

AUTORES

TÍTULO

ISSN

DOI

ISSN

Handle

ENLACES

**El deseo como fundamento del sujeto,
principio dinámico de la cultura.
Notas para una reflexión psicoantropológica sobre
la reproducción simbólica**

**Desire as the foundation of the subject, dynamic principle of culture.
Notes for a psycho-anthropological reflection
on symbolic reproduction**

José Carlos Aguado Vázquez
Posgrado de Antropología Social, Escuela Nacional de
Antropología e Historia
ORCID: 0009-0006-6675-2610

Resumen

El artículo desarrolla conceptualmente la relación entre deseo y reproducción cultural. Se enfatiza el deseo como un proceso que articula al sujeto con la cultura. Cada cultura presenta prácticas rituales y ritualizadas encargadas de regular los deseos de los individuos con el objetivo de constituirlos como sujetos reproductores de una cultura determinada. El planteamiento metodológico se enfoca en que la antropología, como ciencia, requiere observar los fenómenos sociales a partir de un marco teórico que incluya el deseo como una categoría social. En este texto se hace una propuesta conceptual al respecto y se ilustra con un caso concreto etnográfico de los migrantes hñähñú que van a la Ciudad de México.

Abstract

This article develops the relationship between desire and cultural reproduction, from a conceptual point of view. Desire is emphasized as a process that articulates the subject with culture. Each culture presents ritual and ritualized practices that regulate the desires of individuals to constitute them as reproductive subject of a given culture. The methodological approach focuses on the fact that anthropology as a science requires observing social phenomena from a theoretical framework that includes desire as a social category. This work presents a conceptual proposal made in this regard, exemplified with a specific ethnographic case of Hñähñu migrants to Mexico City.

Palabras clave

Deseo, reproducción cultural, corporeidad, sujeto, antropología.

Keywords

Desire, cultural reproduction, corporeity, subject, anthropology.

Fecha de recepción: junio 2023

Fecha de aceptación: octubre 2023

Introducción

Las relaciones entre el deseo y la cultura han sido abordadas por diversos antropólogos, por el mismo Freud y el psicoanálisis de diferentes formas.¹ En este análisis realizaré una reflexión teórica propia sobre esta cuestión, y ejemplificaré con mi trabajo etnográfico sobre los otomíes migrantes a la Ciudad de México.

Lo primero que quiero señalar es que el deseo no ha sido tradicionalmente un objeto de estudio en las ciencias sociales, sino que es propio de la psicología profunda, dado que su manifestación es intrapsíquica e individual. Entonces, primero, es importante preguntarse si es pertinente un acercamiento desde la antropología. Mi respuesta es que sí es oportuno y hasta necesario, por lo que, en los siguientes párrafos, ampliaré el tema.

Si bien el deseo es un fenómeno propio del sujeto, su génesis lo ubica también en la relación entre la cultura de pertenencia y el individuo. Es decir, el deseo se encuentra en la base de la construcción misma del sujeto. Por esa razón, el deseo está en la base de la conducta humana y se ubica en el origen mismo de la hominización.

Por otro lado, es importante explicar la conducta animal, incluyendo la de nuestros ancestros antropoides, que tiene una modulación (activación-regulación-control) fundamentalmente instintiva, en particular, en las prácticas que garantizan la sobrevivencia de la especie: la reproducción sexual, la alimentación, las respuestas de defensa, el cuidado de la generación emergente, el embarazo, el parto y el puerperio, etcétera. Esta conducta animal tiene una estructura que responde a determinados estímulos del medio o internos; asimismo, desata una conducta más o menos estereotipada, aunque comúnmente eficaz para la resolución de las necesidades del individuo de acuerdo con la conveniente sobrevivencia de la especie. Esta conducta instintiva es producto

¹ Por ejemplo, el trabajo de Freud en *El malestar de la cultura* o las investigaciones sobre el tema de varios psicoanalistas posteriores. El trabajo de Rodrigo Parrini [*Deseografías: Una antropología del deseo* (México: UAM / UNAM / Departamento de Antropología / CIEG, 2018)] es un ejemplo del estudio del deseo desde la antropología, pero hay muchos otros análisis que, de forma colateral o marginal, tocan esta cuestión: Margaret Mead, George Devereux, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Bronislaw Malinovsky, entre muchos otros.

de una larga selección natural, en la que las especies logran un acoplamiento estructural,² conforme a su entorno y a sus características particulares como especie. Sin embargo, en cierto momento de la evolución de los homínidos, esto tuvo un cambio radical.

Los diferentes autores estudiosos de la evolución humana coinciden en plantear un momento de quiebre, asociado a una modificación ambiental, en el que los antropoides, originalmente arborícolas, requirieron adaptarse a un entorno desconocido y “hostil” para el que no estaban preparados (acoplamiento estructural roto). Al parecer, este entorno resultó ser el área en la que prevalecían los predadores mayores. Esta presión evolutiva se resolvió a partir de adecuar y generar conductas nuevas —no instintivas—.

Así pues, los antropoides se caracterizan, como muchos mamíferos superiores, por tener una gran capacidad de aprendizaje, lo que les permitió ajustarse al medio con mejores condiciones, aunque, como dije antes, las conductas asociadas a las necesidades básicas se seguían estructurando fundamentalmente a partir del instinto. Sin embargo, las estrategias instintivas para la obtención de alimentos útiles para el hábitat arborícola resultaban insuficientes o francamente inadecuadas en el nuevo entorno. Tanto la disposición de alimentos como su accesibilidad eran muy diferentes al anterior ambiente. Esto produjo una presión evolutiva que favoreció que los individuos con mayor capacidad para responder ante la circunstancia y no con una respuesta instintiva (estereotipada) fueran los que sobrevivieran.

Esta condición, ya conocida, es la base de un fenómeno que se ha denominado *reducción del instinto*,³ es decir, un proceso que en otras condiciones sería una desventaja evolutiva, en ese contexto fue la posibilidad real para la sobrevivencia. Dicho proceso, que probablemente tardó cientos de miles de años, propició que nuestra especie generara procesos neurocerebrales y neuromusculares, en los que la respuesta a un estímulo o a una necesidad primaria se realizara ya no desde el mesencéfalo, sino desde la corteza cerebral y específicamente desde el lóbulo frontal (que casualmente está muy desarrollado en nuestra especie). En otros términos, se realiza un relevo para organizar la respuesta conductual frente a una necesidad que permite un acoplamiento estructural de acuerdo con las condiciones del entorno. Lo anterior permitió que nuestra especie, además de ser omnívora, fuera migrante desde su origen.

² Sobre el concepto *acoplamiento estructural*, véase Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis; la organización de lo vivo*.

³ Konrad Lorenz, *La acción de la naturaleza y el destino del hombre* (Madrid: Alianza, 1988); José Lorite Mena, *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural* (Barcelona: Anthropos, 1987).

