

## **Antropología Experimental**

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>  
2022. nº 22. Texto 17: 261-278

Universidad de Jaén (España)  
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v22.6597>  
Recibido: 10-09-2021 Admitido: 16-03-2022

## **Espacio y Tabú**

**Germán Darío RODRÍGUEZ BOTERO**

Universidad Santo Tomás, Tunja (Colombia)  
[cineditarq@hotmail.com](mailto:cineditarq@hotmail.com), [gdrodriguez@unal.edu.co](mailto:gdrodriguez@unal.edu.co)

### **Space and Taboo**

#### **Resumen**

Este ensayo se propone como una introspección en la reflexión semiótica sobre las propiedades retóricas del espacio habitado, desde la postura de lo que se conoce como *tabú*, término extensamente desarrollado por Sigmund Freud. El espacio habitado, por la exclusividad de su concepción arquitectónica y urbana, relacionada con los discursos sintácticos y formales promovidos por el lenguaje academicista, cierra la posibilidad de ser leído a partir de sus propias prácticas culturales donde pueden ser legibles sus “microdiscursos ocultos”, conforme lo establecen las ciencias del signo como la semiótica y el psicoanálisis. El diseño y los procesos estéticos para materializar el espacio habitado derivan de tipos y caracteres fijos manifiestos en el ejercicio proyectual, es decir, de una sintaxis espacial que conduce a codificaciones racionalizadas. Por esta razón conviene reflexionar sobre los elementos que permitirían reconocer el rol del espacio habitado respecto de los demás sistemas de signos que se forjan a través de las diversas prácticas de la cultura misma.

#### **Abstract**

This essay is proposed as an introspection in the semiotic reflection on the rhetorical properties of inhabited space, from the position of what is known as *taboo*, a term extensively developed by Sigmund Freud. The inhabited space, due to the exclusivity of its architectural and urban conception, related to the syntactic and formal discourses promoted by academic language, closes the possibility of being read from its own cultural practices where its “hidden micro-discourses” can be readable. as established by the sciences of the sign such as semiotics and psychoanalysis. The design and aesthetic processes to materialize the inhabited space derive from fixed types and characters manifested in the design exercise, that is, from a spatial syntax that leads to rationalized encodings. For this reason, it is convenient to reflect on the elements that would allow us to recognize the role of the inhabited space with respect to the other systems of signs that are forged through the various practices of culture itself.

#### **Palabras clave**

Espacio. Tótem. Tabú. Cultura. Lenguaje  
Space. Totem. Taboo. Culture. Language

## Introducción

El texto que se presenta a continuación se adelantó a través de la investigación *"Familia y morada. Posibilidades para la convivencia en familias bogotanas. Una perspectiva simbólica"* (Páez Martínez, 2017) dirigida por Ruth Milena Páez Martínez. Su objetivo se centra en llevar a cabo un ejercicio reflexivo en torno al espacio habitado, al cual le atribuimos una "propiedad retórica" que deja de lado su concepción sintáctica derivada de un discurso formal, para reconocerlo como un proceso derivado de las prácticas semióticas de dicho discurso. Con tal fin, realizaremos una revisión de ciertas ideas que el antropólogo Edward Hall desarrolla en su texto *La dimensión oculta* (Hall, 2003), combinándolo con un examen más extenso de la obra *Tótem y Tabú* (Freud, 1999) de Sigmund Freud. Se trata por supuesto de ensayos, en cada caso, que abordaremos en tres partes: en la primera [I], síntesis abstractas a partir de los significados de la "cultura" y el "lenguaje"; en la segunda [II], análisis de la relación retórica entre el "tótem" y el "tabú"; y en la tercera [III], lógicas y aspectos del espacio habitado en conexión con el "tótem" y el "tabú".

## Metodología

Una ruta para desarrollar la hipótesis que conlleva nuestra atribución asignada al espacio habitado sería partir del estudio de los términos de la cuestión según sus significados, abordando las síntesis correspondientes. Tenemos los términos "cultura" y "lenguaje". ¿Qué es "cultura"? ¿Qué es "lenguaje"? ¿En qué consisten? ¿"Cultura" y "lenguaje" significan lo mismo? Y ¿qué se entiende por "tótem" y "tabú"? ¿Son aplicables sus significados en la comprensión del espacio habitado? El tomar en primera instancia los términos por separado, implica enseguida la necesidad de establecer el nexo entre éstos: ¿cómo se relacionan la "cultura" y el "lenguaje"? ¿cómo pueden relacionarse con el "tótem" y el "tabú"? ¿cómo se determina dicha relación y en qué sentido? Exploraremos los términos partiendo fundamentalmente de los autores previamente citados. Con un espectro relativamente acotado de significados, este ensayo permitirá bosquejar una *"semiología vertical"* (Baudrillard, 1991, p. 43) que contemple el espacio habitado a través del entramado conceptual desplegado por aquellos términos.

## Resultados

### Cultura y lenguaje

Tal y como lo sostiene Jean Baudrillard (2001) en su entrevista con Jean Nouvel, *"la cultura está por todas partes... Es una técnica mental, una tecnología mental que se adorna con prestaciones arquitectónicas, con todos esos museos..."* (p. 35). Lo que aquí aparenta ser una simple afirmación mediante la que el filósofo francés recurre a una analogía con la técnica para caracterizar el *modus operandi* de la cultura, encierra en el fondo su esencia misma. En el ámbito de la filosofía, la cultura es vista como un conjunto de manifestaciones humanas que contrastan con las manifestaciones de la naturaleza. Cada manifestación humana integrante de dicho conjunto, consiste en una interpretación personal y construida de las manifestaciones naturales a las que define como realidad, y tiene el propósito de robustecer y perfeccionar el razonamiento, al que pudiéramos considerar como la tecnología de la acción interpretativa. Pero esto no se condiciona única y exclusivamente a un fenómeno personal, sino que se extiende justificadamente para satisfacer las exigencias globales, lo que supone un traslado de la interpretación desde el terreno de lo personal a la jurisdicción de lo global, y que en el fondo representa un esfuerzo de información a fin de profundizar la posición adoptada (interpretación personal) para sostener el debate (interpretación global). Puede decirse que la filosofía recalca la dimensión personal de la cultura como tecnología de un razonamiento global: "se adorna" con razonamientos provenientes de una interpretación personal. Por otra parte, desde la óptica sugerida por la antropología, la cultura es un conjunto de modelos –esquemas, pautas, estándares– desarrollados, transmitidos y aprendidos por los seres humanos. Antropológicamente dicho conjunto de modelos constituye el conocimiento cultivado propio de una colectividad mediante acciones derivadas de su experiencia humana (organización de su espacio y de su tiempo, preservación de sus formas de relación y conceptualización). Este conocimiento cultivado representa el alma cultural, una tecnología sobre la cual la colectividad

consigue estandarizar, idealizar y “estetizar” sus conductas, representaciones y expresiones conforme a sus necesidades. Dentro de este proceso, lo conductual, lo representativo y lo expresivo terminan constituyendo paradigmas que deben repetirse a fin de que el alma tecnológica opere y continúe cultivándose. La antropología esboza la dimensión colectiva de la cultura como la tecnología de un conocimiento cultivado: “se adorna” con modelos, esquemas, pautas y estándares provenientes de la experiencia humana repetida.

Incluso cuando se habla de cultura popular, se corrobora el carácter tecnológico de la cultura misma, dado que se trata aquí de lo que los pueblos crean (ciencia, arte, religión, literatura, música, arquitectura, etc.). En esto los pueblos ejercen una participación muy activa mediante la relación entre los individuos, la cual se verifica en el asocio entre esa tecnología del razonamiento personal-global y aquella tecnología del conocimiento cultivado –finalmente ambas cultivadas en sus respectivos procesos– para dar vida a todos aquellos productos a través de los cuales, posteriormente, la cultura no sólo sobrevivirá por repetición y transmisión de los razonamientos personal-globales y los conocimientos cultivados, sino por su constante actualización. En consecuencia, puede decirse que la cultura gravita en el escenario de la comunicación, escenario donde por repetición y por transmisión sobreviven sus cultivos, y dentro del cual su *status* tecnológico depende ineludiblemente del lenguaje. Tocado este punto, conviene examinar los rasgos que definen y caracterizan el lenguaje, dado que si la cultura puede abordarse como una tecnología es justamente por su fuerte inherencia al lenguaje.

Suele definirse el lenguaje como un sistema de comunicación estructurado que contempla contextos de uso disponiendo de una serie de principios combinatorios formales. Dicha estructuración se basa en conjuntos de elementos –códigos– que se combinan conforme a ciertos principios, y que al ser semánticamente interpretables determinan el contexto del uso lingüístico a través del cual se produce un intercambio de información. El proceso aquí advertido se basa en el código, dispositivo con el que cuenta el lenguaje para codificar la experiencia del mundo y hacerla transmisible como información.

