

Rituales de intimidad: cuerpo, experiencia y lenguaje

Laura Scarano
Universidad Nacional de Mar del Plata
CELEHIS - CONICET

Resumen

La esfera de la intimidad, el espacio de lo privado y personal y sus borrosos límites con la dimensión biográfica, civil y pública de quien dice *yo* –vale decir, la “experiencia” del sujeto– no resultan impertinentes a la hora de contemplar la instancia estética; por el contrario vemos que el cuerpo y sus afectos, los ritos de la intimidad, las percepciones y valores nos unen a la vida social y al universo lingüístico compartido de una manera inequívoca. Son parte de una educación sentimental y un archivo emocional que precede y acompaña nuestra adquisición del lenguaje y nuestros aprendizajes culturales. Estamos hechos de imágenes, deseos, sensaciones, ideas que coagulan en palabras y experiencias: ambos son actos de sentido que nos definen, representan y suplementan por diversas vías sin duda relacionadas. Revisaremos aquí las categorías nucleares que confluyen en una visión de la intimidad y sus rituales susceptible de expresión en el discurso literario.

Palabras clave

poesía – intimidad – cuerpo – experiencia – lenguaje

Abstract

The sphere of the intimacy, the space of the private and personal

emotions and feelings and their blurred limits with the biographical, civil and public dimension of who says "I"—it is worth to say, the "experience", from german *Erlebnis*— they are not impertinent when contemplating the aesthetic instance. On the contrary, we see that the body and their affections, the rites of the intimacy, the perceptions and passions unite us to the social life and the shared linguistic universe in an unequivocal way.

They are part of a sentimental education that precedes and accompanies our acquisition of the language and our cultural conventions and behaviors. We are made of images, desires, sensations, ideas, that coagulate in words and experiences: both are sensitive and cognitive acts that define us, represent and supplement us by diverse routes without any doubt related.

We will revise here the nuclear categories that converge in a new vision of the historic dimension of intimacy and their rituals of expression in literary speech.

Keywords

poetry – intimacy – body – experience – language

*“En la historia del yo y de lo íntimo,
todo o casi todo está por hacer.”*
Orest Ranum

El cuerpo físico, sus emociones y el mundo afectivo articulan una noción de *intimidad* que, a estas alturas, sólo ingenuamente puede ser pensada como esfera exclusivamente individual y empírica. El cuerpo está atravesado por lo social porque no hay individuo sin sociedad que lo defina (Elias). Sabemos que son términos relacionales y constituyen ambos una figuración interdependiente. Antropología del cuerpo, sociología de las pasiones, historias de y desde la esfera corpórea, reponen este vínculo material que nos une al universo y que escasamente ha sido estudiado como marca de la escritura.

En un libro individual persigo esta enriquecedora categoría bajo la elusiva imagen con que titulo el volumen, *Palabras en el cuerpo*, pues me resulta una elocuente metáfora para expresar las relaciones entre literatura y experiencia (2007). La esfera de la intimidad, el espacio de lo privado y personal y sus borrosos límites con la dimensión biográfica, civil y pública de quien dice *yo* –vale decir, la “experiencia” del sujeto– no resultan impertinentes a la hora de contemplar la instancia estética; por el contrario vemos que el cuerpo y sus afectos, los ritos de la intimidad, las percepciones y valores nos unen a la vida social y al universo lingüístico compartido de una manera inequívoca. Son parte de una educación sentimental y un archivo emocional que precede y acompaña nuestra adquisición del lenguaje y nuestros aprendizajes culturales. Estamos hechos de imágenes, deseos, sensaciones, ideas que coagulan en palabras y experiencias: ambos son actos de sentido que nos definen, representan y suplementan por diversas vías sin duda relacionadas. Revisaremos aquí las categorías nucleares que confluyen en una visión de la intimidad y sus rituales sus-

ceptible de expresión en el discurso literario.

1. En torno a la noción de “experiencia”

“Llamamos *experiencia* a lo que puede ser puesto en relato, algo vivido que no sólo se padece sino que se transmite”.

Beatriz Sarlo

Originado en las teorías alemanas sobre el género lírico, el término *Erlebnis* aparece traducido al español indistintamente como “vivencia” o “experiencia”. Alrededor de él, cristalizó un imaginario que entendió la poesía como la expresión de sentimientos, el desborde emocional o la comunicación de una intensa experiencia vivida. Gadamer traza su historia en *Verdad y método* y señala a Goethe como el primero que usa el término (inexistente antes de él), relacionado con su conocida afirmación de que su obra no contiene ni una pizca que no haya sido vivida, pero tampoco ninguna tal y como se vivió (1977). En 1967, René Wellek escribe un estudio fundamental sobre la historia del vocablo, manteniendo el término en alemán. Advierte que, a principios del siglo XIX, era todavía un neologismo. Dilthey en 1870, a propósito de Goethe, interpreta que “*Erlebnis* revela una cualidad de la vida: puede proceder del mundo de las ideas o ser sugerido por circunstancias triviales”. Pero no se trata de un simple biografismo, o de la reducción de la experiencia a sucesos privados; más bien alude a “una relación estructural entre lo vivido y la expresión de lo vivido; lo vivido es absorbido totalmente en la expresión” (Wellek: 49-51).

