

Universidad Autónoma de Baja California  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



**Cambiar de vida sin cambiar de cuerpo:**

**El tatuaje en el contexto de la rehabilitación evangélica.**

**Análisis de cuatro historias de vida y su reconstrucción identitaria,**

**Tijuana Baja California 2014-2016.**

Tesis que presenta:

**Socorro Lizbeth López Escoboza**

Para obtener el grado de:

**Licenciada en Historia**

Tesis desarrollada bajo la dirección de:

**Dra. Olga Odgers Ortiz.**

Tijuana Baja California, marzo del 2018

## CONTENIDO

PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO, METODOLÓGICO	12
Y CONTEXTUAL	12
1. PLANTEAMIENTO TEÓRICO Y CATEGORÍAS ANALÍTICAS.	13
1.1 La identidad y el cambio identitario.	15
1.2 La conversión religiosa.	25
1.3 El cuerpo y la corporización.	39
1.4 El tatuaje desde la perspectiva evangélica.	48
1.5 Adicciones y comunidades terapéuticas.	54
2. DISEÑO METODOLÓGICO.	67
2.1 Narrativa biográfica.	67
2.2. Perspectiva histórica.	76
2.3 El método iconológico y la iconografía.	85
3. ADICCIÓN Y RELIGIÓN EN TIJUANA: DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO EMPÍRICO.	88
3.1. Contexto de consumo de drogas.	89
3.2 El cambio religioso: los evangélicos en Tijuana.	104
3.3 Nueva Vida: lugares de cambio. Centros de rehabilitación en Tijuana.	113
3.4 La historia de la práctica del tatuaje.	119
SEGUNDA PARTE. TATUAJES E HISTORIAS DE VIDA: ABRAHAM, ELENA, MOISÉS, NATALIA.	136
4. EL TATUAJE “DEL MUNDO”: ABRAHAM Y NATALIA.	145
4.1 Abraham: “Por andar en el refugio.”	145
La adicción.	146
Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación.	148
La actualidad.	151
El tatuaje: “Por andar en el refugio.”	153
Significado y re significación.	154
Análisis iconográfico.	159
4.2 Natalia: “Sigo aquí, sigo esforzándome.”	160
La adicción:	162
Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación:	166
Lo que viene:	168

El tatuaje: “Sigo aquí, sigo esforzándome.” .....	169
Reinterpretación: .....	170
Análisis iconográfico: .....	172
5. LO QUE FUI Y LO QUE SOY. ELENA Y MOISÉS.....	172
5.1 Elena: “Romper las cadenas.” .....	172
La adicción: .....	175
Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación: .....	180
Lo que viene: .....	184
El tatuaje: “Romper las cadenas.” .....	186
Significado y resignificación. ....	187
Análisis iconográfico: .....	189
5.2 Moisés. “La memoria de que no se me olvide en dónde estuve.” .....	190
La adicción: .....	191
Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación: .....	193
La actualidad: .....	196
El tatuaje. ....	197
Significado y resignificación .....	201
Análisis iconográfico. ....	211
6. Consideraciones generales sobre tatuajes e historias de vida.....	212
Estrategias y discursos de resignificación: .....	214
Limitaciones y nuevas preguntas.....	225
7. Conclusiones: .....	229
Bibliografía: .....	246

## Introducción:

Cuando era pequeña, de cinco o seis años, pasaba tiempo con mi abuelo en la mercería que tenían en casa. Era común escuchar, desde media calle, antes de llegar con los vecinos: “Ey, un globito.” Y a mí me parecía curioso que personas, que ya no eran niños, compraran globitos y nunca a mis abuelitos, que también vendían. Los vecinos siempre tenían “amigos” de visita y aunque no tenían problemas con ellos, se veía que a mi familia no le agradaban. Eran los años noventa, en la cuarta sección de la colonia Sánchez Taboada. Conforme crecí, observé de lejos, sin nadie que me explicara por qué los señores compraban globitos, o porque en la tiendita, al final de la calle, regalaban el papel que forra los rollos de papel higiénico cortado en rectángulos pequeños. Comencé a saber de la peligrosidad de nuestras colonias y de la fama que mi ciudad tenía debido a la inseguridad y actividades ilícitas que se desarrollaban en estas. En donde gente como nuestros vecinos tenían gran responsabilidad, pues la policía estaba constantemente tras ellos (aunque a veces se saludaran o les dieran *raite* a sus casas). Después veía como algunas de esas personas, comenzaban a vestir y hablar diferente, lo cual resultaba sorprendente desde la perspectiva de una familia católica, con cierta distancia e incredulidad respecto a las personas que repentinamente se arrepienten de sus pecados y comienzan una vida diferente *en Cristo*. Poco a poco fui comprendiendo esos *pecados* y las cosas que sucedían en mi entorno; las cuales se relacionan con la historia de nuestra ciudad y con la imagen negativa que ha tenido.

Cuando se transita por las calles de Tijuana es común ver personas cristianas predicando *la palabra de Dios* en la vía pública. Con altoparlantes o micrófonos, acompañados con música o a capela, los conversos tratan de atraer la atención de los transeúntes, animarlos a conocer a Cristo, y acercarse a la iglesia o centro que representan. Quizá algunas personas les pongan atención y otras sean indiferentes; y hay quien juzga la conversión a través del individuo que hace la convocatoria. Cuando se va en coche, en los semáforos no faltan los chicos de algún centro de rehabilitación que piden cooperación para la causa, o si se va en transporte público, suben para en el trayecto, hablar sobre *la palabra*, mientras piden una moneda u ofrecen dulces a la venta, compartiendo su experiencia de recuperación y pidiendo poder reproducirla para otras personas. Y eso es lo que generalmente, quien no ha tenido la experiencia cercana a un internamiento, conoce sobre los centros espirituales. Por otro lado, la gente habla sobre los centros

generalizando a partir de las experiencias de los conocidos que han pasado por ahí, con muchas dudas hacia quienes hablan positivamente sobre los centros de rehabilitación o de los *brothers*.

Sumada a la percepción del cambio, cuando una persona con tatuajes comienza a hablar de Dios, frecuentemente surge una predisposición a lo que se va a escuchar, con gran probabilidad de que se desacredite el mensaje porque quien lo emite parece ser de poca confianza. Y surge también la incógnita inconsciente ¿cómo es que esta persona, con el aspecto que tiene, llegó a ese cambio de mentalidad? El problema de adicciones está en crecimiento constante a nivel mundial; Tijuana se ha vuelto un lugar clave para el tráfico de drogas, las adicciones y, en consecuencia, para la oferta de rehabilitación. Esta última, se atiende en un gran porcentaje por comunidades religiosas, particularmente evangélicas. La historia de Tijuana siempre ha estado ligada e intentando desligarse, a la fama de la ciudad como lugar de adicciones.

La historia reciente podría aportar al análisis de la drogadicción y su atención en el contexto fronterizo y las dinámicas que implica; en donde destaca el papel de la sociedad civil en combatir este problema. Este trabajo surge con una intención interdisciplinaria de abordar la problemática de las drogas desde los individuos involucrados en la misma. A través del análisis de la historia de vida y del tatuaje, como vínculo entre el cambio (rehabilitación y conversión) y las particularidades que lo caracterizan. Analizando el cambio que algunos individuos -que han pasado por una fuerte problemática de adicción y que también han pasado por un proceso de rehabilitación y conversión religiosa evangélica- han experimentado; cambio a partir del cual han optado por formar parte de grupos de ayuda mutua, o participan de alguna forma en el campo de la rehabilitación. La manera en que han reconstruido su identidad y de qué forma perciben sus tatuajes o se perciben a sí mismos a través de los discursos de re significación de estos, que se han ido construyendo a partir de dicho cambio.

El objetivo es analizar, a partir de la re significación de estos, el proceso de transformación de la identidad en personas que han pasado por un proceso de rehabilitación/conversión religiosa, y conocer cómo viven, desde su nueva identidad, la experiencia del cuerpo resignificado y de qué forma se asimilan las características físicas de este en la nueva vida. Contextualizando este cambio en la participación de la sociedad civil y el evangelismo en el combate a las adicciones y sus efectos sociales.

La fuente para este análisis es la observación y las interacciones producto del trabajo de campo, y principalmente las entrevistas a modo de narrativa biográfica que nos proporcionan información para interpretar la forma en que se construye el universo simbólico vinculado al tatuaje. Por ello el guión de entrevista se enfoca en (1) el contexto en que se desarrollaron las adicciones y los procesos de rehabilitación/conversión religiosa, y (2) la relación de los tatuajes con este. Siendo elemento central la relación el sujeto y su cuerpo (corporización), a través del proceso de adicción y particularmente en relación al discurso de resignificación de los tatuajes. En el análisis, el tatuaje se utiliza como un medio para conocer el posicionamiento de la persona cuando decidió hacerlo, frente al razonamiento que surge en el sentido que se le otorga en la actualidad, después del cambio que implica la rehabilitación y conversión religiosa.

La intención de conocer estos procesos deriva de la observación de grupos de la sociedad civil que han tenido participación, desde hace décadas, en la evolución del tratamiento y atención de las adicciones en la región. Los grupos de ayuda mutua<sup>1</sup>, a los que pertenecen los individuos que forman parte de este estudio, han tenido un papel muy relevante en la oferta de atención a las adicciones en Baja California, y especialmente en Tijuana. La perspectiva con la que se aborda el problema de las drogas, usualmente tiene un enfoque sobre la violencia, el tráfico y los grupos delictivos o los índices de consumo, sin poner tanto interés en la población adicta (que experimenta directamente las consecuencias) o en los grupos que atienden a dicha población, cuyos individuos con frecuencia pudieron ser parte del problema, pero ahora son elementos activos en su combate.

La cotidianidad de la vida en la frontera está atravesada por fuertes problemas sociales relacionados con el abuso de drogas (inseguridad, violencia, narcotráfico, adicciones, etc.), que por las particularidades que implica, se inscriben en ella quizá con mayor impacto que en otros lugares del país. Esas problemáticas son abordadas activamente por grupos de la sociedad civil, principalmente grupos religiosos, que generalmente tienen el modelo de ayuda mutua como estrategia. Esto significa, que el servicio es proporcionado por exadictos en rehabilitación Desde

---

<sup>1</sup> “3.27 Grupo de ayuda mutua, es la agrupación que ofrece servicios, integrada por adictos en recuperación, cuyo propósito fundamental es apoyar al adicto con base en la experiencia compartida de los miembros del grupo, para lograr la abstinencia de sustancias psicoactivas.” Y “3.32 Modelo de ayuda mutua, es el servicio que se ofrece en las agrupaciones de adictos en recuperación, utilizando los programas de ayuda mutua” Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009 Para la prevención, - tratamiento y control de las adicciones (México: Secretaria de Salud, 2009) P. 19-20 [http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/norma\\_oficial\\_nom.pdf](http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/norma_oficial_nom.pdf)

la perspectiva evangélica, al abandonar la vida de delincuencia, drogas y “mal comportamiento” (en sus palabras, de pecado), es necesario cambiar todos los aspectos de la vida y una vez transformados (por la intervención de Dios) en una nueva persona, reconstruir cada una de las relaciones que permiten funcionar como un individuo en sociedad.

La identidad, por otro lado, es un proceso continuo de significación individual, que se construye con las relaciones y elementos contextuales, socioculturales, familiares y psicológicos a los que el individuo está expuesto. Este trabajo busca analizar cómo es qué, para algunos individuos, esas relaciones o elementos se expresan en el cuerpo, y de qué forma esa expresión puede aportar al análisis de temáticas puntuales, como la adicción o la rehabilitación de sustancias; y quizá, en un futuro, en lo referente a la reintegración social de estas personas. Se pretende comprender cuales son las estrategias discursivas y de acción, que los individuos con tatuajes generan para vivir el cambio identitario, consecuencia de la conversión religiosa, que se promueve por el modelo evangélico de atención de las adicciones y a través de las cuales reconstruyen su proyecto de vida y resinifican tanto los elementos gráficos de su cuerpo como su propia trayectoria.

Este trabajo se divide en cinco capítulos, organizados en dos grandes partes. La primera parte, compuesta por tres capítulos, se compone del marco teórico (1) donde se presenta la construcción del problema de investigación y las aproximaciones teóricas que sustentan el análisis; el capítulo contextual (2) que introduce los antecedentes en materia de adicciones, tatuajes y cambio religioso, así como la trayectoria de los centros de rehabilitación en la ciudad, y se plantea la perspectiva de la historia del presente como fundamento epistemológico de este trabajo; finalmente el tercer capítulo (3) presenta las estrategias analíticas elegidas para esta tesis, centradas en la historia de vida o narrativa biográfica, así como el método iconográfico, que son las herramientas de trabajo seleccionadas para la obtención de la información empírica y análisis de la información.

La segunda parte, corresponde a los resultados de la investigación, que están organizados en torno a las historias de vida propiamente y, dentro de ellas, al análisis de los tatuajes. Esta parte, está dividida en dos capítulos. En el capítulo cuatro, se aborda la experiencia de dos sujetos, Abraham y Natalia, que, si bien lograron abandonar el consumo de drogas a partir de un proceso de conversión religiosa, no los reinterpretan como parte significativa de su nueva

identidad. En contraste, en el capítulo cinco se abordan las experiencias de Moisés y Elena, quienes lograron un ciclo de resignificación, convirtiendo su cuerpo en una especie de palimpsesto con el que expresan lo que fueron y lo que son. Para finalizar, se presentan las conclusiones del trabajo, señalando sus alcances y algunas posibles nuevas vetas de investigación.

A continuación se presenta una síntesis de cada capítulo.

En el capítulo teórico, se analiza el concepto de identidad y lo que implica el cambio identitario, para lo que se complementa con la conversión religiosa que es la que, en este caso, propicia y enriquece este cambio. Se habla sobre el cuerpo como eje central de la sociabilidad y se analiza en el contexto del evangelismo, así como se aborda desde la perspectiva teórica de la corporización. Para esto también se analizan las diferentes perspectivas desde las que se puede abordar la cuestión del tatuaje. Finalmente, se hace una revisión de los centros de rehabilitación como comunidades terapéuticas: lugares en los que se supera la adicción y se genera el cambio, definiendo los conceptos que se utilizan en el lenguaje de las adicciones y estableciendo los métodos a los que estuvo expuesta la población que ha participado en este trabajo.

El segundo capítulo es metodológico y en este se revisan la historia oral y la herramienta de historia de vida en su función en este estudio; así como se plantean los términos en los que se ha considerado el sentido histórico de este trabajo, desde la historia del presente o del tiempo reciente. Finalmente, se hace una revisión del método iconográfico y sus características, que es el que servirá para analizar los significados de las imágenes en los tatuajes de los participantes, y se hace una breve descripción de los antecedentes de este método.

El tercer capítulo, contextual, plantea las condiciones y antecedentes de la región respecto al consumo de drogas, sus efectos en las dinámicas de la ciudad y las consecuencias que el abuso de sustancias tiene en materia de seguridad y salud pública. Como antecedente, se analiza también el cambio religioso que ha experimentado el país y particularmente la zona de Tijuana, del catolicismo al cristianismo, cuales son las condiciones que han propiciado dicho cambio y el papel que ha tenido la iglesia evangélica en la región. En donde se observa como eje central de este cambio religioso la diversificación y la oferta de bienes de salvación que proporciona el culto protestante. Así como el impacto de esto en el devenir histórico, en varios grados de relevancia: de esta población, de las instituciones que dan atención a esta población, de la

problemática de drogas y en general, de la ciudad; en donde se inscribe además la dimensión y condición fronteriza, de la población y de la región. Se propone un panorama general de los centros de rehabilitación que operan en la ciudad y la manera en que estos se han ido ubicando en el estado. Y para tener un panorama más completo sobre la práctica del tatuaje, se ha hecho una revisión del desarrollo de esta en la historia de la humanidad, y cuál ha sido su evolución desde las primeras apariciones de las que se tiene registro hasta nuestros días.

Los resultados se han dividido por caso, son cuatro las historias de vida divididas en dos capítulos. En cada uno de los apartados se presenta al entrevistado o a la entrevistada, su historia de vida, desde la niñez hasta su consumo problemático y rehabilitación, considerando el momento en que empezaron a consumir y en el que decidieron comenzar a llevar tatuajes a su piel. La historia de vida concluye con el proyecto a futuro que tienen quienes apenas han completado su tratamiento y el proyecto que han logrado llevar a cabo quienes tienen algún tiempo trabajando o involucrados en los programas de ayuda mutua. Enseguida, en cada capítulo se presentan las imágenes de los diseños que se han resignificado y una descripción iconográfica sobre estos, a partir de la imagen y de los significados que en ello se expresen. En este apartado se ha tratado de rescatar la perspectiva que las personas tenían sobre sus tatuajes en el momento que fueron realizados, como lo relacionaban con el contexto de consumo y cuál es la forma en que los asimilan en la actualidad, considerando la influencia de su cambio identitario-religioso para esta nueva perspectiva.

Posteriormente se hace una relación de las estrategias de resignificación de acuerdo a los discursos emitidos por los participantes sobre sus cuerpos tatuados, pero también a partir del sentido práctico que se ha observado o la posibilidad de que estos no se reconcilien con la identidad actual. Estas conclusiones surgen a partir del análisis de cada caso, pero se nutren también con la observación generada en el trabajo de campo en el centro de rehabilitación. El sentido práctico tiene que ver con la función que los tatuajes puedan tener actualmente para la vida y labor de estas personas. Fuera de los objetivos centrales de la investigación, pero como conclusión adicional a la información obtenida, se realizó un apartado que trata de dimensionar el sentido de compromiso social que se ha observado en algunas de las personas que pasan por estas trayectorias y la importancia de este en la capacidad de intervenir favorablemente una realidad en la que antes eran parte de un problema. Finalmente se hace un balance de lo que, según se observó, pudiera mejorar este tipo de iniciativas prácticas y académicas, y de las nuevas

interrogantes que han surgido a partir del contacto con esta población y con el tema. En este trabajo se pudo observar que las personas que forman parte de los centros, en el modelo de atención de ayuda mutua, son un elemento de gran importancia para combatir el problema de adicciones, pues comprenden a profundidad los procesos tanto físicos como emocionales que implica; además de que pueden tener un papel muy eficaz en la motivación y la guía de otros adictos que intentan generar un cambio en su persona.

Conocer los diferentes contextos (familiares, psicológicos, socio-culturales, históricos y político-económicos) en los que se desarrolla la adicción, puede ayudar a generar estrategias para la prevención y la lucha contra las adicciones. Las narrativas son un elemento individual que permite lograr un panorama amplio sobre el consumo problemático de drogas, y observar cuáles son las motivaciones que pueden conducir al mismo. Por otro lado, con este trabajo se ha podido observar que a diferencia de lo que se podría considerar, los tatuajes que estas personas llevan, pueden tener o no relación con su consumo o con la sociabilidad del mismo, y pueden no estar vinculados de modo alguno, en términos gráficos, a esta experiencia; sino que, más allá de referir un consumo, puede ser un recurso identitario en una búsqueda explicativa del ser y las formas de socialización en un contexto actual (la ciudad de Tijuana) de violencias.<sup>2</sup> Finalmente, me interesa presentar este trabajo como una investigación realizada con una formación y perspectiva histórica, pero que se ha tenido que adaptar al proyecto de investigación dentro de la que fue desarrollada: “La oferta terapéutica religiosa de los centros evangélicos de rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza de Baja California”, que financió y propició su realización, que es de carácter interdisciplinario pero fundamentalmente sociológico.<sup>3</sup>

Una de las principales reflexiones que se pusieron en relieve durante mi formación académica, es la importancia de abordar algunas temáticas desde una perspectiva amplia, desde lo inter o transdisciplinario. Lo que no solo aporta a generar conocimiento, a través aproximaciones teóricas diversas, sino que puede aportar recursos para la transformación estructural de los escenarios en que se desarrollan dichas problemáticas. Fueron elementos importantes para dichas reflexiones el Seminario de Historia del Presente que se ofertó como

---

<sup>2</sup> En las historias de vida se identifican varios tipos de violencia a la que estuvieron expuestos las y los entrevistados: violencia intrafamiliar, acoso escolar, narcotráfico, pandillas, etc.

<sup>3</sup> El proyecto (Ciencia Básica 166635), dirigido por la dra. Olga Odgers Ortiz, fue financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, de quien obtuve una beca durante un año.

optativa durante mi carrera, y las bases sobre historia oral durante el curso Taller de Investigación, así como las mesas de trabajo a las que he tenido oportunidad de asistir durante las Jornadas del Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC; fundamentales para abordar un tema contemporáneo, y con especial impacto local, desde una perspectiva histórica.

La aproximación al tema, así como a las personas que participaron en la investigación y a sus narrativas de vida, parte de la observación de lo actual como un elemento en (de) construcción de procesos a largo plazo; tratando de dimensionar la densidad del tema desde una perspectiva intersubjetiva de lo histórico como procesos complejos, cuyo análisis se nutre de otras parcelas teóricas, metodológicas y disciplinarias. Y en este sentido, es la etnografía la herramienta que permite conjugar y poner en acción una propuesta que podría apuntar tanto a la construcción de una “Historia cultural del tiempo presente”, como de puentes entre el quehacer historiográfico y su injerencia en lo social (nutrir la elaboración de políticas públicas, por ejemplo). Invertiendo de alguna manera, la relación-estructura temporal de la forma en que se percibe “el oficio del historiador” (siempre de adelante hacia atrás); sin perder de vista que la escritura de la historia atendía a la veracidad desde su contemporaneidad, antes de su formalización e incluso antes de la formalización de cualquier otra disciplina de carácter social.

El conocer estas historias de vida, además de brindar un panorama de su devenir en la problemática de drogas, y aportar a conocer la experiencia de recuperación y reintegración, puede contribuir en visibilizar el papel que tienen los programas de ayuda mutua en la atención de las adicciones. Aportando herramientas para transformar la narrativa de estos individuos en información que se pudiera combinar con las intenciones institucionales en beneficio del conocimiento, generación o desarrollo de estrategias de combate y prevención del uso problemático de sustancias, que históricamente ha caracterizado a nuestra ciudad.

**PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO, METODOLÓGICO  
Y CONTEXTUAL**

## 1. PLANTEAMIENTO TEÓRICO Y CATEGORÍAS ANALÍTICAS.

El objetivo de este trabajo es analizar el discurso de resignificación identitaria que surge respecto al cuerpo tatuado, a partir de la experiencia de rehabilitación y conversión evangélica en la narrativa biográfica; por lo tanto, se aborda el concepto de identidad, la rehabilitación, el consumo problemático de sustancias y la conversión religiosa, así como la socialización del cuerpo a partir del uso del tatuaje. Se presentará una revisión de las intenciones teóricas que llevaron al desarrollo de la metodología, aunque para los fines de este estudio retomamos principalmente su intención práctica. La perspectiva histórica se hace presente en el análisis de dichos temas como procesos de larga duración, que trascienden y se proyectan de formas disimiles a través del tiempo y las estructuras sociales; además de que la metodología se apoya principalmente en la historia oral como recurso en la construcción de fuentes.

Debido a el enfoque interdisciplinario que requieren los temas involucrados, se ha recurrido a los planteamientos analíticos de los sistemas complejos, es decir: problemas interdisciplinarios no delimitados a una disciplina específica, sino que pueden, y deben, como resultado de su complejidad, ser abordados por un conjunto de estas. Desde esta perspectiva se aborda el concepto de identidad en el sentido de cambio identitario, puesto que las personas cuyas historias de vida se analizan aquí, han experimentado un cambio de referentes identitarios a su paso por un centro de rehabilitación de adicciones y en el contacto con una comunidad religiosa.

En este sentido de cambio se analiza el concepto de la conversión religiosa, y para el estudio de la experiencia religiosa se consideran algunas ideas de William James, un clásico que continúa vigente para nuestras reflexiones. El tema de la conversión religiosa ha sido ampliamente discutido por teóricos y críticos de la religión; referimos el trabajo de Henry Gooren por su revisión crítica a las propuestas desarrolladas en el último siglo para su análisis, a fin de establecer una definición conceptual sobre la conversión y los enfoques prácticos desde los que se le puede analizar. Mientras que el esfuerzo sintético y comparativo de Carlos Garma, nos ayuda en la revisión del concepto de conversión frente al de movilidad religiosa, y de dichos conceptos dentro del campo que nos interesa: el evangelismo.

Se considera el trabajo de Alejandro Frigerio, que aborda el cambio religioso y las identidades o identificaciones religiosas en América Latina y México, y profundiza en el concepto de religión vivida. Finalmente, se presenta el modelo interdisciplinar para el estudio de

la conversión propuesto por Massimo Introvigne, que es el que empírica y teóricamente funciona en este trabajo.

La atención sobre el cuerpo como medio de experimentación del mundo se aborda en un apartado sobre el *embodiment* o corporización desde las reflexiones de Thomas Csordas, que refiere a la forma en que los procesos socioculturales se inscriben en el cuerpo y en la manera de experimentar el mundo a través de este. Y teniendo el tatuaje como elemento auxiliar para el análisis que aquí se propone, se presentan algunas consideraciones sobre su uso, en una revisión histórica de la práctica en el devenir humano. La bibliografía reciente respecto al tema es amplia, así pues, las reflexiones que se presentan recurren a la obra de autores que han logrado establecer un estado de la cuestión al respecto, que funcione para el caso.

La historia de la práctica del tatuaje se identifica en estudios con intenciones específicas, pero que permiten poner el tema en perspectiva y vincularlo a las intenciones del proyecto. Tal es el caso de Jill Fisher, quien hace una revisión de los antecedentes del tatuaje y estudia las consideraciones morales del mismo, proponiéndolo como un tipo de modificación corporal que se puede analizar como forma de expresión o resistencia, o bien como un síntoma de una cultura que ha mercantilizado el cuerpo. Un elemento importante para esta tesis es un texto de 1889 que sin embargo sigue vigente. Rastreando citas de información en español sobre el tema y encontrando que esta coincidía en muchos lugares, se identificó que se ha recurrido en reiteradas ocasiones, y a través de citas secundarias, al estudio del criminólogo Francisco Martínez Baca “Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares”; que presenta un panorama amplio y exhaustivo sobre su práctica y las diferentes formas en que ha sido utilizado por diferentes culturas a lo largo de la historia.

El texto de Lorne Zelyk “Bajo la aguja: una evaluación ética de los tatuajes y perforaciones corporales”, analiza el tema desde una perspectiva cristiana evangélica. Y por otra parte, el “Ensayo sobre la producción de marcas y cicatrices corporales en occidente”, de José Luis Jofré permite tener una idea de cómo el pensamiento judeo-cristiano ha influido en la concepción el dolor físico y las marcas corporales; en relación estrecha con la evolución del cristianismo como doctrina religiosa y práctica reguladora de la sociedad occidental. Que en diálogo con otros textos, se pone de manifiesto que la percepción actual al respecto dista mucho de la que se podría identificar en el cristianismo primitivo, por ejemplo.

Por la perspectiva de esta investigación, es importante considerar que las marcas en el cuerpo han sido vector de procesos de estigmatización, en particular en grupos vulnerables y

sectores no gratos de la sociedad, y constantemente en el contexto de vida de la población que interesa a este estudio. Para profundizar en este sentido, se utilizarán las reflexiones que el sociólogo Erving Goffman ha desarrollado en su libro *Estigma* y en la *Presentación del ser en la vida cotidiana*. Finalmente, para ilustrar algunos aspectos relativos al tatuaje en relación al contexto específico del imaginario social e individual que interesa a la investigación, se presentará una breve revisión de lo que en la Biblia -fuente constantemente referenciada en el contexto de los Centros de Rehabilitación Evangélicos- dice sobre el tema.

Finalmente, se problematiza el tema de las adicciones, desde su definición, características, las iniciativas locales para el control y tratamiento de las mismas; así como la perspectiva política y sociocultural con que se aborda públicamente el tema. Esta revisión considera la situación y necesidades de la población que requiere y recibe dichos tratamientos -por sus características de marginación y estigmatización social-; así como el papel que lleva a cabo desde el estado, la iniciativa privada y la sociedad civil para dar respuesta a dicho problema -en donde el modelo de ayuda mutua, que se explicará más tarde, es fundamental-. Se presentan los modelos de atención que prevalecen en la atención de dichas problemáticas y las particularidades del modelo religioso, como las que tienen lugar en Nueva Vida.<sup>4</sup>

## 1.1 La identidad y el cambio identitario.

El mundo actual, que vive de complejidades y diferencias, demanda de los individuos la capacidad de cambiar de forma, el significado literal de metamorfosis dice Alberto Melucci: seguir siendo las mismas personas, mientras se cambia de forma.<sup>5</sup> En el marco de estos cambios, se conjugan diferentes elementos contextuales y personales, en algunos casos de crisis: económica, familiar, legal, moral, etc. La identidad se ha analizado y definido de diferentes maneras, pero una de sus características y quizá la principal, es la de ser una necesidad social; resultado individual de la vida en sociedad, y la posibilidad de distinguir a un individuo de otro<sup>6</sup>. El cambio identitario se puede dar de diversas maneras y por diversos factores; el que interesa en

---

<sup>4</sup> El nombre fue cambiado para proteger la privacidad de las y los participantes.

<sup>5</sup> Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society* (Inglaterra: Cambridge University Press, 1996): 1.

Respecto a la bibliografía consultada, por la poca disponibilidad de traducciones se recurre a fuentes consultadas en inglés y traducidas para ser referenciadas aquí. Es por eso que se encontrarán títulos en inglés y, en ocasiones, otros de los mismos autores, en español.

<sup>6</sup> Gilberto Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", *Frontera Norte* (julio-diciembre 1997): 11.

esta investigación es de tipo religioso, que se considera, para Gilberto Giménez, una mutación identitaria. “En el ámbito de la identidad personal, podrían caracterizarse como mutación los casos de ‘conversión’ en los que una persona adquiere la convicción - al menos subjetiva - de haber cambiado profundamente, de haber experimentado una verdadera ruptura en su vida, en fin, de haberse despojado del ‘hombre viejo’ para nacer a una nueva identidad.”<sup>7</sup> Los procesos de cambio identitario que analizamos consisten en conversiones religiosas hacia la doctrina evangélica<sup>8</sup>, mediante el programa de un tratamiento de rehabilitación física, vocacional y espiritual <sup>9</sup> y la “aceptación de Cristo” como guía de vida.

Para llegar al punto de contacto con el centro de rehabilitación (en adelante se podrá referir como CR) evangélico, en los casos analizados en esta tesis el centro Nueva Vida (en adelante se podrá referir como NV), ha sido necesario, que la persona que busca rehabilitación haya tenido un momento previo (para los voluntarios, y entre los involuntarios sucede en el proceso del tratamiento) de reconsideración de la identidad, de los aspectos negativos en esta. El individuo podría pasar por un proceso de análisis del yo, del que expresa y experimenta en el contexto del consumo y abuso de drogas, y volverse consciente o reconocer que los aspectos negativos que este implica. Estos se pueden jerarquizar de distintas maneras según la perspectiva con que se le aborde; la familia, los amigos, la delincuencia, factores internos y externos, socioeconómicos y psicológicos. Gilberto Giménez señala que los actores sociales tienden a valorar positivamente su identidad, pero que cuando algunos de estos factores llevan a considerarla negativamente, se llega a un punto de crisis personal.<sup>10</sup> Este punto, para los sujetos de la investigación, culmina con el momento en que se someten a recibir ayuda y cuando posteriormente aceptan a Cristo en sus vidas, aprenden las formas y logran llevar su doctrina a la práctica, en todos los aspectos.

Existen varios elementos que conforman el universo simbólico de la identidad relacionada a las drogas y la vida delictiva, los cuales pueden ser difíciles de superar: cambio de círculo de amistades, corrección de conductas autodestructivas (uso de drogas, actividades ilícitas), responsabilidad familiar y compromiso moral con sus allegados, etc. Las manifestaciones

---

<sup>7</sup> Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, 20.

<sup>8</sup> Evangélicos, fue el término autoadjudicado desde el Congreso de Panamá en 1916, cuando se planteó el fracaso de la iglesia católica frente a evangelización en América Latina, además de ser la categoría censal de INEGI.

<sup>9</sup> Así figura en el formato de registro para entrar a NV. Además del formato propio del lugar, todos los CR deberán entregar un registro al interno para el Sistema de Vigilancia Epidemiológica de las Adicciones- SISVEA; de este modo, es como se logra tener una estadística institucional sobre el fenómeno y su atención.

<sup>10</sup> Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, 20.

simbólicas del pasado pueden ser depuradas de manera que el individuo reconstruye su identidad a partir de un nuevo universo de símbolos y significación. Sin embargo, algunas características simbólicas de la vida anterior no pueden pasarse por alto. Los momentos que dejaron una huella permanente quizá sean alejados de la memoria, pero algunos otros son de una naturaleza distinta y atienden a factores externos o ajenos al individuo: la mala reputación, el historial delictivo, resentimientos de otras personas y las marcas físicas. Estas marcas pueden ser de diferentes tipos: heridas accidentales, consecuencias de una actividad delictiva, marcas que señalan los efectos de las drogas, marcas del uso de drogas y, entre otros, los tatuajes. La diferencia en la forma de origen de las marcas, si son voluntarias o accidentales, es importante en el concepto de corporización, según Thomas Csordas.<sup>11</sup> Pues la motivación de realizarlas tiene que ver con el sentido de individualidad o sociabilidad en que se proyecte en el cuerpo.

Los tatuajes, son elementos conflictivos en el proceso de reconstrucción identitaria de los individuos, puesto que por lo general están asociados a momentos que ya no son gratos, a prácticas, valores y actitudes que han cambiado. Aun cuando la cultura popular haya modificado un poco la perspectiva con la que se juzga a la gente tatuada, estos no dejan de tener connotaciones negativas en ciertos círculos sociales, sobre todo en los que tienen un sentido religioso. Los individuos que formaron parte de este estudio son personas que un momento de su vida entraron en una crisis de percepción negativa de su identidad. Su vida *pasada*, los llevó a tal punto en que fue necesario hacer un corte temporal y de mentalidad, para reconsiderar las opciones de vida y mediante una intervención externa modificar los aspectos individuales y socioculturales mediante los que se auto significaban.

La identidad ha sido definida de diversas formas según diferentes propósitos, pero con las mismas bases conceptuales: siempre como resultado de la socialización humana y sus relaciones culturales. En la obra “Identidad en el mundo globalizado”, Zygmunt Bauman señala que tanto la necesidad de la identidad como de teorizar en torno a esta, surgen con la modernidad<sup>12</sup>, puesto que es con las exigencias del modelo occidental con las que se construye el problema actual del ser, del proyecto de vida y de las representaciones sociales frente a la otredad. Las relaciones

---

<sup>11</sup> Así lo expresó en el examen de grado de Ebermi García, *Renacer por palabra: Identidad narrativa y experiencia espiritual de ex adictos en centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana* (2014), del mismo proyecto. Este punto se retomará en el apartado sobre el cuerpo.

<sup>12</sup> Zygmunt Bauman, “Identity in the Globalizing World” en *Identity in Question*, ed. Anthony Elliott y Paul du Gay (Gran Bretaña: SAGE, 2009), 2-3.

sociales se vuelven complejas y en la medida, la necesidad de autodefinirse, para sí mismo y para los otros, se vuelve presente. Alberto Melucci señala que “independientemente de que se hable de identidad individual o de grupo, siempre se hace referencia a tres aspectos: la continuidad de los sujetos sobre los cambios en el tiempo y sus adaptaciones al ambiente que esto crea, la delimitación del sujeto respecto a los otros, y la habilidad de reconocer y ser reconocido.”<sup>13</sup>

Se considera que para el caso la dimensión social de la identidad es un elemento decisivo, pues es a partir de la sociabilidad que se generan los sentidos de cambio y continuidad que se observan en las historias de vida analizadas. Al respecto Erving Goffman conceptualiza la identidad social como el conjunto de atributos que definen a una persona como individuo, pero a la vez, como sujeto de un contexto determinado, y aquí entran categorías descriptivas del mismo, pero que no se confirman hasta que se conoce personalmente al individuo; entonces conoceremos su identidad social real, en contra posición con la identidad social virtual, en donde se encuentran los atributos que superficialmente adjudicamos a dicha persona, pero que pueden ser supuestos que se basan más en nuestra percepción e interpretación subjetiva de dicha persona, que en factores reales. Retomando la idea de Gilberto Giménez: “Se puede decir que la identidad no es más que la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social, y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio.”<sup>14</sup> Así, la identidad que permanece o muta, depende siempre de un intercambio simbólico y de significados con el mundo que rodea al individuo y con las relaciones sociales que en este se construyen.

El autor establece una serie de categorías que conforman la identidad, identidad: social, individual o colectiva. Esta distinción permite destacar la importancia de la interacción social en la conformación de todos los niveles identitarios. Señala que es necesario considerar al menos los siguientes tres aspectos: (1) la red de pertenencias sociales, esto es la identidad de categoría, pertenencia o rol y se refiere a los grupos sociales en los que el individuo se desarrolla (familia, amigos, trabajo, grupo religioso, etc.), y que conforman el contexto social; es a través de estas posiciones que el individuo entra al rol de las relaciones sociales. Otro aspecto (2) son los atributos identificadores, que pueden ser de significación individual: las características propias de cada persona (capacidades, hábitos, tendencias, actitudes, etc.), elementos de personalidad que le

---

<sup>13</sup> Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society* (Inglaterra: Cambridge University Press, 1996), 23.

<sup>14</sup> Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, 23.

distinguen de alguien más (rasgos de personalidad), y características de significación relacional (amabilidad, respeto, tolerancia) que son contextuales, puesto que en cada sociedad y cada cultura, diferentes valores se aprecian de manera distinta. Por último (3) la narrativa biográfica, que es la historia de vida del individuo, que reconfigura una serie de actos y trayectorias personales del pasado para conferirle un sentido.<sup>15</sup> Esta narrativa se presenta como discurso y como generadora de significados, a través de está es que el individuo se presenta como sí mismo ante los demás, funciona también como medio de identificación y reconocimiento.<sup>16</sup>

La identidad es el medio a través del cual el individuo se auto construye y deconstruye; diversos elementos, en cierto equilibrio simbólico, se conjugan para mantener un discurso continuo que garantice estabilidad individual y social. Sin embargo, esta estabilidad se ve alterada cuando un factor externo de gran fuerza y con las condiciones adecuadas, propicia una metamorfosis individual; en este caso es la conversión. La conversión religiosa es un fenómeno que permea todos los aspectos de la vida del individuo. Las bases sobre las que se construye o construía discursivamente, quedan en entredicho con el cambio. Por otra parte, la adicción se relaciona a efectos negativos de impacto variable, y suele presentarse como parte aguas en la vida de quienes deciden buscar o aceptar ayuda para superarla. Muchos de quienes llegan a un centro de rehabilitación para recibir tratamiento dicen haber *tocado fondo*<sup>17</sup> debido al impacto que la adicción tuvo en sus vidas. Algunos otros, dicen entenderlo hasta que han recibido ayuda para salir del problema, ya en el proceso, o cuando pueden observar su situación desde una perspectiva externa, o reflejar su propia experiencia en los compañeros.

La adicción puede ser un estigma, que tiene connotaciones negativas en la vida de las personas y que difícilmente se disocia del individuo: drogadicción, delincuencia, marginalidad, vergüenza, suciedad (literal, moral o *espiritual*.), y un sin fin de conceptos negativos que se le atribuyen socialmente, o que se auto-atribuyen, para complementar el cuadro de la identidad que se vive entonces. El sentido negativo de la identidad del adicto, aun cuando ya no corresponda al estado mental, social o práctico del individuo, queda comúnmente asociado a su persona, independientemente de los cambios cualitativos que se den en su vida. La conversión, según se ha observado, permite superar estos cambios e incluso superar la dificultad que la resistencia de

---

<sup>15</sup> Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", 23.

<sup>16</sup> Este aspecto se discutirá más adelante con relación a las identidades narrativas.

<sup>17</sup> En lenguaje coloquial, llegar al límite de una situación negativa y decidir superarla. En el contexto de adicciones, haber llegado a lo más bajo que alguien pensó poder caer, como resultado de un consumo problemático.

reconocimiento de estos representa para el individuo y restar impacto al estigma que esto produce. Considerando que dicha conversión implicaría una sanación del problema fundamental de espiritualidad a partir del cual pudiera haber surgido la adicción. En este sentido, se pueden considerar las categorías conceptuales que Giménez analiza como algunas configuraciones identitarias y cita de Melucci:

- 1) Identidades segregadas, cuando el actor se identifica y afirma su diferencia independientemente de todo reconocimiento por parte de otros.
- 2) Identidades hetero-dirigidas, cuando el actor es identificado y reconocido como diferente por los demás, pero él mismo posee una débil capacidad de reconocimiento autónomo.
- 3) Identidades etiquetadas, cuando el actor se auto identifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros.
- 4) Identidades desviantes, en cuyo caso “existe una adhesión completa a las normas y modelos de comportamiento que proceden de afuera, de los demás; pero la imposibilidad de ponerlas en práctica nos induce a rechazarlos mediante la exasperación de nuestra diversidad”.<sup>18</sup>

Estas categorías son acordes al planteamiento de este estudio puesto que señalan la conjugación entre autoidentificación y heterorreconocimiento; se puede observar la influencia de mundo exterior en la configuración identitaria del sujeto o en la posibilidad de generar un conflicto interno de autopercepción. Estas categorías abordan la identidad, no sólo desde la perspectiva propia del individuo, sino desde una lógica de la identidad como medio de relación o consecuencia del intercambio con el exterior.

Es importante en este punto, hacer una aclaración sobre el termino de estigma, cuyo uso deriva de su significado literal en la antigüedad, cuyas acepciones originales fueron: “(\*) Marca o señal que aparece espontáneamente en el cuerpo humano, particularmente aquellas que evocan las heridas en las manos de Jesús, por efecto de los clavos. (\*\*\*) Signo impreso con hierro candente en la piel de una persona, que se acostumbraba en algunas culturas, como objeto de infamar a la persona para toda su vida.”<sup>19</sup> Esta segunda acepción, es la que se mantiene, aunque no se requiera ya de una marca en la piel, sino de procesos sociales en los que alguna categoría o característica individual pueda implicar esa “infamia” en lo social. En el caso de las comunidades marginadas o estigmatizadas, como el caso concreto de los adictos o las adicciones, y el tatuaje podría reforzar o ser un primer símbolo que exprese esa pertenencia:

---

<sup>18</sup> Alberto Melucci, *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale* (Italia: Feltrinelli, 1991), 40-42. Citado por Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, 11-12.

Nota del autor: “Por ejemplo, el robo en los supermercados no sería más que la otra cara del consumismo, así como muchos otros comportamientos autodestructivos a través del abuso de ciertas sustancias no son más que la otra cara de las expectativas demasiado elevadas a las que no tenemos posibilidades de responder.”

<sup>19</sup> Roberto Mares, *Gran diccionario del ocultismo* (México D.F.: Grupo Editorial Tomo, 2005), 274.

En el estudio del estigma, la información más relevante tiene determinadas propiedades. Es información acerca de un individuo. Esta referida a sus características más o menos permanentes, contrapuestas a los sentimientos, estados de ánimo e intenciones que el individuo puede tener en un momento particular. La información que la transmite, es reflexiva y corporizada: es transmitida por la misma persona a la cual se refiere, y ello ocurre a través de la expresión corporal, en presencia de aquellos que reciben la expresión. Denominaré "social" a la información que reúne todas estas propiedades. Algunos signos portadores de información social pueden ser accesibles en forma frecuente y regular, y buscados y recibidos rutinariamente; estos signos pueden recibir el nombre de "símbolos". La información social transmitida por cualquier símbolo particular puede confirmarnos simplemente lo que otros signos nos dicen del individuo, completando la imagen que tenemos de él de manera redundante y segura.<sup>20</sup>

Entre las identidades desviantes, pueden ser consideradas las que se refieren a individuos que han pasado por procesos de estigmatización y marginación en su vida, y que difícilmente podrían percibirse sin estas o desasociarse de las mismas. Especialmente cuando el individuo se desarrolla en un contexto en el que difícilmente podría modificar su autopercepción, o en donde el esfuerzo de cambio no garantizaría del todo mejorar las propias condiciones (por ejemplo, la experiencia para algunos mexicanos que -a pesar del tiempo que tienen allá o de su estatus migratorio, legal o social- viven en comunidades especialmente racistas de EUA). En estas se podrían identificar, algunos individuos que han pasado por procesos de migración (especialmente cuando es forzada), adicción, delincuencia y problemas relacionados.