Apoyándose en el lingüista estadounidense Benjamin Lee Whorf, Edward Hall (2003) sostiene que el lenguaje es “*un elemento principal en la formación del pensamiento*” (p. 7), lo cual implica asumir que el pensamiento es, después de todo, una información codificada a través del lenguaje. El mundo real que percibimos está de alguna forma modelado inconscientemente por el lenguaje al que coactivamente nos debemos someter para entrar en contacto con las cosas. De tal manera que Hall (2003) cuando afirma que “*la [...] percepción por el hombre del mundo que lo rodea está programada por la lengua que habla, igual que una computadora*” (p. 7), está señalando un rasgo fundamental del lenguaje: la codificación de la experiencia del mundo es simultáneamente la programación de la percepción respecto a lo que nos rodea. De esto se deduce que la percepción está sesgada y supeditada a la actividad codificadora del lenguaje. Hall (2003) describe precisamente cómo análogamente a un ordenador, “*la mente del hombre registra y estructura la realidad exterior solamente de acuerdo con ese programa*” (p. 9), es decir, el lenguaje. Esto por una parte confirma que para Hall el lenguaje es en definitiva un programa –una secuencia de instrucciones ejecutable a partir de un formato (código) específico, y por otra, es aquello que permite inferir al menos dos funciones básicas lingüísticas de orden primario –instrucciones ejecutables–, esto es, (1) registro del cúmulo de experiencias sobre la realidad exterior, y (2) estructuración de lo registrado codificándolo como información transmisible a través de un proceso de intercambio comunicacional.

Conforme a lo anterior, estamos al parecer ante las puertas epistemológicas sobre las que sería posible abordar el lenguaje como una tecnología. “*El lenguaje prolonga la experiencia del tiempo y el espacio, y la escritura prolonga el lenguaje*” (p. 9) dice Hall (2003). Esta afirmación tiene serias implicaciones. Con esto, Hall insinúa el atributo tecnológico, no solo del lenguaje, sino de la escritura (exponente primario de la cultura). Si el lenguaje hace posible prolongar la experiencia del espacio-tiempo en el tiempo, es gracias a su dispositivo codificador que le otorga a la experiencia vivida la posibilidad de immortalizarse en el tiempo como pura información. ¿Y cómo podría sobrevivir esta tecnología que permite immortalizar el recuerdo codificándolo como información para que perdure en el tiempo? La respuesta, en términos de Hall, sería: prolongándose a través de la escritura, es decir, a través de su dispositivo codificador más esencial. La escritura es lo que

de hecho codifica. Su operación codificadora está auspiciada por la urgencia de traducir las percepciones del mundo a códigos combinatorios semánticamente interpretables. Sin esta propiedad la comunicación entre los individuos sería imposible, porque con la ausencia del código no existe la mínima posibilidad de dar lugar tanto a un intercambio de información como a una prolongación de ésta en el tiempo.

Este par de funciones de la comunicación –intercambio de información y prolongación de la información en el tiempo– no describen en el fondo más que el escenario manifiesto de la cultura, respecto de la cual el lenguaje consigue prolongarse como su fundamento. El lenguaje no se agota nunca en aquello desde lo cual opera –la codificación–, pero es justamente gracias al código que adquiere su formato como tecnología: designa no solo la secuencia de las instrucciones ejecutables, sino también el escenario de la comunicación donde los razonamientos personal-globales y los conocimientos cultivados habrán de constituir las “prestaciones” con las que la cultura “se adorne”. La comunicación es por lo tanto el escenario dentro del cual dichas “prestaciones” cultivadas se traducen a códigos, que al repetirse y transmitirse nutren el banco informativo de la cultura. Si el lenguaje prolonga la experiencia espacio-temporal del mundo, la cultura prolonga el lenguaje mismo en el tiempo –lo dilata, lo despliega– en múltiples modalidades de codificación, entre las cuales la escritura es quizás la más básica por no decir que la más conocida. La cultura es, después de todo, un banco de memoria sesgado y supeditado a las leyes programáticas congénitas del lenguaje.

Sin embargo, detrás de la actividad codificadora –rasgo esencial de la cultura y del lenguaje– se oculta un deseo profundo de personificación que acomete tanto las esferas de lo individual como las esferas de lo colectivo, y esto es porque toda codificación humana persigue un fin: definirse a sí mismo –o a sí mismos– a través del cultivo de la memoria. Esta hipótesis, que se basa en evidencias de la cultura popular<sup>1</sup>, asigna a lo codificado una categoría semiótica: la de signo relacionado con los “micro-discursos” ocultos asociados a las prácticas cotidianas, y por tal motivo, la de *médium* retórico respecto de las necesidades antropológicas de los individuos. Desde este punto de vista, lo codificado abandona su consideración banal como producto sintáctico de un discurso formal, para ser abordado a través del sentido que cobra en la relación retórica –generalmente oculta– del hombre con su medio.

### **La personificación oculta detrás de la codificación**

Los fines codificadores del lenguaje –toda la mecánica programática de la cultura–, son marcadamente personificadores, y puestos en práctica inconsciente por la gran mayoría de individuos. Los juegos conscientes de la repetición y de la transmisión son más que la refracción en las consciencias de esas finalidades y de esas imposiciones personificadoras. Según Hall (2003), “*los sistemas culturales norman el comportamiento de modos radicalmente diferentes*”, [y] “*están arraigados profundamente en la biología y la fisiología*” (p. 9). Esta hipótesis empirista es imprecisa. No solo los aspectos biológicos y fisiológicos condicionan la función legislativa que la cultura ejerce sobre el comportamiento, sino que también hacen parte fundamental de los aspectos psíquicos, en tanto que los biológicos y los fisiológicos no son más que promotores de la optimización funcional del cuerpo humano (e incluso una codificación pura y simple). Tras su evidencia concreta –el medio–, los “sistemas culturales” son tecnologías “arraigadas profundamente” a la psique humana –aquello que en el fondo promueve una personificación oculta detrás de la optimización funcional corporal– y su propósito es, al parecer, legislar aspectos esenciales de la conducta humana referidos al deseo de individualización. Dicho en forma más general, estaríamos frente a una tercera función lingüística de segundo orden –una instrucción de ejecución inconsciente–, más compleja, tras la cual el medio codificado por el hombre seguiría desempeñando su rol de producto sintáctico subordinado a un discurso formal consciente.

<sup>1</sup> Hacemos alusión más concretamente a la recolección de información in situ dirigida por la Doctora en Educación Ruth Milena Páez Martínez, con la participación de las trabajadoras sociales Liliana Riveros y Claudia Romero de los colegios Bosoco V y Bosco III de Bogotá, y el arquitecto Germán Darío Rodríguez Botero, trabajo realizado dentro del marco de la investigación en torno al simbolismo manifiesto en el espacio habitado por 27 familias bogotanas de las localidades de Suba y Usaquén. (Páez Martínez, 2017).

Si “la relación entre el hombre y la dimensión cultural es tal que tanto el hombre como su medio ambiente participan en un moldeamiento mutuo” (p. 10), según como lo sostiene Hall (2003), es importante precisar que no se trata, en nuestro caso, de ver el medio codificado como una simple proyección humana, sino como un signo conjurado por una personificación velada siguiendo el tono de la codificación, tono programático y tecnológico con el cual trata de anudar relaciones el deseo de individualización mediante un discurso retórico inconsciente. La “dimensión cultural” es, por tanto, una capa detrás de la cual se oculta esa estratosfera surrealista compuesta por contenidos y motivaciones inconscientes que no son codificables por la tecnología del lenguaje formal consciente, sino por la de un lenguaje retórico inconsciente, lo que nos conduce a un análisis semiótico que procure develarlos y hacerlos comprensibles. Para tal propósito hemos optado por revisar algunos de los conceptos fundamentales que Sigmund Freud (1999) expone en *Tótem y Tabú*.

### “Totemismo” y “Tabú”

#### “Totemismo”

Los enunciados de Freud en *Tótem y Tabú* dejan en demasiado buen lugar las instituciones religiosas y sociales. La institución aparece como un signo rebobinado hacia los tiempos más remotos de la cadena evolutiva humana –a través de los “habitantes primitivos” de Australia–, para abrirse a la desnudez total de todos los “sistemas culturales” que convergen en el “totemismo”<sup>2</sup> como su raigambre más ancestral. Es una imagen bastante reveladora de un lenguaje formal de la institución que Freud habrá de superar en el lenguaje retórico del “totemismo”; imagen de un deseo de individualización limitado por el lenguaje formal, pero cuyas posibilidades podría desanudar el lenguaje retórico. Es como si, para rebobinar el signo de la institución –sistémica y cultural– hubiera que concebir que ya se ha rebobinado, concebir que la conducta humana más ordinaria ya es ella misma de naturaleza retórica y sólo depende superficialmente del sujeto y trascendentalmente de la institución.

