



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

CUERPO Y RITUALIDAD MODERNA: INSCRIPCIONES
CORPORALES EN MUJERES PRISIONERAS

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

JOVANI JOSUÉ RIVERA GUTIÉRREZ

ASESOR: DR. VÍCTOR ALEJANDRO PAYÁ PORRES

ENERO 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice general	Pág.
Agradecimientos	3
Introducción	7
Capítulo 1.	
Una mirada sociológica a las inscripciones corporales.	
1.1	Cuerpo, inscripción y socialización. 13
1.2	Las marcas en la piel: el cuerpo como memoria. 25
1.3	La inscripción y la mirada. 38
1.4	El cuerpo femenino y la lógica de la ornamentación. 51
Capítulo 2.	
Reflexiones socioantropológicas en torno a la ornamentación del cuerpo.	
2.1	Tatuaje, corte y ritualidad. 66
2.2	¿Un destello de totemismo?: el tatuaje animal. 80
2.3	Los altares en la piel: el tatuaje religioso. 90
2.4	Inscripción y contaminación: la fantasmática del cuerpo limpio. 101
2.5	El tatuaje y el corte ¿la inscripción como magia eficaz? 112
Capítulo 3.	
La inscripción corporal como analizador: cuerpo, grupalidad e institución penal.	
3.1	Inscripciones corporales, lealtad e intercambio. 129
3.2	El dolor y sus representaciones. 145
3.3	¿Un rastro de transgresión?: Criminalización y fachada prisionera. 164
3.4	Técnica y tatuaje canero: el adentro y el afuera. 176
Conclusiones	188
Bibliografía	195

Agradecimientos.

A mi madre Lilia Rivera y mi abuela Esther Gutiérrez. Ambas son una de las mejores ilustraciones de la complicada labor que es socializar en el mundo contemporáneo; sin su cariño, cuidado, comprensión y esfuerzo, jamás habría podido llegar hasta aquí. Tanto ellas como el resto de mi familia han brindado un apoyo prácticamente insustituible. Debo agregar que, durante la redacción de este trabajo, las reacciones de todos oscilaron entre el enojo tipo “no sé qué diablos estás escribiendo y por qué toma tanto tiempo”, hasta la empatía tipo “déjelo, se ve que lo está haciendo con todo su esfuerzo”. Espero que ver este trabajo materializado sea tan gratificante para ellos como es para mí.

Al poco ortodoxo equipo de investigación que laboró por lo menos durante tres años en el cubículo 221 del Programa de Investigación de la FES Acatlán: Tania Barcenas, Quetzalli Rojas, Víctor M. Gómez, Verónica Viveros, Grissel López, Paulina Mejía, Christian Ruiz, y a últimas fechas, Saúl Resinas y Sindy Torre. Todos son sociólogos destacados, cuya labor respeto; pero son sobre todo, un grupo de personas increíbles, con las que vale la pena compartir. Cada uno de ellos imprimió con un sello particular nuestro tiempo y espacio de convivencia. No temo admitir que nunca había estado en un lugar en el que aprendiera y sonriera tanto como con ellos. Quizá a la distancia logremos entender el valor del peculiar fenómeno del que formamos parte: un cuarto repleto de sociólogos cuyo interés principal no era hacerse pedazos.

A los amigos que dejó mi paso por la licenciatura: Esaú Baranda, Leticia Gutiérrez, Montserrat León, Leticia Pacheco (la no-socióloga de la lista), Beatriz García, Antonio Castañeda (aunque nos dejó relativamente pronto), Omar Alavez, Javier Aguilar, Emmanuel Ramírez, Hugo Velasco, Carlos Carreño. Sin ellos, el en ocasiones sinuoso viaje por la sociología habría sido radicalmente diferente –y probablemente–, mucho menos divertido.

A los amigos que he conocido en otros ámbitos de la vida y que me han acompañado de una u otra manera en este camino, que han crecido junto conmigo y que han recorrido trechos similares para conseguir sus propias metas: Jaime Díaz, Jaime Díaz (padre), Óscar Vicenteño, Michael Martínez, Edith

Albarrán, Amaury Berdejo, Manuel Martínez. Todos son personas que demostraron apoyo y confianza, no sólo en que este trabajo sería concluido, sino en que sus resultados serían dignos de leerse y ser compartidos. Sé que estarán tan emocionados como yo por este importante paso y por los que vendrán.

A Sandra González por su infinito amor, paciencia y compañía. Por no dejarme sucumbir ante el ritmo tiránico de la investigación y la escritura. Por ser una gran interlocutora en la construcción y redacción de este trabajo. Sus oídos y agudos cuestionamientos ayudaron en más de una ocasión a desarrollar alguna idea, a hacer fluir algún párrafo de líneas intrincadas o a confiar en algún otro que estuvo a punto de ser omitido por parecer demasiado aventurado, conjetural o sesgado. Nadie ha comprendido y apreciado la subjetividad que se transparenta en lo en lo aquí presentado como ella.

A Verónica Cutiño, por ser un importante sostén emocional en momentos que sólo puedo describir como caóticos. Sin su invaluable ayuda, jamás habría podido abordar con claridad el profundo nivel de implicación que involucró la redacción de este trabajo. El espacio en que ella funge como mi analista ayudó a frenar la angustia que, en más de una ocasión, llegó a imposibilitar la escritura; irónicamente la mejor arma para combatirla han sido las palabras, que si bien no pueden llenar vacíos, pueden ayudar a delimitarlos.

A mis maestros: Marco A. Jiménez García, Alejandro Juárez Esquivel, Laura Páez Díaz de León, Wendy Vega Navarro, Said Vázquez Salinas. Este trabajo se nutrió –tanto en su construcción, como en su desarrollo– de mucho de lo aprendido con ellos. Estoy seguro que no habría que hacer una lectura demasiado profunda para encontrar tanto bibliografía, como lecturas de determinados autores que converjan con las suyas; sin embargo, con la misma seguridad puedo aseverar que no se verían del todo reflejados en algunos de los planteamientos desarrollados por esta investigación; en ese sentido, asumo la responsabilidad de lo que cualquier lector pudiera considerar una negligencia.

A Víctor Alejandro Payá Porres, mi mentor y amigo. En estas breves líneas me sería imposible expresar todo lo que me ha ayudado y todo lo que he aprendido de él. Baste decir que esta investigación jamás habría sido elaborada o

siquiera pensada sin sus ideas y planteamientos, sin sus investigaciones presentes y previas, todas producto de su irrefrenable deseo por producir sociología a pesar de todo. Él es por mucho el primer y más importante intérprete de la corporeidad prisionera, de sus mitos, de sus ritos y sus prácticas; es en muchos sentidos, el gran antropólogo del encierro. Es una de esas figuras que escasean –para mal–, en el mundo de la enseñanza, un hombre cuya valía no radica tanto en su vasto conocimiento, como en su avidez por compartirlo con todo aquel dispuesto a escuchar.

Por último –pero no menos importante–, agradecer a la UNAM por proporcionarme un par de estímulos económicos indispensables para concluir esta investigación: el primero fue otorgado por el *Programa de becas para titulación de exalumnos de alto rendimiento* que forma parte del Programa de Vinculación con los Exalumnos, durante el ciclo 2010-2011; el segundo, fue una beca para elaboración de tesis facilitada por la Dirección General de Asuntos de Personal Académico, como parte del proyecto PAPIME PE300811: “Sociología y criminología: violencia familiar, suicidio y delincuencia femenina”, durante el ciclo 2011-2012.

Esas son las comunicaciones verdaderas, los avisos debajo de la piel. Y para eso no hay diccionario, che.

Julio Cortázar.

Introducción.

La presente investigación se encuentra integrada en un proyecto más amplio relacionado con la dinámica familiar y la violencia institucional que fue aprobado por la Dirección General de Asuntos de Personal Académico de la UNAM dentro del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME PE300811), del cual es responsable el Dr. Víctor Alejandro Payá. El proyecto tiene la finalidad de realizar diversas publicaciones fruto de la investigación etnográfica y del trabajo de gabinete en cuatro escenarios institucionales: una escuela primaria, un hospital psiquiátrico, el Servicio Médico Forense del Distrito Federal y dos reclusorios femeniles. Siendo la información obtenida en los establecimientos penitenciarios, la que compete a este trabajo de tesis de licenciatura.

Durante 2008 un equipo conformado por los sociólogos Grissel López Alfaro, Víctor Manuel Gómez Patiño, Quetzalli Rojas Aragón, Jovani Rivera Gutiérrez, la psicoanalista Wendy Vega Navarro y encabezado por el Dr. Víctor Alejandro Payá Porres acudió en dos bloques de cuatro meses –de febrero a mayo y de septiembre a diciembre del mismo año– a recabar información directamente sobre el terreno, tanto en el Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, en las inmediaciones de la delegación Xochimilco; como en el Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, en las inmediaciones de la delegación Iztapalapa, ambos ubicados en el Distrito Federal.

El material obtenido en estas intervenciones es de diversa índole, involucra: fichas de observación etnográfica; expedientes técnicos de las prisioneras –en el caso de Tepepan–; un banco fotográfico en torno a inscripciones corporales –tatuajes y cortes–, objetos propios del encierro e instalaciones, que se extiende al millar de tomas; escritos y dibujos producidos por las prisioneras; y un acervo de setenta y cinco entrevistas a profundidad con sesenta y seis internas –veintiún habitantes del penal de Tepepan y cuarenta y cinco del penal de Santa Martha Acatitla–, mismas que fueron transcritas, ordenadas y sistematizadas en su totalidad. Siendo éstas últimas, el material que se utilizó principalmente para la elaboración de este trabajo.

Dado el carácter cualitativo de la investigación general –mayormente sustentado por enfoques propios de la microsociología, la antropología social y la teoría psicoanalítica– las entrevistas fueron abiertas y nunca se utilizó algún tipo de instrumento que pudiera sesgar radicalmente los testimonios obtenidos. El equipo operaba desde un encuadre analítico denominado “historia de vida y tatuaje”. El mismo partía del supuesto de la existencia de una profunda ligazón entre las marcas que estas mujeres portaban en la piel y su historia personal, grupal, institucional y social. De tal modo, que la dupla de entrevistadores – generalmente compuesta por un hombre y una mujer– que se encontraban con cualquiera de las internas –que acudía sola y sin la supervisión de algún miembro del personal de la institución o del equipo de seguridad– pedía que ubicaran sus tatuajes temporalmente, vinculándolos con el contexto en que las mismas habían sido realizadas –para acercarse a aquello que autores como Howard Becker o Erving Goffman denominaban *carrera* -, lo que desembocaba en un panorama general de la historia de estas mujeres, desde el que podía profundizarse hacia temas del interés del equipo de investigación.

Los que terminaron fundamentando esta investigación están directamente relacionados con nuestro encuadre y su forma de operar. Lo primero que llamó poderosamente nuestra atención fue la flexibilidad del mismo; ya que, aun cuando había sido ideado –y probado– para el caso de los tatuajes, pudo incluir sobre la marcha otro tipo de marcas que cobraban importancia a lo largo de las narraciones, como los cortes sobre la piel, que se presentaban en ocasiones como cicatrices –y en otras como heridas en carne viva–, y que las mujeres accedían a abordar bajo el mismo procedimiento; o incluso, las marcas propias de sus contextos violentos, que aunque eran las menos, como las huellas de navajazos – o piquetes, como los denominaban nuestras informantes–, golpes, balazos y el abuso en el consumo de estupefacientes –los brazos de quien abusaba de la heroína o la dentadura de las consumidoras de crack– formaban parte de un cuerpo que hacía historia.

Tras la lectura de algunas de las entrevistas recabadas, los tatuajes y los cortes comenzaron a adquirir una serie de características que los separaban del

resto de las marcas: la primera es que eran realizados de manera intencional, lo que podía ser directa o indirectamente –por ejemplo, cuando alguien es tatuado por otra persona–; la segunda es que aparecían en momentos o situaciones destacadas: desde la entrada a la adolescencia hasta las caídas en reclusión, pasando por enamoramientos y uniones, separaciones, por la muerte de un ser querido, la experimentación con estupefacientes que desembocaba en una adicción o el intento por superar alguna. No había una marca que no condensara de una u otra manera episodios sobresalientes en la vida de estas mujeres, lo social se manifestaba en esas huellas indelebles dibujadas en la superficie de su piel.

En un intento por encontrar herramientas para conceptualizar estos fenómenos de una manera mucho más sistemática, y teniendo como motor la preocupación por revalorizar la dimensión social del cuerpo, llegamos a la obra de David Le Breton, antropólogo y sociólogo francés que dedicó un par de obras a exponer los caminos por los que el análisis de la corporeidad podía beneficiar a ambas disciplinas. En el pequeño texto que dedicó a la *sociología del cuerpo*, aparecía ya la noción de *inscripción corporal*, que englobaba a los tatuajes a los cortes y a un basto conjunto de prácticas que se vinculaban con procesos como la socialización o la construcción de la identidad; y que al mismo tiempo, se relacionaban con la noción de *rito de paso*, introducida originalmente por el también francés Arnold Van Gennep.

De alguna manera, este par de ideas se convirtieron en los principales ejes de nuestra investigación. Partimos del supuesto de que los tatuajes y cortes que ornamentaban el cuerpo de las internas podían ser considerados como ritos –o actitudes rituales– y nuestra preocupación central fue elucidar sus principales características. De este modo, el análisis de las entrevistas pronto dejó de ser azaroso, se trataba de buscar las huellas discursivas que nos ayudaran a reconstruir el contexto en que las marcas habían sido producidas, de buscar el sentido con el que las internas las revestían, dando profundidad a un fenómeno que podía parecer –casi literalmente– superficial, ordenando experiencias que a primera vista podían parecer caóticas.

Conviene aclarar que no todas las mujeres entrevistadas por el equipo de investigación eran portadoras de inscripciones corporales. Lo que involucró una suerte de delimitación. Así, en lugar de los sesenta y seis casos recabados se utilizaron tan sólo cincuenta y dos –dieciocho correspondientes al Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan y treinta y cuatro al Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla. Aunque a la hora de ser leídos y clasificados no se hizo distinción alguna entre los penales –ya que fueron trabajados como un solo bloque–, cada que se utilizaba parte de un testimonio para ilustrar algún planteamiento se especificaba el establecimiento en el que habitaba la mujer que lo proporcionó.

Pronto apareció la complicada tarea de validar lo que se nos presentaba tentativamente como datos. Para ello se procedió con una estrategia puramente etnográfica, triangular los datos por saturación: analizar los discursos de estas mujeres acerca de sus tatuajes y cortes; clasificar las fotografías obtenidas de los mismos y confrontar ambas fuentes con planteamientos teóricos que pudieran ayudarnos a interpretar las mismas. Todo con el objetivo de encontrar semejanzas, de trazar líneas de continuidad entre la totalidad de los testimonios abordados. De esta manera, el trabajo estaría fundamentado principalmente por el discurso de los actores, y no necesariamente, por un marco teórico y conceptual que terminara desdeñando u obturando observables que no estaban previamente contemplados.

Aun cuando pudiera ser tomado como una especie de lugar común, fueron nuestras informantes quienes propusieron cada uno de los tópicos que desembocarían en los ensayos que componen esta investigación. Si se destaca el carácter individual de los mismos, es porque ninguno de los capítulos de este trabajo fue escrito o pensado como una totalidad. Tras la sistematización y clasificación de los testimonios se vislumbró la mayor parte del ordenamiento de los ensayos, pero el mismo no concluyó hasta muy avanzado el proceso de escritura. Los escritos se agruparon entonces tres ejes principales: uno sociológico, uno antropológico y uno preocupado por el análisis institucional. En los tres hacen aparición de manera indistinta por lo menos tres niveles de análisis:

el primero involucra al cuerpo, el segundo a las formas de grupalidad y el tercero a la institución penal.

Así, en el *Capítulo 1. Una mirada sociológica a las inscripciones corporales*, se agruparon cuatro ensayos que rondaban temáticas que podrían ser vinculadas con tópicos bastante generales de nuestra disciplina, como la socialización o la identidad, destacando la definición de nuestro objeto, las inscripciones corporales (1.1); la preocupación por el cuerpo como sostén social e histórico de este tipo de prácticas (1.2); el en ocasiones olvidado papel de lo sensorial en nuestras pautas de socialización (1.3); y el nada despreciable tópico de lo femenino (1.4), que más allá de cualquier preocupación por el género, competía a esta investigación dado que la totalidad de los testimonios recabados por la misma pertenecían a mujeres.

En el *Capítulo 2. Reflexiones socioantropológicas en torno a la ornamentación del cuerpo*, aparecen cinco ensayos que tratan de elucidar el papel de las inscripciones corporales como formas diferentes de ritualizar, y por tanto, introducir sentido en un entorno caótico, por lo que nos ocupamos en primera instancia de definir las condiciones bajo las que estas prácticas pueden ser consideradas ritos (2.1); para después dar paso a las diferentes connotaciones de los mismos, como las inscripciones que evocan el totemismo (2.2); las que remiten a un marco mucho más cercano a las religiones institucionalizadas –aunque con un aire de informalidad– (2.3); la difundida idea de que al marcar el cuerpo se le expone a un cierto tipo de contaminación (2.4); y el sugerente tema de que algunas de estas marcas pueden aparecer revestidas de un carácter mágico (2.5).

El eje rector del *Capítulo 3. La inscripción corporal como analizador: cuerpo, grupalidad e institución penal*, es la idea de que tanto los tatuajes como los cortes pueden ser abordados como analizadores –concepto que remite a la tradición del socioanálisis institucional francés–; esto es, como fenómenos que develan con particular fuerza una serie de relaciones sociales y de poder hacia dentro de los grupos o las instituciones. Cuatro son los ensayos que desarrollan la idea en diferentes escenarios, abordando algunas ilustraciones de los complejos intercambios entre las informantes y sus familias, que las inscripciones pueden dejar ver (3.1); el singular papel del dolor, rasgo definitorio de cualquier ritual y que

prolifera en instituciones creadas para su imposición (3.2); el papel que estas marcas juegan –todavía en la actualidad– como sostén de prácticas de rotulación y criminalización (3.3); y la incitante idea de que las inscripciones corporales son, tan sólo algunas de las prácticas, que pueden llegar a rebasar el delimitado territorio de las instituciones totales (3.4).

Por último, señalar que este trabajo toma partido entre dos posiciones para trabajar con los testimonios. Mientras los grandes maestros de la sociología etnográfica británica solían referir a sus informantes como un solo grupo homogéneo, referido bajo el nombre tribal –o grupal–; otra tradición –cuya fundación se adjudica al durkheimiano olvidado, Maurice Leenhardt– prefiere respetar los nombres de cada uno de los actores que prestan testimonio a la investigación. Este trabajo optó por la segunda postura, en aras de respetar las condiciones particulares en la historia de cada una de estas mujeres, y que circundan las inscripciones corporales que portan; sin embargo, un pacto realizado con las mismas y anclado en la ética de la investigación sociológica, impide utilizar sus nombres reales, con el objetivo de saldar aquella deuda, todos han sido modificados.

Capítulo 1. Una mirada sociológica a las inscripciones corporales.

1.1 Cuerpo, inscripción y socialización.

El cuerpo no es una naturaleza. Ni siquiera existe. Nunca se vio un cuerpo: se ven hombres y mujeres. No se ven cuerpos.

David Le Breton.

...nuestro cuerpo no es más que una estructura social de muchas almas.

Friedrich Nietzsche.

Prácticamente desde su creación la sociología ha desarrollado amplios debates en torno a la conveniencia e implicaciones de utilizar conceptos como actor, persona, sujeto, o –incluso algunos mucho más contemporáneos como– agente, para designar a todo aquel que se encuentra inmerso en el mundo de las relaciones sociales. Lo que se vincula directamente con por lo menos un par de aspectos importantes: el primero, es el tipo de relaciones que se pueden establecer entre los que participan de las diversas instituciones y grupalidades; mientras que el segundo, implica las acciones sociales que estos pueden ejecutar. Sin embargo, un hecho ha pasado relativamente desapercibido en algunos de los desarrollos teóricos más emblemáticos de nuestra disciplina, el de que para cualquiera de estos aspectos es indispensable la corporeidad.

El sociólogo canadiense Erving Goffman, gran teórico del encuentro con el otro, admitía hacia el final de su carrera –en la asombrosa ponencia que el cáncer le impidió leer, aquel 1982 en el que fue declarado presidente de la *American Sociological Association*–, que el cuerpo jugaba un importante papel en algunas de las más destacadas preocupaciones de la sociología, basándose en la inequívoca evidencia de que lo social no existe sin la presencia del mismo, el autor comenta: “Por definición sólo podemos participar en situaciones sociales si llevamos con

nosotros nuestro cuerpo y sus pertrechos, y este equipo es vulnerable a la acción de los demás”¹.

Afirmación que debe ser abordada en toda su complejidad, ya que las acciones de los otros a las que nuestro cuerpo es vulnerable son de un orden increíblemente diverso, no sólo involucran aquellas que apuntan claramente a lo endeble de nuestra existencia física: la violencia, el poder o el sometimiento; también incluyen aquellas del orden de la socialización; al ser susceptibles a acciones que por su sutileza pueden llegar a pasar desapercibidas; pero que no por ello, son menos importantes: las miradas, los intercambios verbales o incluso aquellos que se dan a nivel de lo sensorial –sin los que la entrada al mundo social sería prácticamente imposible.

Habría que agregar que, cuando las reflexiones sociológicas tienen presentes estos aspectos, se pueden hacer atractivas mediaciones frente al –en ocasiones–, alto nivel de abstracción con el que algunos enfoques macro –el funcional-estructuralismo en algunas de sus diferentes vertientes, por ejemplo– han abordado el proceso por medio del cual los actores interiorizan los valores y metas de sus propios grupos. Consiguiendo librar un obstáculo que no sólo permea a la teoría sociológica, sino también a las reflexiones en torno a nuestra presencia corporal propias de la cotidianidad, en las que predomina una falsa idea de naturalidad desde la que se trata de dar cuenta de todos los actos que involucran al cuerpo.

Probablemente el primer sociólogo en destacar este tipo de fenómenos fue el impresionante Marcel Mauss, autor de *Los movimientos y técnicas corporales*. Escrito que, originalmente fue una conferencia dictada en 1934 para una comunidad de psicólogos, en la que el discípulo más adelantado de Durkheim exponía –en momentos con peculiar sentido del humor– lo poco naturales que pueden llegar a ser nuestros gestos más fluidos; y por supuesto, el determinante papel que lo social juega en la configuración de los mismos. Para lo que acuñó el

¹ Goffman, Erving, “El orden de la interacción” en *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 176.

término “técnicas del cuerpo” que designa: “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”².

Podría decirse que, lo que el renombrado sociólogo francés exponía en aquel trabajo eran, no sólo una serie de reveladoras hipótesis para un futuro acercamiento de la sociología para con el tema del cuerpo; sino una especie de programa a investigar, que comprendía desde las formas de dormir, bailar, correr, nadar o caminar, hasta la forma en que se daba a luz, se miccionaba o se cuidaba y presentaba el cuerpo en los diferentes grupos humanos. Cuestión sumamente interesante, al ser justo la muestra del complejo proceso social por medio del que la corporeidad es arrancada de la naturaleza para entrar en la cultura.

Lo que parece ser la lógica detrás del objeto que compete a esta investigación, las llamadas *inscripciones corporales*, que no son otra cosa que las marcas que el grupo social realiza directamente sobre la carne de los actores que forman parte del mismo, pueden manifestarse como cortes, deformaciones o agregados. Dando pie a lo que, en términos del antropólogo francés David Le Breton, puede denominarse *modelado simbólico*³ de nuestro propio cuerpo. Dichas ornamentaciones tienen diversas funciones dependiendo el lugar y la época en los que son realizadas, el autor comenta al respecto:

En tanto instrumentos de seducción, suelen ser un modo ritual de afiliación y separación. Integran simbólicamente al hombre dentro de la comunidad, del clan, y lo separan de los hombres de otras comunidades o de otros clanes al mismo tiempo que de la naturaleza que lo rodea. Humanizan al hombre al ponerlo socialmente en el mundo [...]⁴

Si bien estos planteamientos parecen mucho más cercanos a experiencias antropológicas en las llamadas sociedades primitivas, aún hoy podemos encontrar en la sociedad occidental contemporánea una serie de prácticas que pueden ser englobadas dentro del mismo concepto. En nuestros días, los actores ornamentan su piel con perforaciones, tatuajes o incisiones que varían en diseño, estilo y

² Mauss, Marcel, “Las técnicas del cuerpo” en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 337.

³ Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 62.

⁴ *Ibidem*, p. 63.

calidad. Por lo que hablar de las inscripciones en la piel en nuestro tiempo es hablar del cuerpo y su preeminencia en el mismo, es hablar de la configuración de diversos grupos y de las prácticas propias de su contexto, dado que los escenarios y situaciones en que se presentan son heterogéneos. El cuerpo es vivido, percibido y apropiado de manera distinta en los barrios, en las escuelas o en las instituciones de readaptación y castigo, como los tutelares o las prisiones.



“Modo ritual de afiliación y separación”.

En el caso de las instituciones que nos competen – las penitenciarias– este tipo de marcas parecen un lugar común. Ya que por años, ha proliferado la idea de que el tatuaje es una suerte de componente indispensable de la *fachada* propia del encierro, y que es prácticamente imposible no relacionar algún tipo de imágenes, estilos y formas de elaboración con la estancia en alguno de estos complejos. Lo que igualmente puede aplicar para los cortes sobre la piel, cuyo análisis no parece del todo difundido, aunque existen testimonios –de diversa

índole–, para aseverar que no son prácticas tan nuevas como pudiera pensarse, por lo menos detrás de los muros del encierro⁵.

⁵ En el que podría ser fácilmente uno de los grandes clásicos de la literatura dedicada a las instituciones de readaptación –por lo menos en un contexto latinoamericano– *El apando* de José Revueltas, aparecen los cortes como una práctica propia de dicha situación. Ahí, el grotesco “Carajo” suele utilizarlos para llegar a la enfermería, en donde puede hacerse de droga para saciar su desbordada adicción. Aunque fuera de la novela, los significados y contextos que permean dicha práctica son más bien diversos. Ver Revueltas, José, *El apando*, México, Era, 2008.

Por otra parte, parece difícil no confrontar a los cortes producidos dentro de la institución penal con otras versiones de la misma práctica en contextos que no son propiamente el del cautiverio forzado; recordando que en el entorno cotidiano, han proliferado una serie de prácticas que han sido englobadas dentro de la llamada *modificación corporal*⁶, en las que la técnica ha perfeccionado procesos que podían ser considerados como propios de rudimentarios y peligrosos rituales. La escarificación es un buen ejemplo, al ser una práctica común de las tribus africanas, que ha sido retomada para trazar formas, dibujos y texturas en la piel de actores del occidente contemporáneo que, no dudan en someterse a procedimientos que parecen tener un matiz de suma violencia hacia el cuerpo, con tal de presenciar y ostentar los resultados.

Lo anterior es importante, ya que podría ayudarnos a observar una suerte de coincidencias entre las características del entorno contemporáneo de desvalimiento de los actores y algunas propias del encierro en sus diversas instituciones de castigo. No parece del todo exagerado, comparar las inscripciones corporales de ambos contextos como respuestas a problemas que pueden llegar a asemejarse. Mientras en el afuera, más allá de los muros de las instituciones de corrección y castigo, se habla de la violencia y el debilitamiento del lazo social, de un vuelco hacia el propio cuerpo que desemboca en un individualismo exacerbado⁷; en el adentro, se observan actitudes regresivas propias de un cuerpo alienado y mortificado, desprovisto de anclajes grupales e identitarios⁸.

Es en obras como las de Gerard Mendel, célebre socioanalista con formación psicoanalítica, en las que podemos encontrar planteamientos teóricos acerca de una regresión al cuerpo que es inentendible sin el paulatino desgajamiento de la seguridad o el confort proporcionados por relaciones sociales

⁶ Que podría ser definida como la subcultura propia de las inscripciones corporales contemporáneas, que hoy ya no sólo incluye a los multitatuados y sus tatuadores, sino también a una diversa serie de actores que han decidido ir algunos pasos más lejos *incorporando* –esta vez de manera literal– incisiones, perforaciones o injertos, elaborados en establecimientos profesionales.

⁷ Ver obras como: Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2008. Especialmente el Cap. 1. Seducción Continua.

⁸ Al mismo tiempo, habría que recalcar que la mayoría de las marcas portadas por nuestras informantes no son realizadas en su periodo de internamiento, remiten a sus contextos y grupalidades de origen, de ahí que la comparación no sea banal.

estables, capaces de dar soporte a los diferentes actores; que al mismo tiempo se sustenta, en esa importante serie de microrituales encargados de dismantelar la máscara que ostentamos en lo cotidiano, de doblegar a la voluntad mediante el cuerpo, con el objetivo de reformar a una serie de actores que de otra manera parecerían irredimibles⁹.

Habría que abordar entonces la inscripción corporal –ya sea tatuaje o corte–, en por lo menos dos perspectivas. Ya que, si bien la lectura inmediata podría hacernos pensar en un repliegue hacia el propio cuerpo –en una acción profundamente individual–, la marca nunca puede ser aislada del contexto propio del actor que decide elaborarla o portarla. Lo que puede ayudarnos a ir más lejos que aquellos abordajes, más bien semióticos, de las prácticas o las figuras –que se centran en las preguntas por el significado de la imagen que se lleva en la piel. Para pensar a la inscripción como un mensaje o como una relación: con un otro o con el propio cuerpo, con un contexto social o institucional. En cuyo caso, la marca trazaría una suerte de expansión, un movimiento metonímico, lo que puede interpretarse mucho más como un despliegue.

Dicha cuestión es sumamente importante, toda vez que se manifiesta en la diversidad de discursos alrededor de las inscripciones portadas por nuestras informantes. Baste presenciar algunos de los diálogos para ver en marcha esas metáforas corporales de adhesión y separación, identidad y otredad, repliegue y despliegue en un entorno que aparece en ocasiones como caótico, pero que no está fuera de todo orden. El siguiente es un fragmento de la entrevista de Sara, conocida en el Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan como “La güera” y destaca como una especie de reconocimiento, de algunas de los diversos significados que pueden permear las marcas ostentadas por ella y sus compañeras, nuestra informante comenta:

Sara: Es que sí tienen muchos significados, tienen muchos, o sea: como para incluirme con la banda; como para expresar lo que yo siento o lo que yo soy; como para que me respeten; como para que

⁹ Ver: Mendel, Gérard, “Acercas de la regresión de lo político al plano psíquico. Sobre un concepto Sociopsicoanalítico”, en *Sociopsicoanálisis 1*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974. Y Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

digán: “Ay, es bien mala, trae tatuajes”. Porque antes así era lo que se oía: “si traes un tatuaje eres lo peor, lo peor”.

Así, a lo largo de los testimonios de mujeres prisioneras utilizados por nuestra investigación y recabados en los establecimientos penitenciarios femeniles de nuestra ciudad¹⁰, se observa un panorama fiel de un cuerpo propio de la modernidad, uno que combate de manera encarnizada contra el sin sentido en diferentes escenarios. Las mujeres lanzan anclajes por medio de sus tatuajes y cortes, evocando nuevas y viejas grupalidades, sólidas o efímeras, al mismo tiempo que experimentan con el consumo de sustancias o con el vértigo de un crimen que parece cada vez más alejado de los cánones de divergencia conocidos. El mítico Michel Leiris, exponía en un pequeño artículo, que data de 1930, una serie de planteamientos acerca de la inscripción corporal y al releerlos parecen bastante adecuados para nuestra investigación, el autor comenta:

[...] casi todos los vicios son sólo maneras de sentirse más humano – por mantener relaciones más profundas y más abruptas con los cuerpos–, a la manera en que la vista, terrible para algunos de las arrugas y de las vísceras nos hace dar un paso más en el sentido de la intensificación de nuestra consciencia. “No saber qué hacer con su pellejo”, magnífica expresión popular del hastío, y que contiene ya, para quien sabe comprenderla, más que una simple sugerencia sobre el modo de remediarlo. El hombre primitivo que se hace tatuar en el cuerpo los signos que lo ponen en relación mágica con diversas partes del universo, y aquel cuya piel se convierte en un arsenal de cicatrices, hinchazones, esscarificaciones, quemaduras, etc., por religión (se trata de un supuesto salvaje) o bien por vicio (se trata de un hombre civilizado, aficionado, como se dice, “a las sensaciones raras”), no hacen sino ceder oscuramente a una necesidad de acrecentar lo que llevan en sí de más humanos¹¹.

Habrá que jugar con la idea de lo sentido, como aparece en Leiris, como un factor propio de nuestra humanización, tratando de entenderla al mismo tiempo, desde puntos de vista mucho más amplios, desde los que involucre diversos registros, entre los que se pueden encontrar: nuestras sensaciones, nuestros sentimientos,

¹⁰ Nos referimos respectivamente al Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan y al Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla.

¹¹ Leiris, Michel, “El hombre y su interior” en *Huellas*, México, FCE, 1988, p. 50.

o incluso metáforas que jueguen con la idea de lo espacial –lo sentido como aquello que es capaz de proporcionarnos cierta orientación. Lo que parece ser una de las opciones para amplias capas de actores rebasados por las situaciones enfrentadas en el día a día¹².

Lo que deja ver en movimiento a ese cuerpo que es a un tiempo el límite y la condición de posibilidad de nuestra individuación¹³. Mismo que, al ser elevado al nivel de posesión en el mundo contemporáneo –tener un cuerpo, mucho más que serlo– crea un hueco por el que se cuelan toda una serie de prácticas que, en última instancia, van directo a ese espacio en el que puede decirse que lo social se hace carne. Observemos a manera de ilustración el siguiente fragmento, que forma parte de la entrevista de Carla, entonces interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, su discurso hará eco en algunos de los planteamientos hasta ahora expuestos. La mujer comenta:

Sociólogo: ¿Tú tienes tatuajes?

Carla: Sí

Sociólogo: ¿Cuántos?

Carla: Cerca de quince

Sociólogo: ¿Cómo empiezan a surgir estos?

Carla: Bueno, este...con el primer tatuaje, yo tengo así...como que la idea de experimentar ¿no? más que nada en mi cuerpo y al principio empezó como una curiosidad, dije: “a ver qué se siente”.

Pareciera que, en la experimentación con el cuerpo, su imagen y sensaciones, de lo que se trata es de actuar algo en la manera más directa posible. Lo que puede empatar con una idea que parece recorrer algunas de las más célebres críticas

¹² Gilles Lipovetsky no parece ignorar las características de escenarios sociales como el que nos ocupa, en la que es por mucho su obra más célebre comenta: “En todas partes encontramos la soledad, el vacío, la dificultad de sentir, de ser transportado fuera de sí; de ahí la huida hacia adelante en las «experiencias» que no hace más que traducir esa búsqueda de una «experiencia» emocional fuerte”. Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío...* Op. Cit. p. 78.

¹³ La idea es durkheimiana y remite al concepto de homo dúplex expuesto en Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991.

sociales de la actualidad, aquella que se centra en la idea de que la sociedad –y por tanto sus actores–, ve en algunos de sus ámbitos, truncada su capacidad para poner en marcha muchas de sus metáforas grupales o institucionales. Lo que puede desembocar en un escenario que el antropólogo francés David Le Breton describe con una reveladora frase–claramente apoyada en los tres registros del psicoanálisis lacaniano–: en el mundo de hoy “lo real tiende a reemplazar a lo simbólico”¹⁴. Sin embargo, es válido preguntar si los escenarios observados dentro y fuera de nuestras instituciones de castigo descartan por completo la capacidad de simbolizar ¿no nos estaríamos enfrentando más bien con metáforas mucho más siniestras, pero que a fin de cuentas siguen manifestando la capacidad humana de crear símbolos?

Es en ese sentido, en el que quizá deban ser analizadas estas nuevas prácticas rituales que, aunque parece que pueden asemejar algunas previamente conocidas, también suelen estar fuera de los contextos sociales en que fueron producidas en primer lugar. Lo que ciertamente, parece apuntar hacia terrenos que pueden parecer nebulosos, aunque puede que ahí sea donde se encuentra su valor. La antropóloga Mary Douglas, analizaba en un tono semejante –y de manera bastante original– al rito, no sólo como una de las tantas formas de socialización en las que se refuerzan los valores por todos legitimados y compartidos, sino como una forma de introducir al mismo tiempo el desorden y la innovación, sin los que la creación sería imposible, la autora comenta al respecto:

De modo que no basta con decir que el rito nos ayuda a experimentar más vívidamente lo que de todos modos habríamos experimentado. No es meramente semejante a la ayuda visual que ilustra las instrucciones verbales para abrir latas y cajas. Si fuese sólo una especie de mapa dramático o diagrama de lo ya conocido, siempre obedecería a la experiencia. Pero de hecho el ritual no desempeña este papel secundario. Puede ocupar un primer lugar en la formación de la experiencia. Puede permitir el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería en forma alguna. No exterioriza meramente la

¹⁴ Le Breton, David, *La Sociología del cuerpo...* *Op. cit.*, p. 93.

experiencia, sacándola a la luz del día, sino que modifica la experiencia al expresarla¹⁵.

Más que generalizar, alguna de las diferentes posturas, conviene acercarse a los discursos proporcionados por nuestras informantes en su complejidad y respetar la particularidad de escenarios que logran describir. Lo que ciertamente, se vincula con una clara dialéctica entre el cuerpo y lo social. Así, los estados que exterioriza o incluso las creaciones que parecen deslumbrar por su novedad –aunque la misma esté impregnada de un cierto aire macabro o de violencia en algunas de estas prácticas– no permanecen fuera de lo social, que si bien puede no determinarlas de manera lineal, si predispone en alguna medida muchos de sus escenarios.

Habría que mirar con bastante detenimiento los planteamientos de algunos autores clásicos de nuestra disciplina. Por ejemplo, en el proyecto que hizo célebre al sociólogo alemán Norbert Elias, *El Proceso de la civilización*, su *sociología de larga duración* busca ilustraciones de las diversas –y paulatinas– modificaciones del comportamiento en lugares tan sugerentes como las obras de arte del pasado. Lo que llama nuestra atención no sólo por la clara semejanza con nuestro objeto –en manifestaciones como la escultura o la pintura hay como en el tatuaje una predominancia de la imagen–; sino también, con los planteamientos hasta ahora expuestos, el autor comenta:

Es imaginable, también, que muchos de los gestos extraños al caminar o al bailar que pueden observarse en las imágenes o estatuas medievales no solamente son atribuibles a la «manera» del pintor o del escultor en cuestión, sino que, en realidad, reflejan actitudes y ademanes que ahora nos resultan extraños pero que constituyen la materialización de una situación espiritual y emotiva distinta¹⁶

Aunque el planteamiento parece sencillo, puede ayudarnos a aventurar algunas conjeturas. Lo que Elias observaba en las manifestaciones artísticas, no es otra cosa, sino la forma en la que el cuerpo se presenta en una época en particular, el

¹⁵ Douglas, Mary, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007, p. 82.

¹⁶ Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989, p. 102.

ensamblaje simbólico propio de una determinada situación; mismo que, para su análisis, respondía a una determinada configuración emotiva y social¹⁷. De esta manera, y siguiendo sus planteamientos, ¿no sería válido preguntar si las inscripciones corporales contemporáneas responden a una configuración social y emotiva propia del contexto de nuestras informantes? Lo que puede tender un incitante puente, al poner a cualquier tipo de inscripción corporal en la perspectiva de un analizador –tal y como el mismo era conceptualizado por el socioanálisis institucional francés: como un fenómeno que revela una serie de relaciones sociales y de poder, que involucran a las prisioneras, sus cuerpos y su contexto.

De tal modo que, jugando una vez más con la dialéctica existente entre el cuerpo y lo social, convendría notar que lo que aparece a la mirada como una serie de nuevas corporeidades, nuevos imaginarios, nuevas prácticas y ritualidades, tiene una correspondencia directa con movimientos que competen a lo social en marcos mucho más amplios. Probablemente en ninguna época como la actual, fue tan clara la inexistencia de un modelo de cuerpo normalizado; aunque todavía hoy, existan varias versiones hegemónicas del mismo –el cuerpo esbelto, sensual y muscular que promueve la publicidad, por ejemplo.

El análisis de encuadres como el penitenciario y su particular conjunto de ritos y cuerpos, no hace más que poner de manifiesto la dificultad para determinar cuáles de las prácticas corporales contemporáneas seguirán siendo consideradas por los grupos sociales como divergentes –y por tanto negativas–, o cuáles

¹⁷ Lo expuesto puede empalmarse con el sugerente concepto de *ethos*. Desarrollado ampliamente por la antropología culturalista norteamericana, pero fundamentado mayormente en los planteamientos del inglés Gregory Bateson, quién lo definía como: “un sistema cultural estandarizado de organización de los instintos y emociones de los individuos”. Aunque parezca que al utilizarle damos nuevamente un viraje de la reflexión en torno al cuerpo a posiciones teóricas mucho más abstractas, habría que recordar el enorme trabajo que Bateson y –su entonces esposa–, Margaret Mead realizaron en *El Carácter Balinés*. Obra soterrada por la historia de su propia disciplina, fue en primer lugar un intento por hacer una monografía integral, en la que el papel del cuerpo destacaba de manera importante, en gran parte gracias al intento batesoniano por innovar la observación etnográfica por medio de la fotografía y el video. Baste recordar uno de los planteamientos básicos de la introducción de dicha obra para tender un puente de regreso hacia nuestro propio objeto: “Este no es un libro –afirman Bateson y Mead– sobre las costumbres balinesas, sino sobre los balineses –sobre la forma en la que, como personas que viven, se mueven, se levantan, comen, duermen, danzan, y entran en trance, encarnan la abstracción que –después de haber sido abstraída– llamamos de manera técnica cultura”. Bateson, Gregory, Mead, Margaret, *Balinese Character. A photographic analysis*, New York, New York Academy of sciences, 1942, p. xi y xii. La traducción es nuestra.

terminarán por ser aceptadas. Tal vez la inscripción corporal continúe con esa suerte de desborde, que ha permeado importantes capas de población –como sucede con la juventud actual. Podría decirse que, el cuerpo está –a la par de lo social– en constante cambio, o para decirlo con uno de los grandes teóricos de la sospecha, el intempestivo Friedrich Nietzsche: “el hombre es un animal cuyo modelo no ha sido fijado aún”¹⁸.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, México, Editorial Tomo, 2005. p. 93.

1.2 Las marcas en la piel: el cuerpo como memoria.

Percibí entonces con estupefacción (sólo las evidencias pueden dejarme estupefacto) que mi propio cuerpo era histórico.

Roland Barthes.

Para evocar el pasado bajo la forma de imagen, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber poner precio a lo inútil, hay que querer soñar...

Henri Bergson.

El tema de las inscripciones corporales parece tener obligatoriamente una dimensión que se relaciona con el relato. Podría decirse que hay siempre algo detrás de las imágenes que se llevan en la piel; aún en los cortes u otras cicatrices –inscripciones que tienden mucho más hacia lo siniestro y mortífero, que evocan directamente la fragilidad de nuestra corporeidad–, algo puede simbolizarse, algo puede ser dicho: un fragmento de la historia personal del actor, de su convivencia en un grupo, de su andar cotidiano. El cuerpo con tatuajes o cortes aparece, utilizando una frase de Michel Foucault, como una: “superficie de inscripción de los sucesos”¹⁹. Nuestra trayectoria grupal, nuestra vida en sociedad, dejan marcas indelebles en nuestra anatomía, el cuerpo es modelado dependiendo del contexto, de la situación. De tal manera que las inscripciones aparecen impregnadas de historia, se convierten en recuerdos.

Pero la memoria es objeto constante de represión, nuestros recuerdos son una materia sumamente duradera, pero al mismo tiempo son efímeros, corren el riesgo de ser disueltos por el inclemente paso del tiempo. Maurice Halbwachs – último de una estirpe y gran teórico de la memoria–, comentaba al respecto: “Si no nos extremamos en fijar sobre esas imágenes nuestra atención, se sabe que poco a poco van a desaparecer, sentimos que una parte de ellas ha desaparecido ya, y que ningún esfuerzo permitiría rescatarlas”²⁰. Las inscripciones son –a pesar de lo

¹⁹ Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 14.

²⁰ Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 33.

que los avances tecnológicos han logrado— indelebles, y ese parece ser su mayor atractivo, cuando se les utiliza como soporte de nuestra memoria. Es cierto que los recuerdos dejan huellas imborrables en nuestras vidas, pero en un mundo en el que la crisis de sentido se hace plausible, pareciera que el hombre tiene que echar mano de una memoria más vívida, una que sea mucho más difícil olvidar. Las imágenes o letras en la piel de los actores representan ese impulso por aprehender al mundo y sus sucesos con la ayuda de imágenes.

El cine puede proporcionarnos un ejemplo acerca de esta situación. En *Memento* (Christopher Nolan) del año 2000, se narra la historia de Leonard (Guy Pierce), un hombre que al tratar de impedir la violación y asesinato de su esposa sufre una lesión que le provoca amnesia anterógrada —extraña condición que le impide crear nuevos recuerdos. Su única pista para atrapar al asesino y cobrar venganza es un nombre: John G. ¿Qué hacer para no olvidarlo? La respuesta es sumamente interesante. Leonard crea un sistema que pueda sustituir a su memoria, formado principalmente por dos herramientas: primero, fotografías instantáneas de todos los objetos y personas relevantes, mismas que, suele rotular en los bordes con nombres o instrucciones; y segundo, una serie de tatuajes que cubren su piel con una serie de pistas clave para resolver el intrincado caso.

Hacia el final del filme hace aparición lo que podríamos denominar el núcleo vacío que sostiene la trama: una fotografía sin rotular en la que un Leonard con considerablemente menos tatuajes sonríe de manera inusitada. Es Teddy (Joe Pantoliano) el extraño cómplice de nuestro protagonista quien, harto de su situación, revela el significado de la pista: Leonard asesinó al agresor de su esposa y Teddy le tomó la fotografía para que pudiera recordarlo, al no rotularla lo olvidó y comenzó nuevamente su búsqueda. Para Teddy es un círculo inútil, Leonard tiene que aprender a vivir con la verdad. Después de todo, él no es más que una versión exagerada de nuestra represión en lo cotidiano ¿No todos obviamos detalles que podrían impedirnos continuar con nuestras vidas? ¿Hasta cuándo piensa continuar? ¿Cuántos John G que deben algo habrá en cada pequeño pueblo de la unión americana? La situación de Leonard queda así al

descubierto, revelando la decisión ética que conduce sus actos: asumir su venganza como completa y recluírse en una vida de olvido constante en la que predomine la falta de sentido, o extender la búsqueda al infinito y aferrarse a una razón para seguir viviendo.

El cuerpo ficticio de Leonard es importante para esta investigación porque su historia proporciona un parangón para hacer referencia a las inscripciones de las prisioneras, sus cuerpos y el papel que la memoria juega en ellos. La vida de las mujeres también puede dividirse en un antes y un después de un “incidente”, su caída en reclusión²¹. En el momento de su ingreso las mujeres portan inscripciones que derivan de su procedencia –del barrio principalmente– y las mismas se convierten en anclajes hacia el pasado; al mismo tiempo, las mujeres se harán nuevas inscripciones, propias de su contexto actual, ambas les ayudarán a dotar de sentido una situación que las rebasa en muchos aspectos: el encierro mortificante. Del que siempre pueden destacarse características particulares que van de la hostilidad y la violencia, a la circulación y consumo de estupefacientes, hechos que dejarán una impresión particular en las mujeres, sus cuerpos y sus actuaciones. Para ilustrar lo expuesto podemos recurrir a un fragmento de entrevista. Carla es habitante del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, en el siguiente diálogo habla de sus tatuajes, sus recuerdos y el sesgo particular que les proporciona la institución penitenciaria:

Carla: Todos los tatuajes que traigo me los hice en el [Reclusorio] Norte, o sea son los recuerdos y los remordimientos. Traigo las iniciales de mis hijos, el nombre de mi hermano; sí, o sea en el consumo...dentro del consumo de drogas había vagos recuerdos de mis hijos que me permitían hacerme algo, según yo decía: “Me pongo sus iniciales y los voy a recordar siempre” ¿no?