Durante el período romántico se asimiló rápidamente el término a la “expresión sentimental de lo vivido”, de modo tal que “*Erlebnis* se convirtió en el lema de la teoría poética alemana” (52). Usado como término novedoso para

aludir a la vieja falacia biográfica, inició su camino como instrumento para estudiar los modelos reales y los estados emocionales que preceden a la obra literaria. Hasta que a principios del siglo XX reaparece en otros teóricos alemanes (Gundolf, Nohl y Ermatinger) y “pierde su relación original con algo dado en la vida. Es simplemente un término que designa la actividad del artista. Es tan amplio que acaba por no significar nada”, derivando en un “insoluble callejón sin salida psicológico”, concluye Wellek (52-53).

Leonor Arfuch, en su valioso estudio sobre las formas biográficas, también rastrea el concepto desde Gadamer, para afirmar que *Erlebnis* incluye tanto la experiencia o vivencia como su resultado, y designa “la unidad mínima de significado que se hace evidente a la conciencia en reemplazo de la noción kantiana de sensación” (35). Plantea el concepto de vivencia como “comprensión inmediata de lo real, en oposición a aquello de lo que se cree saber algo, pero a lo que le falta la garantía de una vivencia propia”. La vivencia es pues “algo que se destaca del flujo de lo que desaparece en la corriente de la vida”, parafraseando a Gadamer (66). Convoca “en un instante la totalidad”; es unidad mínima pero va más allá de sí misma, para iluminar y rescatar la vida en general y por eso es “uno de los significantes más valorados en la cultura contemporánea”:

No habrá entonces algo así como una vida –a la manera de una calle de dirección única– que preexista al trabajo de la narración, sino que ésta, como forma del relato, y por ende, como puesta en sentido, será un resultado, podríamos aventurar contingente [...]. Hay cierto anclaje, necesario y temporario que la vivencia propone como lugar quizás menos incierto de (auto) reconocimiento (2002: 65-66).

Tomado originalmente de Robert Langbaum y su libro *The Poetry of experience. The Dramatic Monologue in*

Modern Literary Tradition (editado en 1957) y traducido y apropiado por Jaime Gil de Biedma en 1959 al contexto español, el vocablo vino a cubrir un espacio teórico que, en realidad, poco tuvo que ver con la acepción común del término. El diccionario no nos reporta más significados que los obvios: “lo que se vive”, “enseñanza que se adquiere con la práctica o el vivir”. Sin embargo, en su acepción teórica el vocablo nace de la mano de técnicas objetivadoras, como el monólogo dramático en la reflexión de Langbaum, aunque dentro de una más amplia especulación sobre el romanticismo como un “empirismo corregido”.

Conviene aquí detenerse en algunas afirmaciones del crítico inglés, que nos permitirán comprender la novedad que aportaba esta noción. En primer lugar, esta *poetry of experience* “se enuncia no como idea sino como experiencia” (95), lo que significa que “la experiencia tiene validez sólo porque se dramatiza como suceso cuyo acaecimiento aceptamos, en lugar de formularse como idea, cuya legitimidad podemos discutir” (106). Cobra relevancia “la percepción individual frente a las abstracciones científicas”, rescatando “los cimientos empíricos de los valores” (83). El poeta “nos enseña a dar una nueva validez al juicio moral en una época empirista y relativista en la que ningún valor es seguro” (59). Pero este enunciado de valor importa en tanto “pasa a convertirse en suceso, en una cosa que le ocurre a alguien en un momento y lugar concreto” (112). Langbaum analiza los mecanismos perceptuales involucrados y sostiene que “el propósito último del poema, su modo de significación es precisamente el de transmitir esta aprehensión de vida y transformar conocimiento en experiencia” (111). Al margen de su punto de partida, los poemas “deben ofrecer una experiencia”, es decir, dar “una apariencia de verdad suficiente para procurar esa suspensión voluntaria y momentánea de la incredulidad que constituye la fe poética” (125). Y entre

las muchas técnicas posibles, “el empirismo del monólogo dramático demuestra que no imita la vida sino la experiencia que alguien tiene de ella” (259).¹

Bajo la revolucionaria consigna de “el poema le sucede a alguien” (126), Langbaum ofrecía una inmejorable plataforma para avanzar en esta recuperación de la poesía como acción sobre el lector y la realidad, “instrumento de una era que debe aventurar una literatura sin significados objetivamente verificables” (362), generando sus propios valores y transformándolos en material “biografiable” (independientemente de que su ambiciosa teoría se enmarcase como propuesta de un modelo tan amplio que buscaba cobijar bajo este rótulo a casi toda la poesía moderna de los siglos XIX y XX, hasta Eliot y Pound).

Erlebnis fue entonces, más que una noción estética, una categoría gnoseológica, emparentada por Langbaum con otras nociones como *fact* (hecho), *value* (valor) o *judgement* (juicio, formulación, articulación), generadora de una empatía (*sympathy*) en el lector, una reacción de identificación y valoración, con un componente axiológico. La experiencia es así una categoría cognoscitiva que exige una comprensión relativista de la verdad, una aprehensión del hecho desde la perspectiva de la persona. De este modo, para Langbaum “el poema no comunica como verdad, sino como experiencia” (118).