La cuestión concerniente al “tótem” es la cuestión del signo. Freud (1999) lo describe en términos de una especie de deidad particular y emblemática para un clan: “*El tótem, es en primer lugar, el antepasado del clan y en segundo, su espíritu protector y su bienhechor, que envía oráculos a sus hijos y los conoce y protege...*” (p. 6), afirma el médico neurólogo austriaco. Para las sociedades que creen en el “tótem”, este representa a sus ancestros espirituales, y esto es un rasgo distintivo que comparten todas las culturas que practican el “totemismo”: la convicción profunda de que los miembros que conforman el clan provienen de aquellas entidades espirituales. Pero más concretamente, el “tótem” es, según Freud (1999), “*un animal comestible, [...] y más raramente una planta o una fuerza natural [...] que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo*” (p. 6). Aquí vemos precisamente las cualidades del signo en el “tótem”, más exactamente en cómo este se configura, lo cual se efectúa a partir de la transferencia de unas deidades espirituales, por vía de una codificación, a datos que pueden distinguirse y aprehenderse formalmente en animales, plantas, lluvia, agua, etc. Respecto a los miembros del clan, Freud (1999) sostiene lo siguiente:

“Los individuos que poseen el mismo tótem se hallan, por tanto, sometidos a la sagrada obligación, cuya violación trae consigo un castigo automático de respetar su vida y abstenerse de comer su carne o aprovecharse de él en cualquier otra forma” (p. 6).

El “sistema del totemismo” parece tratarse de una tecnología lingüística que permite a aquellos individuos que lo hacen manifiesto, codificar el universo desconocido, y por ende temido, de las ánimas –y que por tales cualidades ellos sacralizan–, a un signo formalmente distinguible con el

<sup>2</sup> El término deriva de la palabra *ototeman*, del lenguaje algonquina de Ojibwa (en el área norte de los Grandes Lagos en América del Norte oriental): él los origina. Originalmente significa “*él es de mi parentela*”. La raíz gramatical “*ote*” hace alusión a una relación de sangre entre los hermanos que tienen la misma madre y que no pueden casarse entre ellos. (Wikipedia s. f. b.).

cual ellos consiguen conciliar su condición profana ante la omnipotencia de dicho universo. El “tótem” ofrece una estabilidad psíquica a los miembros del clan que acomete, estabilidad basada en una codificación sacralizadora consistente en el juego consciente entre la “sagrada obligación” y su “violación”, asegurando en el auto-castigo y en la auto-abstención su repetición cíclica a fin de transmitir, mediante dichas imposiciones, el recuerdo vivo y latente de los ancestros espirituales que ingresaron al universo de lo omnipotente. En la repetición y transmisión del recuerdo vivo se fundamenta el pacto entre la profanidad y la omnipotencia, dimensiones sobre las que aquellos individuos se debaten constantemente. Como estrategia codificadora, el “tótem” se resume en esto: hacer circular lo desconocido, lo temido, lo sacro, el universo omnipotente e inenarrable del que es imposible desembarazarse. Así es como Hall (2003), apoyándose en el médico neurólogo austríaco, analiza la estrategia de la cultura: *“nuestra cultura tiende a poner de relieve lo que puede ser controlado y a negar lo que no puede serlo”* (p. 77). Tal es la treta de la cultura. Pero es también la del “totemismo”, que al mismo tiempo que arriesga el universo sacro a una “violación” siempre latente, brega simultáneamente en respetarlo, haciendo así que bajo la “sagrada obligación” nunca más pueda violarse ni transgredirse por ningún motivo. Lo mismo puede decirse de lo omnipotente y lo profano: la circulación sin fin de lo profano hará que lo omnipotente ya no pueda transgredirse.

Según Freud (1999), además de la “sagrada obligación” y su “violación”, *“el carácter totémico no es inherente a un animal particular o a cualquier otro objeto único (planta o fuerza natural), sino a todos los individuos que pertenecen a la especie del tótem”* (p. 6). Esto significa que la membresía es la depositaria del “carácter totémico”, membresía que se define más específicamente por las conductas y acciones de los miembros de la “especie del tótem”. En efecto, afirma el médico neurólogo austríaco, *“de tiempo en tiempo se celebran fiestas en las cuales los asociados del grupo totémico reproducen o imitan, por medio de danzas ceremoniales, los movimientos y particularidades de su tótem”* (Freud, 1999, p. 6). En una palabra, el “tótem” no se agota nunca en aquello para lo cual sirve, y es precisamente gracias a la “repetición” o “imitación” jolgoriosos de sus “movimientos” y “particularidades” que adquiere su carácter de signo: “designa” no ya el universo sacro-omnipotente, sino el carácter de quienes pertenecen a la especie del “tótem”. *“La subordinación al tótem constituye la base de todas las obligaciones sociales [...], sobrepasando por un lado la subordinación a la tribu y relegando, por otro, a un segundo término el parentesco de sangre”* (Freud, 1999, p. 7), es decir, la membresía subordinada al grupo signatario de la “especie totémica” trasciende más allá de la consanguinidad. Esto constituye el primer rasgo particular del “totemismo” como sistema cultural, donde la familia consanguínea es sustancialmente sustituida por la “familia totémica”; el segundo tiene que ver con el hecho de que “el tótem” no se halla ligado al suelo ni a una determinada localidad. *“Los miembros de un mismo tótem pueden vivir separados unos de otros y en paz con individuos de tótem diferente”* (Freud, 1999, p. 7). Aquello implica que la codificación totémica no contempla ningún aditamento espacial o territorial, amparando únicamente al “tótem” y su familia signataria.

No obstante, la dinámica que concierne al “sistema totémico” parece estar mediada por una instrucción lingüística de ejecución inconsciente, tras la cual el “tótem” codificado por sus miembros simplemente encarna un objeto sintáctico, cuyo significado emerge en el discurso formal consciente que representa la celebración ceremonial repetitiva y transmisora y que convoca a la totalidad del “grupo totémico”. Es quizás lo anterior su rasgo mayoritariamente particular. Para el psicoanálisis, según Freud, “la ley de la exogamia” constituye el aspecto de mayor interés dentro del análisis referido al “sistema totémico”. Prácticamente en la totalidad de los “grupos totémicos” rige para los hombres la prohibición –implícita o explícita– de relacionarse sexual y afectivamente con mujeres miembros de su misma “familia totémica”. El “grupo totémico” es paralelamente una suerte de “familia consanguínea extendida”, en la cual el acto de tomar como pareja a una mujer es considerado incestuoso. Dentro de la “familia totémica” efectivamente existirá un determinado número de mujeres a las que un hombre no se hallará vinculado consanguíneamente, pero que, pese a tal condición, serán consideradas como consanguíneas suyas. Tal y como se establece en *Tótem y Tabú*:

“aquellos que descienden del mismo tótem son consanguíneos y forman una familia en el seno de la cual todos los grados de parentesco, incluso los más lejanos, son considerados como un impedimento absoluto de la unión sexual” (Freud, 1999, p. 9).

Para el médico neurólogo austríaco la “justificación psicológica” de tal prohibición no es axiomática, sin embargo, cree comprender que en ésta se toma muy seriamente el papel del *“tótem (animal) como antepasado”* (Freud, 1999, p. 9). Parece evidente que el obsesivo y “extraordinario horror al incesto” condujo a la sustitución del *“parentesco de la sangre por el parentesco totémico”* (Freud, 1999, p. 9). Por ley general –en virtud de tal horror– existe un predominio del “grupo totémico” sobre el “grupo consanguíneo”: poseen un “tótem” codificado, el antepasado del clan. Pero ¿por qué razones y bajo qué circunstancias? Apoyándose en autores como Lorimer Fison, Freud (1999) argumentará que previo al surgimiento del “matrimonio individual” existió una institución denominada “matrimonio de grupo”, tras la cual un número establecido de hombres ejercía derechos conyugales sobre un número establecido de mujeres (p. 10). Los hijos concebidos dentro de dicha institución eran considerados unos a otros como hermanos, omitiendo el hecho de que no todos pudieran ser descendientes de la misma madre, y considerando a todos los hombres miembros del grupo como sus progenitores (Freud, 1999, p. 10). Bajo tales condiciones, los parentescos no designan “relaciones físicas” sino “relaciones sociales”, particularidad en la que el médico neurólogo austríaco advierte en primer lugar, una persistencia del período en el que se hallaba vigente el *“matrimonio de grupo”* (Freud, 1999, p. 10), y enuncia en segundo lugar, una hipótesis que explica la fuerte inherencia de la “exogamia” al *“sistema totémico”* (Freud, 1999, p. 11).