Podemos observar como el encierro no impide que las mujeres continúen con la práctica de inscribir en sus propios cuerpos en reclusión. Al contrario, pareciera que el contexto se ha tornado propicio para este tipo de actuaciones, mismas que, aparecen como una respuesta adecuada para el avasallamiento sistemático del

²¹ Lo que no está lejos del esquema goffmaniano de prepaciente, paciente y postpaciente. Ver Goffman, Erving, *Internados... Op. cit.*, Cap. 3. La carrera moral del paciente mental.

yo. Ante un entorno violento, las mujeres dan una respuesta igualmente violenta, aunque esta vez, hacia sus propios cuerpos. Con ella buscan siempre la evocación del pasado para asir con más facilidad la situación del presente. Esta es una imagen que recuerda algunos planteamientos del sociólogo canadiense Erving Goffman, en *Estigma*, la obra que consagró al problema de la identidad comentaba:

La identidad personal se relaciona, entonces, con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás, y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como en los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua, que se convertirá luego en la melosa sustancia a la cual pueden adherirse aún otros hechos biográficos²².

Podría decirse que esta es la visión goffmaniana del cuerpo. Utilizando una bella metáfora, lo hace aparecer como una suerte de sustancia, un sedimento que atrapa las vivencias, que acumula los sucesos importantes, que favorece la apropiación del entorno y la creación de una historia personal, lo que podría ser denominado como: la biografía del actor. El cuerpo se convierte en el centro de una complicada urdimbre en la que se entrelazan las dimensiones social, cultural, histórica, etc. El cuerpo, sus imágenes, recuerdos, evocaciones o invocaciones nunca están aislados; aunque son respuestas individuales, no siempre individualizan a los actores, pues siempre están atravesadas por la presencia o ausencia de los otros.

Ilustraremos algunos de los planteamientos expuestos con un caso. Elena es interna del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan y es una mujer paradigmática cuando se habla de inscripciones corporales, al momento de su entrevista refería haberse tatuado noventa y seis veces, sus inscripciones cuentan la historia de su barrio: La Providencia, al norte de la Ciudad de México. Así como también, la historia de sus viajes al “otro lado”, a uno de los barrios del sur de Estados Unidos, en el que su primo iniciaba tanto a la mujer como a su hermano en la subcultura de la violencia chicana, en el ámbito de los cholos. Su primo

²² Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p. 73.

también solía ocuparla como *pizarrón*²³ para practicar sus diseños de tatuajes y su técnica. De este modo, la mayoría de las inscripciones de la mujer datan de su tiempo en libertad. De regreso en la ciudad de México y ya inmersa en una vida de transgresión Elena asesinó a uno de sus compañeros de andanzas, lo que le costó su libertad. Al momento de la entrevista llevaba cerca de 10 años en reclusión, el tiempo pasaba y nuevos sucesos se acumulaban, lo que la llevaba, en cierto sentido, a avergonzarse un poco de sus marcas de juventud:

Sociólogo: ¿Y por que la borraste [se refiere a una rosa, uno de sus primeros tatuajes]?

Elena: Porque ya empezaban otros de moda, y dije: “estos ya son viejos”. Luego las personas vienen de visita y veo sus tatuajes, y digo: “Chale”.

Sociólogo: ¿Porque ya no te queda espacio?

Elena: Sí, digo: “¿Y ahora cómo le voy a hacer?”. Pero lo bueno que se enciman y se pueden hacer otras figuras. Siempre, siempre me han llamado la atención, desde chica.

Más adelante comenta:

Sociólogo: ¿Pero qué, ya cuando no te gustan dices: “Ya hay que taparlo”?

Elena: Pues sí, según como estaba la moda, ya les decía: “Pues éste”, y así, ya nada más me decían: “No manches”. Sí trae varios encimados este tatuaje. Sí, me costó un chorro de trabajo. Luego ya de ahí la telaraña, y luego la virgen, y luego ya me seguí con el código de barras [Risas], pues sí.

²³ En el argot del tatuaje así se conoce a alguien que permite que un tatuador plasme diseños específicos en su cuerpo. A diferencia de la dinámica comercial normal, cuando alguien es pizarrón no elige los diseños que portará, pero tampoco paga por ellos, generalmente el intercambio es del orden de la transmisión, un tatuador tiene que enseñar a su pizarrón a tatuar.

Para muchos este último testimonio hablaría de una suerte de posmodernismo ¿Cómo es que en el mismo marco pueden convivir figuras religiosas, referencias a subculturas o imágenes realmente desprovistas de un significado profundo? Consideramos que la sociología de la memoria puede ayudarnos a elucidar una respuesta mucho más *ad hoc* a lo que sucede con las prisioneras. Maurice Halbwachs seguía muy de cerca a la escuela durkheimiana de sociología, para él la memoria no podía ser un simple hecho individual, mucho menos una especie de almacén al que se tiene acceso en cualquier momento –como se exponía en las teorías psicológicas tempranas–, tenía que ser necesariamente un hecho social.



“Lo bueno que se enciman”.

Dos parecen ser las ideas a destacar con respecto a los planteamientos centrales de la memoria halbwachiana. Primero, que nuestros recuerdos están subordinados a otro hecho social mucho más amplio: el lenguaje. Segundo, recordar es siempre un esfuerzo colectivo. Son los otros, los que nos ayudan a ordenar experiencias, a ubicarlas en el tiempo y en el espacio. Adelantándose a corrientes de pensamiento que dan primacía al lenguaje –como el estructuralismo–, el sociólogo francés comentaba en su obra más sobresaliente: “...podemos señalar que la memoria depende de la palabra. Y dado que la palabra únicamente es posible en el interior de una sociedad, al mismo tiempo, podemos demostrar que, en la medida que el hombre deja de estar en contacto y en comunicación con los demás, se encuentra en menor capacidad de recordar”²⁴.

²⁴ Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria...* Op. cit., p. 84.

Lo expuesto nos lleva directamente al concepto que es la piedra angular de la obra de Halbwachs, el de *marcos sociales de la memoria*. Ayudado por una interesante metáfora espacial, el destacado sociólogo francés hace referencia al espacio delimitado por el grupo en el que los recuerdos deben encajarse, los marcos fungen como una especie de puntos de referencia, de coordenadas espacio-temporales que ayudan a aprehender el pasado desde el presente. El autor comentaba al respecto:

Estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son – precisamente– los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad²⁵.

Podríamos agregar que además de los pensamientos dominantes de la sociedad, los marcos se sirven de situaciones, de momentos que propician la mirada hacia el pasado. Lo que parece encontrarse debajo del concepto de marco social o colectivo de la memoria es, una vez más, el problema del sentido. Aunque la forma en la que es abordado sociológicamente se aleja, de cierta manera, de algunas elucidaciones acerca del tema propias de otras corrientes de pensamiento, por ejemplo, la filosofía existencialista francesa. Y es que decir hoy por hoy, que el mundo no tiene sentido o finalidad última, sería incurrir en una suerte de simplismo dentro de nuestra disciplina; ya que incluso posiciones sociológicas tempranas, dieron un peso determinante al modo en el que los actores tratan de dotar de sentido las situaciones a las que se enfrentan²⁶.

Esta investigación considera que, cuando una de nuestras informantes lanza un anclaje, por burdo que este pueda parecer, como la figura de un código

²⁵ *Ibidem*, p. 10.

²⁶ Un ejemplo claro puede encontrarse en los planteamientos de uno de nuestros grandes clásicos: Max Weber. Quién en su tipología de la acción social, destacaba el papel del sentido, como una característica determinante para diferenciar a la misma de otros fenómenos con los que podría llegar a ser confundida, al respecto comentaba: “No toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social; sino sólo una acción con *sentido* propio dirigida a la acción de otros”. Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1974, p. 19. También convendría recordar que el ejemplo weberiano ya se acercaba a los planteamientos propios de la ritualidad cotidiana. En él, dos ciclistas están a punto de chocar, situación que proporciona una serie de sentidos a elegir para orientar la acción: evitar el choque, chocar y reñir, etc.

de barras –que para la teoría crítica más tradicional no sería más que una prueba de la alienación y el fetichismo del consumo–, lo verdaderamente importante no es la figura en sí misma; sino el significado que termina por permearla, y que remite siempre a la historia del actor, lo que puede dar cierta solidez a imágenes que en una fotografía o a simple vista podrían pasar por efímeras.

Blanca es otra mujer prisionera y al momento de su entrevista habitaba en el Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, porta una inscripción que es un lugar común en la subcultura de violencia latinoamericana, un tatuaje de tres puntos, el llamado “mi vida loca”, pero a diferencia de Elena, su contacto con las grupalidades norteamericanas –o propias de nuestro país– denominadas como “cholos” es prácticamente nulo, el diálogo es el siguiente:

Sociólogo: ¿Tuvo alguien de tu familia, tatuaje?

Blanca: No.

Sociólogo: Pero a los 15 años, estás con esta amiga ¿tú ya sentías que pertenecías a la “vida loca”?

Blanca: No, ni siquiera sabía lo que significaba.

Sociólogo: ¿Y cómo te lo decides poner?

Blanca: Porque ella se lo puso aquí, por el ojo [señala hacia su ojo derecho].

Sociólogo: Casi en la comisura del ojo.

Blanca: Ajá, así es, y se me hizo así, como una manera de recordar ese tiempo, cuando yo creciera y todo, verlo. Ahora para mí nada más representa un problema, porque ahora tengo un hijo.

Podemos observar como la misma imagen es dotada al paso del tiempo de diferentes significados, aunque cabe destacar el hecho de que la mujer admite no tener una idea de las connotaciones comunes de la marca que porta en la piel. En un principio, fue una especie de pacto de adolescencia con una amiga a la que planeaba recordar, y con ella, al marco social por entero: las personas, los lugares, los momentos e incluso las sensaciones. Pero el pasado siempre es

aprehendido y reconstruido desde el presente, hoy la marca ha perdido el brillo de sus tiempos de juventud, para aparecer del lado del rótulo, de la culpa – sentimiento bastante común en el encierro.



Mi vida loca.

Otras inscripciones dejan un tanto de lado el valor anecdótico, se abocan más a un “toma y daca” entre el presente y el pasado. Podría decirse que se tornan una memoria mucho más pragmática que, en ocasiones, llega a proporcionar verdaderas instrucciones para el proceder cotidiano. Si bien en el filme que analizamos aparecen

algunos tatuajes con connotaciones similares –por ejemplo, el mensaje “Don’t answer the phone”²⁷ en el brazo derecho de Leonard–; en las mujeres el significado no aparece de una manera tan directa, en ocasiones tiene que ser tomado como un texto de mayor complejidad; mismo que, nunca está separado de la historia personal.

Ilustraremos lo expuesto con uno de nuestros testimonios. Irene es una reclusa del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan y es una prisionera que desde temprana edad descubrió su lesbianismo, lo que provocó el rechazo de su madre. En su adolescencia se enamoró de otra chica, quien le pidió que se fugara con ella, Irene rechazó la propuesta y su enamorada se suicidó. Después tuvo una relación con la profesora de “educación física” de la escuela secundaria en la que estudió, aunque trataron de mantener la relación oculta, fueron descubiertas y ella fue expulsada. Los incidentes derivaron en su matrimonio con un hombre llamado Mauricio, a quien la mujer comenta “sólo utilizaba” para evitar

²⁷ Traducido como: “No contestes el teléfono”. Se trata de una autoinstrucción del personaje principal para recordar que podía olvidar con quién hablaba a la mitad de una conversación.

ser reprendida por su madre. Este conyugue se dedicaba a planear robos en tiendas, en las que casi siempre se enrolaba como trabajador, un buen día uno de sus planes fue mal calculado e Irene fue aprehendida como cómplice, el breve relato de su inscripción corporal es el siguiente:

Sociólogo: ¿Y el “J A P C”? [tatuaje portado en la pantorrilla derecha]

Irene: “Jamás amaré por cobardía”. Eso es porque me da miedo enamorarme.

Sociólogo: ¿Tan mal te ha ido?

Irene: No, pero me da miedo.

Consideramos que por breve que sea el texto se presta para un ejercicio de exégesis, sobre todo, después de echar un vistazo breve a la historia personal de la mujer, podríamos claramente preguntarnos ¿Qué es aquello que la mujer denomina “amar por cobardía”? ¿Su tatuaje no será una suerte de auto-reclamo por una manera de proceder en el pasado? En casos como el de Irene, en el que no hay rastro aparente de una carrera de transgresión amplia, las informantes dan un peso preponderante a la idea de que, de haber evitado el hecho que desencadenó su aprehensión, la situación presente habría sido totalmente diferente.

En el caso particular de Irene, la interrogante por el amor puede imbricarse directamente con esta idea; es decir que, de haber asumido su homosexualidad sin culpas –“amando a alguien sin cobardía”–, y evitando en el último de los casos, su relación con Mauricio, probablemente no estaría encarcelada. Lo que queda es la remembranza de esa salida posible, una especie de instrucción, de moraleja, un chispazo que dota de metáfora a la inscripción. Aunque no era un tema propio de su desarrollo teórico, la *Escuela de Palo Alto* llegó a tratar también el tema de la memoria, en su obra clásica Watzlawick y compañía comentaban al respecto:

La “memoria” no es algo objetivo que un sistema sea o no, sino un concepto que el observador invoca para llenar la brecha que existe cuando una parte del sistema es inobservable. Cuanto menor es el número de variables observables, en mayor medida se verá obligado

el observador a considerar los hechos del pasado como si desempeñaran un papel en la conducta del sistema²⁸.

De esta manera, la situación insoportable del encierro, consecuencia imprevisible de sus decisiones, viraje drástico del orden de lo inobservable, aparece para Irene como un hecho no ajeno a su historia, de existir una explicación debe encontrarse en un comportamiento del pasado. Uno que será en adelante tomado como negativo, y que –podríamos especular– se tratará de evitar por lo menos discursivamente.

Una vez más la entrevista de Blanca puede proporcionarnos un buen ejemplo. Como muchas de sus compañeras en reclusión, esta mujer sufre de una adicción al crack, comportamiento que no sólo es riesgoso para la salud –como las autoridades suelen comentar eufemísticamente siguiendo el discurso oficial–; sino que, puede tener consecuencias graves para el estatus económico y jerárquico de una prisionera que caiga en el endeudamiento sistemático por entregarse a un consumo ilimitado:

Sociólogo: ¿Te harías otro tatuaje?

Blanca: Sí.

Sociólogo: ¿Te falta alguno?

Blanca: Me voy a hacer, de hecho...

Sociólogo: ¿Cuál te falta?

Blanca: El nombre de mi hijo. Sí, ese me lo pienso hacer aquí, en esta parte [el dorso de la mano derecha], así que vaya de aquí hasta acá porque con esta mano era con la que agarraba la pipa.

Sociólogo: ¿Pipa para fumar o...?

Blanca: Para drogarme.

Sociólogo: ¿Y por qué?

Blanca: ¿Por qué aquí?...por si un día se me ocurre intentarlo otra vez.

²⁸ Watzlawick, Paul *et. al.*, *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder, 1993, p. 28.

Sociólogo: Ah, evitarlo.

Blanca: Sí, digamos que mi hijo es lo único que me interesa. O sea, hay un amor por mis padres, hay un amor por mi hermano, hay un amor a mi persona, pero hay un gran amor por mi hijo, que nada tiene que ver con el resto del mundo.

En este fragmento puede verse en acción esta suerte de memoria pragmática. En el la mujer expone un objetivo claro: no volver a drogarse. Irónicamente su cuerpo se torna aliado en una batalla contra sí mismo. Su mano tatuada traerá a la memoria el recuerdo de su hijo, anclaje con un mundo que está separado del resto: de la reclusión, de la soledad, de la adicción. En su inscripción aparece la esperanza de retomar su vida familiar después del encierro. Aunque en casos de severa adicción, la duda acerca de si el recuerdo y el modesto ritual serán suficientes para evitar la recaída parece siempre latente.

El de Matilde, prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla es un caso a destacar, al ser la única portadora de inscripciones corporales de la tercera edad en nuestro banco de información. El siguiente relato se centra en la historia de uno de sus primeros tatuaje; mismo que, fue realizado a mediados de los setenta cuando visitaba a uno de sus hermanos en el reclusorio:

Matilde: Entonces me lo hice y el tatuador me dijo: “¿Qué quieres que te haga?”, respondí: “Bueno, mira, principalmente una mariposa”, y me pregunto: “Ay Mati y ¿por qué una mariposa?”, yo le dije: “Porque una mariposa para mí, es un ser vivo libre ¿no? Sin ningún cargo”, pero al pasar el tiempo cada vez que yo me veía esta mariposa recordaba, porque mis padres eran muy estrictos conmigo, que: “No vas a esto”, que: “Nos vas a esto otro”, que: “no hagas esto”, que: “no hagas lo otro” [se le corta la voz] y pues yo era rebelde ¿no? Y quería yo...pues mi libertad y en ese sentido fue que me la puse y ya. Dicen que los recuerdos son los que nos hacen sufrir ¿no? Entonces este...cada vez que yo veo esta mariposa siento como que nunca he sido libre ¿no? Al ver que ahora estoy aquí, en la cárcel, pues menos.

En el testimonio de Matilde la máxima popular cobra vida: “recordar es volver a vivir” y lo expuesto hasta ahora teóricamente encuentra una buena ilustración. La mujer mira a su pasado desde una situación particular de su presente: la estancia en reclusión. Para ella, la mariposa, marca indeleble sobre su piel, se convierte en

una suerte de ironía, en un comentario de humor negro: cuando joven la tatuó para hacer patente su libertad rebelándose contra el contexto de estricto control familiar, hoy se encuentra una vez más presa, justo como se sentía en aquellos momentos. Maurice Halbwachs llegaba a comentar acerca de casos parecidos: "...por la convergencia de las circunstancias exteriores, y de los acontecimientos del relato, se recrea una impresión original que debe ser bastante próxima de lo que sentíamos en el pasado"²⁹. Esta vez el marco social hace aparición en una versión mucho más cercana a la melancolía, la añoranza trae consigo sensaciones que tal vez muchos preferirían olvidar.

Los fragmentos de entrevista abordados a lo largo de este apartado, permiten destacar la dimensión social tanto de los cuerpos de nuestras informantes, como de las inscripciones que los ornamentan, al contextualizar los discursos que derivan de las mismas. Mostrando a la corporeidad como un soporte fundamental para la memoria y la historia personal. Misma que, aparece siempre como un fenómeno social, al rebasar los límites de prácticas que, a simple vista pueden evocar una especie de soliloquio; dicho de otra manera, aún cuando estos tatuajes dan la impresión de ser recursos profundamente individuales –al estar volcados hacia el propio cuerpo–, siempre aparecen en una especie de diálogo con esos otros significativos que de una u otra forma han dejado también marcas indelebles en la piel y la historia de estas mujeres, en las imágenes y letras que proporcionan el hilo conductor de sus propios relatos.

²⁹ Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria...* Op. cit., p. 112.

1.3 La inscripción y la mirada.

No podría idearse un castigo más monstruoso, aún cuando ello fuera físicamente posible, que soltar a un individuo en una sociedad y hacer que pasara totalmente desapercibido para sus miembros.

William James.

Prisionera: ¿Quieres sacar [fotos de] todos o [de] unos que otros?

Sociólogo: Tú cómo te sientas, con confianza ¿Quieres que alguno...?

Prisionera: A mí no me importa

Sociólogo: ¿No? Ah, bueno

Prisionera: Yo me los hice para lucir

Hasta el momento podemos afirmar que el análisis sociológico de las diferentes formas de ornamentar la piel no puede dejar de lado el papel que los otros juegan frente a dichas prácticas. Ya sea que nos aboquemos a tatuajes de estudio, *caneros*³⁰ o a lo que parecen ser simples cortes, tenemos que afirmar que ninguna de estas manifestaciones pasa desapercibida; es decir, que siempre hay otros actores que operan como receptores de dichas acciones. Este fenómeno parece estar estrechamente vinculado con los sentidos, particularmente con el de la vista. Lo que sin duda, es uno de los matices sociológicos más interesantes de nuestro objeto de estudio, ya que gracias a él, se puede avanzar por un camino bastante original en la elucidación de estas prácticas como formas de establecer un vínculo, un lazo con los demás; puesto que, si no hay alguien que observe las imágenes, letras o cicatrices, elaborarlas o portarlas no tendría finalidad alguna. Por ello dedicaremos este apartado a una reflexión en torno a las inscripciones corporales y el papel de la mirada.

Podría decirse que, el campo de los sentidos ha sido poco explorado por nuestra disciplina. Fue el siempre deslumbrante Georg Simmel, quien dedicó uno de sus ensayos a inaugurar la *sociología de los sentidos*. Dos parecen ser las

³⁰ Esto quiere decir que fueron realizados en reclusión. Tanto el lugar como el estatus de estar recluido en él son designados continuamente por los prisioneros –tanto en el ámbito varonil como en el femenino– con la palabra *cana* y sus derivados.

conclusiones que podemos derivar de los planteamientos desarrollados por el sociólogo alemán: primero, que procesos de alta complejidad como la socialización o la interacción serían imposibles si el hombre estuviera despojado de sus percepciones sensoriales. Hacer que alguien logre entrar de manera exitosa al mundo de lo simbólico, es una cuestión que requiere un enorme esfuerzo en el nivel micro de nuestras relaciones. Lo que constituye una universalidad que los sociólogos pasamos por alto continuamente: no importa cuál sea la configuración del grupo que lleva a cabo la ardua tarea de socializar, en todo momento y lugar, los futuros actores son estimulados, tocados, oídos, mirados, se les habla y con el tiempo, se les escucha.

Segundo, el mundo occidental contemporáneo no da la misma importancia a todos los sentidos, hoy uno se erige por encima de los demás: la vista. Podría decirse que la supremacía que la mirada ostenta en nuestros días no fue producto de una suerte de generación espontánea, en su brillante ensayo Simmel analizó el suceso y consideraba que el mismo era un claro producto de la modernidad, argumentando que:

Antes de que en el siglo XIX surgiesen los ómnibus, ferrocarriles y tranvías, los hombres no se hallaban nunca en la situación de estar mirándose mutuamente, minutos y horas, sin hablar. Las comunicaciones modernas hacen que la mayor parte de las relaciones sensibles entabladas entre los hombres queden confinadas, cada vez en mayor escala, exclusivamente al sentido de la vista, y, por lo tanto, los sentimientos sociológicos generales tienen que basarse en fundamentos muy distintos.³¹

Es el paso a la modernidad con el desarrollo de los medios de transporte, las vías de comunicación y los establecimientos –de los que la institución penal forma

³¹ Simmel, Georg, “Digresión sobre la sociología de los sentidos” en *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización. Tomo 2*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 681. El sociólogo y antropólogo francés David Le Breton utiliza el término *axiología corporal* para referirse al estudio del valor que damos a determinadas partes del cuerpo y sus funciones, lo que podría ayudarnos a analizar el papel preponderante de la mirada, en una de sus obras comenta: “Los ojos son los órganos que se benefician con la influencia creciente de la “cultura erudita”. En ellos se concentra todo el interés del rostro. La mirada, sentido menor para los hombres de la Edad Media e incluso para los del Renacimiento, está llamado a tener cada vez más suerte en los siglos futuros. Sentido de distancia, se convirtió en el sentido clave de la modernidad puesto que permite la comunicación bajo su juicio”. Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 41.

parte—, lo que posibilita las relaciones cara a cara con todas las implicaciones que esto conlleva. Habría que subrayar el hecho de que el cuerpo aparece en nuestros días con mucha más fuerza que en cualquiera de las etapas previas de la modernidad, su imagen y cuidado son parte integral de nuestra sociedad. El mundo es hoy un lugar predominantemente seductor, se ha tornado una suerte de gran aparador. Lo que propicia el regreso de las inscripciones corporales — originalmente calificadas como prácticas primitivas— en sus diferentes facetas. El cuerpo del viejo capitalismo evocaba una de sus máquinas, debía cuidársele solamente lo necesario para obtener buenos resultados a nivel de la producción; el cuerpo de hoy, no evoca más una banda mecánica, está mucho más cerca de los administrículos electrónicos de la actualidad, cuyo diseño siempre nos hará reflexionar acerca de su valor puramente ornamental. El cuerpo termina cumpliendo así, la sentencia de Jean Baudrillard, al tornarse “el objeto más bello de consumo”³².

Este tipo de planteamientos derivan en gran medida de las diferentes vertientes de crítica de la modernidad, a las que autores como el mismo Baudrillard han consagrado sus esfuerzos. En ellas, se describen escenarios de repliegue individualista y lazos efímeros que hacen plausibles las crisis identitarias de nuestros tiempos. Lo que si bien es cierto, puede ser complejizado desde una perspectiva sociológica que dé importancia al papel integral que los sentidos desempeñan en nuestra forma de vincularnos con los otros, el mismo Simmel, llegaba a comentar que: “la vista percibe, además de lo individual, manifiesto en la figura del hombre, también lo igual a todos [...]”³³. Lo que aún en el mundo de individualismo y violencia exacerbados permite a los hombres mirar a los otros para encontrar semejanzas y diferencias, dotándolos de la nada despreciable posibilidad de configurar algún tipo de grupalidad.

Una vez más echaremos mano de uno de nuestros testimonios a manera de ilustración. Sara es prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social

³² “En la panoplia del consumo hay un objeto más bello, máspreciado, más brillante que todos los demás y hasta más cargado de connotaciones que el automóvil que, sin embargo, resume a todos los demás: el CUERPO”. Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 155.

³³ Simmel, Georg, “Digresión sobre la sociología de los sentidos” en *Sociología... Op. cit.*, p. 685.

Tepepan y comenzó con sus inscripciones en la adolescencia, en el submundo de lo que en nuestro país recibió el popular rótulo de *chavos banda*. En los concurridos conciertos en las lindes de nuestra ciudad, la joven encontró todavía destellos de la particular fachada de los *punks*, portadores de una serie de símbolos que irrevocablemente sedujeron su mirada, la mujer comenta:

Sara: Y sí, ahí veía yo a los chavos con sus “monas”. Pero no, a mí eso no me atraía, a mí lo que me gustaba era ver a los chavos y a las chavas: su estilo, bien punketos, con sus tatuajes. O sea, chavas bien “rayadas” de las piernas, tatuadas de todo el cuerpo, y eso era lo que a mí me gustaba, me impresionaba.

El diálogo inicia con una clara alusión, a lo que en el contexto de las bandas puede ser otra forma de generar vínculo, los estupefacientes –en la forma de la popular “mona”³⁴. Aunque Sara tuvo contacto con este tipo de prácticas –y probablemente ahí haya iniciado su consumo³⁵–, no parece considerarlas como un factor determinante para su adhesión al nuevo grupo. Lo que en cambio, sí permea su aspiración a entrar en el deseo de los otros –en su mirada–, para ser considerada como uno de ellos. La forma particular para conseguir este objetivo vuelve a pasar por el mundo de los sentidos, para ser una miembro de este particular grupo, la mujer debía ser vista, y por tanto, debe apropiarse del *modelado simbólico* que había observado previamente. En el siguiente diálogo, nuestra informante relata los momentos que siguieron a la realización de su primera tatuaje:

Sara: Entonces el primero fue éste, ¡Uy, yo me sentía grande! cuando me tatuaron el primero: “¡Uy, soy la más bandolera del barrio!” ¿No?, y como que: “¡Mírenme!”, y hasta me ponía mis playeritas así [sin mangas] y todo. Así, como que la gente me decía: “Ay qué bonito tatuaje, ay qué bonito...”. Entonces en las tocadas me destapaba

³⁴ Nombre popular para el consumo de inhalantes, consiste en un pequeño trozo de estopa, paño o papel higiénico impregnado con alguna sustancia como gasolina, thinner o algún pegamento. Su denominación deriva de una interesante analogía. Ya que la misma es una herramienta propia de carpinteros, hojalateros o pintores, quienes le utilizaban para remover capaz de barniz o pintura frotando, tarea que implica un arduo movimiento de muñeca. Es la descontextualización de esta parte del cuerpo, haciendo referencia al juguete –“muñeca”– y su intercambio por una forma coloquial del mismo –“mona”–, lo que desemboca en dicho término.

³⁵ Al momento de su entrevista Sara –como muchas de sus compañeras– tenía una severa adicción al crack –cocaína en piedra.

hasta adrede mi tatuaje, para que vieran que yo era la banda [ríe], para que vieran que yo andaba en su coto de igual manera.

Uno de las cuestiones que llaman poderosamente nuestra atención dentro del fragmento reproducido es el hecho de que la mujer interpreta su conducta como un mensaje, en este caso: “soy la más bandolera del barrio”. Algunos planteamientos teóricos no están lejos de este tipo de cuestiones. En una obra que al paso del tiempo se convertiría en un manifiesto, la *Escuela de Palo Alto* sentaba las bases de la *pragmática de la comunicación*. En ella se postulaba una ecuación sencilla, pero revolucionaria: toda conducta es comunicación y toda comunicación es conducta. La importancia radica en el hecho de que no existe nada parecido a la no conducta, ya que acciones tales como permanecer inmóvil o en silencio, terminan emitiendo inexorablemente un mensaje a las personas con las que interactuamos, lo que da pie a la conocida máxima que caracterizó a los discípulos de Gregory Bateson: “por mucho que uno lo intente, no puede dejar de comunicar”³⁶.

Por otra parte, todos los mensajes que emitimos son captados por los otros gracias a sus percepciones sensoriales, mismas que al estar previamente socializadas –envueltas en un entramado de significados compartidos– permiten dar orden y sentido a la información recibida; en otras palabras, posibilitan la interpretación de estos gestos. Este nivel de abstracción en el que los actores no sólo se comunican, sino que producen un discurso en torno a la misma comunicación en que se encuentran inmersos es denominado en términos de la pragmática de la comunicación como *metacomunicación*. En la base de estos planteamientos puede encontrarse una vez más a la mirada, jugando un papel determinante, Paul Watzlawick comentaba al respecto:

Así para tomar un punto de partida arbitrario, la persona P puede ofrecer a la otra, O, una definición de sí misma. P puede hacerlo en alguna de las numerosas formas posibles, pero cualquiera sea el qué y

³⁶ Watzlawick, Paul et. al., *Teoría de la comunicación humana... Op. cit.*, p. 50.

el cómo de su comunicación en el nivel del contenido, el prototipo de su metacomunicación será: “Así es como me veo”³⁷.

La importancia de este tipo de metacomunicación radica no sólo en que pone en juego el registro de la identidad de los actores –cómo es que los demás me ven–; sino que también, pone en juego uno que refiere a sus identificaciones –mi imagen es aprobada o no por los otros, ellos se ven cómo me ven a mí o les gustaría verse de esta manera. En el caso particular de Sara parece que el metamensaje tiene que ver con su intención de verse como la “más bandolera del barrio”, pero también de ser aceptada por un grupo que probablemente emite un mensaje y evoca una imagen muy parecida.



“Así es como me veo”.

En ese sentido, los cuerpos fungen siempre como espejos, en los que las miradas nunca son unidireccionales, entre ambos elementos se impone una dinámica de intercambio; esto es –palabras más, palabras menos– lo que afirmaba Simmel al decir que: “En esencia, el ojo no puede tomar nada sin dar al mismo tiempo algo”³⁸. Lo que se acerca

bastante a algunos planteamientos psicoanalíticos en torno a la conformación de lo social. En su *¿Freud apolítico?* Gerard Pommier toma los planteamientos lacanianos acerca del estadio del espejo –como fase determinante en el desarrollo de nuestra subjetividad–, para decir que ante la inminente incompletud que significa el paso a lo simbólico –salida del narcisismo primario– debemos sustituir nuestro reflejo en el espejo –espacio de goce omnipotente– por la imagen de un semejante, debemos intercambiar reflejos y tornar a los otros ahora ese espacio

³⁷ *Ibidem*, p. 85.

³⁸ Simmel, Georg, “Digresión sobre la sociología de los sentidos” en *Sociología...Op. cit.*, p. 683.

en el que existe la posibilidad de gozar, apuntalando así el lazo social. Esto sería imposible sin la intervención de los rasgos identificatorios, significantes con los que podemos determinar a quiénes somos semejantes y a quiénes somos diferentes, dando paso a la conformación de grupalidades como: la raza, el grupo, etc.³⁹

Podría decirse que hablar de especularidad es casi imposible sin hacer referencia a la propuesta del psicoanalista francés Jaques Lacan, con el eco que causó en la sociología posterior a sus planteamientos: de Louis Althusser al hoy célebre Slavoj Zizek. Pero el concepto remite también a la tradición sociológica norteamericana, podemos encontrarlo en el *interaccionismo simbólico*, en la figura de uno de sus olvidados pilares, el sociólogo Charles H. Cooley⁴⁰. Turner resume uno de los conceptos fundamentales en el desarrollo de la llamada *Escuela de Chicago*, el *yo espejo* traducción del inglés *looking glass self* de la siguiente manera: “En *Human nature and the social order*, Cooley habla del “yo espejo”, el cual no puede existir al margen de la Mirada de los otros; nuestra apariencia de las respuestas de los otros era vista no sólo como el fundamento de la estima personal, sino como constitutiva del yo”⁴¹.

Este “yo espejo” conformado por la mirada de los otros y por sus reflejos, puede ser bastante útil para entender el malestar que puede causar a la vista la modificación corporal; ya que dicho fenómeno, no parece otra cosa, sino una imposibilidad para reflejarse en el otro, para identificarse con él. Lo que puede relacionarse con la legitimidad de nuestras acciones frente a los demás. Cuando alguien modifica su cuerpo de alguna manera, lo somete a la mirada escrutadora de los otros, a su juicio. Si bien es un lugar común pensar que esto tiene que ver con los resultados de la inscripción corporal –si la imagen que se porta entra dentro de los cánones estéticos del grupo–, un fenómeno mucho más profundo parece hallarse en la base del asunto: sean bellos o no los resultados, toda inscripción tiene un origen violento –y para muchos observadores desagradable–,

³⁹ Ver Pommier, Gerard, *¿Freud apolítico?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.

⁴⁰ De quién por cierto, la vasta obra nunca ha sido editada en nuestro idioma.

⁴¹ Turner, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1989, p. 144.

puesto que su realización consiste siempre en pequeñas o grandes incisiones en la piel, aunque el objetivo de las mismas sea inyectar tinta.

Algunos de los diálogos de nuestras informantes hacen referencia directa a esta situación, en ellos el grupo no rechaza tanto la práctica y sus resultados como el procedimiento en sí. En realidad, las mujeres parecen situarse exactamente en el extremo opuesto, para ellas lo que importa es siempre el resultado. El siguiente es un diálogo con Dafne, interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, en el que alude a su diferencia frente a sus familiares, ya que ninguno de ellos es portador de algún tipo de inscripción corporal:

Sociólogo: ¿Y el resto de los hermanos no está tatuado?

Dafne: No, porque no les gusta sentir el dolor, dicen: “No ¿Cómo voy a estar martirizando mi cuerpo? si no soy qué”, les digo: “No es porque lo martirices, sino porque... pues va a quedar padre”.

Este tipo de casos en particular pueden aparecer como banales ante la mirada antropológica o sociológica que busca siempre un significado profundo en el comportamiento de los actores. Puesto que, a diferencia de otros testimonios de multituados, en éstos el dolor aparece desprovisto de su valor ritual o de representación, aparece más bien como un pequeño sacrificio que debe atravesarse para obtener la imagen corporal deseada, cuestión bastante cercana a los testimonios propios de otros escenarios de modificación corporal. El siguiente fragmento de la entrevista con Elena –abordada previamente en este espacio– parece otra buena ilustración del asunto:

Sociólogo: ¿Cuál es la sensación que tienes al tatuarte?

Elena: ¿Cómo?

Sociólogo: Sí, por ejemplo hay algunos que se perforan...

Elena: Y les gusta mucho.

Sociólogo: Les gusta mucho el dolor.

Elena: No, yo no creo soportar.

Sociólogo: ¿O sea no es un placer que te los hagan?

Elena: No, pero me gusta mucho como se ven.

El testimonio de Elena acerca de la modificación de su cuerpo, podría compararse claramente con el de un fisicoculturista o el de una persona con múltiples cirugías estéticas. En todos los casos se atraviesa por un dolor que amplios sectores de población podrían determinar como fútil –por parecer innecesario o en algunos casos incluso ilegítimo–, pero que los actores están dispuestos a atravesar con tal de conseguir entrar de alguna manera en la mirada y deseo de los otros. Algunos testimonios que no se ocupaban propiamente de la sociedad occidental contemporánea, ya mencionaban actitudes parecidas en el hombre: la antropología, la sociología de larga duración e incluso la historia pueden dar cuenta de ritos y costumbres que tienen que ver con este tipo particular de modelado simbólico del cuerpo, que puede ir de la pintura corporal y el vendaje de los pies al corsé.

Pero la mirada –utilizando una frase de Michel Foucault– no apareció “desde el principio de los tiempos, para la contemplación”⁴². Es también el sentido de la vigilancia y del control. En el entorno siempre hostil de la institución penal se convierte en una forma esencial de relacionarse con los otros: la mirada permea las relaciones entre los prisioneros y las de éstos con los cuerpos de seguridad⁴³. Por otra parte, el entorno de poder y alienación de los cuerpos propicia el avance de la contraparte del sentido de la vista: la imagen. Siempre desacreditada por la crítica, como parte fundamental de lo superficial y la simulación, la imagen tiene en su base un germen de subversión que no debemos descuidar; sobre todo, cuando se habla de la institución penal. David Le Breton comenta con aguda mirada etnográfica:

Toda imagen, incluso la más aséptica, la que se atiene con mayor rigurosidad al signo, provoca en el hombre un llamado a lo imaginario. Como si estar desprovisto de sentido sólo pudiese generar la

⁴² Foucault, Michel, *Microfísica del poder...* Op. cit., p. 15.

⁴³ Aquí podría retomarse el planteamiento goffmaniano de *mirada contaminadora*, relacionado directamente con el desvanecimiento de las barreras de la privacidad, uno de los rasgos esenciales de las instituciones totales. Ver Goffman, Erving, *Internados...* Op. cit.

respuesta del ensueño, por eso las paredes de las ciudades funcionales llaman a los graffitis. Aun cuando esté disociada de cualquier “segunda imagen”, despojada de su espesor, reducida a pura información, la imagen provoca el desvío, incita al descarrío⁴⁴.

Es este “descarrío” de la ensoñación el que aparece en las pintas de los muros y el mobiliario de las instituciones. Es el deprimente gris del concreto –cuya frialdad no es sólo metafórica– el que pide con silencio estremecedor que algo se apropie de él, que lo territorialice. El sociólogo Erving Goffman llegó a acercarse al tema por dos vías diferentes, en dos de sus obras: por un lado con el concepto de *colonización*, una de las cuatro formas de adaptación dentro de la institución mortificante, como posibilidad para reconstruir un yo desmantelado; por otra parte, cuando introducía la noción de *yo territorial*, esa unidad mínima de socialización capaz de apropiarse del entorno⁴⁵.

Para efectos de esta investigación ese *yo territorial* que lucha constantemente por expandir sus límites –por colonizar nuevos espacios–, no es otro que el propio cuerpo. Lo que nos lleva a la importante cuestión de ¿cuáles son los límites de nuestra corporeidad? Frente a entornos como el de la institución penal –o ¿por qué no decirlo? El de la modernidad–, es inevitable pensar en Roger Caillois y su hoy casi olvidada preocupación por la *psicastenia legendaria*. Esa perturbación de los límites del espacio –tanto el que ocupamos, como aquel en el que nos desenvolvemos–, que le evocaba en demasía las experiencias que algunos autores relataban acerca de los esquizofrénicos, en el hoy clásico *El mito y el hombre*, el célebre pensador francés agregaba al respecto:

El cuerpo se aísla entonces del pensamiento, el individuo trasciende la frontera de su piel y habita del otro lado de sus sentidos. Trata de verse desde algún punto del espacio. Él mismo siente ser espacio, espacio negro donde no se pueden poner cosas. Es parecido o no a

⁴⁴ Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad...* Op. cit., p. 206.

⁴⁵ Recapitulando, las otras tres formas de adaptación a la institución total en el esquema goffmaniano son: la regresión, la intransigencia y la conversión, ver Goffman, Erving, *Internados...* Op. cit., Especialmente el segundo apartado “El mundo del interno” del capítulo 1 “Sobre las características de las instituciones totales”, pp. 25-82. y Goffman, Erving, *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza, 1979. Especialmente el capítulo 2 “Los territorios del yo”. pp. 46-77.

algo, y no sencillamente parecido. E inventa espacios de los que él es “posesión convulsiva”⁴⁶.

Esta es posiblemente la dimensión *instituyente* de la corporeidad, la creación y redefinición de sus límites, la expansión del hombre hacia el medio. Ante un entorno que nos obliga constantemente a replegarnos sobre nosotros mismos, la salida parece ser siempre el despliegue, ese *vivir del otro lado de nuestros sentidos*, que implica tanto apropiarnos de un entorno que nos ha sido despojado –los muros de las calles o las instituciones–, como recuperar algo del cuerpo en su constante enajenación.

Por otra parte, no puede abordarse solamente el lado positivo de este tipo de despliegues de creatividad, el mismo aparece, como en el freudiano *retorno de lo reprimido*, también en formas siniestras; como si lo mortificante tuviera que ser combatido exactamente en ese terreno, remembranza de la magia simpática que intrigó a los primeros antropólogos: lo semejante que cura o combate lo semejante. El corte aparece así como una inscripción prácticamente desprovista de imagen –y en ese sentido, de metáfora. Su relación con la mirada puede ser analizada por el claro malestar que produce a la vista, pues en sus formas más brutales no es más que un recuerdo de lo endeble de la carne, en la que graba la fragmentación del cuerpo de manera permanente. Esto se acerca a lo que la antropóloga Françoise Duvignaud denomina *cuerpo del horror* y que se manifestaba –entre otras formas– en una serie de rituales cuyo objetivo básico es producir terror en los espectadores. En la obra que dedicaba a los mismos, hacía una clara diferencia entre el tatuaje y el corte, ambas inscripciones corporales, cuya separación parece permeada por lo que provocan en la mirada de los otros:

[...] no todo ritual es de terror; lejos de ello no podemos incluir en este rubro [...] la mayoría de los tatuajes [...] su significación ritual es de otro orden totalmente distinto. Para que haya terror, es preciso que la lectura del cuerpo sea un traumatismo en sí misma y que haya un distanciamiento eficaz de la mirada⁴⁷.

⁴⁶ Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, México, FCE, 1993, p. 121.

⁴⁷ Duvignaud, Françoise, *El cuerpo del horror*, México, FCE, 1987, p. 147.

Es sumamente sugerente pensar en un rito capaz de alejar las miradas eficazmente en un escenario en el que la misma puede ser una clara fuente de angustia o malestar, como en el entorno de la institución penal. En el siguiente diálogo encontramos la opinión de una de las reclusas acerca de los cortes y su legitimidad, misma que –no es de sorprender–, pasa por el sentido de la vista. Sonia es una mujer conocida en el Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan por su porte agresivo –es más bien corpulenta, de actitud agresiva y expresión endurecida–, para ella la común práctica de cortarse en reclusión aparece no sólo como algo desordenador, sino también como algo deplorable. La mujer comenta al respecto:

Sonia: Porque son unas cobardes, eso es para la gente cobarde, esto no es de “tu vida loca”, así como dicen, esto para mí es de cobardes porque nada más es exhibición; no es como dicen ellas de cortarte las venas, eso es de cobardes. La primera vez que me corté fue ésta [señala una cicatriz de su mano derecha], y fue en la calle, fue por una depresión, ésta grandota, rompí un cenicero de vidrio y con eso me corte.

¿No será este cuerpo que se sobre exhibe, una respuesta subversiva a la intensa mirada de la vigilancia? Para efectos de esta investigación, la respuesta es afirmativa, pues los cortes confrontan de “tú a tú” a la mirada de los otros; su objetivo es alejar a la misma, aunque al mismo tiempo la reclamen. Como la misma Duvignaud llega a comentar, a respecto de este tipo de prácticas: “Nunca, quizá, la mirada del otro fue tan solicitada en su papel de reveladora”⁴⁸. Las prisioneras lanzan por medio de su actividad corporal una suerte de *doble vínculo* hacia sus compañeras, los grupos de seguridad e incluso las autoridades. En un ambiente en el que la alienación llega al nivel de tornar a alguien un número, el cuerpo se convierte en una herramienta para regresar algo de lo humano, para salir del anonimato que lo cosifica. Para Duvignaud entonces, la mutilación aparece como una suerte de “gesto de súplica”, como un llamado al otro:

No basta con decir que hay allí un intercambio sadomasoquista: nunca se nos ha pedido hasta tal punto nuestra aprobación como en esas

⁴⁸ *Ibidem*, p. 149.

escenas de sangre y de lágrimas donde se nos exhibe un cuerpo al desnudo, red de fibrillas y de músculos desgarrados, arrancados, estirados; sin la aprobación de nuestra visión ¿para qué tanta miseria?⁴⁹

En conclusión, puede afirmarse que en la base de prácticas como los tatuajes o cortes, se encuentra un carácter violento que –al contrario de lo que sostienen los discursos clasificatorios propios de las instituciones de control– no es exactamente una antítesis del lazo social⁵⁰; dado el papel



¿Un rito capaz de alejar la mirada?

fundamental que los otros juegan como observadores y receptores de la misma; esta cuestión parece mucho menos vaga gracias a los planteamientos microsociológicos que destacan el papel de los sentidos –particularmente el de la mirada. Ese cuerpo para el que es imposible *no comunicar*, pone en acción algunas facetas de estos pequeños rituales, herramientas por medio de las que estas mujeres terminan por “luchar contra el silencio de la carne”⁵¹.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 149.

⁵⁰ Un ejemplo claro son los conceptos *comportamiento antisocial* o *comportamiento parasocial*, propios de las clasificaciones de las mujeres que portan inscripciones corporales.

⁵¹ Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad...* *Op.cit.*, p. 124.

1.4 El cuerpo femenino y la lógica de la ornamentación.

Sin duda, este ser no es incoloro; es femenino.

Georg Simmel.

Lo que seduce nunca suele estar donde se piensa.

Fragmento de la canción "Zoom" de Soda Stereo.

Hasta el momento hemos tratado el tema de la ornamentación con cierto nivel de abstracción, los cuerpos han aparecido de una manera un tanto difusa, en ocasiones opacados por la teoría o los distintos discursos que se traslapan sobre ellos. La cuestión es que hay por lo menos un par de rasgos particulares relacionados con nuestros testimonios, que no pueden ser dejados de lado: todas las entrevistas utilizadas fueron hechas a mujeres, y todas estas mujeres se encontraban en reclusión. En este apartado nos ocuparemos de la primera característica, tratando de elucidar algunos puntos que consideramos clave en la ornamentación del cuerpo femenino.