Sin embargo, una vez que se manifiesta un sentido de cambio religioso (aunque pudiera darse el caso de quienes construyen un discurso disímil de su identidad real, sin que intervenga algún sentido de cambio, pero no es el interés de este trabajo analizar esas posibilidades), se puede construir todo un discurso sobre sí mismo, se puede decir de y atribuir a uno mismo, todas las características positivas (o negativas) que se desee. Esos discursos se van interiorizando, al punto de que no solo son un recurso para el otro, sino que se convierten en una convicción en la medida que estos se van repitiendo y se siguen construyendo. En este sentido, el testimonio de vida de los internos en rehabilitación es una actividad performativa, una construcción narrativa que se forma con los elementos de valor positivo que el individuo conjuga para dar sentido al cambio, y de los negativos, que se abandonaron o que propiciaron el mismo. El testimonio de conversión religiosa se vuelve una relación dialéctica entre el ser converso y la narración de dicho proceso, ya que el individuo se construye, en la identidad actual, mientras se realiza

---

<sup>20</sup> Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 58.

construcción de “su historia” o a través de la acción del testimonio, “en tanto estas posturas asumen una estructura pre-discursiva tanto para el hacedor como para su acto”.<sup>21</sup>

A diferencia de las teorías de la interpelación de raigambre althusseriana, que se basan en actos fundacionales que colocan al sujeto en una posición irrevocable dentro la cadena significante, Butler enfatiza que las prácticas de significación lejos de ser actos fundacionales, están reguladas por normas de inteligibilidad. A la par de regular los discursos de invocación de la identidad, esas reglas producen efectos sustancializadores que las ocultan y refuerzan. Como la significación sólo puede tener lugar dentro de procesos regulados de repetición, es también sólo dentro de la órbita de la compulsión a repetir que podemos ubicar la capacidad de agencia.<sup>22</sup>

Un concepto que es interesante en este sentido es el que Erwin Goffman ha considerado como la representación de estas nociones y discursos positivos sobre la propia persona, la imagen que se quiere dar de sí. La idea del rostro de Goffman, se relaciona directamente con los discursos que crean en torno a sí mismo y es inherente, por sus características, al concepto de identidad, sobre todo en el caso de la identidad reconstruida. Esta es, en diferente medida opuesta a lo anterior; los sistemas de valores y de significaciones han sido totalmente sustituidos y reinterpretados en los casos que aquí se presentan.

Una persona puede decirse que tiene, o que está en, o mantiene el rostro cuando la línea que efectivamente toma presenta una imagen de él que es internamente coherente... que es confirmada por evidencia transmitida a través de las agencias interpersonales en la situación. En esos momentos, el rostro de la personas claramente es algo que no se hace presente en o sobre su cuerpo, sino más bien algo que se difusamente localizado en el flujo de los acontecimientos en el encuentro y se pone de manifiesto sólo cuando estos eventos son leídos e interpretados por las estimaciones expresadas en ellos.<sup>23</sup>

Sin embargo, en todos estos cambios de conducta, de elementos identitarios y de convicción, el tatuaje como marca física permanece inalterable. Un actual pastor evangélico puede haber abandonado su vida "mundana" y de vicios, haberla dejado atrás y presentarse como una persona que ha cambiado, pero ¿qué hay de los recursos iconográficos que se ostentan en el cuerpo? Es necesario generar un discurso que sirva de testimonio de la experiencia de vida y cambio. Observar estas estrategias discursivas es importante para comprender la realidad social en la que se inscribe la nueva personalidad, y el cómo se recuperan esas marcas físicas en el cambio. Estas estrategias, están relacionadas con la valoración positiva de sí mismo en la reconstrucción individual, un factor determinante en los roles identitarios.

---

<sup>21</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa* (enero-junio, 2007): 65.

<sup>22</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, 66.

<sup>23</sup> Erving Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face behavior* (Gran Bretaña: Penguin books, 1967), 6-7.

La reconstrucción discursiva de la identidad, comienza desde que el individuo se ha asumido como otra persona, diferente a lo que solía ser (por efecto de la intervención divina) en una problemática, en este caso, resultado del abuso de sustancias. En este sentido, es importante considerar que cada trayectoria de vida cuenta con rasgos propios e incanjeables, así, los individuos pueden haber pasado por procesos similares de crisis, cambio y reconfiguración personal; pero cada uno cuenta con elementos propios que pueden volverse símbolos de este proceso, o que requerirán re significaciones concretas para ser asimilados en el proceso de cambio identitario. Puede que otro pase por la misma situación, pero por la singularidad de ese individuo, el origen y el contexto que propició el surgimiento -del símbolo-, la manera de abordarlo y superarlo será muy particular y distinta a la de ese otro.

Particularidades que corresponden a las experiencias y trayectorias que aquí se presentan; sin embargo, en las entrevistas que no se incluyeron por no identificarse un ciclo de resignificación, se encontraron historias de vida profundamente marcadas por violencia familiar. Gilberto Giménez menciona el valor cualitativo de la identidad, lo que podría reflejarse en los casos particulares de reconstrucción identitaria a los que nos referiremos: Dejamos dicho que la identidad de las personas implica una distinguibilidad cualitativa (y no sólo numérica) que se revela, se afirma y se reconoce en los contextos pertinentes de interacción y comunicación social. Ahora bien, la idea misma de “distinguibilidad” supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada.<sup>24</sup>

En la conversión religiosa que acompaña la rehabilitación, la reconstrucción identitaria no es un elemento aislado en la situación de individuo, pues no depende ya de sí mismo para la valoración de su evolución. Pues dicho cambio requiere de rendir cuentas de avance a la familia que se responsabiliza de él y a la institución que lo acoge, no solo por normatividad (en el caso de los CR), sino por la red de relaciones humanas que ahí se generan: amigos, apoyo moral, vocacional, capacitaciones en talleres o la formación de valores, etc. Giménez señala nociones de diferenciación, comparación y valoración de sí mismo con respecto a los demás, destacando la importancia de la valorización positiva en la vida social. En consecuencia de esta valoración, los actores sociales, individuales o colectivos, generan la estimulación de la autocrítica, de la

---

<sup>24</sup> Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, 5.

creatividad, el orgullo de pertenencia, solidaridad grupal, voluntad de autonomía y una gran capacidad de resistencia contra la penetración de elementos externos.<sup>25</sup>

Aunque no forma parte de la estructura de este estudio, la analogía de la tribu en el sentido que lo plantea Maffesoli, hace referencia a este sentido de cambio pero a la vez de resistencia. Este refiere a la situación actual en que vive el ser humano, en donde el mundo conocido para el individuo es un contexto preestablecido en el que se desarrolla sin mucha opción de movilidad, como solía darse en el mundo antes del surgimiento del Estado como figura fundamental del ser social, en donde el nomadismo era base de la sociedad. En la modernidad, eso se recupera como un proceso que invierte la intención, de la necesidad de la movilidad, en la identidad:

...ante la tendencia moderna de asignar residencia única y permanente a los sujetos sociales (encerrándolos en una identidad genérica, política, social, ideológica, religiosa) aparecen fenómenos que hablan de la negativa de dichos sujetos a seguir adscribiéndose a identidades únicas e inamovibles.

Con la metáfora de la *tribu*, Maffesoli trata de ilustrar los fenómenos de la sociabilidad en las sociedades contemporáneas, estableciendo una analogía con la situación que viven los grupos en la jungla natural. En las selvas, en el sentido literal del término, la unión de tribus era una manera de resistir ante la adversidad exterior. Del mismo modo, en nuestras junglas de asfalto la tribu es una manera de resistir ante la adversidad, una manera de crear nuevos vínculos de solidaridad.<sup>26</sup>

La idea de la tribu según Maffesoli, al igual que la del bárbaro<sup>27</sup>, serviría para explicar lo que no se adapta y lo que se renueva en términos de sociedad. Se refiere a los núcleos-espacios sociales que se experimentan como alternativa al estatus quo, es decir, la tribu se vuelve un referencia a un grupo de soporte, que puede ir más allá de los vínculos familiares, económicos o profesionales, y que trasciende a la identificación con un grupo de gente que comparte un sentido en su perspectiva de vida. En este sentido, el bárbaro es el *outsider*, que no se adapta a la norma social o la transforma, de modo que lo bárbaro se identifica con la resistencia pero al mismo tiempo con la novedad. Un tribalismo que no tiene que ver con la concepción del tiempo o con la vuelta a las formas antiguas, sino con el análisis de dichos conceptos aplicados a la actualidad. Estos vínculos de solidaridad y resistencia para los individuos de este trabajo, se pueden encontrar, por ejemplo, en la socialización propia de la juventud y posteriormente en las

---

<sup>25</sup> Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", 21.

<sup>26</sup> Aquiles Chihu Amparan, prólogo a "El reencantamiento del mundo", de Michel Maffesoli, *Sociológica*, año 17, núm. 48 (enero-abril 2002): 214.

<sup>27</sup> Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas* (México: Siglo XXI, 2004).

comunidades terapéuticas, como NV. No sólo como lugar en donde se da el cambio, sino como una serie de elementos que se agregan a la nueva identidad del individuo y de los que posiblemente existía una carencia previa: el apoyo, la confianza, el valor de la responsabilidad, la unión, etc. El individuo deja de ser un sujeto periférico, para volverse parte de una red de apoyo que funciona tanto con su recuperación, como con su estabilidad, en ese marco de sociabilidad.

Estos planteamientos buscan llevar el concepto de la identidad al contexto del cambio identitario y a su comprensión a través de las estrategias discursivas que los individuos, que han pasado por este, en el marco de la rehabilitación y conversión religiosa, generan en torno a sus tatuajes, no solo para explicarlos a los otros, sino como discurso interiorizado y de resignificación de su historia de vida. Los tatuajes se observan entonces como el elemento externo y visible de las fases y los cambios sucedidos en el individuo y en su narrativa biográfica. Como un testimonio sobre el que, dependiendo o no de los valores negativos de estigma y marginalidad, es un eje en el que se suscriben las necesidades de resignificación discursiva en la identidad, y que puede ayudar a analizar las formas en que estas se manifiestan y la manera en que se resuelven.

## 1.2 La conversión religiosa.

La rehabilitación con perspectiva espiritual, el eje contextual sobre el que se generan el cambio identitario y la conversión religiosa, es el punto que detona o complementa, según la experiencia de cada individuo, el cambio en la historia de vida para quienes forman parte de este trabajo Henry Gooren, quien ha hecho una síntesis de los diferentes análisis y discusiones que surgen en torno a la conversión, presenta algunos planteamientos sobre sus características generales y distingue cinco niveles de participación religiosa: pre afiliación, afiliación, conversión, confesión y desafiliación. Estos niveles están influidos por factores de personalidad, sociales, institucionales, culturales y de contingencia, que se pueden observar en las historias de vida. Massimo Introvigne, señala que se pueden considerar cinco tipos de modelos de conversión religiosa: fenomenológicos, históricos, psicológicos, antropológicos y sociológicos; considerando la perspectiva teórica o disciplinar desde la que se aborde la experiencia de conversión. Pero también propone un modelo interdisciplinario que conjugue elementos de otros modelos y que funcione para analizar experiencias que así lo requieran.

La clasificación del centro de rehabilitación como evangélico no pretende limitar el universo religioso-espiritual de los ahí conversos a esa categoría; se hace referencia a esa

doctrina puesto que así se enuncia el centro, pero se recurre al concepto de religión vivida considerando las particularidades que se pueden observar en la religiosidad de los ahí conversos. Es importante señalar de qué manera problematizamos la religiosidad, por lo que se considera que dicho concepto, desde las reflexiones de Alejandro Frigerio, funciona al momento de referirnos a las prácticas y creencias que se desarrollan en los contextos terapéuticos de sanación por conversión, y específicamente en el caso del centro Nueva Vida. Considerando que si bien, existe la figura de la religión -el cristianismo evangélico- y de la iglesia -el Aposento Alto-, no se identificó, en el centro, una liturgia específica, o una cosmovisión que se apegara únicamente a un dogma.<sup>28</sup> “Definida [la religión vivida] de diferentes maneras por distintos autores, el énfasis siempre parece ser en una perspectiva “desde abajo”, enraizada en las prácticas cotidianas de individuos comunes —y no exclusiva o principalmente en la comprensión elaborada de líderes y especialistas religiosos legitimados (Ammerman, 2007: 5) —.”<sup>29</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, y la socialización en el CR, que posibilita y anima la experiencia religiosa, se considera que la explicación de Robert Orsi al concepto de religión vivida, referida por Frigerio, funciona para Nueva vida, pues aclara que la religión: “No es una red de significados sino de relaciones... Lo que importa no son tanto las creencias, sino las prácticas, los objetos, las presencias... [...] Los dioses, santos, demonios, ancestros y lo que sea son reales en la experiencia y la práctica, en las relaciones entre el cielo y la tierra, en las circunstancias de la vida y las historias (*histories*) de las personas, en las historias (*stories*) que la gente cuenta sobre ellos (2005: 5 y 18).”<sup>30</sup> No podemos perder de vista que desde la perspectiva del CR, independientemente de que los internos experimenten o expresen la conversión, estas relaciones entre el cielo y la tierra se pueden percibir desde que el-lo exterior (espacio, relaciones

---

<sup>28</sup> Lo que tiene un poco que ver con la informalidad de los procesos de “profesionalización” en la predicación. Haciendo trabajo de archivo en el área de juntas, que es en donde está la pequeña biblioteca del centro, el subdirector me preguntó si yo leía la biblia y le aclaré que la consultaba en línea, pues tenía años sin una en casa. Me mostro la biblias que ahí guardaba, entre ellas la evangélica, la católica y las escrituras que utilizan los Testigos de Jehová; me explicaba qué, por la liturgia, algunas incluían libros, capítulos o pasajes que otras no, y que cuando alguien se acercaba a pedirle un consejo, como figura de autoridad (moral o religiosa), él no podía limitarse a un solo libro, y revisaba las diferentes lecturas para concluir una respuesta adecuada.

Ese día me regaló una edición, grafiteada, Reina Valera. En mi postura académica, me pareció interesante saber de qué manera se combinaba el dogma para hacerlo funcionar en la práctica; sin embargo, en mi apostasía católica, no podía dejar de asombrarme de que la *santa biblia* que me entregó estaba llena de mensajes de quienes alguna vez fueran sus dueños o la consultaron, escritos a lápiz, tinta y mundo.

<sup>29</sup> Alejandro Frigerio, “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”, *Cultura y representaciones sociales* (marzo 2018): 72.

<sup>30</sup> Alejandro Frigerio, “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”, 73.

y prácticas) se denomina *el mundo* y el centro se identifica con *las cosas de Dios*. De modo que la religión adquiere significación para los entrevistados, en la medida en que la red de relaciones –brindada por el evangelismo– surte un efecto positivo en la socialización y desarrollo individual de los nuevos creyentes (redes de apoyo y condición de abstinencia). Subrayando el sentido de las prácticas y las presencias, así como la influencia positiva de la nueva religiosidad en las circunstancias y, consecuentemente, historias de vida, de los conversos por rehabilitación de drogas, como se podrá observar en las narrativas biográficas aquí presentadas.

Puesto que las experiencias de conversión pueden tener elementos en común, pero también son variadas y difieren entre sí, se han propuesto modelos para describirlas. Para fines prácticos, se consideran aquí los que podrían relacionarse con la población de la investigación y la experiencia observada en NV, y se han descartado los acercamientos teóricos desarrollados para comprender conversiones a estructuras religiosas ajenas al cristianismo y los que se enfocan al papel activo del individuo en la búsqueda religiosa, por el contexto –de internamiento– de los casos aquí abordados. Considerando la perspectiva interdisciplinar de los sistemas complejos. “Varias ciencias -la fenomenología de las religiones, la historia, la psicología, la antropología y la sociología, por no hablar de la teología- se ocupan hoy en día del fenómeno de la conversión y -si bien muchas proponen un acercamiento interdisciplinar- los intentos en este sentido no son fáciles, ni numerosos. El trasfondo está constituido por la sociedad compleja, caracterizada por la globalización y el intercambio de informaciones, también entre culturas diferentes, cada vez más rápido y vertiginoso.”<sup>31</sup>

La relación entre la reinterpretación del pasado y de la perspectiva con la que se observa y experimenta el mundo, es fundamental en la conversión: “Los sociólogos Berger y Luckman (1968) entienden el cambio religioso como una forma de resocialización del individuo. Frente a una crisis profunda, que los autores interpretan en el sentido de la anomia social de Durkheim, la persona intenta reinterpretar su pasado y su sentido del mundo o plausibilidad. Para esto es indispensable que el afectado se reintegre a una nueva comunidad, tal como lo es la agrupación religiosa que reorienta su vida.”<sup>32</sup> La experiencia que manifiesta una crisis personal-identitaria previa a o como característica del cambio, es un elemento constante en los testimonios de conversión, y en los modelos de análisis de la misma.

---

<sup>31</sup> Massimo Introvigne, “El hecho de la conversión religiosa”, *Scripta Theologica* (abril 2010): 361.

<sup>32</sup> Carlos Garma, “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”, *Cultura y Representaciones Sociales* 24 (marzo 2018): 102.

El momento de crisis, contingencia o tensión que precede a la conversión religiosa, es un elemento presente en varios autores y modelos, y fundamental para este trabajo. El cambio religioso -ya sea de una doctrina o iglesia a otra, o una inclinación hacia una vida religiosa cuando antes no se tenía- se identifica como una búsqueda de bienestar personal, a través de los elementos que se plantea el converso: ya sean bienes espirituales que proveen alivio inmediato, la certeza del bienestar que trasciende a la muerte, o una red social que permita y garantice el bienestar personal, en diferente medida, a corto o mediano plazo.

La influencia de William James (1958) es visible en el énfasis en la tensión, la privación, y posterior frustración (Factor 1) como los fundamentos subyacentes de la conversión. La importancia que James puso en la experiencia religiosa, sin embargo, está completamente ausente. El modelo es claro y sistemático al esbozar el factor primordial en la conversión: las redes sociales, tanto en la participación de los miembros de la secta (Factor 5) y otras personas importantes como amigos (factor 6) y la familia. El segundo factor importante es la personalidad, que constituye la base de las percibirán de forma aguda las tensiones (factor 1), la perspectiva de resolución de problema religioso (2), y la autodefinición de un buscador religiosa (3). El tercer factor de conversión es el elemento de contingencia: la experiencia punto de inflexión (4).<sup>33</sup>

Según el acercamiento de James al fenómeno de la conversión, la atención no está centrada en la experiencia religiosa por sí misma, sino por los elementos que definen el proceso. La analiza en base a las necesidades naturales del ser humano, estableciendo relaciones entre las necesidades humanas y las necesidades religiosas (espirituales); considerando que desde lo emocional, las necesidades humanas básicas son las que podrían definir el cambio religioso. La salud mental es la motivación principal para buscar o ser propensos a experimentar este tipo de cambios. En su capítulo Salud y mentalidad, explica cómo es que las necesidades básicas del ser humano son las que propician la búsqueda espiritual, aunque no siempre se analice o pueda explicar- simplificar, a esos términos.

Si tuviéramos que hacer la pregunta: ¿Cuál es la principal preocupación de la vida humana? Una de las respuestas que deberíamos recibir sería: Es la felicidad. Cómo ganar, cómo mantener, cómo recuperar la felicidad, es, de hecho, para mayoría de los hombres en todo momento el motivo secreto de todo lo que hacen, y de todo lo que están dispuestos a soportar. La escuela hedonista en la ética deduce la vida moral completamente de la experiencia de la felicidad y la infelicidad que los diferentes tipos de conducta traen; y, aún más en la vida religiosa que en la vida moral, la felicidad y la infelicidad parecen ser los polos alrededor de los cuales el interés gira. No necesitamos ir tan lejos como para decir... que cualquier entusiasmo persistente es, como tal, la religión, ni necesitamos que llamemos a la mera risa un ejercicio religioso; pero hay que admitir que cualquier goce persistente puede producir el tipo de religión que consiste en una admiración agradecida del don de una

---

<sup>33</sup> Henri Gooren, "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (2007): 338.

existencia tan feliz; y también hay que reconocer que las más complejas formas de vivir la religión son nuevas maneras de producir felicidad, maravillosas trayectorias internas hacia una especie sobrenatural de la felicidad, cuando el primer don de la existencia natural es infeliz, como tan a menudo demuestra ser.<sup>34</sup>

La búsqueda religiosa se puede equiparar entonces a “la búsqueda de la esencia del ser” o “del sentido de la vida”; y así, las necesidades externas se ven opacadas cuando el individuo se siente completo, con la seguridad de que esa totalidad se experimenta como consecuencia de la relación con la divinidad. En este punto coincide el análisis de Carlos Garma, cuyo principio de sanación por la fe se retomará en el siguiente apartado. Pues la adicción de acuerdo a la filosofía del centro, es una enfermedad que no es precisamente física o en descrita en términos clínicos, sino del alma. “Para entender la conversión pentecostal, es indispensable tomar en cuenta la sanación. La superación de la enfermedad y del dolor destaca como el motivo central en la conversión de muchos adeptos. Para los pentecostales, la enfermedad no sólo afecta al cuerpo, sino también al espíritu y el alma. El malestar se da por causa tanto de la enfermedad como del pecado.”<sup>35</sup> La conversión es un paso importante para superarla, porque implica la sanación de dicha enfermedad, pero también del contexto de pecado en el que esta pudo surgir.

La enfermedad es una marca de lo negativo que hay que abandonar. Las experiencias corporales y físicas, tanto de dolor como de castigo, muestran la vulnerabilidad del individuo que es reducido a un simple ente material. La redención sólo puede cumplirse al sobreponerse a esta situación y buscar un nivel transcendental, donde se encuentra una auténtica respuesta. La sanación se da en el nombre de Dios, de Jesús o del Espíritu Santo. Por esto se hace hincapié en el papel de doctores y tipos equivalentes (enfermeros, curanderos, etcétera) cuya intervención tiene límites, porque no logran una auténtica rehabilitación, que sí se obtiene de la divinidad. El gran logro del pentecostalismo es haber descubierto la riqueza que tiene la experiencia del dolor para el ser humano en sus vivencias.<sup>36</sup>

Por tanto, en el contexto de los centros de rehabilitación de adicciones religiosos o espirituales es posible intentar y hacer el esfuerzo por rehabilitarse, sin embargo, el esfuerzo de mejora sin la intervención divina, se entiende como un logro superficial que alivia los malestares físicos e inmediatos, pero que se verá mermado en caso de que la persona no realice un cambio integral de sus convicciones respecto a dicha enfermedad y en consecuencia un esfuerzo de tipo espiritual. Incluso quienes se convierten pero terminando su programa dejan de congregarse o no

---

<sup>34</sup> William James, *The Varieties Of Religious Experience A Study In Human Nature* (Australia del Sur: Universidad de Adelaide, 2009), 62. [https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams\\_1902/](https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams_1902/)

A pesar de la temporalidad, se considera que el trabajo de William James es significativo puesto que es pionero en los temas que aquí se conjugan: psicología, teología, conversión, etc.

<sup>35</sup> Carlos Garma, “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”, 106.

<sup>36</sup> Garma, “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”, 107.

buscan iglesia<sup>37</sup>, no solo están en riesgo de recaída, sino que ese riesgo se observa como una certeza que puede suceder en un corto o mediano plazo. Se puede considerar la búsqueda religiosa como una necesidad instintiva de acceder al bienestar, en todos los sentidos, siendo el espiritual el reflejo de este conjunto. Siguiendo la idea de Garma, el bienestar que se propone desde el pentecostalismo es la ausencia de dolor, y la ausencia del dolor puede conducir a la felicidad. En este ánimo, William James habla del bienestar asociado a la felicidad.

En muchas personas, la felicidad es congénita e incorregible. La 'emoción cósmica' lleva inevitablemente en ellos la forma de entusiasmo y libertad. Hablo no sólo de los que están animalmente felices\*. Me refiero a los que, cuando la infelicidad se les ofrece o propone, positivamente se niegan a sentirla, como si fuera algo malo e incorrecto. Nos encontramos con este tipo de personas en todas las épocas, con pasión arrojándose sobre su sentido de la bondad de la vida, a pesar de las dificultades de su propia condición, y es a pesar de las siniestras teologías en los que pudieron nacer. Desde el principio su religión es la unión con lo divino.<sup>38</sup>

La adicción como enfermedad suele estar asociada a una falta de bienestar, principalmente emocional, y en este sentido se puede entender la conversión como sanación de la misma y la permanencia en el culto como garantía de dicho bienestar. Estos enfoques se contraponen con algunas perspectivas críticas en relación a la conversión, especialmente, cuando está se considera como una manipulación del individuo, en donde la presión del contexto -y/o grupo- inmediato le condiciona para inclinarse a algún culto, lo que se conoce coloquial y académicamente como lavado de cerebro; siendo lo anterior la crítica que suele surgir en torno al análisis de este tipo de comunidades terapéuticas.

Es importante señalar que existen diferentes formas de analizar la conversión, y así como un mismo modelo puede servir para abordar experiencias distintas, al momento de revisar las características que se conjugan en algunos casos, podemos identificar que una misma experiencia puede coincidir con elementos de diferentes propuestas. Massimo Introvigne, señala que se pueden considerar cinco tipos de modelos de conversión religiosa: fenomenológicos, históricos, psicológicos, antropológicos y sociológicos; considerando la manera en que buscan comprender o acercarse al análisis de la experiencia de conversión.

---

<sup>37</sup> Se considera importante que la persona que concluye su tratamiento, tanto en el caso del centro Nueva Vida, como en cualquier caso de sanación pentecostal, busque una iglesia a la cual dirigirse y apegarse, una vez concluyendo el proceso de sanación. Sin esa red de apoyo, se cree que la persona tarde o temprano, invariablemente, volverá al "mundo"; pues incluso aunque se considere cristiano, si no se congrega, la individualización de su práctica implicaría una desviación del sentido colectivo de bienestar.

<sup>38</sup> William James, *The Varieties Of Religious Experience A Study In Human Nature*, 63.

\* En el contexto puede leerse como "naturalmente".

El modelo fenomenológico describe la conversión, basado en la pregunta de “qué” o “cómo” es la conversión, su definición clásica es la de Gerardus Van Der Leeuw sobre el nuevo nacimiento, es decir: “la experiencia vivida en la conversión es casi siempre la misma en todas las religiones: un segundo yo surge junto al primero, una nueva vida comienza, todo es transformado.” Considerando que la conversión no podía ser descrita como fenómeno unitario, se recurrió a una tipología que diferenciara los tipos de conversión. El modelo representativo es el de Lofland y Skonovd, que considera seis tipos de conversión según cinco variables: la presión social, la duración temporal de la experiencia de conversión (la «excitación afectiva»), el contenido de la experiencia de conversión, la relación entre creencia en las doctrinas y la participación en las actividades del grupo al que uno se convierte.

Los tipos son: la conversión intelectual (por acceso a la información del culto, aunque puede no ser directo), la conversión mística (éxtasis o teofanía después de un periodo de tensión), la conversión experimental (frecuente y típica en la sociedad contemporánea, “se comienza por ser activo en el grupo religioso antes de creer en la doctrina”), la conversión afectiva (desarrollo de lazos afectivos con un miembro del culto, por ejemplo el matrimonio), la conversión como despertar (organizada con el objeto de obtener conversiones) y la conversión coercitiva (“se daría sólo en el caso de individuos ya afligidos por graves problemas psicológicos, o cuando se está frente a grupos que atraen a sus adeptos a comunidades cerradas donde pueden sufrir presiones y amenazas, incluso de orden físico”).

Los modelos históricos buscan describir el contexto social del converso desde una perspectiva de carácter histórico con énfasis en las circunstancias en que se desarrolla la conversión. Introvigne señala dos modelos y los explica en términos económicos. El primero, desde la literatura sociológica y de naturaleza subjetiva, refiere a la demanda religiosa. Aquí se puede identificar la teoría de la privación absoluta o relativa, conversión que se da entre individuos que pudieran estar privados de los bienes que garantizan un nivel de vida “decoroso”, en carencia de un sentido en la vida o de un estado anímico positivo. Dicha teoría fue muy popular entre 1930, cuando fue propuesta, y, en la década de 1970, cuando fue utilizada para explicar conversiones a nuevos movimientos religiosos. La antítesis de esta propuesta, es que se formuló en base a los testimonios obtenidos de los conversos, y ante eso existen dos críticas; en primer lugar, que la explicación de la conversión se da desde la nueva adscripción y en segundo término, que puede que los conversos desconocieran de sus privaciones hasta verlas reflejadas en las técnicas proselitistas del grupo.

La segunda, identificada con los historiadores de la religión, es la del “encuentro de culturas”, explicaría las conversiones desde el abanico de ofertas que proponen los nuevos movimientos religiosos, la posibilidad de acceder a estos y a las religiones tradicionales, aunque distantes geográficamente de los lugares en donde se practican, a través de los medios de comunicación y del flujo informativo que permite el internet. La crítica a estos modelos, es que aunque podrían explicar las circunstancias de cambio, no responden plenamente al por qué.

Los modelos psicológicos son otra forma de analizar los procesos de conversión en el individuo, se refiere a los que tienen que ver más con procesos mentales en el converso, que con el contexto o la socialización a la que se exponga en el día a día; y en donde puede existir presión por parte de un grupo de personas para que se logre el cambio. Este modelo incluye el del “lavado de cerebro” y/o “persuasión coercitiva” que se da cuando la persona es convencida por medio de diversos métodos, de que el cambio es necesario, y se contrapone al de la “desprogramación” (El sometimiento a una serie de técnicas que buscan inducir la renuncia de un individuo a la adhesión a un movimiento de tipo espiritual, dichas técnicas pueden ser de presión física o psicológica) que surge como forma de reversión del primero.

La tesis de base es que la conversión es el producto de fuerzas divergentes pero identificables, que actúan sobre personas que no sospechan de su naturaleza y son, por tanto, altamente vulnerables. Esta tesis se basa en la conjunción de elementos que provienen, o bien de la psicología clínica, o bien de la teoría psicoanalítica (...). Una disfunción fisiológica inducida del cerebro es vista, por tanto, como la clave de la conversión. Cuando esta propuesta se combina con una teoría psicoanalítica, tenemos el cuadro del converso como un individuo que se ha vuelto receptivo a nuevas ideas, porque su capacidad crítica y la fuerza de su ego han quedado erosionadas por el control de la información, por la excesiva estimulación del sistema nervioso, por confesiones forzadas y por la destrucción del ego.<sup>39</sup>

En contraposición a las controvertidas teorías de lavado de cerebro y de la desprogramación, y en virtud de que estas han perdido fuerza, se han propuesto otros modelos de tipo psicológico, como la del psiquiatra Mark Galanter, quien introduce una analogía entre la conversión desde la teoría general de sistemas: “Según Galanter, en los grupos religiosos que desarrollan una intensa actividad proselitista –y a los cuales, por tanto, uno se convierte– se dan fenómenos típicos de los sistemas complejos, como la inducción y el control de los confines.” Por otro lado, Gooren señala la actitud crítica de Strauss hacia el modelo convencional “pasivo”, en el que el lavado de cerebro ocurre cuando un individuo es manipulado por un grupo para adaptarse de manera cognitiva y conductual a un sistema de creencias y estructura institucional.

---

<sup>39</sup> Massimo Introvigne, “El hecho de la conversión religiosa”, 367.

Sin embargo, destaca la necesidad de poner atención en lo individual, y preguntarnos primero “cómo una persona llega a ser un buscador y luego cómo el buscador trata de encontrar un mundo más adecuado para la vida cotidiana.”

El individuo se conceptualiza como un buscador activo, libre, instrumentalmente rastreando "a través de las redes sociales, encuentros casuales, los medios de comunicación... buscando guías a posibles medios posibles de ayuda" (Strauss, 1979: 162). Aquí, nosotros ya empezamos a ver los contornos de un enfoque de la elección racional a la conversión. Strauss (1979: 160) es equilibrado en su tratamiento de los enfoques activos y más pasivos a la conversión: "Hay una gran utilidad táctica en el tratamiento de la conducta colectiva como si los humanos eran objetos pasivos de las fuerzas sociales y presiones interactivas... Los dos enfoques son complementarios, no antagónicos. "Desafortunadamente, Strauss no ofrece una respuesta clara a cómo los dos enfoques podrían estar unidos en un solo modelo."<sup>40</sup>

Un cuarto tipo son los modelos antropológicos, cuyo énfasis está en el rol activo del converso, frente a la pasividad que suponen otros modelos. La perspectiva hacia el fenómeno de la conversión, deja de lado los mecanismos o estrategias del grupo que acoge al converso, y centra su atención en las motivaciones o condiciones individuales que hacen posible que la conversión suceda. Aquí se trata de personas que tienen como característica la de ser un buscador espiritual y, según Gooren, algunas personas han vuelto esa su religión; puede que transiten de un dogma a otro, según las necesidades interiores vayan siendo o no satisfechas.

Este modelo es abordado por Lofland y Stark, quienes consideran tanto elementos activos como pasivos en la conversión; la cual puede estar condicionada por el contexto social en el que surge. Si los lazos emocionales con los miembros del culto son más fuertes que las que se tienen fuera de este (pudiendo ser: familiares, laborales, etc.), es probable que la conversión se mantenga. Esta sociabilidad, y no precisamente un condicionamiento (en el sentido de la “persuasión coercitiva” o del “lavado de cerebro”), puede explicar por qué las personas que están en rehabilitación cambian a una religión diferente, que conocían previamente sin haber tenido interés en esta, al establecer contacto con el centro.

Finalmente, están los modelos sociológicos, en donde la atención se dirige del individuo a las redes sociales (*social networks*). En este se considera que el proselitismo al que se expone el futuro converso (a quien se denomina “sujeto de riesgo”) tendría que ver con grupos religiosos que funcionan priorizando o proponiendo un nuevo esquema de redes sociales, al que el

---

<sup>40</sup> Henry Gooren, “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis”, 339.

individuo puede encontrar interesante acercarse; y por otro lado, que existen grupos que actúan, además, debilitando los lazos del individuo con sus otras redes o, se identifica que los sujetos de riesgo son personas que carecen de lazos sociales fuertes. Para relacionar esto con la experiencia que sucede en los casos de conversión que interesan a este estudio, se pueden considerar dos elementos subrayados por Gooren: la sociabilidad y la identidad.

Respecto a la identidad, recordemos que los diferentes modelos señalan el momento o la importancia de la crisis que predispone el cambio; en este punto, se puede referir al término acuñado por Goffman de “identidad malcriada”<sup>41</sup> (traducido al español como “identidad deteriorada”), que es aquella que no ha sido moldeada en torno a su contexto, sino cuyo contexto se ha tenido que ir adaptando o descartando en función de esta. Este término puede aplicarse en general a individuos que han sido estigmatizados en alguna forma (por razones de identidad étnica, sexual o características físicas o corporales), pero también a personas que han llevado una crianza que implique sobreprotección (como en los casos en que el comportamiento del individuo se ve justificado o minimizado por la familia, o su círculo social inmediato, antecedente común entre internos de CR). Se podría considerar como una sobreprotección individual en donde la persona no se enfrenta la vida tal cual, sino que se vive en torno a un ideal que en realidad no existe, en otras palabras “vive en una burbuja”. Eventualmente, la identidad puede verse afectada por factores externos que esta red no puede controlar y que el individuo difícilmente podrá asimilar o enfrentar. A partir de esta diferenciación se concluye en la diferenciación entre la personalidad y la red social, y su orden de importancia para los buscadores, activos o pasivos.

Al intentar combinar una socialización con un enfoque de redes sociales, Greil (1977: 120) es capaz de responder a la pregunta de por qué ciertas personas se convierten en buscadores religiosos: "Si estamos dispuestos a aceptar que el hombre es un animal en búsqueda de significado, que no pueden soportar la sentido de ser despojado de una visión del mundo viable, entonces también podríamos aceptar que aquellos cuyas identidades se han echado a perder se conviertan en 'buscadores' que tratan de encontrar una perspectiva de restauración de significado." El concepto de "identidad malcriada" se deriva de Goffman (1959, 1963). Las identidades se malcrían bajo la influencia de otras personas significativas (a través de las redes sociales) o "cuando esa perspectiva se percibe como no tratar con los problemas que los individuos encuentran en la vida cotidiana". Esto lleva a una insatisfacción y sucede especialmente en tiempos de rápido cambio social.

...La conceptualización del individuo parecería determinar la importancia de los factores de conversión. Para los conversos más activos, los buscadores, la personalidad es lo primero,

---

<sup>41</sup> Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006).

seguido por las redes sociales. Para los conversos más pasivos, cuyas identidades han sido malcriadas a través de la influencia de otras personas significativas, las redes sociales obviamente son lo primero y los factores de personalidad son solamente de importancia secundaria.<sup>42</sup>

Para comprender la forma en que esta transformación se da en la vida del individuo, Gooren hace referencia al trabajo de Rambo, quien divide el proceso en siete etapas, y que finalmente concluye que no es una regla que la personas convertida permanezca en el culto, sino que este puede reconsiderarse y finalmente desasociarse, pero que poniéndolo en una perspectiva de aprendizaje o en el sentido de cambiar para mejorar, podría considerarse como la movilidad de un culto a otro.

(1) *El contexto* es el campo de fuerza dinámica en la que la conversión se lleva a cabo... Olvidamos que los mundos político, religioso, económico, social y cultural son formados por la gente. A la inversa, las personas son formadas por los procesos de socialización de un mundo más amplio.

(2) *La crisis* obligan a individuos y grupos a confrontar sus limitaciones y pueden estimular una búsqueda para resolver el conflicto, llenar un vacío, adaptarse a las nuevas circunstancias, o encontrar vías de transformación.

(3) *La búsqueda*, está hasta cierto punto, influenciada por la disponibilidad emocional, intelectual o religiosa de la persona... la mayoría de los conversos participan activamente en la búsqueda de la plenitud.

(4) *Encuentro*... lleva a las personas que están en crisis y en búsqueda de nuevas opciones, a aquellos que buscan proporcionar los buscadores una nueva orientación... Los conversos potenciales como agentes activos son hábiles en la búsqueda de qué es lo que quieren y en rechazar lo que no desean.

(5) *Interacción*: Las relaciones son a menudo las líneas más potentes de la conexión con la nueva opción. Lo importante aquí son los rituales, la retórica, y el aprendizaje y ejercicio de roles.

(6) *El compromiso*, es la consumación del proceso de conversión. Es fundamental para el proceso de conversión, la reconstrucción de su memoria biográfica del converso y el despliegue de un nuevo sistema de atributos en diversas esferas de la vida.

(7) *Consecuencias*: Una vida transformada radicalmente, un sentido de misión y propósito,... la seguridad y la paz. [Pero] Uno puede encontrar que la nueva orientación no es lo que uno espera.<sup>43</sup>

Se señalan cinco niveles de compromiso: La pre afiliación, a partir del contacto con una iglesia, un culto o una creencia, sin que este implique la intención de formar parte de; una mirada externa, “visitante” o “buscador”. La afiliación, cuando el individuo ya forma parte de dicho grupo, pero sin que esta relación sea central en su vida o identidad. La conversión, cuando se comienzan a experimentar cambios de tipo personal, ideológico o social; en donde la persona se observa no solo como parte del grupo, sino que la doctrina forma parte fundamental de su cos-

<sup>42</sup> Henri Gooren, “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis”, 339.

<sup>43</sup> Gooren, “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis”, 345.

movisión, y su vida comienza a regirse a través de esos principios dogmáticos. La confesión consiste en un compromiso mayor; la persona no solo se reconoce como miembro o se ve así por los otros, implica también que se vea a sí misma como una vía de trasmisión de la palabra y la forma de vida que esta implica, se puede adoptar una “actitud misionera”. Finalmente, la desafiliación, es la falta de participación o disociación del núcleo del grupo; la persona adoptó el culto, pero lo vive de acuerdo a su propia e independiente cosmovisión, o quien ya no forma parte activa de dicho grupo y sus actividades.

Es interesante observar que, en la tipología anterior, se considera a quienes siguen una doctrina pero no tienen una iglesia o quienes se consideran creyentes, pero son miembros inactivos de la misma. Gooren identifica y resume los factores de cambio que se presentan en las diversas formas de abordar el fenómeno de la conversión en cinco principales, que pueden variar respecto a los teóricos, pero que son los que se podrían destacar:

Factores de la personalidad, en relación con los rasgos de uno mismo y de la personalidad. Aquí, uno puede pensar en una cosmovisión religiosa o una necesidad interior de involucrarse en sentido religioso (socialización previa) o ciertos rasgos de carácter que inducen a la participación religiosa (por ejemplo, la inseguridad).

Factores sociales: por ejemplo, la influencia de las redes sociales de familiares, amigos o conocidos, en los cambios en la actividad religiosa. Otro ejemplo es la influencia de otros miembros de la iglesia a través de la socialización y de la enseñanza de roles. Este factor es especialmente señalado en varios modelos de conversión por sociólogos de la religión, junto con los factores institucionales.

Los factores institucionales se ocupan de la insatisfacción con el grupo religioso actual y el impacto del nuevo grupo. ¿Cómo competir con otros grupos en un mercado religioso mediante el uso de sus elementos atractivos (por ejemplo, creencias, doctrinas, normas y organización)? ¿Cuáles son los métodos de reclutamiento del grupo (incluyendo el uso de medios masivos de comunicación como la televisión y la radio)? ¿Cómo es que el grupo religioso socializa y disciplina a sus nuevos miembros?

Los factores culturales describen la influencia de los cambios en la actividad religiosa individual de la cultura en un sentido amplio (es decir, incluyendo factores políticos y económicos). ¿Cuál es el atractivo de la política de la cultura del grupo religioso, es decir, su punto de vista sobre la cultura local y la sociedad y su punto de vista sobre la política local? ¿Hay tensiones entre el grupo religioso y la sociedad y / u otros grupos específicos? Los antropólogos sociales y culturales han prestado especial atención a estos factores.

Factores de contingencia: eventos situacionales, encuentros aleatorios con representantes de un determinado grupo religioso, una crisis aguda de sentido, las situaciones de estrés, los desastres naturales, etc.<sup>44</sup>

Debido a la complejidad que implica el estudio de casos concretos de conversión, se recurre a la formulación del modelo interdisciplinario propuesto por Introvigne, y considerando que

---

<sup>44</sup> Gooren, “Reassessing Conventional Approaches to Conversion”, 351.

es pertinente para abordar los casos aquí referidos. Este se explica a través de cuatro dimensiones de la conversión en las que señala: al converso (1), el grupo religioso al que se convierte (2), la sociedad - “como *partner oculto* o indirecto del proceso de conversión, que está en un segundo plano pero que ciertas investigaciones tratan de poner en un primer plano, mostrando en particular cómo la sociedad compleja y globalizada, genera incertidumbres y tensiones, y así hace más fácil la crisis que desembocara en la conversión...”- (3), y por último se refiere a una “cuarta dimensión” escondida (4), porque no suele ser un factor primordial en el análisis de la conversión, que tiene que ver con el trasfondo religioso previo de quien se convierte.<sup>45</sup> Qué, cómo se observara, en los casos aquí presentados es mayoritariamente un contexto católico.

Se han revisado diversos factores que confluyen en la conversión, modelos, características y otros elementos, pero también es necesario hablar de la forma, a manera de comprender mejor el proceso físico que implica el cambio religioso, puesto que este trabajo centra la importancia de los procesos abordados, en cómo estos se experimentan con el cuerpo. Estos factores aparecen en medidas y tiempos diferentes en las trayectorias que aquí serán revisadas. En cuanto a la forma en que se da la conversión, en el caso de los centros de rehabilitación se puede observar que está presente la figura de la conversión paulina, misma a la que se hará referencia cuando se revisen las historias de vida, y que está relacionada a la experiencia religiosa de cambio del apóstol Pablo, la descripción de Garma nos explica:

La conversión paulina es, antes que nada, un modelo narrativo descrito en la Biblia — considerada el texto sagrado por excelencia y la última fuente de revelación por todas las Iglesias cristianas de raíz protestante, incluyendo las asociaciones pentecostales—. Los creyentes de las congregaciones desean que su entrada a la nueva religión siga este modelo, tomado del Nuevo Testamento. Si uno escucha los testimonios de los adeptos (tanto en los servicios públicos como en las entrevistas privadas), una experiencia paulina de conversión es la forma más anhelada y valorada de ingreso. Los conversos que han tenido una experiencia de este tipo no se cansan nunca de expresarla, porque es una muestra de cómo Dios ha escogido personalmente al nuevo creyente.<sup>46</sup>

El modelo interdisciplinario, refiere aquí a una conversión evangélica por sanación, que frecuentemente se presenta como una experiencia paulina y que conjuga características de diferentes modelos. Aunque no se señale como un elemento negativo, la pasividad que presupone asistir a un tratamiento para rehabilitación y en el proceso experimentar la conversión religiosa como una de las consecuencias, es la que permite excluir otros análisis sobre la conversión, en un

---

<sup>45</sup> Introvigne, “El hecho de la conversión religiosa”, 374.