La disponibilidad de alimentos es una condición que genera una fuerte presión evolutiva en todas las especies. En la nuestra, este hecho se fue resolviendo a partir de seleccionar nuevos alimentos a través de la conducta exploratoria y a base de ensayo y error. Dicho actuar se organiza desde la corteza cerebral. Por esa razón, la condición migrante se posibilita en el momento mismo en el que un cambio de hábitat no resulta un riesgo de muerte, sino una posibilidad de reconocer nuevas fuentes de alimento y nuevos entornos (apropiarse de ellos). En realidad, esta es una condición presente hasta nuestros días.

A partir del proceso descrito en el párrafo anterior, se consolidan la conducta exploratoria, la capacidad de ensayo y error, así como las posibilidades de generar una conducta creativa, adecuada a cada circunstancia nueva. Esta misma conducta se vuelve un factor de presión evolutivo para nuestra especie,⁴ lo que genera la fijación de un rasgo con el poder de hacer extensiva ese tipo de conducta extrainstintiva a todos los campos humanos y, de forma significativa, afecta la sexualidad humana.

En el *Homo sapiens*, esta capacidad emergente tiene también ciertos inconvenientes. Si bien elaborar una conducta creativa frente a nuevas exigencias resulta una ventaja evidente para el individuo, esto requiere un mecanismo, un sistema que permita transmitirlo a los miembros de la comunidad y a las siguientes generaciones, con el fin de que también sea provechoso para la especie o por lo menos para el grupo de pertenencia. Este mecanismo extragenético devino en lo que hoy conocemos como *cultura*. Otro inconveniente que surge al regular la conducta por vías no instintivas es que los controles habituales para inhibir la conducta desatada involuntariamente no son útiles para dominar una conducta no instintiva. Esto es un gran inconveniente que podemos observar en nuestra especie en la actualidad. Por ejemplo: la agresión regulada está presente, muy claramente, en todas las demás especies animales, mientras que en la nuestra no tenemos controles instintivos, lo que nos convierte en una especie con una capacidad indefinida (¿ilimitada?) de destrucción. Por tal motivo, la cultura o las culturas han tenido que establecer mecanismos de regulación para la agresión, con tal de que este potencial destructivo se mantenga en los límites en los que no peligran los miembros cercanos ni el grupo de pertenencia.

Lo mismo sucede respecto a otras conductas vitales. Todas las culturas han tenido que desarrollar mecanismos propios que regulan estas acciones a través de una determinada normativa (leyes) que, en principio, se fija desde los interdictos. Al respecto, Lévi-Strauss propone pensar el tabú del incesto

⁴ Karl Raimund Popper y John Carew Eccles, *El yo y su cerebro* (Barcelona: Labor, 1993).

to como principio de la cultura.⁵ El precepto que prohíbe establecer relaciones sexuales con un determinado tipo de personas y que permite o induce tenerlas con otras es un mecanismo cultural que se encuentra en la base de las relaciones de parentesco y de la misma organización social.

En un trabajo previo,⁶ he planteado la idea de que al seguir el pensamiento de Lévi-Strauss podemos proponer que estos interdictos fundantes se pueden ampliar a otras esferas de la vida, como la alimentación, la sexualidad y la muerte. Sobre estos últimos conceptos, Bataille nos plantea una reflexión propia, en la que señala los interdictos impuestos en los ritos funerarios, en la noción de violencia y en la sexualidad.⁷

Resulta significativo observar cómo todas las culturas, desde los inicios de nuestra especie, tienen ritos funerarios (hay vestigios desde los neandertales). A mi parecer, estos interdictos fundantes surgen de una determinada relación de los seres humanos con el cuerpo, con su cuerpo, con los cuerpos.

Nuestra especie se caracteriza por tener autoconciencia. En otras palabras, posee una identidad, tanto en lo individual como en lo social. Esta identidad, como proceso propio de la cultura, es producto y sustento de esta. Del mismo modo, la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas, que le dan sustento como unidad tanto a los sujetos como a los grupos sociales y a las culturas particulares.⁸ A su vez, este proceso se origina a partir de una determinada significación del cuerpo propio. Como muestra de ello, un individuo, al nacer, no es consciente de que tiene un cuerpo ni de que es “un alguien”. De hecho, el proceso de construcción del sujeto es algo que se induce desde la cultura en cada individuo. Los seres humanos *somos* desde antes de nacer, pero devenimos como sujetos solamente a través de la cultura y, más específicamente, debido a las prácticas de la puericultura.

Dicho en otras palabras, ese individuo que nace con un cuerpo tiene que significarlo y a la vez reconocerse como persona. Pero lo hace únicamente a partir de los procesos de tipificación que le impone su cultura. Cada ser se reconoce con base en las prácticas sociales de identificación que la cultura reproduce de generación en generación, y que dan pie tanto a la reproducción de los sujetos como al de la identidad étnica. A la significación del cuerpo en función de dichas prácticas culturales la denominamos *corporeidad*; es decir, la estructura simbólica del cuerpo.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (Buenos Aires: Paidós, 1969).

⁶ Véase Aguado Vázquez, “El no como principio organizador de la cultura: Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”.

⁷ George Bataille, *El erotismo* (Madrid: Taurus, 1979).

⁸ José Carlos Aguado Vázquez y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual* (Ciudad de México: UAM, 1992).

En mi opinión, la semantización del cuerpo es el fundamento del lenguaje, incluyendo del lenguaje hablado. Al significar nuestro cuerpo, se genera el *focus* desde el que nos apropiamos del mundo (*ser en el mundo*). Por eso, cada sujeto reconoce una *realidad* corporal que le otorga su cultura particular, a través de una significación definida. Entonces, así como pensamos en una lengua determinada, también experimentamos desde una determinada corporeidad. Como se puede inferir, esto tiene diversas consecuencias que analizaré a continuación.

1. Cada cultura habita una determinada *realidad*.⁹ Aunque existe una distancia entre las culturas sobre la realidad que habitan, no son completamente ajenas unas de otras, porque responden a exigencias materiales comunes (la gravedad, por ejemplo) y a una anatomofisiología que compartimos, además de a un origen biológico-histórico demostrablemente común.
2. A pesar de que cada sujeto tiene una construcción particular de su corporeidad, esta se realiza desde las prácticas y los rituales propios de cada cultura, lo que le permite comprenderse vivencialmente con los miembros de su etnia. Asimismo, la relación con otras etnias presenta procesos de identificación y distinción de acuerdo con las interacciones entre grupos. Esto nos permite entender por qué determinados grupos, muy diferentes entre sí, pueden empatar en puntos de contacto si han tenido una historia compartida (por ejemplo, españoles e indígenas del siglo XVI, o africanos e indígenas en el México contemporáneo, o franceses y africanos, en la actualidad, etcétera).
3. Los fundamentos de una cultura particular se anclan en esta estructura simbólica, al incluir los interdictos que inician como experiencias corporales y devienen en preconceptos e ideas conscientes. Esto requiere una determinada coherencia para que funcione adecuadamente. Por ejemplo, una corporeidad en la que existe permisividad sobre el incesto no sería un buen fundamento para sostener el tabú del incesto. Igualmente, se requiere una experiencia de entrega para dar pie a una generosidad como fundamento ético. Podemos afirmar que muchos de los problemas actuales de las culturas (violencia, ilegalidad, promiscuidad sexual, explotación y abuso del otro)¹⁰ tienen su origen en la incohe-

⁹ Como se puede inferir, entendemos *realidad* no como lo que es “objetivo”, sino cómo se significa lo que es. Dicho de otro modo, cómo se construye lo que es. La idea de una realidad construida la retomo de Maturana, *La realidad: ¿Objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*, (Barcelona: Anthropos / Universidad Iberoamericana / ITESO, España, 2009).