Lo primero que alguien podría preguntarse es si acaso existe una ornamentación particularmente femenina. Consideramos que la respuesta tendría que ser negativa. Si bien existen una serie de figuras recurrentes que pueden ser relacionadas con una suerte de *ethos*⁵² femenino (las flores, las mariposas), nada impide a un varón optar por un tatuaje de este tipo. Lo mismo sucede en el caso contrario, las figuras particularmente asociadas con un *ethos* masculino, no tienen una exclusividad a partir del género; en reclusión, por ejemplo, las mujeres portan animales rapaces o grandes felinos como es común en los penales varoniles.

Por otra parte, también podemos encontrarnos con el tema de la localización de las inscripciones corporales. No formó parte de los intereses de esta investigación la elaboración de una suerte de clasificación de las preferencias femeninas en cuanto a zonas para ornamentar, pero gracias a la información recabada podemos argumentar que dicho intento sería prácticamente inútil, pues a

⁵² Una vez más entendemos el concepto *ethos* en una acepción estrictamente batesoniana, Ver Bateson, Gregory, Mead, Margaret, *Balinese Character... Op. cit.*, p. xi.

excepción de la baja espalda –lugar poco común en la ornamentación masculina–, las zonas utilizadas son prácticamente las mismas que las que pueden observarse en varones. Sin embargo, no podemos perder de vista el hecho de que la geografía del cuerpo femenino puede dotar de un *plus* a ciertas inscripciones, si una mujer elige ornamentar su pecho, por ejemplo, habría que jugar teóricamente con una variable que difícilmente aparecería en la ornamentación del cuerpo masculino.

¿Cómo podríamos, entonces, hacer un acercamiento a las inscripciones corporales en el caso del cuerpo femenino? Para esta investigación la respuesta no se encuentra tanto en qué se porta o en dónde –pues como ya se ha mencionado previamente son los actores quienes dotan de sentido cualquier tipo de inscripción–, sino en cómo es portado. Nuestra apuesta es que hay una actitud profundamente femenina en algunos de los testimonios recabados y que la misma puede abordarse desde algunos planteamientos sociológicos, antropológicos y psicoanalíticos que han dado cuenta del tema.

Probablemente el primer sociólogo que profundizó en el asunto fue el alemán Georg Simmel, quien tituló uno de sus más célebres ensayos *La coquetería*. Escrito en una fecha tan temprana como 1911, aquel trabajo es una lúcida exposición de los rasgos característicos de esa actitud singularmente femenina, de esa suerte de artificio que puede convertir a una mujer en un objeto de deseo inasible, escurridizo. Con el tono sugerente que caracterizó siempre sus exposiciones, el autor comenta:

[...] lo característico de la coqueta es despertar el agrado y el deseo por medio de una antítesis y síntesis singulares, ofreciéndose y negándose alternativa o simultáneamente, diciendo un sí y un no simbólico, meramente indicado, «como desde lejos», por medio del dar y el no dar o, hablando en términos platónicos, contraponiendo la posesión y la no posesión, aunque dando la impresión de que ofrece ambas de una sola vez⁵³.

Aunque este no es propiamente el espacio para discutirlo, no parece exagerado notar que, la argumentación simmeliana tiende un puente hacia la sociología francesa que tiene que ser explorado con mucho mayor detenimiento, ya que la

⁵³ Simmel, Georg, *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 2002, p. 141.

coquetería ancla en el terreno del *don*. Esta suerte de dinámica de intercambio queda de manifiesto cuando Simmel enuncia su objeto como un juego entre el “dar” y el “no dar”, lo que podría ayudarnos a relacionar la cuestión con un tema abordado previamente por esta investigación, la relación entre la inscripción corporal y la mirada. Si es que pudiéramos hablar de una eficacia de la coquetería, tendríamos necesariamente que vincularla con la vista de un espectador, un otro que recibe ese mensaje que parece *dar nada* y que es emitido por quien coquetea.

Lo expuesto por Simmel culminaba en su planteamiento del “cubrirse a medias”⁵⁴, una especie de pauta metonímica capaz de propiciar el deseo, al avivarlo descubriendo sólo una parte del todo. El sociólogo alemán revelaba así una suerte de *lógica de la ornamentación* que derivaba de investigaciones etnológicas propias de su tiempo, en las que se abordaba el origen de la vestimenta. Para el autor, dicho origen no debía relacionarse tanto con los cánones occidentales de pudor; es decir, con la idea de cubrir las partes que pueden resultar ofensivas a la mirada de los otros –lo que tiene un cierto matiz etnocéntrico⁵⁵–, como con la ritualidad propia del cortejo. Puesto que, aún en las comunidades en las que los nativos suelen vivir desnudos, hay una serie de vestimentas que las mujeres portan únicamente en dichas ocasiones y que ornamentan sólo algunas partes destacadas de la geografía femenina, el autor comenta al respecto:

En consecuencia, esta ocultación en su origen es sólo adorno, con la doble función de todo adorno, que consiste por un lado en atraer las miradas hacia el objeto adornado, ganando para él una mayor atención y, por otro, en hacer aparecer ese objeto como valioso y atractivo, merecedor de la atención preferente que se le dedica. Pero inevitablemente ese adorno, como los del cuerpo en general, sólo puede cumplir esa función si al mismo tiempo oculta⁵⁶.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 144.

⁵⁵ Jean Baudrillard llega a comentar que para las culturas primitivas el cuerpo “No es obsceno, es decir, hecho para ser visto desnudo”. Este es un artificio estrictamente occidental que nació de la oposición cuerpo/cara, de la ocultación del cuerpo como objeto de deseo. Baudrillard, Jean, *De la seducción*, México, REI, 1992, p. 37.

⁵⁶ Simmel, Georg, *Sobre la aventura... Op. cit.*, p. 145.

Lo anterior no carece de interés para nuestra disciplina, pues en muchos sentidos evoca a una semilla que germinaría más tarde en la sociología de Erving Goffman, en lo que el canadiense popularizó como, “el arte de regular las impresiones”. Esto podría ayudarnos no sólo a abrir un camino para explorar los testimonios recabados, sino a matizar mucho más planteamientos previamente expuestos. Por ejemplo, si bien es cierto que siempre estamos expuestos a la mirada escrutadora del otro, la cotidianidad proporciona las herramientas para evitar compartir información que se considera poco adecuada para la situación. En todo caso, habría que agregar que en el mundo contemporáneo no son exclusivamente los ornamentos los que cumplen con la función de ocultar y limitar el intercambio de información, ese papel es realizado por la vestimenta en general. Aunque las inscripciones siguen jugando al nivel de la coquetería, cuando son portadas en determinadas partes del cuerpo y mostradas sólo sutilmente, o cuando permanecen claramente ocultas gracias a la indumentaria.

Utilizaremos un testimonio a manera de ilustración. Viviana es una joven prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, en el siguiente diálogo hace referencia a su primera inscripción corporal. A los 17 años decidió tatuarse un pequeño búho, para evitar represalias del grupo familiar –lo que parece un lugar común en los novicios en el mundo del tatuaje–, la mujer decidió colocarlo en un lugar oculto a la vista:

Sociólogo: ¿Qué te dijeron tus papás?

Viviana: No, no se enteraron, ya hasta que tenía como 23 años [Risas].

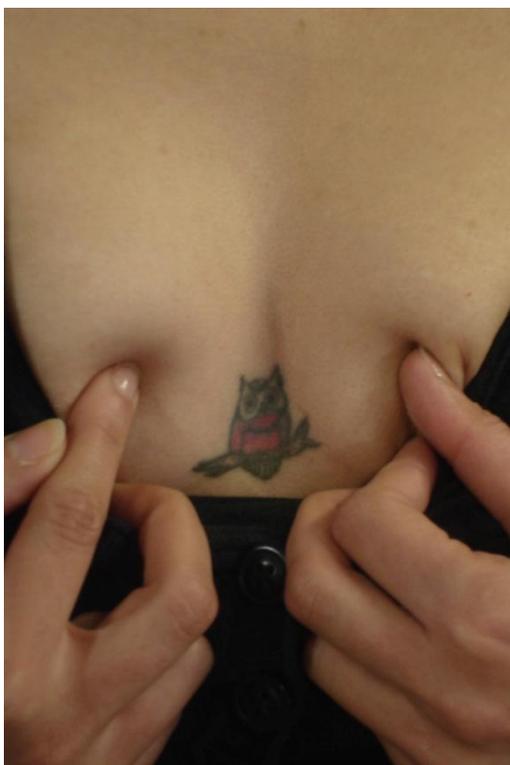
Sociólogo: ¿Y ese tiempo te la pasas como que...? ¿Dónde lo tienes...el tatuaje?

Viviana: Eh...aquí, entre los...pechos, está muy chiquito, por eso no me lo veían.

Sociólogo: Con razón no te lo veían.

Abordemos este testimonio desde los planteamientos sociológicos de Simmel. El pequeño búho en el pecho de Viviana está hecho para la mirada de otro, en la lógica del adorno trataría de llamar la atención acerca de la parte que ahora

ornamenta. Si bien es cierto que ni la zona ni la marca se encuentren siempre a la vista, es ahí donde radica la importancia de dicha inscripción, pues al estar oculta se elevaría su valor –hablando en una suerte de economía del deseo. Esto podría llevarnos a reflexionar en torno a dos temas que están estrechamente relacionados y que parecen incidir en nuestro objeto: por un lado el tema de la desnudez y su particular dejo de transgresión; y por el otro, el tema del erotismo que se asoma sutilmente cada que se piensa en la coquetería.



“Por eso no me lo veían”.

Nadie dio más importancia al análisis sociológico de la transgresión que Georges Bataille. Habría que recordar que el autor centró su análisis en el binomio prohibición/transgresión, para él no se podía hablar de una temática sin la otra; incluso le parecían risibles aquellos intentos revolucionarios por abolir toda manifestación represiva, pues en la medida que existe algo que marca el límite, es que vale la pena romperlo. Por otra parte, podríamos agregar que el sociólogo francés trató de descentrar dicho binomio de terrenos en los que había hecho correr mucha tinta, por ejemplo, el de la prohibición del incesto. Para el francés esas interdicciones no eran más que pequeños caminos por los que se llegaba a una prohibición generalizada, la de la sexualidad. Y es que el erotismo es una de las facetas de eso que el autor no dudó en llamar *parte maldita*, de ese derroche capaz de disolver el orden del mundo del trabajo, de la producción y la acumulación de bienes.

La cuestión desembocaba en un planteamiento, el de que todo aquello capaz de evocar la disolución del erotismo, caía dentro del mismo espectro de interdicción. Ese es el caso de la desnudez, acto propiciatorio por excelencia, que revela algo de la vulnerabilidad del orden que sostenemos día a día; y por qué no

decirlo, de nuestro propio cuerpo. Si en el esquema batailleano la gran transfiguración es la muerte –el paroxismo que desvanece el límite entre los cuerpos–, no estaría de más agregar que la desnudez la rememora, aunque sea a manera de simulacro, pues ese breve despojo de los signos que sustentan nuestro rostro en la cotidianidad, se asemeja a la pérdida de identidad que siempre va de la mano de nuestra desaparición. El autor comenta al respecto:

La desnudez arruina el decoro que nos proporcionan los vestidos. Pero en cuanto nos adentramos en la vía del desorden voluptuoso, nada nos detiene. [...] A la desnudez añadimos la extrañeza de los cuerpos semivestidos, cuyos ropajes no hacen sino subrayar el desorden del cuerpo, que de tal guisa se vuelve más desordenado, más desnudo⁵⁷.

La desnudez y el desorden que la misma provoca rememoran una especie de develamiento, la súbita aparición de una verdad recrudescida. No se trata de la amable acción de correr un telón, más bien –y siguiendo de cerca una figura que se repetirá a lo largo del cuerpo teórico batailleano–, se trata de una irrupción violenta, de un desgarramiento. En ese sentido, habría que agregar que la ropa es sólo una de las capas que pueden ser derribadas en la escalada de la experiencia del goce. El filósofo italiano Mario Perniola, estudioso de la obra de Bataille y sus connotaciones estéticas comenta:

De ahí que este movimiento no se detenga en el desnudo, sino que vaya más allá: las superficies desnudas de los cuerpos son todavía solamente la apariencia, la imagen, la máscara. Para Bataille, la sexualidad y la muerte llevan a sus últimas consecuencias el movimiento del desnudamiento: ser herido, expuesto, abierto, desollado o bien herir, exponer, abrir, desollar, significa perderse en un abismo que destroza la plenitud engañosa de los cuerpos⁵⁸.

Sería difícil pasar por alto la relación entre los tatuajes, la coquetería y una suerte de doble siniestro, nos referimos a las otras inscripciones corporales que competen a esta investigación, los cortes. Vale la pena analizar algunas de las semejanzas que tienen estas prácticas a nivel significante. Podría decirse, por

⁵⁷ Bataille, Georges, *El erotismo*, México, Tusquets, 2008, p. 176.

⁵⁸ Perniola, Mario, "Entre vestido y desnudo" en Feher, Michel et al, *Fragmentos para una historia del cuerpo*. Parte segunda, Madrid, Taurus, 1991, p. 245.

ejemplo, que ambas tienen la función de *dejar ver* algo de las prisioneras, por medio del cuerpo y su ritualidad, aunque en cada caso con consecuencias diferentes. En el tatuaje, se atrae la mirada hacia una suerte de abertura por la que se vislumbra un cuerpo erotizado; mientras que en el corte se reclama la mirada para alejarla inmediatamente, está vez lo que se observa es otra cara del erotismo, la de la fuerza irrefrenable que es capaz de consumir a cualquier cuerpo.

Paradójicamente, esa corporeidad que deja ver algo de sí, pasa desapercibida en la cotidianidad de la institución –tanto para las autoridades, como para otras prisioneras. Los gritos que algunas de las mujeres profieren metafóricamente por medio de su piel son socavados sistemáticamente hasta el silencio. El ambiente del cautiverio forzado brindó en nuestra experiencia etnográfica algunas muestras de este particular recelo al cuerpo y la desnudez. Durante las entrevistas realizadas, las tomas fotográficas obligaban a la mayoría de las mujeres a descubrir sus torsos en aras de mostrar sus inscripciones, lo que llegó a provocar más de una reacción negativa por parte del entorno. Mientras se entrevistaba a Aurora, prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, el encuadre fue abruptamente interrumpido en dos ocasiones por diferentes prisioneras, quienes interpelaban en tono autoritario a los miembros del equipo por lo que calificaban como un comportamiento inapropiado. Reproducimos a continuación un fragmento de la entrevista posterior a la segunda interrupción:

Sociólogo: ¿Cuál es el problema? ¿Que te estés quitando la blusa...?

Aurora: Pues no sé, no me la estoy quitando...

Sociólogo: ¿O qué estamos sacando las fotos?

Aurora: Pero tienen permiso para sacar las fotos. Ese es el problema aquí, de cualquier cosita luego-luego piensan que se va hacer “otra cosa”, ni cuando de verdad hacen esas cosas...

La mujer justificaba el tergiversado final del discurso haciendo referencia a un problema de convivencia propio de la reclusión femenina, una suerte de *guerra de baja intensidad* en la que las envidias y rumores sostienen un ambiente de

desconfianza generalizado. A diferencia de las agresiones frontales y la constante apropiación del cuerpo del otro –ambiente que predomina en los penales masculinos–, la violencia entre las prisioneras se caracteriza por tomar matices mucho más sutiles. Por otra parte, la frase “ni cuando de verdad se hacen esas cosas” tiene un cierto aire de velo, parece una clara referencia a los encuentros sexuales furtivos, que pueden darse aún en el ámbito de control de las instituciones penitenciarias.

Como se sabe, la alienación de los cuerpos es uno de los rasgos más importantes del encierro, los mismos son reclamados por la institución penal en aras de una corrección que sería discursivamente insostenible, a no ser porque el poder la hace fijarse en la carne de los actores. El asunto se torna prácticamente baudrillardiano, mientras la institución pone en marcha una producción de significados que se sustenta en las diferentes disciplinas que convergen en el análisis de las mujeres en reclusión (la psicología, la criminología, el trabajo social); las mujeres se oponen a dicho mecanismo con sus cuerpos, por medio de aquello que, el célebre crítico de la modernidad denominaría *seducción*. Se trata de la aparición repentina del único artilugio que –en términos del autor– puede tornar cualquier signo reversible, del único recurso a la mano para tergiversar cualquier tipo de imposición. El autor agrega que, la seducción tiene la capacidad de: “hacer girar las apariencias sobre ellas mismas, hacer actuar al cuerpo como apariencia, y no como profundidad de deseo –ahora bien, todas las apariencias son reversibles –sólo a ese nivel los sistemas son frágiles y vulnerables –el sentido no es vulnerable más que al sortilegio”⁵⁹.

Parece que, aún en los diferentes discursos, el cuerpo femenino ostenta una capacidad de rebasar los límites de lo ya estructurado, eso es lo que se cuela por la superficie de los cuerpos y las inscripciones que los ornamentan. El antropólogo Claude Lévi-Strauss, siempre intrigado por esta especie de recurrencias de orden inconsciente en diferentes ámbitos y culturas, había observado un fenómeno semejante en su trabajo etnográfico temprano, *Tristes trópicos*. Cuando analizaba las inscripciones corporales de los indios Caduveo, no dudaba en

⁵⁹ Baudrillard, Jean. *De la seducción...* Op. Cit. p. 16.

afirmar junto con los habitantes locales, que las pinturas en el rostro⁶⁰ de las mujeres sustentaban su valor en el espacio del erotismo, el autor agregaba:

La reputación de las mujeres Caduveo está sólidamente establecida en ambas márgenes del río Paraguay; muchos mestizos e indios de otras tribus vienen a instalarse y a casarse a Naliké. Las pinturas faciales y corporales explican quizás este atractivo; en todo caso, lo refuerzan y lo simbolizan. Esos contornos delicados y sutiles, tan sensibles como las líneas de la cara, que subrayan o revelan, dan a la mujer un aire deliciosamente provocativo. Esa cirugía pictórica opera una especie de injerto del arte sobre el cuerpo humano. [...] Sin duda, el efecto erótico de lo afeitos jamás ha sido tan sistemática y conscientemente explotado⁶¹.

Lo expuesto cobraba mucho más importancia al analizar el particular método levistraussiano de triangular la información etnográfica. El rostro de estas mujeres no era otra cosa que una de las tantas formas de manifestar la simetría de la aldea Caduveo, la repartición de roles y funciones, el paralelo entre lo masculino y lo femenino, entre lo simétrico y lo asimétrico. Así, no es nada extraño observar que los dibujos casi geométricos, perfectamente colocados a ambos lados del rostro, simbolicen lo masculino; mientras que los arabescos, que suelen adornar las puntas de otras figuras como desbalanceándolas o aparecer prolíficamente alrededor de la boca, simbolicen a lo femenino, a lo erótico, al desorden.

Los discursos de las prisioneras no son ajenos a este tipo de manifestaciones. El siguiente es un fragmento de la entrevista con Gema, reclusa del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla. En él, se narra el incidente posterior a la realización de su segunda inscripción corporal, la silueta de una mujer desnuda sentada sobre una luna en cuarto menguante, que adorna la parte baja de su espalda. Podría decirse que, debido a la imagen principal de

⁶⁰ El antropólogo francés hace referencia en aquel texto a por lo menos tres tipos de inscripciones corporales: la pintura, los tatuajes y las escarificaciones. Existe entre las primeras dos una relación de sustitución, en los viejos días los ornamentos Caduveo se tatuaban para quedar marcados permanentemente en el cuerpo, en el tiempo de la visita de Lévi-Strauss prevalecían en una forma mucho más efímera, como pintura sobre la piel. Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁶¹ *Ibidem*, p. 219.

dicha inscripción, puede llegar a dársele una cierta connotación erótica; sin embargo, la reacción paterna frente a la misma es digna de análisis:

Sociólogo: ¿Cuándo te haces este segundo tatuaje, cómo reacciona tu papá?

Gema: Se enfureció y me golpeó...me golpeó y me dijo una palabra muy fuerte, que: "No era...para estar rayando mi cuerpo, que yo era una señorita", como me veía. Y yo le dije: "¡Pues ya! ¡Lo hecho, hecho está!", era muy cínica, muy, muy fea. Y a los 8 días, 15 días me fui a tatuar de nuevo.

Sociólogo: ¿El tercero?

Gema: El tercero.

Sociólogo: ¿Qué es?

Gema: Es un 69...es un número 69, que significa el signo cáncer, porque mi signo es cáncer, ya después seguí con el de acá...

El diálogo nos autoriza a interpretar que el padre de Gema identificaba los tatuajes con una especie de fachada propia de actividades estigmatizadas, en este caso la prostitución. ¿Pero cómo pudo suceder algo parecido? Probablemente podamos dar una interpretación desde los puntos que hemos venido exponiendo. La inscripción en la espalda de Gema –entonces adolescente– coincide con un despertar a la sexualidad –lo simboliza–; su cuerpo ornamentado invita ahora a la mirada de otro, lo que torna la transición turbadora a ojos del padre. El final sería digno de una interpretación que, si bien no es formalmente psicoanalítica, no puede dejar de lado una dimensión inconsciente. Ante la represión paterna que equipara la madurez sexual de Gema con la prostitución, la joven acude inmediatamente a realizar una nueva inscripción, un número 69 –que justifica como representación del signo zodiacal cáncer–, este tatuaje sí claramente cargado de connotaciones eróticas, que puede fungir al mismo tiempo como una suerte de reproche al padre y como una autoafirmación. La joven parece aseverar

que no es una prostituta, pero que se asume desde aquel momento como un cuerpo deseante⁶².

Esto podría llevarnos a un acercamiento a la teoría psicoanalítica, sobre todo en la figura de Bruno Bettelheim, ya que el psicoanalista de origen austriaco dedicó una controvertida obra a las inscripciones corporales, *Heridas simbólicas*. Para efectos de esta investigación sería prácticamente innecesario revisar los planteamientos centrales acerca de una suerte de envidia de la fertilidad femenina en el hombre, que podría equipararse a la *envidia del pene* –tópico siempre controversial del psicoanálisis freudiano– en la mujer. Lo que realmente nos interesa de la obra es un planteamiento secundario, el de que el sufrimiento implícito en el rito de paso puede erotizar al cuerpo, invistiendo libidinalmente a la parte afectada, dotándola de una especie de atractivo que, por supuesto, va aunado a la adquisición del modelado simbólico del cuerpo propio de cada grupo.

Para Bettelheim esto quedaba de manifiesto cuando los hombres de ciertas tribus, en las que se practicaba la circuncisión, adquirían una inusitada confianza después de atravesar por el engorroso procedimiento, puesto que los hombres manifestaban abiertamente que sus penes se habían tornado hermosos y, en una suerte de efecto metonímico, ellos habían sido dotados de la misma virtud, lo que no sólo los hacía encajar en el ideal corporal de la tribu, sino que les confería otra serie de dones nada despreciables: ser participes de la jerarquía tribal, la capacidad de hacerse de esposas, fertilidad. Para el autor, dicho proceso no estaba lejos de lo que podía observarse, en los testimonios de pacientes de cirugías estéticas. Su ejemplo es el de una joven que decide someterse a una rinoplastia, modificando una parte del cuerpo que –muy probablemente– ha plagado de significados asociados al nulo éxito social. El resultado es sumamente similar al descrito en las sociedades primitivas, el efecto metonímico de la

⁶² Existen testimonios de estos ritos de pasaje aplicados a la feminidad y sus diferentes etapas, El sociólogo británico Brian Turner, pionero en el análisis sociológico del cuerpo comenta al respecto: “En un contexto social tradicional, las decoraciones cosméticas simbolizaban la incorporación del individuo en el grupo social y daban expresión a los valores comunes y a las prácticas de la comunidad. Los cosméticos comunican símbolos y signos tradicionales; los cambios en los cosméticos personales normalmente significan modificaciones en el status social, la edad o la membresía social. Las decoraciones del cuerpo femenino significaban el variante status personal de una mujer desde la pubertad, pasando por el matrimonio, hasta la viudez”. Turner, Bryan S. *El cuerpo y la sociedad...* *Op. cit.*, p. 214.

modificación corporal otorgaba a la joven una confianza sin precedentes para desenvolverse exitosamente en el ámbito social.

Ilustraremos lo expuesto con un testimonio. Ofelia es una prisionera conocida en el Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla por ser una de las maestras de su Centro Escolar. El fragmento que reproducimos a continuación puede relacionarse directamente con los planteamientos de Bettelheim y con nuestro interés por el tema de las inscripciones corporales y la feminidad:

Sociólogo: ¿Y entonces te pones ese [una rosa en el pecho derecho] y te pones otro al mismo tiempo?

Ofelia: Sí, me pongo éste [la rosa]...éste me lo pongo por gusto propio y por femineidad; ajá, éste es por feminidad, por coquetería.

Sociólogo: ¿Es un tatuaje muy erótico en la medida en que está colocado en un lugar muy erógeno de la mujer?

Ofelia: Y también fue con otra finalidad, porque ninguno de mis tatuajes es nada más porque me gustó. Se puede decir que yo he crecido con muchos traumas a raíz de la sobreprotección; yo antes, todavía en la universidad tenía los dientes de leche, tenía los dientes sobrepuestos, todavía traía dientes de leche, entonces pues siempre fui la niña fea, la niña fea. Era competir con mis hermanas: una de mis hermanas siempre ha sido muy bonita y la otra siempre ha sido muy delgada y yo siempre he sido muy gordilla. Entonces eso genera que mis hermanas tengan novio, mis hermanas tienen gente que las persigue y yo qué, yo no tengo ni perro que me ladre, porque no tenía ni perro hasta la universidad, hasta la prepa me dejaron tener un perro.

Sociólogo: ¿Y ese tatuaje para ti, es una marca erótica, es decir, yo...?

Ofelia: De coquetería, yo hasta la universidad empecé a utilizar las blusas de manga corta, yo siempre era de blusa de manga larga, por qué, porque tengo el gordito de los lados, entonces siempre me sentí pues fea, como iba a enseñar mis gorditos y me tapaba, me tapaba exageradamente.

El testimonio de Ofelia destaca, por ser sumamente apegado a los planteamientos teóricos. En él podemos observar como tal el movimiento que puede provocar una inscripción corporal –o algún otro tipo de intervención sobre el cuerpo– a un nivel

significante. Podría decirse que el pequeño e improvisado ritual se torna de pronto eficaz, esa joven antes insegura y poco contenta con su propia imagen, logra echar mano de un ardid que prácticamente le restituye algo de su propia feminidad, la lleva al terreno de la seducción, sólo para mostrarle que la misma no es otra cosa que un juego de signos.

Por otra parte, no podríamos dejar de lado algunas inscripciones que coinciden en rasgos generales con nuestro esquema, aunque también parecen exacerbar algo del erotismo que en otros tatuajes parece sólo implícito, convendría entonces retomar un planteamiento goffmaniano para dar cuenta del asunto, nos referimos a la noción de *hiperritualización*, con la que el sociólogo canadiense analizaba el papel de las mujeres en la publicidad, el autor la definía como: “la normalización, la exageración y la simplificación que caracterizan a los ritos en general [...], pero elevadas a un grado superior y acordadas a menudo a la puerilidad, la irrisión, etc.⁶³”.

Ejemplos claros de este tipo de inscripciones corporales podrían ser, el testimonio de Eva –otrora ladrona y prostituta–, habitante de Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, quien luce orgullosamente un pequeño logo de “hecho en México” en uno de sus glúteos, marca que por su colocación evoca claramente al erotismo, aunque



Hecho en México.

exacerbándolo de tal manera que podría pensarse lo aleja del nivel metafórico⁶⁴. O algunos que profundizan mucho más a nivel del testimonio, como puede observarse en el siguiente diálogo con Eugenia, reclusa del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, en el que hace referencia a una inscripción imaginada y todavía no realizada, la mujer comenta:

⁶³ Goffman, Erving, “La ritualización de la femineidad” en *Los momentos y sus hombres... Op. cit.*, p. 167.

⁶⁴ Lo que muy probablemente tiene que ver con el oficio que la mujer ejercía, el tatuaje tiene un cierto matiz cómico al recordar el eslogan completo de aquella campaña gubernamental para fomentar el consumo de productos nacionales: “Lo hecho en México, está bien hecho”.

Sociólogo: ¿Ya no te tatuarías?

Eugenia: No.

Sociólogo: ¿Nada?

Eugenia: Quién sabe. Mira, estuve a punto de tatuarme el nombre de mi novio, me lo iba a tatuar en la entrepierna porque yo quería que él lo viera pero después dije: “No, mejor no”. Además estoy indecisa en cómo hacérmelo.

El caso particular del tatuaje de Eugenia nos confronta con una marca que refiere directamente al erotismo. Recapitulando, sería realizada en la entrepierna y para la mirada de su pareja, baste agregar que la situación en que dicho tatuaje podría mostrarse no parece muy cotidiana. En tal caso, podría decirse que es una insinuación tan directa a la sexualidad que podría concedérsele el rótulo de *hiperritual*; por otra parte, podría llevarse una vez más al territorio de la seducción baudrillardiana, considerando que para el francés aún comportamientos plagados de impudicia pueden superar un estatuto pornográfico u obsceno – impuesto por el observador–, para convertirse una vez más en un juegos con los significados, utilizando una expresión del autor, este tipo de insinuaciones son tan atrevidas que no pueden ser ciertas, que no pueden ser esa forma abolida de erotismo que conocemos como sexualidad en el mundo contemporáneo.

Por último, no parece del todo descabellado equiparar el entorno de control propio de la institución penitenciaria –que puede asociarse con una dimensión traumática de la mirada–, con el entorno de la modernidad analizado por el mismo Baudrillard. Para quien el mundo se ha convertido en una especie de obsceno aparador, caracterizado –entre otras cosas– por la proliferación de la *hiperrealidad*. Una especie de *close-up* gigantesco que es capaz de revelar las cosas tal y como son; es decir, mostrarlas totalmente descarnadas, desprovistas de cualquier simbolismo. El célebre pensador francés, comenta al respecto: “La obscenidad de este mundo consiste en que no se abandona nada a las apariencias, no se abandona nada al azar. Todo en él es signo visible y

necesario"⁶⁵. Es frente a estos escenarios de control exacerbado, de poder, discrecionalidad y vigilancia, que Baudrillard posiciona tanto la feminidad, como a la seducción. Lo que no es una mera casualidad, como puede observarse a lo largo de este apartado, ambas portan un germen altamente subversivo, el de un cuerpo que evoca de continuo al erotismo y al juego, que desborda y trastoca los límites de manera continua. Rasgos que se transparentan sutilmente en la superficie de una piel casi estratégicamente ornamentada.

⁶⁵ Baudrillard, Jean, *De la seducción... Op. cit.*, p. 38.

Capítulo 2. Reflexiones socioantropológicas en torno a la ornamentación del cuerpo.

2.1 Tatuaje, corte y ritualidad.

Ninguna experiencia es demasiado insignificante para que no llegue a tener un rito y adquiera un significado sublime.

Mary Douglas.

Prisionera: ...mis tatuajes fueron hechos en la calle, no aquí adentro, sin adicción, sin consumo de ninguna sustancia química o natural...a mí me pasó algo desagradable: entro a la rebeldía.

Hoy parece haber un acuerdo tácito acerca de que los tatuajes, cortes o cualquier otro tipo de inscripciones corporales deben ser considerados dentro de las actitudes rituales. Si bien el planteamiento es correcto, la dificultad reside en determinar a qué tipo de ritos se hace referencia, pues al utilizar los términos con poco rigor conceptual se incurre en un error que parece remitir a los primeros etnógrafos, el de clasificar datos por su exotismo. Como si la única condición a cumplir para que un acto pueda ser considerado como parte de un rito fuera su aspecto poco cotidiano, la cuestión debe preocupar tanto a sociólogos como antropólogos sociales, pues reduce un concepto de gran relevancia a una especie de categoría estética.

Por otra parte, es muy común que cuando alguien utiliza este tipo de equivalencia no se refiera a los conceptos rito o ritual⁶⁶ en –por decirlo de alguna manera–, un amplio espectro teórico, sino que evoque tan sólo a una de sus manifestaciones, los llamados *ritos de paso*. En este apartado nos ocuparemos no

⁶⁶ En sociología y antropología social existe una suerte de ambigüedad en el uso de dichos términos. No parece haber como tal una distinción entre ambos conceptos o un acuerdo que limite su uso a casos determinados. Una explicación válida puede ser que la diferencia es de carácter cuantitativo y no cualitativo, por ejemplo, una boda o un sepelio –occidentales o no– son rituales y por tanto se componen de una serie de ritos, de tal modo que, cualitativamente ambos conceptos refieren al mismo tipo de prácticas. Aún hecha la aclaración, indicaremos específicamente cual de los dos conceptos utiliza cada uno de los autores a los que se hace referencia.

sólo de exponer las similitudes entre dichas prácticas y las inscripciones de nuestras informantes; sino que trataremos de vincularlas con otros desarrollos teóricos, en aras de complejizar los discursos que permean tanto a los tatuajes como a los cortes en este tipo de ritualidad, y el destacado papel que el cuerpo juega dentro de las mismas.

Podría decirse que el concepto de *ritos de paso* fue acuñado por el antropólogo francés Arnold Van Gennep, y vería la luz por primera vez en una obra homónima del año 1909. Con dicho planteamiento, el autor intentaba hacer una crítica a aquello que los etnógrafos de su tiempo denominaban *ritos de pubertad*. Van Gennep tenía una objeción –que a ojos de la teoría contemporánea, podría parecer bastante elemental– para este tipo de planteamientos, tenían un marcado tinte fisiológico. Si bien los cambios físicos propios de la maduración corporal son observados y conocidos por todas las culturas del mundo, no han tenido nunca –ni siquiera en las sociedades occidentales– edades determinadas de aparición.

El autor llegaba –de manera no intencional– a un terreno bastante durkheimiano, ya que su elucidación se erigía sobre la idea de que una institución eficaz que aparece en el contexto de diversos pueblos, no podía estar basada en un error o en una fantasmática madurez física producto del etnocentrismo. Por ello, propone contraponer a la pubertad fisiológica una pubertad social, que no está determinada, en sentido estricto, por los rasgos que indican la aparición de la capacidad para procrear; más bien, se caracteriza por el intento de simbolizar una preocupación básica, no sólo de las llamadas sociedades primitivas, sino de la condición humana en general: la entrada al mundo social.

Lo interesante de la cuestión, es el marcado matiz corporal implícito en esta serie de ritos que –en última instancia– se manifiesta en la adopción de una o varias inscripciones que funcionan como signos de legítima pertenencia grupal frente a la mirada de los otros. El agudo análisis de Van Gennep lo ayudaba a encontrar las semejanzas ahí donde previamente había sólo una serie inconexa de rituales recabados por los viajeros, el autor comenta:

Cortar el prepucio equivale exactamente a sacar un diente (Australia, etc.), a cortar la última falange del dedo meñique (África del sur), a cortar el lóbulo de la oreja, a perforar el lóbulo, el septum, el himen o a practicar tatuajes o sacrificios, a cortar el pelo de cierta manera: se saca al individuo mutilado de la humanidad común mediante un rito de separación (idea de corte, de perforación, etc.), que automáticamente le agrega a un grupo determinado; de tal manera que, al dejar la operación huellas indelebles, la agregación sea definitiva⁶⁷.

Así pues, conviene recapitular dos rasgos que pueden posibilitar la comparación entre los tatuajes y cortes de nuestras informantes y los ritos de paso. Primero, existe una necesidad por simbolizar –grupal o individualmente– de alguna manera el problema del cambio; segundo, la eficacia del rito consiste en dejar una huella permanente del mismo, lo que en última instancia legitima la adhesión del actor a la grupalidad oficial; reconociendo así, no sólo su posición en una jerarquía o su capacidad de ser participe de la vida en común, sino también su condición de hombre⁶⁸.

Conviene retomar uno de los diálogos con nuestras informantes para ilustrar lo hasta ahora expuesto. Elegimos el siguiente fragmento de la entrevista con Pamela, en las instalaciones del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, por su carácter paradigmático, ya que en breves líneas describe un problema que podemos afirmar recorre la totalidad de los testimonios utilizados, la mujer comenta:

Sociólogo: ¿A qué edad te hiciste el tatuaje?

Pamela: Tenía quince años.

Sociólogo: ¿Tú vivías con tus papás en ese tiempo?

Pamela: Estaba en la época de la rebeldía, yo me acababa de salir de mi casa.

⁶⁷ Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 108.

⁶⁸ Para un análisis más profundo del tema de la humanización y la contraposición entre naturaleza y cultura remitimos al capítulo 20 “Una sociedad indígena y su estilo” del clásico Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006.

Podríamos entonces contraponer los testimonios al concepto de rito de paso, no para tratar burdamente de desmentir un intento de universalidad con casos particulares, sino para develar cuestiones en las que se debe profundizar o matizar con mayor detenimiento. Si bien en el discurso de las prisioneras se reitera de manera constante la idea de que, en algún momento que se puede situar en el complejo paso a la adultez y en medio de una serie de conflictos familiares –lo que nuestra informante describe como rebeldía–, la inscripción aparece como una necesidad de simbolizar algo, habría que agregar que, tanto los tatuajes como los cortes permanecen en una suerte de campo de ilegitimidad como ritos, al carecer de un reconocimiento institucionalizado social o grupalmente.

Esta aseveración puede observarse con mucha más nitidez al retomar otra de las originales aportaciones de Van Gennep, el sencillo –pero eficaz– esquema que elaboró para dar cuenta de la estructura de los ritos de paso. Para el autor, otro de los errores de sus contemporáneos había sido el excesivo énfasis en la particularidad de las prácticas desempeñadas durante los ritos, lo que llevaba a los observadores a ignorar un orden subyacente a todas las ceremonias de iniciación, que comprendía tres etapas que involucraban de diversas maneras al novicio y su grupo: una etapa preliminar (ritos de separación), una etapa liminar (ritos de margen) y una etapa post liminar (ritos de agregación).

Sería válido preguntar acerca de la pertinencia de nuestra triada al trabajar con relatos como los de nuestras informantes, en los que la violencia y el desmembramiento de los grupos son rasgos constantes. La cuestión podría abordarse desde dos posibilidades: la primera sería una suerte de lugar común, en el que una grupalidad secundaria acoge a estas mujeres tras sus respectivos ritos de separación del grupo primario. Serían entonces el barrio, la banda, una pareja –como representante de un nuevo grupo familiar– o la misma institución penitenciaria, los encargados de brindar un marco de sentido a la operación del actor.

La segunda posibilidad, es que esa diversidad de grupos sea una muestra de una situación que de a poco se torna insostenible. Algo de lo efímero se dejaría

ver en los escenarios descritos, en los que las mujeres aparecen desprovistas de un grupo en particular al cual regresar. En este contexto, el concepto de *etapa liminar* de Van Gennep puede jugar un papel bastante destacado, como una instancia en la que un actor se encuentra atrapado en una suerte de vacío estructural –puesto al margen de manera permanente–, despojado de su procedencia; y al mismo tiempo, privado de un lugar seguro de llegada. La posibilidad de ritualizar por medio de una práctica corporal aparece entonces, como un anclaje a explorar. Como comenta el antropólogo francés David Le Breton: “En la duda, a veces en la angustia, conviene inventar soluciones personales”⁶⁹.

Habría que analizar entonces este tipo de soluciones con alta primacía del papel del cuerpo junto con el deterioro de las versiones del rito de paso propias de occidente. El célebre socioanalista francés Georges Lapassade dedicó una obra entera a dicha problemática. En *La entrada en la vida*, hacía converger de manera por demás sugerente a la sociología, la antropología y el psicoanálisis, no sólo para dar cuenta de dicho fenómeno; sino también, para aproximarse teóricamente a las repercusiones derivadas del vacío dejado por estas instituciones; que para el autor, desembocaban en los patrones de rebeldía e incluso destrucción propios de la juventud occidental.

Recapitulando, la idea de Lapassade es que si bien no existen como tal instituciones de iniciación en las sociedades modernas –o industriales, como aparecen referidas en aquella obra–, existen otro tipo de instituciones para resolver el problema de la integración de los actores a la estructura social, entre las que la educación fue probablemente la respuesta más acabada, el autor comenta: “[...] la iniciación es esencialmente una institución de las sociedades llamadas primitivas: la sociedad industrial rompe esas estructuras estables que fundaban la transmisión cultural. En la sociedad moderna la adolescencia y la juventud son años de aprendizaje que han reemplazado a la iniciación”⁷⁰.

⁶⁹ Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 15.

⁷⁰ Lapassade, Georges, *La entrada en la vida. Ensayo sobre la no-terminación del hombre*, Madrid, Fundamentos, 1973, p. 16.

Aunque no es propiamente un tema que competa a esta investigación, parece difícil ignorar la crisis de sentido que permea las instituciones educativas en el mundo contemporáneo, ya que la misma funge como el caldo de cultivo que posibilita la respuesta individual de los actores a problemas que, en diferentes circunstancias, habrían sido resueltos de manera colectiva. El siguiente fragmento de entrevista pertenece a Ofelia, interna en el Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla. En él, el tatuaje aparece como una opción para introducir algo de orden en una situación que parece involucrar a por lo menos dos instituciones rebasadas por las interrogantes de la entonces joven, la mujer comenta:

Sociólogo: ¿Pero el primero te lo haces por gusto? en realidad...

Ofelia: Me hago dos al principio, el mismo día me hago dos y uno fue por...se puede decir que tiene para mí un sentido, pero mucha gente dice: "es que no necesitas tatuarte para eso". Es que yo simplemente, al principio, no sabía qué carrera estudiar, siempre fue medicina, querer estudiar medicina; pero no sabía si seguir con la carrera de enfermería que llevaba o meterme a la prepa para ver eso; y aparte, fueron muchas cosas, porque yo soy epiléptica desde los 5 años, entonces en mi círculo fue: "De aquí, no sales", porque te sobreprotegen.

El testimonio de Ofelia destaca el argumento de que las inscripciones corporales están desprovistas de legitimidad grupal, lo que queda de manifiesto en la afirmación de que para "mucha gente" no es necesario tatuarse para resolver un problema como el suyo. Sin embargo, encontramos en su entrevista una serie de indicaciones de un contexto que podría asemejarse al de la juventud en una comunidad tradicional. Podría decirse que la joven demanda un rito para integrarse a una suerte de mundo adulto, el de la profesión; y al mismo tiempo, en aras de conseguirlo eficazmente debe separarse del grupo familiar que ha llegado a encapsularla apoyándose en su enfermedad⁷¹. Más adelante en la misma entrevista agrega:

⁷¹ El planteamiento del niño encapsulado por su familia es goffmaniano, remitimos a Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

Ofelia: A fin de cuentas es mi cuerpo y [mis tatuajes] me siguen gustando, han pasado los años y a mí me siguen gustando, entonces decido hacerme éste [la estrella del brazo izquierdo] para ya grabar lo que siento, para salir ya por fin de ese círculo cerrado de sobreprotección en el que me había metido mi mamá con mis hermanos y es así como ya empiezo a salir.

Este fragmento ejemplifica otro aspecto en el que debe profundizarse mucho más, nos referimos al tema de la separación; que si bien aparece en el esquema de Van Gennep como una de las fases del rito, podría ser abordado desde un enfoque que no sólo dé primacía a la interacción entre el ejecutante y su grupo; sino que también observe la separación directamente en el cuerpo de nuestras informantes. Este es el caso de los cortes en la piel, en los que el carácter mortífero puede ser una de las evocaciones teóricas más sugerentes. Georges Lapassade comenta en relación al tema: “La muerte simbólica de los novicios debe ser interpretada como una separación, [...] y del mismo modo las diversas mutilaciones (prepucio portado, extracción de dientes) e incluso la flagelación”⁷².

Habría que recuperar una vez más el triángulo de Van Gennep, para relacionarlo con una amplia tradición tanto en sociología como en antropología social. Pues la separación del novicio y su liminaridad –estancia al margen–, no son simplemente movimientos relacionados con su posicionamiento y residencia, en una suerte de topología social, sino verdaderas metáforas de su muerte para el grupo y su resurrección como un nuevo miembro⁷³. Del mismo modo, puede observarse como en Lapassade, el paso cobra una imagen que dista de ser amable, la metáfora que utiliza incluso puede remitir al pensamiento del *Colegio de sociología*, aunque se apoya claramente en el psicoanálisis lacaniano, el autor comenta:

⁷² Lapassade, Georges, La entrada en la vida... *Op. cit.*, p. 94.

⁷³ El tema puede observarse en diferentes acepciones en la obra de por lo menos dos clásicos. En Durkheim, por ejemplo, aparece la idea de que a su regreso el novicio debe comportarse como si estuviera despojado de todo conocimiento previo, como si naciera una vez más, ver el libro III “Las principales actitudes rituales” de Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991. Por otra parte, en nuestra idea recuperamos el título del sugerente apartado cuatro “Los ritos de muerte y resurrección” del capítulo LXVII en el legendario Frazer, James G., *La rama dorada*, México, FCE, 1986.

Ahora bien toda transición, todo paso de un estado a otro implica un desgarramiento. El tiempo del intervalo –de la marginación, en el lenguaje de Van Gennep– entre la ruptura que separa el estado antiguo y el establecimiento en el orden nuevo, es el necesario para que ese desgarramiento se cicatrice. Es exactamente lo que se produce, en un plano a la vez real y simbólico, en los días que siguen a la circuncisión de los iniciados como en los días de duelo⁷⁴.

Nos interesan dos aspectos de este planteamiento. Primero, la idea de que el rito podría tener incidencia en por lo menos dos registros: uno real, la acción y modificación que va directamente sobre el cuerpo de los actores; y uno simbólico, a nivel de las relaciones sociales. Segundo, la idea de que el tiempo de margen o liminaridad puede ser interpretado como el momento en que cicatriza cualquier tipo de separación. Igual que se expuso en el primer aspecto, conviene pensar al cuerpo en una especie de reversibilidad con lo social, la cicatrización en el espacio de uno es metáfora de la misma situación en el otro.

Esto puede relacionarse con algunos testimonios de separación que involucran a nuestras informantes. El caso de Úrsula, interna del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, es sumamente representativo, no sólo por ser una de las prisioneras con mayor tendencia a cortarse; sino también, porque los cortes en sus brazos eran –probablemente–, la versión más espectacular de dicha práctica que pudo observarse durante el trabajo de campo. En el siguiente fragmento aborda una versión del rito que también aparece extendida en el ámbito de la reclusión forzada, una marca sobre otra marca, un corte sobre un tatuaje, la mujer comenta:

Sociólogo: ¿Tuviste pareja ahí?

Úrsula: Sí, conocí a un muchacho, me junté con él, pero ya se murió, se llamaba David.

Sociólogo: Que es tu otro tatuaje.

Úrsula: Sí, pero ya no se ve la “v”, porque me corté el brazo.

Sociólogo: ¿Te lo pusiste cuando él murió?

⁷⁴ Lapassade, Georges, *La entrada en la vida... Op. Cit.*, p. 110.

Úrsula: No, desde antes fue cuando vivíamos juntos.

Sociólogo: ¿Murió de algún infarto o algo así?

Úrsula: No, es que empezó a tomar mucho y le dieron agua y murió de una...quién sabe qué.

Sociólogo: ¿De una congestión?

Úrsula: Ajá.

En este fragmento de entrevista podemos observar como se empalman diferentes sucesos de la historia personal de la mujer en aquel tatuaje con el nombre de su pareja fallecida. La marca, que en el contexto de ritualidad de las comunidades primitivas simboliza adhesión permanente a algún tipo de grupalidad, cobra múltiples significados en los diferentes contextos de la prisionera. Lo que para muchos podría pasar como una llana contradicción es un asunto digno de reflexión sociológica.