Lo anterior puede llevarnos a considerar el “tótem” no ya según su acepción más corriente: un objeto material al que la tribu profesa un supersticioso acatamiento porque cree que entre sus propios miembros y cada uno de los objetos de tal índole existe una singularísima conexión (Freud, 1999, p. 99), sino como un signo conjurado por los sacros “ancestros espirituales” que la vía programática y tecnológica de la codificación personifica, y ante los cuales la tribu busca obsesivamente expiar sus deseos profanos invocando el discurso retórico del “horror al incesto”. En otras palabras, detrás de la tecnología lingüística adscrita al “sistema totémico” parece estar encubierto un surrealista “horror al incesto” cuyas motivaciones no admiten más codificación que la asociada a un lenguaje retórico inconsciente.

### “Tabú”

Según Freud (1999), además del “tótem” y su sistema cultural adscrito, uno de los mayores exponentes de la prohibición es el “tabú”, caracterizado, según él, por presentar *“dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro”* (p. 21). Desde este punto de vista, el “tabú” es absolutamente ambivalente. Aunque el “tabú” parece en principio estar asociado a lo consagrado, parece tener repercusiones peligrosas. Al final, lo sagrado puede ser del todo opuesto a los objetivos del “tabú” mismo. *“Entraña [...] una idea de reserva y [...] se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones”* (Freud, 1999, p. 21), afirma el médico neurólogo austríaco. Éstas, por tanto, constituyen los objetivos y propósitos del “tabú”: prohibir y restringir. La ambivalencia entre lo sagrado y lo prohibido, y de hecho entre lo consagrado y lo impuro, se sintetiza en la expresión *“temor sagrado”* (p. 21), expresión a partir de la que Freud (1999) busca caracterizar el sentido del “tabú”. Por lo general, una prohibición puramente moral o religiosa está destinada a procurar un control específico dentro de una determinada sociedad, y en ello reside su explicación. Pero en el caso del “tabú”, las restricciones *“no emanan de ningún mandamiento divino, sino que extraen de sí mismas su autoridad (y) carecen de todo fundamento”* (Freud, 1999, p. 21). Constituyen una reserva abstinentes de “origen desconocido”.

De tal forma, dice el médico neurólogo austríaco, *“son calificados de tabú todos los lugares, personas, objetos y estados que entrañan la misteriosa propiedad antes expuesta o son fuente de ella”* (Freud, 1999, p. 25). Existe algo oculto dentro del “tabú”: una reserva abstinentes desconocida. Pero algo se halla más escondido en su seno: el *“temor a su contacto”* (Freud, 1999, p. 28), expresión que *“hace resaltar un carácter que permanece común a lo sagrado y a lo impuro”* (p. 28), según

Freud (1999). Es habitual hablar de lo sacro del “tabú”, pero hay una impureza inversa en el mismo. La actitud ambivalente del individuo con relación al objeto asociado al acto prohibido, señala el médico neurólogo austríaco, consiste en experimentar *“de continuo el deseo de realizar dicho acto -el tocamiento-, pero le retiene siempre el horror que el mismo le inspira”* (Freud, 1999, p. 32). El individuo tiene que lidiar contra la posibilidad del contacto. Frente a la más sutil fluctuación en la lucha contra el contacto –una disputa por lo sacro, por lo consagrado y, por tanto, por la pureza– el individuo se vuelve presa del horror. Más adelante afirma Freud (1999) que, siendo la prohibición ostensiblemente consciente, *“la tendencia prohibida, que perdura insatisfecha, es por completo inconsciente y el sujeto la desconoce en absoluto”* (p. 32). Codificada en el plano consciente de lo sintáctico y formal, la prohibición reaparece en el plano inconsciente de lo retórico, por así decirlo, como deseo cohibido.

El carácter obsesivo de la prohibición, según el médico neurólogo austríaco, se explica esencialmente por *“sus relaciones con su contrapartida inconsciente -el deseo oculto insatisfecho-, o sea una necesidad interior ignorada por la consciencia”* (Freud, 1999, p. 33). La obsesión correspondiente a la prohibición se trata del asedio persistente de una idea fija que asalta la mente, respecto a la que cada individuo no puede sino asentir, siguiendo el movimiento mismo que lo hace obsesionarse. En esa obsesión móvil dos de los problemas esenciales corresponden a la “transmisibilidad” y la “facultad de expansión” de la prohibición en múltiples direcciones a través de “objetos inanimados”. Este par de aspectos, afirma Freud (1999), *“reflejan un proceso por el que pasa el deseo inconsciente y cuyo desarrollo es favorecido por las condiciones psicológicas de lo inconsciente”* (p. 33). Más allá de un cierto umbral de movilidad obsesiva la “transmisibilidad” y la “facultad de expansión” ni siquiera existen: es la resignación imperiosa. Son relativamente irrealistas: *“la tendencia prohibida se desplaza de continuo para escapar a la interdicción que sobre ella pesa”* (Freud, 1999, p. 33), y relativamente realistas: la tendencia prohibida *“intenta reemplazar lo que le está vedado por objetos y actos sustitutivos”* (Freud, 1999, p. 33). Esta imagen psíquica ininteligible yace paralelamente en una interpretación implícita, hecha por los “desplazamientos” y “nuevos fines elegidos por el deseo”; las reiterativas exigencias a la prohibición confieren al deseo posibilidades de incrementarse. En estas condiciones, tal y como lo sostiene el médico neurólogo austríaco, *“la coerción recíproca (entre la prohibición y el deseo) crea la necesidad de una derivación -de una disminución de la tensión existente-, necesidad en la que (ha de verse) la motivación de los actos obsesivos”* (Freud, 1999, p. 33). Conforme a lo anterior parece ser que:

- el deseo para satisfacerse en el plano consciente traduce la prohibición en “derivación reductora”
- pero el temor a su realización traduce tal “derivación” a la contradicción profunda del individuo en quien la “reducción” de la tensión entre la prohibición y el deseo compensa y sobredetermina la fuerza psíquica de este último. En otras palabras: el individuo exige la prohibición porque sabe que puede recurrir a la sustitución del objeto o acto prohibidos; no exige excesivamente la prohibición porque sabe que la “derivación reductora” puede terminar constituyendo una barrera infranqueable para la satisfacción del deseo; exige, no obstante, un poco excesivo la prohibición porque finalmente vive de los “desplazamientos” y los “nuevos fines elegidos”, es decir, del incremento del deseo. El nivel de su apetencia deviene pues, precisamente, de una “coerción recíproca” entre un realismo nutrido por “objetos y actos sustitutivos” y un irrealismo amparado por la continua evasiva respecto a la privación que pesa sobre el deseo, coerción que refleja simultáneamente la contradicción interna del individuo. Ahora bien, esta coerción se expresa finalmente en la actitud ambivalente que el individuo adopta respecto a la “prohibición tabú”. Para retomar los términos de Freud (1999):

“En su inconsciente, (el individuo) no (desearía) nada mejor que su violación, pero al mismo tiempo (siente) temor a ella. La (teme) precisamente porque la



(desea), y el temor es más fuerte que el deseo. Este deseo es, en cada caso individual, inconsciente [...]” (p. 34).

La prohibición y el deseo no se excluyen mutuamente más que en la psique del individuo, y si los “objetos y actos sustitutivos” satisfacen aparentemente el deseo, hemos visto que su sentido no se aclara más que a partir de su relación con el incremento del deseo. Más profundamente, la jurisdicción del acto prohibido es inmanente al deseo.

Conforme lo expresa el médico neurólogo austríaco, la base del “tabú” la constituye un acto prohibido, “a cuya realización impulsa una enérgica tendencia localizada en lo inconsciente” (Freud, 1999, p. 35). En el fondo, el individuo se siente, si es que no se sabe, juzgado por los “actos sustitutivos”, y en el fondo se somete a ese juicio, aunque más no sea para impugnarlo. Se trata aquí de algo más que del imperativo de restricción procedente de la “enérgica tendencia” inconsciente: se trata del “poder contagioso inherente al tabú (consistente, según Freud (1999), en) la facultad [...] de inducir en tentación e impeler a la imitación” (p. 37). En los “objetos y actos sustitutivos” vividos por el individuo como una zona de resguardo cercana o lejana de las exigencias restrictivas, como campo autónomo de satisfacciones, el individuo no deja nunca sin embargo de aspirar a un “contagio” y de asegurarlo por “desplazamientos” evasivos, y de transcribir en sus “asociaciones”, mediante sus “objetos y actos sustitutivos”, la inmanencia de un deseo que aparentemente rehúsa. Justamente respecto de lo anterior, Freud (1999) establece lo siguiente:

“el poder contagioso del tabú (manifiesto) en su transmisión a objetos inanimados [...] queda (reflejado) en la neurosis por la tendencia del deseo inconsciente a desplazarse de continuo sobre nuevos objetos, utilizando los caminos de la asociación” (p. 37).