<sup>46</sup> Garma, “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”, 104.

sentido más activo de los buscadores espirituales. No se han considerado otras propuestas enfocadas al rol activo del converso, puesto que tanto en los testimonios como en las experiencias de internamiento de este tipo en general, la conversión o el contacto con una comunidad religiosa no es lo que se busca en primer lugar, sino que es consecuencia de las condiciones y los estímulos a los que se expone el individuo en su intención de cesar el consumo de drogas; lo que puede relacionarse justamente con el momento de crisis en el que coinciden diferentes modelos teóricos sobre el tema (y en este caso, tanto de la conversión religiosa como del cambio identitario).

Es importante señalar que, sin ser un eje central, este trabajo considera el modelo de la privación en la conversión religiosa; en donde las experiencias religiosas, o extraordinarias en el sentido espiritual, se relacionan a sectores sociales en condición de subordinación o marginación. Aunque dicho modelo fue propuesto y refutado en el siglo pasado, se identifica que, como lo plantea Garma, en algunos contextos y sectores poblacionales específicos, en este caso locales, se puede encontrar vigente.<sup>47</sup> Corresponde a un beneficio personal a cambio, sugerido, de la asistencia o participación en un rito religioso; en estos casos, sin así buscarlo, se vive un enclaustramiento en el sentido monástico de las instituciones totales descritas por Goffman.<sup>48</sup> Así entonces, podemos identificar a las personas que asisten a los tratamientos de rehabilitación como sujetos de una marginación que deviene de, al menos, tres elementos que se conjugan en la experiencia de internamiento: el contexto socioeconómico del que provienen, la condición de adictos y el bienestar condicionado, al que se exponen en un tratamiento de tipo espiritual.

Estos planteamientos se conjugan en el análisis que se presentara adelante, sin perder de vista la socialización en estos procesos, misma que será determinante en los diferentes escenarios que se pueden observar en las narrativas de vida. En estas, se pueden identificar experiencias biográficas que a través de distintos panoramas, coinciden en un mismo espacio de intervención de la identidad: el centro de rehabilitación; y además, a través de trayectorias muy distintas, se

---

<sup>47</sup> “Sin duda, no se puede dejar de lado la causalidad de los factores sociales. En Garma (1987), mostré cómo los conversos a las religiones protestantes y pentecostales en la Sierra Norte de Puebla eran indígenas que enfrentaban la distribución desigual de recursos que permitía a los mestizos detentar el poder político y el control de los recursos económicos más apreciados. Muchos conversos que se adhieren a las nuevas religiones proceden de contextos de marginación o privación, tanto por su pertenencia a sectores subalternos como por factores de vida que han afectado su adaptación a la sociedad mayoritaria.” Garma, “Conversión y movilidad religiosa”, 102.

Lo cual se puede analizar desde las colonias populares de escasos recursos y con acceso limitado a las garantías del estado, en donde el ofrecimiento de despensas, canastas de verduras, comidas preparadas, etc. (Observación directa en la colonia Aguaje de la Tuna 2da sección en Tijuana, 2017-2018).

<sup>48</sup> Erving Goffman, *Internados: Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

pueden identificar en diferente momento de la misma, de acuerdo a las circunstancias o devenir del individuo, los elementos de subjetivación o cambio descritos en este apartado.

### 1.3 El cuerpo y la corporización.

Los elementos desarrollados anteriormente se pueden relacionar mediante una perspectiva que considera la complejidad de las expresiones individuales a través del cuerpo. Que es el elemento principal de la vida, en donde la clasificación de las especies se da en torno a características biológicas que sitúan a cada ser en un grupo de pertenencia. En lo espiritual, es el medio por el cual es posible la experiencia de vida, la forma en la que el individuo como ser, tiene la manera de existir. En lo social, es el origen y medio de las relaciones humanas. Es el sujeto y objeto de la vida; este genera diferentes sentidos en diferentes contextos y así mismo, los discursos que lo envuelven no sólo le confieren sentido como símbolo de lo individual, sino que requiere de una validación social para que continúe con su carácter de agente del ser social. Para Synnott:

El cuerpo [en su dimensión] social es muchas cosas: el símbolo principal del ser, sino también de la sociedad; es algo que tenemos, pero también lo que somos; es a la vez sujeto y objeto al mismo tiempo; es individual y personal, tan único como una huella digital o rastro de olor, sin embargo, también es común a toda la humanidad con todos sus sistemas, y su enseñanza en las escuelas. El cuerpo es tanto una creación individual, física y fenomenológicamente, y un producto cultural; es personal, y también propiedad del Estado.<sup>49</sup>

En la última parte del siglo pasado creció el interés en investigar fenómenos que lo involucran. No siempre enunciándolo directamente, pero la mayoría de los movimientos sociales que surgen en éste periodo están relacionados al cuerpo: la lucha de los derechos de las mujeres, de los niños, de las minorías, de los derechos homosexuales, del trato a los prisioneros de guerra, etc. Los cambios sociales han permitido tener mayor conciencia e interés en revalidar la relación del individuo con este, y los avances en tecnologías para el cuidado de sí tienen mucho que ver con la parte física del ser. El concepto de la corporización sirve para analizar la relación que genera el sentido de identidad a partir del ser en el cuerpo; mismo que es el centro de las relaciones tanto de sentido individual como social. En la actualidad las preocupaciones sobre este tópico le han posicionado en el centro de la reflexión e interés académico, político, económico y social, en cuanto a la experiencia de vida.

De la difusión de la cirugía plástica a la popularidad del tatuaje, de la moda al fitness, de desplazar las prácticas de salud a profundos cambios en la experiencia y el tratamiento de las enfermedades, de las preocupaciones constantes de la juventud a las definiciones cambiantes

---

<sup>49</sup> Anthony Synnott, *The body social: Symbolism, Self and Society* (Inglaterra: Routledge, 2002), 4.

del cuerpo envejecido, de rendimiento sexual a atlético, literaturas académicas contemporáneas revelan un flujo constante de nuevas investigaciones sociológicas provocativas, especulaciones y preguntas de investigación sobre el cuerpo y las experiencias de corporización.<sup>50</sup>

Para analizar el concepto de corporización se ha recurrido a Thomas Csordas, quien refiere a la interacción dinámica corporeizada del individuo con el ambiente, a través de la que construye significados que surgen de la acción del sujeto en el medio. Señalando que aunque hace unos años en la antropología se hablaba de una obsolescencia del cuerpo y sobre la “muerte del sujeto”, es necesario destacar el cuerpo como campo existencial de la cultura y el ser. En un análisis con sentido de la corporeidad, donde el cuerpo no debe ser tratado como sinónimo del ser o la persona, por el peligro de disipar la fuerza de usarlo como un punto metodológico de partida y de objetivarlo como un elemento vacío de intencionalidad e intersubjetividad.<sup>51</sup>

Se aborda desde la relación como entidad física y como espacio de desarrollo de sentidos culturales y sociales que dan forma al ser; no el cuerpo y la mente disociadas, sino como una entidad que surge a partir de la relación dialéctica en que ambos se construyen. El tatuaje en este sentido, podría concebirse como un agente de esta relación, puesto que surge como un símbolo o expresión del ser, pero se materializa la expresión en el momento de llevarlo a la piel. Discursos gráficos que se expresan sobre la forma en que el individuo se asume a sí mismo, y su cuerpo, como sujeto y objeto cultural.

“El tipo de cuerpo a donde hemos estado acostumbrados en el pensamiento académico y popular por igual se asume generalmente como una entidad material fija, sujeto a las reglas empíricas de la ciencia biológica, existente antes de la mutabilidad y el flujo de cambio cultural y la diversidad y se caracteriza por necesidades internas incanjeables. El nuevo órgano que ha comenzado a ser identificado ya no puede ser considerado como un producto de la naturaleza en bruto.”<sup>52</sup> En este sentido de alteración de lo natural, abordamos las modificaciones corporales y específicamente el tatuaje, en relación a los contextos en los que se le ubica en este trabajo: los lugares sociales en los que los individuos en rehabilitación se desenvolverán. Dichos lugares, físicos pero también ideológicos, convergen en el imaginario de la nueva interpretación, a partir

---

<sup>50</sup> Dennis Waskul y Phillip Vannini, “Introduction: The Body in Symbolic Interaction,” en *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body* (Inglaterra: Ashgate, 2006), 18.

<sup>51</sup> Thomas J. Csordas, “Introduction: the body as representation and being-in-the-world” en *Embodiment and experience*, ed. Thomas J. Csordas (Inglaterra: Cambridge Press, 1994), 4.

<sup>52</sup> Thomas J. Csordas, “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, 1.

de la influencia que tendrán dichos contextos en la reconstrucción identitaria, y en la reintegración social del individuo, a las estructuras sociales pero también institucionales.

La corporización: el tatuaje, la sociedad y la religión.

Las modificaciones corporales se abordan desde una perspectiva que relaciona una cierta intencionalidad identitaria con las expresiones corporizadas de la misma (como una construcción del “sí mismo”). Se puede observar que el sentido con que estas son acogidas en la sociedad tiene que ver con cuestiones de moralidad y permisibilidad que ha ido cambiando en diferentes momentos históricos. Siendo la motivación para realizarlas una de las principales nociones a traes de la cuales se les aborda. Revisando la bibliografía sobre los usos actuales del tatuaje, se pueden identificar diversos estudios sobre las formas de dar sentido a la práctica; que se alejan de las concepciones tradicionales y socialmente reguladas que se consideran comúnmente -desde el estigma occidental y bajo un esquema social judeocristiano (como sinónimo de rebeldía, de *outsider*, como desviación o como marca de pertenecía a mafias, pandillas, etc.)-. Estas formas, razones o motivos, son los que podrían legitimar –a través de la comprensión de las mismas- la validez de este tipo de expresiones y, a su vez, dar una idea de las significaciones que podrían derivarse de ello en la construcción de la identidad.

En resumen, las principales motivaciones para la adquisición de tatuajes y *piercings* en el cuerpo son muy similares y se pueden expresar en diez categorías: belleza, arte y moda; individualidad; narrativa personal; resistencia física; afiliaciones y compromiso de grupo; resistencia; la espiritualidad y la tradición cultural; adicción; la motivación sexual y ninguna razón específica. Lo que menciona con más frecuencia en la literatura es la expresión de la individualidad y el embellecimiento del propio cuerpo.<sup>53</sup>

Existe un profundo interés desde la antropología y sociología en comprender la motivación o incluso la necesidad de realizarse modificaciones corporales, a través del tiempo y en la actualidad. Desde perforaciones hasta mutilaciones, las prácticas de alteración corporal (que a menudo son experiencias de dolor), adquieren sentidos diversos y tienen implicaciones de diversa profundidad en cada individuo. “Otra línea de motivaciones abarca los deseos de crear y mantener la identidad propia, siendo especial y distintivo de los demás. El control de la propia apariencia refleja la creación de la identidad. Considerando la frecuencia de las declaraciones en la literatura, la creación de la individualidad parece ser una de las motivaciones más

---

<sup>53</sup> Silke Wohlrab, Jutta Stahl y Peter Kappeler, “Modifying the Body: Motivations for Getting Tattooed and Pierced”, *Body Image* vol. 4, no. 1 (marzo 2007): 92.

importantes.”<sup>54</sup> El tatuaje puede manifestarse como un reclamo sobre el cuerpo y las nociones socioculturales invertidas en él. “El cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural... Está basado en una concepción particular de la persona, la misma que le permite decir al sujeto ‘mi cuerpo’, utilizando como modelo el de la posesión.”<sup>55</sup>

Actualmente hay diversas formas de abordar el uso del tatuaje, y a pesar de la perspectiva negativa con la que se le acogía, este ha logrado cierto nivel de popularización, atravesado por diferentes motivos. Desde cierto sentido de producto de consumo en algunos grupos, la expresión de una individualidad fuera de términos socialmente “normales” (es decir: como *outsiders*), y, a través de la historia, siempre ha habido individuos o grupos, que buscan en la intervención del cuerpo, una conexión con un plano más allá de lo material, y trascender los límites físicos de la corporeidad. Es decir, atribuirle un sentido ritual que puede ser de transición o sanación (ritos de paso de una etapa a otra, de categoría, o tatuajes en lugares específicos para estimular curaciones), pero también de espiritualidad o cercanía con alguna noción de divinidad.

La necesidad de expresar un sentido de identidad en el cuerpo, así como de evolución personal, busca en ocasiones reivindicar la pertenencia de este como elemento único y último de la individualidad, así como de la libertad y voluntad sobre el mismo. Reafirma el sentido de la identidad en el individuo: el cuerpo como lugar y medio de identificación con otros. Al tiempo que se es uno mismo, se comparte la pertenencia a un grupo más o menos definido por distintos parámetros de diferenciación social.

...En las sociedades premodernas las diferencias de condición, de naturaleza atribuida (entre cohortes de edad y sexos), eran más rígidas y obvias. El rito del tránsito entre los diferentes rangos sociales iba indicado, a menudo, por la transformación ritual del cuerpo, relacionado con alguna mutilación. Mientras las sociedades contemporáneas cuentan con rituales que emplean claramente el cuerpo como mecanismo para mostrar algún cambio de status, por ejemplo en ceremonias de degradación [...] El tatuaje se ha convertido en parte de la moda más que en un aspecto necesario de la cultura religiosa o de la estratificación del sistema. Sin embargo, aún se da el caso, por ejemplo entre los hombres jóvenes, del tatuaje como símbolo de pertenencia a una «tribu» urbana.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Silke Wohlrab, Jutta Stahl y Peter Kappeler. “Modifying the Body: Motivations for Getting Tattooed and Pierced”, 90.

<sup>55</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 1ª ed. (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002), 14.

<sup>56</sup> Bryan Turner, “Los avances recientes en la Teoría del cuerpo”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 68 (octubre-diciembre 1994): 15.

Esa referencia a la pertenecía y el sentido de tribu, tiene que ver con una perspectiva que podría explicar la permanencia del sentido ritual en las modificaciones corporales. El tribalismo se manifiesta en diferentes aspectos de la vida actual, de los que quizá el que involucra al cuerpo sea el más visible. La atención a las tradiciones y formas de organización social de grupos étnicos, conocido como tribalismo, actualmente tiene diferentes vertientes. En sociología el neo tribalismo se enfoca en el repensar las expresiones culturales y las formas de organización sociopolítica de comunidades y grupos tribales. “Los referentes políticos del poder pueden ser cambiantes y mutar con extraordinaria rapidez, no así los referentes étnicos, culturales o antropológicos.”<sup>57</sup> En lo relativo al cuerpo, se utiliza también para referirse a las prácticas que recuperan técnicas de modificación corporal o rituales ancestrales que involucren el cuerpo: danzas, ofrendas, dietas, etc. En la Biblia se menciona al cuerpo como la morada del espíritu; pero para algunas personas, sobre todo para quienes que no están apegadas a los dogmas judeocristianos, esa casa puede ser decorada. En algunas tradiciones la corporeidad humana, es un elemento central en la explicación de la vida y el cosmos.

El pensamiento religioso indio ha utilizado copiosamente esta equiparación tradicional: Casa- Cosmos- cuerpo humano, y se comprende por qué: el cuerpo, como el Cosmos, es, en última instancia, una «situación», un sistema de condicionamientos que se asume. La columna vertebral se asimila al pilar cósmico (skambha) o a la Montaña Meru, el aliento se identifica con los vientos, el ombligo o el corazón con el «Centro del Mundo», etc. Pero la equiparación se hace también entre el cuerpo humano y el ritual en su conjunto: el lugar del sacrificio, los utensilios y los gestos sacrificiales se asimilan a los diversos órganos y funciones fisiológicas. El cuerpo humano, equiparado ritualmente al Cosmos o al altar védico (que es una *imago mundi*), se asimila también a una casa.<sup>58</sup>

La comparación-equiparación del cuerpo con la casa, lugar donde habitar, está presente en diversas perspectivas cosmológicas. En la perspectiva judeo-cristiana, lo corporal puede identificarse con la deidad, sin embargo, la introducción de ese sentido tuvo efectos diversos en los pueblos evangelizados. En donde el sentido de divinidad, no estaba limitado precisamente a una figura antropomorfizada, sino que se generalizaba en la vida del mundo y las manifestaciones de la naturaleza. “...Esta estructura individualista que convierte al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una

---

<sup>57</sup> Jaime Ordoñez, *Neo-Tribalismo y Globalización: Ensayo Sobre la Evolución del Estado Contemporáneo* (Costa Rica: Editorama, 2002), 165.

<sup>58</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), 47.

elaboración y de una voluntad de dominio.”<sup>59</sup> La conquista de pueblos étnicos, permitió observar reflexiones diversas en torno a un mismo objeto, el cuerpo como medio de experimentar el mundo, pero con sentidos diversos.

Un ejemplo clásico es la experiencia del pastor y etnólogo Maurice Leenhardt con la comunidad de los Canacos.<sup>60</sup> En un momento de entrevista, Leenhardt infiere que la civilización occidental introdujo para ellos el concepto de alma o espíritu, a lo que un anciano de esa tribu le responde que, muy por el contrario, la herencia occidental está en la idea del cuerpo, que antes del contacto no existía. Esta concepción del cuerpo como un ente ajeno y desasociado del ser en la relación mente-cuerpo, conlleva una carga simbólica de individualización, y que conduce a un sentido muy distinto de comunidad.

La imposición de la *Weltanschauung*\* occidental a ciertos grupos, aliada a su evangelización, condujo a los que dieron el paso, a los que aceptaron despojarse de sus antiguos valores, a una individualización que reproduce, en forma atenuada, la de las sociedades occidentales. El Melanesio conquistado, aunque rudimentariamente, por estos nuevos valores, se libera del tejido del sentido tradicional que integra su presencia en el mundo como un continuum y se convierte, en germen, *indivisum in se*\*\* y las fronteras que su cuerpo delimitan lo distinguen, a partir de ese momento, de sus compañeros, incluso de los que llevaron a cabo el mismo proceso: distanciamiento de la dimensión comunitaria (y no desaparecen, en la medida en que la influencia occidental sólo puede ser parcial, ciudadana, más que rural) y desarrollo de una dimensión societal en la que los vínculos entre los sujetos son más laxos.<sup>61</sup>

La experiencia de corporización, como conciencia del cuerpo, y los procesos en que éste es asimilado por el individuo, no siempre devendrán de la observación o experiencia (independiente) de sí mismo, sino de la socialización en sus observaciones. Es decir, que aun estando distante del análisis o la observación de sí o del propio cuerpo, puede acercarse a una idea de la relación entre su cuerpo e identidad, a través de la observación y el juicio de otros individuos. En referencia a los modos somáticos de atención Csordas señala que: “Algunos ponen el énfasis en prestar atención al cuerpo, y otros con el cuerpo; hay quienes ponen el énfasis en prestar atención al cuerpo propio, algunos a los cuerpos de otro, y algunos a la atención de otros sobre nuestros cuerpos. El punto que quiero marcar es que los modos en que prestamos

---

<sup>59</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 14.

<sup>60</sup> El caso de Maurice Leenhardt, es citado tanto por Thomas Csordas, en su artículo Modos somáticos de atención, como por David Le Breton en *Antropología del cuerpo y modernidad*.

<sup>61</sup> Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 18.

\*En el original en alemán: Cosmovisión. \*\*Individuo: indivisible en sí mismo.

atención a y con nuestros cuerpos, e incluso la posibilidad de prestar atención, no son ni arbitrarios ni biológicamente determinados, sino que están culturalmente constituidos.”<sup>62</sup>

Esta constitución cultural es la que permite a los individuos establecer el sentido de identidad con que se asumen, pero también permea las formas en que la sociedad los acogerá. Existen prácticas corporales que son más aceptadas que otras y esta aceptación depende de los estándares sociales vigentes sobre lo que se considera moral o estéticamente correcto. Es normal que alguien se opere la nariz, por ejemplo, para acercarse más a un ideal social de belleza, pero alguien que realiza una modificación del mismo tipo pero para alejarse, no es acogida de la misma manera por la sociedad. El sentido relacional de los tatuajes o modificaciones corporales entre quienes los portan, funcionan en forma contraria a las modificaciones corporales estéticas que buscan acercarse a un ideal estético de lo “normal”.

A nivel corporal se produce la misma dispersión de las referencias. La concepción un tanto desencantada de la anatomo-fisiología, y los recientes avances de la medicina y de la biotecnología, si bien favorecen el desprecio por la muerte, no hacen muy atractiva a esta representación del cuerpo. Muchos sujetos se dedican a buscar incansablemente, modelos que convierten al cuerpo en una especie de suplemento del alma. Por eso se justifica que recurran a concepciones del cuerpo heteróclitas, a menudo contradictorias, simplificadas, reducidas, a veces, a recetas. El cuerpo de la modernidad se convierte en un *melting pot* muy cercano a los *collages* surrealistas. Cada autor "construye" la representación que él se hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma, aun cuando la busque en el aire de los tiempos, en el saber de la divulgación de los medios masivos de comunicación, o en el azar de sus lecturas o encuentros personales.<sup>63</sup>

Con esta diferenciación entre los individuos, y la fuerza del cuerpo para separar a unos de otros, permite que las sociedades funcionen de forma que los individuos no sólo puedan aceptarse entre sí, sino que asimismo pueden ser rechazados por sus prácticas corporizadas o expresiones corporales. Ejemplos de esto pueden ser la inversión de roles de género al vestir, las comunidades tribales con modificaciones corporales evidentes cuando salen a la ciudad, la indumentaria de miembros de comunidades indígenas, el trato diferenciado en la cotidianidad hacia los jóvenes de tribus urbanas, la presencia de personas con discapacidades o deformidades, el lenguaje corporal de personas extranjeras o las formas al comer, y hasta la mujer que lleva vestido de noche a un evento de día. Los ejemplos pueden ser muchos, pues están siempre presentes en el día a día de nuestras prácticas sociales.

---

<sup>62</sup> Thomas J. Csordas, “Modos somáticos de atención”, en *Cuerpos plurales*, coord. Silvia Citro (Buenos Aires: Biblos, 2010), 88.

<sup>63</sup> Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 15.

Las nociones de normalidad investidas en el cuerpo tienen funciones positivas en la socialización, pero se vuelven negativas al individualizar las prácticas. El cuerpo como medio del ejercicio de poder, es un lugar para posicionarse en lo social, pero también es el lugar desde donde tal posición se desvanece. Por medio de la violencia corporal (que ha evolucionado como todos los mecanismos de violencia), los individuos experimentan dolor e incluso despersonalización. Tal violencia puede tener que ver con los castigos corporales, pero también como recibir un número a cambio del nombre cuando un individuo comienza a formar parte de un proceso de control “correctivo”.

El tatuaje, o las modificaciones corporales podrían explicarse, en este sentido, como un reclamo sobre el cuerpo, como lugar de auto-apropiación, un elemento de carácter individual antes que social. De acuerdo a Csordas: “Otra transformación ineludible del cuerpo en el mundo contemporáneo está siendo forzada por la increíble proliferación de violencia política de todo tipo: violencia étnica, violencia sexual, violencia autodestructiva, violencia doméstica y violencia de pandillas. Tanto como cualquiera de las transformaciones esbozadas arriba, esta tiene que ver con el significado de ser humano como un cuerpo que puede experimentar dolor y auto alienación.”<sup>64</sup> El cuerpo se extiende como la forma de buscar un sentido de la propia existencia. Esta búsqueda de sentido se contextualiza en un tiempo de aceleración de procesos sociales en donde no se da el mismo acompañamiento de la cultura, al respecto, Le Breton señala que:

Es posible descubrir un divorcio entre la experiencia social del agente y su capacidad de integración simbólica. El resultado es una carencia de sentido que, a veces, hace difícil la vida. A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el hombre se abandonó a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, el envejecimiento, la adversidad. En la duda, a veces en la angustia, conviene inventar soluciones personales. La tendencia al repliegue sobre sí mismo, la búsqueda de la autonomía que moviliza a muchos sujetos no deja de tener consecuencias sensibles en el tejido cultural.<sup>65</sup>

En la Biblia, la importancia de la corporalidad se manifiesta desde el Génesis. Para que Dios supiera que Adán y Eva habían probado el fruto del árbol de la verdad, no fue necesario más que observar a un Adán desnudo y avergonzado de ello, consciente de su morfología. Desde esta perspectiva, se puede considerar que el pecado original no involucra a la mujer como figura en sí misma del pecado -que posteriormente se relaciona con la fornicación, como medio de acceder al placer sexual o a experimentar la lujuria-, sino como medio por el cual el hombre

---

<sup>64</sup> Csordas, “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, 3.

<sup>65</sup> Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 15.

accede a la conciencia, experimentación y conocimiento, que comienza por la conciencia de los propios límites corpóreos. “La respuesta principal al desorden es la clasificación sistemática: la creación de categorías ordenadas que explican tanto desorden como restablecimiento del orden. El principal medio de clasificación ha sido históricamente el cuerpo humano en sí mismo... debemos asumir que el cuerpo es el más ubicuo, natural y también consciente al adoptar un cuerpo metáfora, una fuente, a mano, de alegorías de orden y desorden.”<sup>66</sup>

Así, los castigos que se derivan de la falta, los que Dios impone como consecuencia de la desobediencia, están directamente relacionados con la conciencia de la existencia en el plano de lo terrenal y de la finitud de la vida (es decir, con los valores corporales del ser): fuertes dolores de parto para las mujeres, enfermedad, muerte. La muerte que siempre había sido un factor de importancia central para las comunidades primitivas, pero no comprendida en el sentido de castigo por la vida, con la que le identifica la tradición judeocristiana (en cambio, podemos encontrar como regla casi general de culturas no occidentales, el renacimiento del sol cada día o una deidad dedicada a la muerte que no precisamente era un ente negativo). En donde la religiosidad, se caracteriza por una búsqueda del sentido de la vida o de respuesta sobre la vida después de la muerte, en el contexto de rápido cambio y sin el acompañamiento cultural del que habla Breton. La religión como consuelo de las condiciones -de pecado y muerte- a las que el humano -corporizado- se expone por el simple hecho de existir.

En la Biblia se hace hincapié en el cuidado de la forma en que el mundo se debe experimentar a través del “ser”, de sí mismo y la experiencia corporal. Sin embargo con la evolución de las sociedades y la secularización del control moral, el poder ejercido mediante la regularización social de la anatomía, pasa a ser una fuerza del estado y cuyo aparato comienza a perfeccionarse: ampliar y mejorar las formas en que se ejerce sobre el individuo. En este sentido, la evolución de la perspectiva sobre del tatuaje, no implica un relajamiento de las formas políticas en que éste es asimilado, por ejemplo.

Aunque ha abandonado la forma de imposición que tuvo en otros tiempos (su uso literal como forma de estigmatización social se explicara en el capítulo referente a la historia y los usos del tatuaje), eso no le priva de ser un instrumento de control; pues aun siendo voluntario, continúa siendo una forma de discriminación social. No solo en el sentido sociocultural, sino en

---

<sup>66</sup> Brian Turner, “Los avances recientes en la Teoría del cuerpo”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 68 (octubre-diciembre 1994): 14.

las formas de exclusión, juicios morales o discriminación laboral. Incluso el Estado se vale fácilmente de estos discursos gráficos, expuestos físicamente; al menos en México, llevar un tatuaje aun implica un trato diferente en muchos ámbitos: social, laboral, académico, familiar, etc.; pretexto para una revisión “rutina” por parte de la policía, por ejemplo. De igual forma, en su condición de estigma, se pueden trasladar a algunas concepciones populares de un estatus de poca importancia social; como lo puede ser también la drogadicción.

#### 1.4 El tatuaje desde la perspectiva evangélica.

*Y el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo. 1 Tesalonicenses 5:23.*

En este punto se analiza la evolución de la perspectiva, de lo tradicional a lo actual, con la que la comunidad cristiana evangélica observa al tatuaje. Al mencionar cristianismo<sup>67</sup> se hace referencia a la religión que tiene como origen el culto a la figura de Cristo y que se fundamenta en los libros de la Biblia -en el viejo y nuevo evangelio-; puesto que si bien Nueva Vida es de denominación evangélica, la forma de culto que se expresa podría tener varias formas del mismo, y tanto los participantes de este estudio como la mayoría de los internos o miembros del centro, no entran en especificaciones y se refieren a sí mismos como cristianos, y apeándonos a la conceptualización de religión vivida (y al término como categoría censal), así nos referiremos a ellos. Se hace énfasis en la postura de la iglesia evangélica, ya que es el contexto del imaginario religioso para la población que interesa a este estudio. Como antecedente de la evolución de la forma en que se asimilan las marcas físicas (y considerando lo mencionado sobre el estigma), es interesante conocer el uso dado en el cristianismo primitivo.

Según Procopio, los primeros cristianos de Oriente y de Italia se tatuaban con rayas de fuego en los brazos y en las palmas de las manos, el nombre de Cristo y el signo de la cruz. Y Berchon dice, tomándolo de la misma cita de Procopio, que «los primeros cristianos habían tomado esta costumbre: *quod Christi nomen permitti, vel crucis signum, in palmis aut*

---

<sup>67</sup> Elio Masferrer Kan, *Religión, poder y cultura: ensayos sobre la cultura y la diversidad de creencias*, 1a ed. (México-Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2009), 181. “La construcción de un protestantismo o evangelismo latinoamericano y mexicano es uno de los fenómenos más interesantes; un aspecto novedoso es la capacidad de los evangélicos para construir una macroidentidad que les permite aglutinarse frente a los otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias denominacionales, doctrinales y teológicas. Al respecto, es relevante la apropiación del término *cristiano, evangélico, pentecostal* o similares (Cox, 1995). Los evangélicos son un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional, concepto que construimos desde Barth (1976: 33), que define un sistema poliétnico estratificado como aquel ‘donde los grupos están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía’. Lo más notable es cómo lograron revertir la designación despectiva de ‘sectas’ a la de ‘cristianos’.”

*brachiis inuri sibi curarent.* « No obstante la prohibición de los Padres de la Iglesia y aun de un Concilio, no se ha dejado en Palestina la costumbre de tatuarse en los brazos y en los puños, el signo de la cruz o el monograma de Cristo.» El viajero Thévenot se hizo también tatuar en 1658. «Empleamos, dice, todo el martes 29 de Abril en hacernos marcar los brazos, como hacen ordinariamente los peregrinos; son los cristianos de Bethleem, los que, según el rito latino, hacen esto. Ernesto Godard comprobó la persistencia de este uso en 1862, y podemos afirmar que aún está en vigor en Jerusalén, en donde constituye una verdadera industria para los mercaderes de objetos de devoción que hay cerca de la iglesia.»<sup>68</sup>

De acuerdo a la tradición bíblica, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, siendo Dios la conjugación de la santísima trinidad, en el sentido del padre, el hijo y espíritu santo; del mismo modo, el ser humano es tripartito, pues en un mismo individuo encontramos la relación cuerpo-alma-espíritu. Se puede objetar que solo son dos las partes: lo material y lo espiritual, que integra alma y espíritu. Sin embargo en la tradición evangélica, esta última parte no puede ser una misma, sino que son dos con un sentido y función totalmente distintos. El espíritu es la única parte que puede estar cerca de Dios, por medio de la oración y la adoración se mantiene el vínculo. El alma, en cambio, es la que une al espíritu con el cuerpo, la mediadora entre lo terrenal y lo divino, y por tanto, más cercana al mundo material que al espiritual.<sup>69</sup> En el caso particular de NV, entre sus discursos en referencia al consumo y la relación con Dios mencionan que el alma no está quieta hasta lograr la quietud del espíritu.

El alma tiene como función mediar entre ambos mundos, si el espíritu está fortalecido, será posible mantener al cuerpo libre de pecado; que es el medio de contacto con la vida terrenal y esto lo convierte en el sujeto, no solo objeto, del pecado. Esta relación se identifica en el análisis de Csordas: “La corporización como paradigma u orientación metodológica requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura; no como un objeto que es “bueno para pensar”, sino como un sujeto que es “necesario para ser”.<sup>70</sup> En el paradigma cristiano, el ser se contamina a través del cuerpo, que está en contacto con el mundo. Puede ser el uso inapropiado en lo que se refiere al contacto sexual, la bebida, las adicciones, los pecados capitales, las marcas físicas, etc. La Biblia habla de consagrarse, lo que significa alejarse del

---

<sup>68</sup> Francisco Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares* (México: Palacio Nacional, 1899), 14. Dato de la continuación de la cita: “Nosotros tenemos en nuestra colección el tatuaje de un joven, hijo de uno de nuestros cónsules en Oriente, que en 1878 fue a Jerusalén en compañía de príncipes maronitas, y se hizo tatuar con todos sus compañeros. «Él nos ha asegurado que el Gran Duque Nicolás de Rusia tenía un dibujo semejante, hecho también en Jerusalén. Es, además, una costumbre frecuente en los peregrinos a Italia, y Lombroso ha observado un gran número de tatuajes en los visitantes del Santuario de Loreto.»”

<sup>69</sup> Aarón Álvarez, “Los sentidos y alimentos del espíritu, alma y cuerpo.” Central de Sermones - Predicas Cristianas (enero 2014) <http://www.centraldesermones.com/estudios-biblicos/2626-estudio-sobre-espiritu-alma-y-cuerpo>

<sup>70</sup> Thomas J. Csordas, “Modos somáticos de atención”, 83.

mundo y entregar la vida a las cosas de Dios. Según el dogma judeo-cristiano, el cuerpo no puede ser santificado si no es por la intervención de Dios, después de la muerte.

Mientras el hombre permanezca en el plano terrenal, debe de consagrar el cuerpo, puesto que no es algo propio, sino un préstamo divino para habitar el mundo. La perspectiva bíblica de respetarlo como un templo de Dios, prevalece sobre cualquier posibilidad de libre albedrío; así, las modificaciones corporales o las inscripciones sobre la piel, son un tipo de desafío a la deidad: falta de respeto, no sólo a sí mismo sino a Dios -que se manifiesta en el hombre al haberlo creado a su imagen y semejanza- y al orden del mundo. Los argumentos en torno a las modificaciones corporales, están fundamentados en gran medida en el libro de Levítico, versículo 28 del capítulo 19: *Y no haréis rasguños en vuestro cuerpo por un muerto, ni imprimiréis en vosotros señal alguna*. Las palabras con las que se le refiere en la Biblia varían según las traducciones y ediciones: señal, marca e incluso herida. La palabra tatuaje, generalmente sustituye el concepto en las más recientes. El cuerpo, según la referencia, no puede ser santificado, sino hasta después de la resurrección y el juicio final. En el cristianismo, sin embargo, existen diversas expresiones de sacrificio ritual corporal, pero desde una concepción diferente: el ayuno, las mandas, la castidad, etc. “En este contexto, la liberación del alma ya no será como en Platón mediante la contemplación, sino por el ejercicio del dolor, la flagelación y la disciplina. Liberar el alma por el dominio de las pasiones del cuerpo. Desde esta nueva construcción del sentido del cuerpo, la enfermedad se comprende como una modalidad de ascesis que permite dominar el cuerpo y redimir el alma. Es decir, al ser humano.”<sup>71</sup>

Pocas menciones se hacen directamente del tatuaje en la Biblia, y han aumentado con el paso del tiempo, puesto que en las traducciones se utilizan términos que se van actualizando o a una acción que se puede reducir a una sola palabra (como tatuajes, en lugar de marcas en la piel). La palabra en la forma que la conocemos actualmente, fue recuperada de la misma base (tau-tau) y adaptada a diferentes idiomas, eso implicó una sustitución de los términos locales de otros países, por lo que ahora es difícil encontrar una traducción de la Biblia en la que el término utilizado no sea del mismo origen. En los versículos bíblicos, en los que queda clara la referencia, se le menciona en el contexto de una religión que surge como un movimiento monoteísta más grande y significativo de la historia, el parte aguas a partir del cual se mide el

---

<sup>71</sup> José Luis Joffré, “Ensayo sobre la producción de marcas y cicatrices corporales en occidente”, *Fundamentos en humanidades*, año 12, no. 2 (2011): 24.

tiempo en occidente. Este cambio religioso, contrario al politeísmo, veía las formas de culto antiguas como algo primitivo y falto de sentido divino. Volviendo a las referencias, hablan de abandonar prácticas paganas (a consideración del cristianismo); en varias culturas antiguas, como por ejemplo la egipcia, polinesia o la budista, los tatuajes tenían sentido (siguen teniendo, en el caso de las dos últimas) ritual y de luto.

En el cristianismo la crítica no es simplemente a llevar una marca a la piel, sino respecto a las implicaciones morales y sociales que eso puede tener. Un cristiano no es representante de sí mismo, tiene responsabilidades que van más allá de su persona; sus acciones no solo repercuten en él, sino que implican cierta representación de sus valores, su iglesia, su fe y su comunidad. Lorne Zelyck menciona que los teólogos han referido a cuatro aspectos relacionales del individuo con Dios: el estructural, el funcional, el relacional y el teológico. Cada uno de estos tiene características que ayudan a explicar por qué el individuo no se puede deslindar en ningún momento de su valor-función como cristiano, o del sentido que esto implica:

(1) El aspecto estructural de la imagen de Dios indica que los seres humanos tienen la capacidad de conocer, de razonar y de tomar decisiones morales (Génesis 2: 16-17). (2) El aspecto funcional indica que los humanos son para operar como representantes de Dios en la tierra por el poder sobre la naturaleza (Génesis 1:26; 2: 5). (3) El aspecto relacional de la imagen de Dios indica que los seres humanos tienen la capacidad de reflejar la unidad dentro de la Trinidad a través de la relación con Dios y los demás seres humanos, y (4) el aspecto teleológico indica que los seres humanos son creados para glorificar a Dios por medio de hacer visible su carácter.<sup>72</sup>

En diferentes comunidades y denominaciones de origen cristiano (bíblico) existe una discusión actual al respecto, y la posibilidad de que sea un acto de pecado. En el contexto de la globalización y occidentalización del mundo, el proceso de cambio en el terreno de los usos del cuerpo ha llevado a que marcar la piel pierda el sentido ritual, sagrado o incluso de desafío, este se ha vuelto un objeto de consumo más y al estar en boga, se ha posicionado en un carácter de moda o simple decoración.<sup>73</sup> Lo cual se puede observar en trabajos muy recientes sobre las formas de religiosidad y tatuajes en la zona fronteriza de Baja California. En este contexto, en los versículos bíblicos en los que se hace referencia a la práctica y que se han utilizado generalmente en los argumentos en contra, se consideran en el sentido ritual. Pero la marca ya no tiene, en la mayoría de los casos, la relación simbólica con un culto ajeno o intenciones rituales al

---

<sup>72</sup> Lorne Zelyck, "Under the needle: An ethical evaluation of tattoos and body piercings", *Christian Research Journal* 27, no. 6 (2005): 3. <http://www.equip.org/PDF/JAT266.pdf>

<sup>73</sup> Silke Wohlrab, Jutta Stahl y Peter Kappeler, "Modifying the Body: Motivations for Getting Tattooed and Pierced", *Body Image* vol. 4, no. 1 (marzo 2007): 88.

plasmarla, sino que pertenece a una cultura del mundo actual y mercantilizado, en que muchas cosas han trascendido su valor simbólico y se convierten en objetos de moda. Lo que se puede observar en comunidades evangélicas actuales, y que se analiza con mayor interés en ciertos lugares, como la frontera norte de México.<sup>74</sup>

Al respecto, el pastor evangélico Will Graham (quien es nieto del célebre Billy Graham, quizá el vocero más representativo y popular del complejo universo evangélico), indica que el tatuaje no es condenado plenamente por la Biblia por su sentido pagano, pues en cada parte en la que se hace referencia a esta práctica es en un contexto específico de viejos cultos. Sin embargo, dejando ese punto de lado, la discusión sobre la moralidad de estos, no reside en definir si surgieron en algún contexto bíblico, sino en que no dejan de ser una forma de entregarse a prácticas mundanas:

El cristiano tendrá que preguntarse a sí mismo si hacerse un tatuaje puede realmente glorificar a Dios o no. ¿Cuál es el motivo real que hay detrás de hacerse un tatuaje? Aquí es donde sí podemos hacer mención del principio ético fundamental de Levítico: “No ser como las otras naciones”. La persona que se tatúa su cuerpo, ¿lo hace para extender el Reino de Dios en el mundo o lo hace sólo para ir con el flujo de un mundo obsesionado por las apariencias superficiales, la moda y las tendencias? En la mayoría de los casos que conozco, esta última mentalidad es la que prevalece. El Nuevo Testamento nos llama a no conformarnos a este mundo (Romanos 12:2).<sup>75</sup>

Como moda, cumpliría la función de cualquier otro adorno; y la discusión ya no es respecto a su validez como medio para recordar a alguien, sino como un objeto estético, decorativo. Algunos jóvenes que han crecido en el cristianismo se han vuelto un tanto críticos en torno al tema, el mismo Graham menciona que el tema es recurrente en campamentos de jóvenes cristianos; preguntándose por ejemplo, si es un pecado, cuando la intención no es la que se critica en la Biblia. Sin embargo, los detractores aluden a que no es sólo el sentido que se le conceda a la marca, sino el hecho mismo de marcar la piel lo que está en conflicto con las enseñanzas bíblicas. Recordando que el cuerpo no pertenece al hombre, sino que es un préstamo divino para habitar el mundo y una extensión del cuerpo de Cristo.

Para los evangélicos, el cuerpo involucra la parte física que ha sido otorgada para la experiencia de vida y que debe presentarse a Dios en la en la misma forma en que ha sido recibida, cuando llegue el momento de la muerte y la espera de la resurrección. Mientras tanto, es

---

<sup>74</sup> Así se ha observado en trabajos presentados durante las Jornadas de estudios sobre el fenómeno religioso en las sociedades contemporáneas, que se han llevado a cabo en El Colef (2018).

<sup>75</sup> Will Graham, “¿Es pecado tatuarse?” *History Maker* <http://www.historymaker.com.ar/es-pecado-tatuarse.html>

un préstamo divino para la experiencia del mundo y, mientras el juicio final llegue, para ser la morada del Espíritu Santo en cada individuo. Por tanto, el individuo como ser corpóreo no se representa a sí mismo, sino que lleva en sí la responsabilidad de servir a Dios a través de su propio cuerpo y del respeto que le profese.

¿La comunidad cristiana tiene una base sobre la cual evaluar la moralidad de los tatuajes y *piercings* en el cuerpo? Sí. En el primer capítulo de la Biblia, la humanidad es descrita como [algo] increíblemente único. Dios decretó su voluntad creativa cuando dijo, "Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza" (Génesis 1:26). La palabra hebrea "imagen" traducido es *tselem*, que significa "algo cortado." *Tselem* se utiliza a menudo en el Antiguo Testamento para describir las cosas como las personas, monedas, estatuas, y los tumores que se asemejan o representan algo más. La palabra hebrea traducida "semejanza" es *demuth*, que significa "similitud" y viene de la raíz que significa "ser como." En este contexto, por lo tanto, *tselem* y *demuth* indican que la humanidad se asemeja a Dios y como Él es. Esta similitud y semejanza que tradicionalmente se llama la imagen de Dios.<sup>76</sup>

Existen diversas perspectivas en relación al por qué llevarlos a la piel, que han variado y se han enriquecido con el paso del tiempo pero, de igual forma, han sido criticados y condenados a través de la historia por sectores conservadores de la sociedad. Sin embargo, tienen una fuerte presencia incluso en el propio cristianismo, y recientemente se han dado algunos cambios al respecto. En los Estados Unidos, en medio de este clímax surgió una alianza de tatuadores cristianos, formada en 2011 en Arizona.<sup>77</sup> Que defienden que no por estar tatuados o dedicarse a ello, excluyen de su vida o de su obra, su relación con Dios, y que en la mayoría de los casos, buscan reforzar la religiosidad evangélica mediante la práctica, o la asesoría a quienes quieren llevar a su piel algo relativo a su religiosidad. Finalmente, Zelyck, retoma los puntos de los aspectos relacionales del cristiano con Dios y cita los argumentos de la postura de los que están a favor, y que ha conciliado o resumido, al menos parcialmente, esta discusión:

Los defensores de este punto de vista dicen: (1) Los tatuajes son una demostración del aspecto estructural de la imagen de Dios, porque los seres humanos son creados con la capacidad de reconocer la belleza artística y decorarse por consiguiente (2) son una demostración del aspecto funcional de la imagen de Dios, porque los seres humanos tienen el libre albedrío para hacer lo que quieran con sus cuerpos (1 Cor. 6:12). (3) El aspecto relacional de la imagen de Dios se demuestra por los tatuajes, ya que crean la diversidad dentro del cuerpo de Cristo (4) Por último, demuestran el aspecto teleológico de la imagen de Dios, ya que son un medio por el que un cristiano puede comunicar el carácter de Dios.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Lorne Zelyck, "Under the needle: An ethical evaluation of tattoos and body piercings", 2.

<sup>77</sup> Alliance of Christian Tattooers <http://www.allianceofchristiantattooers.com>

<sup>78</sup> Zelyck, "Under the needle: An ethical evaluation of tattoos and body piercings", 4.