¹⁰ Se reconocen factores económicos y políticos estructurales que trascienden al individuo; sin embargo, en el nivel individual, operan estos procesos que se pueden apreciar también en lo social.

rencia entre la experiencia vivida y los preceptos conscientes a los que se tiene que ajustar el sujeto. Esto tiene implicaciones múltiples, por ejemplo: atender la violencia ciudadana o familiar requeriría generar experiencias de los individuos en las que se pueda reconocer al otro como un aliado y no como un potencial riesgo. Dicho aspecto implica un proceso que procure la vivencia de aceptación¹¹ y no la de persecución, como ha sucedido hasta ahora.

4. La corporeidad como fundamento de la identidad del sujeto define no solo quién es, sino también sus relaciones con los otros. Por esa vía propicia o no la convivencia comunitaria. De cualquier forma, la corporeidad no es algo estático y está en permanente construcción. Aunque existe una estructura que se recrea, siempre es posible el cambio a través de la experiencia. Una experiencia solidaria favorece a su vez una corporeidad más proclive a los intercambios (intersujetos e interculturales).
5. Comprender la corporeidad (desentrañarla) permite comprender una determinada cultura, pero, además, es necesaria para generar un cambio de conducta. Es decir, es necesario en cualquier proceso educativo. Necesitamos avanzar en la comprensión de nuestra propia corporeidad (y la de los otros) si queremos generar prácticas sociales favorables a la convivencia humana o a la relación con el medio.
6. La corporeidad, como construcción de la cultura, es un proceso complejo de interrelación entre el individuo y su sociedad, el cual es mediado por el deseo. La cultura tiene procedimientos y prácticas que estimulan y regulan el deseo, con lo que se favorece que las estructuras sociales sean incorporadas por el sujeto. Dentro de esas prácticas se encuentran los procedimientos para la reproducción de los interdictos fundantes. En los siguientes párrafos, desarrollo este enfoque.

Corporeidad, deseo e interdictos

Como lo mencionamos antes, la sustitución de la conducta instintiva por una conducta aprendida implicó la construcción de la cultura en el desarrollo filogenético.¹² Por otro lado, la reducción de los instintos significó una pérdida de los mecanismos genéticos reguladores de la conducta, que fue sustituida por la cultura. Como parte de este relevo aparece el deseo, de modo que la fuerza se genera por la conducta humana.

¹¹ Aclaro que la aceptación no implica permisividad. Se acepta a la persona; se reprueba el hecho violento.

¹² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Ciudad de México: Gedisa, 1978); Roger Bartra, *Antropología del cerebro: La conciencia y los sistemas simbólicos* (Ciudad de México: FCE / Pre-textos, 2007).

Ya Aristóteles nos planteaba, igual que Freud, que el deseo está en la base de la conducta humana.¹³ En esta perspectiva, el deseo es una fuerza extragenética que surge en el individuo humano por la estimulación que realiza la cultura a través de sus prácticas rituales y ritualizadas de puericultura. Es precisamente Freud quien desarrolla el *quid* de este fenómeno en *El malestar de la cultura*.¹⁴ En esta obra, en la que hay un diálogo entre psicoanálisis y antropología, se establece con claridad el conflicto originario entre las pulsiones y las regulaciones culturales, las cuales, en el ámbito psíquico, se pueden relacionar con el ello y el superyó. Dicho conflicto se establece en el nacimiento de la cultura y del sujeto, y ha acompañado a la humanidad desde entonces en su desarrollo. Para los fines de esta reflexión, el deseo surge en este complejo entre pulsiones y regulaciones culturales. Jacques Lacan nos plantea al respecto: “El deseo no es el apetito de satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de sustraer el primero a la segunda”.¹⁵

Las necesidades orgánicas se expresan a través de una demanda que se constituye en una interpelación y que al obtener respuesta (por ejemplo, entre el recién nacido y su madre) se establece un intercambio que trasciende la pura satisfacción de la necesidad al ir acompañada de una demanda de amor. Este proceso genera un “excedente producido por la articulación de la necesidad en la demanda. El deseo toma forma cuando la demanda se separa de la necesidad. El deseo es[,] entonces, una fuerza constante que nunca puede ser satisfecho, lo que diferencia la demanda, que puede ser satisfecha y deja de motivar al sujeto hasta que surge de nuevo. El deseo no puede ser satisfecho por tanto es eterno”.¹⁶ Esta característica del deseo es la que permite generar una fuerza inagotable, mientras existe la vida, que permite la construcción de un sujeto a través de los mecanismos reguladores del deseo de la cultura a la que pertenece y en la que la madre es su representante por excelencia.

La madre¹⁷ es ese otro representante de la cultura (de cada cultura), que se constituye como el primer objeto de afecto (objeto del deseo). Existe entonces un vínculo cultural y psicológico (apego) que se establece desde antes del nacimiento y que genera una dependencia psicosocial hacia la madre. Esto es in-

¹³ Aristóteles, *Ética nicomaquea: Política*, (Ciudad de México: Porrúa, 2013).

¹⁴ Sigmund Freud, *Obras completas XXI*, trad. por José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1930).

¹⁵ Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1981), 287.

¹⁶ Hernando Alberto Bernal Zuluaga, “La diferencia entre necesidad, demanda, deseo y pulsión”, *Poiesis*, n.º 36 (2019): 75.

¹⁷ Entendemos “madre” como cualquier ser humano que permite la sobrevivencia del infante y que funge como el objeto primario de deseo.

dispensable para que el individuo se constituya en sujeto y devenga en un ser culturizado propio de su grupo étnico.

La construcción del sujeto implica una separación del individuo del mundo que lo rodea y que lo contiene. Esta separación se realiza a través del lenguaje y genera un vacío —falta o *nemo*—. ¹⁸ Dicho vacío es precisamente la fuente del deseo, una fuerza que motiva el mecanismo de búsqueda en los seres humanos, y que se activa de acuerdo con las necesidades socialmente determinadas o significadas.

El deseo es el motor interno que estimula-regula-inhíbe la cultura en el individuo para incorporarlo como un miembro legítimo de su grupo social-cultural (identidad social). El deseo parte de la carencia, pero es esta carencia significada la que estimula la apetencia, lo cual nos coloca en el plano del lenguaje; es decir, en el ámbito de la realidad significada. Al respecto, podemos mencionar la reflexión de Karl Marx en *Los Grundrisse* acerca de la necesidad, en la que propone una necesidad socialmente determinada, así como la creación de nuevas necesidades de acuerdo con el desarrollo de la sociedad (las fuerzas productivas y las relaciones de producción). ¹⁹ Más adelante retomaré este planteamiento marxista.