Esto puede analizarse como una coacción acuciosa de contagio, como indicio obsesivo: no sólo desear sino prorrogar repetidas veces la consumación del deseo; es la obsesión de quien obedece al “tabú”. El inconsciente se hace manifiesto mediante la redundancia de los “nuevos objetos” y los “nuevos actos”, de sus connotaciones y de su sobrecarga. No obstante, se hacen manifiestos también otros elementos, y es necesario extraer otras conclusiones:

1. La sobrecarga de los “nuevos objetos” y “nuevos actos”, los cuales se desempeñan aquí como transmisores, puede analizarse como la función no sólo de recordarle al individuo “sus deseos prohibidos, [sino] de impulsarle a satisfacer su deseo violando la prohibición” (Freud, 1999, p. 37). Ahora bien, esta “transmisibilidad”, esta sobredeterminación del deseo, es inherente a un ámbito colectivo: los “objetos y actos sustitutivos” parecen no poseer únicamente la función psíquica de despertar en el individuo el recuerdo correspondiente a la ejecución del acto prohibido –ejecución que se halla determinada por el recuerdo del acto prohibido mismo–, sino una “propiedad social” que lo incorpora al grupo –clan o familia– de los individuos que han caído presas de la “peligrosa fuerza mágica del tabú”<sup>3</sup>. Así, los “objetos y actos sustitutivos” concebidos desde un fenómeno individual terminan convirtiéndose consecutivamente en signos de una pertenencia colectiva, signos en los que el recuerdo y la tentación convergen y se funden. A través del recuerdo y la tentación, lo que se hace manifiesto una vez más es la ambivalencia asociada al “tabú”, y que conforme al médico neurólogo austríaco, “procede de una oposición entre el dolor consciente y la satisfacción inconsciente” (Freud, 1999, p. 62).

<sup>3</sup> Expresión referida al “poder contagioso del tabú”, de la cual Sigmund Freud expresa lo siguiente: “[...] un hombre que ha transgredido una prohibición induce a otro hombre a cometer la misma falta es porque la desobediencia de la prohibición se ha propagado como un mal contagioso, en la misma forma que el tabú se transmite de una persona a un objeto y de este objeto a otro”. (Freud, 1999, p. 37).

2. A partir de lo anterior, es pertinente relacionar la condición a la vez consciente e inconsciente de la conducta ambivalente con el carácter de aquel (o de aquellos) grupo de individuos en su progresión cultural. ¿Cómo precisarlo? Es un grupo que fue lo suficientemente lejos como para renunciar “a un bien o a una libertad”, pero no lo bastante lejos como para renunciar al deseo. Se caracteriza por su estricta observancia respecto a la “prescripción tabú”, por la sobrevaloración de lo que ésta representa. Pero simultáneamente se caracteriza por transgredir los límites de la prescripción y por la conciencia de que puede expiar la transgresión mediante un “ceremonial de purificación”<sup>4</sup>. Eso explica el doble movimiento de consumación y expiación, en el “acto prohibido” que acecha al ceremonial, y que es al mismo tiempo un desafío constante. En una “sociedad totémica”, los grupos instituyeron una “sagrada obligación” que es su verdadero destino de “grupo –clan o familia–totémico”, y es esta “sagrada obligación”, definible culturalmente, la que se exterioriza en el “ceremonial purificador”, a la vez consumado y expiado con que codifica sus “objetos y actos sustitutivos” (Freud, 1999, p. 101).

Ahora bien, el “temor sagrado” implica toda una ideología dado que enmascara la función purificatoria de la expiación, que es una función de control colectivo del deseo. La expiación en materia social no tiene como interés una “sociedad totémica” ideal, sino un “ideal totémico”, el de los clanes o familias estrictamente observantes de un “mandamiento divino” sin origen conocido –por ende, sin fundamento–, el cual consiste en perpetuar la renovación de su autoridad mediante la naturaleza imputable del tabú.

### El “tabú” como protector del “tótem”

De este modo, la prohibición llega a dar lugar a toda una cultura que conscientemente se vive bajo el aspecto del “temor sagrado”, pero inconscientemente se vive como un “deseo profano”. Este último, en el sentido de Freud (1999), “*existe realmente en lo inconsciente y [...] el tabú, como el mandamiento moral, lejos de ser superfluo, se explica y se justifica por una actitud ambivalente, con respecto al impulso*” (p. 70). Como sistema cultural el “totemismo” proviene del discurso retórico correspondiente al mandamiento –restricción– inexorable que encarna el “tabú”. Como lo dice el médico neurólogo austríaco, las prohibiciones del “tabú” tienen como propósito proteger al “tótem” (Freud, 1999, p. 100). Su significado estético es siempre un significado derivado del discurso retórico que tras éste se oculta: en el “tótem” se codifica el recuerdo del “*padre [...] como dios y como víctima del sacrificio*” (Freud, 1999, p. 137). Respecto a esta afirmación, en el cuarto y último capítulo de *Tótem y Tabú* Freud (1999) propone una teoría histórico-conjetural en la que presume cómo en tiempos muy remotos se produjo un suceso trascendental que explicaría el origen del “horror al incesto”, la cual relata del siguiente modo:

“la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la consciencia de la culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos

<sup>4</sup> Al respecto, Freud afirma que “el que la violación de un tabú pueda ser rescatada, en algunos casos, por una expiación o penitencia que significa la renunciación a un bien o a una libertad, nos da la prueba de que la obediencia a la prescripción tabú era en sí misma una renunciación a algo que hubiéramos deseado con gusto”. (Freud, 1999, p. 37).

humanos. Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella «obediencia retrospectiva» característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar. Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De este modo es como la consciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo (el respeto al animal totémico y la prohibición del incesto)” (p. 131).

Este es justamente el eje central sobre el que gira la explicación psicoanalítica del “totemismo”. Las dos prohibiciones “tabú” (no matar al “animal totémico” y no cometer incesto) efectivamente se corresponden análogamente a los dos crímenes cometidos por Edipo, quien, según el mito griego, asesinó a su padre y tomó por mujer a su madre. Resulta así la conclusión por parte del médico neurólogo austríaco quien establece que el “sistema totémico” se originó de las condiciones referidas al complejo de Edipo. Por todos estos motivos el “horror al incesto” es conexo al deseo de trasgredir el umbral de la “horda fraterna” demarcado por la autoridad del “padre”, y que recalca en la necesidad de codificar en un “signo zoomorfizado” y consagrado, el recuerdo de un crimen que es ambivalentemente al *“recuerdo del triunfo sobre el padre”* (Freud, 1999, p. 132). El “ceremonial totémico” es, por un lado, la conmemoración del crimen que busca obsesivamente una legitimidad, un legado, una sanción simbólica, y por otro, la conmemoración del triunfo, *“de la cual –dice Freud (1999)– quedan levantadas todas las prohibiciones impuestas por la obediencia retrospectiva y convierte en un deber la reproducción del parricidio en el sacrificio del animal totémico”* (p. 132).

Es pues el patrimonio de un grupo de hombres a quienes obsesiona transmutar su “consciencia de la culpabilidad” en gracia hereditaria. Pero es igualmente el patrimonio de un clan que, por la “comida de sacrificio” quiere también consagrar su consumición como expiación absoluta respecto del “animal totémico”. Y es también el patrimonio de una familia en la que el “horror al incesto” traduce más bien el rechazo (o la incorporación ignominiosa) del “triunfo sobre el padre”, el deseo de situarse fuera del “sentimiento de la culpabilidad” recurriendo para ello a la abstinencia sexual como signo emblemático de la condición anterior –pureza sexual– al “parricidio”.

De este modo, es interesante constatar que el “tótem” designa un grupo, un clan, una familia, que se nutre en la “comida de sacrificio”, en el “sacrificado”, en el “triunfo sobre el padre” para hacer una reconciliación en términos de “horror al incesto”, lo que refleja las exigencias culturales sintetizadas en la ambivalencia entre la “sagrada obligación” y su “violación”. Lo substancial, en primer lugar, es advertir en el “animal sacrificado” la codificación formal que expresa el crimen contra el “padre”. El médico neurólogo austríaco señala que *“el animal sacrificado era tratado como un miembro de la tribu, y la comunidad que ofrecía el sacrificio, su dios, y el animal sacrificado eran de la misma sangre y miembros de un único y mismo clan”* (Freud, 1999, p. 125), y agrega que *“el misterio sagrado de la muerte del animal se justifica por el hecho de que solamente con ella puede establecerse el lazo que une a los partícipes entre sí y con su dios”* (Freud, 1999, p. 126). En el rol del “animal sacrificado” como médium para establecer comunicación con el “dios”, pueden distinguirse tres aspectos:

1. Existe en primer término la noción de portador de “sangre”. Es el punto de vista de la *“sustancia sagrada, cuya absorción había de reforzar la identidad material de los miembros de la tribu entre sí y con la divinidad”* (Freud, 1999, p. 127). Esta representación encarna el fundamento del pacto de sangre. Por otra parte, la instauración de la “comunidad de sangre” como una “identidad de sustancia” halla explicación en la necesidad de restablecer dicha identidad mediante el ritual estrictamente físico de la “comida de sacrificio” (Freud, 1999, pp. 126-127).