Las diferentes perspectivas han nutrido la discusión sobre la responsabilidad o implicación moral de portarlos. La disponibilidad de elementos de decoración corporal, ha permeado una reconsideración de la práctica por parte de la comunidad evangélica, especialmente como expresión de los sectores jóvenes de la misma, que buscan actualizarse a los recursos culturales que hay al alcance; así como de movimientos religiosos de creciente popularización que encuentran en esta reconciliación una forma de actualizar el dogma y no perder a los creyentes que están de acuerdo con prácticas modernas de ese tipo. O bien, de grupos en donde los individuos parten de una conversión o reestructuración personal para acercarse al evangelismo, como en el caso de quienes han salido de prisiones o de algún programa de reformatión personal, pero buscan reconciliar sus tatuajes con su nueva vida.

Se verá, que para quienes forman parte de esta investigación, esta reconciliación no solo está condicionada por la religiosidad o la postura de la iglesia evangélica al respecto, sino que la discusión se vuelve un poco más complicada; pues, efectivamente surgieron en un contexto cuestionable y la conversión -como la rehabilitación- tiene entre otras intenciones, la de abandonar lo relacionado “al mundo” y a la persona que se era entonces. Sin perder de vista, que la conciliación entre estos elementos y su nueva identidad, en una búsqueda de aceptación social, es clave en una reintegración social exitosa.

### 1.5 Adicciones y comunidades terapéuticas.

El problema del consumo de drogas y de adicciones ha tenido gran impacto en nuestro país y en Baja California una de sus consecuencias ha sido la creciente disponibilidad de opciones en la oferta para la atención a la farmacodependencia. Las alternativas de tratamiento de adicciones han incrementado considerablemente, gracias a la intervención de la sociedad civil, en donde las comunidades religiosas han estado muy presentes, particularmente redes evangélicas de ambos lados de la frontera. Aunque existe una fuerte crítica al sentido operacional de estos lugares, desde la población pero también desde algunas instituciones, estos espacios realmente están cubriendo un vacío institucional. Si bien, la atención y tratamiento de las adicciones es responsabilidad del Estado, en la práctica es muy visible la ausencia de este; pues, aun cuando las leyes están diseñadas para que la prevención y solución de estas problemáticas surja desde las iniciativas gubernamentales, la realidad es que son la iniciativa privada y los grupos religiosos, los que han tenido mayor impacto en el trabajo de combate a la drogadicción. Considerando que los go-

biernos ponen mayor énfasis en el combate al tráfico de drogas, que al consumo de drogas o a la rehabilitación de las adicciones.

Para referirnos al uso de drogas se utilizaran en diferentes momentos los términos: consumo, consumo problemático y adicción. Entendiendo el segundo como una situación en que una persona usuaria de drogas (independientemente de los motivos que dé a su uso) tiene un ritmo de consumo que ha afectado sus relaciones sociales y su vida cotidiana, impactando de manera negativa su desarrollo personal, laboral, etc. Respecto a las adicciones y su conceptualización, es difícil lograr establecer o manejar un lenguaje homologado, aun en lo institucional.

En la Norma Oficial Mexicana Para la prevención, control y tratamiento de las adicciones (en adelante NOM-028), aparece que: “Adicción o dependencia, es el estado psicofísico causado por la interacción de un organismo vivo con un fármaco, alcohol, tabaco u otra droga, caracterizado por modificación del comportamiento y otras reacciones que comprenden siempre un impulso irreprimible por tomar dicha sustancia en forma continua o periódica, a fin de experimentar sus efectos psíquicos y a veces para evitar el malestar producido por la privación [abstinencia].”<sup>79</sup> Mientras que el adicto, es la persona con dependencia a una o más sustancias. Puesto que en la práctica cotidiana, el uso de “adicto” ocasionalmente se extiende y generaliza social e incluso profesionalmente, a usuarios consumo no se deriva de una necesidad farmacológica o no enfrentan un impacto negativo del consumo en su cotidianidad, pero en estándares socioculturales y políticos derivado del estigma social respecto al uso de drogas ilegales, pudiera ser considerado también como un adicto<sup>80</sup>; en otras palabras, puesto que se considera que en términos coloquiales, cualquier consumo de drogas no legales se equipara a una adicción, se empleara el concepto “consumo problemático” como alternativa (considerando que la “farmacodependencia” trasciende la legalidad de las sustancias). Por otro lado, para no perder de vista el discurso oficial, cabe tener en cuenta los conceptos definidos según La Ley General de Salud:

Artículo 192 bis.- Para los efectos del programa nacional se entiende por:

I. Farmacodependiente: Toda persona que presenta algún signo o síntoma de dependencia a estupefacientes o psicotrópicos;

---

<sup>79</sup> Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009 Para la prevención, control y tratamiento de las adicciones, 16. [http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/norma\\_oficial\\_nom.pdf](http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/norma_oficial_nom.pdf)

<sup>80</sup> “Cabe mencionar que el discurso público será descrito no sólo como discurso jurídico, sino en las múltiples dimensiones y facetas de los discursos que utilizan al adicto como estrategia de ejercicio del poder: discursos religioso, jurídico, sanitario y reformatorio como prácticas de dominación...”. Gerardo Medrano Villalobos, “Comunidades consumidoras de heroína. Los discursos ocultos sobre el placer” (Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, 2010), 60.

II. Consumidor: Toda persona que consume o utilice estupefacientes o psicotrópicos y que no presente signos ni síntomas de dependencia;

III. Farmacodependiente en recuperación: Toda persona que está en tratamiento para dejar de utilizar narcóticos y está en un proceso de superación de la farmacodependencia;

IV. Atención médica: Al conjunto de servicios que se proporcionan al individuo, con el fin de proteger, promover y restaurar su salud;...VII. Tratamiento: El conjunto de acciones que tienen por objeto conseguir la abstinencia o, en su caso, la reducción del consumo de narcóticos, reducir los riesgos y daños que implican el uso y abuso de dichas sustancias, abatir los padecimientos asociados al consumo, e incrementar el grado de bienestar físico, mental y social, tanto del que usa, abusa o depende de esas sustancias, como de su familia.<sup>81</sup>

La ley general de salud contiene un apartado sobre las responsabilidades del gobierno en torno a la materia, en cuestión de prevención, investigación, tratamiento y superación, que se refiere a la reinserción del adicto a la vida social, familiar, laboral, etc. Aquí la importancia se centrara en las dos últimas, por ser las fases que tienen que ver con la población a la que se refiere este estudio:

Artículo 192 Quáter.- Para el tratamiento de los farmacodependientes, las dependencias y entidades de la administración pública en materia de salubridad general, tanto federales como locales, deberán crear centros especializados en tratamiento, atención, y rehabilitación, con base en sistemas modernos de tratamiento y rehabilitación, fundamentados en el respeto a la integridad y a la libre decisión del farmacodependiente.

La ubicación de los centros se basará en estudios rigurosos del impacto de las adicciones en cada región del país y deberá:

I. Crear un padrón de instituciones y organismos públicos y privados que realicen actividades de prevención, tratamiento, atención y reinserción social en materia de farmacodependencia, que contenga las características de atención, condiciones y requisitos para acceder a los servicios que ofrecen, y

II. Celebrar convenios de colaboración con instituciones nacionales e internacionales de los sectores social y privado, y con personas físicas que se dediquen a la prevención, tratamiento, atención y reinserción social en materia de farmacodependencia, con el fin de que quienes requieran de asistencia, puedan, conforme a sus necesidades, características, posibilidades económicas, acceder a los servicios que todas estas instituciones o personas físicas ofrecen.<sup>82</sup>

Según lo observado en investigaciones locales en torno al fenómeno, el padrón de instituciones con el que contaba el estado hace unos años era muy escaso respecto a los centros que estaban en funcionamiento en Baja California. Lo anterior no implica que los que no contaran con dichos requisitos no estuvieran operando, sino que, no formaban parte de la estadística de atención con la que contaba el gobierno. Esto, no solo afectaba las cifras en torno a la atención

---

<sup>81</sup> LEY GENERAL DE SALUD, Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley General de Salud, del Código Penal Federal y del Código Federal de Procedimientos Penales, Secretaría de Salud, México, D.F., a 30 de Abril de 2009.

[http://www.dof.gob.mx/avisos/1928/SALUD\\_200809/SALUD\\_200809.htm](http://www.dof.gob.mx/avisos/1928/SALUD_200809/SALUD_200809.htm)

<sup>82</sup> LEY GENERAL DE SALUD, Decreto.

del fenómeno y sobre quienes están trabajando en el mismo, sino que implicaban una distribución insuficiente de los recursos destinados a ese tema, un control limitado de las actividades de estos y de sus formas de llevar el tratamiento, así como de la posibilidad de operaciones fuera de la norma. A partir de la implementación de la normatividad, se cuenta con un padrón más completo, lo que impacta el control de la información, pero sobre todo la calidad de la atención para la población que requiere dichos servicios. Esto es consecuencia de la seriedad con la que se aborda el tema desde gobernación, pero sobre todo de la profesionalización independiente y la experiencia acumulada por cada centro, así como de la gestión de las redes de centros de rehabilitación; que finalmente son los que han hecho un mayor esfuerzo por acercarse a la regularidad.

Dichas disposiciones operacionales no son exclusivas de la normatividad nacional o estatal, sino que tienen antecedentes previos y de larga trayectoria en esfuerzos internacionales, como la referencia siguiente en relación a una convención de la ONU: “La Convención Única de 1961, también requiere de los Estados firmantes el establecimiento de tratamientos y terapias que se estimen necesarios para la rehabilitación de los adictos.... La Nom-028 establece además, las condiciones mínimas para que un centro de tratamiento opere en consonancia con sus objetivos, brindando servicios de calidad y en un marco de respeto a los derechos humanos.”<sup>83</sup> Ahí se definen cuatro modelos de atención para el tratamiento de adicciones, que se diferencian por los métodos que llevan a cabo en la recuperación. Aunque el Estado trabaja con el modelo profesional, se vuelve evidente que la oferta que tiene mayor impacto para la población se manifiesta en los otros modelos de atención, que emanan desde la iniciativa privada y las asociaciones civiles.

El proceso de profesionalización se juzga necesario al existir una brecha entre los modelos oficialmente reconocidos por el estado en el Norma 028, y el modelo- exclusivamente médico- impulsado por el estado. Los modelos reconocidos son:

- a. *Modelo profesional*: ofrece servicios a través de consulta externa, urgencias y hospitalización, y esta manejado por profesionales de la salud.
- b. *Modelo de ayuda mutua*: ofrecido por agrupaciones de adictos en recuperación. Los programas más utilizados se fundamentan en los llamados “Doce Pasos de A.A.”. Trata de incidir tanto en la conducta como en los problemas existenciales y emocionales del adicto. Subyace la idea de pertenecer a un grupo y practicar los “Doce Pasos”, se caracteriza por ofrecer servicios profesionales de atención.

---

<sup>83</sup> Xóchitl María del Carmen De San Jorge Cárdenas, “Los tratamientos de las adicciones obligados por orden Judicial, en México: Un análisis de la percepción de jueces y encargados de centros de tratamiento” *Revista Médica de la Universidad Veracruzana*, Vol. 8, Núm. 2 (2008): 28, [https://www.uv.mx/rm/num\\_anteriores/revmedica\\_vol8\\_num2/articulos/tratamientos.pdf](https://www.uv.mx/rm/num_anteriores/revmedica_vol8_num2/articulos/tratamientos.pdf)

c. *Modelo mixto*: deberá ofrecer servicios profesionales de tratamiento y de ayuda mutua en diversos establecimientos, tales como: clínicas, comunidades terapéuticas y casas de medio camino.

d. *Modelos alternativos*: son aquellos que brindan servicios de tratamiento a través de diversas técnicas y métodos sin poner en riesgo la integridad física y psicológica de la o el usuario.<sup>84</sup>

En la práctica, estos modelos raramente funcionan como independientes, por el contrario, las opciones de tratamiento generalmente son una combinación de diversos tipos de atención, a los que quienes lo reciben se van adaptando de acuerdo a la necesidad existente. “Otro factor que incide es que el acceso a los diversos modelos terapéuticos varía significativamente en regiones geográficas, sectores poblacionales, o necesidades concretas. De ahí la configuración de distintos sectores del SSRE [Sistema de Salud Realmente Existente].”<sup>85</sup> Como resultado de la observación de la oferta real (la que se identifica en práctica y no en el padrón de registro), se ubican tres tipos de tratamiento: Médico o secular, que comparte las características que se mencionan en la normatividad, en referencia al modelo profesional; el Espiritual (Doce pasos), que regularmente funciona a través de los programas de ayuda mutua; y el Religioso (Cristiano), que puede combinar varias opciones de tratamiento en uno solo, y que puede considerarse también mixto y alternativo, cómo en el caso de Nueva Vida.

Lo anterior puesto que la atención de este sistema se da a través del modelo de ayuda mutua, en ocasiones con elementos de los 12 pasos de A.A., y con técnicas que le podrían ubicar en tratamiento alternativo, pues hay elementos (como la oración, el testimonio, etc.) que son propiamente religiosos, pero también tiene características que se combinan con otros modelos, como la casa de medio camino, o la importancia que le dan al tratamiento médico de algunos de sus internos (acceso al hospital de salud mental, procurar atención médica, etc.). Según las disposiciones que se manifiestan en la Ley General de Salud, el Estado no solo debería cumplir en materia de prevención y tratamiento, sino que debería tener la facultad de dar seguimiento al problema de adicción hasta la reintegración social exitosa de los individuos; en tal disposición se especifica, que en caso de que exista alguna problemática judicial como consecuencia de una adicción y de no generarse un cambio en la persona, en caso de reincidencia, el estado de Baja Cali-

---

<sup>84</sup> Gloria Galaviz y Olga Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de las adicciones”, *Debates do NER*, 2, 26 (julio-diciembre 2014): 264, consultado febrero, 2015, <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/52063/32089>

<sup>85</sup> Galaviz y Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de las adicciones”, 260.

fornia, en este caso, tienen la facultad a través del Ministerio Público de determinar un periodo de internamiento en alguna de las opciones de recuperación y tratamiento:

Artículo 192 Sextus.- El proceso de superación de la farmacodependencia debe:

I. Fomentar la participación comunitaria y familiar en la prevención y tratamiento, en coordinación con las autoridades locales, y las instituciones públicas o privadas, involucradas en los mismos, para la planeación, programación, ejecución y evaluación de los programas y acciones;

II. Fortalecer la responsabilidad social, la autogestión y el auto cuidado de la salud, fomentando la conformación de estilos de vida y entornos saludables que permitan desarrollar el potencial de cada persona, propiciando condiciones que eleven la calidad de vida de las familias y de las comunidades;

III. Reconocer a las comunidades terapéuticas, para la rehabilitación de farmacodependientes, en la que sin necesidad de internamiento, se pueda hacer posible la reinserción social, a través del apoyo mutuo, y

IV. Reconocer la importancia de los diversos grupos de ayuda mutua, que ofrecen servicios gratuitos en apoyo a los farmacodependientes en recuperación, con base en experiencias vivenciales compartidas entre los miembros del grupo, para lograr la abstinencia en el uso de narcóticos.

Artículo 193 Bis.- Cuando el centro o institución reciba reporte del no ejercicio de la acción penal, en términos del artículo 478 de esta Ley, las autoridades de salud deberán citar al farmacodependiente o consumidor, a efecto de proporcionarle orientación y conminarlo a tomar parte en los programas contra la farmacodependencia o en aquellos preventivos de la misma.

Al tercer reporte del Ministerio Público el tratamiento del farmacodependiente será obligatorio.<sup>86</sup>

Aunque en Baja California el Estado trabaja a través de Centros de Integración Juvenil y el Instituto Municipal Contra las Adicciones, la oferta de atención no es suficiente, y en ocasiones el tratamiento se contradice con la propia normatividad. Un ejemplo de ello es que en la desintoxicación de sustancias solo debería darse bajo supervisión de una unidad de gobierno, y es en los centros la de sociedad civil en donde se lleva a cabo. El tratamiento que se proporcione en los centros de rehabilitación tiene que darse bajo lineamientos que se especifican en el artículo 481 de dicha Ley; ya sea si la persona es procesada como consecuencia de algún delito realizado bajo el influjo de drogas o si la reincidencia se da como resultado de una adicción:

Artículo 481.- El Ministerio Público o la autoridad judicial del conocimiento, tan pronto identifique que una persona relacionada con un procedimiento es farmacodependiente, deberá informar de inmediato y, en su caso, dar intervención a las autoridades sanitarias competentes, para los efectos del tratamiento que corresponda. En todo centro de reclusión se prestarán servicios de rehabilitación al farmacodependiente. Para el otorgamiento de la condena condicional o del beneficio de la libertad preparatoria, cuando procedan, no se considerará como antecedente de mala conducta el relativo a que se le haya considerado farmacodependiente, pero sí

---

<sup>86</sup> LEY GENERAL DE SALUD, Decreto.

se exigirá en todo caso que el sentenciado se someta al tratamiento médico correspondiente para su rehabilitación, bajo vigilancia de la autoridad ejecutora.<sup>87</sup>

Al respecto, en el Observatorio Estatal de las Adicciones, del Instituto de Psiquiatría del Estado de Baja California, surgió el Programa de Reconstrucción Personal, para la población adicta de los centros de reclusión. El tratamiento ofrece: “Valoración y diagnóstico, Sesiones de psicoterapia grupal, Asesorías Individuales de ser necesario, Información sobre la adicción, Habilidades para relaciones saludables, una nueva visión de la vida más positiva, Apoyo para un plan de vida, [y] Una nueva oportunidad para una vida mejor.” Dicho programa “está estructurado en 5 Fases y 20 etapas, dando herramientas al paciente para vivir de manera positiva y constructiva, en beneficio de sí mismo, su familia y la comunidad.”<sup>88</sup>

Este programa, en palabras del Dr. Martín González Ibarra, anteriormente parte de la dirección del Programa Estatal Integral de las Adicciones, “...nace en base a lo que dice la Ley General de Salud, que hay que proporcionar tratamiento en los centros de reinserción social; y está basado en proporcionar tratamientos de desintoxicación. Porque, el principal problema que tenían [en los CE.RE.SO.] era la abstinencia, porque eso les ocasionaba conflictos (predisponía a pleitos, dificultades, suicidios)...”.<sup>89</sup> Como consecuencia de su implementación, se han observado ya resultados de cambio en dicha población. Este se describe en la página del Instituto de Psiquiatría, de la siguiente forma:

El programa de Reconstrucción Personal ofrece una opción profesional para el tratamiento de las adicciones dentro y fuera de CE.RE.SO. Está elaborado tomando una perspectiva multidisciplinaria de atención, apoyándose en herramientas médico-psiquiátricas y psicológicas.

Es un programa aplicado por un equipo profesional multidisciplinario, enfocado a atender a personas con problemas de adicción. Es un enfoque Integral, que cubre las necesidades físicas, emocionales y cognitivas del individuo. El objetivo es acompañar y ayudar al adicto a desarrollar la conciencia de enfermedad, orientándole a identificar claramente pensamientos y conductas negativas, enfocándolo al cambio saludable.

Es un Programa que con el tiempo se ha extendido a dar tratamiento a personas que de manera voluntaria solicitan el apoyo o que han sido canalizados por otras instituciones. El programa Reconstrucción Personal se divide en las siguientes etapas: Esclarecimiento, Desintoxicación, Rápida, Reconstrucción, Enfrentamiento-Confrontación, Reinserción.

Reconstrucción Personal se encuentra en todas las Instituciones Penales de Baja California, trabajando con adultos y adolescentes internos, al igual que liberados, brindándoles el soporte necesario para una verdadera rehabilitación y readaptación a la sociedad.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> LEY GENERAL DE SALUD.

<sup>88</sup> González Ibarra, “Inclusión de los Establecimientos Especializados en Tratamiento de Adicciones...”.

<sup>89</sup> González Ibarra, “Inclusión de los Establecimientos Especializados en Tratamiento de Adicciones...”.

<sup>90</sup> IPEBC, “Programa de Reconstrucción Personal”, Instituto de Psiquiatría del Estado de Baja California <http://ipebc.gob.mx/reconstruccion-personal/>

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, la oferta de tratamiento que brinda el estado no es suficiente para atender el problema. Y debido a los obstáculos en la profesionalización de los modelos de atención, la falta de presupuesto por parte del estado para atender el fenómeno de las adicciones, en materia de su tratamiento, los efectos de la ley aun no son tan visibles para gran parte de la población que requiere dichos servicios, ni para la comunidad que resiente las consecuencias de tales problemáticas. Por tanto, los centros de rehabilitación en general tienen que funcionar con recursos propios o los que proporcionan los individuos o sus familias, cuando acuden a solicitar el tratamiento. Entre los recursos propios se incluye lo que aporta la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales que apoyan a este tipo de programas. En el caso de los centros de rehabilitación, las iglesias, con especial énfasis, la iglesia evangélica, ha tenido gran importancia en el desarrollo y financiamiento de este tipo de programas de recuperación, que generalmente son una combinación entre tratamientos de ayuda mutua y religiosos.

Las opciones de atención a la salud siempre han sido diversas, aunque en los últimos años se han rescatado y re-introducido tratamientos considerados de tipo alternativo y distintos a los oficiales, o a la medicina occidental. Esto ha permitido que la atención de ciertos padecimientos pueda darse desde diferentes perspectivas y puntos de acción. La diversificación de opciones terapéuticas para la atención de las adicciones ha ido en crecimiento, pero manteniendo dichas opciones en el marco de algunos modelos específicos: “Esta diversidad ha estado conformada principalmente por tres modelos: la medicina tradicional, vinculada a normas de atención a la salud provenientes de tradiciones indígenas; las terapias creadas a partir de procedimientos científicos occidentales, llamada medicina académica o biomédica; y la medicina casera que integra todas aquellas prácticas efectuadas en el ámbito del hogar, orientadas a atender procedimientos de salud, sin atravesar procesos de consulta de especialistas.”<sup>91</sup>

Gracias a estas opciones, no solo se ha permitido la introducción y el intercambio de opciones con otras formas, sino que se han rescatado formas de medicina alternativa de raíces étnicas<sup>92</sup>; en esta apertura se puede ubicar el creciente éxito de la medicina oriental (meditación, yo-

---

<sup>91</sup> Galaviz y Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas”, 264.

<sup>92</sup> Entre las alternativas para dar tratamiento a estos problemas, han ido en auge prácticas tribales que buscan la curación por medio de inducción a diferentes estados físicos pero también psicológicos, para atacar el problema “espiritual” de fondo: desde la hipnosis bajo diversos acercamientos, como el ritual de toma de ayahuasca en creciente popularización desde finales del siglo pasado, o la introducción de prácticas ancestrales como el temazcal; vista la adicción, en este sentido, regularmente como un síntoma de un problema espiritual “más trascendente”, efecto de la banalización de la vida cotidiana. (Comunicación personal con servidores de Centros de Rehabilitación).

ga, etc.), y otros tipos de tratamiento que no solo atienden lo físico, sino que tienen énfasis en la parte espiritual de los padecimientos.

El arribo y difusión de prácticas y creencias, tanto espirituales como religiosas, distintas a las históricamente predominantes en el contexto latinoamericano, ha permitido a la población disponer de formas alternas de interpretación y atención de los padecimientos de salud. En particular, destaca el acelerado crecimiento porcentual de las denominaciones evangélicas de corte pentecostal, en donde las prácticas de sanación ocupan un lugar importante en la estructuración de sus sistemas simbólicos. Asimismo, las prácticas de sanación pentecostal han construido un factor de atracción sobre nuevos posibles practicantes, especialmente en contextos donde el acceso a la biomedicina es limitado.<sup>93</sup>

Estos dispositivos de sanación religiosa se pueden localizar con especial impacto en algunas zonas del país, en donde el conocimiento mágico-religioso está siendo desplazado por el saber médico, pero el acceso a esta forma de atención aún no está garantizado. La región norte no corresponde a esta situación, pero como respuesta al contexto de consumo, la religión es una alternativa en crecimiento. “En el ámbito de la atención a las adicciones, una de las opciones terapéuticas alternativas que desde la década de 1980 ha ido en incremento continuo en México, y especialmente en la región fronteriza del norte, es la ofrecida por llamados “centros de rehabilitación” (CR) emanados de la sociedad civil. Entre ellos predominan modelos terapéuticos apoyados en principios espirituales, de base cristiano-evangélica.” Sin embargo, su trabajo se desarrolla bajo constante vigilancia social, debido a motivos que van desde el escepticismo médico, la hegemonía católica en la cultura popular, o la falta de información o conocimiento sobre sus programas. “Es interesante destacar que, debido a la vinculación de la biomedicina con la cultura occidental, la medicina alternativa por lo general se asocia en primera instancia con modelos terapéuticos no occidentales. En consecuencia, se ha prestado menor atención, bajo la óptica de medicina alternativa, a otro tipo de propuestas terapéuticas occidentales. Este es el caso de las prácticas religiosas cristianas orientadas a la sanación.”<sup>94</sup>

Además, está el conflicto de comprensión de programas ajenos a la perspectiva del Estado, visible en diferentes ámbitos, lo que se puede percibir en la implementación del Programa de Reconstrucción Personal: “Con el modelo religioso nos costó trabajo entenderle, bueno, todavía nos cuesta trabajo entenderle, porque es algo diferente, es un modelo alternativo.”<sup>95</sup> A parte de la falta de conocimiento de las autoridades que diseñan y dirigen estas iniciativas, la cuestión de los

---

<sup>93</sup> Galaviz y Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas”, 260.

<sup>94</sup> Galaviz y Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas”, 256.

<sup>95</sup> González Ibarra, “Inclusión de los Establecimientos Especializados en Tratamiento de Adicciones”.

CR religiosos tiene algunos otros inconvenientes para funcionar con recursos o apoyos del estado. “El fundamento laico del Estado no prohíbe el desarrollo de modelos de atención alternativos emanados desde la sociedad civil, en la medida en que estos no sustituyan a la oferta médica oficial, de carácter laico. Sin embargo, las contradicciones comienzan a surgir en el momento en que el Estado desatiende un rubro específico de necesidades de salud, ya sea porque la concentración geográfica de los servicios no permite un acceso real a la oferta de salud secular, o sencillamente porque esta no crece al mismo ritmo que las necesidades de atención.”<sup>96</sup>

La base principal de este conflicto, es que el modelo religioso o evangélico de atención, no atiende exclusivamente el cuerpo físico del adicto para su recuperación, sino que el énfasis del tratamiento es la atención espiritual del mismo. Desde esta lógica, las adicciones son una problemática que no nace con la dependencia a las sustancias, sino que esta es una manifestación de un problema más profundo, de origen espiritual. Por ello, el tratamiento que ahí se proporciona no se limita a la desintoxicación y recuperación física, sino a modificar la perspectiva de vida a partir o como consecuencia de la aceptación de Cristo en la vida del individuo. A diferencia del modelo de 12 pasos, en el que inicialmente era Dios el poder superior al que se hacía referencia al momento de renunciar a la propia voluntad sobre el cuerpo, y cuyo concepto posteriormente se amplió a: un poder superior (libre de interpretación). Este modelo se centra en la tradición pentecostal de los dones del espíritu, en donde uno de esos, es la sanación por la fe:

La sanación por la fe es uno de los tres dones que otorga el Espíritu Santo a los creyentes pentecostales. Aun cuando se espera que todo creyente pueda hablar en lenguas por lo menos una vez en su vida, es evidente en todas las agrupaciones pentecostales (urbanas) que el don de la sanación es mucho menos frecuente. Solo algunas personas de gran espiritualidad pueden recibirlo. Aquellos que lo obtienen se transforman en instrumentos de la divinidad, quien, por medio de ellos, obrara milagros que vencerán las enfermedades de los demás y las propias.<sup>97</sup>

Es importante analizar el fenómeno desde el contexto, y su sentido práctico en la rehabilitación, Carlos Garma explica que se puede ubicar la necesidad de conversión como una conducta de auto sanación. En esta forma de concebir las adicciones, se les considera como una manifestación más de un problema individual que tiene que ver con una afectación del espíritu o el sentido de espiritualidad de la persona y que solo puede ser sanada mediante la atención a este o a esa necesidad. Garma identifica las adicciones en el plano de muchas otras actitudes autodestructiva

---

<sup>96</sup> Galaviz y Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas”, 262.

<sup>97</sup> Carlos Garma, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México* (México: Plaza y Valdés, 2004), 122.

y socialmente dañinas como el alcoholismo, la violencia doméstica, los problemas de juego, etc. Este modelo de recuperación, no pretende cambiar la mentalidad de los individuos, sino que busca sanar por el espíritu. William James, como mencionamos anteriormente, hace referencia a la búsqueda espiritual como una necesidad básica de bienestar que se traduce de muchas formas en la conducta humana, pero que en algunos grupos e individuos se manifiesta como una transformación o necesidad religiosa. Así, el modelo de tratamiento que se ofrece en Nueva Vida, hace una diferenciación de la sanación espiritual y la rehabilitación física; considerando que la recuperación solo se dará combinando la conversión religiosa y la abstinencia del consumo.

La conversión por rehabilitación no se concibe como una relación aislada. La adicción tiene que comprenderse como una enfermedad con síntomas físicos, pero de origen espiritual; como un estado de salud físico-mental, que impide llevar una vida cotidiana satisfactoria. Desde esta perspectiva, el adicto que ingresa a rehabilitación, no puede deslindar un aspecto del otro. El tratamiento para recuperarse del abuso o dependencia de las drogas no puede llevarse a cabo de forma independiente al sentido religioso-espiritual, que se le confiere al internamiento. En la retórica del centro, se da una tajante separación entre lo referente al “mundo” (o “la carne”) y “las cosas de Dios”; lo que se puede identificar en la explicación que los encargados dan de su filosofía, pero sobre todo en los testimonios y conversaciones de los internos, quienes refieren sus problemas como una consecuencia de haber puesto mayor interés en las cosas “del mundo” o de “la carne” (sexo, drogas, gila, avaricia, etc.), que en las cosas de Dios. Por lo tanto, la recuperación solo se da con un cambio de perspectiva y prioridades.

El modelo de tratamiento de Nueva Vida hace una diferenciación entre los padecimientos físicos, o del mundo, y sus orígenes espirituales. Desde esta concepción se lleva a cabo el tratamiento de rehabilitación, que se relaciona al don de la sanación que en el centro se fundamenta en su denominación pentecostal y, que repercutirá en el cese de la adicción. Carlos Garma refiere a Levi-Strauss para explicar el funcionamiento de los rituales mágico-religiosos y la efectividad que pudieran tener; y en donde se puede observar el papel de la socialización en el proceso.

Claude Lévi- Strauss (1976) ha señalado que la eficacia de la magia depende de la creencia en la misma y de tres factores diferentes que participan en una u otra forma en el evento ceremonial. En primer lugar, se da la creencia del especialista religioso (hechicero, brujo, sacerdote, etc.) en la eficacia de sus técnicas. El enfermo también debe tener fe en su curación y en el poder del especialista. Por último, el grupo social manifiesta también su creencia en el desem-

peño eficaz del acto mágico. Las tres partes interactúan dentro del evento curativo y se considera necesaria la relación entre ellas para lograr la sanación.<sup>98</sup>

Para los fines de lograr la rehabilitación el enfoque no se da en las necesidades físicas. Desde la perspectiva médica, el centro se apega a los lineamientos generales de los lugares para rehabilitación, en cuanto a la desintoxicación, las valoraciones médicas y la atención psicológica, incluso seguimientos psiquiátricos para los pacientes que lo requieran. Sin embargo, el programa se basa principalmente en atender las necesidades espirituales del individuo, lo cual se logra a través de la oración y del reconocer que la base de dichos padecimientos es la consecuencia de haber llevado una vida alejada de las enseñanzas bíblicas.

En el lenguaje pentecostal hay una diferencia muy importante entre curación y la sanación... La curación es del cuerpo orgánico, el cuerpo orgánico es curado. Se le llega a quitar el malestar físico. Varios agentes pueden lograr la curación del cuerpo orgánico. Pero el origen del malestar, no procede del cuerpo, sino viene más bien, de un orden de existencia en donde está el bien y el mal, y donde la divinidad, Dios desea nuestro bienestar. Pero al apartarnos del camino de lo divino, al irnos hacia el camino de la maldad entramos al espacio del dolor y del sufrimiento, cuyo origen final es, las diversas designaciones que se le dan al demonio, que es una representación del mal. Dios en sí, no es el origen del mal, este se producen a raíz de que el hombre (el varón y la hembra) se han alejado de Dios. Entonces, si el cuerpo está curado físicamente, no quiere decir que el malestar se haya eliminado, porque se mantiene el malestar espiritual y volverá el cuerpo a caer, otra vez, como es la manera de todos los seres carnales. Para eliminar completamente el sufrimiento, se debe de sanar. Sanar es aliviar en cuerpo y en espíritu; es un proceso completo que se llega a dar. Y para los grupos pentecostales, como también por ejemplo para los carismáticos católicos, la sanación procede del Espíritu Santo, y solo aquel que reconoce verdaderamente la fuerza del Espíritu Santo puede ser sanado.<sup>99</sup>

Para comprender el modelo de atención, es necesario diferenciar los aspectos físicos y espirituales que se conjugan en el malestar de una persona. Dichos malestares se pueden manifestar de diversas formas: violencia, adicciones, vivir en pecado (adulterio, corrupción, robo), etc. Sin embargo, para poder acceder a los recursos de sanación es necesario ubicar estos factores como una manifestación del problema de fondo. Este sistema no se opone a otras alternativas, sino que se considera complementario, pues desde esta lógica, aunque el cuerpo o la adicción puedan ser curados, si no se da la sanación por el espíritu, existe el riesgo latente de una recaída, que se puede manifestar de diversas formas, y que siempre puede ser peor.

Entonces la curación que hacen los agentes físicos: curanderos, médicos, espiritualistas, es real; actúan sobre el cuerpo, es real, no es falso. Pero no es el último, y no es el auténtico, el auténtico es la sanación que solo puede hacer los instrumentos escogidos por la divinidad. Y entonces, ¿qué va a pasar? la persona que está enferma volverá a enfermar. Pero aquel que es-

---

<sup>98</sup> Garma, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, 123.

<sup>99</sup> Carlos Garma, "Observaciones antropológicas sobre la sanación pentecostal en México".

ta sanado puede lograr entonces, eliminar ese malestar. Ese malestar puede ser también llevado cuando una persona no quiere reconocer el camino que ha escogido la divinidad. Por eso quizá alguno, la divinidad se los quiere llevar con él. Y la sanación sería entender que se va a morir y estar preparado para él y encontrar en eso una forma de bienestar.<sup>100</sup>

La sanación, sin embargo, no concluye al alcanzar el bienestar, sino que la persona debe mantener su vida bajo los principios regidos por la ley de Dios. Y en un afán de evitar que otros sufran por los mismos errores, la persona en quien se ha manifestado el cambio, no solo decide entregar su vida a la doctrina, sino que tiene la obligación moral y espiritual, de compartir la experiencia. “Cuando uno está ante los creyentes algo que tiene un converso, es lo que ellos llaman un testimonio. Que es una forma de narrativa en la cual se señala porque la persona ha pasado a la religión verdadera que ellos consideran que es la pentecostal. Y un elemento que es muy, muy repetitivo, aparece siempre este modelo paulino, que viene de Pablo, el apóstol en el cual hay un contacto directo con Dios que modifica la vida de la persona. Y esto aparecía, con una monotonía asombrosa, siempre aparecía el elemento de la sanación.”<sup>101</sup>

El testimonio se vuelve un elemento central en el esquema de atención religiosa, y en un sentido de compartir, el testimonio se vuelve una herramienta de proselitismo, a través de la cual el individuo puede garantizar, que la obra del espíritu sea difundida. “El movimiento pentecostal busca, pues, una experiencia espiritual fuerte, emotiva y participativa, la cual, recalcan, tiene un potente efecto transformador en sus fieles y es capaz de convertir ‘pecadores’ –personas violentas, infieles, adictas, pandilleras- en personas con una relación activa con Dios (León, 1998), por lo que el intercambio de testimonios de cambio y la labor evangelizadora en sectores considerados como vulnerables también juegan un papel importante para estas comunidades y han contribuido en su expansión.”<sup>102</sup>

Es a través del testimonio (que en los programas laicos se considera como la experiencia) que en esta combinación entre modelo de ayuda mutua y religioso, las personas que atienden los centros de rehabilitación como Nueva Vida, pueden difundir el don de la sanación a través del cual se han recuperado, y que en ocasiones, muy particulares, les ha sido otorgado. La experien-

---

<sup>100</sup> Garma, “Observaciones antropológicas sobre la sanación pentecostal en México”.

<sup>101</sup> Garma, “Observaciones antropológicas sobre la sanación pentecostal en México”.

<sup>102</sup> Ebermhi Federico García Hernández, “Renacer por la palabra: Identidad narrativa y experiencia espiritual de exadictos en centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana, Baja California” (Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, 2014), 34.

cia de cambio se manifiesta en diferentes aspectos de la vida del individuo, siendo la oportunidad de ayudar a cambiar y sanar a otros, el elemento principal de este modelo de recuperación.

## 2. DISEÑO METODOLÓGICO.

El enfoque metodológico de este trabajo tiene la finalidad de encontrar las relaciones descriptivas entre la biografía y los tatuajes de los individuos. En este capítulo se abordan las herramientas metodológicas que se utilizaron, partiendo de la historia oral, los métodos biográficos dan un acercamiento a la historia de vida de las personas que no forman parte de las narraciones oficiales, o cuyas particularidades no son relevantes al momento de abordar fenómenos sociales que les involucran. Para analizar y vincular, elementos descriptivos o significativos en sus tatuajes, en relación con momentos determinantes en sus biografías, o que les vinculen a dichos fenómenos sociales en los que los individuos se inscriben, se ha recurrido al método iconográfico de análisis de la imagen.

En los siguientes apartados se presenta en primer lugar, un estado de la cuestión en relación a la historia oral, y los antecedentes a su formalización, así como su desarrollo a la par de la historia del tiempo coetáneo. Posteriormente, se hace una breve revisión del método iconográfico, se aborda su surgimiento y el desarrollo. Pudiendo observar cómo es que el método involucra y conjuga diversos elementos de análisis, teniendo como influencia tanto el interés etnográfico de Bastian, como la relación entre la obra y el contexto psicológico en el que se desenvuelve el autor, de Lamprecht. Como en los capítulos previos, se sigue la estructura de esbozar una línea del tiempo en el desarrollo del tema, para concluir con la forma puntual en que este se vincula al interés del trabajo.

### 2.1 Narrativa biográfica.

La principal herramienta metodológica para esta investigación es la historia de vida o narrativa biográfica. La intención es analizar la reconfiguración individual e identitaria de personas que han trabajado individualmente en un esfuerzo por abandonar el consumo problemático de sustancias (y los referentes que les mantuvieran en contextos problemáticos), a través del modelo de recuperación ofrecido por el CR, así, el cambio está cargado de resignificaciones mediadas por una “transformación de fe”: la rehabilitación de sustancias acompañada de una conversión religiosa. Y si bien, el esfuerzo etnográfico está respaldado por la intención sociológica del

proyecto general, este se sustenta de forma individual en la perspectiva histórica de formación, que acompaña dicha labor.

A través de las historias de vida se pretende analizar el proceso de transformación, el impacto del contexto en su desarrollo de vida, así como las formas en que esto se relaciona a la adicción y se manifiesta simbólicamente en los tatuajes o los discursos que los explican. Es posible observar también la dimensión social de las subjetivaciones sobre el cuerpo, el sentido de definición-identificación de ser, para sí mismo y para los otros; que es desde donde frecuentemente –especialmente en esta población- se explican y construyen los sentidos motivacionales tanto para el consumo de sustancias como para los tatuajes y, finalmente, para la resignificación de estos. Y es en la historia de vida (en la relación entre historia y memoria) que la palabra individual puede aportar, a través de un ejercicio historiográfico, conocimiento general sobre un proceso, grupo o acontecimiento; pues no se debe perder de vista que el testimonio (o experiencia) que se trasmite en este contexto, opera en relación a las expectativas de cambio insertas en el mismo, es decir:

La memoria es, entonces, una representación del pasado que se construye en el presente. Es el resultado de un proceso en el que interactúan varios elementos, cuyo papel, importancia y dimensión varían según las circunstancias. Estos *vectores* de memoria no se articulan en una estructura jerárquica, sino que coexisten y se transforman por sus relaciones recíprocas. Se trata, en primer lugar, de recuerdos personales que forman una memoria subjetiva no petrificada, sino a menudo alterada por el tiempo y filtrada por las experiencias acumuladas. Los individuos cambian; sus recuerdos pierden o adquieren importancia nueva según los contextos, las sensibilidades y las experiencias adquiridas.<sup>103</sup>

La historia de vida atiende a la biografía, pero también a dimensionar procesos desde lo particular y en relación a la gente coetánea a su desarrollo. Ya sea que esta se reconstruya a través de fuentes tradicionales, que se recurra a la historia oral recogiendo voces que hablen de o que intervenga en la forma de entrevista, en donde la vida de una persona se observe como narrativa de la misma o de algún particular de su contexto; lo que ayuda a su vez a construir fuentes para una Historia del tiempo Presente. La observación y experiencia personal directa adquieren un sentido mayormente práctico cuando interviene una perspectiva histórica.

El mismo Tucídides señalaba que sólo la observación directa y la experiencia personal podían garantizar la exactitud, el pleno conocimiento y comprensión de los hechos. Señaló: "no he escrito nada que no haya observado por mí mismo, o escuchado de otras personas a quienes he formulado, con mucha cautela, las preguntas de rigor". En el fondo, se dedicó "a

---

<sup>103</sup> Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (México: FCE, 2016), 286.

escribir la historia de su propio tiempo, debido a que su participación personal en los hechos, dio claridad a sus juicios, y porque toda falsedad o error podía ser corregida por un público que conocía bien tales hechos."<sup>104</sup>

El material que se obtiene a partir del testimonio biográfico de una persona puede variar dependiendo el sentido con el que se le aborde; en esta investigación los testimonios se recogen con el sentido de historia de vida, utilizando como herramienta metodológica la historia oral. Las biografías no se analizan como narrativas aisladas, sino como componentes de las dinámicas, procesos y momentos que se entrelazan con el tema del uso y abuso de sustancias, así como la experiencia del cambio en el contexto de la rehabilitación-conversión; sin perder el sentido interdisciplinar del acercamiento al tema. El material que se genere a partir del testimonio biográfico de una persona varía, dependiendo el sentido con el que se le aborde.

Historia de vida: está basada en una mirada desde las ciencias sociales. El investigador relaciona una vida individual/familiar con el contexto social, cultural, político, religioso y simbólico en el que transcurre, y analiza cómo ese mismo contexto influencia y es transformado por esa vida individual/familiar. El investigador obtiene los datos primarios a partir de entrevistas y conversaciones con el individuo. Dentro de esta tradición, se pueden distinguir dos vertientes, la historia de vida propiamente dicha (life history), y el relato de vida (life story).

Historia oral: se trata de un tipo de investigación que se nutre de la reflexión individual sobre eventos específicos de la historia de una sociedad, analizando sus múltiples causas, consecuencias y efectos sobre la vida individual/ familiar de los participantes y de otros actores sociales. Esta perspectiva abre la posibilidad de visiones y comprensiones múltiples en la historia social.<sup>105</sup>

El acercamiento a la población y tema surge del interés de vincular esta tesis con el objetivo general de la investigación -Oferta terapéutica evangélica en centros de rehabilitación- en la que se le dio cabida. En dicho proyecto, la perspectiva general de análisis parte de la sociología y la epidemiología; la parte histórica, estaba vinculada únicamente a los antecedentes de los diferentes actores, factores, materiales, contexto y objetos de estudio, que convergen en la problemática de las drogas y de la atención a las adicciones. Y aunque la historia o relato de vida ya era una herramienta considerada en el proyecto por las investigadoras titulares, además de que se habían diseñado una serie de entrevistas en formato de cuestionario para dar seguimiento al desarrollo de los internos, la perspectiva estaba enfocada a una temática inmediata (consumo,

---

<sup>104</sup> Ángel Soto Gamboa, "Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización", *Historia Actual Online* 4 (febrero 2004): 73.

<sup>105</sup> Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Béliveau, "Historias de vida y métodos biográficos", en *Estrategias de investigación cualitativa*, coord. Irene Vasilachis De Gialdino (Barcelona: Gedisa, 2006), 178.

frecuencia y sustancias de uso, historial de internamientos, etc.) y no a la experiencia de los individuos como trayectoria personal en su totalidad.