El interdicto, fundamento de la ley, es la base de la convivencia social y a la vez es el principio estructurador del sujeto. La prohibición genera en el sujeto una dinámica de inhibición-deseo. También señala el *fruto prohibido*, fruto deseado por inalcanzable. En el ámbito del imaginario (social e individual) la negación genera una realidad inconsciente, una fantasía que nace de la carencia y que podemos denominar *fantasma*, que forma parte de la realidad social y que permite, entre otras cosas, detener a los sujetos. René Spitz plantea que el *no* genera un desarrollo de la imaginación en el niño. ²⁰ En forma equivalente, en lo social, el interdicto (*no* cultural) propicia el desarrollo de una dimensión que denominamos *imaginario social*.

Para que la dinámica cultural funcione, se requiere este vínculo de fantasía que mantiene adheridos a los sujetos a su propia ley. Esto es lo que denominamos como *dispositivo edípico*, el cual no solo es un complejo psicológico vivido en la privacidad de la mente, sino un mecanismo cultural necesario para mantener a los individuos sujetos a su cultura. Como se puede apreciar, el dispositivo edípico, en esta perspectiva, se sostiene en el tabú del incesto que, según Lévi-Strauss, es universal en las culturas, pero particular en su forma.

¹⁸ Véase Berman, *Cuerpo y espíritu: Historia oculta de occidente*.

¹⁹ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 3 (Ciudad de México: Siglo XXI, 1976). Sobre el mismo tema se puede revisar Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*.

²⁰ René Spitz, *No y sí: Sobre la génesis de la comunicación humana* (Buenos Aires: Hormé / Paidós, 1978).

Cada interdicto fundante sujeta y somete a los individuos a su cultura. Por ejemplo, el interdicto del canibalismo, generado en el ámbito de la alimentación, que se sostiene en la prohibición de comerse a un semejante y que, gracias a esto, define todo lo demás que sí se puede comer, es el generador de la apetencia (el deseo) hacia los alimentos. Dicho deseo transforma el mecanismo del hambre biológica (la necesidad) al suplir el estímulo programado genéticamente por el deseo de comer. No es casual que Freud traduzca *libido* como *hambre*. En términos freudianos, trastocamos la necesidad por el deseo. De hecho, aún las culturas denominadas caníbales regulan el consumo de carne humana y frecuentemente es un acto ritual o ritualizado que le da un cierto sentido trascendental.

La relación humana con los alimentos difiere de la relación que tienen los animales, pues está llena de significado y permite que el acto de comer sea un acto plenamente cultural. Desde esta perspectiva, se puede explicar el pecado de la gula o el porqué somos una especie que tiende a la obesidad y al sobrepeso. También nos permite comprender nuestra relación con el entorno, en la que convertimos nuestros alimentos en objetos de identificación (los hombres del maíz, las culturas del trigo o del arroz, etcétera).

Por otro lado, el interdicto del canibalismo está relacionado con la prohibición del cadáver. Me explico, al morir, los seres humanos no son asumidos como alimento ni como carroña. Son reconocidos como seres humanos muertos y son objeto de un tratamiento ritual especial que preserva su dignidad aún ya fallecidos. Este interdicto, que dio pie a todos los rituales funerarios, y que es también universal, sostiene una determinada idea de trascendencia que se ha traducido en una particular creencia religiosa (la vida después de la muerte) o en el hecho de conservar la imagen de los muertos como un referente de ancestralidad, la cual se encuentra en la base de identidad étnica de todos los pueblos. “Freud tuvo la inteligencia y la sensibilidad para recuperar estos procesos culturales y aplicarlos en el psicoanálisis, su trascendencia es enorme gracias a que toca los fundamentos mismos del sujeto. En *Tótem y Tabú* propone una historia ancestral común a la humanidad”.²¹

Aunque ese planteamiento ha sido cuestionado a la luz de los conocimientos modernos de la antropología, está vigente su planteamiento de fondo: “La reproducción de la cultura permite mantener la mismidad de un pueblo determinado recuperando los saberes y prácticas de los antepasados. Dichos ancestros son mitificados para que funcionen como un referente universal

²¹ José Carlos Aguado Vázquez y María Alejandra de la Garza, *Antropología y psicoanálisis* (Ciudad de México: Colofón, 2018), p. 15

que permite a la vez mantener la tradición y actualizarla. La ancestralidad es pues un dispositivo cultural (simbólico) que todas las culturas recrean a través de sus prácticas rituales. La ancestralidad es, en una palabra, una estructura de autoridad pedagógica que es necesaria para la construcción del sujeto y para la reproducción de la Identidad étnica”.²²

De esa manera, cada interdicto genera un campo de significación que mantiene una determinada forma de concebir el mundo: una cosmovisión. La idea de muerte, que nace con la conciencia humana,²³ da pie a una determinada forma de vivir la vida y es el referente por excelencia de la finitud. En cierto sentido, la idea de muerte nos permite pensar en un futuro y, por ello, se considera también la partera de la historia. El concepto de un cuerpo significado aun después de muerto surge de la corporeidad y la refuerza. Conservar a nuestros muertos nos permite constatar el sentido profundo de lo que somos: un cuerpo significado, un sujeto corporeizado, un individuo culturizado; en síntesis, una persona con identidad. También nos convierte en un miembro legítimo de una comunidad de iguales que comparten creencias y una idea de realidad.

Esta perspectiva se puede resumir en la idea de que la corporeidad es la base de la identidad. Tanto la identidad individual como la social surgen en este proceso de reconocimiento (autorreconocimiento/heteroreconocimiento) que se sostiene en dos procesos interrelacionados: la identificación y la distinción. Al referirnos al nivel social de la identidad, esta se traduce como los procesos o las prácticas sociales de reconocimiento que generan-recrean-transforman la identidad de los pueblos. Estos métodos de reconocimiento son prácticas rituales o ritualizaciones que, no casualmente, hacen referencia a los interdictos fundantes: ceremonias funerarias, maneras de mesa (prácticas culinarias), prácticas eróticas, protocolos de enlace y matrimonio, ritos de paso (para ser hombre o mujer), etcétera.

La identidad reclama una determinada definición que se ajusta a los estereotipos sociales disponibles, por ello, un individuo indiferenciado genera reacciones de rechazo y estigmatización. En otros términos, la identidad se sostiene en el interdicto de ser indiferenciada. Los procesos de diferenciación y de distinción-identificación son característicos de cada cultura y de cada momento histórico. Hay que decir que, en la actualidad, la posibilidad de ser indiferenciado ha presentado cierta aceptación social como una manifestación de que los interdictos van transformándose de acuerdo con las necesidades sociales vigen-

²² *Ibíd.*, 37.