2. El “animal sacrificado” es ocasión de contacto humano. Ejecutar el “sacrificio” es, al menos provisoriamente, relacionarse con los demás miembros del clan. Es el problema de una “cultura totémica” que codifica el lazo que une a sus miembros entre sí en *“la vida misma del animal sacrificado, la vida que reside en su carne y en su sangre y se comunica por medio de la comida de sacrificio a todos aquellos que en ellos toman parte”* (Freud, 1999, p. 126). En tiempos antiguos el carácter sacro atribuido al “animal sacrificado” se hallaba asociado a la intangibilidad de su vida, la cual solo podía ser arrancada mediante la intervención y bajo la responsabilidad de toda la “familia totémica” en presencia del “dios”, a fin de obtener la “sustancia sagrada” (Freud, 1999, p. 127).
3. Finalmente, un “teocentrismo del animal sacrificado” toma a la “víctima”, invoca al “padre” ancestral. El “sacrificio” está asociado a un “sacramento”, un voto colectivo, dentro del cual la “víctima” –el antiguo “animal totémico” miembro del grupo–, se consagró finalmente como la misma “divinidad primitiva”. De esta manera, el sacramento a través del “sacrificio” y la “consumición” del “animal totémico”, adoptó el propósito final de fortalecer la identidad de los miembros del clan con el “dios” (Freud, 1999, p. 127). Este “teocentrismo” resultante ya fue descrito por Freud (1999) mediante los siguientes rasgos:

“... entre el dios y el animal sagrado (tótem, animal destinado al sacrificio) existen múltiples relaciones: la., a cada dios es consagrado generalmente un animal y a veces varios; 2a., en ciertos sacrificios particularmente sagrados -los que antes denominamos «místicos»- es precisamente el animal consagrado al dios el que le es ofrecido en sacrificio; 3a., el dios era adorado con frecuencia bajo la imagen de un animal, o, dicho de otro modo, ciertos animales continuaron siendo objeto de un culto divino mucho tiempo después del totemismo; 4a., en los mitos se transforma el dios con frecuencia en un animal, y muchas veces, precisamente en el que le está consagrado” (p. 135).

No es de extrañar entonces que en el desarrollo de la relación entre el “sistema totémico” y la religión pueda distinguirse la analogía entre el “dios” y el “animal sacrificado”, siendo este último la fuente de la progresiva concepción posterior de la religiosidad. Bajo estos términos, el “tótem” viene a representar la primera codificación formal de un “objeto sustitutivo del padre”, codificación inicialmente de índole zoomórfica a partir de la que posteriormente se obraría una “antropomorfización” como depuración final de la divinidad religiosa. (Freud, 1999, pp. 135-136). El “sacrificio” ofrecido al “dios” de la “familia totémica” es así mismo ambivalente desde el punto de vista teocéntrico: el “padre” pervive paralelamente como “dios” y como “víctima” (Freud, 1999, p. 137). Esta “actitud afectiva ambivalente” –como la denomina el médico neurólogo austríaco– hacia el “animal totémico”, se comprende en que éste, en su modalidad de “objeto sustitutivo del padre”, *“armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal se celebre como una fiesta su sacrificio y que después de matarlo se lamenta y llora su muerte”* (Freud, 1999, p. 130).

Ahora bien, en segundo lugar, es preciso señalar en la “exogamia” los indicios de una codificación formal que expresa el “triunfo sobre el padre”. Se puede aislar el rol del “horror al incesto” en el contacto que un individuo del “grupo totémico” mantiene con los demás miembros. Por consiguiente, la “exogamia” se funda:

- por una parte, en la “consciencia de la culpabilidad”,
- por otra, en la obsesiva reconciliación con el “padre” mediante una simbólica “obediencia retrospectiva”.

Ambos fundamentos de hecho constituyen, según Freud (1999), el principio de la “religión totemica” (p. 132). Sin embargo, la abstinencia sexual con un miembro del mismo “grupo totémico”

no es propiamente una prohibición de índole religiosa. Encarna una restricción significativa adherida a la prohibición religiosa de matar al “tótem”, la cual, extralimitando los umbrales del “clan totémico”, llegó ulteriormente a adquirir la forma de dos de los mandamientos más importantes del judaísmo: “no cometer actos impuros” y “no consentir pensamientos ni deseos impuros”. El avance progresivo desde el “sistema totémico” hasta la moral, pasando por la fase intermedia de la religión, enmascara simultáneamente la transformación de la noción de “culpabilidad”: inicialmente, el equilibrio social del “sistema totémico” se fundamentó en la responsabilidad compartida del “crimen colectivo”; con el advenimiento de la religión éste se transfirió a la “consciencia del pecado” y el “remordimiento”; y finalmente, con la concepción de la moral, halló base en los requerimientos de la nueva sociedad y en el tributo exigido por la “consciencia de la culpabilidad” (Freud, 1999, p. 134).

Estos aspectos vienen a confirmar que, después de todo, la “exogamia” implica un “sacrificio sexual”, el cual no necesariamente debe entenderse como una simple dimisión al deseo carnal eventualmente profesado hacia cualquier miembro del “grupo totémico”. Este status de “sacrificio sexual” alusivo a la exogamia proviene de un hecho sustancial: la primaria prohibición del incesto dejó de ser una restricción única y exclusiva entre consanguíneos, para luego extenderse como una ley inquebrantable entre prójimos. Mientras que el sentido de “sacrificio” en la “comida totémica” consiste en la “santificación por la participación en la comida común”, en la “exogamia” tiene que ver con la “santificación” por la privación de todo deseo sexual hacia el prójimo. No obstante, el común denominador entre ambos lo constituye la perdurabilidad del “sentimiento de la culpabilidad” (Freud, 1999, p. 134).

### “Espacio tabú”

Retomando el propósito central de esta reflexión, lo que nos atañe es la “propiedad retórica” distintiva del espacio habitado, propiedad indisociable en todos los niveles de la cultura. Si aparentemente en la sociedad actual ya no existe predominio de la “cultura totémica”, podemos preguntarnos si, tras la aparente secularización social de la institución familiar moderna, no existen aún clanes consagrados a esos mecanismos de codificación –restituyendo así, bajo el aparente laicismo total de sus conductas individuales y colectivas, el signo inmemorial de institución de la exogamia y de organización tribal que fue la del “tótem” en las sociedades primitivas. Es innegable que los espacios habitados dicen mucho acerca del carácter de su poseedor (o poseedores), pero existe en esto un círculo disoluto: hallamos en los espacios la categoría retórica tal como fue definida a partir del “tótem freudiano” (entre otros criterios). Es innegable que, en una primera instancia, los espacios pueden ser considerados como índices de un discurso formal; pero es mucho más importante considerarlos, en su concepción, en su organización y en su práctica, como el pilar de una estructura retórica del medio, que es al mismo tiempo una estructura surrealista codificada. Por consiguiente, esta estructura ya no se corresponderá directamente con un carácter cultivado previamente, sino que deberá ser analizado como elemento de la codificación espacial individual y colectiva, como elemento activo de sus deseos, que en una estructura global puede entonces concordar con otros aspectos de la práctica cultural, pero también contrastar considerablemente.

Así, es posible que pueda hablarse de los espacios más que en términos de espacios, en términos sintácticos y de discurso formal. Es imprescindible mantener simultáneamente el análisis en un terreno retórico, determinando qué rol específico poseen los espacios respecto de los demás sistemas de signos, y qué cobertura de prácticas instauran en la estructura global de la cultura misma. Parece evidente que el rasgo particular de los “sistemas totémicos” sea la ambivalencia frente a un objeto (el “tótem”): se disfraza con signos sacros que terminan por ser motivo de reserva abstinentes. Pero el problema sigue en pie: ¿cuál es la postura concreta de los espacios –si es que realmente existe– respecto de este rasgo muy general de los “sistemas totémicos”? Así, por ejemplo, las zonas urbanas rojas de tolerancia y desinhibición obedecen a rasgos de ambivalencia, las cuales permiten que aquellas actividades consideradas como ilegales e inmorales por una determinada sociedad, afloren en una especie de “legalidad provisoria” teniendo como base la industria del sexo, pero cada una según su ritmo y sin obviar que la “legalidad provisoria” de lo ilegal

varía según las distintas sociedades. Es evidente que la hipótesis de esta ambivalencia relativa de los espacios y de su práctica en el contexto de las actitudes individuales y colectivas puede concebirse en el seno de los mismos: frecuentemente se advierte en las viviendas populares que la configuración de conjunto, desde el punto de vista formal, no obedece a un discurso. ¿Existen espacios retóricos, es decir que niegan el discurso formal y proveen un testimonio contundente de un sentido ambivalente? Quizás ya hemos hallado elementos frente a este problema en la conceptualización freudiana del “tabú”.