La biografía de un individuo o la trayectoria de una familia se realizan a fin de profundizar en las preguntas que el investigador fórmula para abordar las temáticas que estudia. Una investigación puede basarse en la historia de vida de una persona, o recurrir a las historias de varias personas para construir un tema a partir de voces plurales. El interés central de la utilización de la historia de vida como herramienta metodológica es variado: sea porque nos interesa profundizar en la trayectoria de una persona determinada, sea porque la literatura del caso a investigar mencione a tal o cual persona o familia, o porque un caso individual puede iluminar el hecho investigado y desafiar las construcciones teóricas.<sup>106</sup>

La historia oral y las historias de vidas, el rescate de la memoria tanto individual como colectiva, han tenido gran relevancia para comprender mejor procesos negativos en los que intervienen o se ven afectados ciertos estratos o grupos sociales, como el caso de los sobrevivientes de desastres, grupos vulnerables, sectores sociales marginados, víctimas de conflictos, etc.; que no suelen ser atendidos en el registro histórico de los procesos, y cuyas experiencias, perspectivas o testimonios solían ser material de periodismo. La diferencia principal con otras herramientas que recogen testimonios, es que se trata de una historia de quienes están aún con vida, lo que permite cierta movilidad, y se constituye en una historia con el elemento de la experiencia y con su propio contenido generacional.<sup>107</sup> El desarrollo de la historia oral se ha vuelto una herramienta en el análisis de los acontecimientos sociopolíticos de la historia reciente. En Argentina, por ejemplo, los métodos biográficos han tenido un desarrollo destacado en metodología cualitativa, lo que ha tenido gran impacto en el trabajo sobre la religiosidad individual, así como “han trabajado especialmente la vulnerabilidad de la pobreza con sus múltiples quiebres sociales, desafilaciones y dramas familiares, con estigmatizaciones y privaciones diversas que repercuten en los cuerpos (testigos violentos de cómo son saqueadas almas y espíritus de hombres y mujeres).”<sup>108</sup>

La memoria fue elemento central la “Ley de memoria histórica” (diciembre de 2007) creada por el Parlamento español en un intento de reparación, quizá simbólica, para las víctimas de los crímenes de la dictadura franquista, misma que sirve de motivo de reflexión sobre la historia y la memoria para Enzo Traverso en *La historia como campo de batalla*, donde expone que: “Claro que no se trata de establecer una jerarquía entre las dos, sino más bien de captar su dife-

---

<sup>106</sup> Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Béliveau, “Historias de vida y métodos biográficos”, 184.

<sup>107</sup> Soto Gamboa, “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización”, 107.

<sup>108</sup> Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Béliveau, “Historias de vida y métodos biográficos”, 183.

rencia. La memoria es un conjunto de recuerdos individuales y de representaciones colectivas del pasado. La historia, por su parte, es un discurso crítico sobre el pasado: una reconstrucción de los hechos pasados tendiente a su examen contextual y a su interpretación.”<sup>109</sup>

Los métodos biográficos funcionan a través de la recopilación de experiencias en cierto contexto, las condiciones y los efectos que esto tiene en los individuos sujetos del análisis, en donde la memoria juega un papel fundamental. Y la historia de vida es la manera de analizar esta fuente de información, con un registro parcial e interpretativo, que requiere de problematización para convertir la memoria y los relatos orales en material historiográfico. Las condiciones actuales del flujo de información, brindan a la experiencia personal un lugar en la reconstrucción de la historia general, llámese contemporánea, actual o presente.

El crecimiento y la heterogeneidad de la pobreza, junto a la expansión de un mercado desregulado, con un Estado social en retirada, exigieron otra mirada hacia la sociedad, abandonando la idea de homogeneidad proveniente de cifras y categorías que no daban cuenta en profundidad de dichas rupturas. La dimensión biográfica contextualizada, el análisis de las trayectorias individuales y familiares, las historias de vida de individuos y familias, son cada vez más necesarios para descifrar lo social. La utilización de metodologías cualitativas no es una nueva moda, sino una herramienta privilegiada para dar cuenta de las profundas recomposiciones en la vida religiosa, social, política y laboral que llevan de la supuesta homogeneidad de otras épocas a la heterogeneidad que vivimos hoy. Desde enfoques estadísticos y cuantitativos las múltiples y diversas trayectorias quedan en las sombras. Las investigaciones llevadas a cabo en el amplio mundo de los sectores populares y en el campo religioso en Argentina nos han mostrado la importancia de revalorizar y nominar a las historias personales como formas de acción con sentido en lugares y contextos, y con *habitus* específicos.<sup>110</sup>

La relación entre tiempo y memoria, permite observar perspectivas amplias y profundas basadas en la experiencia, así como el acercamiento a un análisis del impacto de los procesos a través de conclusiones directas o de los efectos individuales de los mismos. Atender a la memoria individual aporta a la construcción de una memoria grupal, como un marco de identificación personal-individual, pero también colectiva; arraigando a los participantes a la narrativa de un proceso que otrora pudiera deslindarse del individuo, pero cuya vinculación aporta a la construcción de una historia que se enriquezca no solo del proceso en sí, sino de las perspectivas que envuelven las memorias del mismo o de sus repercusiones:

Pero también las relaciones entre historia y presente, y las nuevas perspectivas que abren sobre el análisis histórico de la temporalidad, suscitan un tema nuevo: el de las relaciones entre memoria e historia. J. Le Goff, afirmó que la memoria es la materia prima de la historia.

---

<sup>109</sup> Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, 282.

<sup>110</sup> Mallimaci y Giménez Béliveau, “Historias de vida y métodos biográficos”, 180.

Ella es objeto de historia como oral. Pero también, al constituirse en objeto de historia en el análisis de las relaciones entre memoria e historia, entre historia vivida e historia contada, permite preguntarse acerca del comportamiento de la memoria ante los diferentes acontecimientos.<sup>111</sup>

En este trabajo dicha relación dialéctica entre historia, presente y memoria, resulta en la recuperación de la historia vivida como discurso y recurso historiográfico. “En ese sentido, la historia vivida se distingue de la historia escrita: tiene todo lo necesario para constituir un marco vivo y natural en el que un pensamiento puede apoyarse para conservar y encontrar la imagen de su pasado.”<sup>112</sup> Esta vitalidad determina su coeternidad, planteada respecto a la historia del tiempo presente, y tiene una relación directa con el sentido social de ésta; así como también tiene que ver con el terreno interdisciplinario que ha tenido gran crecimiento en las ciencias sociales en años recientes, a lo que no ha escapado la historiografía.

Cada uno de nosotros, en efecto, es miembro a la vez de varios grupos más o menos grandes. Ahora bien, si fijamos nuestra atención en los grupos más grandes, por ejemplo la nación, aunque nuestra vida y la de nuestros padres o la de nuestros amigos estén comprendidas en la suya, no se puede decir que la nación como tal se interese por los destinos individuales de cada uno de sus miembros. Admitamos que la historia nacional sea un resumen fiel de los acontecimientos más importantes que han modificado la vida de una nación. Se distingue de las historias locales, provinciales, urbanas, en que sólo retiene los hechos que interesan al conjunto de los ciudadanos o, si se quiere, a los ciudadanos en tanto que miembros de la nación. Para que la historia así entendida, incluso si está muy detallada, nos ayude a conservar y a encontrar el recuerdo de un destino individual, es necesario que el individuo considerado haya sido él mismo un personaje histórico.<sup>113</sup>

El sentido social ha tenido gran importancia en la historia actual o del presente y la historia oral ha sido la herramienta que vincula los efectos de los grandes procesos con la gente que se ve afectada, aunque sin capacidad de intervención, por éstos. “La historia de vida es una herramienta particularmente sensible para abordar experiencias y perspectivas de individuos, grupos sociales y temas que son frecuentemente invisibilizados desde otras tradiciones epistemológicas. Ahondar en las trayectorias de vida de sujetos pertenecientes a grupos sociales subordinados, históricamente privados de la palabra pública, es uno de los mayores logros de los métodos biográficos.”<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Soto Gamboa, “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización”, 112.

<sup>112</sup> Maurice Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica”, (Fragmento del capítulo II de *La mémoire collective*) traducido por Amparo Lasén Díaz, *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 69 (enero-marzo 1995): 210. Versión PDF, [http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS\\_069\\_12.pdf](http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_069_12.pdf)

<sup>113</sup> Maurice Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica”, 211.

<sup>114</sup> Mallimaci y Giménez Béliveau, “Historias de vida y métodos biográficos”, 206.

Existen, especialmente a partir de la década de 1970, numerosos ejemplos de trabajos historiográficos que rescatan las voces individuales de trabajadores, líderes sindicales, y demás actores sociales no reconocidos en las historias generales. En sentido de identidad, la memoria individual atiende al rescate de la identidad colectiva, y se vuelve una herramienta de gran alcance, en sentido de profundidad, en el análisis de lo general a través de recursos independientes. Así la memoria individual atiende a la composición de la memoria colectiva y por tanto a un sentido de identidad colectiva, lo que a su vez nutre la identidad social del sujeto individual. Rescatando esta relación entre identidad y memoria, el giro historiográfico atiende a completar con otras perspectivas –individuales–, el cuadro general que corresponde a un tema, momento, proceso, periodo, etc.

Dentro de cualquiera de ellos, las narrativas individuales dan cuenta especialmente de los recursos socioculturales y de pensamiento: “Antes era válido acusar a quienes historiaban el pasado, de consignar únicamente las «gestas de los reyes». Hoy día ya no lo es, pues cada vez se investiga más sobre lo que ellos callaron, expurgaron o simplemente ignoraron. «¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?» pregunta el lector obrero de Brecht. Las fuentes nada nos dicen de aquellos albañiles anónimos, pero la pregunta conserva toda su carga.”<sup>115</sup> Se lee en el prefacio de la obra de Carlo Ginzburg: *El queso y los gusanos*, el relato de la vida de un hombre común, Domenico Scandella, reconstruido en base a los documentos –y a pesar de los sesgos ideológicos en los mismos– de un proceso inquisitorial llevado a cabo por su condenable cosmogonía, dando cuenta de que no todo era oscurantismo en el pensamiento de la gente del norte italiano, durante la Edad Media.

Se pueden identificar notables ejemplos de memorias individuales que aportan a la reconstrucción de un periodo y contexto general desde lo particular, en un esfuerzo que había sido lento y comúnmente biográfico o incluso anecdótico, problematizado solo cuando se proponía en análisis. Sin embargo la actualidad exige mayor intervención de una perspectiva histórica, atendiendo entre otros al factor intergeneracional y a la inmediatez informática en la que ya se ha insistido, que dan sentido de urgencia al rescate de la memoria como recurso historiográfico:

Otro punto de contacto entre la Historia del Tiempo Presente y las Fuentes Orales es la aceleración del tiempo al que estamos sometidos que aleja las infancias y adolescencias de

---

<sup>115</sup> Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero italiano del siglo XVI*, trad. Francisco Martín (Barcelona: Muchnik Editores), 3.

generaciones sucesivas abriendo abismos intergeneracionales. Este hecho está íntimamente ligado a la construcción de la memoria como resistencia a cambios no deseados, o como alternativa en la que las vivencias del pasado permanecen como aquello que no queremos olvidar. La reducción de espacios geográficos por la rapidez, casi inmediatez en los sistemas de comunicación, contribuye a dar mayor énfasis a los tiempos de la mente humana; entre otros motivos porque mucho de lo que ocurre se produce en nuestro interior, lo que hace indispensable el estudio de la memoria de las personas individualizadas, de sus sentimientos y de las valoraciones de su propia historia a través de los llamados relatos de vida en los que la construcción del tiempo no es cronológica ni lineal.<sup>116</sup>

Los procesos de la historia general no pueden contener los elementos particulares de la vida cotidiana que definen “el tiempo” que se está viviendo. “Hay acontecimientos nacionales que modifican al mismo tiempo todas las existencias. Son escasos. Sin embargo, pueden ofrecer a todos los miembros de un país algunos puntos de referencia en el tiempo. Pero generalmente la nación está demasiado alejada del individuo como para que considere la historia de su país de otra forma que como un marco muy amplio con el que su historia sólo tiene muy pocos puntos de contacto.”<sup>117</sup> La labor de este trabajo como esfuerzo historiográfico, consiste en gran medida en vincular los temas generales que ocupan a la investigación principal, con las personas, sujetos, que están involucradas en dichos procesos de interés interdisciplinario. Esto con interés de rescatar esas narrativas individuales, pero también de poder aportar a la problematización del abuso de sustancias desde una historia socio-cultural coetánea a su análisis. Considerando la complejidad interdisciplinaria del problema, pero sin perder la perspectiva de abordarlo desde la dimensión social de los individuos.

De modo que la perspectiva histórica logre dimensionar la experiencia personal en un proceso general, teniendo como pretexto el análisis de los discursos individuales e identitarios alrededor del tatuaje; proponiendo un “plano intermedio” entre lo individual y lo colectivo. En la relación entre los procesos y la gente, la historia del presente y los recursos orales permiten que el individuo se vincule con dichos procesos de forma activa, generando un tipo de retroalimentación mediante este proceso de recuperar la memoria. “Por otro lado, la historia de vida ilumina aspectos de la existencia de quien relata de difícil acceso desde otras herramientas: la vida cotidiana, las emociones y los sentimientos, los motivos más personales de ciertas elecciones políticas, culturales o religiosas.”<sup>118</sup> Para utilizar esta información como herramienta

---

<sup>116</sup> Mercedes Vilanova, “La historia presente y la historia oral. Relaciones, balance y perspectivas”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 20 (1998): 62.

<sup>117</sup> Maurice Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica”, 211.

<sup>118</sup> Mallimaci y Giménez, “Historias de vida y métodos biográficos”, 207.

en la generación de fuentes, recursos o en productos académicos con sentido histórico, se han definido algunas maneras de tratar la memoria cómo fuente historiográfica.

Por ello, algunos historiadores se han esforzado en delimitar este objeto haciéndolo abordable desde cuatro perspectivas: i) como fuente (fundamentalmente oral); ii) las relaciones entre memoria e historia, interrogándose cómo la memoria actúa sobre el acontecimiento; iii) cómo actúa la memoria sobre la actividad de los historiadores -sobre la forma en que narran sus investigaciones, o sobre la luz que arrojan sobre sus análisis históricos-; y iv) en qué medida la memoria de los actores es un elemento a considerar en la evolución de los acontecimientos.<sup>119</sup>

Estos relatos no solo dan cuenta del desarrollo individual de la población común, sino que ayudan a entender grandes procesos desde otras aproximaciones, lo que permite también observar cómo es que estos generan reacciones que afectan de manera quizá simultánea, pero particular a quienes los viven. La importancia que la historia oral y la historia de vida tienen en la historia, se puede observar con mucha claridad, por ejemplo, en las repercusiones que los relatos individuales han tenido en reconstrucción de las décadas afectadas por el militarismo en América Latina o en el ejemplo antes expuesto de la “Ley general de memoria histórica”. En ese sentido Enzo Traverso hace una vinculación del ejercicio historiográfico con las expectativas sociales. “Por otro lado, se necesita una petición social de conocimiento que sugiera objetos de investigación a los investigadores. Gracias a una ida y vuelta incesante entre historia y memoria, se forja una representación del pasado en el seno del espacio público. Esto hace que la historiografía sea mucho más que un lugar de producción de saberes, puesto que también puede convertirse en un espejo de las lagunas de memoria, las zonas oscuras, los silencios y las inhibiciones de nuestras sociedades.”<sup>120</sup>

Vincular al individuo con su contexto y tratar de comprender la forma en que se relaciona con las problemáticas insertas en él, es lo que motiva esta investigación. La posibilidad de identificar elementos individuales que ayuden a poner en perspectiva procesos que afectan a una mayoría, a través del análisis de narrativas personales. (“Para Ferrarotti (1991) una sociedad puede ser leída a partir de un relato de vida. Cada acto individual es la totalización de un sistema social.”<sup>121</sup>) La memoria como recurso o fuente de información tiene su validez, tanto porque es justificable que se utilice en la historia como en cualquiera otra disciplina, como porque era ya

---

<sup>119</sup> Soto Gamboa, “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización”, 112.

<sup>120</sup> Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, 287.

<sup>121</sup> Mallimaci y Giménez Béliveau, “Historias de vida y métodos biográficos”, 206.

un recurso historiográfico, antes de que cualquiera de las otras disciplinas pudiera consolidarse como tal. “¿No existe, entre los polos de la memoria individual y de la memoria colectiva, un plano intermedio de referencia entre la memoria viva de las personas individuales y las memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos?”<sup>122</sup> El acercamiento a la narrativa de vida en este trabajo, busca posicionarse en ese plano intermedio, entre lo que sucede en la ciudad en términos de tráfico, uso y abuso de drogas, así como es las diversas formas de problematizarlo, y en la memoria individual de quienes se involucran en dichos procesos colectivos.

## 2.2. Perspectiva histórica.

La problemática que se presenta en este trabajo se construye con perspectiva histórica, desde la historia del presente. Se ha recurrido a un texto del historiador chileno Ángel Soto Gamboa, “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización”, en donde se hace una revisión de esta corriente, y se diferencia su conceptualización de otras que son similares, pero cuyos objetos de estudio, son temporalmente distintos, como la historia contemporánea o la historia moderna. La estructura de dicho texto incluye la conceptualización y el análisis de los argumentos a favor y en contra de esta corriente historiográfica, lo que ha contribuido a distinguir el grado de historicidad que se le puede dar a este tema en particular y en el contexto en el que se desarrolla. Se hace referencia también al trabajo de Julio Aróstegui, una figura importante en el estudio y la conceptualización de la historia contemporánea. Se citan las opiniones de Josefina Cuesta, sobre la relación existente, y dialéctica, entre la historia y la memoria. Y se revisaron trabajos de figuras importantes en la historiografía contemporánea como Bédarida, fundador y primer director del primer Instituto de Historia del Tiempo Presente (IHTP), en Francia; así como de Pierre Nora, uno de los mayores representantes de la denominada “nueva historia”, que se volcó precisamente sobre el estudio de las mentalidades.

La Historia reciente o del presente, implica una diferenciación de las tipologías que se habían considerado para analizar los procesos “más recientes” de la historia de la humanidad, como la historia contemporánea, cuyo origen estaba situado desde la Revolución Industrial hasta el periodo de las grandes guerras. “El hombre de fines del siglo XX y comienzos del XXI se encuentra ante dos fenómenos inéditos: la sensación de que el número, variedad e importancia de

---

<sup>122</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004): 171.

los cambios en todos los terrenos le sumen en un gran desconcierto, y que además las fuentes de información son tan abrumadoras que parecen exigir un análisis sintético que de modo necesario debe remitirse a los antecedentes.”<sup>123</sup> Considerando que, desde el génesis mismo de la disciplina, la historia clásica se refería al contexto de quienes la escribían, como Tucídides o Herodoto.

No obstante, la Historia del Presente fue expulsada del quehacer historiográfico por el positivismo, que vinculó la historia con un pasado, desvinculado epistemológicamente del presente. La solidificación del pasado en el documento escrito, no exento de fetichismo, alejó al historiador de las preocupaciones historiográficas de su propio momento y del riesgo del contraste con los contemporáneos del hecho. No obstante, algunos representantes de esta corriente no abjuraron totalmente de la historia de su propio tiempo, es el caso de A. Siegfried, Ch. Seignobos, B. Croce o H. Pirenne. Pero, ni la Escuela de los Annales ni sus discípulos contribuyeron a la recuperación de esta parcela historiográfica menospreciada y desechada o, al menos, olvidada. No cambian su estatuto ni los enunciados de L. Febvre, ni F. Braudel, ni M. Bloch. Por tanto, hasta los años 1930, la historia y tiempo presente -sobre todo en Francia- pasaban por ser antinómicas. Efectivamente, tal vez fue la Gran Depresión de 1929 el hecho que obligó a muchos historiadores a preocuparse más del presente que del pasado.<sup>124</sup>

El estudio del ‘largo siglo XIX’ y del ‘corto siglo XX’, propuestos por Hobsbawn, permitió que se pusieran en perspectiva histórica acontecimientos con epicentro en Europa, que sacudieron al mundo entero. El alcance global de las repercusiones de la Segunda Guerra Mundial y la velocidad con la que el mundo cambió a su término, generaron una necesidad de volcar la atención historiográfica a éstos. El análisis de los sucesos mundiales se estaba generando desde diversos escenarios de conocimientos, donde algunos historiadores insistían en su participación, como en el caso de algunos miembros de la escuela de los Annales, introduciendo la idea de la función social de la historia.

Lucien Febvre y Marc Bloch insistieron siempre en la solidaridad entre pasado y presente: «organizar el pasado en función del presente, es lo que se podría llamar la función social del historiador, escribía Febvre; «comprender el presente por el pasado y, sobre todo, el pasado por el presente», asegura Bloch. Tal es la regla, y es por ello por lo que conviene que los historiadores no abandonen ese pasado próximo en manos de otras ciencias sociales, incluso si resulta normal que los sociólogos, los economistas, los politólogos, se interesen en este trozo del pasado y se consagren trabajos a ello desde disciplinas distintas de la historia.<sup>125</sup>

Bédarida hace referencia a Marc Bloch cuando menciona, en su *Apología de la Historia*, la frase recurrente de un profesor que tuvo en el Instituto de Enseñanza Media: “Desde 1830 no hay Historia, hay política.” Enfrentarse a otra forma de percibir la temporalidad y comenzar a histo-

<sup>123</sup> Soto Gamboa, “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización”, 113.

<sup>124</sup> Soto, “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización”, 103.

<sup>125</sup> François Bédarida, “Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente”, traducción de Julio Aróstegui-Nieves García, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, número 20, (1998): 23.

riar el tiempo coetáneo a sí mismo, fue lo que enfrentó Bédarida cuando se formalizó la disciplina, en 1978. “Se trataba, a la vez, de incitar a la investigación histórica francesa a enfrentarse a lo muy contemporáneo y de afirmar la legitimidad científica de este fragmento o rama del pasado, demostrando a ciertos miembros de la profesión, más o menos escépticos, que el reto era realmente hacer historia y no periodismo. La desembocadura de esto no era evidente en principio.”<sup>126</sup> Y a propósito de los conceptos que nombran las diferentes temporalidades en el estudio de la historia, y el agotamiento de los recursos temporales que se habían usado hasta principios del siglo pasado, Aróstegui señala una anécdota decisiva, en referencia al primer instituto que nació bajo esta perspectiva:

Fue en 1978 cuando se creó en París el centro llamado Institut d'Histoire du Temps Présent, enmarcado en el CNRS francés. El primer número del *Bulletin* que el Instituto empezó a publicar apareció en junio de 1980. No deja de ser significativo, en todo caso, que el IHTP surgiese como la continuación o la transformación de dos entidades anteriores ligadas al estudio de la II Guerra Mundial, las que primitivamente se llamaron *Commission d'Histoire de L'Occupation et la Libération de la France* (CHOLF) y después *Comité d'Histoire de la Deuxième Guerre Mondiale*. A este último precisamente, en su sección francesa, sustituyó el IHTP. El nombre dado al nuevo organismo, según los testimonios que existen, no tenía un preciso contenido como propuesta de una historia nueva, más allá del significado que como tal tenía la propia historia del gran conflicto, sino que se trataba de evitar al empleo del rótulo «Historia contemporánea» que se habría solapado con el nombre de otros centros de investigación ya existentes. Y es que el IHTP francés nació simultáneamente con otro centro de investigación histórica, el Institut d'Histoire Modern et Contemporaine. Esta anécdota es fundamental para entender el nombre de «Tiempo Presente» que se adjudicó al que nos ocupa. Parece, no obstante, que el proyecto fue coetáneo de otras proposiciones más audaces, y más fundadas, sobre lo que debería contener una «Historia del Presente».<sup>127</sup>

En América Latina, la historia del presente floreció con la revisión de los hechos sucedidos especialmente a partir de la mitad del siglo pasado y cuyas consecuencias arrastran efectos significativos. Esta aproximación ha dado mayores posibilidades y ha expuesto la necesidad de acceder con sentido histórico al pasado inmediato, en donde las fuentes ya no son las mismas.

El amplio desarrollo que han registrado los medios de comunicación, la importante masa documental que existe sobre situaciones referidas a nuestro presente, crearon las condiciones para que los historiadores pudieran superar el "trauma" de los archivos y comenzaran a trabajar sobre temas contemporáneos. En esta nueva actitud tuvo una gran importancia el relativismo subjetivo por el cual se ha inclinado la historiografía contemporánea, es decir, se supera el ideal de la historiografía tradicional de que los documentos debían hablar por sí solos para "dar cuenta de lo que realmente pasó".<sup>128</sup>

<sup>126</sup> François Bédarida, “Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente”, 20.

<sup>127</sup> Julio Aróstegui, *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente* (Madrid: Alianza Editorial 2004), 23.

<sup>128</sup> Hugo Fazio Vengoa, “La historia del tiempo presente: una historia en construcción”, *Historia Crítica* núm. 17 (julio-diciembre, 1998): 49.

Estas creaciones historiográficas, según Aróstegui, son formas de acceso apropiadas a la situación actual de la vida social, y como ejemplos de ello señala: la historia sociocultural, la microhistoria, la historia oral, la de la vida cotidiana y la de las relaciones de género. Todas ellas, explica, relevantes como respuesta a cambios de la cultura, la mentalidad y la percepción histórica que vienen sucediendo desde los años setenta del pasado siglo; en donde la historia del presente y la renovación que implica serían síntomas de la conformación sociocultural de nuestra época.<sup>129</sup> La velocidad de la información y, por tanto, de los acontecimientos, han caído en una aceleración tal que las ciencias sociales han tenido que adaptarse y evolucionar a su ritmo, lo cual es observable en parámetros de educación, economía, mercado, etc.

Además de estos cambios que se produjeron en el ámbito de la historiografía, otro tipo de factores llevó a los historiadores a interesarse en los temas contemporáneos: entre estos se destaca la necesidad de tener que responder a un conjunto de expectativas sociales. En este sentido se puede argumentar que la historia del tiempo presente es también la resultante de profundas transformaciones que están alterando los patrones sobre los cuales se cimienta la sociedad actual. En este plano se pueden distinguir dos tipos de transformaciones. De una parte, las sociedades modernas son colectividades industrializadas, urbanas, ilustradas y letradas que exigen de los científicos sociales y también de los historiadores respuestas rápidas a sus múltiples preocupaciones que no se asocian con el pasado, sino con el presente más inmediato.<sup>130</sup>

La complejidad del mundo en que vivimos y la mundialización (o globalización) de los acontecimientos y sus efectos, encuentra eco en la Historia del Presente; que se identifica con la historia escrita por historiadores que han vivido en el tiempo en que han ocurrido los hechos a los que refieren, con interrogantes propias de su tiempo, no sin dificultades ni controversias.<sup>131</sup>

El presente histórico es siempre un tiempo relativo, que coincide con la experiencia vital y con la experiencia intergeneracional de cada hombre, un tiempo de cronología móvil, que es lo que la idea de presente categoriza de manera fundamental. Es fluyente y está indisolublemente ligado a la vida vivida por los sujetos históricos, que lo identifican en relación con ese momento axial de su partida. En caso contrario, habríamos creado un nuevo periodo histórico. Pero el tiempo presente, se ha dicho también, y lo hemos comentado en nuestro primer capítulo, “es una noción evolutiva”. Adquiere su realidad desde la experiencia de lo coetáneo y se materializa como cultura desde el discurso que lo recoge en una historia objetivada.<sup>132</sup>

Los parámetros con los que se definía que era historiable y no, han tenido que ser redefinidos en un intento de no dejar pasar análisis de lo actual, o dejarlo a otras disciplinas que no ponen en perspectiva el sentido histórico de los acontecimientos. “En efecto, si atendemos al crite-

---

<sup>129</sup> Aróstegui, *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*, 20.

<sup>130</sup> Fazio Vengoa, “La historia del tiempo presente: una historia en construcción”, 50.

<sup>131</sup> Soto, “Historia del presente”, 106.

<sup>132</sup> Aróstegui, *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*, 102.

rio que es preciso que pase medio siglo o una generación para acceder a lo verdaderamente histórico, resultará que muchos procesos básicos para entender el mundo en que vivimos, algunos prácticamente cerrados -pero ocurridos en las últimas décadas-, quedarán ocultos a nuestro conocimiento.”<sup>133</sup> Lo que se puede observar en los casos latinoamericanos de la década de 1970.

La discusión en torno a la temporalidad que implica la historia del presente ha significado un esfuerzo historiográfico muy importante en el siglo pasado. Considerando que los primeros acercamientos formales a la práctica de la historia del tiempo vivido no fueron precisamente desde una aproximación histórica. Un ejemplo, es la colección de libros historiográficos “La historia Inmediata” del periodista Jean Lacouture, en los años sesenta. Que proponía una historia de personajes vivos y de sucesos muy recientes, prácticamente coetáneos a los lectores a los que se dirigía la obra. Así, Lacouture, siendo biógrafo de De Gaulle o de Ho Chi-Minh, dio un paso que los historiadores no habían dado, pero después algunos autores hicieron de la historia inmediata un proyecto de historia de “lo reciente”.<sup>134</sup>

Respecto a la cercanía temporal del autor con el objeto de estudio, un tema que surge y fluye en su propio contexto, el historiador puede articularlo desde una perspectiva que exceda los límites temporales de lo inmediato para observar elementos individuales como partes de procesos más extensos. “No obstante, la participación en los acontecimientos es enriquecedora, al tiempo que logra que la actualidad quede restituida en sus raíces. Da dimensión histórica a lo que estamos viviendo, permitiendo reconstruir la complejidad que está en su origen, de esta manera se descubren los ejes fundamentales que han vertebrado al pasado inmediato que ya desapareció y al presente que existe ahora.”<sup>135</sup> Aportando cierta “densidad” al acontecimiento.

Al decir de M. Jover, un proceso unitario que engloba pasado, presente y futuro; algo en cuya corriente nos encontramos insertos nosotros mismos y que se nos ofrece como objeto de conocimiento científico, no estrictamente en cuanto pasado, sino exactamente en cuanto proceso, cuyos factores y motivaciones, cuyas leyes y sentido interesa indagar con miras a la racionalización de la acción humana en el tiempo. Para R. Rémond y R. Frankenstein el historiador del tiempo presente puede proponer un hilo conductor, interpretar el acontecimiento y darle una densidad. Es decir, aporta legibilidad social a las decisiones y prácticas económicas o políticas, entrevé los cambios y permanencias situándole en la encrucijada de lo estructural y lo coyuntural.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Soto, “Historia del presente”, 101.

<sup>134</sup> Aróstegi, *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*, 25.

<sup>135</sup> Soto, “Historia del presente”, 106.

<sup>136</sup> Soto, “Historia del presente”, 106.

La perspectiva con la que el historiador observa el tiempo contemporáneo a su persona y dimensiona los sucesos inmersos en este en una forma particular, que no deja de ser científica; de la misma forma que analizar un periodo de otro tiempo no garantiza objetividad. Estas dificultades, no son exclusivas de escribir sobre el propio tiempo, pues en cualquier momento o periodo sobre el que se desee indagar, se pueden presentar cuestionamientos similares. Así, la idea de la distancia temporal como objetividad, parece pasar por alto que las ciencias sociales tienen un problema de co-implicación propio de su naturaleza, pues el tema siempre podrá estar condicionado por la perspectiva individual desde la que se observe. Así, respecto a la validez de lo actual y coetáneo como un objeto historiable, la perspectiva histórica enriquece en gran medida la aproximación y observación de un objeto-proceso que es contemporáneo a quien lo aborda.

Se ha acuñado el término de historia vivida en referencia a lo anterior; la temporalidad ha abandonado los límites de lo contemporáneo y la discusión sobre el corto siglo XX, su fin, y si el tiempo presente comienza a partir de entonces o de la guerra fría. Para la historia del presente un elemento significativo en la construcción del objeto, proceso o acontecimiento en discurso histórico es la memoria que se convierte en narración y que deviene de la historia oral.

El acontecimiento, bajo su nueva lectura, es entendido como algo más cercano a la integración en una narración, lo que remite también a la perspectiva hermenéutica de Ricoeur del acontecimiento sobre significativo, entendido “en el sentido de que no existe en estado bruto sino que es siempre el resultado de una narración, de un discurso”. Esto conecta directamente con la lógica de la narración articulada por los testigos de procesos históricos. En tal medida, la historia del tiempo presente pretende incorporar a lo histórico una actitud nueva frente a las formas vivas de memoria, manifestadas en el recurso a la historia oral y en términos cronológicos en el espacio de una vida humana.<sup>137</sup>

El concepto de coetaneidad es indispensable en la discusión en torno a su conceptualización y temporalidad, y este involucra tanto a quien escribe sobre el tiempo presente como a los sujetos o testigos que se involucran en el proceso de construcción de dicha narración. “Son mayoría los historiadores que se inclinan por aceptar unos parámetros móviles para la historia del presente que permitan mantener la coetaneidad de la época -o generación- que la vive, pues cuenta entre sus características la simultaneidad entre historia vivida e historia contada, la identidad entre el sujeto que hace la historia y la traduce en historiografía.”<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Pablo Toro Blanco, “Historia del tiempo presente y necesidad de distancia en el tiempo: notas exploratorias para un entrelazamiento posible”, *Revista de Humanidades*, vol. 17-18 (junio-diciembre, 2008): 47. Versión PDF.

<sup>138</sup> Josefina Cuesta, *Historia del presente* (Madrid: Eudema, 1993): 4. Citada por Soto Gamboa, “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización”, 105.

Un presente es la *historia vivida* por cada hombre y por el colectivo social al que él mismo pertenece, que se extiende asimismo a la percepción de *su* pasado y a la experiencia de *su* futuro. De ahí que la *memoria* y el *presente* estén unidos también en una indestructible dialéctica. En determinados recovecos de la representación simbólica, desde el punto de vista de su experiencia global, el individuo y el grupo perciben como un presente el curso entero de su existencia. Por ello resulta de sumo interés que la historia del presente sea, en fin, la única capaz de establecer lo histórico con un contenido, al mismo tiempo, de *prospectiva*. La idea misma de la vivencia de un presente histórico no tendría sustento sin una tensión hacia el futuro.<sup>139</sup>

El sentido histórico, al analizar los sucesos que se desarrollan vertiginosamente en nuestro periodo de vida, es una necesidad que se ha ido resolviendo, además, a través de aproximaciones interdisciplinarias de abordar dichos acontecimientos o procesos. El sentido histórico con el que se aborda el presente, es lo que permitió separar esta concepción de historia *contemporánea*, de la disciplina formalizada bajo ese nombre. Dice Bédarida que la definición del presente se extiende entre adelante y un atrás, y el límite hacia atrás es simple: es el paso del presente a lo que está deviniendo pasado, es decir, el hoy, lo inmediato. “Pero hacia adelante es donde se sitúa el verdadero problema, porque las definiciones y las fronteras no son tan claras ni tan netas como podría pensarse. Nuestra práctica en el IHTP ha sido la de considerar como tiempo presente el tiempo de la experiencia vivida. Por ahí se llega al verdadero sentido del término *historia contemporánea*, a saber, la experiencia de la contemporaneidad.”<sup>140</sup>

La historia vivida, la historia actual o presente, implican utilizar fuentes diversas y fuera de los archivos. El individuo se convierte en una fuente tratable, su testimonio y el discurso que surge de sus vivencias se materializan a través del discurso de la memoria, sin embargo, la memoria en sí misma no es un recurso histórico. Esta se debe tratar como una fuente y ponerla en perspectiva, para utilizarla como recurso de acceso a una realidad historiable, de forma que se pueda considerar como memoria histórica.

La memoria es la vida, siempre encarnada en las sociedades vivas y como tal en la evolución permanente, sujeto de la dialéctica de recordar y olvidar, inconsciente de las distorsiones a las que está sujeta, vulnerable en varias formas de apropiación y manipulación, y capaz de permanecer inactiva durante largos periodos de tiempo sólo para ser repentinamente despertada. La historia, por otra parte, es la reconstrucción, siempre problemática e incompleta, de lo que ya no es. La memoria es siempre un fenómeno del presente, un vínculo que nos une al presente eterno; la historia es una representación del pasado. La memoria surge de grupos que están unidos, lo que quiere decir, como observa Maurice Halbwachs, que hay tantos recuerdos, como hay grupos, que la memoria por naturaleza es múltiple pero específica; colectiva y plural no obstante personal. Por el contrario, la historia es de todos y para nadie y por lo tanto tiene

<sup>139</sup> Aróstegi, *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*, 102.

<sup>140</sup> Bédarida, “Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente”, 22.

una vocación universal. La memoria tiene sus raíces en lo concreto: en el espacio, el gesto, la imagen y objeto. La historia mora exclusivamente en las continuidades temporales, sobre los cambios en las cosas y en las relaciones entre las cosas. La memoria es absoluta, mientras que la historia solo puede concebir lo relativo.<sup>141</sup>

Tanto la concepción del tiempo como la construcción o reconstrucción de un hecho son elementos en movimiento, mientras que la historia pretende registrar lo que fue. En este punto de cruce se puede abordar la subjetividad de la que se acusa a la historia del presente, recordando que tanto la memoria como la construcción del tiempo son elementos subjetivos. De tal modo que “el corto siglo XX” europeo, no fue tan corto en otros puntos del globo y en otros contextos en donde los procesos que así lo definieron no tuvieron el mismo alcance.

El presente es el punto de ruptura entre pasado y futuro. El pasado fue y el futuro llegará a ser, respectivamente, presentes históricos. Por ello, desde el punto de vista de la historicidad, y, por tanto, desde una historia del presente, la expectativa de futuro explica el presente tanto como el pasado. A su vez, la diferencia entre presente y pasado, la disimetría entre ambos, se funda en que en el presente la Historia se forja, es activa, se imagina y se construye, cosa que caracteriza precisamente lo presente, mientras que el pasado es ya un ingrediente de lo histórico sobre el que no podemos actuar, y si bien es siempre interpretable -y en ese sentido el pasado histórico es siempre una reconstrucción, nunca algo absolutamente dado-, su existencia es como el sustrato inalterable, irremediable, modelado y acabado, inamovible, de la realidad social, porque la inamovilidad es, justamente, lo que representa el pasado.<sup>142</sup>

A partir de aquí puede establecerse una triple constatación. Primero, el testimonio se inscribe en una red de discursos, en la encrucijada del acontecimiento y de la palabra. Existe pues una ligazón entre la realidad y el lenguaje. Segundo, en materia de temporalidad, desde el momento en que el testimonio esté caracterizado por la contemporaneidad, la distancia temporal con los hechos referidos hace que el testigo se refiera a un pasado. El testigo deviene entonces un testimoniante portador de un discurso que busca conceder un sentido, es decir una interpretación, a los hechos a los que asiste. Tercero, y lo más importante: el testigo no describe solamente lo que ha visto y oído, sino que queriendo establecer la verdad construye un discurso portador de unidad entre el testimonio de los hechos y el de sentido.<sup>143</sup> De tal forma que el análisis del tiempo presente se vuelve historiable en la medida en que la perspectiva histórica intervenga:

Así, nos encontramos con que F. Bédarida la definió ceñida, en su campo operacional, por dos limitadores móviles: i) Hacia arriba, la secuencia abarcada por el historiador deberá remontarse hasta el límite de la duración de una vida humana, desplazándose sobre un terreno

---

<sup>141</sup> Pierre Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations* 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. (Primavera, 1989): 8-9, <https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/ARCH230/PierreNora.pdf>

<sup>142</sup> Aróstegi, *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*, 104.

<sup>143</sup> François Bédarida, “Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente”, 26.

acotado de antemano por la presencia de testigos vivos, considerándose éste el rastro más visible de una trayectoria general, más compleja y diversa que se mantiene en curso. El testigo, resulta tanto ser una presencia real -un portador de recuerdos que, lo quiera él o no, condiciona el trabajo del historiador- como una figura reconstruida. ii) Hacia adelante, la consecuencia que estudia el historiador del tiempo presente se halla delimitada por la frontera, delicada de situar, entre el momento estrictamente presente (la actualidad) y el instante pasado.<sup>144</sup>

La Historia del Presente no constituye una época determinada, que se pueda definir como una temporalidad fija y delimitada; el sentido de coetaneidad que involucra a los procesos o acontecimientos con el tiempo de vida de los actores o testigos y de los propios historiadores que los abordan, le otorga dinamismo. Sin embargo, la delimitación temporal es un elemento que se construye, de igual forma, a través del discurso con el que se explique el tiempo:

El asunto revierte a la cuestión del tiempo en toda su extensión, con su trilogía pasado, presente, futuro. Conocemos aquella célebre interrogación de San Agustín en las Confesiones: *Quid est tempus?* Y el gran africano responde: «si nadie me lo pregunta lo sé, pero si me lo preguntan y quiero explicarlo no lo sé». A través de esta aproximación que echa mano de la psicología, se viene a definir el presente, en una fórmula famosa, como el lugar de una temporalidad extendida que contiene la memoria de las cosas pasadas y la expectativa de las cosas por venir: «el presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión; el presente del futuro es la expectativa» De hecho, en su sentido etimológico, la palabra *visio* en latín puede ser traducida como mirada, atención: la «visión» viene a ser así nuestro espacio de experiencia, nuestro campo de observación y de investigación. En otros términos: no hay pasado ni porvenir sino a través del presente. Observemos que Reinhart Koselleck se pronuncia en este mismo sentido cuando sitúa el acontecimiento en una tensión entre dos categorías temporales: el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa: Si el pasado no existe ya, el porvenir permanece; si el futuro no existe todavía, la expectativa del porvenir está presente. El presente es la transición entre lo que fue futuro y lo que deviene pasado.<sup>145</sup>

Para la historia del presente, entonces, la perspectiva histórica no se define por el marco cronológico (en pasado) en el que se inserta hecho, sino que este se construye a través de su problematización, que se nutre de una concepción diversa del tiempo histórico y de las características de su metodología. Las cuales la enriquecen y validan, además que constituyen nociones que la diferencian de otras disciplinas, como el periodismo, y que sirven para justificar o darle sentido histórico a su aproximación:

J. Grunewald ha propuesto más que delimitaciones cronológicas, criterios que permitan discernir mejor su noción. Para él, se estaría en presencia de un verdadero tema de Historia del Presente, si se reúnen cuatro caracteres: "una ruptura suficientemente neta en la evolución social; relaciones estrechas de inmediatez con los problemas políticos y sociales contemporáneos; información suficiente para permitir una cierta generalización y un esbozo de tipología;

---

<sup>144</sup> Bédarida, F., "Le temps au présent", *Espaces Temps*, (1985): 29, citado en Ángel Soto Gamboa: Historia del presente, Estado de la cuestión y conceptualización, (Historia Actual Online 4, febrero 2004), 106. Edición en PDF.

<sup>145</sup> Bédarida, "Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente", 21.

sin olvidar un *mínimum* de interés de los contemporáneos por estas investigaciones".<sup>146</sup>

La historia del presente, actual o historia vivida, se conforma por un periodo histórico que aún no concluye, pero cuyo análisis se sustenta en una perspectiva que así lo propone. Este capítulo no pretende lograr una síntesis sobre lo que la historia del presente es, sino esbozar un resumen de argumentos, posicionamientos y posibilidades, que permita otorgarle a este esfuerzo de abordar una temática y narrativa coetáneas, con un sentido historiográfico; lo que quizá se podría perfilar como una historia cultural del tiempo presente.

### 2.3 El método iconológico y la iconografía.

El acercamiento a los discursos contenidos en los tatuajes que se analicen se hará desde el método iconográfico. Para esta sección, se ha recurrido a un trabajo introductorio al método iconográfico y a una página dedicada a Aby Warburg, en donde se recopila información relacionada tanto al método iconográfico, sus orígenes y referencias, como a la vida y obra de Warburg, precursor de Panofsky. Este trabajo no pretende hacer un intento formal de un ejercicio, que requeriría la formación profesional y académica de la historia del arte e implicaría una tesis que tratara específicamente el asunto; tanto por la profundidad que implica un esfuerzo profesional en este sentido, como por el que se requerirá para acceder a la complejidad de los recursos gráficos, culturales y psicológicos que pudieran estar detrás de la motivación para los tatuajes que aquí se recogen, especialmente los que se verán en el caso de Moisés.