²³ El mito de Gilgamesh se basa, precisamente, en la búsqueda de la inmortalidad y la conciencia de finitud. Es el mito escrito más antiguo del que disponemos en occidente.

tes. Un ejemplo de lo anterior es la transformación en el nivel de identidad de género que ha cuestionado este interdicto con respecto al ser hombre o mujer.

Los procedimientos sociales que reproducen la identidad son procesos ideológicos, es decir, sustentados en evidencias filosóficas²⁴ propias de un determinado grupo social. Las evidencias ideológicas asumidas como verdades incuestionadas, en momentos de cambio social, son cuestionadas y dicho cuestionamiento parte de la revisión social de los interdictos que le dan sustento. Tanto la reproducción de determinadas evidencias ideológicas como su cuestionamiento y cambio requieren una delimitada modulación del deseo, por ello este es el elemento clave que acciona la cultura.

Hacia una antropología del deseo

Como lo mencioné al principio, el deseo no ha sido un tema frecuente en antropología, tradicionalmente lo han reclamado la psicología o el psicoanálisis y en algún momento la filosofía. Sin embargo, el deseo es clave para comprender los procesos de socialización y la eficacia simbólica de los rituales o, más aún, los procesos de reproducción cultural. Aunque el deseo tiene una dimensión individual (psíquica), también tiene una dimensión social que ha sido soslayada. Así pues, sostengo que muchos procesos sociales no pueden ser cabalmente comprendidos si no incluimos el concepto de *deseo* en la perspectiva antropológica. Un ejemplo de ello son los fenómenos de migración, las luchas por la reivindicación de la identidad étnica, los rituales de curación, religiosos, funerarios y de duelo, así como un largo etcétera.

En la perspectiva antropológica, el deseo se recrea en las prácticas sociales de reconocimiento. Estas rutinas mantienen una estructura que detallo a continuación. Una práctica social de reconocimiento son los rituales, por ello, voy a reflexionar sobre estos primero. Entonces, el ritual es un proceso relativamente estereotipado que se caracteriza por la realización performativa de un determinado sentido cultural. Por esta razón, se dice que el ritual es un mito en acto. Es decir, los rituales son las prácticas culturales por excelencia, que permiten la reproducción de los significados claves de la cultura. Existe en estos actos una parte formal que corresponde a los procedimientos específicos del ritual (una estructura) pero, para que esto sea eficaz, se requiere la interpelación de los sujetos involucrados. Es el acto de exhortación lo que le da vida al ritual. Como sabemos, la interpelación es el fenómeno ideológico por excelencia.²⁵ Pero ¿cómo funciona ese acto?

²⁴ El concepto de *evidencias ideológicas* lo he trabajado en colaboración con María Ana Portal Ariosa (Aguado Vázquez y Portal, *Identidad, ideología y ritual*). Entendemos *evidencias ideológicas* como los presupuestos básicos empíricos —que surgen de la experiencia— y que dan pie a creencias asumidas como verdades (incuestionadas).

²⁵ Louis Althusser, *Posiciones* (Barcelona: Anagrama, 1977).

Procesos ideológicos, interpelación y deseo

La parte dinámica del proceso ideológico está en la capacidad de interpelación. Una determinada idea solo es socialmente útil cuando logra ser asumida por un colectivo, una comunidad, una clase social o una cultura.

Si lo pensamos con detenimiento, muchas prácticas sociales significativas dependen del consenso: la política, en primer lugar, pero también el conocimiento científico y no se diga las prácticas religiosas. Esta aceptación, que parece una obviedad, nos plantea un reto para ser desentrañada. La suma de voluntades alrededor de una determinada creencia parece “natural”, pero en realidad es un proceso complejo de asimilación.

Entonces, es la interpelación de los sujetos lo que permite a una determinada creencia o idea reclutar a las mayorías. La interpelación es, pues, un fenómeno psicosocial en el que los sujetos son llamados (trastocados). Este llamado se presenta en forma de ideas, pero su dinámica depende de las motivaciones afectivas inconscientes.

La cultura realiza prácticas formales o formalizadas que son verdaderos moduladores psicoemocionales. A esto le denomino “prácticas sociales reguladoras de los sentimientos”. Por ejemplo, las prácticas religiosas son reguladoras del sentimiento de trascendencia, del sentimiento de comunidad, del sentimiento del miedo a la muerte, etcétera. Las prácticas comerciales, que son también prácticas de reconocimiento, son moduladoras del sentimiento de pertenencia, de posesión, de seguridad y de prestigio, en algunos casos. Las prácticas eróticas son moduladoras del sentimiento de autoestima, de comunión y de bienestar. Estas prácticas moduladoras de los sentimientos trastocan-involucran a los sujetos a través de la estimulación-regulación del deseo.

El deseo nace, decíamos antes, de una carencia significada. La apetencia surge de la convicción de que algo (un objeto del deseo) nos hace falta, que lo *necesitamos*. Aquí la palabra *necesidad* se aleja de las necesidades biológicas y nos sitúa en las necesidades sentidas. Es decir, necesidades culturalmente construidas a través de la modulación psicoemocional que pasa por una determinada idea de carencia y de satisfacción.

Cada cultura, de acuerdo con su experiencia histórica, va generando las prioridades que se sostienen en carencias significadas concretas. Para alguna cultura resultará prioritario mantener una relación comunitaria en armonía con la tierra y las montañas, mientras que para otra lo relevante puede ser mantener una red familiar extensa o el principio de autonomía del sujeto. Estas carencias significadas son el contexto ideológico en el que los sujetos se desarrollan y generan, a través del deseo, una determinada perspectiva ideológica de lo deseable. Esta perspectiva ideológica, presente en el imaginario

social, es la que se reproduce a través de las prácticas rituales o ritualizaciones que consagran cada cultura. En otro enfoque, las carencias se reproducen también a través de las relaciones sociales de producción; esta idea la retomo de Marx.²⁶

En este contexto, los sujetos internalizan las carencias, los posibles satisfactores, así como sus formas, determinadas por la cultura y la sociedad en las que se desarrolla el individuo. En otras palabras, se configura el deseo, sus objetos y los posibles satisfactores. La construcción del sujeto se realiza siempre en un ámbito ideológico determinado que constriñe, a través de los deseos, la perspectiva de realidad. Esa realidad, como se mencionó antes, está sobredeterminada por un campo cultural específico y por una establecida formación social. Lo anterior implica que el deseo, si bien nace en el individuo, igual que el lenguaje, es propiciado y regulado por la cultura de pertenencia y por el sistema social respectivo.

El deseo analizado desde la antropología

La antropología del deseo se basa, precisamente, en comprender tanto los mecanismos socioculturales reguladores del deseo como sus implicaciones para el sujeto y para la cultura. Por eso considero que abordar el trabajo etnográfico, desde esta perspectiva, permite desentrañar los mecanismos de cada cultura y sus procesos psicosociales profundos. Para ilustrar este planteamiento teórico, expondré en el siguiente apartado un ejemplo etnográfico que he trabajado, a lo largo de los últimos años, relacionado con un grupo migrante otomí radicado desde hace más de tres décadas en la Ciudad de México.