Dominique Combe es quien mejor estudia los derroteros del vocablo a propósito de su interés por la autobiografía, e interpreta que Dilthey no trata de explicar la obra por el acontecimiento biográfico a la manera del positivismo de Taine, sino de investigar “en la experiencia decisiva –*la Erlebnis*– no subordinada a la anécdota sino a su repercusión afectiva e intelectual, restituyendo así en el texto el espesor y la riqueza de la vida del creador” (el subrayado es mío, 135). Al enlazar ambas nociones, el escritor no se propone

recuperar una experiencia exterior y previa al discurso, sino recrear las condiciones por las que una práctica intersubjetiva como la literatura puede construir un yo y su mundo, de acuerdo con patrones de referencia compartidos en una relación siempre compleja.²

Literatura y experiencia se constituyen pues en instrumentos de un proceso de metaforización de la realidad: es la alegorización que el arte produce con su mundo en miniatura, con historias y personajes que en distintos grados siempre tienden puentes con lo real. La literatura organiza esos residuos de sentido para construir una experiencia legible, partiendo del presupuesto de la existencia de un mundo experiencial, que reconfigura verbalmente, dentro de la lógica de un relato ficcional con una nueva densidad textual. No se trata pues de referir una experiencia sino de construirla con componentes imaginarios y hacerla disponible a la lectura para producir en el lector un efecto de familiaridad. La experiencia como unidad de sentido ofrece así un provisorio anclaje donde emerge ese *nosotros del yo* en forma de relato, capaz de articular los retazos de historias, ideas, sentimientos, hábitos domésticos, episodios históricos, sueños y fantasías, todo un heterogéneo conglomerado de materiales dispuestos al zurcido ficcional, para que emerja una experiencia verbalizada, una nueva tela con guiños oblicuos y cómplices, en perpetuo vaivén entre el discurso y la realidad, entre el yo y los otros, entre intimidad y trama social.

2. El cuerpo y sus rituales íntimos

*El cuerpo es el lugar y el tiempo en el
que el mundo se hace hombre,
inmerso en la singularidad de su historia personal.*

David Le Breton

El territorio de lo íntimo aparece escrito privilegiadamente por las pasiones, en esos rituales privados, donde el cuerpo forma parte de la simbólica social, con gestos, movimientos, posturas, percepciones. David Le Breton denomina “rito de intimidad” a ese repertorio de gestos, fórmulas, comportamientos expresados por el cuerpo, pero que son índice de su compenetración con la cultura que lo habita. A través de ellos el individuo se comunica por medio de su cuerpo, siempre de acuerdo con las disposiciones sociales y culturales que lo identifican, pero representándolas a su manera, según su temperamento e historia personal (1999: 76).

Este *saber de los cuerpos* traza una imaginaria topología donde el sujeto que ama, sueña, siente y padece imprime su valoración del mundo, en términos de pasiones, afectos, emociones y sentimientos. Oportunamente, Raymond Williams acuñó la noción de “estructuras del sentir” (154), para diferenciarlas de conceptos como ideología o cosmovisión, y de paso dar nombre a esos “significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente”, junto con sus relaciones con creencias y prácticas culturales. Incluso se atrevió a proponer como noción alternativa la de “estructuras de la experiencia”, para definir “una experiencia social que todavía se halla en proceso, que a menudo no es reconocida verdaderamente como social, sino como privada, idiosincrásica e incluso aislante” (155). Intimidad y cuerpo encarnan dos horizontes de la identidad que encuentran su bisagra en el carácter social e histórico vivido por los sujetos, y se realizan a partir de los trazos que tales comunidades les proveen en forma de convenciones, instituciones, estructuras de sentir, a menudo emergentes en el arte y la literatura a través de sus “figuras semánticas” (en palabras de Williams).

La actitud hacia el cuerpo propio y ajeno forma parte de una historia ligada al desarrollo de la subjetividad y sus rituales íntimos. Ya el psicoanálisis pensó la corporeidad como materia moldeada por las relaciones interpersonales y por la historia privada del sujeto. Julia Kristeva concibe la intimidad como el índice sustancial de la subjetividad humana, recordándonos sus derivaciones etimológicas: del latín *intimus*, superlativo de interior, “lo más interior”. Abarca y desborda el inconsciente y se ofrece como una forma de oposición a la tecnologización de la vida actual: “Esa alternativa es simplemente la intimidad sensible [...], una revalorización de la experiencia sensible, antídoto contra la racionalización técnica” (2001: 12). Se trata de esa “interioridad que se define por sus proximidades con el cuerpo orgánico así como por las sensaciones preverbales” (69). Aquella intimidad, que la historia del psicoanálisis había repuesto en el debate intelectual, fundaría para Kristeva el espacio de la interioridad del sujeto, dando primacía a la “vida del espíritu”, relacionada con la actividad del yo pensante, con el entendimiento de sí y con la escucha por parte del otro, a partir de su puesta en discurso. Kristeva advierte la singular tensión que supone postular la potencial materialidad verbal de esta intimidad: “Esta lengua sensible no es una lengua de signos: es una lengua entre comillas, un caos y un orden de pálpitos, de impresiones, de dolores, de éxtasis en las fronteras de la *informulable biología*” (el subrayado es mío, 82).