La iconografía es una herramienta que ha sido trabajada desde el siglo XVI y XVII, que en el siglo XIX y XX tomó la forma de una disciplina, en la historia del arte. Los filósofos Hegel y Cassirer, en sus estudios de Estética y Filosofía de las formas simbólicas, respectivamente, habían teorizado sobre el sentido de los lenguajes gráficos. Entre sus conclusiones están los conceptos que definen y diferencian al símbolo, signo, la alegoría y la figura; todos como herramientas del arte, mediante las cuales se podría construir una relación simbólica entre el sentido que el artista intentaba transmitir y lo que el observador interpreta. Cassirer afirma que el hombre no vive en un universo simbólico y otro plano físico, superpuestos o diferenciados, sino que habita en un único ámbito que es el cultural. "Si atendemos a la etimología del término, procedente de los vocablos griegos "*iconos*" (imagen) y "*graphein*" (escribir), la iconografía

---

<sup>146</sup> Soto, "Historia del presente", 105.

podría definirse como la disciplina cuyo objeto de estudio es la descripción de las imágenes, o como han señalado algunos autores, la escritura en imágenes.”<sup>147</sup>

El método iconológico fue formalizado por Aby Warburg, a partir de estas teorizaciones filosóficas, y tras años de estudiar la interpretación de obras artísticas para encontrar fundamentos de la influencia del pensamiento medieval y de la cultura griega en las obras de la época del auge del arte florentino. Fundó una escuela interdisciplinaria a la que le dio el nombre griego de memoria, *Mnemosyne*, y que se ideó como lugar de teorización sobre la interpretación del lenguaje simbólico que había en el arte y de los intercambios de significados que había entre el autor y los receptores de la obra. Una importante referencia para Warburg lo fue el arquitecto e historiador del arte August Schmarsow, quien tenía también inclinación por la interdisciplina y además de conjugar el arte y la arquitectura, tenía gran interés por la psicología y la teorización del espacio. Desde su perspectiva, el arte no era más “que el intento del hombre, a través de sus creaciones, de llegar a un acuerdo con el mundo en el que le ha tocado vivir.”<sup>148</sup>

Entre sus influencias teóricas tuvo gran importancia el historiador, especializado en arte, Karl Lamprecht quien relaciona el arte con el contexto psicológico de la época, del autor y de la obra. La trayectoria de Lamprecht se caracterizó por sus intereses interdisciplinarios, en cuyos enfoques destaca la relación de lo social y lo psicológico como las fuerzas básicas de la historia. Por sus intereses que no iban de acuerdo a lo que se estaba haciendo en la época, sus ideas no eran muy aceptadas, y tanto su cátedra como sus seguidores fueron marginalizados por las instituciones y académicos contemporáneos. Sin embargo, sus ideas tuvieron auge posteriormente y fue una de las principales influencias de Marc Bloch, quien fundaría junto con Lucien Febvre la Escuela de los *Annales*, que implicó una reinterpretación teórica de la historia, base fundamental de la historia moderna.

El trabajo iconológico de Warburg se basa en la comprensión de los discursos contenidos en una obra de arte, no sólo como símbolos que se conjugan en una dimensión de lo físico, sino desde el contexto del artista, sus referencias y el contexto de la obra. Para esto fines era necesario explorar teorías y valerse de metodologías de otras ciencias, como la psicología y la historia, por lo que la iconología fue concebida desde un inicio como un intento interdisciplinario, desde la historia del arte. La iconología queda entonces conceptualizada como la ciencia que estudia la

---

<sup>147</sup> María Isabel Rodríguez López, “Introducción general a los estudios iconográficos y a su metodología”, 2005, 2. <https://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento4795.pdf>

<sup>148</sup> “Abraham Moritz Warburg: Imagen y Supervivencias en el arte”, <http://www.abbywarburg.com/>

relación entre discursos y significados, formas y contenidos; todo esto inseparable del contexto cultural en el que surge la obra. Mientras que la iconografía sería un método auxiliar en el que se estudian relaciones significantes, entre símbolos e imágenes.<sup>149</sup>

Edwin Panofsky fue un seguidor y heredero de Warburg. Conceptualizó con mayor rigor la iconología y su teorización se separó totalmente de la tradición positivista del pensamiento; en la cual se había venido haciendo estudios iconológicos, pero bajo relaciones estrictamente formales y documentales. El trabajo de Panofsky no sólo tuvo impacto en la historia del arte, sino en el desarrollo de la historiografía moderna en general, en las reflexiones y discusiones teóricas de los historiadores de las ciencias, en la teorización y desarrollo de la ciencia moderna, entre otras influencias derivadas de sus estudios. Fue, al igual que Warburg, influenciado profundamente por las reflexiones teóricas de Cassirer.

Entre sus ideas centrales se encuentran reflexiones en torno a la realización y formas de acercamiento al proceso de creación; la perspectiva puede dar cuenta del estado o contenido espiritual de un momento en la creación de una obra. Y por la cual se puede concluir, que no hay estructuras de pensamiento, generales o universales, sino que existen construcciones ideológicas que surgen en culturas diversas y que dan cuenta de cosmovisiones particulares, desde una perspectiva relativista. Considerando que el historiador del arte debe indagar en analogías intrínsecas que existen en fenómenos que se consideran independientes, y que van desde el arte hasta procesos sociales, políticos y religiosos. Desde su perspectiva, el acercamiento a las artes visuales debe hacerse bajo las consideraciones del relativismo cultural, ya que todo hecho estaba inscrito en coordenadas espacio-temporales únicas y específicas. El espectador no es un receptor libre de interpretaciones, sino que se enfrenta a la obra con su propio bagaje cultural y presupuestos ideológicos para comprender el mensaje o significado.

El método iconográfico consta de tres fases de análisis de la obra, que permite un acercamiento en tres niveles de significación diferentes. Estos se van nutriendo con información y conocimientos, tanto simbólicos como contextuales de la obra y del autor; a fin de encontrar las coincidencias o coordenadas en las que se pueda interpretar una intención o significado.<sup>150</sup> Este será el método utilizado para apoyar el análisis de los discursos de los tatuajes de las personas que forman parte de este estudio y será desarrollado en el apartado metodológico. Considerando

---

<sup>149</sup> “Abraham Moritz Warburg: Imagen y Supervivencias en el arte”, <http://www.abbywarburg.com/>

<sup>150</sup> Rodríguez López, “Introducción general a los estudios iconográficos y a su metodología.”

importante mencionar que los estudios y la perspectiva iconológica que se desarrollaron después de Panofsky pertenecen a Gombrich, pero puesto que tiene sus fundamentos teóricos y encuentra las relaciones simbólicas en el psicoanálisis y la psicología, requeriría de un estudio analítico de mayor profundidad y duración, lo que no sería viable para este trabajo, pero podría ser un esfuerzo interesante para el tema que aquí se desarrolla.

### 3. ADICCIÓN Y RELIGIÓN EN TIJUANA: DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO EMPÍRICO.

En este capítulo se intenta hacer una revisión del trasfondo de algunos factores que convergen en este tema. Observar el fenómeno las drogas en la actualidad con énfasis en el contexto actual (e histórico) de la ciudad: su situación legal, el consumo y las adicciones; así como el impacto de esta situación en la vida cotidiana de la población, tanto consumidora como no consumidora. El uso de drogas se ha dado desde el comienzo de la vida organizada de la humanidad, la experimentación para encontrar remedios curativos pudo haber derivado en encontrar sustancias con efectos particulares que tenían diversos usos, que pudieron ser: medicinales, recreativos, rituales, terapéuticos, etc. El desarrollo histórico del hombre y el avance del Estado han modificado los patrones de comportamiento y de igual forma los de consumo, lo que ha afectado la dinámica de la sociedad en torno al uso de ciertas sustancias.

Se hace también un acercamiento a la introducción y crecimiento de la comunidad evangélica en la región. Desde el periodo colonial, México ha sido un país profundamente religioso y, como consecuencia de la conquista española, en apariencia, profundamente católico. El sincretismo religioso se dio con la introducción de los elementos religiosos de occidente a través de las estructuras de los sistemas de culto prehispánicos. El catolicismo ha tenido un papel muy importante en el desarrollo de México, en sus antecedentes y en su evolución como país independiente. El cambio religioso, sin embargo, ha sido un elemento presente desde los orígenes del proyecto mexicano y que ha tenido gran fuerza en las últimas décadas.

A pesar del impacto e influencia que tradicionalmente ha tenido la iglesia católica, en sentido político, social y hasta económico, la población ha ido pasando por procesos de cambio y redefinición de su identidad religiosa, disminuyendo poco a poco los porcentajes de población católica y aumentando la feligresía de otras adscripciones, lo que ha sido un tema relevante en la

aplicación de los estudios censales del país en donde se pueden observar cifras al respecto, especialmente en *La diversidad religiosa en México*, del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, en donde se pueden ver estadísticas y sus respectivas graficas pero también se aborda a profundidad en los trabajos sobre la configuración religiosa del país abordado en las discusiones de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, en trabajos como: “Regiones y religiones”, de Alberto Hernández y Carolina Rivera, “Frontera norte de México: Escenarios de diversidad religiosa” también de Hernández, los trabajos de Rene a la Torre, Cristina Zuñiga, o Alejandro Frigerio, quien además, aborda la cuestión desde una perspectiva que no solo atiende a México, sino a Latinoamérica.

Este factor de cambio ha tenido un impacto notable en el desarrollo de estrategias para atender algunos problemas de nuestro país, especialmente en poblaciones marginadas. Desde los sectores de bajos recursos, las comunidades indígenas, la problemática de los niños huérfanos y las adicciones, la labor social que se ha hecho desde el evangelismo es visible en las soluciones que se buscan a situaciones de conflicto que surgen y se solucionan desde la sociedad civil, con la intervención de esta iglesia. Como se presenta posteriormente, en este punto se vinculan ambos aspectos, el contexto de drogas y el cambio religioso, en la creación y existencia de centros de rehabilitación que emanan de esta comunidad y que atienden el consumo problemático de drogas desde el aspecto espiritual. Logrando con ello, un resultado que se puede observar en algunos centros de rehabilitación en la ciudad, como en el caso de Nueva Vida.

En este apartado se hace una revisión de la historia del tatuaje a través del tiempo, a fin de observarle con un trasfondo más amplio respecto a la concepción de la religión evangélica. Observando que fuera de la iglesia, no siempre excluye la relación divina, en algunos casos esta trata de reforzarse por medio de imágenes en la piel. En el México prehispánico, como en otras culturas antiguas, el tatuaje tenía sentidos diversos, siendo el de guerra, el ritual y ornamental los de mayor relevancia. Estos sentidos han sufrido diversos cambios a través de la historia, sin embargo, muchos convergen, en ocasiones no de forma consciente, en la forma en que las personas que forman parte de esta investigación finalmente los asimilan.

### 3.1. Contexto de consumo de drogas.

El consumo de drogas es una característica que ha acompañado a la humanidad, con diferentes particularidades, en diversas etapas de su historia; en el siglo pasado se volvió un elemento de gran importancia en el ámbito político, económico, social y cultural, como resultado de su

regulación legal. Desde tiempos remotos algunas sustancias, muy recurridas y solicitadas, como bebidas fermentadas o destiladas, al igual que algunas especias y hierbas, han tenido gran auge social y comercial, por lo que han estado sujetas a impuestos especiales y a la regulación de su consumo por parte Estado. “Las drogas se volvieron una mercancía sujeta a las leyes de la oferta y la demanda. Durante la segunda mitad del siglo XIX, los ingresos captados en imperios coloniales europeos por la vía de los impuestos establecidos al alcohol, tabaco y té se convirtieron en un pilar financiero fundamental.”<sup>151</sup> Recordemos que, muy atrás en la historia, una de las motivaciones del viaje de Colón a las Indias era el comercio, especialmente por la variedad de especies que se podían encontrar en Asia. En Tijuana, el consumo de alcohol y otras sustancias ha estado históricamente ligado al devenir de la ciudad. Y aunque la connotación negativa de estas prácticas ha estado presente en el juicio moral desde su fundación, y las motivaciones de consumo pudieran darse en términos símiles, la criminalización actual ofrece una perspectiva que difiere mucho de permisividad de entonces:

Los trabajadores contaban entonces con la capacidad de decidir cómo y en qué gastar su salario. Elegir dónde divertirse y solazarse para escapar ilusoriamente de la difícil vida cotidiana y sopesar la distancia del terruño y la familia. Ésta era la situación de miles de hombres jóvenes que se trasladaron al meridiano californiano para unirse a la fuerza de trabajo que requerían las labores ferroviarias, la apertura de campos a la agricultura y la imparable urbanización e industrialización en torno a Los Ángeles y San Diego, California. La elección individual para asistir a un establecimiento en los ratos de ocio y dejar ahí parte del producto de su trabajo podría verse como un acto de escapismo. Acceder al margen de autonomía que el individuo gozaba en un sitio público desaprobado socialmente le brindaba posibilidades de relajación, matizado por el efecto desinhibidor de las bebidas alcohólicas, la excitación de la libido o el consumo de sustancias que trastornaban los sentidos fisiológicos y los llevaban eventualmente a apartarse de las conductas convencionales.<sup>152</sup>

En las primeras décadas del siglo XX el uso de la cocaína, la marihuana e incluso la heroína, estaba muy extendido; eran consumidas de forma legal e incluso administrados como alternativas médicas. Sin embargo, debido a cambios en materia de consumo, seguridad, economía, etc., especialmente en occidente, su uso se ha ido regulando en sentido de prohibición, al grado de generar importantes problemas de seguridad y salud pública que afecta en diferente medida a todas las regiones del mundo; con particularidades en regiones distintas:

---

<sup>151</sup> Pablo Jesús González Reyes, “La adicción a las drogas ilegales en el estado de Baja California: ¿Integración o rechazo social?” (Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, 2006), 154.

<sup>152</sup> Rogelio E. Ruiz Ríos, “Tijuana. La frontera concupiscente y el comienzo de la patria”, *LuminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* vol. 7, n. 2 (diciembre 2009): 146.

Baja California, y en particular las ciudades de Tijuana y Mexicali, ha sido parte de las rutas de tráfico de droga desde principios del siglo XX. En las primeras décadas de este siglo la heroína cultivada en Sinaloa pasaba a través del estado, en camino hacia los mercados de Estados Unidos. Aunque posteriormente se abrieron otras rutas, Baja California ha continuado siendo una vía tanto de paso de las drogas de producción nacional, como de tránsito desde los sitios de producción en América del Sur. En parte como resultado de esta posición en las rutas de tráfico, Baja California destaca como una de las entidades con mayor prevalencia de consumo de drogas en México.<sup>153</sup>

Se ha identificado que las zonas fronterizas, en especial la frontera norte del país, tienen un porcentaje mucho más elevado de consumo que otras regiones. “En 1991 se llevó a cabo la primera medición para el estado de Baja California por medio de la Encuesta Nacional de Estudiantes de Enseñanza Media y Media Superior, y se encontró que 13 por ciento de los estudiantes habían consumido al menos una droga ilegal, cifra superior al promedio nacional (8.2 %) (Conadic, 2009)...” El consumo de drogas en la región está evidentemente por encima de la media nacional, lo que da cuenta de la magnitud del problema de las adicciones en la zona. Y, a la vez, explica la cantidad de centros de rehabilitación y la variedad de tratamientos para las mismas que se pueden localizar en la región, especialmente en la ciudad de Tijuana. “...En 1998 y más recientemente en 2005, Tijuana (Baja California) fue una de las ciudades que reportó un consumo mayor al promedio nacional. En 1998, mientras en todo el país, la prevalencia de consumo de drogas ilegales alguna vez en la vida fue de 5.2 por ciento, en Tijuana fue de 14.7 por ciento, para 2005 esta cifra se incrementó a 16.9 por ciento.”<sup>154</sup>

La cuestión de la (i) legalidad impacta todos los aspectos del consumo de sustancias, con diferentes repercusiones. Uno de los mayores síntomas de esta problemática, a nivel social, tienen que ver con la violencia generada por el tráfico ilegal de drogas, y el combate del mismo, que se traduce en un problema de seguridad, un tópico de interés central en los gobiernos de todo el mundo. Otro, es el problema de salud pública que implica el consumo; el cual va más allá del uso de sustancias o de sus efectos en el cuerpo, pues tiene que ver también con las consecuencias de estar expuestos al estigma del consumo o de padecer una enfermedad que difícilmente se observa como tal, y que es difícil definir hasta que sus efectos son demasiado evidentes en el individuo y su entorno. El deterioro en la salud mental o emocional, puede ser un detonante, pero

---

<sup>153</sup> Ietza Bojórquez, “Epidemiología del uso de drogas ilegales”, en *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, coord. María Dolores París y Lorena Raquel Pérez (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2013), 19.

<sup>154</sup> Iraís Salazar Páez, “El consumo de drogas ilegales en Baja California. Una perspectiva desde los determinantes sociales de la salud” (Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, 2012), 39.

también una consecuencia del consumo. En el caso de quienes consumen sin que esto se traduzca en consumo problemático, el sentido de marginación y estigmatización social del uso de drogas también genera impacto para la salud y el estado anímico.

En general, las adicciones más comunes (aunque estas normalmente se consideran desde la ilegalidad de las drogas) son al alcohol y tabaco, cuyo consumo está normalizado y conforma un mercado de gran importancia a nivel mundial. Las cifras más altas de dependencia a drogas son precisamente a estos dos, seguidos por la marihuana, las metanfetaminas, la cocaína y otras drogas en contextos específicos. Así mismo, la legalidad y popularidad del tabaco y el alcohol implican un proceso de rehabilitación muy difícil, puesto que están presentes en la cotidianidad y no requieren el acercarse a círculos sociales considerados negativos para exponerse a dichas sustancias y su consumo. Al respecto Paris Pombo señala que, aunque efectivamente existe un problema de consumo de sustancias ilegales en el país, hay incongruencias entre la información y postura oficial, y los datos empíricos. Y hace referencia al discurso de la “Guerra contra las drogas” que fue un elemento central en el gobierno de Felipe Calderón:

Un slogan de inicios de su gobierno, repetido incesantemente en los medios de comunicación para justificar la salida del ejército a las calles, proclamaba: “Para que las drogas no lleguen a tus hijos”. Sin embargo... a pesar de que los consumos de drogas ilegales en México han aumentado desde fines del siglo XX, siguen siendo mucho más bajos que en los países desarrollados. Además, distintos estudios coinciden en señalar que el consumo de alcohol y tabaco en nuestro país plantea un problema de salud pública mucho más grave que el de las drogas ilícitas. Por ejemplo, Fleitz *et al.* indican que “el alcohol ocupa el primer lugar como factor de mortalidad prematura y días vividos sin salud entre 25 factores de riesgo; a su vez, el tabaco ocupa el tercer lugar y el abuso de otras drogas no aparece entre los primeros diez lugares”.<sup>155</sup>

Así, la peligrosidad que se inviste a la figura de “las drogas”, está relacionada a un imaginario social propuesto por las posturas oficiales, que a su vez derivan de diversas motivaciones (políticas, pero económicas principalmente) para mantener su carácter de ilegalidad (y la negatividad que su uso supone: desviación, delincuencia, estigma), más que a la realidad de los efectos de estas frente a las drogas legales:

En términos de la adicción que las drogas generan en los consumidores, la formalización de leyes y reglas en contra del consumo de ciertas sustancias encuentra su punto más débil en la separación entre drogas legales e ilegales, pues no existe en ese sentido ningún argumento a favor o que distinga unas de otras. Husak retoma los ejemplos de la nicotina –una droga

---

<sup>155</sup> María Dolores París Pombo, “Criminalización del consumo de drogas y derechos humanos de los usuarios. El caso de Tijuana, Baja California”, en *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, coord. María Dolores París y Lorena Raquel Pérez (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2013), 114.

altamente adictiva pero legal- contra los del LSD- una droga considerada ilegal pero que en teoría no causa adicción-...<sup>156</sup>

Diversos estudios han abordado que los efectos en daños a la salud son más profundos con el alcohol y el tabaco. Y aunque el enfoque mediático sugiera lo contrario, los efectos sociales del abuso del alcohol, aunque normalizados en la cotidianidad, son visibles y constantes: violencia, accidentes automovilísticos, conflictos interpersonales; y para el tabaco, se ha tenido que regular su uso en espacios públicos, alertar sobre sus efectos nocivos por la cantidad de sustancias dañinas que contiene, etc. Y aunque es difícil transitar el espacio público sin exponerse al humo del tabaco, por ejemplo, las políticas públicas en cuanto a prevención, control y sanción se enfocan y son más severas respecto a otras sustancias por ser ilícitas. Sin olvidar que las industrias del alcohol y el tabaco tienen gran poder a nivel internacional.

El consumo de drogas, independientemente del tipo, se considera un problema de salud social y los efectos de este, al generarse una dependencia, tienen gran impacto sociocultural: narcotráfico, adicciones, violencia, inseguridad, etc., creando una serie de problemas de seguridad y salud, derivados, más que del consumo en sí mismo, de las condiciones de consumo. Por otro lado, las drogas legales y de prescripción médica han generado cifras alarmantes de dependencia y efectos secundarios dañinos para la salud. Los efectos de la categorización de sustancias entre prohibidas y permitidas, han tenido efectos diversos en el tejido social:

Uno de los resultados paradójicos de esta política [de prohibición] ha sido el crecimiento exponencial, desde fines del siglo XX, del consumo de drogas recetadas en los consultorios médicos. Otro efecto concomitante ha sido el florecimiento del mercado negro de productos farmacéuticos y el aumento del uso de drogas sintéticas en grupos sociales marginados. Por otro lado, el consumo de drogas parece haber creado una burbuja de problemas sociales-criminalidad, desempleo, abandono escolar- que se expande irremediablemente en los barrios pobres y entre los sectores sociales más desfavorecidos. Si bien los niveles de consumo en México siguen siendo mucho más bajos que en Estados Unidos, la política implementada por el gobierno mexicano –y apoyada con fuertes recursos económicos por parte del gobierno estadounidense- para controlar el tráfico hacia aquel país ha tenido efectos similares en México: la criminalización de los consumidores pobres y el aumento de las problemáticas sociales ligados al narcomenudeo y al consumo en colonias marginadas.<sup>157</sup>

El uso de marihuana y hachís (de amplia trayectoria en diferentes culturas), es de los consumos más extendidos y con mayores índices de tráfico, con menor impacto en la cuestión de

---

<sup>156</sup> Enrique Soto Aguirre, “El consumo de drogas y sus efectos en la construcción identitaria de los sujetos”, en *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, coord. María Dolores París y Lorena Raquel Pérez (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2013), 209.

<sup>157</sup> María Dolores París Pombo y Lorena Raquel Pérez, introducción a *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, coord. Dolores París y Lorena Raquel (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2013), 12.

salud pero no así en lo legal. En años recientes se ha buscado regular el uso de estos como medicina alternativa e incluso para consumo recreativo. Pero a pesar de la información respecto a las propiedades de la planta (no solo en términos medicinales, sino de aplicaciones del *hemp* o cáñamo en manufactura o construcción), debido a la ilegalidad sigue siendo un gran problema. Además, por sus características, sirve como un gran promotor de los logros en materia de lucha contra el tráfico de drogas (pues los volúmenes de trasiego siempre son mayores a las otras sustancias). A pesar de ello, su consumo es significativo en la región norte de América:

En cuanto al uso de drogas en esta amplia región, comprendida por los tres países [México, Estados Unidos y Canadá], la marihuana es, al igual que a nivel mundial, la droga más usada. La prevalencia es de 10.7 por ciento, lo que la ubica por encima del promedio mundial y además representa la quinta parte de los consumidores en el mundo. En segundo lugar, lo ocupa el consumo de cocaína con una prevalencia de 1.9 por ciento y alrededor de 1.1 por ciento de la población de esta región consume algún estimulante tipo anfetamínico, cifra que está por encima del promedio mundial (United Nations Office on Drugs and Crime, 2011).<sup>158</sup>

Alberto Hernández señala la década de 1980 como un momento de transformación en cuanto a economía, patrón de urbanización y en la composición y origen de la población de Tijuana. Fue en ese periodo que la canalización del río Tijuana dio lugar a la reubicación de familias, originando nuevos asentamientos. Fue también que sucedió la invasión de cañadas y zonas de alto riesgo. En ese contexto, las luchas de pandillas para demarcar territorios fue una constante. Ejemplo de ello es la zona comprendida por la colonia Sánchez Taboada, en todas sus secciones y sus alrededores: Reacomodo, Triunfo, etc. Tijuana funciona como punto de acceso a drogas para compradores estadounidenses, sin embargo el número de compradores locales fue en aumento. En ese periodo la Zona Norte se consolidó como un punto de distribución, rodeada por farmacéuticas que vendían drogas medicas sin prescripción. Ya en la década de 1990 el ritmo de consumo comenzó a cambiar significativamente en Tijuana, creció el número de adictos a la heroína y aumento el consumo de cocaína, significativamente entre los jóvenes; fue también que comenzó a crecer la oferta de drogas sintéticas, especialmente el cristal.<sup>159</sup>

El uso de las metanfetaminas se fue popularizando de manera que ya no solo afectó al sector marginado de los consumidores dependientes –“jóvenes adictos”-, sino que su uso se fue generalizando y extendiendo; alcanzando a las amas de casa para control de peso, pues es común

---

<sup>158</sup> Iraís Salazar, “El consumo de drogas ilegales en Baja California. Una perspectiva desde los determinantes sociales de la salud”, 38.

<sup>159</sup> Alberto Hernández, ““Cristoadictos”: adicción y teoterapia cristiana evangélica en Tijuana” en *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, coord. Dolores París y Lorena Raquel (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2013), 81.

que se utilicen derivados de las metanfetaminas en dichos medicamentos. El consumo de metanfetaminas no solo se popularizó en las calles, sino que la cultura popular comenzó a dar registro de ello. Un ejemplo se puede encontrar en el argumento de la cinta “Réquiem”, que retrata la adicción de un joven a la heroína, mientras que su madre comienza a perder la salud mental en su afán de adelgazar. En cuanto a la cultura popular, el tema de la dependencia a las drogas, fue recurrentemente abordado en el cine. El uso de opio se puede identificar como un elemento contextual y no presentado directamente, en algunas cintas en donde se hacía una referencia indirecta a su uso. Y mientras algunas películas, ahora consideradas de culto, como la mencionada o *Trainspotting*, abordaban la adicción a la heroína, muchas otras exploraron el uso de drogas sintéticas; e incluso hay una tendencia en el asunto de la creación de nuevas drogas, cada vez más fuertes (Formula 51 o Lucy).

En años recientes se ha incrementado la popularidad de algunas alternativas sintéticas que toman fuerza en el mercado, tanto legal como ilegal. Un ejemplo de ello fue la momentánea popularidad durante años recientes en Estados Unidos, al menos en California, de una sustancia llamada *spice* (o su variación *space*) que pretendía reproducir los efectos de la marihuana de forma sintética y que se vendía legalmente, sin embargo las consecuencias de salud derivadas de su uso, la posicionaron como una sustancia de mayor peligrosidad que su versión ilegal.

Una persona que consume drogas puede haber usado o usar varias, pero haberlas sustituido, o tener mayor dependencia, por una en específico, que le ha ocasionado deterioro personal (a nivel físico, psicológico, laboral, profesional, etc.); es la que se denomina droga de impacto. Se observa que con la metanfetamina las personas pueden pasar fácilmente al consumo problemático, dependencia que da mayor cuenta de uso por los efectos físicos del consumo. Esto es muy visible en el trabajo de campo, pues en años recientes, las cifras de ingreso a CR de personas cuya droga de impacto es el cristal se han incrementado notablemente.

Entre las causas se identifica el precio, los efectos similares a la cocaína, entre otros; pero considerando el tamaño de las dosis y el precio, para los consumidores tiene mucho que ver con la disponibilidad casi ininterrumpida de la droga. Lo cual se puede relacionar directamente con la legalidad de opciones como la marihuana, tanto en las entrevistas como en comunicación personal, se ha identificado que el “brincar de una droga a otra” podría estar igualmente relacionada tanto con la búsqueda de lograr nuevos y mayores efectos, como con la disponibilidad de las mismas. Alguien que no se ha planteado el consumo de cristal, se expone a la oferta constante del mismo en su búsqueda de marihuana, por ejemplo. Lo cual puede

vincularse con la cercanía a Estados Unidos, pues el cristal tiene mayor presencia en la frontera norte que en la sur o en el centro del país.

El tráfico de drogas debe ser abastecido por una importante producción de las mismas. De acuerdo al último reporte de United Nations Office on Drugs and Crime, en la región comprendida por México, Estados Unidos y Canadá, las principales drogas producidas son la mariguana, los estimulantes tipo anfetamínico y los opiáceos. Las mayores cantidades de mariguana se producen en México y Canadá y las exportaciones son hacia Estados Unidos. La mayor parte de la producción de estimulantes tipo anfetamínico es en Estados Unidos, de tal manera que 99 por ciento de los laboratorios de metanfetaminas (kitchen labs) se han desmantelado en este país e importantes cantidades de esta droga se envían a la frontera con México. La producción de opiáceos sólo tiene lugar en México y representa cinco por ciento de la producción mundial en 2009 (United Nations Office on Drugs and Crime, 2011).<sup>160</sup>

Para el caso de la heroína hay un creciente índice de enfermos de VIH y Hepatitis C, por uso en ambientes no controlados o compartir jeringas; además del daño a zonas del cuerpo en donde se inyecta con frecuencia y el riesgo latente de una sobredosis. Puesto que los usuarios pueden estar poco familiarizados con su aplicación, surgen figuras importantes en el consumo como el “doctor”, como se le llama a quien se recurre para inyectarse una dosis. Alguien que tiene experiencia en encontrar las venas y puede tener jeringas, suministrando la sustancia disminuyendo ciertos riesgos (tanto de contagio como de exponerse a salir a conseguir una). Por otro lado, debido al control de su tráfico los precios de las sustancias prohibidas se elevan y en el mercado ilegal surgen opciones más económicas y dañinas, especialmente para las poblaciones marginadas de consumidores cuyas posibilidades son limitadas. Como el cristal o el crack para quienes no podían costear la cocaína, o en años recientes el *krokodile*<sup>161</sup>, que ha tenido gran auge como una alternativa mucho más económica a la heroína.

Dicha oferta ha logrado intensificar y propiciar problemas de salud complejos y de difícil control. En parte, debido a que los avances en materia de investigación no van a la par de su proliferación; y, a que la atención a las sustancias y sus efectos tiene mayor enfoque en criminalizar consumidores que en saber cómo funcionan. Esto implica graves problemas de salud pública, si se considera que las drogas llegan a las calles antes que la información sobre ellas; como en el caso del *krokodile*, que comenzó a ser vendido como heroína en El Bordo, El Canal o

---

<sup>160</sup> Iraís Salazar, “El consumo de drogas ilegales en Baja California”, 38.

<sup>161</sup> Sustancia muy agresiva cuyos efectos se describen como similares a los de la heroína pero mucho más intensos, que tiene un precio muy económico y que ocasiona un grave deterioro del cuerpo en poco tiempo, siendo una de las consecuencias más evidentes la necrosis en el tejido, que si no se trata puede alcanzar el hueso.

en la Zona Norte.<sup>162</sup> “A nivel nacional, Baja California es una de las entidades que actualmente presenta uno de los índices más altos de consumo de drogas ilegales. La situación geográfica de esta entidad y su condición como puerto de comercio y paso obligado del tráfico de drogas, son características que permiten suponer una concentración de las sustancias, la operación de redes de narcomenudeo a nivel local, una mayor disponibilidad de las mismas y por tanto, mayores oportunidades para consumirlas.”<sup>163</sup>

En las tendencias regionales del consumo de cualquier droga ilegal, para la población de entre 12 y 64 años el porcentaje para el Noroccidente (Baja California, Baja California Sur, Sonora y Sinaloa), es de 2.5 en 2008, elevado a 2.8 en 2011, mientras que la media nacional fue de 1.4 en 2008 y 1.5 en 2011, quedando la región que nos corresponde en 1.3 puntos por encima de la media nacional; y 0.4 por encima del siguiente porcentaje más alto de consumo en 2011, que corresponde a la región Nororiental. En contraste, la prevalencia general de consumo no había aumentado mucho, y que en algunas regiones incluso disminuyó, siendo la más destacable la Norcentral, que bajo de 2.3 a 1.6 en 2011.<sup>164</sup> En la comparación de la Encuesta Nacional de Consumo de Drogas, Alcohol y Tabaco 2016-2017, se registra que la región Occidental lleva la delantera en consumo de “cualquier droga” con 15.3 para Jalisco y 13.5 para Baja California.<sup>165</sup> Lo que si bien no implica una disminución, sí podría hablar de niveles de efectividad o impacto en cuanto a programas de prevención y tratamiento del consumo.

El consumo de drogas se relaciona a un ambiente de inseguridad y violencia. La relación entre consumo, tráfico y violencia, aunque no siempre implica consecuencias directas, es interdependiente. En Tijuana se pueden ubicar las colonias más inseguras a partir de sus índices de

---

<sup>162</sup> Los tres lugares son puntos clave de venta y consumo de drogas ilegales. El Canal, es el coloquialismo de la canalización del Río Tijuana, espacio marginal de venta y consumo de drogas ilegales y donde proliferan las inyectables. El Bordo, refiere a la parte del canal que llega a la frontera de Estados Unidos. Y La Zona, es la denominada Zona Norte, espacio intermedio entre la frontera y el centro de Tijuana, en donde abundan farmacias, bares, hoteles y lugares de *table dance*. En donde la oferta va desde fármacos legales o ilegales, documentos falsos, servicios sexuales de todo tipo, hasta sicarios. Dichos elementos coexisten con comedores comunitarios e iglesias que tratan de salvar el destino de los ahí residentes. Cabe mencionar que en los tres lugares es común encontrar personas no consumidoras que se encuentran ahí ya sea por situación de calle, por ser migrantes o deportados, pero sufren el mismo acoso y criminalización que las que sí.

<sup>163</sup> Salazar, “El consumo de drogas ilegales en Baja California”, 39.

<sup>164</sup> ENA: Encuesta Nacional de Adicciones 2011, “Consumo de drogas: prevalencia, tendencias y variaciones regionales”, Secretaría de Salud. [https://encuestas.insp.mx/ena/ena2011/factsheet\\_ENA\\_drogas25oct.pdf](https://encuestas.insp.mx/ena/ena2011/factsheet_ENA_drogas25oct.pdf)

<sup>165</sup> ENCODAT: Encuesta Nacional de Consumo de Drogas, Alcohol y Tabaco 2016-2017, “Consumo de drogas: prevalencias globales, tendencias y variaciones estatales”, Secretaría de Salud, Nota: En 2016 se modificó el nombre de la encuesta para que refleje con mayor precisión sus contenidos y alcances. [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/234856/CONSUMO\\_DE\\_DROGAS.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/234856/CONSUMO_DE_DROGAS.pdf)

presencia de drogas, pero también se suelen deducir índices de consumo a partir de los niveles de violencia. El tráfico y el consumo de drogas son un elemento clave en el análisis de los índices de violencia de la ciudad; sin embargo, se puede observar como esto tienen que ver precisamente con el estatus de ilegalidad de las sustancias (al respecto, se puede observar cómo se han modificado las dinámicas de venta y consumo a partir de la distribución legal de la marihuana y sus derivados en Estados Unidos -concretamente en el estado vecino de California-) y del enfoque que se hace a ciertos sectores de la población consumidora: “La criminalización del consumo de drogas y la persecución de la posesión, confundida frecuentemente con el llamado “narcomenudeo”, hacen de los usuarios verdaderos chivos expiatorios en una suerte de cruzada moral y política que ha sido denominada “la guerra contra las drogas”. A través del discurso mismo, las drogas son demonizadas y, por lo tanto, se justifica el acoso contra aquellos que la consumen, ya sea por razones recreativas o por dependencia.”<sup>166</sup>

En la ciudad esto se puede observar en los criterios de los operativos policíacos en colonias como la Sánchez Taboada, en donde la acción no se enfoca a los puntos de venta, sino que la población se expone a revisiones aleatorias mientras transita por la zona, con el pretexto de que se están buscando drogas, o las comunes “revisiones de rutina”, que se sustentan prácticamente en el criterio de los oficiales que las llevan a cabo (desde sospechar de alguien y detenerlo por como viste, como detener un auto por parecer “sospechoso” ante sus ojos) y de las que la población se queja por solucionarse de formas poco ortodoxas, por decirlo de algún modo. Y aunque dichos criterios se basan en que popularmente se ha relacionado el uso de sustancias con los estratos bajos de la sociedad y las poblaciones marginadas, la realidad es que el consumo y las adicciones son un problema generalizado, la diferencia es que, debido al poder adquisitivo y la capacidad económica, las consecuencias son más profundas y evidentes para los primeros.

En lo tocante al ingreso, a partir de la revisión bibliográfica, se esperaba encontrar diferencias importantes para este indicador entre los usuarios y no usuarios de drogas, sin embargo, no ha sido posible establecer una relación consistente. No obstante, existe una mayor proporción de usuarios de drogas ilegales (22.9 %) en la categoría de ingreso alto, en comparación con los no usuarios (12.2 %), esta situación sugiere que la presencia del consumo de drogas no es un fenómeno exclusivo de los grupos económicamente menos favorecidos, sino que, por el contrario, la capacidad para adquirir la droga implica cierto poder adquisitivo.

---

<sup>166</sup> Lorena Raquel Pérez Floriano, “Marcas físicas y morales: segregación y discriminación de las personas que consumen drogas y sus familiares” en *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, 130.

Datos de la misma Encuesta revelan que los consumidores gastan desde 50 hasta 2,000 pesos mexicanos mensuales en adquirir drogas ilegales.<sup>167</sup>

### Criminalización, pobreza y estigma social.

Por otra parte, aunque el consumo de drogas sea una problemática que afecta por igual a diferentes estratos sociales, los efectos negativos de estos son más evidentes en la población de bajos recursos y poca escolaridad: “En este estudio se encontró que los niveles de escolaridad de los usuarios y no usuarios de drogas ilegales en Baja California no presentan diferencias pronunciadas. Sin embargo, a partir del análisis multivariado, se observó una tendencia que indica que un menor nivel de escolaridad se asocia más con el consumo de drogas ilegales.”<sup>168</sup> El abandono escolar puede ser una consecuencia del consumo, pero la falta de oportunidades para acceder a la educación es una constante en las personas que generan un consumo problemático; convirtiendo a estos dos en factores interdependientes. “El ser malo se construye socialmente y, por lo general, responde a la forma en que la persona busca defenderse del otro, que lo margina, discrimina, agrede o condena, lo que lo lleva a considerar o a percibir el espacio social como una fuente de agresiones o de rechazo en su proceso de socialización”. En el caso de los jóvenes, “ello va a traducirse en distintas expresiones como la vagancia, bajo rendimiento escolar, expulsiones en la escuela, abandono del hogar, mentira persistente, ingestión compulsiva de alcohol, abuso de drogas, robo, vandalismo, peleas, rechazo a la autoridad” y a las reglas establecidas, etc.”<sup>169</sup>

La condición económica es significativa en el uso y abuso de drogas. Una posición económica o socialmente favorecida permite que el tipo de consumo, el consumidor y el círculo cercano de familiares y amigos, se ubiquen en una lógica totalmente distinta que la de usuarios de bajos recursos, que suelen ser los marginados. Todos los aspectos del consumo están mediados por la condición económica; desde la adquisición de la droga, hasta el momento de su uso, existe una profunda diferencia entre grupos sociales diversos. Siendo los pobres a quienes los efectos de la ilegalidad de las drogas afecta más profundamente.

---

<sup>167</sup> Salazar, “El consumo de drogas ilegales en Baja California”, 50.

<sup>168</sup> Salazar, “El consumo de drogas ilegales en Baja California”, 50.

<sup>169</sup> Marcos Sergio Reyes Santos, “Violencia y educación en la zona metropolitana de Tijuana, Baja California”, en *La realidad social y las violencias. Zona metropolitana de Tijuana*, coord. Silvia López Estrada (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2013), 223.

Existen diversos estudios que han abordado la criminalización de usuarios desde una perspectiva socioeconómica. En el caso de las personas de bajos recursos, el consumo, aun recreativo, suele surgir como consecuencia de problemáticas propias de su contexto: abandono escolar, acceso a drogas en su entorno, problemas de adicciones a nivel familiar, comunitario, etc. De igual forma, el nivel adquisitivo puede fácilmente influir en los riesgos del consumo: mientras que para una persona con un nivel socioeconómico alto, el gasto en drogas puede no afectar la economía familiar, así como el tipo de droga y la calidad de las sustancias puede quedar a decisión del usuario. Por otro lado, para una persona de escasos recursos, que desarrolla el consumo con base en sus limitaciones económicas, con opciones limitadas, y una calidad dudosa en las sustancias (un ejemplo ya mencionado es la venta de *krokodile* por heroína), por lo que pueden existir mayores riesgos de complicaciones de salud, así como es más probable que como consecuencia del consumo surjan problemas laborales, familiares e incluso riesgo de actividades fuera de la ley para obtener el recurso.

La condición socioeconómica es determinante en la percepción de la adicción y de los consumidores. A partir de la misma se puede incluso justificar, por cuestiones de moralidad, la ausencia de condiciones dignas e incluso la violación de derechos humanos de los individuos a los que se les juzga por abuso de sustancias.

Las condiciones de vivienda, trabajo y consumo a las que se ven orilladas la mayoría de las personas usuarias de drogas en Tijuana, dan cuenta de una violación sistemática del derecho a una vida digna. La persecución, marginalización y segregación de las personas usuarias, la falta de atención médica, de asistencia social y de servicios básicos, las convierten en un sector social particularmente vulnerable a los abusos y violaciones a sus derechos por parte de las policías, jueces, ministerios públicos y autoridades de diversas instituciones.<sup>170</sup>

El acceso a las sustancias está determinado por la condición socioeconómica del consumidor y así también las consecuencias; pues mientras alguien con la capacidad económica suficiente puede acceder de forma discreta a las sustancias, incluso sin tener la necesidad de desplazarse para ello, quien tiene recursos limitados regularmente arriesga su seguridad personal ya sea por recurrir a los peligrosos “picaderos” o por exponerse a transitar en la vía pública portando sustancias cuyas dosis de venta al menudeo son regularmente mayores a las consideradas de consumo personal. Eso tiene implicaciones de diferente impacto para cada caso; identificándose que las personas que purgan condenas por posesión de sustancias son en mayoría

---

<sup>170</sup> París Pombo, “Criminalización del consumo de drogas y derechos humanos de los usuarios”, 131.

personas de bajos recursos, aunque el consumo de sustancias no se limita a ese sector poblacional; lo cual ha sido abordado por diversos estudios respecto al tema, está ampliamente documentado en estadísticas de prisiones y es uno de los puntos focales en la defensa de derechos humanos de personas en prisión.

El poder adquisitivo también es un factor relevante cuando el consumo es problemático. Cuando el recurso es suficiente, un problema de drogadicción, al igual que cualquier otro de salud, puede quizá manejarse como algo aislado y tratable a discreción; pero el tema puede volverse un problema central para una familia de recursos económicos limitados. Las alternativas de recuperación también son amplias para quien tiene la capacidad económica de decidir la que más le convenga, pero se limita para quienes solo pueden recibir el tratamiento que pueden pagar o el que no tiene costo; y aumenta la posibilidad de que en lugar de tratamiento, pasen tiempo en prisión (probablemente por causa de las condiciones para obtener la droga y consumirla). Para el primer caso, especialmente en el caso de los jóvenes, la adicción podría superarse o incluso sobrellevarse; cuando hay una familia con la economía lo suficientemente desahogada para financiar un tratamiento, y respaldar la responsabilidad económica que la persona con el problema de consumo pudiera tener: hijos, cuentas, vivienda, etc. Pero para quienes son sustento de una familia o quienes dependen de una familia limitada, una adicción puede implicar un fracaso en las expectativas de vida a corto plazo.<sup>171</sup> Además de la cuestión económica, el estigma del consumo afecta también de forma diferenciada. En ambos casos puede haber alternativas de recuperación, pero es más común que entre la población de bajos recursos se dé el caso y la necesidad de “tocar fondo”.

Y aunque el narcotráfico involucra a personas de toda condición social, un consumidor con recursos limitados es más proclive a volverse víctima del mismo, pues así puede asegurar su consumo; ya sea como primera opción, como recurso al haber agotado otras alternativas o por la oportunidad de hacer dinero fácilmente. En una vida económicamente estable y abundante, la adicción puede ser una característica más, superada o no, a discreción; mientras que para la

---

<sup>171</sup> Considerando factores socioeconómicos que, aunque implican una discusión aparte, influyen profundamente en la forma de sobrellevar un problema de este tipo; sea abuso de drogas, una condena en prisión, un problema de salud mental, un familiar que requiera cuidados especiales, etc. El requerimiento en costos y tiempo por parte de la familia impacta de forma diferente. Pues la relación tiempo-dinero, es de especial impacto para quienes viven “al día”; pues puede ser difícil para pagar un tratamiento, y el tiempo invertido en cuidados suele ser tiempo muerto de trabajo, que en ciertos contextos implica automáticamente una crisis económica. A esto se pueden agregar los índices de planificación familiar y embarazo adolescente, que son importantes cuando el cuidado de niños está de por medio (alimentación, vivienda, posibles procesos jurídicos).

población de bajos recursos el estigma de la drogadicción, superada o no, le seguirá probablemente, tanto en su entorno próximo, como en sus expectativas inmediatas y futuras: laborales, familiares, sociales, etc.