Separación.

Quizás fue el antropólogo social británico Victor Turner, quien decidió profundizar con más detenimiento en esta especie de polisemia de los componentes de un rito. En *El proceso ritual*, obra publicada originalmente en 1969, el autor dialogaba de manera cercana con una

etnografía que difícilmente podía negar la marcada influencia del estructuralismo levistraussiano, el autor comentaba: “De hecho, un único símbolo representa muchas cosas a la vez: es multivocal, no univocal. Sus referentes no son todos del mismo orden lógico, sino que proceden de muy diversos dominios de la

experiencia social y la evaluación ética y tienden a agruparse en torno a polos semánticos opuestos”⁷⁵.

Más allá de cualquier tipo de controversia teórica –que por supuesto, terminaría rebasando los límites de esta investigación–, el planteamiento de Turner puede ayudar para subrayar la diversidad de significados traslapados tanto en los tatuajes como en los cortes. Regresando al caso particular del testimonio de Úrsula, sería conveniente señalar las semejanzas en torno al tatuaje y el corte, por ejemplo, ambas prácticas son esencialmente heridas que atraviesan por un proceso de cicatrización. Sin embargo, dicho proceso tiene significados diferentes en cada momento particular. Mientras en el tatuaje con el nombre de su ex pareja –David– podía simbolizar su unión, un signo del nuevo estatus de la pareja, de la creación de un nuevo grupo; en el corte que fragmenta el nombre parece simbolizar separación, ruptura.

Podemos recuperar una vez más un diálogo representativo de lo hasta ahora expuesto. Lucía es también prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan. El siguiente fragmento de su entrevista sorprende por la nitidez con la que expone los dos momentos el de adhesión y el de separación de una pareja, ambos representados por medio de dos marcas diferentes en la piel, la interna comenta:

Lucía: Éste [señala el tatuaje de la lagartija que se encuentra en su pierna derecha] era mi boda de tatuaje, por eso está cortado.

Sociólogo: ¿Y por qué tiene una ruptura?

Lucía: Porque con la persona que estuve en Santa Martha me lo hice y yo le hice uno a ella; de hecho, aquí tenía su inicial, pero con todo lo que me hizo y demás, pues lo navajeé [el tatuaje tiene la cicatriz de un corte] por coraje.

Sociólogo: En ese momento tú terminas esa relación, te enojas y ¿por eso lo cortas?

Lucía: Eso ya fue después, eso fue después de que llegué aquí, como unos dos, tres meses después de que llegué aquí. Me la aventé un

⁷⁵ Turner, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, p. 62.

mes en el apando, casi sola y dentro de toda esa desesperación y demás, ella llegó a venir a servicio médico...

Sociólogo: ¿Tu pareja?

Lucía: Ajá, y como llegan al sótano, la alcancé a escuchar y entre en crisis, me puse mal, me vi el tatuaje y como siempre traigo una navaja, me quité su inicial.

Podríamos continuar relacionando el tema de la separación con otros planteamientos teóricos. En la sociología de Durkheim, por ejemplo, aparece como uno de los fundamentos en la base de cualquier tipo de ritualidad. Probablemente fue en el clásico *Las formas elementales de la vida religiosa* en el que el sociólogo francés abordó el tema con mucho más detenimiento. El rito era indispensable para entender la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, ya que en ella fungían como un límite para: “prevenir las mezclas y las comparaciones indebidas”⁷⁶.

En ese sentido, podría afirmarse que el planteamiento de Durkheim sienta las bases sobre las que se erigirían prácticamente todos los análisis de lo sagrado en el pensamiento sociológico contemporáneo. No sólo porque elabora una noción de lo sagrado que ya se encuentra desprovista de cualquier tipo de esoterismo, al conceptualizarla simplemente como una cosa –de un guijarro a un tótem– atravesada por una interdicción –y por tanto, de acceso regulado–; sino también, porque aborda al rito como una suerte de principio ordenador del mundo social.

Por ello, no parece excepcional que algunos autores tracen una relación entre el rito o ritual –y su carácter de separación–, y el tema de la Ley. Entre ellos podemos incluir una vez más Georges Lapassade, quien comenta en su exposición acerca de los ritos de paso: “la ceremonia final [es] la instauración del sujeto en la Ley [...], es decir, lo que funda universalmente la posibilidad de una separación entre lo que está permitido y lo que está prohibido. La iniciación constituye así un orden cultural en el que el desorden inicial del deseo encuentra la regla de los hombres”⁷⁷.

⁷⁶ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa...* Op. cit., p. 311.

⁷⁷ Lapassade, Georges, *La entrada en la vida...* Op. cit., p. 104.

Si bien la aseveración de que el ordenamiento del mundo social puede basarse en la ritualidad de un tatuaje o un corte en la piel podría parecer exagerada, debemos observar con detenimiento los testimonios recabados, pues en ellos se vislumbran respuestas que quizá puedan parecer efímeras a problemas que deberían ser considerados –pese el estigma y desgaste del término– estructurales. El siguiente fragmento pertenece una vez más a nuestra entrevista con Pamela, fue elegido por su carácter distintivo, ya que en unas cuantas líneas deja ver un profundo carácter de interdicción:

Pamela: Yo cuando me hago mis tatuajes dejo de tener sexo, no como picante, no como cerdo para que no se me hagan boludos ni con granitos.

Sociólogo: ¿No debes tener sexo en lo que cicatriza?

Pamela: Ajá. Exacto.

Sociólogo: Yo no tengo tatuajes, pero si me pongo alguno tomaré...

Pamela: Pues es la preparación ¿no?

Este testimonio puede ser un buen punto para hacer converger los planteamientos de Durkheim y Lapassade. Qué son las interdicciones –aún las que pueden parecer banales, como en el caso de Pamela–, sino intentos por dar un orden a los acontecimientos. En ese sentido, nos interesa poco por el momento la cadena causal que lleva a la mujer a asociar la cicatrización de su tatuaje con la comida y la sexualidad, o el hecho de que esas construcciones estén basadas en argumentos médicos o no.

Lo que nos parece realmente importante es como por esos pequeños caminos de interdicción se llega al gran terreno de la Ley, de lo permitido y lo no permitido. Cuestión por demás sugerente cuando se lidia con testimonios que asemejan una suerte de crisol de experiencias violentas. Ahí donde el consumo de sustancias da rienda suelta a un cuerpo que por momentos parece ilimitado, ahí donde la inestabilidad grupal no permite hacer anclajes, podría decirse que el

desorden corporal y del deseo se encuentra en la base de una serie de pautas de ordenamiento.

Por último, conviene abordar este planteamiento, en el que hay una interacción entre –lo que podríamos denominar– las dimensiones instituida e instituyente del rito. Podría sorprender a propios y extraños que la idea haya sido desarrollada por el mismo Émile Durkheim, en la que se considera comúnmente su obra tardía. Fue el otrora padre del funcionalismo sociológico, quien comprendió con singular lucidez que el rito no podía ser sólo ordenamiento; sino que necesariamente, debía contener un importante germen de desorden, del que se derivaba su capacidad creadora, el autor comentaba acerca de este importante componente ritual:

Al mismo tiempo que nos hacen comprender mejor la naturaleza del culto, esas representaciones rituales ponen en evidencia un importante elemento de la religión, el elemento recreativo y estético –agregando unas líneas adelante– [...] extrañas a todo fin utilitario, hacen olvidar a los hombres el mundo real, para transportarlos a otro donde su imaginación está más satisfecha; ellas distraen⁷⁸.

Podría decirse que esta lectura durkheimiana de la dimensión estética del rito nos acerca a la idea de que el mismo es también efervescencia y ensoñación. En él se propicia el éxtasis, y en esa medida, la creación: un nuevo canto, un nuevo baile, un nuevo símbolo. Podemos encontrar algunos ejemplos de este tipo en algunos de los testimonios recabados, sobre todo cuando se tratan de tatuaje, pues su carácter esencial de imagen parece propiciar la improvisación, la apropiación particular de una figura que probablemente ya existía, aunque siempre tenga el sello particular del portador o el ejecutante.

El siguiente fragmento pertenece a la entrevista con Judith, tatuadora e interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla. Quizá por el importante papel que juega como creadora en la mayoría de los tatuajes que porta, podemos observar con mayor detenimiento el complejo proceso de adecuar una imagen que se llevará permanentemente en la piel, la interna comenta:

⁷⁸ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa...* Op. cit., p. 388

Sociólogo: Y digamos ¿empiezas a hacer un tatuaje y luego en el viajecito se te ocurre hacerle algo más?

Judith: Sí...sí, en todos mis tatuajes. Por ejemplo, esta estrella [en la pierna] era nada más la estrella, no traía esto.

Sociólogo: Ajá.

Judith: No traía la sombra de adentro, ni esto; o sea, era una estrella nada más, era como ésta, pero con los trazos de lado. Entonces ahí quien sabe qué me pasó y le marqué, esta estrella no llevaba nada afuera, pero dije: “Quiero que mis estrellas sean diferentes todas”.

Podemos concluir junto con Van Gennep, que este tipo de testimonios ejemplifican una actitud esencialmente humana hacia el cuerpo, parece innegable que de lo que se trata es de hacer entrar al mismo en el mundo social, pero también sería imposible separar ese acto de una dimensión cercana a lo estético; aunque esta vez, relativamente alejada de cualquier tipo de exotismo, puesto que todos los grupos humanos han hecho en diferentes lugares y tiempos, gala de esta capacidad creadora, o como comenta brillantemente el etnógrafo francés: “Se constata [con el análisis de los ritos de paso] que el cuerpo humano ha sido tratado como un simple trozo de madera que cada cual ha tallado y arreglado a su modo: se ha cortado lo que sobresalía, se han agujereado las paredes, se han labrado las superficies planas, y a veces con auténticos derroches de imaginación [...]”⁷⁹.

⁷⁹ Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso... Op. cit.*, p. 109.

2.2 ¿Un destello de totemismo?: el tatuaje animal.

Por eso, en señal de respetuoso homenaje, el primitivo que somos todos hizo con la imagen del bisonte su mejor dibujo de Altamira.

Juan José Arreola.

Prisionera: [...] mi hermano Alejandro me lo ha dicho: “¿Sabes qué manita? –me dice– te quiero mucho [...] –Yo también Ale, yo también te quiero, mano”. Y me dice: “Es que ¿sabes qué? si tú te das cuenta, tú eres la más rayada”, y le digo: “¿Más rayada? Sí, he de parecer cebra ¿No?”

Para el lector informado, dedicar un apartado a la relación entre el tatuaje y el totemismo puede parecer un exceso, no sólo porque suele sustentarse en una suerte de simplismo teórico, que presupone que todo tatuaje con la forma de un animal puede remitir al tema⁸⁰; sino porque, a pesar de que el mismo hizo correr cantidades inusitadas de tinta en campos como la sociología, la antropología social y el psicoanálisis, fue prácticamente abandonado a principios de la década de los sesenta, tras la avasalladora denuncia del mítico Claude Lévi-Strauss, quien veía en el impulso de sus contemporáneos por generalizar una gama heterogénea de prácticas, una especie de fantasma que tuvo a bien bautizar “ilusión totémica”.

Sin embargo, no habría que dejarse llevar por otra ilusión, la de que la lectura levistraussiana del totemismo funge como el cierre de un prolífico tópico de las ciencias sociales. El fundador de la antropología estructural no negaba en ningún momento la existencia de las prácticas narradas por los etnógrafos, lo que sí hacía con los intentos por generalizarlas y sistematizarlas en planteamientos

⁸⁰ Aunque la relación no es ni improvisada ni novedosa, Freud refiere en su clásico *Tótem y tabú* que el etnógrafo escocés Ferguson McLennan –quizá uno de los primeros estudiosos a profundidad del totemismo– fue quien clasificó al tatuaje como unas de sus prácticas más recurrentes. Ver Freud, Sigmund, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” en *Obras Completas. VOL. XIII*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

teóricos que, en última instancia, sólo les otorgaban un estatuto de diferencia frente a las actitudes rituales de las sociedades occidentales.

Podría decirse que el verdadero ataque de Lévi-Strauss no buscaba desaparecer un concepto de los anales de la antropología, sino la ideología encubierta en el mismo. Puesto que desde ahí, se contraponía a las llamadas sociedades primitivas con las sociedades occidentales, partiendo de un uso abusivo de la dualidad naturaleza/cultura, en el que se colocaba a los primitivos del lado de la naturaleza; como exponentes de una suerte de pensamiento prelógico, que se sustentaba en las prácticas más recurrentes del totemismo: la referencia a una relación filial con el animal totémico, la interdicción de matarlo y consumirlo como alimento, etc. Mientras que las sociedades occidentales aparecían del lado de la cultura, con relaciones sociales y de parentesco que no necesitaban más de razonamientos dudosos.

Planteamiento que, para el antropólogo francés, estaba bastante alejado del uso correcto de dicha dicotomía, puesto que de existir algo que pudiera ser denominado totemismo, tendría que ser necesariamente un sistema de clasificación. Mismo que, no podía partir de la naturaleza clasificada, sino del campo del lenguaje; es decir, de la cultura. Es en este contexto, en el que aparece una de las sentencias más recordadas del pensamiento levistraussiano, aquella que equiparaba la selección de un animal, vegetal o fenómeno natural como tótem con la de cualquier otro tipo de operador simbólico: “se comprende que las especies naturales no sean elegidas por “buenas para comer”, sino por “buenas para pensar”⁸¹.

La frase puede resonar hasta los testimonios de nuestras informantes, al ejemplificar de buena manera lo que el antropólogo francés denunciaba en *El totemismo en la actualidad*, pues sus marcas no sólo están desprovistas de la interacción directa con un animal totémico; sino que también, carecen de un buen número de rasgos con los que el mismo ha sido caracterizado. Recapitulando, nuestros testimonios no dan muestra de la adopción de un emblema de carácter hereditario o de algún tipo de signo relacionado con la exogamia, se centran

⁸¹ Lévi-Strauss, Claude, *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1978, p. 131.

mucho más en una identificación con el animal, en la idea de tomar para sí los rasgos del mismo o crear metáforas que competan a dichas características.

A manera de ilustración utilizaremos uno de nuestros testimonios. Olga es una prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, en su codo derecho porta como tatuaje una gran telaraña, el siguiente fragmento hace referencia al mismo y presenta un atractivo simbolismo totémico, toda vez que el animal no aparece como tal en la imagen, la mujer comenta:

Sociólogo: ¿Cuál es el significado de ese?

Olga: Es una telaraña, es una telaraña a la que le caen mosquitos, moscas, bichitos y la araña llega y se come lo que quiere y lo que no lo desecha, ahí lo deja; y yo así lo interpreté en la vida ¿no? yo iba por la vida que había elegido, agarrando y tomando lo que me gustaba y lo que no, pues lo iba...ahí lo dejaba, así lo veo yo, así lo vi yo. Así, cuando me preguntaron yo dije: "Ese, ese lo quiero".

Sociólogo: Es una manera de ir coleccionando en la vida, pero ¿la araña es fuerte, no?

Olga: Sí, sí, [ríe].

Sociólogo: ¿Tú eres la araña ahí?

Olga: Sí, sí soy la araña.

El fragmento puede ayudarnos a profundizar en la idea de la adopción de los rasgos del animal totémico, cuestión que puede aparecer contemporáneamente tanto en el ámbito de lo corporal, como en una suerte de campo imaginario. Dicho fenómeno se observa incluso en otras latitudes y escenarios teóricos. En el sugerente *Aporías de la cultura contemporánea* del sociólogo y psicoanalista colombiano Mario Elkin Ramírez, encontramos un análisis que se encuentra con circunstancias muy parecidas.

Cuando el autor aborda el fenómeno del sicariato⁸², una de las formas más espectaculares de violencia –hoy no sólo de su natal Colombia, sino de

⁸² El asesinato a sueldo contratado por organizaciones delictivas para eliminar adversarios, generalmente ejecutado por adolescentes o incluso niños.

latinoamericana en general– se sorprende al encontrarse con una serie de nuevas ritualidades que parecen remitir a planteamientos socioantropológicos clásicos y que, al mismo tiempo, se separan de ellos por un abismo plagado de sincretismos, lo que lleva al autor a introducir el concepto de *destello de totemismo*:

[...] decimos destello porque, en rigor, en las bandas este rasgo coexiste con otras creencias desprendidas de sistemas más articulados como la religión católica, con el culto a la virgen María, y porque en otras bandas no existe este rito de iniciación. Pero aunque su existencia sea aislada, sus datos coinciden con la lógica del sistema totémico⁸³.

Lo que parece atrapar la atención de Ramírez es el hecho de que algunas bandas de jóvenes sicarios parecen recurrir a la idea del emblema totémico, por ejemplo, elegir a un gato como representación del grupo. Pero la cuestión no termina del todo ahí, pues el animal juega un papel sumamente peculiar en los ritos de iniciación para ser aceptado como miembro, ya que los mismos incluyen el sacrificio de un gato real y el consumo de su sangre.

Echando mano de su formación psicoanalítica el autor decide analizar el asunto siguiendo el sendero freudiano del clásico *Tótem y tabú*. Así, ve en este breve destello una clara evocación del que –muy probablemente– es uno de los mitos más importantes de la contemporaneidad, el banquete totémico que siguió al asesinato del padre primitivo. Lo interesante del asunto es la profunda idea de identificación con ese padre/tótem –lugar de aquel que puede gozar– y con sus virtudes, lo que en última instancia es producto de la ingesta de su cuerpo.

Por ello, los psicoanalistas no dejan de apuntar hacia la insondable ambivalencia en la relación con el padre de horda y con su representación animal. De lo que se trata, es de una convergencia entre el temor y la veneración⁸⁴. Portar al animal sería entonces, desde nuestro análisis, la posibilidad de posicionarse

⁸³ Ramírez, Mario E, *Aporías de la cultura contemporánea*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2000, p. 45.

⁸⁴ Aunque por diferente camino, Georges Bataille tiene una reflexión acerca de la animalidad que no podemos dejar pasar desapercibida, para el pensador francés el animal es sagrado en tanto que está más allá de las normas humanas de convivencia; cometer incesto o asesinar, parecen dos ejemplos obvios del planteamiento –aunque son debatidos contemporáneamente por algunos especialistas en comportamiento animal. Ver Bataille, Georges, *El erotismo*, México, Tusquets, 2008.

aunque sea momentáneamente en ese lugar, ser objeto de los mismos sentimientos. Esta actitud se manifiesta en algunos de los testimonios recabados. El siguiente fragmento pertenece a la entrevista con Viviana, prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla y puede tomarse como una buena ilustración:

Sociólogo: ¿La araña qué representa para ti? [Tatuaje en el codo izquierdo].

Viviana: Pues siento que representa el...cuando yo me fui a vivir sola, como que este me daba...tenía mucho miedo, pero no quería demostrarlo con nadie, entonces siempre estaba muy a la defensiva con todas las personas, con las personas que conocía de mi edad y las adultas también. Entonces yo siento que ese tatuaje representa eso, a mí...porque no me gustan las arañas ¿no? pero siempre me quería ver así, como que no tan débil para que nadie me pudiera lastimar ¿no?

En ese sentido, puede conjeturarse desde la teoría, que la respuesta de Viviana a una suerte de miedo a vivir sola –a la separación de su grupo familiar–, no es improvisada, pues dando validez a la hipótesis freudiana, la misma ya había dejado una marca importante en ese inconsciente en el que todo se conserva. Su miedo se vincularía entonces, con otro de raíz mucho más honda, con la *amenaza de castración*, temor que es claramente representado por el padre de horda transformado en animal.

Por otra parte, las diferentes disciplinas convergen en este tipo de interpretaciones. Ya que no son sólo retomadas por nuestra investigación de textos estrictamente freudianos, se les puede encontrar, por ejemplo, en obras como *El proceso ritual*. En las que pueden encontrarse una serie de coincidencias entre el psicoanálisis y la antropología social británica, de la mano del que fuera uno de sus representantes contemporáneos más destacados. Así, cuando Victor Turner veía la adopción de ciertos rasgos animales en diferentes ritos y danzas, no titubeaba en mirar hacia planteamientos de, nada menos que, Anna Freud. El autor comenta:

Admitido esto [la idea del miedo como amenaza de castración], pasa a sostener que uno de los mecanismos de defensa más eficaces utilizados por el yo en su pugna contra este miedo inconsciente consiste en identificarse con el objeto amenazador. De esta forma se cree que pierde su poder, y hasta es muy posible que parte de este poder pase a uno mismo⁸⁵.

Este argumento nos brinda la posibilidad de tender un puente de regreso al tema de la ingesta e incorporación del tótem. Rasgo que recorre los discursos, no sólo de nuestras informantes, sino de la subcultura carcelaria en general. Víctor Alejandro Payá describía el asunto con una excelente metáfora, *la lógica del engullimiento*. Podría decirse que la institución devora, cuando impone un poder obscuro que propicia el enfrentamiento y la sobrevivencia⁸⁶. El significante circula, y condensa una serie de significados propios de la hostilidad del ambiente. Asesinar a alguien o apropiarse de su cuerpo son designados con el “comerse al otro”; y los tatuajes de grandes felinos o animales rapaces con fauces y garras dispuestas al ataque, no hacen más que develar esa suerte de dialéctica entre las prácticas micro y macro, esa dimensión traumática de la oralidad de un Otro institucional que goza.

Una vez más remitiremos a uno de nuestros testimonios. El tatuaje de Sara, prisionera del Reclusorio Femenil Tepepan, es un tiburón con las fauces abiertas, que parecen desgarrar la parte alta de su pectoral izquierdo. La interna comenta acerca de su significado:

Sara: El tiburón en el mar...pues también el tiburón es bien pinche agresivo. Si no le haces nada, si no lo tocas no te hace nada, pero sí está a la expectativa de su...de la carne; o sea, está al tiro...el mar, el mar es lindísimo, es lindísimo el mar, inmenso como el cielo, es el reflejo del cielo el mar; pero también, si no te pones al tiro te lleva, te desaparece, esos son algunos puntos de mis tatuajes

⁸⁵ Turner, Victor, *El proceso ritual... Op. cit.*, p. 178.

⁸⁶ Ver Payá, Víctor A., *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*, México, Plaza y Valdés, 2006. p. 295.

Parece inevitable asociar el testimonio de Sara con el tema que hemos venido desarrollando. Tomando a su cuerpo y sus inscripciones como un lugar de



¿Quién devora a quién?

representación y simbolización de lo social, podríamos aventurar una interrogante que recorra los distintos niveles de análisis ¿Quién devora a quién? ¿Quién es ese tiburón o a quién representa como emblema? Quizá sea el emblema de una institución de características devorantes que se vuelve sostén identitario de

estas mujeres despojadas de grupo; o tal vez represente a Sara en cualquiera de dos posibles escenarios: autodevorada en su consumo constante de estupefacientes u hostil frente a la presencia y extorsión de un otro inmediato siempre amenazador.

En este sentido, puede retomarse otro de los planteamientos de Ramírez. Quien altamente influenciado por la noción freudiana de la *omnipotencia de las ideas*, encuentra una suerte de pragmatismo en la eficaz magia totémica que desemboca en la adopción de los rasgos de un animal, el autor comenta:

Se ha dicho de la preferencia de estos sujetos por una cierta cultura visual: las películas de acción, los dibujos animados y su fascinación por ciertos animales, estos son rasgos de infantilismo que se pueden reencontrar en otros niños que no incurren en el asesinato; se trata de un imaginario que, bajo la forma de la omnipotencia de las ideas, se pone al servicio de una ilusión de sobrevivir a la muerte, de tener siete vidas como los gatos; de esa manera tratan de exorcizar la muerte como real horroroso que los amenaza⁸⁷.

Esta suerte de identificación con el animal totémico no es ajena a desarrollos teóricos propiamente sociológicos. En *Las formas elementales de la vida religiosa*

⁸⁷ Ramírez, Mario E, *Aporías de la cultura contemporánea... Op. cit.*, p. 45.

de Émile Durkheim, ya se hace referencia a una suerte de tótem que no tiene que ver tanto con el emblema colectivo, sino que más bien tiene un uso particular y un culto privado. Nos interesa rescatar dos cuestiones de este tipo de prácticas que se encuentran estrechamente vinculadas, no sólo entre ellas; sino también, con los planteamientos expuestos previamente: la primera, es que la adopción de un tótem individual o espíritu protector está la mayoría de las veces relacionado con el tema de lo iniciático y la inscripción, dando un claro matiz de modificación corporal a este tipo de prácticas.

La segunda, que en los planteamientos durkheimianos ya puede observarse un breve esbozo del tema antropológico de la *mimesis*, de la imitación humana de la naturaleza o la animalidad como parte fundamental de la adopción de un ensamblaje simbólico grupal. Aunque con sus reservas al momento de aseverar una generalización, el padre del funcionalismo sociológico comenta en el que para muchos es el gran clásico de su obra tardía:

Pero lo más frecuente es que sobre el cuerpo mismo esté impresa la marca totémica: hay allí un modo de representación que está al mismo alcance de las sociedades menos avanzadas. Se ha preguntado a veces si el rito tan frecuente que consiste en arrancar al joven los dos dientes superiores en la época de la pubertad no tendría por objeto reproducir la forma del tótem. El hecho no está establecido; pero es notable que, a veces, los mismos indígenas explican así esta costumbre⁸⁸.

En el texto de Durkheim vuelve a aparecer la idea de que ser como el tótem puede tener un claro carácter funcional; siguiendo de cerca algunas ideas previamente expuestas en su obra, la inscripción corporal de carácter totémico no hace más que responder a una *necesidad* propia del actor y su grupo. Mientras en el esquema freudiano la magia del tótem aparece como un buen método para combatir la angustia, en el durkheimiano da muestras de ser una técnica para escenarios mucho más apegados a la cotidianidad. Planteamiento que, causaría una gran influencia en los diferentes teóricos que se ocuparon del tema de la

⁸⁸ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa... Op. cit.*, p. 118.

magia en, por ejemplo, la sociología etnográfica británica. El sociólogo francés llega a afirmar que:

...como se cree que [el animal totémico] a menudo posee poderes maravillosos, los comunica a su asociado humano. Éste se cree a prueba de balas, de flechas, de golpes de todo tipo. La confianza que el individuo tiene en la eficacia de su protector es tal, que desafía los peligros más grandes y lleva a cabo proezas desconcertantes con una serena intrepidez: la fe le da el coraje y la fuerza necesarias⁸⁹.

Sería difícil no relacionar el planteamiento de Durkheim con el entorno descrito previamente, el tótem aparece entonces como un guardián, como una fuerza capaz de dotar a estas mujeres, en el entorno de la institución penal o incluso en circunstancias hostiles fuera de la misma, de una serie de características que ayudan a sortear una amplia gama de dificultades.

Por último, podría asociarse lo expuesto con otros planteamientos sociológicos. Por ejemplo, aunque la *fachada* –concepto acuñado por Erving Goffman– esté bastante lejos de ser una técnica mágica o un ritual contra la angustia, coincide con la lógica metonímica de adoptar las características del animal. Recordando los planteamientos del sociólogo canadiense, la fachada es ese ensamblaje de símbolos del que se pueden deducir características morales de otros actores; y en gran medida, la postura que debe adoptarse frente a ellos en algún escenario de interacción.

Observemos el siguiente testimonio, para apreciar cómo el discurso tiene al mismo tiempo un cierto aire de técnica mágica durkheimiana y de fachada goffmaniana, al dejar ver algo de las características de una interna y la forma en que se relacionará con otras en el escenario de la institución penal. El siguiente fragmento pertenece a la entrevista de Dafne, prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, el tatuaje que aparece en la misma es una pantera alada entre llamas, en clara posición de ataque, la mujer comenta lo siguiente acerca de la opinión que sus compañeras tienen del mismo:

Dafne: Sí, éste ya tiene tiempo conmigo, porque ya tengo 30 años y para mí significa muchísimo, eh...hay veces en las que estoy acostada

⁸⁹ *Ibidem*, p. 166.

y subo el brazo y se me quedan viendo las muchachas y me dicen: “¿Ese te va cuidar? ¿Ese te está cuidando?” les digo: “Sí, siempre lo traigo”.

La pregunta es, entonces, ¿Cómo es que este espíritu guardián –esa pantera tótem– protege a Dafne en su reclusión? Podemos aventurar ambas lecturas, tanto la totémica, como la goffmaniana. Esa pantera –emblema de oralidad mortífera y violencia– comparte sus rasgos con la prisionera; y en esa medida, funciona como un símbolo más de su fachada, cuando las otras mujeres la miran levantar el brazo ostentando la marca pueden deducir que la mujer que observan está lejos de una imagen de indefensión, posiblemente será difícil de extorsionar o incluso ser ella quien tome la iniciativa para amedrentar a alguien.

Encontramos así, una serie de marcas que probablemente se alejan de los planteamientos clásicos dedicados a la llamada ilusión totémica, pero que de una u otra manera logran evocarla discursivamente. Tal vez un verdadero abuso sociológico no radicaría en la alusión al totemismo, sino en la omisión del mismo como tópico de reflexión; ya que los destellos abordados a lo largo de este apartado representan una serie de actitudes rituales que permiten observar la inquietud de los actores por encontrar en una naturaleza mítica –o imaginaria– respuestas a situaciones que podrían aquejar a cualquiera; si bien con un aire de exotismo, parecen acciones con una lógica coherente, que no hacen más que ampliar un repertorio en constante innovación.



“¿Ese te está cuidando?”.

2.3 Los altares en la piel: el tatuaje religioso.

Sociólogo: ¿Tienes un altarcito o una foto de tu Santa Muerte? ¿Qué tienes?

Prisionera: Teníamos altar...

Sociólogo: ¿Aquí?

Prisionera: No, aquí a ella nada más la traigo aquí [señala su tatuaje], como dicen: “aquí y aquí” [señala hacia su corazón].

No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable.

Roger Caillois.

No es coincidencia que hayamos decidido abordar el tatuaje que evoca imágenes religiosas u otras actitudes rituales relacionadas con las mismas inmediatamente después de haber abordado el tema del tatuaje totémico. En realidad, nos vemos tentados a trazar una suerte de línea de continuidad entre por lo menos dos temas abordados de manera previa y el que a este apartado compete. El primero es la relación que puede establecerse entre los temas del tótem como emblema –tal y como era conceptualizado por Durkheim– y el animal/espíritu protector –dotado de una suerte de eficacia mágica–, con el vasto acervo iconográfico de santos católicos, vírgenes o variantes de Cristo que –casi está por demás decir–, forman una parte fundamental de los ornamentos recurrentes en el ambiente del cautiverio forzado.

¿Qué es el emblema desde el análisis durkheimiano sino una marca que colectiviza, un signo que posibilita la configuración y cohesión del grupo? Habría que agregar que el sociólogo francés abordaba el tema todavía con un marcado acento kantiano. Cuando introducía aquella división de la totalidad de fenómenos religiosos entre creencias y ritos, el tema rondaba los recovecos del pensamiento y el movimiento; puesto que para el autor, una idea o concepto era prácticamente

incomunicable –y en esa medida ineficaz para posibilitar la creación de un vínculo– a no ser por un sustento material: un acto, un rito, un símbolo⁹⁰.

Lo que en última instancia deriva en ese efecto de alienación que hace que la colectividad se desconozca como la verdadera fuente de la que emana esa fuerza que atribuye a sus deidades, a esas representaciones materiales del propio grupo, a las que siempre puede acudir para arrojarse con un poder que ciertamente le rebasa, con el que puede sortear obstáculos que de otra manera parecerían insalvables. Pero más allá de cualquier tipo de pragmatismo o técnica, la relación que el hombre establece con lo sagrado en cualquiera de las formas que adopta termina por transfigurarlos, por modificar su actitud, no sólo frente a eso que desconoce y teme; sino frente al mismo ámbito de lo social y las relaciones establecidas dentro del mismo. En la obra que dedicaba en su totalidad a los fenómenos religiosos, Émile Durkheim comentaba algo semejante, al afirmar que:

El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente un hombre que ve verdades nuevas que el no creyente ignora; es un hombre que puede más. Siente en sí más fuerza para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Está como elevado de las miserias humanas porque se ha elevado de su condición de hombre; se cree salvado del mal, cualquiera que sea la forma, por otra parte, en que conciba el mal⁹¹.

Así, el fundador de la escuela francesa de sociología se acercaba a un tema clásico de la fenomenología de la religión, el de lo hierofánico; es decir, la experiencia íntima y repentina de lo sagrado. Es por demás interesante observar que en entornos de transgresión como los de nuestras informantes lo sagrado se manifiesta como una fuerza irrefrenable que se puede conjurar en el límite, si como afirmaba Roger Caillois: “lo sagrado es lo que da la vida y lo que la

⁹⁰ Ver Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa... Op. cit.* La dicotomía entre una dimensión material y una no material a nivel de las actitudes religiosas puede reencontrarse en los planteamientos de Jean Duvignaud, quien –no sin ironía– agradecía a Claude Lévi-Strauss haberle aportado la dicotomía perfecta para ejemplificar su hipótesis de una lucha contra el olvido: lo duro y lo blando, la carne y el hueso. El encuentro entre una dimensión susceptible a la desaparición y una tendiente a la permanencia. Ver Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*, México, FCE, 1997, Capítulo 2: La carne y el hueso.

⁹¹ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa... Op. cit.*, p. 428.

arrebata”⁹²; es un aliado que cualquiera que juega con el vértigo querría tener de su lado.

Observemos el siguiente fragmento de nuestra entrevista con Sara, interna del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, pues en ella la decisión de materializar lo sagrado en un rostro de Cristo aparece como un suceso claramente conectado con una de estas experiencias místicas, en las que los actores no dudan de la intervención de “algo” que no puede provenir de las experiencias mundanas, la mujer comenta:

Sara: Mi Cristo, el que traigo atrás...a ese Cristo le digo: “Señor, siempre me cuidas la espalda” ¿por qué?, porque tuve dos experiencias, me iban a matar; llegaron a la nuca, jalando y nada más oí: “¡pas!”. Tú no sabes cómo es morir en vida, momentáneamente, así: “¡pas!” [Truena los dedos]. De que tú estés aquí, en la bolita cotorreando y preparándote para darte un pinche jalón y la fregada, cuando te llegan por atrás y: “¡cuas!”. Yo nada más sentí así, como me desvanecí, no me caí ni nada, solamente no sentí nada, cerré los ojos, totalmente, una oscuridad inmensa, que dije: “no”. Tenía miedo de abrir los ojos, cuando sabía que mi corazón estaba latiendo, y yo decía: “¡no!”, y tenía miedo de abrir los ojos. Cuando los abrí, dije: “¡Estoy viva güey! ¡Por la gracia de Dios estoy viva!”, y volteo y: “¿Qué onda? –¡Ay disculpa!”. O sea...por una equivocación y porque la bala se encasquilló, que si no, yo no estaría aquí, ni les estaría compartiendo mi vida. La otra fue por andar robando y sentirme de “aquellas”, que todos me respetaran y vieran quién era La Güera y la fregada, robé un carro y me salió un judicial, me metió dos cachetadones de esos rudos, de “guajolotero” [risas]; y yo así, como que: “¡Trágame tierra!”. O sea, ahí tenía...acababa de salir del Oriente, en el cual duré tres años y medio, llevaba seis meses afuera; entonces yo dije “No, yo no quiero regresar a la cárcel, y no quiero y no quiero”, y que me salgo así, arrancando el carro, luego corre y corre, y el judicial me tiraba a matar, pero yo corre y corre, y me salté una barda ¿Cómo? ¡¿Quién sabe?! En la desesperación: “¡pam!”.

Nuestro testimonio nos proporciona una serie de líneas que pueden bien servir como senderos para el análisis de la incorporación de las imágenes religiosas. Probablemente, esta frase podría ocuparse bien como fórmula para el más obvio de esos caminos, el de portar ese sustrato material de lo sagrado directamente

⁹² Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2006, p. 148.

sobre la piel. Sara lo describe con una metáfora de particular belleza, ese Cristo en uno de sus omoplatos cuidará permanentemente su espalda, será una protección frente a ese entorno en el que incluso la sobrevivencia parece una tarea de suma dificultad.

Por otra parte, ese tatuaje en particular puede proporcionarnos un par de indicios por los que se puede abordar el sugerente tema de la *metonimia de lo sagrado*. En primer lugar,



“Señor siempre cuidas mi espalda”.

nos encontramos con una inscripción que es un rostro de Cristo y no una imagen íntegra de ese cuerpo que simboliza una iglesia universal; y que al mismo tiempo, ornamenta sólo una fracción de la espalda de nuestra informante; y sin embargo, ninguna de las dos circunstancias hace mella en su eficacia. El multifacético Roger Caillois, aborda el tema en una de sus obras más reconocidas, afirmando que:

Cuanto más importante es el fin que se persigue, más necesaria es su intervención [la de lo sagrado] y más peligrosa su puesta en marcha. No se la domestica; no se diluye ni se fracciona. Es indivisible y está siempre entera allí donde se halla; en cada parcela de la hostia consagrada se halla presente en toda su integridad la divinidad de Cristo, y el más pequeño fragmento de una reliquia no posee menos poder que la reliquia intacta⁹³.

No puede dejarse de lado ese cierto aire de pragmatismo en la relación de intercambio que establecen los actores con sus deidades; de hecho, algunos teóricos han hecho un claro énfasis en la semejanza existente entre el uso de la magia y el de la fuerza del emblema o de un espíritu protector –en este caso el santo, virgen o imagen de Cristo. En el conocido *Pureza y peligro*, probablemente

⁹³ *Ibidem*, p. 15.

la obra más reconocida de la antropóloga social británica Mary Douglas, se dedicaba un capítulo entero al asunto: Magia y milagro.

En él, Douglas se centra en una interrogante clave ¿en verdad existe una diferencia nítida entre el ritual que deriva en una intervención mágica y el que deriva en una intervención divina? Para la autora la respuesta es negativa y dicho planteamiento no es más que una exacerbación de la diferencia religiosa, basada en un insostenible pensamiento prelógico. Esto es, la idea occidental de que el salvaje dota a sus ritos mágicos con una causalidad directa: si se ejecuta, por ejemplo, un rito para la fertilidad, necesariamente se obtiene una buena cosecha.

Para Douglas nada está más lejos de la verdad ni puede provocar más burlas para un etnógrafo en campo. La actitud con la que un nativo hace frente a su magia es exactamente igual a la de un católico que pide un milagro⁹⁴: enfrentado a una causa imposible, el actor pide la intervención de una fuerza divina; y sin embargo, no descuida ninguno de los ámbitos en el entorno social, visible y controlable. Así, la magia no es más que un plus en una división de esfuerzos colectivos⁹⁵.

Observemos el siguiente fragmento de la entrevista de Sara –abordada previamente en esta investigación–, prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan. Esta vez el tema no es un tatuaje de imagen religiosa, sino la otra inscripción corporal que compete a nuestra investigación, los cortes sobre la piel. Una vez más encontraremos esta suerte de ambigüedad entre magia y milagro, cuando la mujer ofrece su dolor a cambio de la intervención de ese Otro, que la ayude a limitar un cuerpo que se desborda frente al consumo de estupefacientes, la mujer comenta:

Sara: Mis cortones...tengo cortadas también. Los hago en mis desesperaciones de abstinencia por la droga; o sea...ha sido una perra lucha en este tiempo, que digo: “Algún día Señor, tú vas a hacer el milagro en mí, tú vas a hacer la obra Señor”. Va a llegar el momento

⁹⁴ La antropóloga llega incluso a afirmar, que se puede leer la literatura especializada intercambiando un término por otro, notando que dicho acto provoca difícilmente una modificación importante en el sentido del texto.

⁹⁵ Ver Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, Buenos aires, Nueva Visión, 2007. Capítulo IV Magia y Milagro.

en que si yo me fumo una...va a llegar el momento en que ni sepa,
que yo la vea como algo normal y día a día...

Destacaremos un par cuestiones derivadas de este fragmento: primero, la abundante oferta de grupos religiosos hacia dentro de las instituciones penales. Ya que son ellos los que asumen el papel de sustento espiritual e ideológico en el sinuoso camino de la readaptación. Parece bastante sugerente, encontrar en esa serie de intervenciones especializadas una división que se asemeja, en cierta forma, a la de los pueblos denominados como primitivos. Mientras una serie de disciplinas se ocupan del cuerpo y las relaciones que se establecen entre las reclusas –el equipo de diversas disciplinas que se ocupa del diagnóstico y clasificación de las mujeres–, los grupos religiosos tratan de atrapar algo que cae en el ámbito de lo inatrapable.

Segundo, un dejo de eso que después de Marcel Mauss se popularizó en el ámbito de la sociología y la antropología social como *don*. ¿No es la ofrenda del cuerpo de Sara un mensaje que llega a un destinatario que pertenece a otro orden? ¿No es un intento por obligarlo a intervenir en una situación que de otra manera sería prácticamente irresoluble? Confrontemos nuestras interrogantes con el siguiente fragmento, tomado de *Las formas elementales de la vida religiosa*, pues en aquella obra, ese Durkheim del viraje teórico ya da señas de reconocer una serie de fenómenos que aparecerán de manera recurrente en la teoría posterior a sus escritos, el sociólogo francés comenta:

Hasta frente a sus dioses, el hombre no se encuentra siempre en un estado tan agudo de inferioridad; pues sucede muy a menudo que él ejerza sobre ellos una verdadera coerción física para obtener lo que desea. Golpea al fetiche con el cual no está contento, aunque se reconcilia con él si termina por mostrarse más dócil a los deseos de su adorador⁹⁶.

La cuestión es que el argumento de que la inscripción corporal puede ser considerada como una ofrenda puede aplicarse a un marco más amplio que el de la situación de nuestra informante. Por ejemplo, aunque dotados de un carácter mucho más estético, los tatuajes son intervenciones de violencia semejante a la

⁹⁶ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa... Op. cit.*, p. 42.

de los cortes ejercidos sobre la piel, lo que propicia no sólo la comparación; sino también, el análisis de otra serie de marcas que establecen claramente una relación de intercambio, nos referimos a los tatuajes dedicados a la Santa Muerte.

Recurriremos una vez más a un testimonio para ejemplificar esta suerte de reciprocidad entre los creyentes y su deidad, entre la ofrenda y el milagro; al tiempo que, ilustramos lo expuesto con anterioridad desde las obras de Mary Douglas y Émile Durkheim. El siguiente fragmento pertenece a la entrevista de Inés prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, relata la decisión de elaborar un tatuaje de la Santa Muerte en su espalda y las consecuencias de no siempre obtener lo que se desea de la deidad en la que se cree, la interna comenta:

Sociólogo: ¿Por qué te tatúas la Santa Muerte?

Inés: ¿Por qué? porque este...porque decía: “Ay, la Santa Muerte es muy milagrosa”, porque yo sentía que me iban a agarrar un día, decía: “Ay no, no, ojalá que no me agarren y prometo ponerme la Santa Muerte”, y como no me agarraron, me lo puse, y mira, me agarraron de todos modos.

Sociólogo: ¿Pero no en el momento?

Inés: No en el momento, por eso dije: “Sí, me la voy a hacer”.

Sociólogo: ¿Como para pagarle el favor?

Inés: Sí, pero ya de ahí...yo creía mucho en ella todavía, pero ahora ya no, no le veo caso ni chiste, ahora ya no.

Sería realmente complicado aventurar una hipótesis acerca de la manera en la que Inés afrontará esta suerte de incumplimiento, por parte de su espíritu protector, pero siguiendo la sugerencia de Douglas, y aplicando el esquema con el que generalmente se analiza la magia, podría decirse que no es ahí donde la misma rinde los frutos esperados en donde se confirma, sino exactamente en el caso contrario: las deidades no fallan, sino la conjuración, la preparación o el rito. De tal manera que, como observábamos en el argumento durkheimiano, siempre permanece latente la posibilidad de volver a creer.



La milagrosa.

Asimismo, conviene abordar detenidamente el papel del altar, y esa suerte de desplazamiento de un marco altamente instituido y propio del culto, como en los muros de una iglesia o templo; y su aparición en un ámbito que es más bien del orden de lo instituyente, en los pasillos o dormitorios de un penal, o cobrando la forma de una serie de tatuajes que ornamentan las diferentes partes del cuerpo de nuestras informantes. Si bien hay una serie de santos que a últimas fechas han acumulado una vasta cantidad de seguidores en el ámbito de la transgresión: San Judas Tadeo, Jesús Malverde, Juan Soldado. Parece que el culto más

prolífico sigue siendo el de la Santa Muerte; o por lo menos, se le vislumbra como el más difundido –junto a su particular serie de prácticas– dentro de las instituciones penitenciarias. En nuestro banco de información aparecen constantes referencias a los rituales de intercambio, las promesas y la importante improvisación de un altar.

Sin embargo, las condiciones de coerción física y escasez propician que la práctica se realice sólo grupalmente, erigiendo altares para un dormitorio o una serie de ellos. ¿No podría considerarse al tatuaje como un intento por elaborar un altar individual desde el que pueda rendirse culto a la deidad? Esto aparece de manera mucho más nítida, cuando se hace referencia al vínculo entre el altar individual y –por decirlo de alguna manera– un altar central, como los instalados en el célebre barrio de Tepito. A los que se cree debe acudir, probablemente no

sólo a legitimizar la imagen; sino a dotarla del mana que ostenta el importante centro de culto.

El siguiente fragmento pertenece a la entrevista de Regina, prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla y ávida devota de *la santa señora de la guadaña*, en él se narra aunque sea someramente el desarrollo de este proceso, la joven comenta:

Sociólogo: Entonces sales a los quince días y ¿Adónde te vas a tatuar la Santa Muerte?

Regina: Pasa un mes para hacérmela, fui con un amigo, un amigo me la puso.

Sociólogo: ¿Hay que bendecir aparte la imagen? ¿Hay que ir a alguna de las capillas?

Regina: Yo después que me la hice, después fui a Tepito, las misas son cada primero de mes y fui a Tepito a bendecirla.

La importancia de este tipo de testimonios radica en su claro vínculo con algunos de los análisis más clásicos en torno a la religión o la relación que el hombre establece con lo sagrado. Habrá que recordar que cualquier cosa o persona puede convertirse en un receptáculo de esa fuerza; y en esa medida, orillar al grupo que lo ha dotado de la misma a modificar su comportamiento hacia él. En *El hombre y lo sagrado*, tratado en el que Roger Caillois dedicó particular atención al asunto, comenta a respecto de esta metamorfosis:

El ser u objeto consagrado puede no sufrir ninguna modificación aparente. Sin embargo, su transformación es absoluta. Desde ese momento la manera de comportarse con él sufre una transformación paralela. Ya no es posible utilizarlo libremente. Suscita sentimientos de terror y veneración, se presenta como algo prohibido⁹⁷.

Lo anterior puede propiciar un diálogo con la teoría antropológica contemporánea, sobre todo en la figura del gran teórico de la desaparición del *lugar* –tal y como se conceptualizaba en esa disciplina–, como ese espacio en el que convergen la historia, la identidad y una serie de vínculos grupales: Marc Augé. ¿Cómo

⁹⁷ Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado... Op. cit.*, p. 13.

entender nuestra tentativa a hablar de un altar en la piel, si no es desde la idea del mismo como un nuevo lugar, un lugar de culto a explorar?