Pero ¿qué pasa cuando esa “informulable biología” nos atrapa con la promesa de su articulación verbal? ¿Cuál es la dimensión social y colectiva que hace aprehensible para los demás la proyección literaria de mi intimidad privada? Como bien afirma Georges Bataille “nuestros sentimientos tienden a dar un enfoque personal a nuestra visión” de lo real y existe una franja en la que “mi experiencia inte-

rior coincide con la de los demás y me hace comunicar con ellos” (1992: 54). Es así un hecho individual, pero “asociado a la objetividad del mundo real”, ya que “no podemos separar la experiencia que tenemos de las formas objetivas y de su aspecto de fuera ni de su aparición histórica” (52).

David Le Breton en *La Sociología del cuerpo* (1992) define la corporeidad humana como “fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios”, “vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo” (7). Nuestro cuerpo atestigua nuestra presencia en la realidad y mediatiza nuestras percepciones, sentimientos, emociones. Sin duda “nuestra existencia es en primer tiempo corporal”, pero se origina en un conjunto de sistemas de referencias culturales, que forman el fundamento de nuestra realidad individual y colectiva.

George Simmel en su *Ensayo sobre la sociología de los sentidos* aportó tempranamente una reflexión sobre la constitución social del cuerpo y la sensorialidad.³ Norbert Elias consolidó después una mirada que “pone al día la genealogía de los comportamientos externos del cuerpo” y analiza “el carácter social y cultural de muchas de las conductas más triviales e íntimas de la vida cotidiana”, como lo sintetiza Le Breton (1992: 21). Si el cuerpo es un término que la *doxa* vulgariza para identificar con él a las personas, casi siempre se escapan de estos usos “los imaginarios sociales que lo nombran y actúan sobre él”, ya que como intenta probar Le Breton “nunca se vio un cuerpo: se ven hombres y mujeres. No se ven cuerpos” (1992: 25). Cabe decir que no es un universal, dado de antemano e inmutable, susceptible de ser definido por fuera de sus pertenencias comunitarias, sino que es una pieza que forma parte de un imaginario social: “el significante *cuerpo* es una ficción culturalmente operante.” (33).

Cuando Pierre Bourdieu traza su categoría del *habitus* destaca esta cultura somática, pues lo social se interioriza en los individuos y se generan prácticas que enlazan el cuerpo con su marco objetivo a través de normas, leyes, aparatos, códigos, modelos. En sus diversos abordajes propone estos “usos sociales del cuerpo” como “*habitus* interiorizados por los agentes que forman un solo cuerpo con sus comportamientos” (como bien lo interpreta Le Breton 1992: 86). También Michel Foucault contribuyó de manera decisiva en el estudio de las fuerzas de poder que gobiernan los cuerpos, demarcan sus dominios, lo cercan o liberan, lo “vigilan y castigan”, lo fuerzan al trabajo o lo invitan al placer. Por eso, cuando habla de “tecnologías políticas del cuerpo” se refiere a esas difusas estrategias de poder que actúan de manera fragmentaria e inconexa a través de las instituciones, la historia, los discursos (33).

Resulta apasionante la “historia del cuerpo” que traza Roy Porter, como muestra de una de las novedosas corrientes historiográficas modernas. Allí reconoce la incidencia del cuerpo en la visión de una “cultura material” (los aportes de Bajtín en el terreno de la crítica literaria son pioneros en este sentido) y traza una agenda de problemas que las ciencias sociales y humanas no pueden desconocer: las formas del cuerpo, su anatomía, sexo y género, las regulaciones y políticas del cuerpo, la historia de su proceso *civilizatorio*, etc. La historiografía, a partir de los *Annales*, redescubre el cuerpo como materia de análisis histórico y elabora nuevas instancias críticas (como en la historia de las mentalidades o la historia de la vida privada). Otras disciplinas, desde la sociología y la antropología hasta la psicología y las teorías pragmáticas (proxémica, kinética) abordan el cuerpo como modelo de la vida social, interesándose por su género, raza, demografía, edad. Progresivamente se va valorando cada vez más el mundo de sus pasiones y emociones, gestos, há-

bitos, posturas, instintos, percepciones. El cuerpo ordena la experiencia, determina su territorio, subjetiviza el discurso, modeliza el mundo. Señala Michel de Certeau que el cuerpo predica sin hablar y al moverse muestra aquello que lo habita: alrededor de él la realidad se organiza como sistema (1993).

En otro de sus estudios, titulado *Las pasiones ordinarias* (1999), Le Breton traza una magnífica “antropología de las emociones”, para estudiar cómo los afectos y sentimientos suponen una evaluación del sujeto ante las circunstancias que repercuten en él y lo hacen reaccionar. Esta afectividad, que se expresa “en mímicas y gestos, en comportamientos y discursos cultural y socialmente marcados”, serían formas organizadas de existencia, ligadas a la interpretación propia que da ese sujeto de lo que le acontece y afecta, según su sistema de sentidos y valores (106): “A primera vista la emoción invade al individuo entero, exteriormente (expresión del rostro, de los miembros) e interiormente (modificaciones orgánicas). Las emociones son manifestaciones organizadas de la vida afectiva, son las reacciones del individuo a todo lo que afecta su conservación o su mejoramiento, a su ser o su estar-mejor” (1999: 139). Se trata del proceso de socialización de la experiencia corporal de la persona, integrada a un “*ethos* que provoca las formas de su sensibilidad, de sus movimientos comunicativos, de sus actividades perceptivas y, de este modo, dibuja el estilo de su relación con el mundo.” (1992: 9).