La migración indígena en la Ciudad de México: un ejemplo del deseo como elemento de análisis etnográfico

Hñähñú es la variante de lengua otomí del grupo con el que he trabajado. Ellos son originarios de Santiago Mexquititlán, Querétaro. Sus condiciones de migración son similares a las de muchos otros grupos indígenas que sufren de carencia económica en sus lugares de origen y buscan en las ciudades (de Querétaro y de México) opciones laborales para su subsistencia. Hablo específicamente de la región de Amealco, que cuenta con una tradición indígena que data del siglo XVI, por lo menos.²⁷ Desde entonces, surgió un conflicto agrario-histórico entre Santiago Mexquititlán y La hacienda de San Nicolás,

²⁶ Para profundizar en la idea de necesidad en Marx véase: Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades...*

²⁷ Adrián Valverde López, "Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII", *Dimensión Antropológica* 45, (2009).

donde ha estado en disputa la tierra, el agua y los pastizales. Existe un conflicto entre el proceso de cultivo y la ganadería que se ha transformado, a través de la historia, en el predominio de la ganadería y en el desplazamiento de los agricultores tradicionales, particularmente, de los grupos indígenas. Si bien hay una historia larga de despojo, es en los últimos treinta años que las condiciones de subsistencia para esta comunidad se han agravado, por lo que se ha percibido un mayor flujo migratorio a la Ciudad de México. Hay varios asentamientos otomíes en la Ciudad, originarios de la comunidad Amealco. Están los que viven en la colonia Roma (calles Guanajuato y Zacatecas) y los que se asentaron en Avenida Chapultepec, por ejemplo.

Nuestro trabajo se ha realizado a través de 10 años con la comunidad de la calle Guanajuato. Dicha comunidad se organizó en su momento para exigir que les cedieran el predio ocupado y, a través de una lucha intensa, lograron que el gobierno de la Ciudad de México, a cargo de Andrés Manuel López Obrador, entonces jefe de Gobierno, construyera unos departamentos a muy bajo costo. Este mismo grupo indígena ocupó las oficinas del INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas) y solicitaron que se les garantizara el derecho a la vivienda, al trabajo, a la educación y a los servicios de salud.²⁸ Aunque existen diferencias políticas entre ellos, un sector ha retomado la lucha social iniciada hace 25 años.

Trabajamos con la comunidad de la calle de Guanajuato en diferentes periodos semestrales con la metodología de *psicocomunidad*,²⁹ que utiliza algunos elementos del psicoanálisis para la investigación antropológica y, a la vez, para el desarrollo comunitario. Con esta metodología hemos podido comprender los aspectos sociales y psicosociales de la comunidad. Basado en todo lo anterior, haré un resumen de lo identificado en relación con el tema del deseo, la corporeidad y la identidad étnica.

Migración hñähñú: la ilusión de la ciudad

El desplazamiento en busca de oportunidades laborales y de una vida mejor implica una primera ilusión que presupone que las necesidades sentidas de los migrantes tendrán satisfacción en la ciudad misma, ya que en el entorno agrario se ha vivido una pauperización progresiva. En algunos casos, los migrantes piensan que desplazándose a la ciudad tendrán mejores oportunidades educativas y una mejor calidad de vida. Una informante otomí comentó que migró para alejar a su hijo del consumo de enervantes y, sin embargo, al llegar a la ciudad la oferta y el problema fueron mayores. El deseo de los mi-

²⁸ “Pueblos originarios reivindican su resistencia en América”, *La Jornada*, 13 de octubre de 2020.

²⁹ Al respecto puede consultarse Aguado y de la Garza, *Antropología y psicoanálisis...*

grantes otomíes con los que tratamos se centra en buscar las posibilidades de una vida con mayor bienestar. De hecho, su lucha se ha caracterizado, hasta la fecha, por esas simples demandas: educación, salud y vivienda. Paralelamente, encontramos que sienten nostalgia por la tierra de origen y tienen cierta idea mitificada de la vida sobre su pueblo de procedencia.

De igual manera, entre ellos, existe la idea generalizada de que los niños en Santiago Mexquititán *son libres*, y de que pueden deambular con libertad por el pueblo y con menos riesgos. Hasta cierto punto, esto responde a que ahí la comunidad otomí observa y vigila a los niños en todo momento. Por otro lado, en el condominio donde habitan, en la Ciudad de México, los niños se encuentran frecuentemente en riesgo sin una presencia adulta, mientras que los vecinos, no indígenas, los ven más como una molestia que como miembros de la comunidad. Además, viven esto con un mayor riesgo porque el DIF³⁰ tiende a intervenir llevándose a los niños cuando andan solos en la calle. Cuando esto sucede, es un problema para las madres y los padres, porque no tienen sus documentos de nacimiento y estos son exigidos por el DIF para regresarles a sus hijos. Al entrevistar a los niños otomíes, nos relatan que les dan miedo el charro negro, la llorona y el DIF, en ese orden. Desde el inicio, los adultos nos señalaron que desaparecen a los niños, y se referían, precisamente, a este problema con la autoridad gubernamental.

Los miedos son espejos de los deseos. En este caso, el charro negro es una figura mítica resignificada que, nos parece, recrea a Tezcatlipoca y que concentra la idea de inframundo propia de los otomíes³¹. El charro negro es un personaje presente en el imaginario popular mexicano, incluso en las zonas urbanas, que se aparece en lugares limítrofes y en ciertas circunstancias “indecorosas”, como cuando alguien consume alcohol excesivamente. Además, un punto importante es cómo se asocian estos fenómenos con la azotea de los edificios. Los niños son corregidos con la amenaza de que verán al charro y a la llorona, la cual nos parece una resignificación de la madre tierra. Los otomíes de la Sierra de Puebla también señalan en los rituales curativos junto al personaje del diablo a su madre (tierra). Es interesante observar que las azoteas son consideradas zonas de cierto peligro y transgresión. Es una zona donde se practica, por ejemplo, el consumo de estupefacientes como solventes,

³⁰ DIF (Desarrollo Integral de la Familia), institución gubernamental que es responsable de la defensa de los derechos de los miembros de la familia, particularmente de los niños.

³¹ Jacques Galinier, *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (Ciudad de México: UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ INI, 1990).

Para otros grupos otomíes de la Sierra de Puebla, el personaje principal es Tezcatlipoca, resignificado se le denomina *diablo*. Véase al respecto a Jorgelina Reinoso, “Recortando en el mundo: Cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes”.

marihuana o incluso cocaína, por parte de los jóvenes hombres de la comunidad. También se mencionan ciertas conductas transgresoras como el robo o la actividad sexual ilegítima. Esta idea la retomaré más adelante.

En el caso analizado aparece el deseo transgresor y su regulación. Por ejemplo, pudimos observar durante una actividad organizada con los niños otomíes como una líder de la comunidad amenazaba a los niños con el charro negro para corregirlos y disuadirlos de ir hacia la azotea. Es interesante ver cómo se recurre a autoridades sagradas, a personajes que en la cosmovisión otomí representan los ancestros mitificados o *antiguos*. Así, observamos cómo la regulación del deseo se realiza dentro de una estructura claramente otomí, aunque con figuras resignificadas.