Es indudable que los espacios son portadores de un índice de significaciones sintácticas, portadores de un discurso formal –y esto en el menor de sus detalles: forma, escala, estructura, material, color, etc. – en una palabra, que encarnan un código formal. Pero justamente, por esto, puede efectivamente considerarse que los individuos y los grupos, lejos de atenerse expresamente a los preceptos de ese código, se comportan con el prontuario particular e imperativo de los espacios como con cualquier otro código moral o institucionalizado, es decir, a su manera; lo practican en su habla independiente. Las causas de la aparición de un “espacio tabú” radican, al parecer, no tanto en las prácticas formales y sintácticas, como si en las prácticas retóricas y semióticas del discurso.

Nos apartaremos parcialmente del campo retórico del “tótem” y del “tabú” para ingresar en el del espacio e ilustrar así su “microdiscurso oculto” respecto a lo que acabamos de discernir acerca de la codificación y de la ambivalencia. Por consiguiente, este “microdiscurso” debe ser leído como una gramática informal, una inflexión, una contradicción que el sujeto o el grupo (clan o familia) ampara, por medio de su discurso de espacios formalizados, con su propia situación tanto individual como social. Un análisis semiótico debe realizarse mediante la sintaxis personalizada de los espacios, –análogo a un relato e interpretable en términos de una ficción onírica de litigios inconscientes–, por medio de los lapsus, las discrepancias, las contrariedades del discurso formal, el cual jamás congenia consigo mismo. La inercia formal del espacio ideal asociada a un estado social inalterable, algo especialmente inverosímil en nuestras sociedades latinoamericanas, desaparece, y el discurso desde su misma condición sintáctica comienza a revelar una “neurosis”, un “deseo inconsciente” –y, más aún, mediante la relación, eventualmente paradójica, de este discurso de espacios formalizados con toda la gama de conductas culturales existentes–. La constitución formal del código de los espacios se sustenta en el sujeto y el grupo (clan o familia) estandarizados –por ende, reducidos– a tipos espaciales, los cuales nunca son hablados como caracteres fijos, sino siempre restituidos y manoseados conforme a la jerga de cada eventualidad.

De esta manera, la sintaxis y la retórica de los espacios remiten a codificaciones culturales y a jergas ambivalentes, las cuales, más que las prácticas racionalizadas de los tipos espaciales, revelan “deseo cultural” e insatisfacción. Los espacios tienden a pensarse y concebirse como entidades impersonales a las que, no obstante, las prácticas culturales terminan oponiéndoseles. Involucran un carácter de reserva y censura, lo cual termina manifestándose en su apertura pública y contrariamente restringida. Su adjetivación “tabú” reside en una contradicción congénita. La ambivalencia entre lo público y lo restringido –de hecho, entre lo público y lo privado– se condensa en una “propiedad virtual de lo público”, expresión a partir de la que es posible particularizar el sentido del “espacio tabú”. Todo espacio formalizado está generalmente destinado a ejercer un control cultural, objetivo que define su mismo sentido formal. Sin embargo, en lo que concierne al “espacio tabú”, su condición de “propiedad virtual de lo público” no procede de ningún decreto oficial; se trata más bien de una “auto-extracción de su propia legitimidad” carente de fundamento institucional. Apelando a un término de Hall (2003), el “espacio tabú” constituiría un *“sumidero comportamental”* (p. 38), expresión que este autor, apoyándose en John Calhoun, utiliza para definir lo que él mismo describe como una “distorsión comportamental” asociada a *“trastornos en la construcción de [espacios], el cortejo, el comportamiento sexual, la reproducción y la organización social”* (Hall, 2003, p. 38). Esto permite sugerir que la “propiedad virtual de lo público” entraña un “trastorno comportamental” referido a la construcción cultural de los espacios, lo que puede interpretarse como una “distorsión social” que la “diversidad comportamental” produce en la formalidad de los mismos. Se trata en últimas de una informalidad sobreescrita, mediante la acción intrínseca a las diversas prácticas culturales, en la formalidad de los espacios impersonales. La formalización

no contempla ni tramita la descarga cultural del deseo. Por ende, y teniendo en cuenta que para Hall (2003) *“el espacio informal es el espacio no declarado”* (p. 138), el “sumidero comportamental” puede considerarse, después de todo, un “dispositivo informal de desinhibición social”.

A través de este “dispositivo informal”, cada individuo, cada grupo (clan o familia) busca forjarse su lugar en un orden impersonal, procurando, simultáneamente, transgredir aquel orden conforme a la marcha irreverente de su “deseo inconsciente”. El eco de esta función primordial del “dispositivo informal” se amplía en una aseveración de Hall (2003) donde él establece que *“el empleo que el hombre hace del espacio es una especialización de la cultura”* (p. 6). Hall (2003) muestra que si bien es cierto que *“el cuándo y cómo se arreglan o guardan las pertenencias es función de las normas microculturales, [función] representativa [...] de grandes grupos culturales, [...] también [lo es] de [las] mínimas variaciones culturales que hacen único a cada individuo”* (p. 138). Esto significa que el espacio sólo se especializa para el individuo cuando consigue personalizarlo mediante las variaciones, por éste ejercidas, sobre las normas del orden impersonal adscrito al discurso formal de su cultura. A través del “dispositivo informal de desinhibición social”, lo que habla es una “sociedad neurótica” que se revela por medio de una descarga herética de sus “deseos inconscientes”, y sí, como “espacio tabú”, el “sumidero comportamental” parece hablar a la totalidad de los individuos, lo hace en realidad para ofrecerse a cada quien como lugar de desinhibición. En otras palabras, bajo el signo de los espacios, bajo la estampilla de la propiedad restringida, lo que se desencadena es siempre un proceso social de desinhibición continuo del “deseo inconsciente”. Y los espacios son en la mayoría de los casos, además de imagen de un discurso formal, la tecnología y la comprobación de ese proceso social de desinhibición.

### Conclusiones

Lo que otorga a los espacios un status esencialmente ambivalente se sustenta en que tras su condición de signo del orden social –lenguaje formal e impersonal–, ocultan y manifiestan clandestinamente un lenguaje retórico. Su propagación, refinamiento y disposición –procesos de formalización– se hallan desanclados de toda presunción retórica que, para retomar los términos de Benjamin Lee Whorf, es, propiamente, el desempeño de un lenguaje singular en el moldeamiento del mundo simbólico de los individuos que lo utilizan (Hall, 2003, p. 114).

La manera en que los espacios se revelan y buscan eludir las refutaciones a la desinhibición social, la manera en que se supeditan a la potestad silenciosa del orden formal sin dejar por tal motivo de rehusarlo previamente, todo esto, que integra la insatisfacción vivida de la propiedad restringida, conforma simultáneamente un delirio social, y nutre el fracaso social del discurso formal de los espacios. No olvidemos que el sacrificio del “animal totémico” en los ceremoniales de expiación, es siempre una provocación, un desafío, pero también una conmemoración destinada a concebir un orden de valores, una norma de juego para adherirse a ella. En la práctica informal, lo que encarna la evidencia es el quebrantamiento atrevido del espacio formal y de la propiedad restringida que lo declara. En la práctica formal, deliberadamente fundada en el orden institucional, esta peculiaridad cultural antagónica de la desinhibición social está implorada, pero no zanjada. Los procesos de un grupo (clan o familia), cuyos hábitos lingüísticos edifican un “mundo real”<sup>5</sup> –mundo virtual–, reactivan enérgicamente esta función de exponentes retóricos, en condición antagónica, de los espacios. Son muchas las prácticas informales que deambulan en los espacios actuales de la ciudad, cuya presencia no es nunca sosegada, sino siempre febril.

Diversas tribus (clanes o familias) urbanas advierten, a nivel de los espacios, dicha “retórica de la desinhibición”. Perviven a cuenta de una lógica y de una estética de la informalidad -informalidad de los modelos instituyentes de organización urbana. Es necesario indicar por otra parte que sus “modelos de referencia” no provienen de los discursos formales tradicionales, en la medida en que éstos se oponen a cualquier desmitificación del espíritu civilizatorio promovido por el Movimiento Moderno. La referencia de las tribus (clanes o familias) “transgresoras” es la “cultura

<sup>5</sup> Sobre esta concepción Edward Hall cita a Edward Sapir quien sostiene que *“el [‘mundo real’] está en gran parte edificado sobre los hábitos del lenguaje del grupo”* (Hall, 2003, p. 116).

oculta”<sup>6</sup> que se halla exenta del dominio institucional, tal y como se manifiesta en el “espacio tabú no declarado”, adaptado, a su vez, como “propiedad virtual de lo público”. Este “orden retórico oculto” se halla condicionado por dos aspectos fundamentales: “sagrado”, por una parte, “impuro” por otra. Las interferencias son de hecho recurrentes -el “espacio tabú” es una “propiedad sacra”, pero incluye su propia “impureza”. No obstante, ambos aspectos difieren enormemente: uno, “sagrado”, expresa el deseo cohibido colectivamente; el otro, “impuro”, expresa la aspiración colectiva -parafraseando parcialmente a Freud- al “poder contagioso del tabú manifiesto en su transmisión” por medio del espacio.