Según Herman Parret “la emoción es una modalidad del estar-en-el-mundo” (1995: 138). Pero las emociones, emanadas de la intimidad del sujeto, están siempre moldeadas por su cultura, están “ritualmente organizadas” y conforman un vocabulario socialmente codificado, disponible para expresar el mundo afectivo. De ningún modo están libradas al azar, ni son fenómenos puramente fisiológicos

o psicológicos, pues la cultura brinda esquemas de experiencia y acción sobre los cuales cada sujeto imprime su evaluación, su estilo, su historia personal (108).

Desde la corporalidad de los sujetos, vemos al cuerpo humano como mediador en la construcción de la significación sentimental, haciendo uso de esos esquemas de experiencia emocional que migran en el interior de nuestra cultura y determinan nuestros sentimientos. Desde la sociología tempranamente se ha visto a los sentimientos como “emanaciones sociales que se imponen en su contenido y en su forma a los miembros de una colectividad inserta en una situación moral determinada” (Le Breton 1992: 54). M. Mauss ya en 1921, analizando las técnicas corporales y de expresión de los sentimientos, afirmó la dimensión cultural (no natural) de la intimidad, organizada ritualmente y productora de significación para los demás. Clifford Geertz con lucidez también ha afirmado que “para formar nuestras mentes debemos saber *qué sentimos de las cosas*; y para saber qué sentimos de las cosas necesitamos *las imágenes públicas del sentimiento* que sólo el rito, el mito y el arte pueden proporcionarnos” (el subrayado es mío, Levi: 129).

La creciente importancia de los discursos sobre el cuerpo en la literatura actual –y en las ciencias humanas y sociales en general– tiene que ver con esta revalorización de la subjetividad y sus territorios íntimos; pero también con un nuevo imaginario de las relaciones donde lo individual se plantea desde su pertenencia social: “Se busca el secreto perdido del cuerpo; convertirlo ya no en el lugar de la exclusión, sino en el de la inclusión, que no sea más el interruptor que distingue al individuo y lo separa de los otros, sino la conexión con los otros” (Le Breton 1992:11).

3. Lo íntimo, lo privado, lo biográfico, lo público

La afirmación de la irreductible originalidad del yo, la primacía otorgada a los valores de la interioridad, la idea según la cual la esencia de la persona se expresa en los comportamientos privados son otras tantas figuras, pensadas y vividas, de la disociación operada entre individuo y sociedad.

Roger Chartier

El buceo en lo íntimo y sentimental de la persona, que puebla cada día más la literatura de las últimas décadas, exacerbado muchas veces por el juego autobiográfico, conforma una *retórica de la intimidad* que nos impele a interrogarnos sobre las distinciones que habitan ese umbral de la interioridad: lo íntimo, lo privado, lo biográfico, lo público. Leonor Arfuch aborda las sutiles fronteras que habitan esta escala:

Si adoptamos la metáfora del recinto de la interioridad, lo íntimo será quizás lo más recóndito del yo, aquello que roza lo incomunicable, lo que se aviene con naturalidad al secreto. Lo privado a su vez parecería contener a lo íntimo pero ofrecer un espacio menos restringido, más susceptible de ser compartido, una especie de antesala o reservado poblado por algunos otros. Finalmente, lo biográfico comprendería ambos espacios, modulados en el arco de las estaciones obligadas de la vida, incluyendo además la vida pública. Pero este viaje con escalas hacia el corazón de la interioridad es sólo una ilusión: a cada paso, los términos se intersectan y trastocan, lo más íntimo pide ser hablado o cede a la confidencia, lo privado se transforma en acérrimo secreto, lo público se hace privado y viceversa... (102).

Las incumbencias entre estos espacios son sin duda borrosas, discutibles. La intimidad se apropia a menudo de

lo biográfico, y la literatura juega precisamente con esa ilusión de reconstrucción nunca verificable. La vida íntima se verbaliza abrevando también de los mundos de la fantasía, y cuando escribe su memoria, necesariamente selecciona y recluye al olvido y las sombras aquellos fragmentos del pasado que se niega a textualizar. Une retazos en una tela cuyo espesor se alimenta de la vida de la imaginación tanto como de la existencia histórica. En cuanto a la esfera privada, la intimidad se despliega dentro de sus dudosos contornos y comparte igualmente sus mudables niveles, su porosidad con la esfera de lo público y publicitado. Como concluye Arfuch: “*Lo íntimo* no es sólo el reducto de la fantasía, la afectividad o el erotismo –ni en todo equivalente a la intimidad–, *lo privado* no se equipara al resguardo de la propiedad o al reino doméstico; *lo biográfico* excede en mucho una historia personal” (103).