Este deseo generador de la conducta migrante permanece insatisfecho, aunque a través de los años la comunidad ha logrado no solo sobrevivir, sino también obtener éxito en sus demandas sociales. Sin embargo, esta insatisfacción se mantiene porque el deseo es el motor real de esta conducta, aunque hace referencia a carencias y, por ello, a necesidades. Lo podemos observar objetivado en bienes: económicos, laborales, educativos, de aceptación social y afectivos.

También observamos cómo las mujeres logran obtener ingresos económicos a través del comercio tanto de sus artesanías como de dulces. Los hombres y, en particular los jóvenes, tienen problemas para encontrar empleo y acaban en su mayoría de franeleros³² en las calles circunvecinas. La minoría vende fruta o colaciones en la calle. Esto hace que la mujer sea, frecuentemente, la única fuente estable de ingreso económico en la familia. Decíamos en otro artículo que las mujeres hñähñü migrantes sostienen una actividad laboral muy intensa, porque a la vez que se vuelven las proveedoras principales del hogar mantienen, como pueden, sus actividades de casa, lo que incluye el cuidado de los niños y su disciplina.³³ Esto genera una sobrecarga de trabajo, que se traduce como un abandono involuntario de los niños durante muchas horas al día, en las que la madre sale a trabajar a la calle.

Inferimos, pues, que este abandono social, económico, educativo y afectivo es la base del frecuente consumo de estupefacientes por los hombres jóvenes. Incluso documentamos niños de solo 10 años con adicción a los solventes. El deseo insatisfecho genera un vacío interno que frecuentemente busca satisfacción a través de un *farmakon*.³⁴

³² Se denomina “franeleros” a las personas que en las calles limpian los parabrisas de los coches a cambio de algunas monedas.

³³ José Carlos Aguado, “Análisis etnológico de la proxemia de un grupo migrante a la Ciudad de México”, *Alteridades* 27, n.º 53 (2017).

³⁴ Sylvie Le Poulichet, *Toxicomanías y psicoanálisis: La narcosis del deseo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005).

Cuando conversamos con las madres, su preocupación principal giraba alrededor de este problema de los hijos. Es notable, sin embargo, que las jóvenes no recurren a esta práctica y nos lo explicamos porque ellas se mantienen ocupadas desde muy pequeñas con las responsabilidades de casa. Apoyan a sus mamás en el cuidado de los hermanos o en la elaboración y venta de artesanías.

La imagen del DIF como *perseguidor* de niños corresponde con el miedo de los adultos a la *desaparición* de los niños, miedo que denota el deseo de mantener a la familia íntegra y unida. Es un deseo que también está insatisfecho por las condiciones materiales descritas. Asimismo, se puede apreciar que este deseo de mantener a la familia unida no se cumple porque las parejas masculinas tienden a abandonar sus hogares. Por ello, muchas familias de la comunidad urbana son monoparentales; en ellas la mujer es quien está a cargo. Otras veces observamos que las mujeres rehacen sus relaciones de pareja, pero los nuevos consortes no ocupan el lugar del proveedor ni asumen una autoridad parental con los hijos de ellas. Una mujer otomí que entrevistamos se quejaba de que “su marido no le servía para nada”.

Por otra parte, a pesar de las circunstancias desfavorables, pudimos documentar cómo algunos de los miembros de la familia logran estudiar hasta el nivel superior. Aunque, lamentablemente, la inmensa mayoría de los niños y las niñas acaban abandonando la escuela por contraer matrimonio (las mujeres) o por las dificultades que se presentan en un contexto de interculturalidad poco comprensivo. Entonces, algunos de sus miembros logran sus propósitos hasta cierto punto, pero casi siempre a costa de salir de la comunidad otomí.

Los otomíes tienen una estrategia de sobrevivencia, que también apreciamos en algunos grupos indígenas como los mazahuas, que consiste en mimetizarse con el ambiente para evitar los señalamientos, el rechazo, así como la estigmatización racista que está presente en nuestro medio. Esta estrategia tiene algunas consecuencias desfavorables para la etnia porque, poco a poco, las nuevas generaciones van abandonando su lengua, su vestimenta y sus tradiciones. También existe el hecho de que mantienen sus tradiciones ocultas, por ejemplo, es común que recurran a las curas tradicionales o que mantengan sus creencias ancestrales³⁵ encubiertas. De cualquier forma, la vida en la ciudad cobra un precio de aculturación que se puede observar en la cotidianidad.

Durante las actividades recreativas que se organizaron con los niños otomíes, se pudo observar que muchos llegaban sin desayunar y con hambre. De hecho, algunos de ellos lograban obtener tamales gratis del señor que vende cer-

³⁵ Roberto Mendoza, “La resignificación de la identidad otomí: Nzahki; La construcción persona en grupos de otomíes jóvenes migrantes contemporáneos a través de rituales curativos” (tesis de maestría, Estudios Mesoamericanos, UNAM, Ciudad de México, 2015).

ca de la vecindad. Aquí el hambre (necesidad) y el deseo o la apetencia están presentes y nos dan una imagen de la dinámica psicosocial vivida por los niños.³⁶

Al trabajar con los niños, pudimos advertir un fenómeno peculiar con los nombres. Los niños se cambiaban de nombre con frecuencia, parecía una especie de juego que pudimos ir comprendiendo en la medida que nos contaron el mito otomí sobre que en el inframundo hay velas prendidas que representan cada vida sobre la tierra y que, a través del nombre, alguien puede hacer daño a cualquier persona. Por ello, decir el nombre puede ser riesgoso. Aquí aparece el deseo de posesión que en un lenguaje tradicional está asociado a la envidia.

La envidia es uno de los complejos sentimentales (deseo y odio) que más preocupan a las comunidades indígenas y, en particular, a los otomíes. Es la fuente para hacer daño, incluso es la base de la brujería, y es considerada causa de enfermedad y desgracia.³⁷ En condiciones de carencia, aparece la envidia como una respuesta indeseable que es regulada (control del deseo y del odio por no tener lo deseado), en el caso de los otomíes, a través de los medios rituales de curación. En la comunidad que examinamos, para lograr esto, se recurre a la comunidad de origen: Santiago Mexquititlán, y esto no siempre es posible por los gastos que implica para los ahora habitantes de la Ciudad de México.

Además de todo lo anterior, la comunidad otomí que nos ocupa también tuvo una fractura comunitaria motivada por la envidia y la transgresión. Hubo un conflicto interfamiliar debido a que un miembro de la comunidad mantuvo relaciones amorosas con una mujer distinta a su esposa, la cual después resultó embarazada. La ruptura del interdicto familiar de no cohabitar con una mujer ajena generó un cisma de familias: una verdadera fractura comunitaria que no pudo ser resuelta ni por los medios tradicionales ni por otros medios. Así pues, observamos que el deseo de integridad familiar es minado por el deseo sexual transgresor y genera un daño en el tejido social difícil de reparar.