Adicionalmente, los adultos y jóvenes que conviven e interactúan en un medioambiente caracterizado por la desigualdad social y económica, como la falta de empleo [suficiente y bien remunerado], dificultades para acceder a los servicios de educación y de salud, la insuficiencia de espacios de diversión y esparcimiento, así como la violencia intrafamiliar y el creciente deterioro del ambiente comunitario en las zonas marginadas y periféricas de las ciudades, no sólo los priva de la oportunidad de acceder a una mejor calidad de vida, sino que también se crean posibilidades de una creciente frustración y resentimiento en contra de una sociedad que genera y tolera la desigualdad, exclusión y marginación, convirtiéndose así en caldo de cultivo para el surgimiento y reproducción de conductas antisociales y violentas o delictivas.<sup>172</sup>

La relación entre índices de consumo de sustancias y la percepción social tanto de quienes consumen, como del espacio es en el que se desarrolla el consumo, ha motivado cambiar la percepción externa de lugares tradicionalmente relacionados con consumo, ya sea de drogas legales como ilegales (como sucedió en Tijuana en la década de 1920). Algunas ciudades se han vinculado culturalmente al consumo de sustancias, Ámsterdam o San Francisco por ejemplo son lugares que se relacionan con la permisibilidad en su uso; sin embargo, cuando ese vínculo es negativo, ha sido motivo para buscar cambiar la imagen de algunos lugares. De igual forma, frente a este panorama, derivado de los problemas de inseguridad que ha experimentado la ciudad, existe una necesidad formal y manifiesta de cambiar la imagen de la Tijuana en tela de juicio, que se conoce y se vive en diferente medida al interior, pero que se proyecta con mayor peso al exterior: no solo de la ciudad y el estado, sino del país (por ejemplo, la perspectiva con la que se observa la ciudad desde la tranquilidad de Ensenada o Tecate, desde el centro del país, o las restricciones sugeridas para visitarlo por parte de las autoridades de California en diferentes momentos -como el periodo comprendido entre 2008 y 2010-). Por lo tanto, la necesidad de generar un cambio en el imaginario social al respecto y de proponerla como lugar de crecimiento económico, con un gran capital cultural y artístico, está constantemente presente, y basta observar la cartelera de actividades culturales (como “Entijuanarte”, “Festiarte”, “Tijuana Innovadora”, etc.) o iniciativas de influencia social en la ciudad:

Los habitantes de Tijuana, día a día se percatan que junto a las notas periodísticas locales, prestas a describir la miriada de actos violentos acaecida la noche previa, se publican

---

<sup>172</sup> Marcos Sergio Reyes Santos, “Violencia y educación en la zona metropolitana de Tijuana, Baja California”, 223. El énfasis corresponde a otra versión del mismo texto del autor.

declaraciones y proyectos tendientes a enseñar “la otra cara de la ciudad”. A menudo, este sumario de buenas intenciones es suscrito por agrupaciones en cuya denominación llevan la penitencia: “Unidos por Tijuana”, “Tijuana opina”, “Tijuana en marcha” o “Tijuana renacimiento”. Por lo regular, al frente de estos membretes destacan personajes ligados a los medios empresariales y políticos. La mayor parte de estas campañas de higiene moral y social se reducen a actos publicitarios, aderezados en ocasiones con una buena dosis de chovinismo regional.<sup>173</sup>

En esos discursos se desenvuelven los habitantes de la ciudad, la realidad tijuanense se llena de intenciones de cambiar la imagen de la misma, “limpiar la ciudad”; por ejemplo, mover a los adictos que viven en las calles de un lugar a otro, pretendiendo que se ha solucionado el problema de la adicción en alguno de esos lugares. Como sucedió en el Canal en años recientes, en donde fueron vulnerados los derechos humanos de quienes fueron parte de ese operativo. Sin embargo, la imagen de la ciudad como lugar de ilícitos, permea diversos aspectos de la vida cotidiana, que la ciudadanía que se desenvuelve en ella, no puede pasar por alto. Y en donde la migración agrega otra complicación, por el constante flujo de personas que llegan a la ciudad, para quedarse a trabajar o para ser parte de las posibilidades de experiencias: éxito económico, la cercanía de Estados Unidos, experimentar la multiculturalidad que promete la frontera, o la permisibilidad que su fama augura, etc.

En Tijuana es palpable la necesidad de inventar tradiciones. Detrás de esta inquietud yace la pretensión de perfilar una imagen de la ciudad contrapuesta a las representaciones peyorativas que históricamente le han sido endilgadas. Por lo común, las representaciones sobre Tijuana proyectadas al interior y exterior de la comunidad, la sitúan como un espacio latente para el florecimiento de un amplio abanico de hechos ilícitos y actos proscritos en lo moral, lo ético y lo jurídico. La ciudad es blanco de leyendas que gustan de describirla como un imán concupiscente, dotada de un magnetismo capaz de atraer un enjambre de sibaritas dispuestos a reproducir las experiencias que la han edificado como escenario habitual del escándalo moral y la nota roja.<sup>174</sup>

El énfasis en la diferenciación entre drogas legales o ilegales y en la condición económica de los usuarios, se prioriza porque Nueva Vida atiende a personas con recursos limitados o que no pueden pagar un tratamiento. Por otro lado, tanto en uno de los casos que aquí se analizan, como en muchos que se observaron en el lugar, la sustancia de impacto es el alcohol, conformando una de las adicciones más difíciles de superar, pues la accesibilidad al mismo, está definida solo por avalar la mayoría de edad para consumirlo. A propósito, se identificaron al menos dos anuncios espectaculares promoviendo su uso durante el trayecto de ida y vueltas al

---

<sup>173</sup> Rogelio Ruiz, “Tijuana. La frontera concupiscente y el comienzo de la patria”, 132.

<sup>174</sup> Ruiz, “Tijuana. La frontera concupiscente y el comienzo de la patria”, 132.

CR; lo que da al menos una idea superficial de la presión social a la que se enfrentan los adictos en rehabilitación del mismo. Considerando, por ejemplo, que algunos prefieren no tomar los permisos que ofrece el centro en periodos de fiesta, como en la época decembrina, cuando el alcohol es una constante en las reuniones familiares. Y son características del tipo las que no se reflejan en las estadísticas cuantitativas sobre consumo, abuso de sustancias o rehabilitación de las mismas.

Estas observaciones no pretenden hacer un análisis general de las adicciones, pero sí presentar un panorama sobre el cual se puede analizar la forma en que estas repercuten en la población a la que atienden los centros de rehabilitación, como el referido en este trabajo. Por otro lado, de esta forma se puede observar cómo es que la adicción se convierte en un elemento central de la vida de estas personas, y cuyo estigma es difícil desasociar de la persona, aun cuando ya se haya rehabilitado o incluso convertido a una religión. De esta forma se puede poner en perspectiva, y analizar, como es que las personas cuyas narrativas son abordadas en este trabajo, que se recuperan y viven el estigma de la adicción o el delito, llevan consigo la referencia de los tatuajes que no los deja pasar inadvertidos.

### 3.2 El cambio religioso: los evangélicos en Tijuana.

El cambio religioso se ha intensificado en los últimos años en toda Latinoamérica, y se observa que el culto evangélico ha ganado adeptos a nivel nacional de manera que funcionan con particular impacto en diferentes zonas del país. En diferentes momentos críticos en la historia de los países latinoamericanos, guerras civiles, regímenes totalitarios o revoluciones, la religión católica ha jugado diferentes e importantes papeles, no siempre positivos; movimientos como la Teología de la Liberación, u otras situaciones clave, en ocasiones pasan a formar parte de una oscura historia que no se quiere mencionar. Para comprender el cambio religioso, desde la presencia y crecimiento de otras denominaciones, no es suficiente con observar la manera en que estas iglesias han ido avanzando, sino también considerar que esto ha sido posible en un contexto en el que la iglesia católica ha ido perdiendo fuerza (es importante considerar que la influencia católica en los asuntos socio-políticos es cada vez menor o, al menos, menos evidente) y adeptos. “Posiblemente uno de los indicadores más evidentes – aunque solamente refleje de manera superficial las transformaciones del campo religioso- es el constante decremento en el porcentaje de población católica que registran los censos nacionales de población, el cual descendió casi cuatro puntos porcentuales de 1960 a 1980 -pasando de 96.48% a 92.62% - y disminuyó otro tanto en

las siguientes dos décadas, para ubicarse en 87.99%, según el XII Censo general de población y vivienda, 2000.”<sup>175</sup>

Un factor clave en el cambio religioso, hacia el evangelismo, es la perspectiva de que las estructuras eclesíásticas pudieran ser menos rígidas, lo que daría oportunidad de formas religiosas más individualizadas y libres. En esta tesis, en diferentes momentos se utilizarán los términos: protestantes, evangélicos o pentecostales. Aunque son categorías próximas, conviene señalar sus diferencias. El primero es el que deriva de la Reforma Protestante del siglo XVI y que posteriormente se diversificó, y evangélicos fue el término autoadjudicado en el Congreso de Panamá en 1916, además de ser la categoría central en la clasificación de religiones empleada por el INEGI, como se mencionó al principio de este trabajo.

Los pentecostales, por su parte, son congregaciones con base el bautismo en el Espíritu Santo, que no es una regla general en el caso de los evangélicos. “Aunque se considera que las corrientes evangélicas surgen a mediados del siglo XX, como una reacción fundamentalista en contraposición del protestantismo liberal, sus elementos centrales (énfasis en una experiencia personal con Dios, una fe orientada bíblicamente, la creencia en la fe cristiana como valor cultural) se pueden encontrar desde los Grandes Despertares del siglo XVIII al XIX, y especialmente en Norteamérica.”<sup>176</sup> Así pues, aunque los pentecostales formarían parte de la amplia familia de los Evangélicos, no todos los Evangélicos son pentecostales.

Ramiro Jaimes señala que: "algunos sectores de las denominaciones trasatlánticas tuvieron una fuerte orientación al evangelio social, especialmente antes de la Guerra Fría, y se involucraron con causas liberales (anti esclavismo, educación, asistencialismo, derechos civiles, etcétera). Pero después de la década de 1950, especialmente entre los renovacionismos evangélicos posteriores (algunos pentecostales y los llamados neo pentecostales), gradualmente dejaron de lado este activismo social por un énfasis salvacionista-evangelístico.”<sup>177</sup> En este contexto, es importante recordar que las colonias eran un instrumento de “limpieza social” para Inglaterra, y en estas convivían desde grupos religiosos marginados en el viejo mundo, como delincuentes, y todo tipo de marginados, políticos o sociales.

---

<sup>175</sup> Olga Odgers Ortiz, “Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones fronterizas como factores de cambio” *Frontera Norte* vol. 18, n. 35 (enero-junio 2006), 113.

<sup>176</sup> Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California” (Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, 2007), 140.

<sup>177</sup> Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California”, 126.

De acuerdo con el sociólogo chileno Jorge Larraín (1996), el declive de las identidades, tanto de clase como de nación, ha dado paso a la proliferación de nuevas formas de asociatividad, cuyo objetivo principal radica en la lucha por el reconocimiento de su diferencia. Agrupaciones religiosas, feministas, étnicas, ecológicas, sexuales, juveniles, entre otras, se enmarcarían en el contexto antes descrito. La búsqueda de alternativas a los sistemas e instituciones predominantes se ha visto favorecida [actualmente] por el mayor acceso a la información a través de nuevas tecnologías (televisión satelital, páginas web, redes sociales, etc.), constituyéndose en un elemento clave para difundir sus proyectos, de los cuales “lo religioso” no ha quedado ajeno. “[...] las brújulas de antaño ya no sirven porque es todo el territorio el que ha cambiado drásticamente. Surge, entonces, la necesidad de reconstrucción social de un orden significativo en el cual reconocerse y en torno al cual orientar la vida” (Parker, 2000, p. 88)<sup>178</sup>

Las duras condiciones de vida en el “nuevo mundo” fueron una manera de diversificar las propuestas religiosas, pues algunos representantes de las iglesias se veían en la necesidad de descuidar sus obligaciones pastorales, mientras otros creyentes tenían la oportunidad de renovar su fe o continuar la feligresía de maneras independientes. Lo que tuvo como consecuencia, además de otros factores, la diversificación (siendo importante considerar que tradicionalmente la iglesia anglicana era la religión de Inglaterra, en oposición a la Iglesia Católica de la corona española, en este sentido, una vez en el nuevo mundo fue perdiendo fuerza y sentido); en estas circunstancias, sin embargo, se logró establecer un sentido de identidad compartida entre diversas adscripciones. "Como consecuencia de que en éstos últimos [los núcleos denominacionales] era imposible alcanzar la homogeneidad y el dominio, se vieron en la necesidad de alcanzar y convencer a los sectores laicos nominales igualmente diversos. Por lo tanto, surgió la necesidad de símbolos, prácticas, lenguaje, y fuentes de autoridad compartidas, y por lo tanto, de una especie de matriz religiosa común. En cierto sentido, eso es lo que distingue al evangelicismo."<sup>179</sup>

Masferrer señala tres vertientes principales al observar los cambios religiosos: los factores endógenos (que se originan en los procesos internos), los exógenos (que tienen que ver con la posesión de tierras, la relación del estado y de la iglesia, y sus consecuencias) y de las ideas de origen protestante (que en un intento de reforzar la diversidad religiosa como política de Estado, el cambio fue respaldado por los liberales).<sup>180</sup> “En México la competencia religiosa por las voluntades laicas fue consecuencia tanto de la revolución liberal, que permitió la apertura a la labor

---

<sup>178</sup> Luis Andrés Bahamondes, “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea” *Revista Científica Guillermo de Ockham* 10, no. 2 (julio-diciembre 2012): 111.

<sup>179</sup> Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California”, 139.

<sup>180</sup> Masferrer Kan, *Religión, poder y cultura: ensayos sobre la cultura y la diversidad de creencias*, 175. Un ejemplo, es el convenio firmado por el estado mexicano con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que llevaría a cabo un trabajo misionero, con un perfil bajo pero consistente, en áreas indígenas; este convenio serviría posteriormente como modelo del trabajo del ILV en Latinoamérica.

misionera de las denominaciones estadounidenses y británicas, como de la necesidad de romper el aislamiento social al que los sucesivos gobiernos liberales, porfirista y revolucionarios pretendieron reducir a la iglesia católica.”<sup>181</sup> Recordando que las políticas que históricamente marcaron la religiosidad del país durante el contexto de la ley Calles, y la consecuente Guerra Cristera, no eran precisamente anticlericales, sino anticatólicas.

El protestantismo experimentó muchos cambios en los Estados Unidos, a consecuencia de las diferentes interpretaciones y enfoques que se le daba en iglesias distintas. Estas se fueron dividiendo y en algunos casos independizándose. De esta forma, no simplemente se fraccionó la iglesia, sino que se convirtió en una forma de crecimiento, generador de un panorama más amplio que permitía una mayor feligresía y también una expansión territorial de los grupos protestantes, que posteriormente tuvo implicaciones en el cambio religioso de nuestro país.

En este contexto, para el sociólogo Hugo José Suárez (2003) las promesas del proyecto modernizador en América Latina han encontrado respuestas diversas en el plano religioso. Suárez establece al menos tres ciclos históricos en Latinoamérica, donde los proyectos políticos de la modernidad –adoptados o impuestos– poseen un correlato en el plano religioso. De esta forma, sostiene que frente al régimen Nacional-Popular, utilizando como fecha referencial 1930-1960, la respuesta estuvo dada por el fortalecimiento de la institucionalidad católica predominante en el continente. Una segunda etapa, entre 1960 y 1980, denominada autoritarismo, es identificable con el grado de participación de la iglesia católica ante los regímenes dictatoriales, siendo relevante la opción por los pobres propuesta por la Teología de la Liberación, la conformación de comunidades eclesiales de base, el surgimiento de partidos políticos con sustento religioso, entre otros. Todo ello enmarcado dentro de lo que Suárez denomina respuestas religioso-revolucionarias. Para finalmente, considerar el período 1980-2000 como la etapa de la democracia, donde gran parte de los países del Cono Sur de América comienzan a transitar hacia dicho sistema. Este período se caracterizaría por el desencanto del proyecto modernizador, y el catolicismo predominante es afectado por la irrupción de nuevos movimientos religiosos que comienzan a manifestarse como respuestas alternativas a la iglesia monopolítica, diversificando el mercado.<sup>182</sup>

Además, llegó el punto en que la iglesia católica no podía seguir atendiendo las necesidades particulares de algunos sectores de la población y, poco a poco, la religión evangélica fue sustituyendo una parte de la demanda espiritual. “Si entendemos que la producción, distribución y consumo de bienes simbólicos – y de bienes simbólicos de salvación en particular– es un proceso permanente, ligado inextricablemente a la producción material y a formas de ocupación del territorio, podremos visualizar cómo éste contiene estructuras y tendencias generadas por la ads-

---

<sup>181</sup> Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal”, 118.

<sup>182</sup> Bahamondes González, “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”, 111.

cripción religiosa de la población, afinidad que expresa luchas, hegemonías y rebeliones simbólicas no siempre claras para los observadores, tanto legos como especialistas.”<sup>183</sup>

Otra consecuencia de la separación entre los núcleos religiosos y temporales en el siglo XIX fue la entrada de las denominaciones tradicionales de la religión estadounidense en México, las cuales ensayaban sus primeros pasos en la labor misionera en países extranjeros. Formadas en un campo religioso desestablecido o desinstitucionalizado, de inicio separado del poder temporal, esto suponía cierta adaptación en la atracción y fomento del voluntarismo en los sectores laicos. Sin embargo, en realidad no siempre era así. Las denominaciones dependían mucho de un pastorado preparado y una cobertura efectiva. Esta condición era difícil de cumplir en los territorios de frontera; puesto que la sociedad estadounidense se encontraba en constante expansión, muchos individuos quedaban fuera de la cobertura denominacional.<sup>184</sup>

El pentecostalismo tuvo un principal impacto en las comunidades de California y Kansas, a las que se sumaron grupos afroamericanos y luego migrantes mexicanos que radicaban en esos lugares. La señora Romana Valenzuela es un caso significativo, pues luego de cambiar su residencia a Los Ángeles, California a causa del estallido de la Revolución Mexicana, recibió el bautismo del espíritu y descubrió su don de lenguas. A su regreso a México, replicó el bautismo con sus familiares y de esta forma fue la precursora de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús<sup>185</sup>; a la que le seguiría el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MI-EPI). “Braceros, conversos, predicadores norteamericanos y europeos iniciaron un trabajo pionero de muy pocos hombres, con escasos recursos pero con audacia y convicciones que probablemente les faltó a los protestantes o evangélicos históricos (preferiremos llamarles), quienes estaban muy apoyados por los liberales y sus nacientes formaciones políticas.”<sup>186</sup> Posteriormente las iglesias evangélicas latinoamericanas rompieron nexos con sus orígenes en Estados Unidos, porque se les relacionaba con los proyectos colonizadores de ese país. Sin embargo, la ruptura no afectó su crecimiento en México. El *sacerdocio universal* de los evangélicos, que difiere mucho de la estructura del clero católico, permite una mayor expansión en menor tiempo. Y en el caso particular de Tijuana, el trabajo del historiador Ramiro Jaimes da cuenta de la trayectoria, permanencia y crecimiento de estas iglesias.

---

<sup>183</sup> José Luis Molina Hernández, “Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000”, *Frontera Norte* 15, no. 30 (julio-diciembre, 2003), 92.

<sup>184</sup> Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal”, 157.

<sup>185</sup> Daniel Chiquete, “La arquitectura apostólica: Historia y descripción de los espacios de culto de la Iglesia”, en *Cien años de pentecostés desde la vivencia de la Iglesia Apostólica*, coord. Domingo Torres Alvarado (México: IAFCJ, Ediciones El Lirio, 2014), 341. Versión PDF.

<sup>186</sup> Masferrer Kan, *Religión, poder y cultura*, 179.

El cambio también se relaciona a la participación de los creyentes en la estructura del evangelismo, que contrasta con la estratificación de la jerarquía católica. Podría ser un modelo atractivo para quien busque formar parte activa de un grupo religioso, pues se puede observar con frecuencia, que los miembros buscan tener papeles activos en la congregación. Esta cercanía y participación se expresa entre quienes mudan del credo católico al evangelismo pentecostés. De manera que el profesar la religión no implica solo recibir la palabra, como en el caso católico; y ejemplos de ello se pueden observar en personas que una vez dentro del culto, buscan la manera de empezar su propio templo, y replican los modelos en colonias populares de Tijuana; por lo que no es de sorprender que residiendo en alguna, repentinamente en diferentes horas del día comiencen a escucharse canticos de alabanza.

Es importante considerar el contexto de la población en donde el cambio religioso y la presencia de la iglesia evangélica han tenido mayor impacto, pues este cambio tiene también relación con las condiciones socioeconómicas que se viven en dichos lugares. Los índices de marginalidad son un elemento que se observa muy generalmente en torno a las comunidades mayormente no católicas, en donde se dan las adscripciones al evangelismo. Esta relación es punto central en la investigación interdisciplinaria liderado por la antropóloga Ángela Renée de la Torre Castellanos: "Perfiles y tendencias del cambio religioso en México (1950-2000)":

El comparativo de esta distribución arrojó los siguientes resultados (gráfica 5.1): la tendencia general apunta a que los cristianos no católicos habitan en zonas más marginales que los católicos. Por ejemplo, mientras que 41% de los católicos vive en zonas de muy baja marginación, un escaso 36% de los no católicos reside en esas zonas (cinco puntos porcentuales de diferencia); y en contraste, mientras que sólo 7.5% de los católicos reside en las zonas de mayor marginación, casi el doble de los cristianos no católicos (13%) vive en zonas de muy alta marginación. Es importante resaltar que casi 40% de los cristianos no católicos vive en zonas de alta y muy alta marginación (12 puntos porcentuales arriba que los católicos), por encima de los católicos, que representan 27.6% de fieles que viven en situación de marginación.<sup>187</sup>

Diversos elementos que se conjugan para lograr que el catolicismo tradicional, que fue aparentemente hegemónico en nuestro país por siglos, sea desplazado. Así, en México se localizan zonas de una tradición católica considerada como núcleo duro, en las regiones que coinciden como principales cabeceras de la guerra cristera; considerando que en la zona sureste del país la rebelión étnica y campesina se encuentra siempre en estado latente.<sup>188</sup> La necesidad de mejorar

---

<sup>187</sup> Cristina Gutiérrez Zúñiga, Eric Janssen, Renée de la Torre y Ana Rosa Aceves, "Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas", en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coord. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (México: CIESAS, COLEF, CONACYT y otros, 2007), 189-190.

<sup>188</sup> Molina Hernández, "Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000", 117.

las condiciones de vida, en todo sentido, la búsqueda de cambio y de mejores opciones, canalizada en sentido religioso, podría ser una forma de atender a estas necesidades; en la zona fronteriza, el devenir histórico ha atendido a procesos heterogéneos de cambio que responden a dinámicas de las particularidades territoriales y sociales propias. Se puede observar claramente la importancia de penetración de elementos externos como consecuencia de la proximidad geográfica, y esto se puede observar en los porcentajes de población católica, con respecto al resto del país, en Baja California y Chiapas.<sup>189</sup> Al analizar el cambio, es importante considerar las condiciones socioeconómicas de las zonas a las que se hace referencia.

La distribución en el territorio de ambas variables [población católica y no católica] nos muestra que la correlación entre ellas es distinta a lo largo del territorio nacional: es fuerte en el sur y el sureste del país, y más débil en la zona centro y norte (mapa 5.1). En el sur y en el sureste del país la convergencia de los grados más altos de marginalidad y la mayor presencia porcentual de la población cristiana no católica es consistente con los estudios de caso que describen cómo esta zona del país fue donde diversos grupos protestantes iniciaron su labor evangelizadora desde hace varias décadas, con frecuencia acompañados de la provisión de diversos servicios sociales básicos, como la educación y la salud, conscientes de las precarias condiciones socioeconómicas de esas poblaciones.<sup>190</sup>

La misma fuente concluye que en 66 de los 68 municipios con mayor presencia de cristianos no católicos del país, se observa un alto grado de marginación; de 118 municipios con pertenencia religiosa no católica de entre 20 y 30%, 99 muestra un grado alto de marginación. Lo que significaría que 88% de los municipios del país que muestran más de 20% de pertenencia religiosa no católica, tiene un grado alto y muy alto de marginación. Y en este sentido, haciendo énfasis en la zona geográfica a la que atiende este trabajo, se puede identificar que la marginalidad, si bien, no es una característica general de la población del norte, baja californiana o tijuanaense, si existen en esta región problemáticas específicas que se relacionan a condiciones de marginalidad, como en el caso precisamente de los migrantes, las adicciones y la situación de calle a las que estas poblaciones se encuentran expuestas.

---

<sup>189</sup> Molina Hernández, “Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000”. Los porcentajes de población católica entre 1950-2000 por década en Baja California, son: 1950- 96.8, 1960- 94.3, 1970- 95.4, 1980- 89.8, 1990- 86.1, 2000- 82.4; y en Chiapas 1950- 97.5, 1960- 92.7, 1970- 91.2, 1980- 76.9, 1990- 67.6, 2000- 64.5. Porcentajes mayores a los de Baja California, pero menores que Chiapas se pueden observar para Campeche, Tabasco y Quintana Roo, que, aunque cuentan con fronteras menos extensas que este último, el cambio religioso en la región fronteriza se puede observar claramente en una región con fuertes antecedentes étnicos y contacto con estos mismos a través de la cercanía con Guatemala. *Cuadro 2. Porcentaje de población católica con respecto a la población total en México, por décadas y entidades, 1950-2000.*

<sup>190</sup> Gutiérrez Zúñiga, Janssen, de la Torre y Rosa Aceves, “Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas”, 190.

En Baja California y específicamente en Tijuana, se puede identificar la importancia de la proximidad geográfica, pero también cultural de Estados Unidos : “Una de esas formas [de organización espacial] es la que permite una regionalización, dado que más allá de la relativa dispersión espacial que caracteriza a la feligresía de los grupos religiosos en la sociedad urbana contemporánea, existe una tendencia marcada hacia la identidad simbólica de quienes son contiguos física y territorialmente.”<sup>191</sup> Según se puede observar en las tendencias religiosas de los estados del sur del vecino país: California, Arizona, Nuevo México y Texas, comparten la característica de tener una gran presencia de católicos, pero al mismo tiempo, una contraparte casi igual o ligeramente diferente de población evangélica.<sup>192</sup>

Aunque las cifras dan cuenta del panorama religioso que se vive en el país, existen sectores que se resisten a identificarlo o a reconocerlo, principalmente desde la propia iglesia católica. Es evidente que en el ambiente mundial cambiante, en un país donde las necesidades de la población no se satisfacen con las políticas y opciones de agencia disponibles, y en donde hay una relación evidente entre el Estado y el clero (aun cuando se insiste en la laicidad), la población busca alternativas que le hagan sentir la seguridad de pertenencia y respaldo.

Si la sociedad latinoamericana, ha sufrido profundos cambios en lo político, económico, social y cultural, ¿por qué resulta tan extraño pensar que la religión también ha cambiado? Hoy resulta un tanto iluso pensar que la religión se encuentra ajena a mega procesos como la globalización o la postmodernidad, y que ha permanecido desde el siglo XVI –con el proceso de descubrimiento y conquista del continente americano– a la fecha indemne ante tales transformaciones. La capacidad de adaptación de las iglesias tradicionales se encuentra en entredicho, pues muchas de ellas no han logrado caminar a las velocidades de las mega sociedades en constante cambio.<sup>193</sup>

A propósito de esta “resistencia”, la presencia de los evangélicos, sin embargo, no es clara en los datos oficiales del país, pues los censos se han desarrollado de forma que la población total de esta comunidad es difícil de definir. La presión de la iglesia católica respecto a la información que se puede leer en los censos ha sido tal que en algunos países como Brasil, Perú, Argentina, y entre otros, México, se ha reconsiderado e incluso censurado la pregunta de adscripción religiosa para evitar la disminución oficial de sus porcentajes. Autores como Frigerio, Masferrer, Hugo Suarez, entre otros, han abordado ese tema a profundidad. Esto, sumado a la movi-

---

<sup>191</sup> Molina Hernández, “Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000”, 117.

<sup>192</sup> Odgers Ortiz, “Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones fronterizas como factores de cambio”, 123-24.

<sup>193</sup> Luis Andrés Bahamondes González, “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”, *Revista Científica Guillermo de Ockham*: 115.

lidad que presentan los integrantes de esta alternativa religiosa, que cambian de iglesia constantemente, en algunos casos al margen de las discrepancias doctrinales entre estas (y obedeciendo a necesidades personales de cercanía, gusto por la predicación, empatía con el pastor o con la comunidad, las actividades que ahí se manejen, la forma de organizarse o participar en esta, etc.) ellos mismos se pueden generalizar como cristianos, evangélicos o pentecostales, difícilmente especificando su adscripción religiosa. Pero, no solo el censo es un indicador potencial del crecimiento de estas iglesias, sino que también a través de la Secretaría de Gobernación y el IFAI (Instituto Federal de Acceso a la Información Pública), es posible observar que las declaraciones de procedencia para la adquisición de inmuebles por parte de asociaciones religiosas corresponden en gran parte a las opciones evangélicas y pentecostales.<sup>194</sup>

Este panorama del desarrollo de las iglesias evangélicas y su consecuente participación en proyectos de la sociedad civil en México se puede concluir que: “Como se mencionó con anterioridad, el evangelismo transatlántico y estadounidense es la ruptura doctrinal y organizacional más importante entre las iglesias y denominaciones de la Reforma Protestante y las de la segunda oleada reformista. Implicaba la necesidad para algunos laicos de cambiar el modelo eclesial, orientado al interior de la comunidad (y después de la congregación), fuertemente familiar, y buscar alcanzar a los cada vez más grandes sectores nominales que no encontraban espacios en las denominaciones calvinistas.”<sup>195</sup> Lo que puede responder a la pregunta de porque los evangélicos hacen tanta labor social, en oposición a los católicos. Y por otro lado, la relación entre dicha cuestión y la condición fronteriza del territorio.

Por otro lado, es necesario insistir en el hecho de que para las poblaciones mexicanas fronterizas, la colindancia con el campo religioso estadounidense no es simplemente una característica abstracta ni se ve reflejada únicamente en la posibilidad de acceder a un mercado más diverso de “bienes de salvación”. El impacto de la colindancia se produce a través de un sin número de interacciones interpersonales, que van tejiendo las vidas cotidianas de quienes viven de uno y otro lado de la frontera, a través de prácticas diarias, tales como los multiordinarios cruces de personas o el uso compartido del espacio para la trasmisión de emisiones de radio y televisión. Su intensidad es muy variada en las distintas localidades, pero, en todos los casos, imprimen un carácter singular al proceso de formación de referentes identitarios.<sup>196</sup>

Así, se puede ubicar la importante labor de la sociedad civil de estas adscripciones, en la atención y solución de problemas sociales de nuestra ciudad. Además se puede resaltar la importancia de los lazos de trabajo, en donde la frontera no implica un obstáculo; que se han llevado a

<sup>194</sup> Masferrer Kan, *Religión, poder y cultura*, 182.

<sup>195</sup> Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal”, 140.

<sup>196</sup> Odgers Ortiz, “Cambio religioso en la frontera norte”, 121.

cabo proyectos de colaboración de gran impacto para la población local como, en este caso, los centros de rehabilitación.

### 3.3 Nueva Vida: lugares de cambio. Centros de rehabilitación en Tijuana.

En los centros de rehabilitación se manifiesta el problema de las adicciones, pero converge también con diversos factores y se nutre de dinámicas que se ven afectadas por la condición de frontera de la ciudad: la inseguridad, la salud, la violencia, las historias de vida, la religiosidad, la participación que tiene el gobierno en la solución de problemas sociales, el compromiso y las redes de apoyo de la sociedad civil, el interés, la participación y formación de las redes que se construyen como respuesta al problema de consumo problemático de sustancias. Es importante destacar que las redes que atienden la situación de las adicciones y del flujo de drogas, adquieren en esta región un marcado carácter transfronterizo, pues tanto los aspectos culturales -redes religiosas de apoyo, cultura de las drogas, cultura de la violencia, etc.-, como los problemas políticos -regulación de sustancias, debates sobre seguridad-, económicos -mercado de drogas- y sociales, se producen de manera transfronteriza y solo pueden ser abordados considerando a la par ambas partes de la frontera.

La iniciativa de la sociedad civil en conjunto con diversos organismos en California y Baja California, han trabajado arduamente para combatir las consecuencias de la dinámica de tráfico y consumo de drogas en la región, en ambos lados de la frontera. En Tijuana la población de adictos que requieren atención es mayor comparada a otros estados; el flujo, tanto de personas como de sustancias, y la proximidad del mercado estadounidense de drogas, con acceso inmediato a los cambios en uso de las mismas, hace que el porcentaje de usuarios y de abuso de drogas este en constante crecimiento, así como la oferta de sustancias. En gran parte esto tiene que ver con las deportaciones, y las opciones de atención (no la cantidad de centros de rehabilitación, sino los recursos para ellos) que son menores a la demanda y aun con muchas carencias.

El desarrollo de los centros de rehabilitación, como asociaciones civiles, tiene mucho que ver con la presencia de la comunidad evangélica en la región. Aparte de los organismos laicos que atienden el problema, ha sido desde el evangelismo desde donde se ha dado mayor atención y seguimiento al problema de adicciones. Las iglesias evangélicas tienen una gran trayectoria en atender a la población de comunidades marginadas, inicialmente en Estados Unidos y, al expandirse el evangelio, las denominaciones y la feligresía, también en México. Tal es el caso del cen-

tro de rehabilitación Nueva Vida, en donde se ha llevado el proceso de rehabilitación, y se ha desarrollado la relación religiosa que concluye en una conversión, experimentada por los involucrados en este estudio. Nueva Vida, como muchos otros centros de la ciudad, tiene sus antecedentes en el intercambio que se da a través de la frontera, para lograr acciones en conjunto desde la sociedad civil para combatir o controlar problemas en común.

Aunque el flujo de drogas, el narcotráfico y las adicciones en consecuencia, son una realidad que afecta a todo el país, los índices de consumo se elevan en la región norte del país, con mayores proporciones en las zonas fronterizas, lo que ha influido en la abundancia de opciones de tratamiento: “El surgimiento y desarrollo de los centros de rehabilitación en Baja California es un hecho que esta principalmente en función de los niveles de consumo de droga y alcohol en la población de la entidad. Hasta la década de 1960, los problemas de adicción en el Estado no eran muy significativas y más bien se asociaban al consumo de bebidas embriagantes”.<sup>197</sup> Sin embargo las cifras de consumo han ido aumentando con el paso de los años.

A partir de la década de 1980, comenzaron a surgir los primeros CR entre los cuales destacan el CREA (Centro de Rehabilitación de Adictos), y el CRREAD, A.C. (Centro de Recuperación y Rehabilitación para Enfermos de Alcoholismo y Drogadicción, Asociación Civil); así como otros de carácter religioso enlazados a redes internacionales de atención a personas con problemas de adicciones como es el caso de Alcance Victoria, Adulam, y El Alfarero, entre otros.<sup>198</sup> “Los CR comenzaron a proliferar en la década de 1980. El incremento mayor de se dio en la primera década del siglo XXI, pasando de 93 centros en 2001 (González, 2001), a 233 en 2013 (IPEBC, 2013a). De estos, 197 tenían registro oficial; de los 36 restantes se tenía constancia de existencia pero sin registro.”<sup>199</sup> La creación de centros de rehabilitación ha ido en incremento en la última década; como consecuencia de esto, la cantidad de centros que está en funcionamiento no coincide con la cantidad de los que se tiene registro oficial. Algunos son considerados en las cifras de la Secretaria de Salud, sin embargo, no han cumplido con los lineamientos necesarios para tener permiso de funcionamiento o para acceder a los recursos que el estado les destina.

La *Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009 Para la prevención, control y tratamiento de las adicciones*, fue expedida por la Secretaria de Salud en 1999 y aplicada a partir del

---

<sup>197</sup> González Reyes, “La adicción a las drogas ilegales en el estado de Baja California”, 151.

<sup>198</sup> González Reyes, “La adicción a las drogas ilegales en el estado de Baja California”, 153.

<sup>199</sup> Galaviz y Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de las adicciones”, 261.

año 2000, incluye los lineamientos oficiales para la operación de centros de rehabilitación y con el fin de mejorar las condiciones del tratamiento, tener un mayor control de los servicios ofertados y sobre los centros en funcionamiento. En el caso local, su implementación se lleva a cabo a través de a través del Instituto de Psiquiatría del Estado. Desde de su implementación, los CR han tenido que profesionalizar sus servicios y estándares normativos, lo que en algún momento presento un problema para muchos que no estaban dentro del marco legal, así como para quienes querían estarlo pero no tenían los recursos de conocimiento o asesoría para lograrlo.

Actualmente, con la intención de mejorar y regular el funcionamiento de los centros y facilitar la relación entre estos y el estado, se han creado redes que funcionan como guía para las organizaciones que no han tenido contacto con la Secretaría de Salud o que carecen de la experiencia para tener la documentación orden y conseguir su registro. Según explican quienes dirigen las redes y los directivos de estas instituciones, ha sido una gran aportación para los que tenían intención de regularizarse, pero no los medios o la información para hacerlo. Estas redes sirven de vínculo entre las organizaciones y el estado, a fin de mejorar la atención a los usuarios. Han aportado en muchos aspectos para garantizar la calidad de los servicios, promueven la relación de los CR con la Secretaría de Salud, lo que implica: asegurar la calidad del servicio y mayor control en su operación, favorece a la atención que reciben los usuarios, pero también al ayudar a minimizar los casos de mala operación que se han presentado en algunos centros.<sup>200</sup>

La regulación que proponen las redes, contribuye también a revertir el estigma sobre los CR como lugares de abuso o lucro. Hay casos de personas que no internan a sus familiares por información que han escuchado respecto a centros en los que la única motivación es lucrar con el internamiento, donde se permiten castigos corporales e incluso daño psicológico. Las redes de centros de rehabilitación permiten que exista un control sobre los centros de rehabilitación que están operando, sobre la población a la que pueden atender (los recursos materiales y humanos) respecto a la que ingresa, sobre las condiciones físicas del lugar, etc.

Antes de la aplicación de la NOM-028 y de la formación de estas redes, los CR aceptaban más gente de la que podían atender, creando problemas de hacinamiento: había dormitorios con muchas más camas de las que su capacidad permitía, o incluso sin camas suficientes para los internos, por lo que algunas personas debían dormir en colchones improvisados directamente

---

<sup>200</sup> Directores de La Red y COCCERA En entrevistas del proyecto: La oferta terapéutica de los Centros Evangélicos de Rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana. 2014.

sobre el piso. En términos generales, no contaban con las condiciones adecuadas para los usuarios: poca capacidad en recursos para sustentar el tratamiento (alimentos, medicinas, personal), falta del espacio o infraestructura necesaria, e incluso condiciones inadecuadas o insalubres (falta de agua potable, castigos, maltrato, etc.). Actualmente, si bien no es posible asegurar que los problemas hayan desaparecido totalmente, la distribución y operación de los centros en Baja California está más controlada –tanto por el estado como por la autorregulación que opera mediante las redes-, y la información es más acertada respecto a los centros que están operando, sus modelos de atención, características de la infraestructura y su distribución.

En Tijuana, el patrón de localización de los centros de rehabilitación muestra una mayor concentración en sus delegaciones Playas de Tijuana y San Antonio de los Buenos, seguidas por las delegaciones La Mesa y Sánchez Taboada. En estas delegaciones existen zonas residenciales de clase media conjuntos habitacionales, colonias populares y un número importante de parques industriales. La delegación centro abarca el centro histórico de la ciudad, la Zona Norte y algunas de las colonias más antiguas de Tijuana. Los datos oficiales muestran una menor proporción de centros de rehabilitación en esta zona, situación que como veremos más adelante contrasta con los datos obtenidos durante nuestro trabajo de campo.<sup>201</sup>

En otras zonas, como las delegaciones Mesa de Otay, Cerro Colorado y La Presa, se observan altos índices de consumo de drogas, pero no así de lugares de tratamiento. Respecto a las zonas de alto consumo y la socialización, los centros que cuentan con varias “sucursales” en la región, como El Mezón o CRREAD, tienen dinámicas de internamiento en donde trasladan a los usuarios a zonas alejadas de sus colonias, a fin de que evitar fugas, presencia de compañeros de barrio, influencia del exterior en su tratamiento, etc. En el segundo, incluso hay traslados a Baja California Sur. Aun, cuando para las familias puede resultar más cómodo o costeable tener al interno cerca de casa, para el éxito del tratamiento, esto puede ser un factor determinante.<sup>202</sup>

Los centros de rehabilitación evangélicos.

El trabajo de rehabilitación que se ha hecho en la ciudad por parte de la comunidad evangélica tiene su principal antecedente en el templo Bethel, que se ubica en la denominada zona norte de la ciudad, justo en el foco principal de adicciones y vicios. “Entre las primeras acciones de las iglesias evangélicas de Tijuana en contra de las adicciones se encuentra el trabajo pionero, realizado desde finales de los años sesenta, del templo Bethel, perteneciente a las Asambleas de Dios.

---

<sup>201</sup> Hernández, ““Cristoadictos”: Adicción y teoterapia cristiana evangélica en Tijuana”, 90.

<sup>202</sup> Director general de El Mezón, en entrevistas del proyecto: La oferta terapéutica de los Centros Evangélicos de Rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana. 2014.

Este templo surgió en 1948 en la calle Coahuila, en el corazón de la Zona Norte.<sup>203</sup> El trabajo de fundación lo realizó el pastor Eusebio Herrera León, quien en la década de 1940 ya estaba haciendo trabajo de evangelización en Tijuana; y aunque Alberto Hernández ubica la fundación del templo en 1948, en la documentación del Archivo General de la Nación resguardado en el Instituto de Investigaciones Históricas-UABC, su origen data de 1920. El templo acrecentó su fama a partir del testimonio de rehabilitación y conversión de Pablo Garduño Silva, en su libro autobiográfico *Un hombre llamado la Changa*; luego de convertirse en dicho templo, comenzó a hacer labor de rescate y proselitismo con las personas del Bordo y de la Zona Norte.

Después de Garduño, la labor estuvo a cargo del Hermano Servín, un “ministro de prisiones”, cuya trayectoria de fe surgió durante su condena en el llamado Palacio Negro de Lucumberrí. Fue también pionero en el trabajo de evangelización en la penosamente celebre cárcel “El Pueblito”. Posteriormente el grupo Alcance Victoria, surgido en Estados Unidos, también llegó a Tijuana, y de ahí en adelante, una larga lista de iglesias que han trabajado por la misma causa. El crecimiento de los centros evangélicos en Baja California, de acuerdo a los trabajos que se han realizado al respecto, tiene que ver con la labor de las iglesias, pero también es una consecuencia de la ausencia del estado en lo referente al tratamiento de adicciones y de la conceptualización social al respecto, en términos de estigmatización y marginación de los usuarios de drogas; que parte de la concepción de las personas consumidoras como delincuentes.

El centro de rehabilitación Nueva Vida, ya estaba funcionando hacia finales de la década de 1970. Sin poder dar una fecha exacta de su fundación, el responsable del lugar, el pastor Javier, comenzó a congregarse y trabajar ahí, mientras vivía en Estados Unidos y trabajaba en centro de integración juvenil del estado. Su trabajo en integración era de psicoterapia, pues cursó la carrera de psicología en la Universidad de Los Ángeles. Gracias a ese primer proyecto se involucró en la mesa directiva de Nueva Vida, en donde trabajó a partir de 1980. Entre 1986 y 1987, el centro se constituyó como asociación civil, y aunque el pastor no fue el fundador del centro ni estuvo ahí en sus inicios, está en el centro desde que se ha constituido legalmente. Cuando comenzó a trabajar ahí, seguía regresando a Estados Unidos, y aunque hubo un intento de expulsarlo de la organización por la diferencia de visión que tenía con el pastor fundador, la persona que donó el terreno para el centro pidió que fuera él quien se quedara de encargado, y así fue; actualmente si-

---

<sup>203</sup> Alberto Hernández, *La frontera norte de México: Escenarios de diversidad religiosa* (Tijuana-Zamora: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán, 2013), 162.

gue al frente, con apoyo del director formal.

El modelo de Nueva Vida es del tipo de Granja de retiro, un término acuñado en los años setenta a partir del trabajo del Grupo Condesa en el Valle de México. “Los fundadores de este proyecto lo denominaron granja porque bajo esta idea se recuperaba el concepto de espacio rústico y pacífico, con vegetación agradable, escasos servicios y alejado de centros urbanos, condiciones que favorecerían el desarrollo del tratamiento.”<sup>204</sup> Es un modelo religioso y de ayuda mutua, que sigue la lógica de los organismos de Narcóticos Anónimos, que a su vez, fueron derivados del programa de Alcohólicos Anónimos y de su modelo de los Doce Pasos.