Puede sorprender a propios y a extraños el hecho de que Augé, no sólo no pasó por alto este tipo de escenarios, sino que aparecen en la pequeña gran obra que le diera celebridad mundial. En *Los no lugares*, podemos encontrar una serie de ideas que, de manera por demás sugerente, colocan al cuerpo en sus expresiones contemporáneas, como una



Un altar en la piel.

posibilidad más para volver a apropiarse –aunque sea individualmente– del espacio, contraponiendo de manera sorpresiva una suerte de *cuerpo de culto* con el bastante actual *culto al cuerpo*. El autor comenta al respecto:

El cuerpo se vuelve así un conjunto de lugares de culto; se distinguen en él zonas que son objeto de unciones o lustraciones. Entonces sobre el cuerpo humano se desarrollarán los efectos de los cuales hablábamos a propósito de la construcción del espacio.

Agrega más adelante:

Este cuerpo centrado es también el lugar donde se encuentran y se juntan elementos ancestrales, y esta reunión tiene valor monumental en la medida que concierne a elementos que han preexistido y que sobrevivirán a la envoltura carnal efímera. A veces la momificación del cuerpo o la edificación de una tumba logran, después de la muerte, la transformación del cuerpo en monumento⁹⁸.

Concluiremos reflexionando acerca de esta imagen del cuerpo de nuestras informantes, inmerso en medio de una serie de rituales que por una parte, buscan echar mano de una fuerza muy parecida a la magia, y que en ese sentido,

⁹⁸ Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 67.

responde a necesidades bastante puntuales, a angustias propias de su entorno; al mismo tiempo que, avanzan por caminos que se vinculan mucho más con fenómenos propios de un culto. Intentos furtivos por endurecer lo blando, por luchar contra el olvido y la corrupción de la carne, que ponen al cuerpo en movimiento al tornarlo un espacio de culto, un síntoma más de una especie de diseminación de lo sagrado, que puede hacerlo brotar en cualquier rincón de una instalación penitenciaria o en una piel que de a poco se torna lugar: altar, condensación de memoria e historia, espacio de adoración.

2.4 Inscripción y contaminación: la fantasmática del cuerpo limpio.

Las ideas de contaminación pueden desviar la atención de los aspectos sociales y morales de una situación por el sólo hecho de centrarla en una sencilla cosa material.

Mary Douglas.

Una aceptación fantasma está en la base de una normalidad fantasma.

David Le Breton.

Hemos dedicado el presente capítulo a la reflexión en torno al claro paralelo entre una serie de testimonios proporcionados por nuestras informantes acerca de las inscripciones que portan en sus cuerpos y una serie de temáticas socioantropológicas clásicas. Por lo que, sería bastante complicado pasar de largo frente a un tópico tan provocador como el de *la contaminación*. Pues muy a pesar del complicado papel que desempeñó durante la época fundacional de la antropología social –como uno de los pilares sobre los que se erigía el etnocéntrico fantasma del pensamiento prelógico–, permanece como uno de los temas de mayor vigencia en el pensamiento actual.

Podría agregarse que aún cuando vivimos en una época de exacerbada racionalidad y avance científico, y aún dotados de una serie de descubrimientos que han cambiado radicalmente la forma en que se conceptualiza la higiene, seguimos ostentando una serie de cánones rituales que no distan de los propios de aquellos pueblos rotulados como primitivos, puesto que su principal rango de acción sigue siendo limitar el contacto. Desde este lugar analizaremos la creencia –bastante difundida– de que el cuerpo se expone de manera inherente a algún tipo de contaminación cuando se practica sobre el mismo algún tipo de inscripción, su relación con la estructura de la prohibición a la usanza antropológica y el carácter de transgresión con el que se reviste a este tipo de prácticas.

En ese sentido, habría que abordar necesariamente el tema de la contaminación en su relación con una serie de conceptos que se contraponen al

mismo como la purificación, o aquello que conocemos coloquialmente como limpieza. Ya que este tipo de dualidades aparecen de manera recurrente en las referencias que nuestras informantes hacen a sus inscripciones y se empalman con otras que competen directamente a nuestro tema; por ejemplo, la contraposición entre el cuerpo marcado y el cuerpo sin marcar; o incluso la dramática díada salud y enfermedad. Lo interesante es que las divisiones entre este tipo de dicotomías se difuminan hasta tornarse prácticamente imperceptibles.

Antes de continuar, observemos el siguiente diálogo con Judith, tatuadora e interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, pues constituye una ilustración bastante representativa de la forma en que nuestras informantes abordan este tipo de cuestiones, la mujer comenta:

Sociólogo: ¿Tú te tatúas por primera vez aquí?

Judith: Sí, a lo largo de mi relación nunca me tatué nada. Nada, nada.

Sociólogo: ¿Ni en tutelar?

Judith: Nada, nada. Estaba limpia, limpia de mi piel.

Para efectos de nuestra exposición el diálogo con Judith proporciona un interesante camino de interpretación, puesto que la limpieza a la que refiere no está estructurada directamente en oposición a algún parámetro estricto de *suciedad*. Es decir, alguien puede portar algún tipo de inscripción corporal y no por ello tener una piel más o menos limpia desde los parámetros contemporáneos de higiene⁹⁹. Lo que llama la atención del asunto es, que más que un error en el uso de un concepto, estamos tratando con la versión más transparente de su forma de operar.

No parece exagerado adjudicar el descubrimiento de este mecanismo a la antropóloga social Mary Douglas. Pues fue en su obra más emblemática, *Pureza y peligro* de 1966, en la que apareció la elucidación más completa acerca del tema

⁹⁹ Cualquier lector familiarizado con la modificación corporal profesional puede recordar en este punto las populares “hojas de cuidados”. Que no son más que una pequeña serie de instrucciones que los tatuadores, escarificadores o especialistas en perforaciones proporcionan a sus clientes para dar a conocer las precauciones propias de la etapa de cicatrización, dentro de las cuales la higiene de la parte afectada juega un papel fundamental.

de la contaminación y sus implicaciones sociales. Lo que nos interesa de aquel tratado no es sólo la forma magistral en que la británica disloca las populares creencias acerca de la existencia de una radical diferencia entre los parámetros de contaminación de los pueblos originarios y los del occidente contemporáneo; sino que este avance sería prácticamente imposible, sin esa revolucionaria forma de conceptualizar tanto la dualidad limpieza/suciedad, como al cuerpo que la sostiene.

Recapitulando, en la exposición de Douglas encontramos que estados como la limpieza no son otra cosa que derivados del establecimiento de cualquier tipo de orden. Así es como hay que leer la siempre sorprendente –y clarificadora– aseveración de que: ahí donde hay suciedad existe necesariamente un sistema. Pues sólo por medio de uno se puede clasificar a algo como tal, ordenando la experiencia de los actores –fenómeno bastante poco natural– para, en última instancia, colocar a la misma en el ámbito del desorden, la antropóloga comenta:

La suciedad, tal y como la conocemos, consiste esencialmente en desorden. No hay suciedad absoluta: existe sólo en el ojo del espectador. Evitamos la suciedad, no por temor pusilánime y menos aún por espanto o terror religioso. Tampoco nuestras ideas sobre la enfermedad dan cuenta del alcance de nuestro comportamiento al limpiar o evitar la suciedad. La suciedad atenta contra el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno¹⁰⁰.

De este modo, tendríamos que admitir al cuerpo limpio –sin marcar– como uno de los modelos por excelencia del cuerpo ordenado, y en esa medida, normalizado; mientras que el cuerpo sucio o contaminado –marcado–, sería tan sólo una de las formas representativas en que se atenta contra ese orden. Lo que puede derivar en una serie de parangones altamente sugerentes, ya que al mismo tiempo que nos deja ver a nuestras informantes como una serie de cuerpos que evocan claramente el desorden, podría pensarse que ese desorden corporal –el de las líneas, dibujos o marcas que recorren la piel– funge como metáfora de una actitud transgresiva, propia de una serie de actores posicionados en alguna medida fuera

¹⁰⁰ Douglas, Mary, *Pureza y peligro...Op. cit.*, p. 20.

del orden, lo que nos deja ver una vez más una dialéctica entre cuerpo y estructura social.

Habría que abordar entonces estos escenarios con las importantes aportaciones teóricas realizadas por la británica en torno al análisis socioantropológico del cuerpo. Ya que incluso puede afirmarse que ningún autor abordó tan seriamente a la corporeidad –como potente metáfora de lo social– ni le esgrimió una defensa tan importante como Douglas, quien lo consideraba como una pieza fundamental dentro de su teoría de la contaminación; puesto que, si la dualidad limpieza/suciedad tenía una relación directa con el problema del ordenamiento del mundo, el mismo no podría abordarse sin el cuerpo, punto de partida por excelencia del mismo, la autora comenta:

El cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier sistema de fronteras. Sus fronteras pueden representar cualquier frontera que esté amenazada o sea precaria. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus partes diferentes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas. No podemos interpretar con certeza los rituales que conciernen a las excreciones, la leche del seno, la saliva y lo demás, a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad y a considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano¹⁰¹.

Al leer este pasaje de la autora nos vemos tentados a trazar una línea de continuidad entre sus planteamientos y los del etnógrafo francés Arnold Van Gennep. Pues designado certeramente por algunos autores como una *topología social*, el esquema de *los ritos de paso* lidia con el nada despreciable tema del *cruce*¹⁰². Resumiendo las semejanzas, mientras Van Gennep se ocupa de cómo ritualizar el desplazamiento de los actores –entre distintos lugares físicos y estructurales–; Douglas analiza el mismo problema, a nivel de las sustancias y la

¹⁰¹ *Ibidem*, p.135.

¹⁰² Esta idea aparece en por lo menos dos textos ya abordados por esta investigación, en Lapassade, Georges, *La entrada en la vida... Op. cit.*, y en Douglas, Mary, *Pureza y peligro... Op. cit.*

corporeidad, es decir: la entrada, la salida, la manipulación o el contacto entre los distintos tipos de materia y el cuerpo.



La piel como límite.

La contaminación encuentra así un terreno fértil en una amplia gama de elementos, desde los que pueden parecer de una condición ritual un tanto obvia como el agua, la sangre, el semen o las excrecencias; hasta algunos tan cotidianos como el alimento. La idea a destacar es la de que estas sustancias cruzan en alguna medida umbrales o fronteras; entre los primeros podemos destacar los siempre controversiales orificios del cuerpo, puesto que – podríamos aventurar– no hay un grupo cultural que no les haya dedicado un papel determinante en sus construcciones de pudor y observancia ritual.

En segundo lugar, dentro del rubro de las fronteras hay una que se erige con particular importancia, la de la piel. Popularizada como el órgano más grande del cuerpo humano y como el gran campo de acción del sentido del tacto, no sólo es el portador por excelencia de nuestro objeto –las inscripciones corporales–, sino que probablemente es el límite más importante de la corporeidad; ya que se encarga de trazar una división indispensable para el ordenamiento del universo, de nuestra experiencia: la separación entre el adentro –ese microcosmos intrigante de nuestros órganos y su funcionamiento– y el afuera infinito del medio ambiente.

Habría que profundizar en nuestro tema partiendo desde el planteamiento de que el cuerpo es por excelencia un sistema de fronteras, lo que tiene un importante vínculo con el marco más amplio de la teoría de Douglas. La idea de contaminación y por tanto de una suerte de devenir sucio implícito en el cuerpo

marcado, está estrechamente relacionada con las sustancias involucradas en la realización de las inscripciones corporales, idea que parece mucho más clara al abordar la elaboración de un tatuaje. Ahí, se responsabiliza directamente a la tinta –como agente externo–, de cruzar violentamente la frontera de la piel, para incorporarse casi de inmediato a un torrente sanguíneo que terminará incorporando materia inapropiada.

Esta creencia está altamente difundida y aparece comúnmente cuando se alude a temas como la donación de sangre, que aún sin ser completamente de nuestro interés, no pueden pasar desapercibidos, ya que algunas de nuestras informantes hacen referencia al mismo. El siguiente fragmento pertenece a la entrevista de Gloria interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, y en él se alude a la contaminación de la sangre, aunque con un matiz bastante interesante: el del intercambio, el del cuidado de sí y de los otros inmediatos. Lo que nos puede servir para ilustrar todavía de mejor manera el tema de la contaminación y la transgresión, la mujer comenta:

Sociólogo: Pero entonces al principio, cuando te hiciste el tatuaje ¿Pensabas en ti...en algún momento?

Gloria: Al principio pensé no hacérmelo porque dije: “¿Qué tal si algún día les llega a pasar algo a mis hijos o algo? y que necesiten sangre...”, pero ya después...la loquera, me lo hice.

Más adelante agrega:

Sociólogo: ¿Te da miedo?

Gloria: Sí, sí me da miedo y aparte...siento que me pondría mal, sí me arrepentiría, si uno de mis hijos estuviera mal, que mis hijos necesitaran sangre, ahí sí me daría de topes en la pared...porque no podría salvar a mis hijos, eso sí me daría mucho coraje.

Para algunos lectores nuestro testimonio podría interpretarse desde tópicos que pueden parecer menos ríspidos y más comunes, como la culpa. Desde esta lectura –probablemente impulsada por un marco que la hace proliferar como el de la institución penal– una interna como Gloria puede ser sometida al escrutinio de sus actos pasados desde la óptica del encierro, para considerarlos reprobables –

recordando, ella los designa como “loquera”. Su encierro no sólo sería un intento por purgar directamente el acto criminal, sino una suerte de doble penalidad, que incluiría otros hechos no directamente involucrados, por ejemplo, ser considerada una madre negligente. Sin embargo, no consideramos que este tipo de interpretaciones se contrapongan en sentido estricto con el tema que hemos venido desarrollando; de hecho, el otro gran tema del libro de Douglas, el peligro, puede ayudarnos a complejizar el asunto.

Tratando de seguir sobre la línea de la negligencia ¿no es esta actitud, en muchos sentidos, una de las que el grupo reprueba más en lo que a la elaboración de inscripciones corporales se refiere? Aquí es donde la transgresión toma siempre un giro sociológico, pues no se trata solamente de un ejercicio de censura, en su base se encuentra un hecho fundamental, Mary Douglas comenta al respecto: “El hecho de atravesar físicamente la barrera social se considera una contaminación peligrosa, que acarrea cualquiera de las consecuencias que acabamos de examinar. El contaminador se convierte en un objeto de reprobación doblemente malvado, primero por cruzar la línea y segundo porque pone en peligro a los demás”¹⁰³.

Así, lo que puede ser tomado como una suerte de sojuzgamiento del medio para con las mujeres, desde derroteros como el feminismo¹⁰⁴, puede ser abordado con una mirada antropológica que salga de los lugares comunes, ya que pone al problema en la perspectiva del intercambio o incluso del legado. Al franquear el límite de su piel, quien realiza una inscripción en su cuerpo, se pone en peligro, se vuelve susceptible de contaminación y comete una falta; pero ha faltado también en un marco mucho más amplio, pues al cruzar pone en riesgo a quienes están en contacto directo con él, a quienes debe en cierto sentido reciprocidad.

Esta parece ser la actitud que queda oculta debajo de cualquier tipo de prohibición a tatuarse que aluda a la contaminación de la sangre, no se trata de la incorporación *de facto* de un agente que puede convertirse en perjudicial para el

¹⁰³ Douglas, Mary, *Pureza y peligro...* *Op. cit.*, p. 160.

¹⁰⁴ En los que parecería que mujeres como Gloria transgreden no sólo las normas jurídicas, sino que rompen con los roles que les son impuestos desde la estructura social que indica, por ejemplo, cómo debe ser y lo que debe hacer una buena madre; en este caso, al tatuarse haciendo caso omiso de posteriores consecuencias.

organismo¹⁰⁵, sino de una falta que alude a un marco mucho más apegado a la relación con el otro, ponerse en riesgo pone en riesgo al grupo al que se pertenece. Así puede entenderse cómo fue que Douglas llegó a la conclusión de que, aún cuando las actitudes para con la contaminación de los pueblos originarios y las del occidente contemporáneo parecen diametralmente diferentes, son en el fondo sumamente semejantes; sobre todo, a nivel de su enunciación: aún cuando ellos combatan entidades que nos parecen más bien esotéricas como espíritus y nosotros gérmenes –que en ocasiones no son menos esotéricos– siempre lo hacemos con métodos prácticamente idénticos.

Podemos continuar con la exposición desde el marco de nuestros testimonios recurriendo a variables mucho más contemporáneas, como el SIDA. Enfermedad sumamente controversial y que ha mantenido desde su aparición un estrecho vínculo –además del obvio, con la sexualidad– con las inscripciones corporales y las rupturas del límite de la piel –el consumo de estupefacientes inyectables, por ejemplo. ¿No podríamos pensar que esta enfermedad pone en juego otra cara de la negligencia, la de la responsabilidad, cuando se habla del poco cuidado que ponen algunos tatuadores improvisados a las condiciones particulares del cautiverio forzado que pueden propiciar la contaminación?

El siguiente es otro fragmento de nuestra entrevista con Gloria, quien una vez más aparece como concedora de las consecuencias perniciosas que puede acarrear la realización de un tatuaje, sobre todo en el marco de la institución penal, la mujer comenta:

Gloria: Pero también hay que saber hacérselo [un tatuaje]: con quién y más que nada también la higiene. Eso tiene que ver mucho, porque puedes...aquí hay muchas chicas que tatúan pero no, no tienen la higiene. Te picas tantito y qué tal que puedes contraer SIDA, o tienes SIDA y ya lo pegaste, eso es malo aquí. Bueno, yo aquí no me he hecho nada, yo este tatuaje me lo hice en la calle con mi esposo, ahora sí que mi esposo se dedica a eso [a tatuar].

¹⁰⁵ Aquí tal vez convenga recordar un comentario irónico recurrente en el mundo de la modificación corporal: ¿Qué puede contaminar más y de manera más permanente un torrente sanguíneo un corte de carne, una botella de licor, la contaminación que se respira en nuestra ciudad o un tatuaje?

Para cerrar un poco esta alusión a la contaminación que desemboca en la diada salud/enfermedad, abordaremos brevemente un hecho que quizá parezca poco difundido, con todo y la continua construcción de conocimiento científico y tecnológico sobre la que parece erigirse, la medicina no es del todo una disciplina que permanezca ajena a los juicios de valor; en todo caso, en su base encontramos también una concepción acerca de un deber ser del hombre, sobre todo en lo que toca a un nivel corporal. Los sociólogos que han incursionado en el tema del cuerpo no han permanecido ajenos al tema, el británico Bryan Turner comenta en una obra pionera en nuestro campo:

El moderno régimen médico implica un cierto ascetismo en las costumbres como la principal defensa ante las enfermedades sexualmente transmitidas, las afecciones del corazón, la tensión nerviosa y el cáncer. En este sentido, las normas religiosas de la vida digna han sido transferidas a la medicina; el resultado es que la medicina, en tanto una supuesta ciencia neutral de la enfermedad, se inmiscuye tanto en la ley como en la religión al suministrar criterios de normalidad¹⁰⁶.

Comenzar una crítica hacia el modelo médico y su interpretación de las inscripciones corporales es un objetivo que no sólo rebasa nuestras expectativas, sino que como tal podría fungir como una investigación independiente. Baste por el momento apuntar la idea de que hay una serie de afecciones –y afectaciones– que son abordadas por las disciplinas médicas y que a pesar de ser sometidas al escrutinio de una serie de dispositivos científicos y racionales encubren una interpretación moral de la vida cotidiana que, en última instancia, trata de promover un modelo del correcto uso y cuidado del cuerpo, descalificando otras visiones, corporeidades y prácticas.

Aquí tal vez convenga mirar hacia el descomunal proyecto de Norbert Elias, *El proceso de la civilización*. Ya que en su análisis de la modificación de las costumbres –de la civilización de las pasiones–, dedicó algunas reflexiones a la transformación de aquello que es considerado como patrones de salud o enfermedad. Lo que interesó ampliamente al sociólogo alemán –al incidir

¹⁰⁶ Turner, Bryan S. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1989, p. 258.

directamente en su objeto de estudio—, fue la idea de que el vector implicado en nuestras prohibiciones cotidianas no había partido —por decirlo de algún modo— de un planteamiento médico a uno sociológico, de la enfermedad a la interacción; sino que, el movimiento había sido exactamente el opuesto.

Para describirlo de una manera clara el autor introdujo una distinción entre higiene y escrúpulos. Al parecer, siglos antes de que supiéramos que ingerir alimentos con las manos sucias podía provocar una enfermedad —que incluso desembocara en la muerte—, dicha práctica había sido descalificada por ser considerada como “mal vista”, poco escrupulosa o irrespetuosa para con los otros inmediatos. Aunque el planteamiento parece alejado de las inscripciones corporales, hemos hecho un énfasis constante en las mismas como una forma de interacción, pues el cuerpo que las porta suele presentarse siempre a la mirada de un otro que reacciona, que aprueba o desaprueba y que emite un juicio siempre basado en parámetros sociales. Elias comenta al respecto:

Ciertas formas de comportamiento quedan prohibidas, no porque sean insanas, sino porque producen una imagen desagradable y conducen a asociaciones también desagradables. A través de una multiplicidad de instancias e instituciones, los círculos que sirven de modelo difunden entre otros más amplios de modo paulatino la idea de que ofrecer estos espectáculos y provocar estas asociaciones produce vergüenza. Una vez que se ha despertado este sentimiento y se ha consolidado por medio de ciertos rituales...siguen reproduciéndose de modo autónomo en tanto y en cuanto la estructura de las relaciones humanas no se transforme de modo fundamental. Cada generación adulta, para la que esta pauta de comportamiento se ha hecho perfectamente natural presiona a sus hijos, con mayor o menor intensidad, a dominarse en función de dicha pauta y a reprimir sus impulsos y sus inclinaciones.

Partiendo de este planteamiento podría concluirse que hay que pensar al cuerpo marcado en medio de un entramado de relaciones, de imágenes y asociaciones. Que hay que abordarle como un cuerpo que se desliza como una de las tantas formas existentes de desviación, desorden y peligro pero que, al mismo tiempo, no las contiene directamente, ya que no hay nada de natural en el mismo o en la construcción de las prohibiciones a su alrededor, no hay una condición que lo

posicione *per se* en ese terreno. Ese cuerpo marcado evoca violencia en sus prácticas y probablemente falta de control, evoca transgresión; y por ello, se contrapone a nuestros acuerdos de cómo deben ser las cosas y las relaciones entre las mismas. Aún así, tendría que conceptualizársele como un cuerpo fantasmático, que puede manifestarse como un sinfín de cuerpos, tantos como ordenamientos y situaciones puedan atravesar los grupos y los actores.

2.5 El tatuaje y el corte ¿la inscripción como magia eficaz?

Sociólogo: ¿El primer tatuaje te lo haces a los 27 años?

Prisionera: Más bien saliendo del Reclusorio Oriente, le hice una promesa a la Santa Muerte porque yo no tenía tatuajes, y pues...yo le prometí que en caso de que yo saliera, me iba a poner una Santa Muerte.

Sociólogo: ¿Y te lo cumplió?

Prisionera: Sí, me lo cumplió. *Quiso mi salida* y fue lo primero que hice: tatuarme a la Santa.

La creencia en un solo caso de magia implica la creencia en la magia en general.

Marcel Mauss.

Concluiremos este capítulo dedicado a temáticas socioantropológicas con el análisis de la relación que puede establecerse entre las inscripciones corporales y la ritualidad mágica. Si bien este fue un tópico que se tocó tangencialmente en algunos de los anteriores apartados, la sorprendente aparición de testimonios en los que la magia no era una simple evocación, sino una alusión directa a los tatuajes y cortes como amuletos o talismanes que, de una u otra manera contenían mana, desembocó en una reflexión independiente.

En este breve apartado nos ocuparemos entonces de analizar este tipo de prácticas abordando, en primer lugar, las consideraciones sociológicas y antropológicas básicas bajo las cuales se puede pensar en las inscripciones corporales como objetos mágicos; considerando a la par algunos casos particulares en que los mismos hacen aparición. Lo que puede ayudarnos a reflexionar acerca de uno de los tópicos que ha visto correr más tinta en ambas disciplinas: la eficacia de las prácticas mágicas. Misma que, adquiere una serie de matices interesantes en entornos de violencia y transgresión como los de nuestras informantes.

En ese sentido, sería sumamente complicado no mirar hacia el célebre *Esbozo para una teoría general de la magia* de Marcel Mauss. Recordando que,

no sólo era un ejercicio clásico del método del sociólogo francés, en el que una serie de sugerentes generalizaciones derivaban de la clasificación y análisis de una diversa serie de materiales producidos por otros autores; sino que, al mismo tiempo, dicho trabajo era una especie de ofensiva en contra de los mismos antropólogos, etnólogos, etnógrafos y folcloristas que le servían de fuente, pues a sus ojos abusaban de la visión nativa en sus intentos por conceptualizar a la magia.

Para comprender tal crítica, conviene recordar aquella analogía de la que Mauss echaba mano para describir este error de sus contemporáneos, al afirmar que: así como ningún pueblo tiene la necesidad de establecer las reglas de su gramática para poner al lenguaje en funcionamiento; ningún pueblo necesita como tal la normatividad que subyace a la magia para hacer uso de la misma¹⁰⁷. Lo que ciertamente abría una brecha interesante para una serie de conceptos y planteamientos que la sociología durkheimiana ya se había encargado de acuñar.

De este modo, en las páginas que Mauss dedicaba a la definición de la magia y al esfuerzo por diferenciarla de una serie de fenómenos que se le asemejaban, hacía aparecer una triada indispensable para cualquier avance serio en la conceptualización del fenómeno. Toda práctica que haya de ser considerada mágica involucra: un actor que la ejecuta; un rito que la pone en práctica; y una representación, que no es otra cosa que la serie de creencias que sustentan la eficacia de la misma, esa fuerza de la colectividad que fue célebremente bautizada con el término polinesio mana¹⁰⁸.

Por otra parte, es justo en ese sentido, en el que –incluso desde el esquema durkheimiano–, la magia puede llegar a ser confundida con fenómenos como el religioso, pues en ambas ritualidades se ve implicada –prácticamente con nulas modificaciones– la misma triada. Sin embargo, Mauss destacaba una característica de suma utilidad para nuestra reflexión, la de que en tanto que la religión tiende hacia ámbitos sumamente instituidos, propios de las colectividades;

¹⁰⁷ Ver: Mauss, Marcel, “Esbozo de una teoría general de la magia” en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 128.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 50.

la magia tiende hacia ámbitos que más bien podrían ser relacionados con lo instituyente, al ser propios de individuos o pequeños grupos.

Esto llevaba al renombrado sociólogo francés a afirmar que el rito mágico es: “todo rito que no forma parte del culto organizado, [un] rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite a lo prohibido¹⁰⁹”. Cuestión que no debe perderse de vista, sobre todo cuando se aborda el tema de las condiciones que posibilitan la ejecución de ritos mágicos o incluso la obtención de la potencia que sustenta su eficacia. Ya que aún cuando Mauss tenía ciertas reservas a la hora de generalizar, advertía que el asunto estaba directamente vinculado con una suerte de peculiaridades estructurales; es decir, que la ritualidad mágica se sustenta generalmente, en alguna condición de anormalidad, en algún juego con el límite y con la posibilidad de traspasarlo.

Dicha temática es de suma importancia, si recuperamos un planteamiento ya expuesto en esta investigación, el de que cualquier anormalidad responde al sistema que la clasifica como tal, lo que teóricamente la convierte en una suerte de lugar vacío. Así, al reflexionar acerca de aquellos actores que han cruzado nuestros límites y su vínculo con la magia, las imágenes podrían ser infinitas. Mientras en algunas culturas dicha ritualidad compete a los gemelos –viva imagen de la anomalía estructural–; en otras apunta a los portadores de estigmas –en el sentido más etimológico del término–, ya sean naturales o provocados; a oficios como el de herrero –bella metáfora de la ruptura del tabú de la mezcla –; o incluso a los jefes de tribus y clanes –siempre apartados de la cotidianidad por una serie de prohibiciones, seres siempre sagrados al mismo tiempo que peligrosos.

En algunos grupos la anormalidad no aparece vinculada directamente con el actor, sino con el rito que éste ejecuta. Si él se ha convertido en un transgresor, si ha desencadenado el peligro, es por aquello que ha decidido manipular: un objeto, una herramienta, una sustancia que no debe ser tocada en situaciones corrientes. En algunos otros casos también puede tratarse de las circunstancias en que ha decidido realizar el rito; lo que puede suceder cuando se ejecuta un acto que en el ámbito cotidiano podría ser inocuo, aunque en un lugar que no

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 55.

debe ser visitado, y/o a una hora propicia para obtener esa energía que dota de la capacidad de manipular la –aparentemente inmutable– causalidad de los fenómenos.

Estos hechos no pasaron desapercibidos a la mirada de los sociólogos o antropólogos que se acercaron al tema, después que los grandes fundadores de la sociología francesa legaran sus planteamientos. Por ejemplo, en una obra como *Sociología del rito* –en la que no se brinda poco espacio al tema de la magia–, el pensador francés Jean Cazeneuve resume las diversas posturas de sus predecesores en una clarificadora afirmación: “...la fuerza mágica no es más que el reverso de la impureza. Los objetos y símbolos cuya impureza les vale el rechazo del grupo son los mismos que emplea el brujo a causa de la potencia que de ellos emana”¹¹⁰

Cómo ignorar entonces a las inscripciones corporales desde el ámbito del malestar que pueden provocar a la mirada de los grupos que las rotulan como desagradables, tanto en su portación como en su elaboración. Ya que sobre todo la segunda, se encuentra investida por una serie de parámetros de contaminación que, pese a la contemporaneidad de los planteamientos en torno a la higiene, conservan algo de su primitivismo. En ese sentido, no estaría de más recordar que toda inscripción corporal es una incisión que desgarrar la piel dejando entrar sustancias que pueden ser consideradas nocivas –la tinta, por ejemplo–; al mismo tiempo que otras salen y cuyo contacto con el exterior no parece menos maléfico, éste es el caso de la sangre.

Una vez más podemos recurrir al sugerente texto de Jean Cazeneuve, pues en el mismo se encuentran algunas ideas destacadas en torno a la sangre como uno de los grandes disruptores de la cotidianidad. Siguiendo muy de cerca los planteamientos del que al tiempo ha sido el más menoscabado de los míticos participantes del *Année Sociologique* –Lucien Lévy-Bruhl–, el autor comenta:

Basta con que corra sin que se lo haya querido, y ahí tendremos al hombre enfrentado con una emoción que no puede comprender. Si siente miedo de una fiera, conoce el motivo. Pero la extraña impresión

¹¹⁰ Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 185.

que experimenta a la vista de la sangre escapa a la regla que establece una relación natural entre la coda y la emoción. Así, todo lo que hiera su sensibilidad sin permitirle tomar conciencia de lo que ocurre en su interior, sin que pueda comprender qué significa, representa en la mística del primitivo un papel idéntico al de lo insólito o lo anormal¹¹¹.

Habría que analizar por lo menos dos caras del que podría ser con mucho uno de los fluidos más enigmáticos para la mirada del hombre. Pues la sangre siempre se sitúa en medio de esa ambigüedad que no desconocían los teóricos preocupados por el problema de la irrupción de lo numinoso¹¹². Así, en una amplia gama de discursos y escenarios que pueden ir de las ciencias médicas contemporáneas hasta el pensamiento mítico de los pueblos originarios, la sangre aparecerá con este doble carácter: por un lado, con una perspectiva benéfica, como una sustancia indispensable para la vida humana; mientras que por el otro, dejará ver una cara siniestra, como una clara metáfora de violencia y muerte.

No parece necesario hacer un gran esfuerzo para relacionar esta segunda perspectiva con los planteamientos previamente analizados de transgresión, contaminación y potencia mágica. Si un actor conjura el poder del derramamiento de sangre, si ha decidido avanzar hacia lo prohibido para investirse con su fuerza, es quizá bajo un razonamiento meramente simpático, porque se encuentra en circunstancias igualmente mortificantes.

A manera de ilustración recurriremos a uno de nuestros testimonios. El siguiente fragmento pertenece a la entrevista de Teresa, joven prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan. Quien conoció tempranamente ámbitos como el crimen, la violencia y la prostitución gracias a su adicción a las drogas. Tópico que se presta a la reflexión, ya que dentro de la institución penal la mujer ha tratado continuamente de rehabilitarse fallidamente. Hoy vive en continuo aislamiento de sus compañeras para evitar recaer e improvisa rituales ante una situación que claramente la rebasa:

¹¹¹ *Ibídem*, p. 84.

¹¹² No vale la pena regresar a un planteamiento en el que ya se ha profundizado en esta investigación, pero nos referimos a la idea de la “ambigüedad de lo sagrado” en Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado... Op. cit.*

Teresa: Lo hago, me corto y cuando me lastimo no siento dolor. Empiezo a ver mi sangre y me tranquiliza mucho, me tranquiliza. Me corto por la desesperación del bajón de la droga, de la cruda moral, se combina con todo. La cortada no me duele físicamente, me tranquiliza verme lastimada.

Sociólogo: ¿Está asociado con tus crisis de falta de droga?

Teresa: No, no está asociado. Es que trato de controlarme, de no clavarme, aunque esté bien y no esté drogada todo el día estoy afuera, aquí afuera. Porque si me encierro en el dormitorio me desespero mucho, mucho. El tratamiento que tengo es de tranquilizantes, a veces en dosis muy fuertes.

Llama la atención ver a Teresa enfrentada con una serie de situaciones realmente mortificantes, de las que podría agregarse, el punto común es siempre el aislamiento: el que la institución penal ejerce para con el resto del mundo; el que su adicción impone para con la vida cotidiana o con sus compañeras; o incluso, el que el medicamento ejerce sobre sus vivencias y sensaciones. Aunque quizá algo alejado de los discursos propiamente mágicos el acto de separar su piel y dejar correr su propia sangre, parece conjurar una fuerza tan grande como la que la avasalla, la de su propia finitud; que la ancla, aunque efímeramente, a la realidad de un cuerpo que controla aunque sea en lo microscópico de estos efectos, para soportar está suerte de encierros dentro del encierro, que se superponen al infinito.



“Empiezo a ver mi sangre y me tranquiliza mucho”.

Conviene destacar el hecho de que, en ámbitos como aquellos en los que se desenvuelven nuestras informantes –los del crimen, la violencia–, es mucho más común pensar en condiciones en contra, en algo que pueda fallar con consecuencias letales. Lo que no está lejos de algunas argumentaciones clásicas en torno a la magia, proporcionadas por una de las escuelas que profundizó más en el fenómeno, la antropología social británica. Bronislaw Malinowski, lumbrera de una generación de antropólogos y uno de los más grandes eruditos de dicha ritualidad, comentaba en uno de los textos que consagró directamente al tema:

Hallamos la magia allí donde los elementos de azar y accidente y el juego de emociones entre la esperanza y el temor ocupan un lugar amplio y extenso. No encontraremos magia donde los logros están asegurados, donde puede contarse con ellos y se sitúan bajo el control de métodos racionales y de procesos tecnológicos. Además, la magia existe donde el elemento de peligro está de manifiesto. No la encontraremos allí donde una absoluta seguridad elimina todo elemento de aprehensión [...]. Por consiguiente, la íntegra función cultural de la magia consiste en un colmar vacíos e ineficiencias en actividades que, aparte de ser altamente importantes, no son del todo dominio del hombre [...] encapacita al hombre a llevar a cabo con confianza las más vitales tareas, a mantener su presencia de ánimo y su integridad mental en circunstancias que, sin la ayuda de aquélla, le desmoralizarían en la desesperación y en la angustia, el miedo y el odio, el amor incorrespondido y la aversión impotente¹¹³.

Para ilustrar algo de lo hasta ahora expuesto recurriremos a uno de nuestros testimonios. El siguiente fragmento pertenece a la entrevista de Eva, entonces interna del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, quien se dedicó a la prostitución y al robo durante la mayor parte de su carrera delictiva. El siguiente fragmento se centra en uno de sus primeros talismanes, un pequeño trébol de cuatro hojas, que la mujer realiza después de un importante enfrentamiento con su padre, el diálogo es el siguiente:

Sociólogo: ¿El tercer tatuaje cuál es?

Eva: Fue el “trébol de la suerte”, es el que me ha dolido más. En ese tiempo yo ya robaba, ya había dejado a mi familia y a mis hijas. Mi papá siempre me ha apapachado muchísimo, pero creo que ese ha sido su error. Ese día mi papá se enojó conmigo porque se dio cuenta que yo ya traía dinero y que metía cosas a su casa, a mi recamara y

¹¹³ Malinowski, Bronislaw, *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 173

me dijo: “Ojalá que cuando andes de ratera te agarren”. Entonces estaba muy mal: “ya me echo la sal mi papá”, le comenté a un chavo que fue por mí en la tarde. Me dijo: “pues vamos a buscar un trébol de 4 hojas –No manches nos va a dar el amanecer y no lo vamos a encontrar, mejor tatúamelo –No, estás loca ¿cómo te lo voy a tatuar? – Sí, tú me lo haces –Bueno, ya”. Esa fue la idea, para la buena suerte.

Sociólogo: ¿Te funcionó?

Eva: Sí, cada que me iba a robar le pegaba. Pero no sé qué pasa con mi piel, porque se traga el color.

Sociólogo: Entonces el tatuaje fue una defensa contra la maldición paterna ¿no?

Eva: Sí.

Seguiremos al entrevistador en lo que intuitivamente decidió rotular como una *maldición*. Aquello que el padre utilizó para evitar que Eva saliera de su casa para robar fue una interdicción por medio de la palabra que, de alguna manera aludía a un orden que estaba más allá de ambos actores; es decir, a la causalidad de los fenómenos. La consecuencia no se hizo esperar, nuestra informante improvisó un ritual con su propio cuerpo, una contramagia que la ayudaría a continuar con su camino. Lo anterior es un movimiento analizado comúnmente en el mundo primitivo, el mismo Cazeneuve comenta al respecto: “La magia [...] consiste en colocarse en el mismo nivel de lo numinoso e instrumentar sus símbolos. Es así como un mago puede anular los manejos maléficos de otro mago [...]. Lo numinoso es combatido, en todos los casos, en su propio campo¹¹⁴”.

Del mismo modo, parece importante para nuestra discusión acerca de la eficacia de la magia el retomar una de las frases dentro del pasaje analizado, ya que la mujer menciona que “no sabe que pasa con su piel”, pues la misma se “traga el color”. Con ello, hace referencia al



“Contra la maldición paterna”.

¹¹⁴ Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito... Op. cit.*, p. 98.

hecho de que al paso de los años el tatuaje de trébol se ha ido desdibujando. Cuando el entrevistador la interrogaba acerca del buen funcionamiento de su amuleto ella parecía convencida, aunque en ese momento ya se encontraba en la prisión, lo que podría servir para argumentar que la magia del pequeño trébol había dejado de ser efectiva. Más adelante, abordaremos con más detenimiento esta suerte de contradicciones en el discurso mágico.

Por otra parte, cuando la mujer comenta que su padre “le hecho la sal”, parece inevitable pensar en un escenario de angustia e imposibilidad, en el que el miedo se desborda y el mal se generaliza. Lo que no es más que la antítesis perfecta del ambiente de confianza en los resultados de nuestras acciones, que puede derivar de la puesta en práctica de cualquier tipo magia. En ese sentido, es que puede verse con buenos ojos la imbricación entre las teorías antropológicas de la magia y las psicoanalíticas; que arrancando con los planteamientos de su célebre fundador –en textos como *Tótem y tabú*–, y pasando por una larga estirpe de sucesores, han ahondado en el vínculo entre la angustia, las fobias y la ritualidad mágica, sobre todo desde sus observaciones en el ámbito clínico.

Para efectos de esta investigación, conviene retomar la idea de que el objeto o suceso fóbico está atravesado por una serie de prohibiciones –lo que no está lejos de los planteamientos sociológicos y antropológicos en torno a lo sagrado–, funge como una especie de dispositivo de contención, al evitar que la angustia –que de otra manera podría ser infinita– se focalice en una cosa o fenómeno que puede ir de lo meramente cotidiano y banal, a lo francamente improbable y terrorífico. Lo interesante es como el enfrentamiento con cualquiera de estas manifestaciones tiende a despertar en cualquier actor una especie de germen del *pensamiento mágico*¹¹⁵, para aprehender ese algo del orden de lo inaprensible.

Esto quedará de manifiesto en los testimonios de nuestras informantes cuando las veamos enfrentar como tal, vivencias que desencadenan un amplio

¹¹⁵ Utilizando *pensamiento mágico* para evitar cualquier planteamiento que tienda hacia la idea evolucionista de prelógico. Aunque la antropología posterior a los planteamientos de teóricos como Lévi-Strauss admitiría que, en todo caso, el hombre moderno sería en muchas de sus manifestaciones tan prelógico como cualquiera de sus contemporáneos o predecesores.

sentimiento de impotencia, al que sólo se puede combatir con una fuerza que lo equipare, la magia. Aunque cabe mencionar –una vez más desde un contexto psicoanalítico– que, aún en su amplia diversidad, todas las manifestaciones que producen angustia desembocan en una. En un texto que aventura una serie de hipótesis sumamente interesantes acerca del tema *La angustia y el pensamiento mágico*, el psicoanalista sueco Charles Odier, comenta lo siguiente:

En efecto, el principio de la omnipotencia del pensamiento es evidente aquí. Se trata en este caso particular de la omnipotencia del temor, y no del deseo. Por supuesto, se trata del temor a nuestra propia desgracia, ya sea que ésta consista en el sufrimiento, el fracaso, la ruina, la enfermedad que no perdona, el cáncer o en la “pérdida de objeto”. En el inconsciente, todas esas desgracias son sinónimos de muerte próxima o lejana, pero siempre segura.

En los planteamientos de Odier encontramos entonces, otro punto en común con la sociología y la antropología, pues el gran productor de angustia contra el que combate el pensamiento mágico, no es otro que nuestra misma consciencia de la muerte, que puede tomar diferentes manifestaciones. El siguiente testimonio puede ayudarnos a ilustrar de mejor manera, toda vez que la carrera de transgresión de Eugenia –prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan– y las historias en torno a las inscripciones que porta en el cuerpo, lidian con uno de los tópicos que evocan directamente nuestra finitud, el de la separación.

Aún siendo muy joven nuestra informante decidió dejar la escuela y abandonar su hogar, lo atribuye al continuo maltrato de su padrastro, que después de algún tiempo se tornó prácticamente insoportable. Ya en las calles de la ciudad, Eugenia se adentro al submundo de la droga en el que, aunque efímero, parece haber encontrado un lugar, ese algo que le posibilitara continuar:

Eugenia: Lo conozco en los lugares donde yo iba a comprarla [se refiere a la droga]. Había varios muchachos que se reunían ahí, tatuados; de hecho, empiezo a ver sus ideas y empiezo a mezclarme con ellos. Uno de ellos se hace mi novio, este muchacho tenía un diablo en los brazos...en el antebrazo. Para drogarnos él se dedicaba a robar y un día lo agarraron; y yo de noche caminaba sola, porque éramos pareja, para todos lados andábamos juntos, menos para robar

él me decía: “Aquí me esperas”. Por ejemplo se subía al camión y me decía: “Aquí espérame en la esquina y tú no te acerques. Si ves cualquier cosa, te vas”. Yo lo quería mucho y ese día sucedió lo que sabíamos que iba a suceder, llega la patrulla, la corretiza, lo agarran y pues se va al reclusorio. Y yo empiezo a creer en el satanismo empiezo a tener así ideas locas y me empiezo a drogar más, más, más pero yo...bueno, a mí me habían dicho que siempre que le pegara a un diablo iba a obtener más cosas, y así fue como nació la promesa. Bueno, un pacto de decirle: “Bueno tú lo sacas y yo me tatuó tu imagen, igual, idéntica a la de él”¹¹⁶.

La pareja de Eugenia es un sostén en el entorno caótico y violento de las calles. Él la protege y solventa su adicción, de pronto algo sale mal y aquel posible anclaje le es arrebatado, la mujer es enfrentada súbitamente con la separación, lo que derivará en un acercamiento a lo numinoso –a una fuerza quizá tan angustiosa y mortificante como su situación–, para intentar traer a su pareja de vuelta, para hacer inteligible una situación que de otra manera sería prácticamente insoportable. Lo que no debe perderse de vista, ya que la magia será una opción *ad hoc* para realizar una proeza enteramente humana, la de nombrar incluso aquello que parece innombrable.

El recientemente desaparecido Claude Lévi-Strauss aborda el tema en uno de sus más célebres trabajos, dedicado al tema de la magia, el autor comenta: “Estas experiencias, sin embargo, siguen siendo intelectualmente informes y afectivamente intolerables, a menos que se incorpore a ellas tal o cual esquema flotante en la cultura del grupo, cuya asimilación es lo único que permite objetivar estados subjetivos, formular impresiones informulables e integrar en un sistema de experiencias articuladas”¹¹⁷. En este caso particular el “esquema flotante” es el satanismo, cuyo pequeño ritual ayuda a dar sentido, ayuda a aprehender un poco del entorno beligerante.

La entrevista es poco clara con respecto a la eficacia de aquel ritual satánico, aunque existen los indicios para deducir que lo fue. Reproducimos a

¹¹⁶ Golpear un tatuaje de diablo para obtener algo es un ritual bastante difundido en la subcultura penitenciaria, para una exposición de algunas de sus variantes remitimos a Payá, Víctor A., *Vida y Muerte en la cárcel... Op. cit.*, pp. 247-254.

¹¹⁷ Lévi-Strauss, Claude, “El hechicero y su magia” en *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977, p. 155.

continuación un fragmento posterior de la entrevista en el que se puede asumir que aquella pareja salió de prisión y la relación continuó durante varios años:

Sociólogo: ¿Nada más tenía el demonio aquí?

Eugenia: Sí, y ya después creo que se tatuó más cosas, no sé. No lo volví a ver.

Sociólogo: ¿Cuánto tiempo duró esta relación?

Eugenia: Como ocho años, porque sí, tengo nueve, ya voy a cumplir diez años de adicción, y bueno...ya los cumplí más bien.

Dado que el hombre que fue pareja de Eugenia consiguió su libertad, podría pensarse que la misma fue lograda por una diversa serie de actores y procedimientos: un buen abogado, la corrupción de algún funcionario, un eficaz trámite burocrático o el ritual mágico que su pareja instrumento. Desde un punto de vista que trate de abordar la situación en una amplia perspectiva, podría decirse que la realidad es lo suficientemente compleja como para dar pie a la concatenación de dos o más de cualquiera de estos recursos; sin embargo, los teóricos que se han ocupado del tema de la magia tienen claro el efecto de que el deseo que subyace al ritual se cumpla, baste recordar aquellas líneas clásicas en las que Mauss afirma que: “En toda experimentación mágica ocurre lo mismo, las coincidencias fortuitas se toman por hechos normales y se niegan los hechos contradictorios”¹¹⁸.

Recurriremos a otro de nuestros testimonios, para ejemplificar lo hasta ahora expuesto. Regina es otra mujer prisionera y al momento de su entrevista se encontraba en el Centro Femenil de Readaptación Social de Santa Martha Acatitla. Su caso es el de la creencia en la Santa Muerte, culto que bien podría formar un apartado completo en una investigación que competa a la vida en cautiverio. Aquí aparece como un testimonio pertinente para dar cuenta de los tatuajes y el discurso mágico que puede envolver a los mismos:

Sociólogo: Después de casi catorce años te haces el segundo tatuaje.

¹¹⁸ Mauss, Marcel, “Esbozo de una teoría general de la magia” en *Sociología y antropología...* Op. Cit., p. 110.

Regina: El segundo tatuaje que fue la Santa...la Santa Muerte. Me la hice porque caí aquí también y le hice la promesa que si me sacaba me la iba a tatuar. Entonces me saca, bueno sí, por creencia mía salí a los quince días y yo no tenia posibilidades de salir –según yo–, y saliendo me la tatúo.