La intimidad que escribe la literatura en un registro de “mímesis vivencial” no responde pues a una ingenua transposición al lenguaje de hechos empíricos de un sujeto, que revelarían sus sentimientos ocultos y secretos. Se trata de la elaboración de un relato de la intimidad que responde a modelos figurativos de vida donde conviven mitos sociales, tabúes culturales, esquemas de comportamiento, convenciones y rasgos epocales. Esas franjas, que se intersectan y movilizan de manera cambiante, descansan sus porosos límites en la esfera contradictoria de lo público y social. Si revisamos la dialéctica histórica entre lo privado y lo público veremos que a menudo, como señala Jean Marie Goulemot “*lo íntimo* crea ilusión de realidad; pero, para crearla, se vuelve *público*. La literatura se presenta como una violación de lo *privado*: lo privado puede servir de garantía porque se hace público.” (368).

Philippe Ariès en la Introducción al tercer tomo de la *Historia de la vida privada*, que compila con Georges

Duby, traza un magnífico retrato del proceso de configuración de la noción de “vida privada” desde mediados de la Edad Media al siglo XIX. En la primera época (hasta finales del siglo XVII) “lo privado y lo público, la cámara y el tesoro, se confunden” (13), aunque en ese espacio compartido “subsistían vacíos que ofrecían un espacio de intimidad precario, pero reconocido y preservado” (14). Los “indicios de la privatización”, que corresponde a la mentalidad “moderna”, tienen que ver con nuevas coordenadas (el afán de conocerse a través de diarios y autobiografías, un nuevo pudor y actitud hacia el cuerpo, nuevas formas de religiosidad, el gusto por la soledad, la amistad, la redistribución de espacios, nuevas funciones de la familia, etc.), que van modificando los comportamientos privados y públicos, marcados por un “individualismo de las costumbres” en la práctica material de la vida diaria (22). En la sociabilidad moderna “lo privado se halla separado de lo público e incluso lo absorbe o reduce su tensión” (25).

Con el romanticismo ambas esferas –en un frágil equilibrio durante el iluminismo– se constituyen como universos opuestos, a menudo enfrentados. Lo estudia muy bien Susan Kirkpatrick cuando ubica como una de las transformaciones culturales más importantes del siglo XIX “la atomización social que siguió a la ruptura de las comunidades tradicionales”, por la cual “el campo de la actividad humana se reestructuró en dos áreas diferenciadas: la esfera pública de la producción, el mercado y el estado [...], y el mundo privado de relaciones de parentesco o de amor”. Así Kirkpatrick explica la tendencia cultural “a pensar que todo individuo albergaba un yo íntimo y diferenciado que poseía emociones y fantasías que no tenían cabida en el mundo exterior”, pues la misma socialización de la vida cotidiana establecía “la separación entre un ámbito privado de intimidad, educación y afecto, y el resto de las relaciones sociales,

como trabajo, negocios, economía política, vida pública o *historia*” (14). Se trata del “paso de una sociabilidad anónima, en la que se confunden la noción de público y la de privado a una sociabilidad fragmentada” –en palabras de Philippe Ariès– “en la que aparecen sectores bien diferenciados: un residuo de sociabilidad anónima, un sector profesional y un sector, también privado, reducido a la vida doméstica” (28).

La intimidad frente a la civilidad, de la que habla Roger Chartier en sus “Figuras de la modernidad”, irá “ganando terreno por obra del predominio de nuevas prácticas de la literatura que convertirán ese ámbito privado, ya constituido y protegido, en objeto privilegiado del más público de los discursos” (165). Analiza allí cómo el Estado moderno, las religiones derivadas de la Reforma y la alfabetización más generalizada “delinearon de nuevo en tres siglos las distinciones entre lo privado y lo público” (31); un “nuevo hábito” fundará la esfera de lo privado mediante “dispositivos psíquicos”, que sitúan cada conducta en la esfera, pública o privada, que le corresponde (32).

Carlos Castilla del Pino, en la introducción a su libro *De la intimidad* (1989), expresa que “es una cosa que usamos a diario aunque no sepamos con exactitud qué significa y necesitamos el contexto para definirla”. Pues no hay duda de que usamos continuamente la palabra intimidad, a veces para definir “lo inaccesible del sujeto, incluso lo indecible, pero también en ocasiones para el ámbito privado y para la relación secreta habida entre dos, como es la relación amorosa o la confidencialidad” (9). Lo íntimo es pues un ámbito poroso que puede convertirse en privado e incluso en público, pues en él penetran ritos sociales, pautas y modos culturales. Vida pública, vida privada y vida íntima “no son tres espacios separados pero sí distinguibles, se comunican entre sí. El íntimo exige como condición previa el privado,

y el privado es un repliegue del ámbito público” (14).

La vida pública estaría pues reglada desde fuera y es tiránica; la privada es reglada por quienes la comparten y también susceptible de ser tiránica; pero la íntima aparece como carente de reglas (Camps: 13). Desde un enfoque filosófico, José Luis Aranguren afirma que la intimidad “es una creación moderna que supone otro espacio que la envuelva, el de la vida privada” (18) y “nos permite descansar de la continua vigilancia del afuera”. Antiguamente la vida entera era pública, en el ágora, en el foro, en la plaza, el mercado, la calle, la vivienda, todos constituían un sólo espacio para la familia patriarcal. A partir del Renacimiento y la Reforma religiosa, nace la vida privada, la familia nuclear. Con una doble acepción: repliegue de la vida sobre sí misma hasta crear un ámbito propio y vida privada de apertura a lo público, cerrada en sí misma (acepción negativa como privación). Y en continuidad con la *privacy* surge la intimidad; frente a la interpersonalidad de la vida privada, “el nuevo repliegue es ahora de la persona sobre sí misma con el establecimiento de una barrera, la vigencia social del pudor, la creación de un fuero interno” (19).