También es importante indicar que esos aspectos no están única y exclusivamente asociados a una dimensión colectiva de dicho “orden retórico oculto”: dependen igualmente de un análisis antropológico y estético ligado a lo individual. Lo “sagrado”: es sabido que la casa popular es hermética en sí misma y atiborrada. Legados y cúmulos son signos de “personificación”. De acuerdo a esto, el interior popular se caracteriza por el hacinamiento. Es cierto que en muchas situaciones sobra espacio, pero el hacinamiento generalmente desencadena una compensación reactiva: a falta de insumos socio-económicos, políticos y culturales, juega el criterio de memoria familiar. Además, en determinados casos, los que se hallan colmados son ciertos cuartos y rincones de la casa. En consecuencia, lo que habría de considerarse meritorio de análisis, son más bien los factores diversos de una “totemización” sobre el espacio doméstico, una “codificación” que convierte ciertos lugares en “altares”. Atiborramiento mediante acopio de recuerdos, sintagmas vivientes y fragmentos, configuraciones sintácticas personales del clan o familia: elementos que avizoran un revolucionario análisis semiótico de la casa y el cuarto, el cual no genera interés sino es asumida por una lógica informal que se desvincula de la arquitectura academicista para vincularse con un espacio reconocido a partir de los modos neuróticos de organización. Lo “impuro”: referido a la envoltura rococó y caricaturesca de la domesticidad popular. La mesa del comedor funciona a su vez como “altar”, recostado simultáneamente sobre una pared revestida con fotografías y dibujos que conmemoran el cumpleaños o el bautizo de algún menor. O un rincón gobernado por una mesa en la que reposan retratos enmarcados de un ex-soldado retirado por el infortunio de una muerte prematura. Esto puede interpretarse como un apego coercitivo, como “signo totémico”: no solo recordar sino “animar” lo que se recuerda; es la neurosis del propietario o inquilino popular. El inconsciente se manifiesta en la “impureza” de los signos, de sus lazos familiares y de su extravagancia.

El espacio “personificado” puede conducir a un análisis psicoanalítico que revise las obsesiones por la autenticidad, el misticismo genealógico y la saciedad simbólica manifiestos en cierto grado a nivel consciente. No obstante, lo que nos compete es el rol cultural asociado a los aspectos espaciales del deseo de individualización “personificado”. El valor estético del “espacio personificado” reside en su facultad de ofrecer materia inconsciente dispuesta a ser develada. En consecuencia, esa predisposición a “personificarlo” es característico de un deseo de trascender su propia formalidad, de conjurar en un signo, culturalizado y extravagante, lo que Freud interpreta como una “oposición entre un dolor consciente y una satisfacción inconsciente”. El “espacio personificado” puede entenderse como algo ambivalente cuya legitimidad depende de su manutención como signo de una pertenencia familiar y, por ende, colectiva. Se trata pues de una heredad de la tribu (clan o familia) que siempre busca transfigurar su “culpabilidad” generacional en un perdón transgeneracional. Así mismo, es el patrimonio de las tribus urbanas que, por el vigor colectivo de sus individualidades asociadas quieren igualmente conjurar su status informal como promoción testamentaria respecto al dispositivo formal de coacción social que encarna el espacio institucionalizado. Generalmente consideradas como grupos marginales, en estas tribus, constituidas esencialmente por artistas e intelectuales, la predisposición a “personificar” el espacio se traduce en una abstinencia a afiliarse al status formal dominante, es decir, en un deseo de reconocerse por fuera del margen cultural reglamentado acudiendo para tal propósito a las insignias de una memoria

<sup>6</sup> La “cultura oculta” es un término construido a partir de la siguiente afirmación planteada por Edward Hall: “La mayor parte de la cultura está oculta y fuera del dominio voluntario, y es ella la que forma la trama y la urdimbre del tejido de la existencia” (Hall, pp. 230-231).



contracultural. Lo propiamente relevante es observar, tanto en el nivel de lo público como en el nivel de lo privado, la petición “totémica” concreta que revela la “personificación” del espacio: ¿qué “temores sagrados” se pretenden resarcir?; ¿qué “deseos profanos” se pretenden legitimar? Más allá de las relaciones formales que sitúan al espacio en un nivel físico, el objetivo es comprender la dinámica cultural ambivalente detrás de su “personificación”.

Podemos enunciar otros aspectos que corroboran el compromiso cultural de las tribus (clanes o familias) a nivel de lo urbano. En primer lugar, el acondicionamiento del “espacio tabú” dictaminado por una apropiación ritual. Es un fenómeno referido a lo grafitado, a lo engallado, a lo rayado. Son los testimonios de un cuidado –de un velar– implícito en el ritual artesanal de lo ornamentado, y que es análogo a la técnica y a la razón, ambos reguladores del espacio institucional, cuya formalidad es la transcripción de una ideología que conjura el dinamismo social bajo el signo del orden. Desde esta óptica lo grafitado, lo engallado, lo rayado, resultan ser el modelo contracultural de la apropiación. Los espacios así ornamentados encarnan un “tótem” en el que se codifican en primer término los hechos que hay que denunciar supeditándolos a los imperativos informales de la rebeldía. Estamos haciendo alusión a un compromiso de la tribu (clan o familia) en el que su adherencia a lo informal –empatía hacia lo *underground*–, se corresponde con su autoexigencia de transgredir la restricción del uso público del espacio con miras a una revolución contracultural. Sin embargo, dado el denso acervo de prohibición, esta revolución no dispone de ventajas y en ese sentido su inmenso gasto humano suele calcularse meticulosamente de acuerdo a lo que las oportunidades le deparen. Por ende, es un ritual urbano dispendioso, un “sacrificio” urbano circunstancial. Los espacios grafitados, engallados, rayados, satisfacen a un cada vez más voluble cuerpo social porque poseen una alta capacidad de repercusión representativa, paradójicamente, en el plano formal, pero conforme a una lógica desafiante, consolidando así la imagen sintética de una oposición mítica.

El status “totémico” del espacio refuta punzantemente su status formal, y la consciencia colectiva alimenta a través de muchos medios y mecanismos dicha refutación: el espacio grafitado, engallado, rayado, es más robusto en personalidad y significación, y lo escriben los acontecimientos, mientras que el espacio formal es un artefacto estandarizado que exige renunciar a la descarga cultural del deseo, provocando como efecto la imposibilidad de escribir una biografía individual y colectiva, algo que complica aún más su uso. Pero es precisamente ese particular uso, de orden simbólico, lo que eclipsa totalmente la función decretada en la formalidad del espacio. Si parques como el Tercer Milenio o El Renacimiento no llegan a suscribirse a las condiciones de un “espacio tabú”, es porque son lo suficientemente declarados y oficiales como para depositar –“totemizar”– otra cosa que el monitoreo social en su discurrir formal, pero también se debe a que aquellos parques, por su finalidad, no dependen de la culturalización del espacio mediante una apertura plena de los procesos dialécticos que contempla, sino de un cálculo estético presidido por la configuración económica y administrativa de las relaciones sociales.

Ahora, más allá de la apropiación ritual ya enunciada, la exasperación contracultural tiene que ver con el hecho de que en oposición a la práctica diseñada –decretada e impuesta– en el espacio, y ceñida a la forma siguiendo a la función, aquella exasperación es incontenible dado que se complejiza en una biodiversidad que muta constantemente en la medida en que amplía sus conexiones, todo ello de acuerdo a los procesos de un deseo insatisfecho. La contracultura transgrede porque es una distorsión deliberada de los signos de formalización. Los exonera de su finalidad sintáctica para escribir una retórica clandestina: un “microdiscurso neurótico” y no una estética racionalizada. Conquista, pero es simultáneamente conquistada. Impredecible y frenética en sus rituales. El “espacio tabú” es una “dimensión contracultural oculta”.

### Bibliografía

- Baudrillard, J (1971). La moral de los objetos. Función-signo y lógica de clase. *Los objetos*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Baudrillard, J y Nouvel, J (2001). *Los objetos singulares. Arquitectura y filosofía*. Buenos Aires: FCE.
- Freud, S. (1999). *Tótem y Tabú: Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos*. Madrid: Alianza.

Hall, E. (2003). *La dimensión oculta*. México, D. F.: Siglo XXI Editores S. A. de C. V.

Páez Martínez, R. M. (2017). Casa-Morada: Hábitat de la familia. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 9: 80-95.