Sociólogo: ¿Entonces tú tenías una primera reclusión? Cuando haces la promesa con la Santa Muerte.

Regina: Sí.

En este primer fragmento no se puede agregar demasiado, empalma casi a la perfección con los planteamientos previos. Regina se encuentra en una situación de difícil solución, al parecer todo le indica que no hay una posibilidad dentro del mundo cotidiano para conseguir su libertad. La joven realiza una promesa y su deidad cumple mágicamente. Al salir de reclusión, se realiza un tatuaje de la misma, con lo que paga su petición. Más adelante se comenta:

Sociólogo: ¿Te ha hecho otros milagros, esa Santa Muerte?

Regina: Mmh, no. De hecho tiene apenas cuatro meses que por algo que le prometí y no le cumplí, se llevó a mi hermano, renegué de ella cuando pasó.

La entrevista continúa y posteriormente la joven vuelve a hacer referencia al incidente en que, al parecer muy vinculado con este tipo de magia, su hermano perdió la vida:

Sociólogo: ¿Se puede saber que le prometiste?

Regina: Mmh, lo que pasa es que en la calle soy muy relajienta, me gusta el *activo*, me gustaba *activar* y yo fui a prometerle que ya iba a dejar eso y no lo cumplí, y al siguiente día, luego-luego empecé a activar. Pasan quince días y matan a mi hermano entonces cuando yo me enteré empiezo a renegar de ella y le digo: “Tú te lo llevaste ¿por qué a él? Mejor me hubieras llevado a mí, yo fui la que te prometí, no él”. Renegué mucho de ella y ahorita todavía estoy un poco sentida con ella, pero la culpable fui yo, por no hacer lo que le prometí.

Regina es una de las mujeres que refiere poco a su vida delictiva, pero llega a profundizar mucho más en la historia de algunos de los miembros de su familia, uno de ellos es el hermano muerto, quien era un hábil ladrón, que argumentaba no tener posibilidades para establecer una vida fuera del mundo del crimen. ¿No

sería posible entonces atribuir su muerte a una serie de posibilidades que poco tienen que ver con lo mágico? Puede que, para quienes se encuentran fuera de la situación y sus ritos, la respuesta sea afirmativa, pero para nuestra informante el peso recae directamente en el culto a la Santa Muerte y al tabú autoimpuesto que no pudo evitar romper.

Esto nos puede llevar precisamente al controversial tema de la forma en que se instrumenta el ritual mágico y la eficacia del mismo. Ya que al analizar los testimonios de nuestras informantes, se les puede relacionar con una suerte de utilitarismo bastante contemporáneo, desde el que lo importante del ritual no parece ser el mismo y la serie de representaciones sociales que puede poner en marcha, sino los resultados que de él se obtiene. Sin embargo, estas lecturas son una suerte de retroceso, pues los antropólogos se dieron cuenta tempranamente, no sólo de que ningún pueblo conocedor de la magia la utilizaba indiscriminadamente para sustituir otro tipo de técnicas más terrenales; sino que, nada profería más risas entre los nativos que un etnógrafo que creyera que la magia era la verdadera fuerza detrás de los buenos resultados.

Retomaremos dos planteamientos de textos clásicos acerca de la eficacia de estas prácticas para refrendar lo hasta ahora expuesto. El primero corresponde a *El hechicero y su magia*, texto clásico del célebre estructuralista Claude Lévi-Strauss, en el que exponía lúcidamente su posición para analizar esta suerte de paradojas en el discurso mágico; misma que, bien podría ser utilizada para abordar los testimonios hasta ahora expuestos: “El punto importante consiste en que ambas eventualidades –y aquí podríamos citar las paradojas entre posibilidades cotidianas y mágicas– no se excluyen mutuamente, así como para nosotros no se excluyen las interpretaciones de la guerra como último sobresalto de la independencia nacional o como resultado de las maquinaciones de los fabricantes de cañones”¹¹⁹.

El segundo fragmento es tomado del reconocido *Magia, Ciencia y Religión*, en el que podemos encontrar a un Bronislaw Malinowski que, de brillante forma, se acerca al tema de una manera bastante similar, aunque sin traicionar los

¹¹⁹ Lévi-Strauss, Claude, “El hechicero y su magia” en *Antropología estructural... Op. Cit.*, p. 155.

principios de una de las escuelas de pensamiento que él ayudó a fundar. Así veremos como la eficacia mágica aparece para el británico como una suerte de *plus* que es –por supuesto–, deseable; pero cuya aparición no impide que se cumplan el resto de las funciones propias de la comunidad y sus diferentes ámbitos, el autor comenta:

¿Significa esto, sin embargo, que los aborígenes atribuyen todo buen resultado a la magia? Por supuesto que no. Si sugiriésemos a un nativo que al plantar su huerto atendiera ante todo a la magia y descuidase las labores se sonreiría de nuestra simplicidad. El sabe, tan bien como nosotros, que existen condiciones y causas naturales y, gracias a sus observaciones, conoce también que es capaz de controlar tales fuerzas de la naturaleza por medio del esfuerzo físico y mental¹²⁰.

Esto puede llevarnos de regreso a los casos tanto de Eugenia como de Regina y a los rituales mágicos que cada una puso en práctica frente a circunstancias que las rebasaban. Lo que podría decirse desde los planteamientos de estos autores, es que cualquier intento por trazar una línea de continuidad inmediata entre el ritual y su resultado sería errado; pero al mismo tiempo, pensar que ellas están convencidas del mismo sería igualmente una equivocación. Si bien, otros sucesos no aparecen como tal directamente en el discurso de estas mujeres –lo que pasó en el ámbito legal, económico, de poder–, para conseguir tanto la libertad de la pareja de una, como la muerte del hermano de la otra, estos sucesos debieron haber existido; la totalidad del hecho social debe ser esbozada aquí, para impedir cualquier tipo de simplismo teórico.

Para concluir, podríamos preguntarnos hasta donde pueden ser válidas las críticas al abordaje de la magia en contextos contemporáneos, ya que muchas de ellas se basan en otra idea, la del ritual fallido y la poca eficacia del mismo. Desde estas perspectivas, ritualidades como las que nos competen están desprovistas de una pieza fundamental de la magia en los pueblos originarios, nos referimos a la aceptación de la comunidad de que, en efecto, estas son situaciones que competen a la magia y que por ello tienen una serie de rituales institucionalizados

¹²⁰ Malinowski, Bronislaw, *Magia, Ciencia y Religión*, *Op. cit.*

para dicho efecto¹²¹. Se piensa entonces que, al ser rituales del orden de lo “individual” –en los casos expuestos, precisamente porque el acto va directamente al propio cuerpo– pueden ser considerados como fallidos, ¿Pero este no era un escenario que el mismo Mauss había previsto?

Al principio de esta exposición se abordó el planteamiento maussiano de que la magia tiende *per se*, hacia la individualidad. Sin embargo, el sociólogo francés no titubeaba frente a la idea de dislocar el binomio que su mentor había hecho célebre tempranamente, probablemente impulsando no sólo a su grupo de colaboradores, sino a la sociología francesa en general a acercarse a la idea de que en lo que parecen acciones puramente individuales, la sociedad siempre se deja ver, el autor comenta:

No se nos ocurre ningún juicio mágico que no sea el objeto de una afirmación colectiva. Siempre hay dos individuos para planteárselo, el mago que realiza el rito y el interesado que cree en él, y en el caso de la magia popular llevada a cabo por individuos, el que da la receta y el que la lleva a la práctica. Esta pareja teórica irreducible forma, sin duda alguna, una sociedad¹²².

Habría que pensar entonces, siguiendo con la argumentación que hemos venido exponiendo, que las prácticas mágicas aparecen aún hoy como una forma de aprehender una parte del mundo que de otra manera sería inaprehensible. Preguntándonos al mismo tiempo si estos destellos mágicos y representaciones transgresivas –como la Santa Muerte o los rituales como cortes y tatuajes– no son acordes al entorno de nuestro tiempo. Si nuestra sociedad, que ha sido en los últimos años etiquetada por renombrados sociólogos como “del riesgo”, “líquida” o del “vacío” –motes que no denotan otra cosa sino un entorno siempre cambiante, avasallante y por tanto difícil de asir– no necesita de rituales de la misma magnitud que las mortificaciones que produce. En contextos en los que poco a poco se

¹²¹ Ver, por ejemplo, Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2008. En dónde la idea del repliegue del lazo social hace que el autor afirme que todo tipo de brujería (que no es otra cosa sino una cara hostil de la magia) sería imposible en el mundo occidental de hoy, en tanto se deteriora la idea de comunidad.

¹²² Mauss, Marcel, “Esbozo de una teoría general de la magia” en *Sociología y antropología...* *Op. cit.*, p. 135.

pierden las metáforas, aparecen nuevas apuestas que literalmente sorprenden por su magia.

3. La inscripción corporal como analizador: cuerpo, grupalidad e institución penal.

3.1 Inscripciones corporales, lealtad e intercambio¹²³.

El deseo de tatuajes, medallas, condecoraciones, sólo aparece cuando se tienen sueños en los que no se cree.

Kôbô Abe.

De cualquier manera que se entra en una familia, por nacimiento, por matrimonio o de otro modo, se pasa a formar parte de un grupo donde no son nuestros sentimientos personales sino, antes bien, reglas y costumbres que no dependen de nosotros y que existían mucho antes que nosotros las que fijan nuestro lugar.

Maurice Halbwachs.

Los tatuajes, en tanto imágenes, son significantes abiertos para quien los observa, pero que remiten siempre al actor que los porta a algo más, a una situación pasada o un otro significativo que es representado por un nombre, un rostro o algún tipo de figura. Las mujeres en prisión recurren sin tapujos a la ornamentación de la piel, como un instrumento más para materializar afectos, sentimientos y fragmentos de su historia personal, su paso por la familia, la grupalidad del barrio o las instituciones del Estado. Podría decirse que, dentro de la diversa gama de *otros* que pueden ser portados en el cuerpo, la familia sigue destacando de manera importante, al ser los nombres de sus miembros: padres y madres, hermanos, hijos o parejas, los que destacan por encima de otros vínculos secundarios –las bandas, por ejemplo. Lo que, cuando se trata de las condiciones de aislamiento inherentes al cautiverio forzado, cobra ciertos aspectos a destacar.

¹²³ Debido a la reconstrucción de situaciones y dinámicas familiares derivadas de los testimonios de nuestras informantes, así como a la diversidad de actores que pueden estar involucrados en las mismas, insertaremos genogramas familiares cuando se consideremos que pueden ilustrar intercambios o relaciones que pueden parecer confusos en la redacción.

En momentos previos de esta investigación, se abordaron algunas de estas inscripciones que fungían como anclajes para enfrentar una situación –casi siempre angustiante– que, de otra manera, podría parecer caótica; algunas marcas, por ejemplo, los nombres de los hijos de algunas de estas mujeres, aparecían como el componente principal de pequeños rituales que evocaban la solidez del vínculo, frente a lo efímero y mortificante del entorno de la prisión. Sin embargo, habrá que regresar al tema, para profundizar acerca del destacado papel del grupo familiar y el particular proceso que podría llevar a un nombre a convertirse en un talismán de tal eficacia.

En la obra más reconocida de Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, puede encontrarse un revelador pasaje en el que el tema es llevado al importante terreno de los grupos familiares; sorprendentemente, algunos de los planteamientos ahí expuestos, no están del todo alejados de nuestra forma de conceptualizar algunas inscripciones corporales. Ya que, adelantado por varias décadas a, por ejemplo, las diferentes corrientes de psicoterapia sistémica, que dan un valor predominante a los procesos de diferenciación hacia dentro de la familia; el gran sociólogo de la memoria apuntaba ya hacia dicho fenómeno, sobre todo en sus reflexiones en torno a los nombres propios, que para el francés eran determinantes en ese sentimiento de único e irrepetible que permea tanto a los nombres de cada miembro de la familia como a los actores que se encargan de designar, el autor comenta:

Resulta que los nombres de personas, aunque se les haya escogido sin tener en cuenta los sujetos a los cuales se les aplica, parecen formar parte de su naturaleza; no solamente un nombre por el hecho que es llevado por nuestro hermano, cambia para nosotros, pero nuestro hermano, por el hecho de llevar ese nombre, nos parece distinto a si se llamara de otra manera. [...] Es menester que más allá del signo material pensemos, en relación con el nombre, en algo que simboliza, y del que es por lo demás inseparable. Pues bien, si los nombres de personas contribuyen justamente a diferenciar a los miembros de una familia, es porque responden a la necesidad que

tiene en efecto el grupo de distinguirlos, y de extenderse simultáneamente sobre el principio y medio de esta distinción¹²⁴.

Sería difícil no pensar en el nombre propio como un punto que se desborda metonímicamente, pues en ese caso particular, la parte nunca rompe por completo su relación con el todo. Lo que ciertamente, recuerda los planteamientos antropológicos en torno a algunas manifestaciones de la magia simpática ¿Cómo sería posible embrujar a alguien con tan sólo pronunciar su nombre, o manipularlo de una determinada manera tras escribirlo en alguna superficie, si el mismo no tuviera siempre una ligazón más profunda con la persona a quién pertenece?

El planteamiento puede ayudar en un intento por interpretar los nombres que aparecen tatuados en la piel, fragmentos de la historia particular de grupos que, en ocasiones, no están menos fragmentados. Observemos uno de nuestros testimonios para tratar de continuar con este planteamiento. Nadia es interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, su caso se centra particularmente en la soledad y la imposibilidad del intercambio, siendo madre de cuatro hijos adolescentes alejados de ella no sólo por su reclusión¹²⁵, sino también por la distancia, ya que los mismos radican en el estado de Chiapas, con la familia de su esposo. El siguiente fragmento alude al interés de la mujer por “llevar a su familia” utilizando la inscripción como medio, refiriendo a algunos tatuajes ya realizados y a otros que le gustaría realizar, la interna comenta:

Sociólogo: ¿Hay algún otro tatuaje, algún otro más que te quieras hacer?

Nadia: Eh...el de mi hija, la más chica, porque me puse el nombre de Diana y el de Martha, pero el de Clarisa, pues ese se me olvidó ponérmelo.

Sociólogo: ¿Es tu otra hija?

Nadia: Sí, es mi otra hija.

¹²⁴ Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 197.

¹²⁵ Armada con una pistola, la mujer golpeó brutalmente al padrastro de su ahijada de 6 años, tras enterarse que el hombre había agredido sexualmente a la pequeña. La familia del hombre decidió tomar cartas en el asunto, Nadia fue aprendida y sentenciada a 6 años, 9 meses y 12 días sin beneficios, por “intento de homicidio”.

Sociólogo: ¿Piensas ponértelo?

Nadia: Sí, pero afuera.

Sociólogo: ¿Para que quede bonito?

Nadia: Sí, con su rostro, también el de mi hijo mayor, que se llama Carlos...Juan Carlos se llama, mi hijo.

Sociólogo: ¿O sea, la idea es que quieres llevar a toda tu familia contigo?

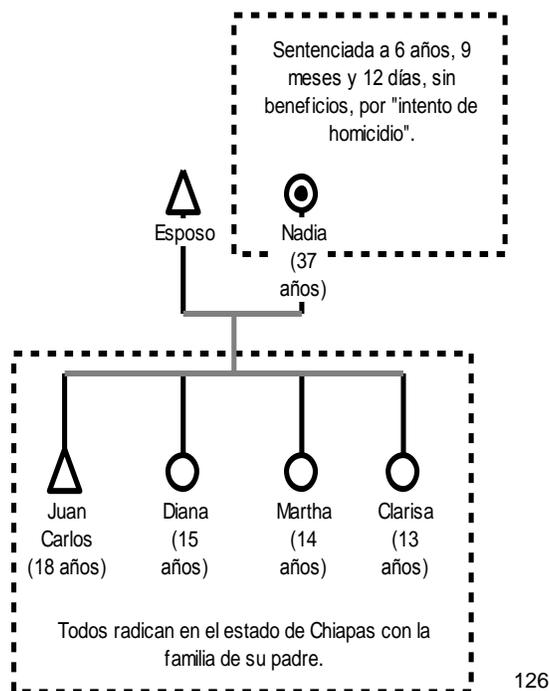
Nadia: Sí, los quiero llevar siempre en mi cuerpo. Aunque aquí, en el penal, me han dicho que qué tonta fui al haberlo marcado, yo les digo: “Siempre hay una primera vez”, me preguntan: “¿Y cuándo tus hijos se quieran hacer un tatuaje y tú les llames la atención? No vas a poder, porque tú ya lo hiciste”, les contesto: “Pero son mis hijos, no importa lo que hagan, que se pongan el nombre de su mamá, o bueno el de su papá”.

Sociólogo: ¿Te gustaría que se pusieran otro nombre?

Nadia: Sí, el mío, porque yo los llevo adentro; o sea son de mi sangre...

Las inscripciones a que refiere Nadia son interesantes como el símbolo de una unión, que se opone a la obvia separación de la mujer y sus hijos, situación sobre la que hay que profundizar. Ya que el desmembramiento de su grupo familia – claro producto de su reclusión–, introduce una interrogante central ¿esa mujer podrá, en verdad, recuperar a sus hijos? La pregunta parece rebasar las intenciones de esta investigación, aunque ciertamente puede desembocar en por lo menos un par de escenarios de reflexión: primero, y dada su sentencia, es muy probable que a su salida la mujer encuentre un núcleo familiar modificado, sus hijos se encuentran –sobre todo los mayores– cerca de una posible salida para conformar grupos familiares propios; lo que puede conjuntarse o no, con alguna modificación sentimental de esos hijos para con la madre recluida, cuestión sumamente difícil de determinar por su nivel subjetivo; aunque bien puede admitirse que, una separación o distancia afectiva conlleva una cierta dosis de violencia que, sin duda, generará necesariamente alguna respuesta.

Segundo, encontramos el ritual altamente corporal de Nadia para responder a la situación; mismo que, parece siempre aludir a una serie de ligazones que son iguales o más fuertes que la convivencia con sus hijos. La primera puede observarse en su modo de portar los nombres, pues al hacerlo integra su cuerpo al grupo, une lo que de otra manera está inevitablemente disperso, fija como en una fotografía un intercambio que probablemente el tiempo se encargue de borrar, espectro barthiano de esos otros significativos que alguna vez estuvieron junto a ella, en su *mundo natural de vida*. La segunda ligazón, empalma perfectamente con la primera –incluso a nivel espectral– y vuelve a ser, una sorprendente metáfora corporal, en la afirmación “yo los llevo adentro; o sea son de mi sangre...”. Con la que la interna hace referencia a su maternidad, como si esos hijos nunca fueran a dejar del todo su vientre, como si esos cuatro jóvenes nunca pudieran estar del todo alejados de los nombres escritos y por escribir en la superficie de su piel.



Podría decirse que –en algún sentido–, el pequeño ritual de inscribir los nombres de sus hijos sobre su piel es fallido, dado que su puesta en marcha no resuelve

¹²⁶ Genograma que ilustra la situación familiar de Nadia y el trasfondo de algunas de sus inscripciones.

una situación de estatus, de agregación o separación a nivel de lo simbólico¹²⁷, al no modificar las relaciones establecidas entre los actores implicados en el mismo. En el caso particular de Nadia y sus hijos, parece inevitable pensar en planteamientos antropológicos que se han acercado a este tipo de marcas. En una de las monografías más recordadas de la historia de la antropología, *Tristes trópicos* de Claude Lévi-Strauss, aparece una de las más sugerentes formas de descifrar las marcas sobre la piel, al entenderlas como un intento por resolver una serie de problemas que de otra manera parecerían insolubles, el autor comenta:

[Los Caduveo] no tuvieron la oportunidad de resolver sus contradicciones, o, por lo menos, de disimulárselas gracias a instituciones artificiosas. Pero de todas maneras no podían ignorar completamente este remedio que les faltó en el plano social, o que se privaron de adoptar. Siguió perturbándolos de manera insidiosa. Y como no podían tomar conciencia de él y vivirlo, se pusieron a soñarlo. No de una manera tan directa como para que chocara con sus prejuicios, sino en una forma traspuesta y en apariencia inofensiva: en su arte. Pues si este análisis es exacto, en definitiva habrá que interpretar el arte gráfico de las mujeres Caduveo, explicar su misteriosa seducción y su complicación a primera vista gratuita, como el espectro de una sociedad que busca con pasión insatisfecha el medio de expresar simbólicamente las instituciones que podría tener si sus intereses y supersticiones no se lo impidieran. Adorable civilización cuyo ensueño contornean sus reinas con su adorno: jeroglíficos que describen una inaccesible edad de oro a la cual, a falta de código, celebran en su aderezo, y cuyos misterios descubren junto con su desnudez¹²⁸.

Si bien es cierto que una amplia distancia separa al arte y pintura corporal de los indios amazónicos, de los tatuajes portados por Nadia, puede sernos útil pensarles como una suerte de apuesta por la ensoñación. Como esta alusión a una “edad de oro” en la que el intercambio parecía menos mermado, en la que las relaciones no se habían resquebrajado. Por lo menos a nivel imaginario, la mujer puede dar una

¹²⁷ Interesante destacar que, en lo que a la familia se refiere, las referencias a cortes son prácticamente nulas, lo que puede ayudarnos a contrastar ambos tipos de inscripciones corporales, si uno de estos ritos representa de manera más importante la afiliación, mientras el otro la separación, se puede dar otra lectura a la en ocasiones manifiesta dificultad de estas mujeres para salir de sus grupos de origen.

¹²⁸ Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 229.

solución deseada a una serie de problemas y contradicciones que anclan de manera importante en un terreno plagado de escollos, de obstáculos prácticamente insorteables.

Otro tatuaje que parece paradigmático para exponer estas ideas, es el que decora la pantorrilla izquierda de Elena, célebre reclusa del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, se trata del rostro de su madre con una inscripción que a la letra dice “My family Cristina”. La importancia del trazo radica en primera instancia, en su particular juego con nuestra noción de metonimia. En él, dos fragmentos de los múltiples que podrían definir a la madre de la interna logran



Lealtad familiar.

evocarla en su totalidad: por un lado, su nombre y rostro llaman al todo, a la mujer completa, cuya imagen arroja con una sensación de familiaridad un espacio que parece siempre ajeno; por el otro, su designación como “My family”, hace que esa mujer vuelva a extenderse hacia un todo más amplio, como representación de la

totalidad de un linaje, mismo que será llevado por Elena de manera permanente en su piel.

Habrá que agregar, que la interna profundiza poco en lo que refiere a este tatuaje; incluso podría decirse, que la descripción del mismo es más bien somera. Sin embargo, es cuando la mujer aborda el tema de su familia, que lo que parece un simple trazo cobra una serie de sugerentes matices. A continuación reproducimos un amplio y revelador pasaje de su entrevista, en él la mujer habla de sus hermanos, de su reclusión y de la relación con su madre, la interna comenta:

Sociólogo: ¿Cuántos hermanos tienes?

Elena: Nada más dos [vivos].

Sociólogo: ¿Nada más dos? ¿Son más grandes o más chicos?

Elena: Y un hermano [muerto]...No, ellos son más grandes que nosotros.

Sociólogo: ¿Ah, son más grandes?

Elena: Tienen 30 y 33 años.

Sociólogo: ¿Tu hermano [muerto] era entonces el más pequeño?

Elena: Sí.

Sociólogo: ¿Y para todos lados jalaban juntos? ¿O nada más con el que te llevabas bien?

Elena: No es que casi no nos quieren, no nos llevamos mucho.

Sociólogo: ¿No?

Elena: Más bien en mi casa somos muy desunidos, nada más nos vemos y: "hola", "hasta mañana". Había veces que pasaba la semana y no nos veíamos hasta el domingo, y cuando nos veíamos ¡uy! [Hace un gesto de desprecio].

Sociólogo ¿Entonces no se llevan bien?

Elena: No, no nos llevamos. Todos los años que he estado aquí nunca...

Sociólogo: ¿No te han venido a visitar?

Elena: No, nada más viene mi mamá, la niña que me dejaron y mi sobrina. Son las únicas que vienen.

Sociólogo: ¿Y desde pequeños fueron así? ¿Nunca se llevaron bien?

Elena: Como que ellos son más espantados ¿no? Ya nosotros somos la... ¿para qué le vamos a hacer algo que no? si ahorita que estamos aquí, yo me he dado cuenta que son bien...todo tiene: convenencieros y todo. En vez de darle a mi mamá, le quitan y como yo sí les decía de cosas...porque haz de cuenta que, o sea...mi hermana come y lo que sobra ya se lo da a mi mamá. Ella a veces viene y me cuenta. Por eso,

a veces yo le llamo por teléfono y le digo: “compra cualquier cosa, pero para ti” ¿no? Y que tenga enfrente a mi hermana, para que le diga, pero pues no, no entiende.

Sociólogo: ¿Entonces también tienes medios hermanos? ¿O todos son hermanos?

Elena: No, todos somos hermanos. Pero pues ellos dos siempre han sido más...y los otros dos nos juntábamos mucho, siempre andábamos juntos y ellos, siempre estaban peleando en la casa.

Retomaremos algunos detalles significativos de la historia de este grupo familiar que, no parecen ser del todo independientes entre ellos. Recapitulando, la mujer tiene tres hermanos –dos mayores que ella y uno menor, asesinado en un incidente poco claro. Los cuatro se encuentran perfectamente diferenciados en pares –hombre mujer. Mientras los hermanos mayores desarrollaron una vida que podría calificarse, al menos tentativamente como honrada –lo que propicia que Elena los designe en su entrevista como “los espantados”–, ella y su joven hermano estaban inmersos en una serie de prácticas violentas y criminales: robos, tráfico de drogas y asesinatos¹²⁹.

Cabe destacar que la reclusa y su hermano fallecido compartían otras características además de su vida de transgresión, y que las mismas estaban directamente vinculadas no sólo con la diferenciación entre los dos bandos del grupo familiar; sino también, con el tema de las inscripciones corporales. En el siguiente fragmento, la interna habla un poco de sus tatuajes, de cómo comenzó a hacerlo, y una vez más de su amplia identificación con ese hermano fallecido:

Sociólogo: ¿Ya no te queda espacio para tatuarte más?

Elena: No, a veces digo: “¿Y ahora cómo le voy a hacer?”. Pero lo bueno es que se pueden encimar y se pueden hacer otras figuras. Siempre, siempre me han llamado la atención los tatuajes, desde chica.

Sociólogo: ¿Quién te hizo el primero?

¹²⁹ La mujer se encuentra reclusa por una sentencia de asesinato, por cierto, el único con consecuencias legales, ya que Elena porta cuatro pequeñas tumbas en el índice de la mano izquierda, acerca de las que comenta: “estos son por mis muertitos”.

Elena: Un primo que se fue a Estados Unidos y nos llevó para allá, según fuimos de vacaciones y luego regresamos al país, él se dedica a eso.

Sociólogo: ¿A tatuar?

Elena: Sí, casi todo el día y la noche se la pasaba “rayándose”. También mi hermano; lo acaban de matar, él también estaba todo tatuado, tenía todo el cuerpo tatuado.

Tanto la mujer como su hermano compartían el gusto por el tatuaje, ambos habían marcado gran parte de su cuerpo con diversas inscripciones. De alguna manera ambos refrendaban la imagen de peligrosidad y violencia que ya estaba presente en la división entre hermanos “espantados y “transgresores”, lo que tornaba más que metafórica la condición de miembros *marcados* de manera negativa por su grupo –posiblemente dejando todo el peso de dicha marca sobre Elena, a la muerte del joven hermano. La idea a destacar es que la interna porta un estigma corporal que termina reafirmando el discursivo. En esta familia la “oveja negra” .para decirlo de manera burda– en verdad hace gala de otro color¹³⁰.

Sin embargo, conviene regresar a la situación de nuestra informante en reclusión y a un detalle del primer fragmento reproducido que, no podemos dejar pasar desapercibido, la idea de que ese par de hermanos “espantados” y que nunca la han visitado durante sus años en prisión son –a ojos de la reclusa– hipócritas y aprovechados en su relación con la madre, lo que queda de manifiesto cuando la mujer menciona: “En vez de darle a mi mamá, le quitan”. Reclamo que parece estar directamente relacionado con otra situación: Elena es una de las más importantes distribuidoras de estupefacientes del penal. A lo largo de su entrevista da un dato curioso, sus ganancias sirven para algo más que sostener una vida más cómoda o un estatus hacia dentro de la institución. Retomaremos un último

¹³⁰ Otra marca portada por Elena podría ayudar a ilustrar esta situación, ya que además de haber sido diseñada junto con su hermano repite una vez más la frase “Mi Family Cristina” –aunque con una breve modificación en el artículo posesivo. Se trata de un tatuaje portado en la parte superior del pecho, en letras manuscritas que a la letra dice: “Mi Family Cristina. Madrecita recuérdame en tus oraciones. Perdóname por mi vida loca”. La inscripción puede evocar el marco de la subcultura chicana, en la que “perdóname madre mía”, “recuérdame en tus oraciones”, o “perdóname por mi vida loca” hacen alusión al entorno de violencia entre las pandillas, en el que la muerte está a la orden del día.

fragmento, en el que la mujer habla de los problemas de envidia entre compañeras, el abuso en el consumo de estupefacientes y el endeudamiento que el mismo puede llegar a implicar, aunque destacando sobre todo, su papel como sostén de la madre:

Elena: Lo malo es que las otras internas siempre están en contra mía, porque haz de cuenta que hay varias chavas aquí que traen famita, o sea de que una pica, otra que ya ha matado, hay varias así –de las compañeras– que son de máxima ¿no? máxima peligrosidad. Y ahorita apenas las subieron a población, entonces siempre me han...a algunas las conozco de la calle, pero pues yo no tengo la culpa ¿no? que ellas me busquen y eso, porque desde la calle nos conocemos, entonces ahí vienen los problemas y ahorita ya otra vez empiezan: que porque me hablan, ¡Ay!; que si voy a la tienda, se enojan; que porque ya tengo tenis nuevos, también. Yo porque no me drogo, si me drogara yo creo que estaría igual que ellas, pero sí me ha costado mi trabajo.

Sociólogo: ¿Antes te drogabas?

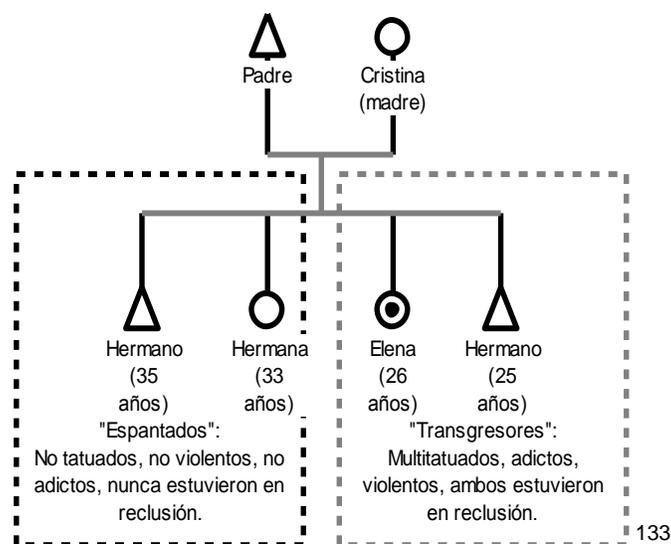
Elena: Sí, con chochos. Pero todo lo que tengo...es que sí tengo visita, pero nada más tengo una a la semana. O sea que a mí no me traen, yo le tengo que dar así, a mi mamá...darle dinero.

Con ayuda de estos fragmentos podemos dar mucha más complejidad a esa tensa relación entre Elena y su par de hermanos “espantados”, triangulada por su madre. En efecto, Cristina es la representante de todo el linaje y el vínculo entre los bandos enfrentados de la familia. El mensaje que parecía encubierto en el tatuaje que adorna la pierna de la mujer cobra vida a nivel de las relaciones familiares. Al tiempo que cobra una especie de sentido irónico, pues el dinero que se supone debe sostener a la madre termina por beneficiar a esos dos hermanos que con su desdén y vida no transgresora, fijan a la reclusa en su lugar de portavoz del grupo¹³¹.

El reconocido psicoterapeuta familiar Ivan Böszörményi-Nagy describía escenarios como el de Elena de la siguiente manera: “El traidor y el chivo, [...] en realidad no son extraños al sistema del que fueron excluidos: son importantes

¹³¹ Al mismo tiempo, podría conjeturarse que en tanto que portavoz e identificada con la madre Elena toma como legado el papel de representar a todo el linaje, lo que podría ilustrarse por otra inscripción, su apellido “Aguilar” portado en lado izquierdo del cuello.

eslabones en una cadena de posiciones relacionales complementarias¹³². Afirmación sumamente importante, pues da una suerte de matiz teórico a un hecho que parece evidente en cuanto el caso de nuestra informante es analizado detenidamente: esa familia se desmembraría fácilmente si la interna no fungiera como sostén. Por otra parte, al incluir una reflexión en torno a la complementariedad de los roles disímiles hacia adentro de la familia, se puede incluso conjeturar que, los roles “positivos” de los hermanos mayores de la mujer podrían no ser tales, si se suprimiera su punto de comparación; es decir, el par de hermanos “negativos”, y por tanto, estigmatizados.



Desde estas perspectivas, algunas nociones etiológicas predominantes en torno a la criminalidad pueden ser dislocadas. En donde la institución observa una socialización desordenada, incompleta o carente, el neofuncionalismo de los psicólogos sistémicos encuentra un orden que subyace y que decanta de manera importante las interacciones del grupo familiar –incluyendo los actos transgresivos. En ese sentido, el concepto de lealtad, desarrollado en el paradigmático trabajo de Böszörményi-Nagy, puede ayudar a esclarecer una serie de sutilezas en torno a un intercambio grupal complejo, desarrollado en diferentes registros.

¹³² Böszörményi-Nagy, Ivan, *Lealtades invisibles*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 54.

¹³³ Genograma que ilustra la situación familiar de Elena, destacando la división entre los cuatro hermanos.

En ese sentido, el investigador no sólo debe centrarse en aquello que se intercambia de modo manifiesto, consciente o intencional; sino también en los dones del orden de lo inconsciente, de lo tácito y lo no dicho; que en muchas ocasiones, parecen ser el verdadero sostén de relaciones familiares que a simple vista pueden parecer caóticas. Así, se puede observar junto con el renombrado psicoterapeuta húngaro que, el miembro que desde los discursos institucionales se presenta como disfuncional o disruptor, puede ser la piedra angular de todo el “buen funcionamiento” de su grupo familiar, ser el miembro más leal del mismo: al ser incapaz de escapar a una serie de deudas –muchas veces transgeneracionales– que fijan en un determinado lugar tanto al actor, como a sus respuestas.

La cuestión nos concierne, dado que puede poner de manifiesto el velo de obligatoriedad e incondicionalidad que reviste las dinámicas de intercambio que se establecen entre algunas de nuestras informantes y sus grupos; fenómeno que, desemboca en una suerte de imposibilidad de separación o indiferencia para con los mismos. Lo que ciertamente, nunca ha pasado desapercibido para los sociólogos que se han ocupado del tema de la transmisión. Una estirpe que extiende sus raíces hasta el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, encuentra un importante representante contemporáneo en *El espíritu del don* de Jacques Godbout, texto que hace énfasis en la triada *dar-recibir-devolver*, sobre todo al abordar los temas del don y del grupo familiar.

Para el autor canadiense, la modernidad introduce una serie de variables importantes cuando se trata del intercambio, ya que el deseo de libertad ha hecho mella en una serie de valores que en la antigüedad remitían a marcos tradicionales, de entre los que destaca el don. Podría decirse que, en dónde existe, por ejemplo, una amplia libertad de elección se puede elegir a quién dar, qué dar o simplemente, suspender la participación en cualquier intercambio. Lo que genera una serie de controversias importantes, en torno al que parece, el último bastión del don incondicional: la familia. El autor comenta: “consideramos

que la familia es el lugar de base del don en toda sociedad, el lugar en el que se vive con mayor intensidad, [por ser] el lugar en el que lo aprendemos¹³⁴”.

Ilustraremos lo hasta ahora expuesto con uno de nuestros casos. El siguiente es un fragmento tomado de la entrevista con Carla, reclusa del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, que se centra tanto en la elaboración de su primer tatuaje, un tribal¹³⁵ –portado en la pantorrilla derecha–, como en la reacción de su padre tras la elaboración del mismo. Llevando el tema al terreno de la lealtad de una forma bastante clara, la mujer comenta:

Sociólogo: ¿Cuál es el tatuaje que te hiciste primer?

Carla: Es un tribal que tengo aquí, en la pantorrilla derecha. Este tribal es un símbolo maya, para ellos significaba “la lealtad”; y bueno, yo lo asocié con mi forma de ser ¿no? o eso creo, porque yo suelo ser una persona muy leal; entonces, ese es el que más...es que cuando lo veo, recuerdo el hecho de que m papá también tiene tatuajes, entonces yo pensaba: “Si tú también traes ¿Por qué me vas a reclamar?”.

Sociólogo: ¿Le avisaste a tu papá que te lo ibas a hacer?

Carla: No, de hecho no. Cuando llegué a la casa ya lo traía.

Sociólogo: ¿Qué te comento él?

Carla: Pues en ese momento, ya al reclamarme o al regañarme, me dijo que me lo dejara, porque bueno, yo en mi rebeldía le dije: “Bueno, si tú también traes, no tienes por qué decirme nada. Si quieres, pues me lo quemo”, y él me contestó: “¿Para qué te lo vas a quemar?”, y bueno, con el reclamo ya no tuvo nada que decirme.

Conviene anotar que el diálogo es de alguna manera fortuito, ya que los padres de Carla se divorciaron cuando ésta tenía seis años, debido al abuso ejercido por su padre, un hombre catalogado continuamente como violento. Ambos volverán a

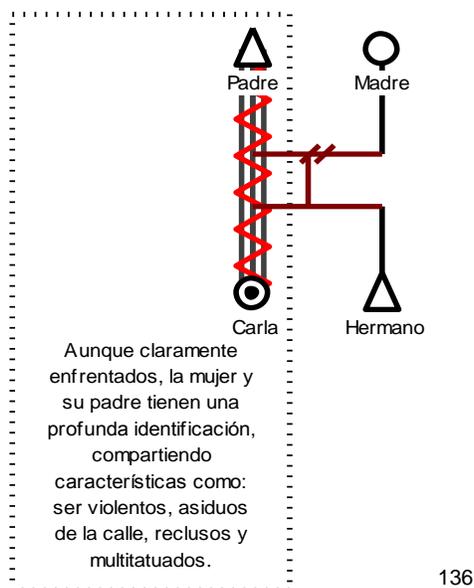
¹³⁴ Godbout, Jacques, *El espíritu del don*, México, Siglo XXI, 1997, p. 43.

¹³⁵ Originalmente utilizado para designar una gama importante de tatuajes que se suponen vinculados en forma y estilo con las inscripciones de algunos pueblos originarios, son generalmente figuras basadas en curvas monocromáticas que están mucho más apegadas al tatuaje polinesio o samoano, aunque el término se ha tornado ambiguo conforme crece su popularidad.

reunirse hasta que la mujer cumple dieciocho años y comienza a buscarlo, frecuentándose tan sólo durante un mes, tras el que la mujer refiere “terminaron mal”. Podría decirse entonces que, aquello que la interna trata de ensalzar como una especie de muestra de su rebeldía, para con esa ilegítima autoridad paterna, puede analizarse de manera reveladora desde una óptica sistémica, en la que el acto no es una respuesta aislada a, por ejemplo, la forma en que ese padre se posicionó frente a su grupo familiar, lo que se manifiesta poco después en la entrevista, cuando la mujer agrega:

Carla: Aquí hay muchas cosas, porque bueno, mi padre también siempre estuvo en cárceles, también siempre estuvo en la calle. O sea, como que yo siento que yo imité a mi padre, yo imité a mi padre en muchos aspectos, yo me llegué a meter en muchos problemas por ser como él, yo antes era una persona violenta, sumamente violenta; entonces no me importaba nada, ni con quién me peleaba...

Interesante pensar que la interna no sólo no escapa a la identificación con ese padre contra el que dice rebelarse; sino que, cuando se asume más lejos de él es cuando se acercan de manera más importante. La inscripción no parece tener un significado aislado de la relación entre ambos, el símbolo maya de la lealtad termina representando la que esta hija le profesa de manera no intencional a su padre, al asumir para sí una serie de características del mismo: ambos tatuados, violentos, asiduos de la calle, y en algún momento, recluidos en instituciones penales. Quizá por eso el reclamo paterno no desemboca en un enfrentamiento, tras el amague violento de Carla de quemar –y por tanto desaparecer– la marca que los une, el padre interroga: ¿Para qué te lo vas a quemar? Gesto digno de interpretación, pues parece que con el mismo, el padre aprueba tácitamente la marca que ahora lo une con su hija.



Concluiremos afirmando que los casos abordados pueden ayudarnos a esbozar el modo en que algunas inscripciones corporales develan algo que permanece unido en un registro, mientras en otro, parece eternamente enfrentado o separado, ilustrando de algún modo, facetas de las dinámicas de intercambio que, probablemente son obviadas, tanto por los actores que participan en ellas, como por las instituciones que las retoman como fallas a nivel de la transmisión. Argumento que debe ser complejizado por una visión sociológica que –al apoyarse en otras disciplinas–, puede decir que el don no es una relación de la que se pueda escapar fácilmente; lo que se manifiesta, e última instancia, en el espesor del cuerpo de estas mujeres, en una serie de inscripciones que transparentan deudas y ligazones que las atan a sus grupos consciente o inconscientemente, demostrando tan sólo algunas de las formas en que, por lo menos imaginariamente se pueden sortear diversos contextos y distancias.

¹³⁶ Genograma de Carla, ilustrando la compleja relación con su padre, lo que simbolizamos con las líneas que los unen, siendo las rectas la profunda identificación entre ambos –plasmada en última instancia en el tatuaje– y las diagonales el conflicto que se manifiesta en la rebeldía de la interna.

3.2 El dolor y sus representaciones.

Todo dolor, incluso el más modesto, induce a la metamorfosis.

David Le Breton.

Prisionera: Estar en reclusión ya no me es agradable, porque muchas compañeras me dicen: “es que ya eres 'carne de presidio', güey”, y yo todavía no me considero así, yo les respondo: “No, cómo crees, pues si todavía tengo alma, todavía siento”.

El dolor es un tema que no puede pasar desapercibido por su obvia ligazón con el proceso de elaboración de cualquier tipo de inscripción corporal. A saber, ningún actor que haya decidido portar alguna imagen en la superficie de su piel permanece ajeno a dicha sensación, y muy pocas veces, se le presenta como la simple respuesta al violento estímulo de lacerarse para conseguir su objetivo; más bien, quienes participan de esta serie de pequeños rituales, se encuentran en la nada despreciable posición de asignarle algún tipo de significado a las mortificantes sensaciones por las que atraviesan. El presente apartado está dedicado a exponer aquellos fragmentos de los testimonios de nuestras informantes en los que algunos de estos significados hacen aparición –en no pocas ocasiones, superando el marco de las inscripciones que las ornamentan, aunque partiendo siempre de ellas– y las resonancias que pueden encontrarse entre los mismos e importantes abordajes sociológicos y antropológicos en torno a nuestra experiencia corporal.

Sería conveniente anotar que, todo tipo de transgresión propicia reflexiones en torno a los complejos temas de la socialización y la diferencia. Los espectadores –especializados o no–, se preguntan por las condiciones que influyeron en que un actor decidiera avanzar por un trecho que el resto de la población ha rotulado como reprobable, asumiendo la enorme lista de consecuencias negativas que esto puede acarrearle en lo cotidiano. Innumerables textos sociológicos han sido dedicados a la elucidación del tema; sin embargo, la mayoría han ignorado una serie de tópicos que nuestro objeto –las inscripciones

corporales— devela con particular detalle: el papel que las sensaciones pueden tener para el transgresor, cómo son rotuladas por el mismo y si acaso pueden llegar a tornarse placenteras.

Probablemente, ningún teórico en nuestra disciplina dio más seriedad al tema que Howard Becker. En el célebre pasaje “Convertirse en un consumidor de marihuana” incluido en su siempre sórdido *Outsiders* de 1963, el célebre pianista y sociólogo norteamericano plantearía la políticamente incorrecta —pero sociológicamente deslumbrante— idea de que, convertirse en asiduo fumador de cannabis, es un esfuerzo de socialización tan importante —y en ese sentido, poco natural— como cualquier otro intento por lograr que alguien desarrolle algún gusto generalizado en su sociedad o grupo. La empresa requiere, por supuesto, un amplio interés del participante; pero al mismo tiempo, compete a por lo menos tres factores determinantes: primero, una técnica competente al fumar —o consumir, visto en un sentido más amplio—; segundo, la capacidad de identificar las sensaciones que dicho consumo produce; tercero, aprender a encontrar placer en las mismas. Ninguna de las tres puede ponerse en marcha a menos que un grupo de actores que ya posea dicho conocimiento pueda socializar al nuevo participante¹³⁷. El autor resumiría en algunas líneas la importancia de los dos últimos elementos de su triada:

Las sensaciones producidas por la marihuana no son ni automática ni necesariamente placenteras. El gusto por este tipo de experiencia se adquiere socialmente, de manera no muy diferente que el gusto por las ostras o el Martini seco. El consumidor se marea y pierde noción del tiempo y las distancias ¿Son sensaciones placenteras? No está del todo seguro. Para convertirse en un consumidor de marihuana, deberá

¹³⁷ No es difícil deducir por qué tarde o temprano el esquema se convirtió en la pieza central de la posterior preocupación de Becker por el arte. En realidad, el consumidor de marihuana podía ser sustituido por personajes dentro de diversas gamas de gustos adquiridos. Tan sólo en el mismo *Outsiders*, se evocan un par de imágenes que, para el lector poco prevenido, pueden parecer más que disímiles: por un lado, la siempre sofisticada figura del catador de vinos: personaje socializado hasta adquirir afinadísimos sentidos de olfato y gusto. Por el otro, el siempre oscuro ejemplo de quién encuentra sexualmente estimulante un catálogo de productos sadomasoquistas. La cuestión central es que el sociólogo puede verse tentado a utilizar el esquema beckeriano para dar cuenta del gusto en sus aspectos más generales, por ejemplo, ocupándose de analizar a los asiduos consumidores de productos de alta cultura: escuchas de jazz y música clásica; fanáticos de las artes visuales, en particular, la pintura abstracta; o espectadores de la danza en cualquiera de sus formas.

decidir que lo son. De lo contrario, aunque se sienta realmente volado, será una experiencia desagradable que preferirá evitar¹³⁸.

Nuestro interés por el esquema de Becker parte entonces, de un hecho sencillo: el mismo puede ser trasladado al tema de las inscripciones corporales sin hacer demasiados ajustes y dando cuenta de sus particularidades. Durante la elaboración de las mismas un actor somete alguna parte de su cuerpo a la incesante vibración de una aguja a alta velocidad que, al hacer contacto con su piel provocará una serie de heridas en las que se inyecta tinta de algún color, lo que al cicatrizar produce el tatuaje. Dicha práctica puede producir desde un breve hormigueo hasta un dolor insoportable, dependiendo de la zona elegida o la sensibilidad del futuro portador. La cuestión a tratar es, entonces, cuales son las posibilidades que lo social brinda para asir incluso al dolor, sensación que siempre sorprende por su capacidad disruptora y desbordante.