¿Qué es pues la intimidad? Es ante todo “vida interior, relación intrapersonal, reflexión sobre los propios sentimientos, conciencia moral y gnoseológica, y también auto-narración y autointerpretación, contarse a sí mismo la propia vida y la subjetividad, sintiéndolas como tales” (Aranguren: 20). A la vida íntima pertenecen las relaciones interpersonales cuando adquieren confidencialidad como la relación amorosa y erótica. Lo privado y lo público se imbrican en lo íntimo, son distinguibles pero inseparables, y cambiantes a través del tiempo, aún en la misma persona (21). Cristina Peña–Marín sostiene que hay una cualidad esencial en lo íntimo que no se da necesariamente en lo privado. Frente al comportamiento impuesto por las convenciones públicas

“surge el deseo de una expresión auténtica del yo, sin trabas y mediaciones de códigos sociales”. En el mundo privado también hay que ejercitar “el autocontrol, adecuar las emociones a la estructura de las relaciones que en él se tejen, al juego de papeles que en el reparto han correspondido a cada miembro de esa pequeña sociedad”.⁴

Para algunos teóricos lo íntimo es lo inexpresable e intransferible; es la vivencia como ese conglomerado ideológico-emocional que es lo vivido (Puértolas: 15). En este sentido cabe destacar los aportes al tema de José Luis Pardo, quien la define como una dimensión irrepresentable del yo en el discurso: “la intimidad aparece en el lenguaje como lo que el lenguaje no puede (sino que quiere) decir” (55). Sin embargo, desde un enfoque cultural, no parece plausible reducir la intimidad plasmada en la obra a un mero efecto de escritura que predica su radical ajenidad. La intimidad es sin duda una muy compleja faceta dentro del proceso de representación literaria de la subjetividad y la experiencia, pero negar su estatuto apelando a las teorías de la negatividad, bajo el evidente efecto de indeterminación que toda escritura conlleva, no parece ser un camino productivo para examinar sus realizaciones. Las disciplinas que intentan definirla (sociología, antropología, psicoanálisis, historia cultural) arrastran en general los problemas filosóficos derivados de la noción de sujeto. Pero no por su versatilidad y dificultad debemos acabar por conformarnos con sancionar su absoluta “indecibilidad”. La puesta en lenguaje de la intimidad excede la persona individual del autor empírico, se juega en una arena social donde cobran voz y rostro figuras de subjetividad que coagulan imaginarios históricos y culturales determinados.

Giorgio Agamben ha estudiado con sutileza estas fronteras verbales y biográficas a partir de la tradición de la lírica amorosa trovadoresca. Para él, allí nace esta idea mo-

derna de una vivencia, que no es transposición biográfica sino “intento de vivir el *topos* mismo, el acontecimiento de lenguaje como fundamental experiencia amorosa y poética” (1990: 109). El “malentendido” de que el poema traduce sin más “la experiencia de la *razo*” ha ocultado el hecho de que se plantea “un cambio radical en la relación poesía–vida”: “*vivir la razo* es experimentar el acontecimiento de lenguaje como amor”, “lo *vivido* es encontrado [*trovato*] a partir de lo *poetizado* y no viceversa” (110). Las obvias derivaciones que posee esta nueva comprensión de la vertiente sentimental de la poesía, más allá de su contextualización histórica, son a nuestro juicio enormes.

Beatriz Sarlo, a propósito de la textualización de la memoria, advierte que “la narración de la experiencia está unida al cuerpo y a la voz, a una presencia real del sujeto en la escena del pasado” (33). La intimidad transpuesta al discurso literario es sin duda uno de los territorios de esa experiencia, que se define por su pertenencia a las regiones más secretas del yo. Sin embargo su retracción a la exposición pública no significa que no sea capaz de verbalizarse. Precisamente su naturaleza íntima señala precisamente esta tensión entre lo comunicable y lo recóndito, pues –como apuntamos en un epígrafe– “el lenguaje libera lo mudo de la experiencia, la redime de su inmediatez o de su olvido y la convierte en lo comunicable, es decir, *lo común*” (Sarlo: 29).

Notas

¹ Julián Jiménez Hefferman en su valiosa “Introducción” a la traducción castellana del libro de Langbaum explicita los conceptos más importantes del libro.

² Existen otras líneas teóricas de interés para explorar en torno a la categoría filosófica de experiencia, pero no me detendré aquí por obvias

razones de espacio. Juan Ferraté propone hablar de “ficción de experiencia” como un supuesto formal de la literatura, pues “da sus contenidos intelectuales como si fueran intuitos y concretos, como si fuesen en suma objeto de experiencia” (165). Muy pertinente resulta la teorización de Georges Bataille sobre una “*inner experience*” o “*experiencia de lo posible*”, ligada a los procesos discursivos y los modos de construcción narrativa de la subjetividad.