Conclusiones preliminares

Este resumen etnográfico nos permite ilustrar cómo el deseo y su desregulación, en la perspectiva antropológica, ayuda en la interpretación de los proce-

³⁶ Mariana García, "Hacer visible lo invisible: Taller para niños de origen otomí en la colonia Roma de la Ciudad de México" (tesis de maestría, Posgrado en Pedagogía, UNAM, Ciudad de México, 2018).

³⁷ Lourdes Báez Cubero, "Los ropajes del cuerpo: El saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del Estado de Hidalgo", en *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V; Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, coord. por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (Ciudad de México: INAH, 2014).

sos comunitarios. Es un deseo que motiva la migración, y que se convierte en una carencia significada que proyecta un futuro promisorio en la ciudad. Es un deseo insatisfecho y recreado en condiciones de carencia urbana. Es un deseo vivido como individuos, desde la tierna infancia hasta la adultez, que genera una búsqueda de satisfacción a través de la lucha social, pero también a través del consumo de psicoestimulantes. Hay un deseo perenne que, en ocasiones, estimula el desarrollo a través de la educación, aunque también provoca la transgresión y la ruptura comunitaria. Parte de la vulnerabilidad de este grupo hñähñú radica en que sus mecanismos tradicionales reguladores del deseo, como las prácticas rituales de curación, se encuentran limitados o ausentes en la ciudad. Los componentes reguladores del deseo propios de la ciudad no están al alcance de estas comunidades indígenas por su condición precaria de subsistencia, pero también por una perspectiva ideológica distinta.

El caso relatado sobre el DIF es el ejemplo claro de un desencuentro cultural, en el que las autoridades asumen la protección de los infantes, mientras que para los otomíes es una experiencia de violencia al sentirse amenazados con perder a sus hijos en cualquier momento y al sentir la ciudad como un ambiente hostil para los niños. Por otro lado, la relación con los vecinos no indígenas está llena de conflictos, ya que la relación intercultural pasa por la no comprensión del otro. Otro ejemplo menor pero significativo es que los indígenas otomíes guardan tortillas duras, latas y material que es útil para alimentar animales o para vender y tener un ingreso extra. Dichos elementos son almacenados en los pasillos del condominio. En su lugar de origen esto es una práctica común de reciclaje, pero no es un problema porque tienen mucho espacio disponible para colocarlos. En el edificio se convierte en fuente de conflicto con los vecinos, particularmente, los no indígenas que juzgan esa conducta como sucia. Es claro el desencuentro intercultural sobre el concepto de basura. Lo que para unos es aprovechable para otros es algo indeseable y antihigiénico.

El deseo, la necesidad sentida y la corporeidad específica de los otomíes choca con el deseo y la necesidad sentida de otra cultura, predominante, en la ciudad, que resulta opresiva para los primeros. Creo firmemente que la comprensión de estos procesos psicosociales nos permite profundizar en la situación problemática de la interculturalidad, propia de un país como el nuestro, lleno de desencuentros cotidianos entre los habitantes con diferentes cosmovisiones e ideologías. La antropología puede ofrecer una luz sobre estos aspectos y contribuir no solo al conocimiento del otro y de lo propio, sino a la resolución de dichos conflictos.

La comprensión específica de las modulaciones del deseo en el nivel social nos permite desentrañar fenómenos que, de otra forma, aparecen como inex-

plicables. La vinculación entre el psicoanálisis y la antropología es, en mi opinión, una forma heurística de profundizar en los procesos ocultos de la cultura.

Bibliografía citada

- Aguado Vázquez, José Carlos. “Análisis etnológico de la proxemia de un grupo migrante a la Ciudad de México”. *Alteridades* 27, n.º 53 (2017): 83-94. doi: 10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades
- “El no como principio organizador de la cultura: Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”. *Revista Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo* 5, n.º 5 (2008).
- Aguado Vázquez José Carlos y María Alejandra de la Garza. *Antropología y psicoanálisis*. Ciudad de México: Colofón, 2018.
- Aguado Vázquez, José Carlos y María Ana Portal. *Identidad, ideología y ritual*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- Althusser, Louis. *Posiciones*. Barcelona: Anagrama, 1977.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea: Política*. Ciudad de México: Porrúa, 2013.
- Báez Cubero, Lourdes. “Los ropajes del cuerpo: El saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del Estado de Hidalgo”. En *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V; Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014).
- Bartra, Roger. *Antropología del cerebro: La conciencia y los sistemas simbólicos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Pre-textos, 2007.
- Bataille, George. *El erotismo*. Madrid: Taurus, 1979.
- Berman, Morris. *Cuerpo y espíritu: Historia oculta de occidente*. Santiago de Chile: Cuatro vientos, 1992.
- Bernal Zuluaga, Hernando Alberto. “La diferencia entre necesidad, demanda, deseo y pulsión”. *Poiesis*, n.º 36 (2019): 74-78. doi: 10.21501/16920945.3190
- Freud, Sigmund. *Obras completas XXI*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1930.
- Galinier, Jacques. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- García, Mariana. “Hacer visible lo invisible: Taller para niños de origen otomí en la colonia Roma de la Ciudad de México”. (Tesis de maestría, Posgrado en Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2018).
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Ciudad de México: Gedisa, 1978.
- Heller, Agnes. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Lacan, Jacques. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*, 227-310. México: Siglo XXI, 1981.

- La Jornada*. “Pueblos originarios reivindican su resistencia en América”. 13 de octubre de 2020. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2020/10/13/mundo/pueblos-originarios-reivindican-su-resistencia-en-america-6470>
- Le Poulichet, Sylvie. *Toxicomanías y psicoanálisis: La narcosis del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- Lorenz, Konrad. *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*. Madrid: Alianza Universidad, 1988.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 3. Ciudad de México: Siglo XXI, 1976.
- Maturana, Humberto. *La realidad: ¿Objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos / Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis; la organización de lo vivo*, 6.ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1994.
- Mena, José Lorite. *El orden femenino: Origen de un simulacro cultural*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- Mendoza, Roberto. “La resignificación de la identidad otomí: Nzahki; La construcción persona en grupos de otomíes jóvenes migrantes contemporáneos a través de rituales curativos”. (Tesis de maestría, Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015). https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/1131
- Parrini, Rodrigo. *Deseografías. Una antropología del deseo*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.
- Popper, Karl y John Carew Eccles. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1993.
- Reinoso, Jorgelina. “Recortando en el mundo: Cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes”. (Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2018). MID: 44_20190610_142500:X1B2018R45r
- Spitz, René. *No y sí: Sobre la génesis de la comunicación humana*. Buenos Aires: Hormé / Paidós, 1978.
- Valverde López, Adrián. “Santiago Mexquititlán: Un pueblo de indios; siglos XVI-XVIII”. En *Dimensión Antropológica* 45 (2009): 7-44. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/01Dimension45.pdf>