos de su madre, quien no tiene expresión de aflicción sino que más bien comparte el último aliento de su hijo

Es curioso, además, que la Virgen tenga la apariencia de una joven, de inmadurez en relación a la mujer adulta cercana a los cincuenta años que debió tener cuando Jesucristo fue crucificado. Está cubierta por un gran ropaje que oculta toda su anatomía, a excepción de las manos y el rostro, en contraste con la casi total desnudez de Jesús, de cuya fisonomía sólo se oculta el pubis. El escultor se ha esmerado en retratarlo con las características provenientes de las pautas helénicas del equilibrio anatómico masculino.

Tal diferencia en el tratamiento morfológico-visual entre ambos se explica, tal vez, por la necesidad de plasmar con fidelidad la crudeza del momento en que la madre sostiene a su hijo, en circunstancias de despojamiento absoluto. Sin embargo, podríamos especular, que el artista se ha solazado en describir una fisonomía viril, con exactitud, pero sobretudo con deleite sensorial, aprovechando de cristalizar el momento en que al difunto le queda un rastro de vida. Por lo mismo, para dar realce a la belleza de Jesús, el tratamiento de lo femenino ha sido puesto en segundo plano, tal vez, no sólo por razones de jerarquía en la santidad, sino por desinterés. No ahondaremos en los comentarios acerca de la posible

homosexualidad del autor, eso es tarea de los biógrafos, si es que fuera un dato relevante. Por nuestra parte abordamos aquello que encontramos relacionado con el deleite íntimo del artista cercano a un momento místico.

Capítulo aparte es la representación de la Virgen María y Santa Ana, de Da Vinci en la que se aprecia una mirada extasiada entre ambas mujeres, como de arrobamiento o de algo muy plácido. La misma actitud se ve tanto en el Cartón de Burlingtone House como en la célebre pintura.

Puede ser mera casualidad, lo cierto es que el autor nos permite un espacio para evocar, quizás, una seducción lésbica que podría relacionarse con la también posible homosexualidad del pintor, o con una suerte de ambigüedad intencionada.

Y por último, si de manifestaciones evidentes de erotización se trata, es interesante el caso de los rituales del candomble, en los que podemos observar si no el éxtasis orgásmico, algo muy parecido cuando el demonio abandona el cuerpo de la víctima. El asunto a considerar, entonces, no es la reprobación de la presencia del placer, transmitido en contextos denominados como 'divinos', sino la inquietud por la constante invisibilización de lo que emerge si se mira con detención, a saber, la vivencia del goce que hemos interpretado como sensual y por momentos abiertamente sexualizado. Algo que vemos tanto en quienes son objeto de estudio como en quienes desarrollan investigaciones al respecto, etnógrafos, sociólogos, estetas, etc.

Es posible que, a veces, los artífices de las obras para la difusión mística nos quieran decir algo más de sí mismos y de sus motivaciones aprovechando el margen de libertad que ellos mismos se hayan forjado dentro de la obra y así en un mínimo espacio o a través de una estrategia particular hayan insertado el componente placentero a modo de divertimento o de desquite frente a lo rígido de los contratos. Es sabido que en la Edad Media y el Renacimiento los pintores utilizaban el paisaje que rodeaba al personaje central como un área de libertad, en la que podían explayarse a su gusto y hacer gala de su técnica en lo soterrado de lo no protagónico. Entonces, ¿por qué no suponer que fijaron sus inspiraciones íntimas en cualquier resquicio o disfraz que les fuera accesible?

Recibido: 19 marzo 2015

Aceptado: 5 junio 2015

Bibliografía

Arbea, Antonio. Giuseppina Grammatico: el placer de leer a los clásicos. <http://diario.elmercurio.com/detalle/index.asp?id={c08fd16a-652e-4498-a6b2-7e348ddef95d}>.
Obtenido el 15 de noviembre de 2012

Khun, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas*. México. Fondo de cultura económica. 1971

Al-Farid, Ibn. *Poema del camino espiritual*. Madrid. Hiperión, 1988.

Cirlot, Victoria. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Siruela, 2009.

Cirlot, Victoria. En conferencia para el Instituto Avanzado (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile. 2012

Cussen, Felipe. Un ensayo sobre mística y poesía contemporánea. “*Revista d-estudis comparatius*”. 2011. <http://www.upf.edu/forma/otono11/cussen.html>. Obtenido el 20 de Noviembre de 2012

Denzin, Norman y Lincoln, Yvonna. Introducción: La práctica y disciplina de la investigación cualitativa. “*Manual de investigación cualitativa*.” Barcelona. Gedisa. 2012.

Haas, Alois. *Visión en azul: estudios de mística europea*. Madrid: Siruela. 1999.

Holzapfel, Cristóbal. *Lecturas del amor*. Santiago: Editorial Universitaria. 1999.

Moshe, Idel. *Cábala. Nuevas perspectivas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2006

Reich, Wilhelm. *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón. Problemas económico-sexuales de la energía biológica*. Madrid: Paidós. 1935

Rivano, Juan. *Cultura de la servidumbre (Mitología de importación)*. Santiago. Editorial Santiago. 1969.

Roig, Arturo. *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1981.

Schrader, Ludwig. *Sensación y sinestesia: estudios y materiales para la prehistoria de la sinestesia y para la valoración de los sentidos en las literaturas italiana, española y francesa*. Madrid: Gredos. 1975