³ La preocupación por el cuerpo está desde los inicios del pensamiento sociológico, con las visiones pioneras de Simmel, Mauss, Sapir, Eliade, etc. Para un recorrido por las etapas más relevantes de la sociología del cuerpo ver Le Breton 1992.

⁴ “Intimo”, según el diccionario, es en primer lugar lo que está contenido en lo más profundo de un ser (el fondo, la convicción y el sentimiento), suponiendo la existencia de un nivel profundo en los sujetos, como parte de una serie de capas o niveles donde el núcleo es lo más sólido y auténtico (Peña-Marín 78).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1999). “El lenguaje y la muerte. Séptima Jornada” en Cabo Aseguinolaza, Fernando (ed.), *Teorías sobre la lírica*, pp. 105-126.
- Aranguren, José Luis (1989). “El ámbito de la intimidad” en Castilla Del Pino, Carlos (ed), pp. 17-24.
- Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.
- Ariès, Philippe y Georges Duby (comp) (2001). *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración. Tomo 3*, a cargo de Roger Chartier. Madrid: Taurus.
- Ariès, Philippe (2001). “Para una historia de la vida privada” en *Historia de la vida privada* T.3, 13-28.
- Bataille, Georges (1984). *The inner experience*. New York: State University of New York.
-(1992). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Burke, Peter (ed.) (1996). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza
- Cabo Aseguinolaza, Fernando (ed.) (1999). *Teorías sobre la lírica*. Madrid: Arco.
- Camps, Victoria (1989). “La reconstrucción de lo público y lo ínti-

- mo” en Castilla Del Pino, Carlos (ed), pp. 59-75.
- Castilla Del Pino, Carlos (ed.) (1989). *De la intimidad*. Barcelona: Crítica.
- Combe, Dominique (1999). “La referencia desdoblada: el sujeto lírico entre la ficción y la autobiografía”, en Cabo, Fernando (ed.). *Teorías sobre la lírica*. pp.127-154.
- Chartier, Roger (2001). “Figuras de la modernidad”, en Ariès, P. y Georges Duby (ed.) *Historia de la vida privada*. Tomo 3, pp. 31-36.
- De Certeau, Michel (1993). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Obregón: Universidad Iberoamericana.
- Elias, Norbert (1991). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Ediciones 62.
-(1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Ferrate, Juan (1999). “Lingüística y poética”, en Cabo, Fernando (ed.), *Teorías sobre la lírica*, pp. 155-176.
- Foisil, Madeleine (2001). “La escritura del ámbito privado” en Ariès, P. y Georges Duby (ed.) *Historia de la vida privada*, Tomo 3, pp.309-342.
- Foucault, Michel (1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Goulemont, Jean Marie (2001), “Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado”, en Ariès, P. y Georges Duby (ed), *Historia de la vida privada*, Tomo 3, pp.343-378.
- Kristeva, Julia (2001). *La revuelta íntima*. Buenos Aires: Eudeba.
- Langbaum, Robert (1996). *La poesía de la experiencia. (The Poetry of experience. The Dramatic Monologue in Modern Literary Tradition)*. Ed. Julián Jiménez Hefferman. Granada: Comares.
- Le Breton, David (1992). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
-(1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
-(1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Levi, Giovanni (1996). “Sobre microhistoria”, en Burke Peter (ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, pp.119-143.

- Pardo, José Luis (1996). *La intimidad*. Valencia: Pre-Textos.
- Paris, Diana (2003). *Julia Kristeva y la gramática de la subjetividad*. Madrid: Campo de ideas.
- Parret, Herman (1995). *Las pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*. Buenos Aires: Edicial.
- Peña-Marin, Cristina (1989). “El discurso de la intimidad” en Castilla Del Pino, Carlos (ed.), pp. 77-96.
- Porter, Roy (1996). “Historia del cuerpo”, en Burke Peter (ed.), *Formas de hacer historia*, 255-286.
- Puertolas, Soledad (1989). “Literatura de la intimidad” en Castilla Del Pino, Carlos (ed.), pp. 119-149.
- Ranum, Orest (2001). “Los refugios de la intimidad” en Ariès, P. y George Duby (ed.) *Historia de la vida privada*, Tomo 3, 205-251.
- Real Academia Española (1992). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe, 2 tomos.
- Revel, Jacques (2001). “Los usos de la civilidad”, en Ariès, P. y George Duby (ed.) *Historia de la vida privada*, Tomo 3, 167-204.
- Sarlo, Beatriz (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Scarano, Laura (2007). *Palabras en el cuerpo: Literatura y experiencia*. Buenos Aires: Biblos.
- Siles, Jaime (2006). “El cuerpo en la poesía española del siglo XX” en *Estados de conciencia: Ensayos sobre poesía española contemporánea*. Madrid: Sabada Edit., pp.73-84.
- Simmel, Georg (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Vallverdú, Jordi (2007). *Una ética de las emociones*. Barcelona: Anthropos.
- Verdu, Vicente (1989). “El vacío íntimo”, en Castilla Del Pino, Carlos (ed.) pp. 173-179.
- Wellek, René (1999). “La teoría de los géneros, la lírica y el *Erlebenis*” en Cabo, Fernando (ed.), *Teorías sobre la lírica*, pp. 25-56.
- Williams, Raymond (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.