Lo que ciertamente dibuja una suerte de escenario irónico en cuanto al manejo del mismo. Ya que por un lado –tal y como señala el antropólogo David Le Breton–, el dolor se nos presenta siempre como “una falla del lenguaje”, capaz de eludir casi sin dificultad la mayoría de las descripciones y localizaciones, casi siempre suscitando: “el grito, la queja, el gemido, los lloros o el silencio”¹³⁹, todos ellos fenómenos en las lindes de la palabra. Pero por el otro, siendo ésta última, la única posibilidad de asirlo, de encarrilarlo hacia los significados propios de cada grupo o sociedad, tornándolo de una u otra manera soportable o por qué no – como se muestra en el esquema beckeriano– incluso deseable o placentero.

Después de todo, esta es una especie de imagen mítica –y bastante difundida– de la sensibilidad de aquellos que han decidido ornamentar su cuerpo con múltiples tatuajes o cortes, la de una serie de actores que han logrado desarrollar una especie de disposición masoquista a experimentar dolor. Sin embargo, habría que complejizar mucho más el papel de la sensación como un gusto adquirido; de lo contrario, dichos fenómenos podrían ser relegados a un espectro bastante limitado, que no haría más que erigir una vez más un rótulo

¹³⁸ Becker, Howard, *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 71.

¹³⁹ Le Breton, David, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 43.

negativo sobre los portadores de inscripciones corporales y una suerte de fantasma de falsa naturalidad.

A manera de ilustración, expondremos un par de fragmentos destacados que forman parte de nuestra entrevista con Dafne, reclusa del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan. En el primero de ellos –reproducido a continuación–, la mujer refiere a una conversación con una de sus compañeras de encierro en la que se alude a un posible gusto por el dolor, la interna comenta:

Sociólogo: Entonces cuando te tatúas ¿El reto es el dolor?

Dafne: Sí, para mí el reto es el dolor. Una vez una amiga me dijo: “Es que a ti lo que te gusta es el dolor, yo creo que te gusta –¿Cómo me dijo?– te gusta, eres masoquista”. Yo le respondí: “No, no es tanto eso, sino que me encantan los tatuajes; obvio, soy ser humano y siento, pero creo que cuando tu mente dice que algo no te va a doler, así pasa, no sientes tanto el dolor”. O sea, no dejas de sentirlo, pero ya no es mucho ¿no? Es cosa de que no te inclines a pensar: “¡Ay no! ya no, porque me va doler” ¿no?

Visto un poco fuera de su contexto, puede parecer que el comentario de Dafne exagera de alguna manera la individualidad, al centrarse en la resistencia personal o la fuerza de voluntad desarrolladas por una mujer que, enfrenta al dolor estoicamente, con tal de obtener el resultado deseado. Ciertamente, ese puede ser un camino correcto para interpretar el caso en lo particular; sin embargo, este tipo de manifestaciones nunca permanecen ajenas a algún tipo de grupo de referencia. Contextos como el deporte, las disciplinas artísticas u otro tipo de marcos identitarios –grupos, etnias, género–, son entramados de significados gracias a los que los actores pueden llegar a nombrar una serie de experiencias corporales que, de otra manera, conservarían una especie de carácter traumático.

En su introducción al conocido *Sociología y antropología* –compilado de textos de Marcel Mauss– Claude Lévi-Strauss hacía una particular relectura de la obra de su maestro, como una suerte de referente fundacional de la antropología contemporánea –en cualquiera de sus facetas–; ahí, el autor regresará al tema de la técnica corporal desde una perspectiva mucho más amplia, acercándose de

manera importante al tema de las sensaciones y a contextos como el que nos ocupa, el antropólogo comenta:

Las capacidades de excitabilidad, los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura; los esfuerzos «irrealizables», los dolores «insufribles», los placeres «extraordinarios» están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o desaprobación colectiva. Cada técnica, cada conducta, aprendida y transmitida por tradición, están en función de ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen cada una un verdadero sistema, solidario, por otra parte, con un determinado contexto sociológico.¹⁴⁰

Esto nos permitirá profundizar teóricamente en el caso de Dafne, sobre todo retomando el segundo fragmento de su entrevista. En él, la interna ahonda en el tema del dolor y la posibilidad de asirlo gracias a una serie de significados compartidos, propios de contextos más amplios. La mujer inicia describiendo una situación que es un lugar común en los testimonios recabados –ya sea que nuestras informantes de verdad la enfrenten, o que muchas veces se imaginen, qué sucederá cuando se encuentren en ella–, una conversación con su hijo adolescente acerca de las inscripciones corporales que porta, en la que la curiosidad del joven se acerca al tema del dolor inherente al proceso de elaboración de las mismas, el diálogo es el siguiente:

Dafne: Mi hijo me dijo: “No, yo no me tatuaría, aparte se ve que eso duele muchísimo”, yo creo que es muy cierto, porque incluso “El coreano” [su tatuador] me ha llegado a comentar que por naturaleza la mujer aguanta cualquier dolor y que eso está comprobado, porque cuando una da a luz soporta un dolor que un hombre no puede aguantar. Yo lo comprobé porque mi esposo también tiene tatuajes, y el día que me estaban tatuando la pantera, a él le estaban haciendo algo también. Yo nada más veía que él hacía caras y le decía: “¿Te duele? Pero no duele, no pasa nada, no duele, no debes sentir el dolor”, y me decía: “¡¿No?! ¡¿Cómo no?! Ya no aguanto, ya no aguanto”, él ya no aguantaba el dolor.

¹⁴⁰ Lévi-Strauss, Claude, “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

Aunque breve, el testimonio reproducido puede proporcionar una serie de elementos importantes para continuar con nuestra elucidación acerca del tema del dolor. Primero que nada, la impresión de que la particular resistencia de Dafne a dicha sensación es un hecho altamente individual –incluso natural– se disloca cuando la mujer remite a su contacto con un marco que le brinda sentido: el mundo de la modificación corporal. En este caso, representado por su tatuador, un hombre apodado “El Coreano”. A quien no parece exagerado, asignarle el papel de operador simbólico, al ser el actor que proporciona el esquema desde el que la interna puede significar su pequeño ritual; mismo que –de manera sorprendente– da un importante valor a la feminidad –sobre todo en lo que toca a la maternidad–, lo que se manifiesta en la idea de que, en tanto que una mujer puede soportar el dolor de un parto, cualquier tatuaje o inscripción sobre su cuerpo es, más bien, superable.

Tanto la referencia a la maternidad como a un tercero capaz de introducir sentido en una situación caótica, pueden ayudarnos a recordar un célebre pasaje de antropología levistraussiana dedicado por entero al tema que nos ocupa. En “La eficacia simbólica” –artículo originalmente publicado en 1949–, el máximo exponente de la antropología estructural, dedicaba amplio espacio a discutir un canto que se utiliza entre los indios Cuna del Perú para ayudar a una mujer con dificultades en su labor de parto. El mismo consistía en la metafórica descripción de la entrada del chamán en el vientre de la mujer para combatir con una serie de espíritus malignos que se habían hecho con su alma; asombrosamente, tras la intervención del operador simbólico, la mujer puede dar a luz sin problemas. El autor describirá el complejo fenómeno que subyace al ritual de la siguiente manera:

La cura consistía, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del chamán no corresponda a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los

ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes, y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero gracias al mito el chamán va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación. [...] El chamán proporciona a la enferma un 'lenguaje' en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables por otro camino. Y es el pasaje a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica o inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desenvolvimiento sufre la enferma¹⁴¹.

Convendría interpretar desde este lugar el discurso que ayuda a Dafne a soportar cualquier dolor provocado por la elaboración de un tatuaje, a dotarlo de sentido. Incluso la sugerente apelación levistraussiana a que no tiene importancia alguna que la mitología chamánica no corresponda a una realidad objetiva, puede hacer un eco importante en nuestro testimonio. Recordando que, si bien es cierto que toda mujer puede estar dotada de una importante resistencia basada en su capacidad para engendrar, Dafne pasa por alto una serie de variables que, por ejemplo, podrían sustentar de manera lógica las quejas de su marido frente a su dolorosa experiencia: nunca se menciona el tamaño del tatuaje de su pareja, la zona en que el mismo era realizado, o una particular sensibilidad que remita a la historia personal del hombre –incluso a su salud o naturaleza. Nada parece falsear el anclaje proporcionado por su tatuador, aceptado como un hecho bien conocido, si no en el mundo en general, por lo menos sí en el que ella ha decidido desenvolverse.

Probablemente, lo que queda de manifiesto en este tipo de combate contra el sin sentido, es algo de lo corporal a lo que tanto la antropología como el psicoanálisis han dado una particular importancia –incluso podría decirse, que es central para algunos de sus planteamientos: la idea de que si las palabras pueden hacer mella en el cuerpo, es porque hay algo del mismo que está elaborado con el mismo material; a la usanza de la mecánica de fluidos, nada se desplaza si no es empujado por algo de igual densidad. Desde esta perspectiva, no es difícil

¹⁴¹ Lévi-Strauss, Claude, "La eficacia simbólica" en *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977, p. 178.

entender el parangón levistraussiano entre el chamán y el psicoanalista, como ese tercero que da movimiento –en gran medida– operando desde el campo mismo de la palabra, en la incesante evocación metafórica y metonímica de la misma.

En el sugerente texto que dedica al tema, el antropólogo David Le Breton regresa a esta idea para afirmar que, entre las pocas armas que aquél que se encuentra aquejado por un dolor tiene a su alcance para asirlo –y en esa medida, recibir algún tipo de terapia o ayuda– se encuentra esta disposición al tropo. Así, alguien puede describir su padecimiento como si algo le quemara, como si recibiera cuchilladas o como si fuese mordido por un animal; incluso, no habiendo experimentado alguna de esas sensaciones, sin tener la seguridad de su sensación en la propia carne¹⁴². La idea nos interesa, ya que no son pocas las ocasiones en que abordar el tema del dolor que implican las inscripciones corporales da pie al abordaje de una serie de dolores que se alejan de lo inmediatamente corporal para acercarse a una serie de conflictos entre estas mujeres y sus otros inmediatos.

Analizaremos un par de casos para elucidar el asunto. Nuestro primer testimonio proviene de la entrevista de Carla, prisionera del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla. El fragmento destaca de manera increíblemente clara el papel de la sensación y la idea de lo placentero, pero de a poco deja ver la forma en la que el dolor de intervenir el cuerpo se imbrica con otras experiencias mortificantes, incluso llegando a metaforizar de alguna manera las mismas. La mujer comenta al respecto:

Sociólogo: ¿Siempre te tatuabas cuando consumías drogas?

Carla: Sí, casi siempre durante el consumo de drogas; porque bueno, yo con el tiempo pude...pude darme cuenta que detrás de mis tatuajes yo tengo una tendencia al dolor: a mí me gusta. Por decir algo, el ultimo tatuaje que me he hecho es una Santa Muerte, la tengo en la espalda y con ese experimenté lo que es realmente sentir el dolor, la sensación de la máquina; o sea, me profundicé en el tatuaje y llegué a sentir la cortada, porque de hecho es una cortada, entonces pude detectar que me gusta, me agradó sentir el dolor, la vibración de la maquina y la cortada que generaba.

¹⁴² Ver: Le Breton, David, *Antropología del dolor*, Op. Cit., p. 45.

Sociólogo: ¿Que sentías?

Carla: ¡Híjole!, es que no podría describirlo, es como placer, es como satisfacción. Bueno, ahora en recuperación he podido trabajar con muchas cosas que me han pasado, muchas cosas que yo he hecho, entonces siento que es una forma como de agredirme, una forma de agresión, como querer tapar al momento una emoción; porque aquí tiene dos años que no me hago un tatuaje y he tenido la sensación, como que las ganas de hacerme un tatuaje; pero bueno, yo he podido trabajar con esa parte de mis tatuajes y me di cuenta que me los hago cuando tengo alguna emoción que en el momento no quiero sentir. Entonces, al sentir el dolor yo me fugo, tratando de esconder algo que siento: lo evado. O sea es como evadir, para mí un tatuaje es como una evasión.

Sociólogo: ¿Es una tendencia que está relacionada con estos recuerdos?

Carla: Sí, todo está relacionado a la forma de vida que he tenido. Sí, a todo lo que he vivido; o sea, el daño que me han causado y el daño que yo he causado a terceras personas.

Sociólogo: ¿Podría ser que, más que evadir, sea cambiar una forma de dolor por otra?

Carla: Sí, de hecho, yo pude trabajar en algunas terapias, lo que me provocaba hacerme un tatuaje: ¿Por qué me gustaba? Entonces ahí pude ver que todo está relacionado con lo que yo hacía.

Sociólogo: Nos puedes hablar un poquito de eso, para entender.

Carla: Bueno, por ejemplo, el hecho de que yo haya dejado a mis hijos por conseguir droga, eso es algo que a mí me causa dolor y a la vez tristeza ¿no? Dar me cuenta que tuve otras prioridades que no eran la vida de mis hijos, eso me causa mucho dolor, mucho dolor y culpa.

El testimonio de Carla tiene una importancia capital para nuestra exposición, ya que a cada momento parece ilustrar alguna forma de operar ritualmente para tratar de dar inteligibilidad al dolor. En la primera parte de su testimonio, la interna toca algunos de los puntos con que iniciamos esta exposición y vuelve a complejizar la idea de lo placentero en la realización de una inscripción corporal, la mujer admite que esta situación existe; sin embargo, lleva más lejos el papel de la sensación

que el de un puro placer masoquista; sobre todo al introducir el papel de *la evasión*, función que la interna asigna a la experiencia mortificante que satura sus sentidos; esto es, la posibilidad de dejar de lado –o reprimir– una serie de emociones y recuerdos que le parecen mucho más traumáticos e inasibles que el dolor enfrentado, el producido por la culpa de abandonar a sus hijos. Aún así debe agregarse que, no existen los suficientes indicios en el testimonio para inferir que este troque se produce a la perfección, si esta funcionalidad rebasa el nivel imaginario, aunque el asunto regresa al tema de la eficacia simbólica.

Por otra parte, llama la atención que la mujer recurra a homologar el tatuaje con el corte –punto central de nuestra investigación–, cuestión que aparecerá con mucho más fuerza en otros fragmentos de su entrevista. En el que reproducimos a continuación, por ejemplo, Carla referirá a algunos aspectos en los que su pequeño ritual llega a rememorar a la magia simpática; ya que el mismo, brinda la posibilidad de curar lo semejante por lo semejante: que el dolor autoinfligido –y en ese sentido ordenado y limitado–, pueda mitigar otro que podría llegar a parecer infinito. Observemos a la mujer refiriendo directamente a la idea de cortarse, el diálogo es el siguiente:

Sociólogo: Te veía algunas cicatrices en la mano, ¿Tú te las hiciste?

Carla: Sí, de hecho mis cortadas también tienen esa...porque en ese momento cuando yo estaba en el Reclusorio Norte, empezaba a recordar. Cuando andaba consumiendo me entraban los recuerdos, empezaba a llorar y me deprimía. No me gusta deprimirme, entonces, cuando yo me deprimía me hacía la cortada y sentía, nada mas la cortada y la sangre para mí era un alivio, entonces me curaba yo solita, o sea nunca fui de decir véanme, por que muchas veces lo hacen para llamar la atención, pero yo lo hacia a escondidas me escondía me tapaba y ya, no me gustaba que nadie me viera; y en realidad, nunca me pudieron ver, ya cuando se daban cuenta preguntaban: “¿Qué te paso? –Nada, sin querer me corté”.

Habrà que abordar detenidamente la idea de la existencia de dos dolores en, por lo menos, otro sentido vinculando a uno con el àmbito de lo corporal y –por lo menos tentativamente con el orden de lo limitado; y otro que quizá pueda vincularse con lo psíquico y, por lo tanto, con del orden de lo ilimitado. El

planteamiento reclama atención, debido a su repetición. Apareciendo primero en el discurso de Carla –en donde es identificado intuitivamente por el entrevistador–; pero aparece enunciado de manera casi idéntica en nuestro segundo testimonio. A continuación, reproducimos uno de los fragmentos de la entrevista con Lucía, interna del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, en él aparecerá una suerte de argumentación para el tema de los dos dolores y una serie de alusiones a la depresión –tema al que regresaremos con mayor atención más adelante– ambas vinculadas con una tormentosa relación con una compañera de encierro. La mujer comenta:

Sociólogo: ¿Quién te encerraba? ¿Tu pareja? ¿En dónde te encerraba?

Lucía: En su estancia. Es que ella era muy celosa, no me dejaba salir, yo no podía andar con nadie, platicar, cosas así y de ahí me empecé a autoagredir.

Sociólogo: ¿Estas autoagresiones las tuviste en la celda? ¿Mientras estabas encerrada?

Lucía: ¡Ajá!

Sociólogo: ¿Y las que tienes en el vientre de qué fueron?

Lucía: Estas fueron de...

Sociólogo: ¿A raíz de qué? ¿Tú la quieres dejar y ella te pica?

Lucía: No, todas me las he hecho yo, todo por la desesperación. Ahorita ya estoy en terapia y todo, pero llega un momento en que tienes que cambiar un dolor por otro.

Sociólogo: ¿Cómo?

Lucía: Cambiar un dolor por otro. Cuando a mí me dan mis depresiones, entro en shock y ya no siento.

Sociólogo: ¿Cuándo son muy duras las emociones entras en shock, ya no sientes y te cortas?

Lucía: Ya no siento y me llego a cortar, hasta que ya de plano comienzo a sentir, pero ya estoy cortada.

La alusión de Lucía es más que clara en el sentido de la existencia de dos registros del dolor y la posibilidad de trocarlos en algún sentido. Es probable que el lector familiarizado con el psicoanálisis encuentre cierta semejanza entre la forma de operar de los efímeros rituales que nuestras informantes ponen en movimiento para mitigar una serie de sensaciones mortificantes, y algunos desarrollos generales en torno al tema de la fobia en dicha disciplina. En ambos casos, aparece la posibilidad de fijar en un objeto –parar tornar manipulable, evitable– un sentimiento que de otra manera parecería desmedido: en un caso el dolor de una situación que parece irresoluble a nivel de las relaciones sociales; y en el otro, la angustia.



Dos registros del dolor.

Lo destacado de la analogía es, que las cicatrices en la piel de Lucía y el dolor implícito en las mismas, terminan siendo representaciones y anclajes para asir un sufrimiento que rebasa con mucho el marco de las mismas. Por otra parte, la idea de que es la imposibilidad de separarse de su pareja

o de introducir una serie de límites entre las mismas, lo que propicia los cortes, hace pensar en algunas investigaciones en torno a los significantes que sustentan este tipo de prácticas. En un reconocido trabajo –abordado previamente en esta investigación– y que ronda los terrenos del llamado etnopsicoanálisis, el célebre

Bruno Bettelheim sugiere que, todo corte con carácter ritual evocará siempre un imaginario de castración¹⁴³.

El planteamiento nos interesa, ya que a nivel simbólico no se trata de otra cosa que una variante del tema de la separación. Lo que tiene connotaciones no sólo en ritos como los descritos por nuestras informantes, sino también en los contextos en que los mismos son puestos en marcha; ya que no parece haber una referencia al corte que no esté estrechamente vinculada con algún sentimiento de depresión o vulnerabilidad producto del distanciamiento del mundo exterior que impone la institución penal, o con algún otro tipo de aislamiento, por ejemplo, el apando –eufemísticamente nombrado en el discurso institucional como “módulo de castigo”.

Conviene recordar que tanto el espacio físico de la institución penal, como el aislamiento inherente al mismo son proclives a la aparición de este tipo particular de estados depresivos a los que, el personal institucional y los internos, han rotulado popularmente con el mote de *carcelazo*. Durante el desarrollo del mismo se consideran comunes tanto los abusos en el consumo de estupefacientes, como las autoagresiones. El asunto parecería una vez más una cuestión subjetiva y altamente psicológica a no ser porque puede ser complejizada tanto desde el punto de vista de la criminología y el castigo, como desde la tradición sociológica que ha dedicado importantes estudios a la elucidación de la dimensión social de los sentimientos, ambos fenómenos relacionados con el tema del dolor.

Nils Christie, criminólogo y moralista escandinavo, abordó el tema con particular atención en su obra *Los límites del dolor*. Lo expuesto en aquel texto es mucho más una apuesta para reformar de alguna manera las instituciones penales y la generalizada irreflexividad en la aplicación de la ley. Sin embargo, la primera parte del texto se basa en un hecho que, para el autor, sólo permanece soterrado por la hipocresía de las sociedades occidentales contemporáneas: todo tipo de

¹⁴³ Nos referimos a Bettelheim, Bruno, *Heridas simbólicas. Los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, Barral, 1974.

castigo –y al mismo tiempo las instituciones que detentan la capacidad de aplicarlo– está basado en infligir dolor. El autor comenta:

Yo lo he sugerido y por eso lo sé: a los profesores de derecho penal ciertamente no les gusta que los designen como profesores en “derecho del dolor”; a los jueces no les agrada sentenciar a la gente al dolor, sino que prefieren sentenciarla a diversas “medidas”; a los establecimientos penitenciarios no les agrada que los consideren como “instituciones para infligir dolor”. Aún así, una terminología de este tipo presentaría un mensaje muy preciso: el castigo como lo impone el código penal es la imposición consciente de dolor. Se supone que los que reciben un castigo han de sufrir; si en general lo disfrutaran, sería necesario cambiar el método. Las instituciones penales se esfuerzan para que los que reciben las sentencias reciban algo que los haga infelices, algo que los lastime¹⁴⁴.

Sería conveniente pensar entonces hasta qué punto las instituciones penales son espacios prácticamente obligados a imponer y generalizar el dolor, como una suerte de dimensión indisociable de la ejecución de cualquier tipo de condena; al ignorar este hecho, una de sus piezas fundamentales desaparecería, nulificando a la institución en sí misma u obligándola a transformarse radicalmente¹⁴⁵. Lo señalado por Christie, tendría así, un particular eco en los planteamientos durkheimianos en torno al castigo, desde los que podría conjeturarse que, toda sociedad generaría un importante sentimiento de descontento si, aquellos que han decidido infringir sus normas y han recibido un castigo, no padecieran el mismo de tal manera que inhibiera futuras transgresiones¹⁴⁶.

La cuestión tiene por lo menos otro par de resonancias sociológicas dignas de atención. La primera es la idea de *la expresión obligatoria de los sentimientos*,

¹⁴⁴ Christie, Nils, *Los límites del dolor*, México, FCE, 1984, p. 20.

¹⁴⁵ Para el autor incluso la etimología da cuenta del asunto, el concepto institución penal, contendría en la segunda palabra una alusión directa a la pena, al sufrimiento y por tanto al dolor como fundamento del castigo.

¹⁴⁶ El literato español Jorge Semprún señala en una de sus obras la forma en que opera esta suerte de hipocresía de la sociedad en general para con la imposición del sufrimiento por parte de las instituciones de reclusión. Cuando el autor aludía a sus horas leyendo en la biblioteca del campo de concentración de Buchenwald, las reacciones de los sutiles abogados del nazismo y los revisionistas históricos no se hacían esperar: si había tiempo para leer, entonces los campos de la muerte no eran las despiadadas carnicerías que quiénes estuvieron presos en los mismos quieren hacernos creer. Es decir, si una serie de concesiones con matiz humanista existían, el nivel de dolor acusado no debía ser tan devastador. Nos referimos a Semprún, Jorge, *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, México, Tusquets, 2001.

a la que Marcel Mauss dedicara un importante artículo con el mismo título en 1921. El texto no tiene una gran extensión y, probablemente, no podría ser etiquetado como uno de sus trabajos más célebres¹⁴⁷; sin embargo, los abordajes teóricos contemporáneos en torno a lo psicosomático –tanto en nuestra disciplina como en la antropología–, parecen encontrar en el mismo una suerte de piedra de toque. En él se analizaban algunas de las manifestaciones orales más emblemáticas dentro de los ritos funerarios de algunas tribus australianas, entre los que destacaban: los gritos, los cantos y el llanto. El sociólogo francés afirmaba ahí: “No solamente el llanto sino que todo tipo de expresión oral de los sentimientos, no son un fenómeno exclusivamente psicológico o fisiológico, sino fenómenos sociales, marcados eminentemente con el signo de la falta de espontaneidad y de la más perfecta obligación”¹⁴⁸.

En lo que toca a la ritualidad en torno a la muerte podría decirse que, occidente no es del todo ajeno a la obligatoriedad de expresar pena por algún actor o situación. Convendría pensar hasta qué punto éste es también el tipo ideal de la ritualidad por la que atraviesa un transgresor durante su ingreso y estancia en una institución de corrección y castigo; lo que sería un giro interesante a la idea goffmaniana de mortificación del yo, entendiéndola también como una serie de ritos encaminados a sostener la realidad descarnada del condenado: que ha cruzado el umbral de un lugar cuyo objetivo es hacerlo padecer, por el quebrantamiento intencional de un acuerdo que sostiene nuestra convivencia, lo que en última instancia, no es más que el quebrantamiento de lo social mismo.

Lo anterior puede complejizar las nociones que tenemos del sugerente *apando*, de las prácticas que en él se suscitan y del comportamiento de las autoridades para con las mismas. Toda vez que, dicho espacio funge como un importante analizador, al exacerbar las condiciones de reclusión, lo que aparece en algunos testimonios de nuestras informantes con la sugerente descripción del siniestro lugar como: *el encierro del encierro*. Para ejemplificar lo expuesto,

¹⁴⁷ De hecho el texto no parece tener una edición traducida al español, por lo que nuestra reflexión deriva de fuentes secundarias, particularmente Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

¹⁴⁸ Mauss, Marcel citado en *Ibíd.*, p. 54.

recorreremos al testimonio de Lidia, interna del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan, cuyo módulo de castigo es particularmente susceptible de análisis al ser –en una figura casi dantesca– una especie de subsuelo, un sótano. La mujer comenta acerca de los cortes en este aislamiento:

Sociólogo: Estaba viendo que tienes cortadas.

Lidia: Sí

Sociólogo: ¿Por qué te las haces?

Lidia: Mmh son varias, lo he hecho tres veces y es por decir...las últimas, las que se ven rojas fueron por el apando de aquí abajo. Es que a veces no nos hacen caso y uno se siente mal, quiere subir a Servicio médico ¿no? O a veces son las 6 o 7 de la noche y no nos llevan ni siquiera de comer, algunas compañeras se ponen mal, o incluso uno mismo. Como el apando de aquí está muy feo, sí nos entra desesperación y para que nos saquen aunque sea a servicio médico nos llegamos a cortar.

Sociólogo: ¿Si no, ni siquiera les hacen caso?

Lidia: No, no nos hacen caso y se tardan mucho en ir, nos podríamos desangrar ahí y no les importaría mucho.

Dos serían las ideas a destacar dentro del pequeño diálogo con Lidia. La primera de ellas es el sádico comportamiento de las autoridades para con las internas castigadas. Recapitulando, estas mujeres se encontrarían en condiciones extremas de aislamiento –la idea del doble encierro–, y desprovistas de la poca seguridad que las reglas hacia dentro de la institución pueden proporcionar –en aquel sótano, por ejemplo, el horario de comida puede ser suspendido de manera arbitraria. La segunda es que esta ruptura –o corte– con el mundo de la institución propicia en muchas ocasiones un estado de desesperación que parece *ad hoc* para practicar los cortes sobre la piel, mismos que pueden conseguir o no la intervención del personal para sacar, aunque sea momentáneamente, a las prisioneras del lugar.

Conviene observar la imbricación de ambas situaciones y su correspondencia con la noción sociológica de que existen determinados contextos

rituales en los que sentir dolor, infligirlo o autoinfligirlo – en el caso de nuestras informantes– son cuestiones obligatorias. ¿No podría el módulo de castigo ser considerado uno de estos escenarios? ¿El desdén de las autoridades para con los cuerpos sufrientes de estas mujeres que –en palabras de Lidia–, “podrían desangrarse” sin causar el mayor conflicto, no será una respuesta a esta exacerbación de las características básicas del castigo materializada en un espacio¹⁴⁹? El corte podría aparecer entonces, como una forma en la que el dolor –impuesto grupal e institucionalmente– se hace cuerpo. El asunto alude una vez más a la idea de infligir dolor, en tanto que esos cuerpos han sido enajenados – confiscados– por la institución ¿No podría conjeturarse que cuando se lastiman estas mujeres oponen cierta resistencia a los objetivos de la institución y en cierto sentido la agreden? Este carácter de provocación también puede alimentar la indiferencia de las autoridades para intervenir.

La segunda resonancia a destacar dentro de la teoría sociológica puede encontrarse en *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim. Obra en la que, de alguna manera, se sientan las bases sobre las que fue erigida la idea maussiana de expresión obligatoria de los sentimientos, en las incitantes páginas que el líder y fundador del *Anne sociologique* dedica a los llamados *ritos piaculares* y a la siempre importante ambigüedad de lo sagrado. En breves líneas, el renombrado sociólogo francés explica la elección del peculiar término:

El término *piaculum* tiene, en efecto, la ventaja de que, aunque sugiere la idea de expiación tiene, sin embargo, una significación mucho más extensa. Toda desdicha, todo lo que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o de temor necesita un *piaculum* y, en consecuencia, se llama piacular. La palabra parece pues, muy propia para designar los ritos que se celebran en la inquietud o en la tristeza¹⁵⁰.

Es fácilmente entendible porque, desde su definición, la idea durkheimiana parece tener afinidad con el llamado carcelazo –incluso en lo que el autor señala como una cierta ambigüedad en el término piacular. En el fenómeno que hemos tratado

¹⁴⁹ Lo que, por supuesto, no anula en ninguna medida el componente sádico del rol desempeñado por quienes aplican este tipo de sanciones.

¹⁵⁰ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991, p. 401.

de describir, ambas acepciones hacen aparición: por un lado, la idea de expiación, relacionada de manera importante con el castigo, con la purga de algún tipo de condena; por el otro, la idea de un rito que dota de la capacidad de domeñar el temor y la angustia, de mantenerlos a raya. Por otra parte, el intento por interpretar los cortes de nuestras informantes como ritos de este orden –o por lo menos como características de los mismos–, puede ampliarse al observar cuales son las prácticas que nutren los planteamientos del autor.

Tal y como sucedía con el artículo de Mauss, los planteamientos durkheimianos en torno al rito piacular se sustentan en las detalladas descripciones de algunas destacadas actitudes rituales dentro del luto australiano, aunque esta vez aludiendo a manifestaciones mucho más violentas y cargadas hacia lo corporal, en el siguiente fragmento el padre del funcionalismo sociológico describe sólo algunos de los actos que una tribu puede ejercer frente al dolor de, por ejemplo, la súbita desaparición de uno de sus miembros, la semejanza con las prácticas del carcelazo no requiere demasiada imaginación:

Quando el dolor llega a ese grado de intensidad, se mezcla con una especie de cólera y exasperación. Se experimenta la necesidad de romper, de destruir algo. Uno se vuelve contra si mismo o contra otros. Se golpea, se hiere, se quema a sí mismo, o bien se arroja sobre otro para golpearlo, herirlo y quemarlo. Así se ha establecido la costumbre de librarse, durante el duelo a verdaderas orgías de torturas¹⁵¹.

Concluiremos nuestra exposición evocando ese par de ironías que para Durkheim se encontraban implícitas en estas actitudes rituales impuestas obligatoriamente por el grupo social. La primera, es que las mismas sirven para domesticar la exigencia de deidades o muertos, de imágenes altamente tradicionales y ancestrales, que no son otra cosa que representaciones de lo social mismo. Es como si ese pequeño germen de caos que a simple vista puede parecer como un connato de destrucción del grupo, fuera siempre necesario para revitalizarlo; es decir, que lo caótico y efervescente que desatan ese frenesí de sangre y sufrimiento no son más que una suerte de sacrificio que, a través de matar un poco de cada actor, revitaliza lo social.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 403.

La segunda, se enraíza en la profunda ambigüedad de lo sagrado, manifiesta en su cara de impureza, altamente vinculada con el daño, el sufrimiento y el dolor mismo. Sin embargo, aunque este trecho parezca radicalmente diferente, conduce como el del asceta a la santidad, planteamiento ciertamente sugerente cuando se piensa en la institución penal y su serie de condiciones para imponer dolor, si lo que se busca es de alguna manera la expiación del mal desatado por la ruptura de las normas, la purificación de aquél que ha decidido cruzar los límites de lo social. Idea con la que sería prudente concluir nuestra elucidación de estas inscripciones corporales que representan en la carne de estas mujeres una serie de situaciones sociales mucho más amplias, que anclan directamente en su cuerpo, dejando huellas prácticamente imborrables tanto del placer como del sufrimiento propio de sus intercambios más significativos o de la imponente maquinaria institucional de castigo.

3.3 ¿Un rastro de transgresión?: Criminalización y fachada prisionera.

Sí, es difícil, porque la gente y las instituciones prefieren –y exigen– una definición pronta y clara, y si no se les da esto, les basta la primera impresión. ¡Qué falta de paciencia!

Carlos Fuentes.

Los personajes del drama sociológico de la desviación, incluso más que los personajes de otros procesos sociológicos, parecen ser héroes o villanos. Exponemos la depravación de los desviados o exponemos la depravación de aquellos que aplican sobre ellos las normas.

Howard Becker.

Podría decirse que el tatuaje moderno se encuentra en una posición particularmente ambigua: por un lado, aparece como una popular práctica del mundo contemporáneo, como uno de los muchos ritos que –hoy casi desprovistos de su marco tradicional–, han sido adoptados paulatinamente por el mundo occidental, plagando de a poco sus calles, ornamentando la piel de inmensas capas de sus actores. Por el otro, la difundida idea de que puede trazarse una relación directa entre ser portador de alguna de estas inscripciones y ser responsable de algún tipo de transgresión –o antiguo huésped de alguna institución penal–, no sólo no ha desaparecido; sino que, permanece latente en prácticas de control y vigilancia que no sólo se limitan al territorio de los establecimientos de corrección y castigo.

Dedicaremos el presente apartado a reflexionar en torno a la segunda perspectiva; toda vez que, estos procesos de rotulación, pocas veces dejan el ámbito de la denuncia o la defensa de los derechos humanos para ser analizados desde un punto de vista sociológico, desde el que operan como una serie de complejos intercambios entre los actores, sus grupos de pertenencia y otros inmediatos, o las instituciones que reclaman sus cuerpos para sí en pos de la

corrección y el castigo, de la siempre eufemística readaptación social. La cuestión a destacar, es que en medio de esta complicada urdimbre de relaciones sociales y de poder hay un debate en torno a la imagen legítima de lo que los actores –sus cuerpos y prácticas– deberían ser.

Conviene entender este rótulo negativo a la usanza goffmaniana, como una fachada criminal. Recordando que, aun siendo una de las producciones tempranas del sociólogo de la dramaturgia, el concepto de *fachada* contiene una complejidad y una capacidad explicativa envidiables. En su acepción más sencilla puede entenderse como: “la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación”¹⁵². Sin embargo, este conjunto de signos abarca una disímil serie de recursos para regular las impresiones de los otros, incluye: el escenario en el que se desempeña una actuación, los signos de estatus, los uniformes y la ropa, el sexo, la edad, el color de piel, el modo de hablar y la glosa corporal en general.

Para Goffman, estos signos –manipulados intencionalmente o no– proporcionan la información suficiente como para ajustar nuestra actuación a la de los otros y prever resultados acerca de la misma. Para muchos, ésta es sólo una simple posibilidad a desarrollarse en un encuentro, a no ser porque lo que está en juego, en última instancia –como en toda la teoría goffmaniana–, son nuestros parámetros acerca de lo que es –o debería ser– el mundo social y la forma en la que el mismo funciona. Planteamiento con especial influencia en la fachada de los otros, pues por medio de estos pequeños intercambios de información se cree que se puede deducir exactamente frente a qué tipo de persona nos encontramos y, si la misma es digna de confianza. Cuando el sociólogo canadiense se acerca al tema en su clásico *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, llega a una reveladora reflexión en torno a la idea de institucionalización, el autor comenta:

[...] hay que señalar que una fachada social determinada tiende a institucionalizarse en función de las expectativas estereotipadas abstractas a las cuales da origen, y tiende a adoptar una significación y estabilidad al margen de las tareas específicas que en ese momento

¹⁵² Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 34.

resultan ser realizadas en su nombre. La fachada se convierte en una «representación colectiva» y en una realidad empírica por derecho propio¹⁵³.

La idea de una fachada criminal que puede institucionalizarse hasta el grado de ser elevada a la categoría de *representación colectiva* –o incluso, a un estatuto de naturalidad–, parece adecuada para dar cuenta de las estereotípicas imágenes acerca de cómo es que un recluso debe verse o comportarse. Asunto que puede llevarnos a tratar una suerte de escenario paradójico en lo que toca a las inscripciones corporales y la institución penitenciaria. Ya que la misma no sólo funge como el gran artífice del rótulo negativo que pende de estas prácticas, sino también, como su productor más importante. Así, algunas de nuestras informantes, que no se habían tatuado previamente, pueden tomar la decisión de hacerlo simplemente porque se encuentran en reclusión. Este parece ser el caso de Anabel, interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, quien relata no sin sorpresa una situación de este tipo:

Sociólogo: ¿Te gustan los tatuajes?

Anabel: Sí, aunque antes me gustaba sólo verlos, nunca me gustó hacérmelos; ya me los vine a hacer aquí, le digo, aquí me los hice todos.

Sociólogo: ¿Todos te los hizo tu compañera?

Anabel: Sí, nada más deja que salga y que mi mamá me los vea.

Sociólogo: ¿No te ha visto tu mamá?

Anabel: No, siempre que salgo a la visita salgo toda tapadita [ríe]

Sociólogo: ¿Nadie de tu familia esta tatuado?

Anabel: No, ni perforaciones ni nada. En mi familia son muy conservadores, para ellos, todo este tipo de cosas...para ellos son malas.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 39.

Anabel proviene de un marco que no tiene nada que ver con la fachada prisionera y que, a pesar de un incipiente gusto por el tatuaje, la mujer no decide convertirse en portadora de uno hasta que su marco cambia. La cuestión tiene por lo menos un par de ecos en la sociología goffmaniana. El primero aparece, en el desarrollo del concepto que hemos expuesto hasta el momento. Ya que para el autor, al fijar de alguna manera las posibilidades en torno a la fachada de otro: los signos que pone en marcha, sus modales, su escenario; se termina desembocando en una idea de coherencia. Esto es, la concepción de que debe existir una correspondencia entre todos estos ámbitos y que de ellos se puede deducir lo que un actor es. El caso de nuestra informante puede ser –en algún sentido–, el de la aceptación de su rótulo, ya que termina adoptando para sí una serie de signos que –además de ser permanentes– confirman que ahora se ve como debe verse, o como sus espectadores esperaran que se vea en su presente situación, apuntalando de alguna manera la identidad que la misma impone.

El segundo puede encontrarse en el hoy clásico *Internados*; ya que en aquella obra, el teórico canadiense aventuraba la que a un tiempo era una hipótesis sociológica revolucionaria y una de las críticas más avasalladoras para el modelo médico con el que –todavía en nuestros días– se trabaja la enfermedad mental, la afirmación de que: el signo que define a alguien como loco no es otro, que su estancia en algún establecimiento dedicado al tratamiento de dicho padecimiento. Develando una especie de tautología en la base de la institución, lo que no es para nada ajeno a los establecimientos de corrección y castigo que, como en el testimonio de Anabel, imponen un rótulo negativo –en este caso el de criminal– que podría incluir a una basta serie de actores que circulan libremente por las calles, pero que se fija con particular fuerza en los desafortunados, limitados en recursos o poco astutos: que sucumben al ejercicio de la ley y al encierro. Espacio y tiempo en el que, pueden llegar a adoptar una serie de prácticas que no hacen más que reafirmar su nueva condición social.

La cuestión cobra un matiz peculiar, al analizar el fenómeno de la criminalización de tatuajes y cortes sobre la piel hacia dentro de la institución penal. Los especialistas dentro de la misma –sobre todo los encargados de las

evaluaciones y clasificaciones— como los médicos, criminólogos, psicólogos y trabajadores sociales, no ven del todo con buenos ojos estas inscripciones corporales. Para ellos son un signo de peligrosidad y falta de control, se les presentan desprovistos de todo significado o ritualidad, como la simple posibilidad de causarse daño sin tapujos y no tenerlos para infligirlo a alguien más. Probablemente, la metonimia deba ser evocada una vez más, pues es la aparición de un sólo rasgo consigue evocar un carácter destructivo en su totalidad. O como comentaría el mítico Norbert Elias en su *Proceso de la civilización*, al analizar la ritualidad impuesta al uso cotidiano de objetos punzocortantes:

Pero el ritual social que se constituye en función de este peligro, deriva del hecho de que el gesto peligroso, en cuanto que suscita desagrado, en cuanto que es un símbolo de muerte y de peligro, se consolida en la sensibilidad de los individuos. La sociedad que, por esas épocas, comienza a limitar cada vez más las amenazas reales entre los hombres y, en consecuencia, a conformar de modo distinto la afectividad de los individuos, también rodea cada vez más de una cerca aislante los símbolos, los gestos y los instrumentos¹⁵⁴.

El “gesto peligroso” termina por hacer mella en los parámetros de clasificación que controlan el trato de las autoridades para con nuestras informantes, lo que puede modificar cuestiones tan banales —y al mismo tiempo determinantes— como su lugar de vivienda y las personas con las que tienen que convivir¹⁵⁵. Ilustraremos lo expuesto con uno de nuestros testimonios, Gloria es interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla y porta un gran tatuaje en la espalda. El mismo rebasa los cánones estéticos de los tatuajes normales¹⁵⁶ y fue realizado por su esposo, para participar en un concurso de tatuadores. En el siguiente diálogo, veremos su preocupación para con la clasificación, la interna comenta:

¹⁵⁴ Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1989. P. 166.

¹⁵⁵ Para el sociólogo mexicano Víctor Alejandro Payá, este tipo de limitados razonamientos propios de algunos ejercicios de clasificación institucional remiten a la escuela italiana de criminología positiva fundada en el pensamiento de Cesare Lombroso, que intentaba en última instancia proponer una antropología del cuerpo criminal, planteamiento que hoy parecería altamente impregnado por el etnocentrismo que a finales del siglo XIX colocaba a la versión europea del ser humano en la cima de una evolución social, física y moral. Ver Payá, Víctor A., *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*, México, Plaza y Valdes, 2006.

¹⁵⁶ Se trata de un par de rostros de facciones bastante realistas que se encuentran uno sobre el otro, fueron realizados sólo en color negro y ocupan gran parte de la espalda de la mujer, quién se refiere al mismo como “la gárgola”.

Sociólogo: ¿Y qué te han dicho las autoridades de tus tatuajes?

Gloria: A mí los licenciados me preguntan: “¿Tienes tatuajes?”, y yo respondo: “No”, por lo mismo de las clasificaciones ¿no? de que si tienes tatuajes te mandan a un dormitorio dónde todo mundo tiene tatuajes, pero es que ahí se drogan y entonces no, no, no. Yo no quiero que me manden para allá porque yo no consumo, nunca he consumido drogas, ni marihuana; alcohol sí, no te voy a decir que no pero...sí me he puesto así hasta atrás ¿verdad? pero cero drogas...cero drogas y cero marihuana cero cigarro, no fumo.

El pequeño diálogo deja ver una suerte de juego astuto por parte de la mujer, quien de alguna manera logra protegerse de una serie de parámetros de clasificación que dejan ver su inflexibilidad. El miedo de la mujer es ser llevada unos escalones abajo en la jerarquía de la prisión, para terminar en los dormitorios habitados por personas multitatuadas aunque, con una serie de características negativas vinculadas con el mismo: el alto consumo de estupefacientes, la reincidencia delictiva, purgar una condena por algún crimen particularmente violento. El problema radica entonces, en la idea de que cualquier inscripción corporal es considerada dentro de los parámetros de clasificación de la misma forma, lo que deja de lado la diferencia entre las mismas y sus portadoras, al tiempo que echa por tierra lo que sea que las mujeres pueden decir acerca de sus imágenes o cicatrices.



¿Cómo escapar a la clasificación?

El especialista aparece entonces, como el ejecutor de una clasificación prácticamente inamovible y que, en el último de los casos, da cuenta de la naturaleza incorregible de los desviados que produce. Habrá que recordar los

planteamientos de otro de los célebres miembros de la llamada *Escuela de Chicago*, Howard Becker; para dar cuenta de esta peculiar producción y de las relaciones económicas y de poder implícitas en la misma. En su conocido *Outsiders*, el autor lleva su análisis de los procesos de rotulación hasta un límite en el que fácilmente podría conectarse con la llamada *criminología crítica*. Ya que para el autor, no es otra cosa sino la institucionalización de una prohibición –el paso de una norma tácita a una ley– lo que produce como tal a un *outsider*. Lo que por supuesto, ejemplificó con maestría gracias al fumador de marihuana que, antes de ser aceptado como un disruptor del marco jurídico, era ignorado tanto por las autoridades como por la población en general.

Esto no parece diferir de lo expuesto previamente; es decir, de la idea de que es la institución quien de alguna manera produce a los transgresores que después administra. Lo que se contrapone a la visión coloquial de que estos provienen del mundo exterior y después de hacer funcionar los complejos mecanismos de nuestra seguridad o nuestras leyes, terminan penosamente en un establecimiento encargado de regenerarlos. Para el sociólogo chicagüense no hay nada más lejos de la verdad, y el asunto deja ver una especie de hipocresía y discrecionalidad en la base de la industria de control y criminalización, que se despliega continuamente alrededor de los siempre novedosos desviados. El autor comenta:

Los agentes de la ley, entonces, responden a las presiones de su propia situación laboral, aplican las normas y producen marginales de manera selectiva. Que una persona que realiza un acto desviado sea de hecho rotulada como desviada depende de muchos factores ajenos a su accionar en sí. Depende de que los oficiales de la ley sientan que en esa oportunidad tienen que dar muestras de que están haciendo su trabajo y así justificar su empleo, de que el infractor muestre respeto y deferencia, de que haya un “arreglo” de por medio y de que el tipo de infracción que haya cometido se encuentre en la lista de prioridades de los oficiales de la ley.¹⁵⁷

Este planteamiento teórico podría ayudarnos a analizar el pequeño diálogo con Gloria, quien –probablemente sin saberlo– se encuentra en medio de esta red. La

¹⁵⁷ Becker, Howard, *Outsiders... Op. Cit.*, p. 177.

mujer se enfrenta a una clasificación que no quiere saber demasiado acerca de lo que puede decir en torno a sus inscripciones corporales, que la fija en una categoría –por cierto, operada en parámetros prácticamente duales: portar o no portar una marca–; pero el problema se complica, ya que dicha clasificación depende de los especialistas cuyo empleo –o la justificación de la existencia del mismo– se sustenta en la discrecional aplicación de la misma.

Sin embargo, la mujer se las arregla para sortear las dificultades y navegar de alguna manera entre los huecos de este ejercicio. Probablemente echando mano de recursos como la deferencia hacia las autoridades o la sutil manipulación de su fachada, que permiten pasar por alto una aplicación del reglamento que parece inminente. Por lo poco que se puede inferir en la entrevista con la mujer, parece consciente de que las evaluaciones dan gran peso a la imagen personal y que, en ese sentido, la opinión negativa de los especialistas puede ser mitigada si se cuidan otros aspectos o rememorando la figura goffmaniana para estos casos, si se regulan prudentemente las impresiones. Lo que se ilustra en el pequeño diálogo que reproducimos a continuación:

Sociólogo: De alguna manera el tatuarte influye...

Gloria: Sí, claro...claro que sí, pero también la forma como...como te comportas, como te vistes, todo eso, sí...aquí todo eso influye en cómo te clasifican.

Sociólogo: ¿Por cómo te vistes también?

Gloria: Sí, por como estás...

Sociólogo: Arreglada, no arreglada

Gloria: Sí aquí todo eso tiene que ver

Por otra parte, aún con las críticas a la –en ocasiones simple– forma de operar de las instituciones penitenciarias, sería una exageración pensar que sus parámetros de clasificación son simplemente arbitrarios. Más allá del acercamiento positivista a la corporeidad prisionera –al trazo de causalidades basadas en estigmas moralmente rotulados como negativos– nos interesa destacar la breve, pero nada

despreciable resonancia que algunas de las ideas que sustentan los parámetros clasificatorios pueden tener en una sociología preocupada por el papel del cuerpo, lo que se manifiesta con mucho más fuerza en la noción que la institución tiene de la carrera de transgresión de los actores que habitan permanentemente sus instalaciones.

La noción de *carrera* fue acuñada por la incipiente sociología del trabajo norteamericana, que le esgrimía para dar cuenta del trayecto que los actores atravesaban para especializarse en las diferentes profesiones u oficios y para avanzar en la jerarquía de los mismos; pero rindió sus frutos más destacados al ser trasladada al ámbito de los estudios en torno a las manifestaciones más sofisticadas de desviación, mismos que ocuparon, por lo menos a lo largo de una década, a algunos de los sociólogos más destacados de la *Escuela de Chicago*, quienes, por supuesto, tenían una concepción mucho más amplia del concepto, Erving Goffman apuntaba vehementemente acerca del mismo:

Una de las ventajas del concepto de carrera consiste en su ambivalencia: por un lado, se relaciona con asuntos subjetivos tan íntimos y preciosos como la imagen del yo, y el sentimiento de identidad; por el otro, se refiere a una posición formal, a relaciones jurídicas y a un estilo de vida, y forma parte de un complejo institucional accesible al público. Gracias al concepto de carrera podemos, pues, oscilar a voluntad entre lo personal y lo público, entre el yo y su sociedad significativa, sin necesidad de ceñirnos, como única fuente posible de datos, a lo que la persona dice pensar que imagina ser¹⁵⁸.

Sería conveniente retomar el planteamiento de que la carrera del actor es de alguna manera un vértice en el que se encuentran lo público y lo privado, entre el actor y los grupos e instituciones con que interactúa. Lo que empata particularmente con nuestra apuesta por considerar al cuerpo multituado –o portador de otro tipo de marcas– como una suerte de sedimento material de las relaciones sociales en que se encuentra inmerso. Es en cierto sentido, en la dimensión histórica de esta corporeidad que la clasificación penitenciaria podría

¹⁵⁸ Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 133.

costrar cierta agudeza, si complejizara los testimonios de las mujeres acerca de las inscripciones que portan y consiguiera empatarlo con su historia personal.

En no pocas ocasiones esta investigación tocó puntos en los que la acumulación de cierto tipo de tatuajes empataba con la experimentación e incremento en el consumo de estupefacientes o con la estancia en diferentes complejos penitenciarios. Sin embargo, el asunto nunca dependió de la mirada del investigador, sino de la propia reflexión de las informantes, de la significación a posteriori de una historia que de alguna manera podía ser ordenada o hilvanada tomando a las inscripciones y su realización como momentos especialmente reveladores en lo que a las historias de violencia y transgresión de estas mujeres se refiere. Lo que ciertamente fungía como un pivote entre la carrera de las prisioneras y el rótulo que trataba de imponerles. En el pasaje de *Internados* que Erving Goffman consagraba a la llamada *carrera moral* del paciente mental, el autor esbozaba una generalización para los estudios que, como el presente, se acercaran al tema:

Podemos establecer aquí una observación general sobre la carrera moral del paciente, válida también para muchas otras. Cuando una persona ha llegado a una etapa dada de su carrera, construye típicamente una imagen del curso de su vida –pasado, presente y futuro–; y al hacerlo escoge, abstrae y distorsiona, a fin de obtener una versión de sí mismo que pueda exhibir ventajosamente en sus actuales circunstancias. En la mayoría de los casos, la tendencia natural a la protección del yo inducirá a orientarlo en el sentido de los valores fundamentales de su sociedad, por lo que esta versión podría caracterizarse como una apología. Si en la perspectiva de la situación actual el sujeto se arregla para proyectar la acción de favorables cualidades personales en el pasado, y un destino auspicioso en el porvenir, su versión merecerá calificarse como una historia de éxito. Pero si los hechos pasados y presentes de una vida son en extremo lamentables, quizá una persona no pueda hacer nada mejor que demostrar que no le ha cabido culpa en su dramático destino, y su versión apropiada se definirá como una «historia triste»¹⁵⁹.

Concluiremos reflexionando una vez más en estos fenómenos a la usanza de la interacción; es claro que un actor puede reflexionar acerca de su historia de vida,

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 154.

pero todo parece indicar que en el ámbito institucional –sobre todo en el que corresponde a los espacios dedicados a la corrección y el castigo–, los especialistas también lo harán, imponiendo una visión acerca de las causas que pudieron llevar al interno a su actual situación. Por otra parte, los testimonios de nuestras informantes también apuntan a un fenómeno similar con sus otros inmediatos, sería precipitado tratar de elucidar un escenario al respecto y mucho de lo que las mujeres comentan es más bien especulativo. Aún así, esta suerte de temor a ser fijadas permanentemente como transgresoras por el mundo exterior –basado en la fachada prisionera que ahora ostentan– no puede pasarse por alto.

Algunas de las prisioneras expresan su preocupación al imaginarse fuera de la institución, enfrentadas a la mirada de sus grupos familiares o a las evaluaciones propias del ámbito laboral, dibujando el choque entre dos mundos y sus prácticas, sus significaciones y sus historias; al tiempo que se desdibuja la posibilidad de una reinserción social, al hacer frente al otro, que adelanta etiquetas para lo que mira, para marcas difíciles de ocultar. La misma Anabel que trataba de escapar de la clasificación, comentaba más adelante en su entrevista:

Anabel: Para los que clasifican traer tatuajes es malo, no debemos de tener nada en nuestro cuerpo y son muchas las cosas de las que me tengo que acordar, porque ya voy a salir y aquí todo es diferente, aquí todo esto está permitido ¿estás de acuerdo? Aquí todo esto es bien visto, para los de aquí todo esto está bien. Aquí en la cárcel todo es muy diferente.

El asunto recuerda uno de los muchos mitos vivificados en la ejecución de los ritos iniciáticos, y compilados por Sir James George Frazer en *La Rama Dorada*¹⁶⁰. En él la iniciación es relatada como una batalla entre el novicio y un imponente monstruo que termina engulléndolo, al final el joven logra escapar de las entrañas del mismo, aunque siempre recibiendo una herida –la inscripción corporal elegida por su grupo– que dejará una marca permanente en su cuerpo, que evocará siempre a la mirada de los otros su paso por las entrañas del mismo. El relato asemeja sorprendentemente lo que el cuerpo de estas mujeres puede llegar a representar con las marcas que porta y el –no pocas veces traumático– paso por

¹⁶⁰ Frazer, James G., *La Rama dorada: Magia y religión*, México, FCE, 1986, p.137.

un sin número de ámbitos de violencia y transgresión, de encierro, soledad y aislamiento; que en última instancia, contienen siempre destellos de historia personal, vivencias susceptibles a la interpretación de espectadores que no importando su agudeza, tengan oídos dispuestos a escuchar su relato, para dislocar una imagen que deshumaniza de a poco a un infractor, que lo aísla de su contexto.

3.4 Técnica y tatuaje canero: el adentro y el afuera.

Prisionera: Y es que todo mundo cree que porque tienen tatuajes, muchos jóvenes de afuera son de lo peor o acaban de salir de un reclusorio y no necesariamente. En el tiempo que llevo aquí, jamás me he hecho un tatuaje, todos mis tatuajes son de afuera y algunos los tengo desde hace casi diez años.

Sociólogo: ¿Y ese tatuaje quién te lo hizo?

Prisionera: Una niña de aquí que se dedica a hacer tatuajes.

Sociólogo: ¿No es la chica que hace sus propias maquinas?

Prisionera: Sí, ella tiene mucho arte en las manos.

Abordar el complejo tema de la institución penal en la actualidad puede desembocar en una serie de reflexiones en torno al modo en que algunas destacadas características de la prisión avanzan y colonizan espacios que se encuentran fuera de sus muros. Esto puede observarse claramente en los imaginarios contemporáneos de “seguridad pública” y la proliferación de las técnicas de control y vigilancia que los mismos imponen: los enrejados, las cámaras de circuito cerrado, los cuerpos de seguridad –pública y privada–, el registro de pertenencias, los detectores de metales. Son todos rasgos propios de las *instituciones totales* que se propagan en la cotidianidad, provocando que la población medite acerca de su libertad –o incluso, su privacidad–, interrogándose si no se encuentra, en algunos sentidos, tan recluida como los habitantes de esos siniestros establecimientos que ha preferido obviar.

El sociólogo mexicano Víctor Alejandro Payá –importante analista del encierro y sus consecuencias–, utilizaba una incitante figura barthiana para nombrar dicho fenómeno, la *fuerza metonímica de expansión* de la institución penal¹⁶¹. El asunto nos interesa, ya que este desbordamiento de los límites de la misma no parece limitarse al espectro del control social y tiene un matiz bastante

¹⁶¹ Ver Payá, Víctor A., *Vida y muerte en la cárcel... Op. Cit.*, Capítulo II. La prisión y la sociedad.

peculiar en lo que a las inscripciones corporales –específicamente el tatuaje– se refiere. Dedicaremos este breve apartado a abordar el –popularmente designado– *tatuaje canero*, como un destacado *analizador*¹⁶² de una serie de intercambios entre las instituciones de castigo y el entorno social que las enmarca.

Primero que nada, habría que destacar la tendencia a pensar este tipo de instituciones como espacios cerrados herméticamente. En realidad, la idea contiene algo de verdad y puede remitir –además de a rasgos evidentes de los establecimientos–, a ciertos planteamientos teóricos. El mismo Erving Goffman –probablemente el autor que inauguraría la preocupación sociológica por el encierro–, estaba dispuesto a admitir en su desarrollo del concepto *institución total*, el papel definitorio del aislamiento, sin el que difícilmente se entendería la diferencia entre éstas y otras instituciones en nuestra sociedad, en su hoy clásico *Internados*, el autor canadiense comenta: “La tendencia absorbente o totalizadora está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques o pantano”¹⁶³.

Sin embargo, el asunto debe ser complejizado, ya que el estudio sociológico de estas instituciones debe dar también un peso específico a los actores que se desenvuelven en las mismas y que, de alguna manera, encarnan los objetivos para los que fueron creadas. En el caso específico de la prisión, hay que hablar de una serie de grupalidades que pueden ser abordadas en función de su tiempo de estancia y desplazamiento hacia dentro o hacia fuera del lugar: el primer grupo son los *internos*, que podrían ser designados someramente como aquella considerable capa poblacional que, al encontrarse purgando una condena, está imposibilitada permanentemente para desplazarse y comunicarse libremente con el exterior.

¹⁶² El concepto analizador remite a la tradición del *Socioanálisis institucional francés*, se trata de un fenómeno que devela las relaciones sociales y de poder hacia dentro de los grupos e instituciones a la mirada del investigador, para un acercamiento al concepto y a los planteamientos más importantes de esta escuela recomendamos ver: Payá, Víctor A., “Teoría social y Socioanálisis” en Payá, Víctor A. (coord.) *et al*, *Institución imaginario y Socioanálisis*, México, FES Acatlán, 2005.

¹⁶³ Goffman, Erving, *Internados... Op. Cit.*, p. 18.

El segundo grupo es el *personal*, conjunto de especialistas en el tratamiento de –y con– los internos, lo que en el caso mexicano incluye no sólo a médicos psicólogos, abogados, pedagogos y trabajadores sociales; sino también, a los grupos de *Seguridad y Custodia*, y a una particular serie de terapeutas alternativos, como los grupos religiosos, los entrenadores deportivos o los artesanos dispuestos a compartir sus conocimientos en torno a alguna actividad productiva –en el sentido más económico del término– u ornamental. Este sector puede desplazarse y comunicarse de manera relativamente libre dentro de los límites de la institución, siempre y cuando, no los rebase o corrompa, lo que terminaría por hacer mella en los objetivos que la misma tiene en un sentido más general. Su estancia está, más bien, regulada por algún tipo de horario, lo que no impide –aunque tal vez limite– su contacto con el exterior.

El tercer grupo son los *visitantes*, que puede incluir a los amigos y familiares de los internos o, incluso, a algunos especialistas externos a la institución, como los abogados encargados de la representación legal de los mismos, o la diversa gama de investigadores que desde las ciencias sociales, las artes, el periodismo de denuncia o los derechos humanos, se han abocado a rescatar los diversos testimonios de los internos. Dicho grupo no tiene la libertad del personal –en lo que a la circulación se refiere– y está limitado, en su entrada y permanencia en el establecimiento, por una obtusa combinación entre disposición, lealtad –para con su labor o con aquello que los internos tienen que decir– y una serie de requisitos burocráticos impuestos por la institución.

Nuestra somera tipología cobra importancia al pensar en las relaciones que pueden establecerse entre el adentro y el afuera de los centros penitenciarios. Podría decirse que, en los diversos intercambios que el grupo de los internos establece con el otro par de grupos, se pone en marcha una de las máximas antropológicas del don, la incesante circulación de *objetos, mensajes y personas*. Que posibilita, por supuesto, la entrada y salida de una inmensa lista de menesteres, que van desde los artículos de primera necesidad –pasando por cuantiosas sumas de dinero o significativas cantidades de estupefacientes–, hasta recados, encargos y rumores.

Esto es lo que, de alguna manera, enmarca al tatuaje carcelario que, ciertamente ostenta un halo de precariedad –sobre todo comparado con el ascético y profesional tatuaje de estudio. Algunas tatuadoras, dotadas de cierto ingenio, improvisan máquinas que emulan a las utilizadas en el ámbito comercial con objetos cotidianos, para tornar mucho más eficiente una práctica que, de otra manera, involucraría agujas de costura operadas manualmente, hilos y algún tipo de tinta. En el siguiente fragmento de nuestra entrevista con Viviana, interna del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, la interna relata con cierta sorpresa el aspecto de uno de estos artefactos, así como las diferencias a nivel calidad en la elaboración de una imagen por este medio, la joven comenta:

Sociólogo: ¿Se ve la diferencia con los tatuajes que hacen en la calle?
¿Te has dado cuenta, ahora que estás aquí?

Viviana: Sí, con los tatuajes que hacen aquí ¿no?

Sociólogo: Aunque hay algunas que tienen maquinas para tatuar ¿no?
Eso nos han dicho.

Viviana: Pero son maquinitas muy rústicas; muchas, ellas las inventan. O sea, usan una pluma y le quitan el repuesto de la tinta, le meten una cuerda de guitarra en lugar de aguja. Hacen que la maquina funcione con una pila y un motorcito, así [Ríe]. La verdad no sé de dónde lo sacan. Por eso obviamente los tatuajes se ven diferentes, porque la cuerda de guitarra no lleva la misma fuerza que la aguja de una máquina profesional, ni lleva la misma fuerza ni mete la tinta a la misma profundidad.

Sociólogo: Hay que estar rellenando ¿no?

Viviana: Ajá, por eso no quedan igual.

La principal idea a destacar después de leer el pequeño diálogo con Viviana, es su sorpresa para con los objetos cotidianos que terminarán siendo utilizados para la elaboración de la rústica máquina de tatuajes, sobre todo el pequeño motor que, accionado por alguna batería, le proporcionará la vibración a la aguja para cortar la piel e introducir la tinta; su expresión para definir el asunto es bastante clara, “no sé de dónde lo sacan”. Sin embargo, no se puede pensar en una suerte de

generación espontánea para con los objetos que circulan en los penales¹⁶⁴. Esto sería ignorar el obvio hecho de que estos artículos entran por la puerta principal y son introducidos por alguno de los diversos actores que conectan a la institución con el exterior. Lo que pone sobre la mesa por lo menos un par de temas: el primero de ellos, son las intervenciones por medio de las que, algunas de estas mujeres, reacondicionan ciertos objetos venidos de fuera para darles un nuevo uso; el segundo, son las redes –algunas veces estables y otras espontáneas– de solidaridad que se pueden entablar con el exterior posibilitando en primer lugar, la llegada de estos objetos.

Con respecto al primer tema puede decirse que, a diferencia de una serie de artículos que pueden estar sujetos a penalizaciones o que pueden ser detenidos a la entrada por el personal de seguridad del Reclusorio, la mayoría de los artículos involucrados en el desarrollo del tatuaje carcelario son más bien inocuos, propios del arreglo personal, el entretenimiento durante las horas de ocio o incluso el acercamiento que el encierro propone para con el ámbito cultural. Así, ni los bolígrafos, ni la cera para bolear zapatos –utilizada en ocasiones como tinta para tatuaje–, mucho menos las cuerdas para una guitarra o algún



Tatuaje canero

pequeño radio o electrodoméstico –cuyo desmantelamiento podría proporcionar el motor de la pequeña máquina– representan un peligro en sí mismos.

¹⁶⁴ Probablemente este imaginario explique la suerte de halo de ridiculez que rodea la mayoría de las noticias que describen incursiones de grupos policíacos especializados para decomisar objetos ilegales hacia dentro de los penales y los resultados de las mismas –que sobre todo en reclusorios de provincia– llegan a involucrar no sólo artículos electrónicos de lujo, armas de fuego o drogas, sino incluso mujeres.

El asunto nos interesa, pues parece contener una vez más un esbozo de teoría goffmaniana del encierro y las formas en las que puede ser enfrentado por los actores que han sucumbido al mismo. Al reflexionar sobre el tema, uno se ve tentado a rememorar el original concepto de *ajuste secundario*, por el que el autor entendía:

[...] cualquier arreglo habitual, que permite al miembro de una organización, emplear medios o alcanzar fines no autorizados, o bien hacer ambas cosas, esquivando los supuestos implícitos acerca de lo que debería hacer y alcanzar, y, en última instancia, sobre lo que debería ser. Los ajustes secundarios representan vías por las que el individuo se aparta del rol y del ser que la institución daba por sentados a su respecto¹⁶⁵.

La idea del ajuste secundario involucrado en la producción del tatuaje canero es, entonces, la sugerente manipulación y descontextualización que las mujeres proponen para con objetos que la institución ha decidido admitir en el cautiverio para cumplir otro tipo de objetivo. La entrada de algún aparato eléctrico, por ejemplo, tiene que ver con una serie de concesiones que, más que remitir a un marco humanitario, se vinculan con un sistema de premios y castigos cuya base es la buena conducta de las prisioneras. Dicotomía que deja ver una suerte de paradoja, ya que el buen comportamiento de una tatuadora puede ayudarle a obtener los medios para desarrollar una serie de prácticas que no son vistas del todo con buenos ojos por la institución.

Sin embargo, sería difícil no pensar en una suerte de efervescencia, de desorden inherente a la apuesta por la ensoñación evocada en las imágenes plasmadas sobre la piel o, en la improvisación e innovación de estas mujeres para con los objetos, los espacios y sus reglas. El asunto puede ser ejemplificado de buena manera recurriendo a una de las voces más autorizadas en el asunto. El siguiente es un diálogo con Judith, la más célebre tatuadora del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, en él aborda el procedimiento por medio del cual elabora agujas para la máquina que creó y con la que tatúa a una

¹⁶⁵ Goffman, Erving, *Internados. Op. Cit.*, p. 190. Este tipo de ajuste se diferencia del primario, en el que una persona acepta de buen grado lo que la institución le impone como objetivos y los medios que le proporciona para alcanzarlos.

creciente clientela; al mismo tiempo, pone de manifiesto nuestro segundo tema de interés, al referirse a algunas de sus conexiones con ese afuera sin el que su práctica difícilmente podría sobrevivir, la mujer comenta:

Sociólogo: Cuéntanos ¿Cómo le haces?

Judith: Pues encargo el material, encargo tinta y agujas. Aquí, sobre todo al principio, me los quitaban tiro por viaje ¿no? Los custodios

Sociólogo: ¿Y son tus amigos quiénes te traen el material?

Judith: Amigos y conocidos, les digo: “Oye, hazme un favor, tráeme una cuerda de guitarra, una MI sexta...”

Sociólogo: ¿La sexta cuerda de guitarra?

Judith: Sí, una MI sexta...sale muy bien, porque el arito de la base ya tiene la aguja. Generalmente uno la lija, usando una lija dura, y ya, con eso le saca filo.

A nivel técnico puede agregarse que, aquello que la mujer denomina “aguja” no es otra cosa sino el alma metálica de la cuerda de guitarra que, tras ser lijada para retirar el entorchado, es cortada para formar unas diez o quince partes que funcionan como agujas para el mismo número de intervenciones. Como se mencionó previamente, la tinta a utilizar, es un tema mucho más delicado. Si todo sale bien y el cuerpo de *Seguridad y Custodia* no lo prohíbe, puede que las mujeres logren hacerse con una tinta vegetal –difícilmente disimulable como objeto de otra función–, que da mucho mejores resultados que cualquiera de las soluciones que el aislamiento puede permitir para el problema –cera líquida para zapatos, tinta de bolígrafo.

Por otra parte, también encontramos en el fragmento el tema del intercambio espontáneo con personas que no son del todo allegadas a nuestra informante clave. En realidad, dos pueden ser los rasgos definitorios para el asunto y ambos se encuentran imbricados de una manera bastante particular. El primero de ellos es el factor económico: para convencer a alguien de traer insumos del exterior se requiere dinero en efectivo; mismo que, en el caso de

Judith se obtiene con su labor como tatuadora¹⁶⁶. Una reciprocidad mucho más apegado al mercado y lejana de los vínculos emocionales se impone, ya que las personas de fuera o el personal que se prestan para cumplir con este tipo de encargos, obtienen también beneficios económicos. Lo que puede ayudar a relajar la vigilancia del personal de seguridad, para con el paso de estos objetos.

El segundo rasgo a destacar, en lo que toca a las redes que se solidarizan con la práctica de nuestra informante, tiene que ver con el complejo tema del prestigio. Primero que nada, el caso de Judith expone una relación con el equipo de *Seguridad y custodia* que ha cobrado matices bastante interesantes. Al parecer, un cierto sector del mismo, no sólo no tiene conflictos con su ocupación o con la entrada de los objetos con los que la ejerce, sino que se ha involucrado con la mujer hasta el grado de engrosar las filas de su clientela. En el siguiente fragmento, tomado de su entrevista, la tatuadora refiere a la situación y a una especie de cruzada personal para conseguir que el tatuaje sea aceptado como una práctica legítima hacia dentro de la institución –tema que retomaremos posteriormente–, el diálogo es el siguiente:

Judith: Ahorita, yo soy la única que tatúa aquí en el penal, he tatuado desde a internas, custodias, visitas.

Sociólogo: ¿A las custodias también las has llegado a tatuar?

Judith: Sí [Ríe].

Sociólogo: ¿A ellas las tatúas clandestinamente?

Judith: Claro.

Sociólogo: ¿Y donde lo has hecho?

Judith: Pues ahora sí que en...

¹⁶⁶ En su entrevista la mujer comentó brevemente acerca de su tarifa: “Aquí adentro sí me pagan. Obvio no como en la calle, pero toda la gente me paga. Haz de cuenta que aquí son dormitorios: A-B, C-D y población, E-F y población, pero en todos los lugares hay catalogados, así: por quién tiene dinero, por quien se droga más, todo eso, así que ya sé a quien le puedo cobrar bien. Las letras así como ésta [medianas], las cobro en 20 pesos, por cada una, pero a las que yo sé que tienen varo, les cobro a 40 la letra”.

Sociólogo: ¿En dormitorio?

Judith: En dormitorio, exacto, porque pues aquí hay un cierto estatus ¿no? Aquí, como que te tienes que cuidar, porque en general lo ven como algo ilegal, pero sabemos que no es así ¿no? Sabemos que el tatuaje es un arte y de alguna manera, lo están demeritando.

Tanto la inquietud de Judith por lograr que su trabajo sea legitimado como un arte, como su acercamiento al grupo que de alguna manera tendría que rotularlo como un acto reprobable y negativo, pueden ser interpretados desde los planteamientos de otro de los grandes hitos de la *sociología de la desviación*, el conocido *Outsiders* de Howard Becker. Recordando que en aquella obra se dedicaba un espacio nada despreciable a debatir y complejizar las mal llamadas *teorías del etiquetamiento* que, para el autor, no eran más que una especie de amasijo, creado por los detractores del interaccionismo para restarle seriedad a sus planteamientos, al reducirlos a una serie de mecanismos cuyo simplismo rayaba en lo irrisorio, sobre todo en lo que toca a la imposición de un rótulo negativo a un actor –o a un grupo– y la inclemente adopción del mismo.



“El tatuaje es un arte”.

Becker tuvo especial cuidado al abordar la idea de la rotulación como un intercambio complejo entre dos grupos que enfrentaban sus visiones acerca de lo que, en última instancia, debía ser el mundo. En su trabajo en torno a los músicos de jazz y su aburrida contraparte, *los cuadrados* – que en última instancia eran el resto del mundo–, destacaba la idea de que la grupalidad ayudaba de alguna manera, no sólo a sostener la desviación; sino más bien, a proporcionar un marco de referencia en el que el comportamiento que, de otra manera sería mal visto, fuera una respuesta totalmente acorde a la situación. Así, los

músicos podían vivir de noche, consumir sustancias prohibidas, ser algo promiscuos, desvalagados o propicios al endeudamiento –rasgos que, ciertamente, rompían con los valores norteamericanos de clase media–; y llegar a pensar, no sólo que no estaban equivocados, sino que el modelo desde el que se los juzgaba era una versión anquilosada de la vida, probablemente destinada al olvido¹⁶⁷.

Esto puede vincularse con la idea de que la institución penal propicia una imagen de ilegalidad de las inscripciones corporales, que no es necesariamente compartida por otras grupalidades, por ejemplo, ese amplio sector de la población externa a la misma que ha encontrado en estas prácticas un medio de expresión, una profesión o incluso una propuesta artística. Marco al que probablemente remiten las breves ideas de Judith, quien no sólo no se considera una criminal o una productora de fachadas para los mismos –desechando así el rótulo que se le impone–, sino que se considera como una artista y encuentra en buena parte de su clientela a actores dispuestos a apoyar esa idea. Tal y como sucede con el músico beckeriano, la mujer aparece a los ojos del grupo que comparte sus planteamientos como alguien que tiene un don particular, que merece cierta admiración o respeto.

El prestigio de Judith como tatuadora circula y rebasa los límites del encierro –tal y como sucede con el dinero o los rumores–, principalmente gracias a su trabajo que, ornamenta cuerpos que ya no son exclusivamente los de sus compañeras de encierro. El tatuaje canero es descontextualizado, apareciendo en las calles, sujeto a la mirada y juicio de otro tipo de espectadores. En el fragmento anterior, la mujer ya contaba entre su clientela a las visitas, quienes llaman de particular manera su atención, por ser los personajes más ajenos al ambiente del encierro, a continuación retomamos otro breve pasaje de su entrevista, en el que regresa con especial atención al asunto, la mujer comenta:

Judith: La verdad hay veces en las que no me dejan [tatuarse], pero como ya llevo muchos años sí dije: “Pues es lo que me gusta, si lo voy a hacer pues que me den un espacio” ¿no? Porque mucha gente me

¹⁶⁷ Ver Becker, Howard, *Outsiders... Op. Cit.*, Capítulo 5: La Cultura de un grupo desviado de la norma: el músico de baile.

viene a buscar, y la verdad yo siento muy chido, cuando viene gente de la calle, gente que tiene oportunidad de rayarse en la calle, o sea en un local de buen prestigio y no arriesgarse. A veces les digo: “¿Para que vienes conmigo si vienes de la calle?” ¿No? porque muchas veces hay desconfianza por las agujas, por el SIDA y todas esas cosas, pero todo tiene que ver con que el tatuador no sea irresponsable. Entonces, no vas a tatuar a nadie con SIDA ¿no? Porque si hay un contagio o cualquier cosa ahorita, cualquier contagio puede poner en riesgo tu vida.

Habría que reflexionar entonces hasta qué punto ese creciente prestigio de Judith como tatuadora provoca que personas de fuera la busquen para portar una de sus inscripciones. Esta es una peculiar manera de desbordar el límite de los muros de la institución, se puede portar un tatuaje canero sin siquiera estar purgando una condena. Situación mucho más incitante en el caso de los varones, quienes a no ser por la visita o por algún otro tipo de ocupación dentro del penal, ni siquiera podrían estar presos en dicho establecimiento. Todo parece indicar que, los visitantes dispuestos a ser tatuados por nuestra informante, pasan por alto tanto las exacerbadas condiciones de peligro y contaminación, como aquellos aspectos que tienen que ver con la calidad del tatuaje mismo y su proceso de elaboración. La interna da un peso importante a este argumento, ya que para ella es prácticamente inexplicable que alguien prefiera tatuarse en estas condiciones, que hacerlo en un estudio profesional, quizá ignorando un poco la serie de circunstancias que rodean su producción y que podrían dotar de un cierto valor a las marcas que ella elabora, a pesar de tener un buen número de circunstancias en contra.

Por último conviene señalar el difícil tópico de la calidad del tatuaje, al ser uno de los rasgos más importantes de su fuerza metonímica. Ya que en la vida cotidiana aparece una suerte de imposibilidad para distinguir las variantes en cuanto al estilo y elaboración de una inscripción corporal. De tal manera que, el mote de *tatuaje canero*, se torna de a poco en un lugar común y termina designando a cualquier tipo de marca producida en circunstancias limitadas: las que se realizan a mano, perforando la piel punto por punto; las que plasman dibujos con trazos deficientes o que denotan poco talento a nivel pictórico; o las

que están coloreadas con tintas que delatan su procedencia, pues a diferencia de las usadas en los estudios profesionales, tienden a tomar matices verdosos después de poco tiempo, deteriorando el acabado original .

Otro importante ejemplo puede encontrarse, además de en las amplias referencias a las técnicas para elaborar a una inscripción corporal –a las que dedicamos la mayor parte de este espacio–, en una particular serie de imaginerías que proliferan como expresiones comunes sobre la piel: las Santas Muertes, los San Judas Tadeos, los *corregendos*¹⁶⁸, los diablos, las telarañas o los alambres de púas; son todos diseños que primero fueron asociados con el mundo del encierro y que hoy en día no necesariamente ornamentan la piel de reclusos, Al contrario de lo que se piensa, los ritos, prácticas o incluso valores y preferencias de los diferentes grupos sociales no permanecen en un estado de constante impermeabilidad, más bien se encuentran en un flujo perpetuo¹⁶⁹.

Concluiremos entonces destacando el papel que ostentan los complejos intercambios entre la institución penal y el mundo social que las rodea. El investigador podría preguntarse no sólo acerca del paulatino desdibujamiento del límite entre el adentro y el afuera de una institución penal, en cualquiera de sus niveles: desde la seguridad, la violencia y el crimen; hasta el lenguaje, las prácticas, los ritos y las creencias. Sino también, por la profunda imbricación entre éstas y la cultura popular, en el infinito desplazamiento de signos y prácticas que pueden ser tomadas como negativas o simplemente como marginales, para después integrarse a repertorios de grupos mucho más amplios. El eterno juego de la triada instituido-instituyente-institucionalización, y la nada despreciable posibilidad de crear o innovar lo social en todo sentido.

¹⁶⁸ Tatuajes pequeños con temas más bien infantiles, popularizados en las instituciones de castigo propias de los menores de edad. Ver Payá, Víctor A., *Vida y muerte en la cárcel...Op. Cit.*, Capítulo IV: Dinámica situacional y producción simbólica.

¹⁶⁹ En lo que parece más que un dato curioso, encontramos el caso del lenguaje. En un movimiento sumamente interesante, uno de los libros clásicos en torno al encierro en nuestro país *Así habla la delincuencia*, tuvo que modificar su nombre en las últimas ediciones por *Diccionario de caló*. Interesante que la línea que dividía al adentro del afuera, a las prácticas propias de delincuentes o de presos y la “gente bien” que hace gala de su libertad se haya difuminado al paso del tiempo.

Conclusiones.

La complejidad del mundo social y sus fenómenos rebasa de continuo a aquellos dados a la tarea de describirle y analizarle. Podría decirse que aún con la aceptación generalizada de la *totalidad del hecho social* o de las continuas apuestas contemporáneas a la multidisciplinaria en cualquiera de sus acepciones –a las que ciertamente esta investigación no es del todo ajena– no se puede dar cuenta de un objeto sociológico desde la multiplicidad de sus aristas, por lo menos no en un esfuerzo individual; en el que la *delimitación del tema* –instancia difusa a fuerza de repetición–, deja ver su particular influencia, una pocas veces destacada por los textos metodológicos que le consideran un paso más en una receta de nulas de variaciones.

Esta investigación se abocó al discurso de las mujeres prisioneras acerca de sus *inscripciones corporales* y los diferentes modos en que el mismo se imbricaba con su historia personal, familiar, grupal e institucional, lo que permitió de la mano de planteamientos, propios en su mayoría, de la sociología y de la antropología social, realizar una serie de conjeturas. Lo que probablemente pueda ayudar a vislumbrar los temas y acercamientos al objeto que esta investigación tuvo que dejar en el tintero; mismos que, en algunos sentidos, podrían haber brindado mucho más detalle a algunas de nuestras descripciones; sin contar aquellos probablemente pasados por alto que, podrían llegar incluso a falsear algunos de nuestros planteamientos más generales, tarea que corresponderá a investigaciones venideras tanto propias como de otros interesados en el tema. A continuación se enlistaran tan sólo algunos de ellos.

En tanto que centrada en los testimonios de las internas, nuestra investigación dejó de lado –sobre todo por falta de acceso a dicha información– tanto lo que las autoridades, como la familia de las mujeres u algún otro tipo de grupalidades –propias de su vida fuera del encierro– podían decir acerca de las marcas que portaban en la piel. Cada uno de estos tópicos podría ser considerado una investigación en sí mismo; sin embargo, de haber podido rescatar este tipo de discursos directamente de sus fuentes, algunos de nuestros planteamientos habrían aparecido –por decir lo menos–, como narraciones mucho más complejas.

En el primer caso, de haber conseguido entrevistas con los especialistas laborando dentro de las instituciones penales – y en gran medida, clasificando y tratando con estas mujeres– que se centraran directamente en sus tatuajes o cortes, se habría profundizado mucho más en los procesos de rotulación y criminalización, tanto de algunas de las prácticas más destacadas de estas mujeres, como de la forma en que han decidido presentar su cuerpo grupal e institucionalmente. Desafortunadamente, las instituciones totales son establecimientos bajo una estricta serie de normatividades que, la mayoría de las veces, limitan el acceso del investigador hacia este tipo de estratos. Tomar la decisión de atravesar la complicada tramitología para entrevistar a estos actores, presentaba la dificultad de los tiempos propios de nuestra investigación y de estancia en el establecimiento; probablemente, corriendo el riesgo de no obtener colaboración ni de las autoridades correspondientes ni de este mistificado sector de actores.

El segundo caso, presenta dificultades mucho más profundas, ya que seguir la pista de las diferentes grupalidades con las que estas mujeres interactuaban y que podrían compartir importantes testimonios en torno a las inscripciones portadas por las mismas, parece una tarea que rebasa los límites de nuestra investigación; podría decirse llanamente que, dada la multiplicidad de actores, su realización es prácticamente utópica. Por un lado, la mayoría de las familias se encontraban desmembradas y dispersas, y –una vez más– nada garantizaba su colaboración con la investigación; por el otro, el delimitado acceso del equipo de investigación a las instalaciones, impedía la convivencia con los familiares que sí acudían a visitar a las prisioneras. Aún así, ese diálogo presentaba otra dificultad: muchas de las mujeres mantenían tanto los tatuajes como los cortes propios del encierro en secreto para sus visitantes, a sabiendas de que los mismos eran un tópico de conflicto. Por lo que revelar los secretos que subyacían a la fachada que lograban sostener durante las horas de convivencia, presentaba una suerte de conflicto ético.

En lo que toca a las bandas o a los grupos delictivos la cuestión no era sólo de índole ética, sino que involucraba riesgos mucho más directos, el trabajo de

reconstruir sus lazos o simplemente intentar localizarlos, podía tornarse un trabajo casi policiaco. Intentar trazar un escenario en el que el investigador tuviera acceso a estos testimonios es casi del orden de la fantasía y, en algunos sentidos, parece un ejercicio lejano a la investigación académica; baste indicar para efectos de este espacio, que recabar testimonios de cualquiera de estos tres tipos de fuentes podría haber ayudado a contextualizar de manera mucho más completa las inscripciones corporales y los anclajes que las mismas lanzaban hacia esos otros significativos que aparecían de continuo en las narraciones de nuestras informantes, destacando sus intercambios y homenajes, sus remembranzas de una vida que dentro de la prisión parecía lejana. Al tiempo que, la posible repetición del tatuaje y el corte como formas de ritualidad, podría ayudar a debatir la difundida idea del *ritual efímero* propio del encierro –o incluso de la modernidad–, para quizá apuntar a nuevas formas de hacer comunidad.

Por otra parte, se pueden destacar algunas particularidades propias de la etnografía en instituciones totales que pudieron hacer mella en los testimonios obtenidos; y por tanto, en la delimitación del trabajo mismo, su redacción y presentación final. Para muchos interesados en la línea popularmente designada como *sociología de la desviación*, la población recluida en algún centro penitenciario puede parecer una buena posibilidad para obtener testimonios de primera mano. El sociólogo –u otro tipo de investigador asiduo del trabajo de campo– puede creer que, después de cumplir los tediosos requisitos burocráticos, las dificultades en cuanto a trabajo de campo se habrán sorteado, lo que es un tema a debatir.

Un ejemplo claro es el tópico de la movilidad. A diferencia de cualquier comunidad del ámbito rural –si es que el mote es todavía sostenible– o urbano, dotada con la nada despreciable facultad del libre desplazamiento, los habitantes de los complejos penitenciarios tienen que pasar las veinticuatro horas del día dentro de los límites del establecimiento –por lo menos, hasta cumplir su condena–, lo que puede dar una imagen de libre acceso a los actores y a sus testimonios; la cuestión es poco menos que refutable desde nuestra experiencia. Primero que nada, cualquier visitante novicio en uno de los Centros Femeniles de

Readaptación de esta ciudad se sorprendería del constante movimiento de las mujeres recluidas en los mismos. El intento por cumplir la máxima etnográfica de regresar a refutar el testimonio –o en nuestro caso obtener una segunda entrevista– no siempre pudo cumplirse, las mujeres desaparecían y muchas veces sólo volvían a ser vistas por el equipo de investigación en uno de estos singulares correteos por el penal, tras la petición de una nueva conversación, aún recibiendo una respuesta afirmativa muchas de estas mujeres decidieron no volver a colaborar, lo que impidió complejizar mucho más en algunas de sus narraciones y los planteamientos con los que podían ser interpretadas.

La idea goffmaniana de un escenario y sus bambalinas parece una metáfora eficaz para ilustrar este tipo de dificultades para el diálogo; mucho más, al aludir al también limitado acceso del equipo a la totalidad de las instalaciones, cuestión que parece tener mucho más un matiz de seguridad que de obstaculización explícita de la investigación. En el caso del Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan el área designada para las entrevistas fue el Centro Escolar; mientras que en su símil de Santa Martha Acatitla se pudo circular además por algunas áreas comunes como patios e instalaciones deportivas. Lo que pudo repercutir sobre todo en el primer abordaje de algunas de nuestras informantes, quienes podían ser sugeridas por algún miembro del personal, abordadas por el equipo espontáneamente, acudir en un acto de buena fe tras saber de una compañera entrevistada o incluso abordar con curiosidad a alguno de los entrevistadores.

Esto presenta una serie de dificultades que, posiblemente, podrían pasar desapercibidas en una investigación que no partiera del terreno –tomando en cuenta la inestabilidad del mismo. Ciertamente, estas mujeres no son todas las portadoras de inscripciones corporales que habitaban en los centros penitenciarios mientras se desarrolló la investigación, pero tener acceso a ese número de entrevistas no sólo parece una labor titánica; sino también bastante efímera, pensando en el número de mujeres que deben tatuarse –o incluso cortarse– todos los días, tanto en las instalaciones normales como en los apandos, o el nada

despreciable dato de que muchas de ellas suelen sortear incluso los parámetros de observación y clasificación a los que la institución da tanto énfasis.

Cuestión que puede llevarnos al tema de la triangulación y validación de la información; ya que, para algunas vertientes sociológicas el grupo compuesto por nuestras informantes puede no ser como tal una muestra representativa o la serie más precisa de historias personales de las cuales derivar generalizaciones. Habría que decir que todos los temas abordados por esta investigación se ratificaron a fuerza de repetición; fue tras leer y clasificar la totalidad de los testimonios de las prisioneras que una serie de tópicos generales fueron tomando forma, dando sustento y vinculando una importante serie de experiencias que de otra manera podían parecer inconexas, o simplemente estancarse en el nivel de llanas anécdotas sin mayores resonancias sociológicas.

Otra idea a destacar podría ser la amplia dicotomía entre la verdad y la mentira. Probablemente bajo los cánones de deferencia de cualquier intervención etnográfica, ningún miembro del equipo cuestionó en ningún momento la verdad de alguno de los testimonios de estas mujeres, lo que podría no sorprender a ningún asiduo de la investigación académica, pero sí a muchos de los especialistas propios de las instituciones totales o del control social, bastante habituados a la idea de que la hostilidad de estos ambientes torna a los actores habilidosos mitómanos o chantajistas profesionales –planteamiento seguramente apoyado en una sarta de anécdotas difíciles de debatir.

Tanto desde el punto de vista de la sociología de la situación –de claro cuño goffmaniano–, como desde los planteamientos antropológicos en torno a la eficacia del rito, dicha dicotomía es insostenible. Es decir que, por un lado, ninguna verdad dura subyace a la fachada –probablemente ficticia para cualquier observador estricto– que ostentamos en lo cotidiano; quizá por ello sea tan útil regular las impresiones que los demás tienen de nosotros mismos. Mientras que por el otro, se puede desarrollar una acción sin estar completamente convencido de su eficacia o de acuerdo con los beneficios de su ejecución, sin embargo en su realización y en la repetición de los parámetros sociales o grupales de la misma hay siempre algo importante que destacar.

Del par de prácticas en los que la investigación se concentró, los cortes ameritarían una serie de entrevistas que logran abordarles con un énfasis mucho mayor. Los testimonios obtenidos no fueron pocos o simples; sin embargo, las mujeres pocas veces veían el vínculo o la similitud entre los mismos y los tatuajes, que en muchos momentos parecía les merecían más atención o espacio de reflexión. El equipo no tuvo ningún encuentro con una mujer que sólo portara cortes, como si los tuvo con algunas mujeres que sólo portaban tatuajes. Una vez más el asunto remite a los descubrimientos o relaciones trazados sobre el terreno, aunque puede decirse que, lo que en otro contexto podría parecer una falla, fue subsanado las más de las ocasiones por la nada despreciable intuición del equipo de entrevistadores.

En lo que al tatuaje respecta, con todo y su proliferación en los centros penitenciarios, no logramos presenciar nunca alguna de sus realizaciones en vivo. A diferencia de los penales varoniles –en los que se describe como una ocupación más–, en el ámbito femenino tatuar sigue siendo mal visto. Al tener contacto directo con los procedimientos utilizados por las internas se pudieron haber descrito algún otro tipo de componentes rituales en torno a algunos temas como: la preparación frente al pequeño rito, el dolor, el comportamiento tanto del tatuador como del tatuado, el tipo de material y su uso. Nuestra experiencia se limitó a descripciones, testimonios y –por los menos en un par de ocasiones– a la contemplación de algunas inscripciones recién realizadas.

Concluiremos afirmando el importante papel que jugó para esta investigación una elucidación acerca de la dimensión social del cuerpo. Ya que la misma permitió profundizar de manera importante en algunos de los temas más emblemáticos de nuestro objeto, sin relegarles a un par de prácticas de alguna manera sueltas de los actores que las llevaban a cabo. En todo tipo de ritualidad, desde la que involucra dejar marcas permanentes en la piel de los miembros de un grupo, hasta nuestros breves encuentros en lo cotidiano, se encuentra inmerso nuestro cuerpo, con el sin número de implicaciones que esto puede llegar a tener. Sin él serían prácticamente inentendibles aquellos intercambios que involucran tanto lo que pensamos y lo que decimos, como los medios para recibir estos

estímulos y el indudable sello que lo social ha dejado en nuestra capacidad para interpretarlos.

Sin este acercamiento a novedosos autores preocupados por el tema o a algunos de los clásicos de nuestra disciplina desde esta sugerente perspectiva, probablemente se habría desdibujado el importante papel que ostenta ese cuerpo enajenado por la institución penal y contenido por sus muros que –de una u otra manera logra escapar–, quizá no a las condiciones de cautiverio, pero si a los parámetros de clasificación y a las prácticas mortificantes; gracias a sus incesantes movimientos de metáfora y metonimia, a su colonización de los espacios, sus apuestas por la ensoñación o el siniestro juego con el vértigo ahí dónde lo social se hace carne, sensación y experimentación, para tornar asible un entorno caótico o de avasallador aislamiento.

Bibliografía.

- Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Bataille, Georges, *El erotismo*, México, Tusquets, 2008.
- Bateson, Gregory, Mead, Margaret, *Balinese Character. A photographic analysis*, New York, New York Academy of sciences, 1942.
- Baudrillard, Jean, *De la seducción*, México, REI, 1992.
- Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- Becker, Howard, *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Bettelheim, Bruno, *Heridas simbólicas. Los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, Barral, 1974.
- Böszörményi-Nagy, Ivan, *Lealtades invisibles*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2006.
- Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, México, FCE, 1993.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Christie, Nils, *Los límites del dolor*, México, FCE, 1984.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, s/a.
- Duvignaud, Françoise, *El cuerpo del horror*, México, FCE, 1987.
- Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*, México, FCE, 1997.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989.
- Feher, Michel et al, *Fragmentos para una historia del cuerpo. Parte segunda*, Madrid, Taurus, 1991.

- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.
- Frazer, James G., *La Rama dorada: Magia y religión*, México, FCE, 1986.
- Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991. VOL. XIII.
- Godbout, Jacques, *El espíritu del don*, México, Siglo XXI, 1997.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Goffman, Erving, *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Goffman, Erving, *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza, 1979.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Lapassade, Georges, *La entrada en la vida. Ensayo sobre la no-terminación del hombre*, Madrid, Fundamentos, 1973.
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Le Breton, David, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- Leiris, Michel, *Huellas*, México, FCE, 1988.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude, *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1978.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel, 1974.

- Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Mendel, Gérard, *Sociopsicoanálisis 1*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, México, Editorial Tomo, 2005.
- Payá, Víctor A., *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*, México, Plaza y Valdes, 2006.
- Pommier, Gerard, *¿Freud apolítico?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.
- Ramírez, Mario E, *Aporías de la cultura contemporánea*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2000.
- Revueltas, José, *El apando*, México, Era, 2008.
- Semprún, Jorge, *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, México, Tusquets, 2001.
- Simmel, Georg, *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 2002.
- Simmel, Georg, *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización. Tomo 2*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Turner, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1989.
- Turner, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Watzlawick, Paul et. al., *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder, 1993.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1974.