Esta estrategia de tratamiento consiste, en esencia, en la participación voluntaria y gratuita de los adictos al alcohol y/o las drogas en sesiones de terapia basadas en técnicas de ayuda mutua, donde los asistentes narran sus propias experiencias y las razones que los condujeron a la dependencia del alcohol. Así, sitúan su adicción como producto de una enfermedad, la cual habrá de ser combatida por medio de la disciplina que implica el estricto seguimiento de los “doce pasos”, la solidaridad grupal y el fortalecimiento de la fe.

La experiencia aleccionadora que dejó en algunos integrantes su participación en estos organismos internacionales fue determinante, al grado de que en los años posteriores desarrollaron bajo iniciativa propia en el Estado de Baja California, un nuevo liderazgo tendiente a la conformación de centros de rehabilitación de alcohólicos y drogadictos en calidad de asociaciones civiles.<sup>205</sup>

Nueva Vida recibe apoyo de la sociedad civil de ambos lados de la frontera, e incluso de organismos internacionales, de la cuota que pagan los familiares por el internamiento y de las dinámicas laborales que ahí se llevan a cabo. Sin embargo, la cuestión económica no es determinante para brindar atención, pues reciben e incluso recogen a personas en situación de calle, que no pueden aportar económicamente al centro, fraguando ellos mismos los gastos. Existen algunos internos que ya son personajes del centro; hombres que no tienen nada ni a nadie, y que ya tienen muchos años ahí, pero por cuestión de salud mental y falta de recursos propios, no es posible que abandonen las instalaciones. El centro cubre esos gastos, pues consideran que no hay forma alguna de que el Estado se haga cargo de esa responsabilidad, y en el centro esas acciones se ven como una manifestación del don de servicio.

La dinámica de recuperación implica la rehabilitación física, espiritual y el trabajo vocacional. El centro cuenta con talleres en donde se enseñan oficios para los internos, que tienen un impacto muy positivo en la rehabilitación, pues con estos conocimientos después se les canaliza y recomienda para laborar fuera. El centro cuenta también con una casa de medio camino, que es

---

<sup>204</sup> Hernández, ““Cristoadictos”: Adicción y teoterapia cristiana evangélica en Tijuana”, 78.

<sup>205</sup> González Reyes, “La adicción a las drogas ilegales en el estado de Baja California”, 153.

una propiedad del pastor Javier, una casa que funciona como hogar temporal para las personas que han terminado su tratamiento y quieren trabajar, pero que no cuentan con las redes de apoyo para abandonar totalmente la institución. De esta forma, se puede garantizar el éxito para estas personas; pues, la falta de trabajo o de vivienda ya no son un factor de riesgo para recaídas, y el mantenerse la responsabilidad de mantenerse “limpio”, recae totalmente sobre el individuo y su fortaleza física, mental y espiritual.

### 3.4 La historia de la práctica del tatuaje.

El tatuaje ha acompañado históricamente a la humanidad y a través del tiempo ha ido evolucionando como forma de manifestación, directa o indirecta, de su cultura. Revisando el desarrollo de la práctica a través del tiempo, se consideran aquí cuatro momentos en el devenir de la historia de la humanidad. Uno sería el antecedente prehistórico de lo que han dado razón arqueólogos en diferentes puntos del mundo. Otro, en el contexto de las culturas de la antigüedad, en el contacto de occidente con pueblos de Asia y África, y todos los considerados como bárbaros. El tercer momento se da en el contexto de las conquistas, cuando occidente se extiende al continente americano y otros extremos culturales. Por último, el tatuaje en la modernidad; a partir del siglo XX y podría comenzar desde el cambio técnico en el uso de máquinas automáticas, que coincide con el cambio en las proyecciones e interpretaciones culturales al respecto.

A partir de entonces el tatuaje comienza a salir de los círculos de marginación a los que se le había relacionado y en la actualidad incluso existen figuras populares que se relacionan con la normalización social de la práctica, mayormente del medio artístico o el deporte. Cuando el tabú en torno a la práctica dejó de ser tan fuerte y conforme se fue normalizando la imagen de personas tatuadas, el tatuaje se sitúa ya en discusiones de gustos, estética o moralidad, y no sólo de proyección de violencia o desviación social; aunque en algunos contextos, parece difícil separarlo de esa idea. El tatuaje parece haber estado presente en la vida del hombre desde el surgimiento de los primeros grupos humanos; pues se ha encontrado una gran cantidad de evidencia que así lo confirma. Hay pruebas de que el hombre primitivo adornaba su cuerpo de formas muy variadas, aunque conocer las razones específicas para ello sigue siendo en parte una incógnita.

En las cuatro razas en que han dividido al hombre fósil Quatrefages y Hamy, en su *Crania étnica*, hay pruebas bastante convincentes que justifican la creencia de que el uso del tatuaje data de la existencia de los primeros hombres. Respecto de las razas de Constadt y de Cro-

Magnon, descubierta la primera, que es la más antigua, en los valles del Rin, en el Sena, en los Pirineos, en Italia, España, Suecia y hasta en América; y la segunda, principalmente en las grutas de Eyzies, se han encontrado en las estaciones paleolíticas al lado de los esqueletos, pequeñas provisiones de materias colorantes, collares y brazaletes de conchas, lo cual prueba que el gusto por el adorno no era desconocido del hombre primitivo.<sup>206</sup>

Desde la arqueología y sus aportes a la antropología, el hallazgo de momias de la antigüedad que ostentan tatuajes de diferentes tipos ha aportado información sobre la práctica y su uso, desde los inicios de la vida del hombre en sociedad. El cuerpo humano con piel más antiguo que se ha encontrado en Europa data de 5 300 años (3 300 a.C.) y es de un hombre del neolítico que ha sido bautizado como Ötzi. Tiene 52 tatuajes, en articulaciones y puntos específicos de acupuntura, estudios indican que tenía algunos padecimientos y que muy probablemente era tratado por estos<sup>207</sup>, lo cual es un referente también del sentido que se le ha otorgado a las marcas en la piel a través de la historia y de su estrecha relación con sentidos tribales de medicina y sanación.

Y aunque históricamente ha tenido diversos usos fuera de los contextos negativos a los que se le ha relacionado, de desviación o criminalidad, es precisamente la concepción negativa del tatuaje lo que llevo inicialmente a estudiar la práctica con rigor académico, en la criminología, hace ya dos siglos. De acuerdo con Jill A. Fisher, se sabe poco del tatuaje entre la época Colonial y hasta 1860, debido a una ausencia de documentación y de trabajos académicos sobre el tema desde la historia u otras disciplinas.<sup>208</sup> La antropología ha aportado a este campo, matizándolo como una expresión cultural de los grupos humanos. Actualmente, sin embargo, el prejuicio al respecto se extiende de lo social a lo institucional, puesto que aún se puede encontrar cierto tipo de tabú en su estudio. El autor menciona en su artículo “Tatuando el cuerpo, marcando la cultura”, que el tatuaje es considerado como una expresión o característica de las subculturas y, señala, que incluso en el ámbito académico, no es considerado un tópico serio de interés intelectual, sino un tema relacionado con la desviación social. Critica que, además, en este acercamiento, tampoco falta la romanización de la práctica cultural, que le resta objetividad a este tipo de estudios. Sin embargo, cuando se va a tocar el tema con interés intelectual, siempre es necesario recurrir a cierta legitimación de la práctica como expresión de la cultura y explicar sus bases socio-culturales.

---

<sup>206</sup> Francisco Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares* (México: Palacio Nacional, 1899), 24.

<sup>207</sup> Luc Renaut, “Ötzi’s Tattoos and Traditional Minor Surgery”, *L’Anthropologie* 108, núm. 1, (marzo 2004): 93. <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0003552103000840>

<sup>208</sup> Jill Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, *Body and Society* vol. 8, núm. 4 (2002): 93. Versión PDF.

Comenzando por el origen del término, según la historia, surge de los viajes de James Cook a las polinesias en el siglo XVIII. “La palabra *tatuaje* es de origen oceánico; viene de la frase polinesia *tatau*, que el polinesio alarga al pronunciarla como si se escribiera *tatahu*, y está compuesta de *ta*, dibujo, impresión, y de *tau*, piel; por lo mismo significa dibujo en la piel. «Por un error, dice Berchon, los ingleses han cambiado en *tahoo* la expresión oceánica que el célebre Cook por primera vez escribió *tattoo*. Los alemanes escriben *tatowiren*. ”<sup>209</sup> Se recuperó en las lenguas anglosajonas y las romances, de ahí el uso se popularizó y extendió a otros idiomas. “La palabra tatuaje se origina de la palabra inglesa *tattoo*, que a su vez proviene del término samoano *tattaw / tátau*, que significa marcar o golpear dos veces (refiriéndose este último al método tradicional de aplicar los diseños o plantillas entre los samoanos para tatuarse y posee el mismo significado y sentido que el vocablo árabe *daqq*), y el término fue traído por los marineros que viajaban por el Pacífico sur, quienes quedaron fascinados por sus tatuajes.”<sup>210</sup>

Desde los pueblos de la antigüedad existía una tradición de la práctica, que se puede localizar en observaciones que hicieron pensadores del mundo antiguo, y en evidencias literarias y arqueológicas. En distintos lugares y grupos humanos, se le otorgo sentidos diferentes a la práctica y los métodos utilizados para llevarla a cabo eran diversos; en ocasiones, incluso variaban dependiendo de la función.

En la historia de China por Ma- Tien -Lin, que escribió en el siglo XII, se refiere la ceremonia completa del tatuaje, que se ejecuta en la joven en el momento de su matrimonio, en la isla de Hay-Han. Solamente en las clases nobles se acostumbra esta ceremonia. Tan pronto como la niña llega a la edad núbil, los parientes ofrecen una gran fiesta a todos los miembros de la familia. Las compañeras de la joven llevan las agujas y los pinceles, y le trazan de negro en la cara dibujos de flores, de mariposas, de insectos, finamente ejecutados. Los dibujos son grabados después por un artista, que es generalmente una vieja, y las imágenes trazadas por los piquetes, se desprenden de un fondo punteado que parece imitar un semillero de granos de mijo. La ceremonia se llama Sieou-Mien.» «En Formosa, según Raoul, la misma ceremonia precede al matrimonio, en las mujeres, cuya cara queda enteramente cubierta de un tatuaje muy cerrado.»<sup>211</sup>

En la mayoría de las culturas antiguas, se puede ubicar al menos un uso del mismo y su conocimiento se extiende a los grupos humanos en todo el mundo. La práctica tiene una larga historia y esta difundida en diversas culturas de todos los continentes, siendo especialmente significativa en algunas regiones, como entre las comunidades polinesias. Así como hay evidencia de

---

<sup>209</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, 23.

<sup>210</sup> Víctor J. Monserrat, “Sobre los artrópodos en el tatuaje”, *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*, núm. 47 (2010): 481.

<sup>211</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, 15.

su uso en grupos humanos de la antigua Europa. La aparición de las modificaciones corporales varía geográficamente, y existen significados compartidos, pero otros muy específicos para cada cultura en particular. Y en gran parte, estas expresiones artísticas surgieron en el contexto de la nobleza y el honor. Se puede apreciar, al observarlo como una expresión cultural, que el tatuaje ha formado parte importante en las nociones tradicionales con que los grupos humanos expresan su forma de percibir el mundo.

Sobre sus usos en el México prehispánico, Francisco Martínez Baca refiere a los otomíes “(*otonca*), los más antiguos del Anáhuac, que actualmente están derramados por los Estados de México, Hidalgo y San Luis Potosí, que pueblan Querétaro y la mayor parte de Guanajuato, y aún se encuentran en los estados de Tlaxcala y Veracruz... usaban besotes y orejeras, distinguiéndose por su valor y finura las piedras de los señores y guerreros, de los de la gente común. Las mujeres... traían zarcillos y orejeras; se pintaban el pecho y brazos de labores azules, haciéndolas permanentes punzando las carnes con lancetas.” Respecto a los mayas, dice que además de las muchas formas de adornarse: “Se hacían escarificaciones para engalanar el cuerpo, por gentes entendidas, que, después de pintar las figuras que querían, cortaban la piel al contorno de ellas e introducían en las heridas tierra negra o carbón molido, con lo cual conseguían hacer indeleble el dibujo. Ya sanos, ostentaban diversas figuras de animales, como serpientes, águilas y otras aves adornadas con diferentes labores.”

Se rescatan también testimonios de quienes tuvieron la tarea de aprender de los grupos étnicos en el periodo de colonización: “Bernal Díaz del Castillo, que fue pagado para conocer bien a dichos indígenas, dice que en el curso de una expedición guerrera, llevaban una coraza de algodón y en la cabeza penachos de plumas; y que se pintaban la cara de blanco y negro, y algunos de un ocre rojo. De vuelta a la ciudad, se quitaban la pintura para sustituirla con el tatuaje indeleble; este debía ser un privilegio de los guerreros y los nobles, porque a la gente del pueblo no se le permitía tatuarse.” Y, en otro ejemplo: “Cogolludo nos dice que se grababan en el cuerpo toda especie de dibujos y de figuras de animales, como águilas, tigres y serpiente, según el orden al cual pertenecían; y Diego de Landa afirma que los antiguos yucatecos eran considerados tanto más valientes cuanto más tatuados estaban... El guerrero joven comenzaba por tener una o dos figuras simbólicas, pero a cada nueva víctima que hacía, pedía una nueva inscripción; de suerte

que el cuerpo de los viejos héroes debían estar completamente cubiertos de jeroglíficos.”<sup>212</sup>

Aunque en la literatura el tatuaje parecería no estar muy presente entre los pueblos prehispánicos de México, en parte porque por lo general se identifica arqueológicamente en momias, y por otra, debido a la censura respecto al tema de misioneros y exploradores de la época de la Conquista (y a las prácticas que se fueron erradicando durante el periodo) , es posible identificar vestigios de dichas prácticas en algunas las figuras de barro que se conservan de diferentes grupos humanos (y que algunos arqueólogos consideran pintura y no tatuaje), como en el caso de la figura conocida como “Perfil de una mujer maya”, en el detalle de un relieve de Yaxchilan, Chiapas.<sup>213</sup>

El trabajo de Martínez Baca recoge múltiples ejemplos del uso que se le ha dado históricamente al tatuaje en diferentes lugares y culturas. “En la Nueva Zelandia, el tatuaje constituye un adorno en las jóvenes, y lo practican en los labios con el objeto de encubrir su color rojo; la negrura de los labios es un signo de belleza, y de tal manera las madres cuidan de él, que durante la operación les cantan a sus hijas: “déjate tatuar para que no se diga cuándo entres a la fiesta: allí va una de labios rojos.”” Tuvo diversos usos con sentido de pertenecía, recreativo o militar: “Heródoto hace mención del tatuaje en los thrasas; dice: «una piel marcada, llena de piquetes, atestigua un noble origen; aquel que no está tatuado, es de bajo nacimiento.» Luciano dice, hablando de los asirios: «todos se divierten haciéndose piquetes, sea en las manos, sea en el cuello.» Tácito habla de la coloración negra que los arias se ponían en la piel para tener aspecto feo en tiempo de guerra.”

Y por supuesto, el sentido religioso también ha estado presente: “El tatuaje no se practicó siempre con el mismo motivo; la evolución social lo ha hecho cambiar de objeto en ciertas épocas de su historia: y esta costumbre sencillamente ornamental, pasó a tener carácter religioso en diversos pueblos de Asia, de África y Grecia. Grecia y el Asia menor tuvieron su Dios del tatuaje. París, después de robar a la bella Elena del palacio de Menelao, se hace tatuar en el templo de Hércules para hacerse inviolable. Los fenicios grababan en su frente los signos de su divinidad. Los antiguos egipcios se trazaban en la piel los emblemas de Isis y de Osiris, y los sacerdotes se tatuaban los mismos signos.”

Antes de su introducción a occidente, había una tradición previa de tatuaje entre esclavos,

---

<sup>212</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, 41-42.

<sup>213</sup> Carlo Ludovico Ragghianti, ed. *National Museum of Anthropology Mexico City*, Great Museums of the World 15 (Italia: Newsweek/ Mondadori, 1970), 95.

como identidad tribal, o como indicio de la clase o casta a la que se pertenecía; sin embargo, la manera en que se daba su uso era muy diferente a la idea de marginación que se podía identificar en los contextos más conocidos, como en el caso griego. “En Argel las familias poderosas hacían tatuar a sus esclavos de modo uniforme para reconocerlos; y estos tatuajes iban cambiando de carácter a medida que los esclavos pasaban de dueño a otro, y en su piel traían la historia desde la familia o tribu de que procedían hasta la del último poseedor. Pero estas marcas eran un padrón de infamia como los estígmato que se imprimían en la frente o en el cuerpo de los criminales, de los esclavos fugitivos y de los prisioneros de guerra.”<sup>214</sup> Este último uso fue determinante para la percepción del tatuaje en el futuro, pues con la influencia griega en la cultura europea, y en general en occidente, fue concebido durante mucho tiempo como un sinónimo de estigma.

### *Los hijos de Caín.*

En la antigua Grecia se utilizaba *stigmata* para definir las marcas en la piel, la evidencia sugiere que esta fue heredada a los romanos. Fisher señala la importancia de dicho concepto si se considera el valor actual que se le da a la palabra estigma en el inglés (y lo mismo es en el caso del español).<sup>215</sup> El significado del estigma en su forma actual, puede tener relación directa en su origen con el sentido que en la antigüedad, por la valoración que se tenía de dichas marcas, se adjudicaba al concepto. Las culturas contemporáneas y vecinas de los griegos, utilizaban el tatuaje con diversos sentidos: ritual, símbolos de estatus o mera decoración. Sin embargo, en el contacto, los griegos no lo adoptaron como elemento artístico o de uso común en su cultura por considerarlo una práctica de bárbaros, del tipo incivilizado de sociedad.

La práctica fue acogida en Grecia, pero con sentido negativo; se adoptó como símbolo de castigo o propiedad. Como los griegos asociaban el concepto de *stigmata* con sus vecinos rivales, su importancia social fue degradada y subsecuentemente el término fue utilizado como recurso para señalar a los “otros”, que podían ser bárbaros, criminales o esclavos. Cuando pasó a los romanos tomó importancia como medio de control social; se convierte en un elemento con sentido político, y el cuerpo el lugar para plasmar mensajes de este tipo. “Los griegos, que aparentemente sabían mucho de medios visuales, crearon el término estigma para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quien los

---

<sup>214</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, 13-14.

<sup>215</sup> Jill Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, 92.

presentaba. Los signos consistían en cortes o quemaduras en el cuerpo y advertían que el portador era un esclavo, un criminal o un traidor- una persona corrupta, ritualmente deshonrada que debía evitarse, especialmente en espacios públicos-.”<sup>216</sup>

“El cuerpo es una herramienta política, y las relaciones de poder se ejercen sobre éste de forma violenta, en distintos momentos de la historia; lo invierten, lo marcan, lo entrenan, lo torturan, lo forzan a hacer tareas, llevar a cabo ceremonias, emitir signos, etc.”<sup>217</sup> Al marcar, sin consentimiento, los cuerpos de los criminales y esclavos, era más fácil para el Estado tener control sobre sus cuerpos y, consecuentemente, sobre los movimientos de la persona. Esta marca es un símbolo de violencia política, que se puede percibir fuertemente no solo en la forma en la que se aplica, puesto que implica un gran dolor, sino también en el valor sociocultural que implica el símbolo en sí mismo (ej. delito), y la interpretación que se dará de quien lo porte (=delincuente). “Los símbolos de prestigio pueden contraponerse a los símbolos de estigma, es decir, a aquellos signos especialmente efectivos para llamar la atención sobre una degradante incongruencia de la identidad, y capaces de quebrar lo que de otro modo sería una imagen totalmente coherente, disminuyendo de tal suerte nuestra valorización del individuo”.<sup>218</sup>

Existen varios tipos de estigmatización por causa criminal, según Gustafson, conforme a la herencia griega, en la antigua Roma se podían considerar: 1. El delito cometido. 2. El nombre del emperador bajo el cual fue cometido el crimen. Y 3. El castigo recibido. De ser símbolo de propiedad y castigo, en la edad media europea, se mantiene el sentido de marca criminal; su relación sociocultural con la civilización occidental, se define en límites de la criminalidad y la desviación. Por otra parte, algunos cristianos primitivos, que en la época constituía parte de los grupos indeseados de la sociedad, también realizaban marcas en su piel, alusivas a Cristo y como prueba de su devoción religiosa.<sup>219</sup>

Este sentido de estigma que se le dio a las marcas en la piel, no solo se incluyen los tatuajes, sino otras forma de marcar la piel que tienen antecedentes igualmente muy antiguos. Un ejemplo puede ser la técnica actualmente conocida como *branding*, que consiste en una quema-

---

<sup>216</sup> Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, 11.

<sup>217</sup> Gustafson, M. “The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond”, en *Written on the body: The Tattoo in European and American History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000): 24, citado por Jill Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, en *Body and Society* 8, núm. 4 (2002), 92.

<sup>218</sup> Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, 58.

<sup>219</sup> Gustafson, M. “The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond”, citado por Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, 93.

dura sobre la piel, similar a la que se utiliza para marcar el ganado; o la escarificación (cortes de la capa superficial de la piel, en patrones o figuras tribales básicas, lo que resulta en una cicatriz, que se busca sea queloide, en forma abultada.) Existen diferentes maneras de lograr la marca, y en el idioma inglés, una de sus traducciones literales es estigmatización. En diversas comunidades africanas y euroasiáticas se utilizó con diferentes fines. Desde los guerreros que buscaban deformar sus rostros o extremidades para parecer más temibles, los niños que lo hacían como ritual de paso, los hombres como sinónimo de fortaleza o los ancianos como señal de autoridad y resistencia, hasta las mujeres que, incluso en la actualidad, lo hacen para embellecer su cuerpo y como evidencia de su fuerza y capacidad para soportar dolor.

Actualmente estas formas están en proceso de cambio por el contacto externo, pero en algunas etnias permanecen arraigadas con gran fuerza. Estas marcas remiten a una idea de violencia simbólica contra el cuerpo (que puede ser contra las nociones tradicionales del cuerpo). Aunque, algunos pueblos antiguos los utilizaban efectivamente como marcas de prestigio, y en muchos casos, como un símbolo de la relación del hombre con la divinidad. De igual forma, el estatus que podía proporcionar un tatuaje tuvo implicaciones varias en diversas regiones, un ejemplo cercano pueden ser los pueblos nativos de América del norte:

El tatuaje era también un medio de reconocimiento para los miembros de una tribu o de una familia. «Se lee esta escena tan bien pintada en la Vida de los indios de la América del Norte, en la cual F. Cooper muestra al delaware, pronto a ser sacrificado por otros delawares, y que se hizo sagrado porque llevaba en el pecho la marca indeleble de la Tortuga, el escudo de su nación. Este es un signo verdaderamente sagrado que hace inviolable a aquel que lo lleva.» Los pieles rojas llevaban una marca distintiva o tótem tatuada en el pecho, siempre la figura de animal bajo la protección del cual la tribu se creía amparada.<sup>220</sup>

Las marcas, como se mencionó antes, tienen un lugar importante en la Biblia, generalmente de forma negativa. Una de las historias más populares en este sentido, en el libro de Génesis, es la de Caín y Abel. En esta se concluye en que a raíz del asesinato de su hermano Abel, Caín obtiene, entre otros castigos, una marca que llevará en la frente por lo que le reste de vida; de igual forma la llevarán sus descendientes, porque toda su línea de herederos estaría marcada bajo la maldición del fratricidio. Esta historia tiene muchas interpretaciones y metáforas; pero el estigma de la marca, señala al hombre y permite que sea juzgado, no por lo que es, sino por lo que la marca que lleva dice que es.

Existen muchas referencias a esta historia, en la literatura y el arte. Una reflexión en este

---

<sup>220</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, 15.

sentido se puede encontrar en la obra de Herman Hesse, *Demian*. *Demian* cuestiona sobre el tema explica su interpretación de la marca de Caín. En pocas palabras, dice que probablemente no fue el acto lo que creó la marca y sus consecuencias. Sino que quizá, las consecuencias, no fueran tales, sino el origen de buscar una explicación de una marca en un hombre. Que quizá el miedo que la gente tenía por un hombre marcado, concluyó en que se generara una historia en torno al caso, de esta forma, queda justificada la reacción de desprecio que la gente sentirá por los estigmatizados. Lo que se convierte en una reflexión interesante al respecto:

El estigma fue lo que existió en un principio y en él se basó la historia. Hubo un hombre con algo en el rostro que daba miedo a los demás. No se atrevían a tocarle; él y sus hijos les impresionaban. Quizás, o seguramente, no se trataba de una auténtica señal sobre la frente, de algo como un sello de correos; la vida no suele ser tan tosca. Probablemente fuera algo apenas perceptible, inquietante: un poco más de inteligencia y audacia en la mirada. Aquel hombre tenía poder, aquel hombre inspiraba temor. Llevaba una «señal». Esto podía explicarse cómo se quisiera; y siempre se prefiere lo que resulta cómodo y da razón. Se temía a los hijos de Caín, que llevaban una «señal». Esta no se explicaba como lo que era, es decir, como una distinción, sino como todo lo contrario. La gente dijo que aquellos tipos con la «señal» eran siniestros; y la verdad, lo eran. Los hombres con valor y carácter siempre le han resultado siniestros a la gente. Que anduviera suelta una raza de hombres audaces e inquietantes resultaba incomodísimo; y les pusieron un sobrenombre y se inventaron una leyenda para vengarse de ellos y justificar un poco todo el miedo que les tenían... Seguramente es verdad. El más fuerte mató a uno más débil. Que fuera su hermano, eso ya se puede dudar. Además, no importa; a fin de cuentas, todos los hombres son hermanos. Así que un fuerte mató a un débil. Quizá fue un acto heroico, quizá no lo fue. En todo caso, los débiles tuvieron miedo y empezaron a lamentarse mucho. Y cuando les preguntaban: «¿Por qué no le matáis?», ellos no contestaban, «porque somos unos cobardes», sino que decían: «No se puede. Tiene una señal. ¡Dios le ha marcado!»<sup>221</sup>

En el caso del estigma en Grecia y heredado a Roma; los marcados eran los inadaptados: esclavos, extranjeros, delincuentes. Como en la historia de Caín, la marca generalmente se hacía en la frente (como en la actualidad aún es práctica de castigo en algunas mafias), así podían asegurarse de que fuera evidente. “Tal como lo sugiere la semiótica de Peirce, los signos crecen a través del interpretante. Entonces, las marcas deben habilitar al interpretante para que cumpla con su sentido en la red de semiosis infinita: interpretando. Volviendo al punto anterior, las marcas inscriptas en los cuerpos requieren emplazamientos disciplinares, ascesis continua, que vuelva permanente en el tiempo. Así, estas inscripciones, que dejan marcas perennes, permiten construir vínculos duraderos con el mundo, con el entorno, consigo mismo y con los otros.”<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Herman Hesse, *Demian*. (Madrid: Alianza, 2006). Versión PDF: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/Demian.pdf>

<sup>222</sup> José Luis Jofré, “Ensayo sobre la producción de marcas y cicatrices corporales en occidente”, *Fundamentos en Humanidades*, año XII, núm. 2 (2011): 26.

En el siglo IV las marcas se movieron a lugares menos visibles en consecuencia de la cristianización del mundo romano. El emperador Constantino no estaba de acuerdo con la agresión que implicaba marcar el rostro y optó hacerlo en las manos o las pantorrillas; esto se puede explicar puesto que el rostro, creado a imagen y semejanza de la divinidad, debía ser lo menos alterado posible.<sup>223</sup> Es importante considerar que fue el primer emperador romano convertido al cristianismo, y en consecuencia el culto dejó de ser perseguido. La persecución y el martirio sufrido por los cristianos se fueron transformando en la penitencia. El cuerpo dejó de ser el lugar del dolor para volverse el encierro del alma, que ahora era el sujeto del sufrimiento; de esta forma, el sacrificio y el castigo se trasladó del cuerpo al alma. “Durkheim (1994), en *Las reglas del método sociológico*, afirma que la violencia se va refinando a medida que la humanidad evoluciona. Se hace sutil. Entonces, aunque no deja de ser violencia, comienza a resguardarse el cuerpo. El castigo toma otras formas que impactan, ahora, sobre la psique. El alma como dimensión humana es resignificada por psicología moderna, que se apropia de la categoría psíquica, la vacía de unos significados como los filosóficos y teológicos, y le otorga nuevos sentidos.”<sup>224</sup>

La forma de implementar estas formas de sufrimiento, variarían, pues en la doctrina cristiana hay muchas referencias al sacrificio personal, y al sufrimiento como una característica normalizada de la condición humana. En este sentido se pueden encontrar varias lecturas, pues el dolor se traslada al alma de los creyentes, como se puede encontrar claramente en el *Confiteor*, Yo confieso o Yo pecador, de la tradición católica: “Yo confieso ante Dios Todopoderoso, y ante ustedes hermanos que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión. Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa.” Sin embargo, para los no creyentes, los ateos, herejes, blasfemos, apostatas, sacrílegos, etcétera, el castigo físico nunca dejó de estar presente e institucionalizado gracias al santo oficio, la Inquisición.

La concepción del “respeto” al cuerpo, o del derecho sobre este, permeaba quizá el pensamiento de quienes más tarde observarían la práctica del tatuaje, con sentidos ajenos a los occidentales. La reintroducción del tatuaje en Europa en el siglo XVIII, con el nombre que lleva actualmente, es consecuencia de los viajes de James Cook. “Los nuevos libros de viajes y sus ilustraciones pusieron en conocimiento estas lejanas prácticas, y más recientemente el tatuaje llegó a Occidente por vía marítima a través de las expediciones del capitán James Cook por las islas de

---

<sup>223</sup> Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, 93.

<sup>224</sup> Jofré, “Ensayo sobre la producción de marcas y cicatrices corporales en occidente”, 28.

la Polinesia, y fue J. Banks (1743-1820), artista y científico que navegó junto al capitán Cook, quien describió en 1769 el proceso del tatuaje de la Polinesia, donde ya hemos citado la admiración que causaron entre sus marineros quienes tuvieron contacto con los indígenas maoríes y otras tribus y que les introdujeron en el arte de tatuar.<sup>225</sup>

Durante los proyectos coloniales en el nuevo mundo, se asocia al tatuaje como práctica de primitivos o enemigos de la colonización. Entre viajes y navegantes, la palabra *tattoo* (que ya se había apropiado en el inglés) pronto se dispersó a otras lenguas europeas. Hay poca información de lo que sucedía al respecto en Europa o América entre 1770 y 1860, y aunque hay evidencia de que se estaban realizando tatuajes, no queda claro quienes realizaban la práctica o cuáles eran los métodos.<sup>226</sup> En culturas orientales y oceánicas, la práctica mantenía connotaciones diferentes a las que llegaron a occidente. “En la Nueva Guinea, los padres del culto de la Serpiente llevan en los brazos, en el pecho y en la cara, cicatrices en forma de guirnalda, que representan flores, animales, y sobre todo serpientes. Esta operación los hace sagrados.» De la misma manera, según Alí Bey «todo árabe que lleve en cada mejilla tres cicatrices paralelas, será por esto consagrado como esclavo de la casa de Dios.» «En Nueva Zelandia, la mujer que no lleva el tatuaje ortodoxo, grabado por un sacerdote, no puede gozar de la felicidad eterna.»<sup>227</sup>

En este periodo, los marineros que regresaban de sus viajes, probablemente los traían, en una suerte de souvenir, de lugares inexplorados, en un contexto en donde el tatuaje podría implicar un sentido de aventura (con las connotaciones de contacto con cierto salvajismo o vivir en situaciones límite, que eso remite). “Con el tiempo esas inscripciones sirvieron para identificar a los más revoltosos (por ejemplo en el motín del *Bounty* de 1789[\*] y el juicio contra los amotinados propició el estereotipo de la asociación entre los tatuajes y la delincuencia). A su vuelta algunos abrieron sus propios estudios de tatuaje y popularizaron esta disciplina entre los sectores populares y llevaron sus aprendizajes a las zonas portuarias de las colonias.”<sup>228</sup>

En 1800 el tatuaje aún tenía fuerte connotación de crimen y castigo, mayormente arraigado entre delincuentes y prisioneros. Criminólogos en Italia y Francia comenzaron interesarse en la

---

<sup>225</sup> Víctor J. Monserrat, “Sobre los artrópodos en el tatuaje”, *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*, núm. 47 (2010): 485.

<sup>226</sup> Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, 93.

<sup>227</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, 15.

<sup>228</sup> Víctor J. Monserrat, “Sobre los artrópodos en el tatuaje”, 485.

\*Motín en el navío de la Marina Real Británica HMS *Bounty*, el 28 de abril de 1789 en el océano Pacífico. Los amotinados abandonaron a su capitán en un barco pequeño y se escondieron en Tahití o en las islas Pitcairn, hasta que algunos fueron encontrados y enjuiciados en 1792.

criptografía del tatuaje; considerándolo como un código de inscripciones corporales que hacían alusión a los crímenes y ofensas de los criminales y desviados, así comenzó el interés en descifrar sus significados. Aunque los tatuajes eran vistos como indicadores de criminalidad, para finales del siglo XIX se comenzaron a observar cambios al respecto en occidente. En Estados Unidos, fue durante la guerra civil de las colonias inglesas, el tatuaje se presentó con un sentido esencialmente político, con símbolos que identifican al individuo con fracción política en la que militaba. “Durante la Guerra de Secesión y la Guerra Civil de los Estados Unidos, el arte del tatuaje experimentó un gran crecimiento y popularidad con gran demanda de diseños patrióticos (Thomas Edison lucía cinco puntos en su brazo izquierdo). Martin Hildebrandt tatuó a cientos de soldados y marineros y en 1870 abre en New York lo que aparentemente fue el primer estudio de tatuajes, en Oak Street, y con el taller de Samuel O’Reilly (1875) Chatham Square se convirtió en la Meca del tatuaje (y del sexo, la cerveza y el juego).”<sup>229</sup>

El cambio más significativo en poco más de 2000 años, tiene que ver con esta relación criminal, pero con una variación en su sentido: el tatuaje pasó de ser una marca no consensuada, en los cuerpos de prisioneros, al tatuaje voluntario. Con una lógica bajo la cual el Estado podía aún percibir la marca como indicio de una vida criminal. Ejemplos de este tipo de tatuaje podrían ser, desde los tatuajes que se hacen para pertenecer a un grupo; como el tatuaje prehispánico en pandillas mexicanas en EEUU, los códigos que se inscribían en los cuerpos de miembros de la mafia rusa para transmitir mensajes o dar razón del currículum criminal, o los tatuajes de la mafia japonesa de los Yakuza, que implican la relación permanente del individuo con su grupo (que se simboliza por medio de motivos diferentes y en donde destaca el tatuaje de una sola pieza en todo el cuerpo, que se trabaja a lo largo de la vida del individuo). En esta parte cabe mencionar lo citado por Martínez Baca en 1889:

Empezaremos por transcribir un párrafo de la bien escrita obra del Dr. A. Corre, titulada *Los criminales, caracteres físicos y psicológicos*.<sup>\*</sup> Dice así: « Para reconocer el valor desde el punto de vista que nos ocupa, sería necesario ver la dosis de estoicismo que un bandido puede afectar en medio de sus compañeros, por cinismo o por vanidad. Los criminales gustan de las posiciones y de los tatuajes son para ellos una credencial, siempre visible, de sus proezas; una protesta permanente o un desafío a la sociedad. Son los pergaminos que han adquirido a precio de un sufrimiento no reconocido, bajo pena de desmentir su reputación.»<sup>230</sup>

En el mismo periodo en que este cambio del tatuaje relacionado al crimen, pero realizado

---

<sup>229</sup> Monserrat, “Sobre los artrópodos en el tatuaje”, 481.

<sup>230</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes*, 107.

\*No fue posible rastrear la obra a la que el autor hace referencia, y no hay información bibliográfica en su libro.

de forma voluntaria; en Inglaterra y Estados Unidos se experimentó un auge del mismo como expresión de moda, en contraparte con su larga historia relacionada a lo socialmente desviado y la criminalidad. Hasta 1800, los criminales, los marineros y la clase trabajadora, eran los grupos mayormente tatuados, pero repentinamente al final de este siglo, se volvieron moda y se popularizaron incluso en las altas sociedades de estos países, y por lo menos durante las últimas dos décadas se mantuvieron así. Sin embargo, esta popularización y normalización de la práctica no implicó un gusto compartido entre clases, pues los individuos tatuados de clase baja seguían manteniendo el estigma de desviados.

A pesar de la normalización de su uso en otros lugares, en México el estigma continúa siendo difícil de superar en algunos contextos, y según se relata en el “Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares”, era muy evidente la manera en que los individuos se mostraban avergonzados de llevarlos en el cuerpo. Mediante estrategias diversas, eran capaces de ocultarlos, aun cuando se les desnudaba. Lo que se puede encontrar muy diferente a la manera en que los criminales en otros lugares, lo adoptan como sinónimo de una vida presumible:

En nuestros criminales tatuados sucede todo lo contrario; ocultan por todos los medios que les es posible las figuras que tienen en el cuerpo. Cuando se les manda desnudar para hacer alguna inspección, aunque no la motive el tatuaje, se manifiestan recelosos y avergonzados de descubrirse delante del médico; substraen hábilmente a las miradas investigadoras del facultativo los tatuajes que portan... Todos, en fin, hacen lo posible por ocultar sus tatuajes, y cuando han sido descubiertos, aparentan cierta extrañeza, y pretenden hacer creer que no saben cómo les pintaron eso. Muchos tratan de excusarse diciendo que fue por ociosidad, por no dejar, es decir, sin objeto; otros, que, estando ebrios, los compañeros de prisión los pintaron, y que al despertar se encontraron con eso.<sup>231</sup>

El valor económico de un tatuaje es casi evidente, y en este periodo era fácil diferenciar quién podía costear qué clase de trabajo; para la clase baja, no había acceso a las novedades. Entre trabajadores asalariados o la clase baja, los diseños eran normalmente elegidos en base a experiencias personales o características de su labor. Fisher indica que la motivación entonces se podría simplificar en que para la clase alta el propósito de llevarlos era impresionar y para la clase baja era expresarse: “Viene a simbolizar para el rico un mensaje (por lo general falso) de hombre de mundo, estos tatuajes indican que su portador había viajado y consumido otras culturas. Esta apropiación física de otra cultura era vista como una mercancía de clase en que la propia posición social podría basarse en el consumo de otras culturas, una forma de lo que yo llamo

---

<sup>231</sup> Martínez Baca, *Los Tatuajes*, 108.

*el canibalismo cultural.*”<sup>232</sup> Sin embargo, la popularidad en ese sentido fue breve.

El surgimiento y popularización de la máquina de tatuar, implicó cambios en muchos sentidos. Dicha tecnología se comenzó a usar entre 1870 y 1890, pero fue patentada hasta 1901 por Sam O'Reilly; se utilizó discretamente, en privado, antes de volverse un objeto público. Este avance no solo aceleró el proceso del tatuaje, sino que implicó menos dolor y mayor posibilidad de agregar detalles y colores a los diseños. Algunas críticas surgieron en relación al invento, como que se desvalorizó un poco el trabajo del tatuador, puesto que la máquina suplía muchas faltas de talento, o no permitía que este se apreciara en su totalidad. Esto, a la vez, también permitió que la elaboración del tatuaje se volviera un proceso estandarizado.

Esto coincide con la introducción del tatuaje japonés a Estados Unidos, cuyo auge derivó en un avance en el arte del tatuaje en general, por la influencia de la calidad de los diseños orientales.<sup>233</sup> Un hombre clave en ello fue Sam O'Reilly, un reconocido tatuador en Nueva York y su nombre figuró constantemente en los periódicos de la época. Los avances más importantes están relacionados con su persona: la máquina de tatuar, las plantillas (*flashes*) de diseños de tatuajes que permiten tener un repertorio de imágenes disponibles para escoger, y la presencia de artistas japoneses en Estados Unidos. En este periodo de conflictos mundiales y guerras, el tatuaje tuvo un uso político que permitió cierto control de la población en sentidos diferentes. Por ejemplo, el tatuaje en el periodo de la segunda guerra mundial se ha asociado tradicionalmente con el control numérico sobre la población en los campos de concentración, sin embargo, el nazismo también encontró otros fines diferentes en la práctica. En otros lugares del mundo, la función política de las marcas en la piel fue diversificándose:

Las autoridades militares del Imperio Otomano tatuaron a sus soldados en Bosnia para impedir las desertiones y durante las Guerras Mundiales, el tatuaje representó una señal de pertenencia entre los soldados y ha sido signo de identidad generalizada en las sociedades marginales. En Europa, y durante la Alemania nazi, se recurrió de nuevo el tatuaje para humillar y distinguir a los prisioneros de los campos de concentración marcando con triángulos a los deportados (rojo para los prisioneros políticos, rosa para los homosexuales, pardo para los gitanos y doble opuestos/estrella de David para los judíos). Curiosamente los oficiales de las SS eran tatuados en la axila con sus iniciales y su grupo sanguíneo con el fin de darles ventaja en los hospitales y aunque nos parezca impensable, esta práctica de estigmatizar a reos y ciertos de-

---

<sup>232</sup> Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, 95.

<sup>233</sup> Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, 96.

“Por un breve tiempo en la década de 1890 el maestro japonés Hori Chyo fue seducido por una oferta de 12.000 dólares al año a partir de un millonario de Nueva York para ejercer en América y otros dos artistas del tatuaje japonés fueron llevados a Nueva York bajo el patrocinio de Samuel O'Reilly.” (Sanders, 1989: 16).

lincuentes sigue vigente, desde el Punjab a países occidentales “ejemplos de democracia”.<sup>234</sup>

En la literatura referente al Holocausto existen también numerosos ejemplos del macabro uso decorativo que se dio en el contexto del nazismo a las pieles tatuadas, que servían de pantalla para lámparas u de otras formas de artículos de decoración. En el tiempo en que el tatuaje aún no era una práctica tan popular, la curiosidad por observarlos permitió que los circos y espectáculos de rarezas incluyeran a hombres y mujeres tatuados; que debían estar en constantemente incremento del número y variedad de sus diseños. Las mujeres debían mostrarse con ropa reveladora o escasa para que los tatuajes fueran observados (lo que pudo aportar a la relación entre tatuajes, mujeres e inmoralidad). Pero para 1940, con la popularización del tatuaje ya no era costeable mantener shows de ese tipo.<sup>235</sup> Aun cuando se seguía percibiendo el tatuaje como algo extraño, seguía siendo vulgar pero ya no extraordinario; ahora era posible visibilizar diseños en más personas, lo que le restó la importancia y sentido al de acto de rareza.

Los cambios que permitieron que no fuera tan difícil acceder al arte del tatuaje, hizo que el panorama cambiara un poco. Esto tuvo entre otras consecuencias, que ya no fuera algo tan llamativo para la clase alta y que se recuperará/reforzará la idea de la vulgaridad y desviación, en quienes decidían llevarlos. En otros ambientes también aumentó el rechazo, como en lo militar. Si bien, antes se había tenido tolerancia, la inmoralidad a la que remitían los diseños (de mujeres semidesnudas, actos sexuales o violencia, por ejemplo) eran temas recurrentes entre los grupos relacionados al tatuaje: borrachos, criminales y la clase trabajadora; y por tanto inaceptables en miembros de la fuerza pública. Además, era recibido con rechazo por la sociedad al término de la guerra cuando los soldados regresaban a casa. Un factor muy importante que surge en la preocupación de los militares estadounidenses es la salud; se advertía a los soldados de las enfermedades que se podían contraer por el uso de agujas infectadas. No obstante, de acuerdo a Fisher, no hay evidencia de que el número de soldados que se tatuaban disminuyera, y tampoco hay registros alarmantes de enfermedades en consecuencia de la práctica.

A mitad del siglo XX se popularizó principalmente entre la juventud que lo adoptó con un sentido de rebeldía o de estilo de vida alternativa. Con la disponibilidad de la máquina de tatuar, su manufactura y distribución en serie, fue cuestión de tiempo para convertirse en un elemento de consumo. De nuevo, el ambiente posterior a la guerra fue determinante: “Lo anotado tras la

---

<sup>234</sup> Monserrat, “Sobre los artrópodos en el tatuaje”, 485.

<sup>235</sup> Fisher, “Tattooing the Body, Marking Culture”, 96.

Guerra de Secesión y la Guerra Civil se repetiría entre los soldados de la II Guerra Mundial, Guerra de Corea y de Vietnam, pero a los habituales símbolos patrióticos se fueron añadiendo otros antimilitaristas, pacifistas y culturales (hojas de marihuana, palomas, motos, etc.) que contribuyeron a expandir su uso y popularidad y a organizarse y profesionalizar a sus hacedores.”<sup>236</sup> El tatuaje, como otras formas de modificación o alteración corporal, había encontrado eco en movimientos neo-tribales, como los denominados modernos primitivos; pero también, en la manera en que se le había concebido a través del tiempo en otras culturas: como un adorno o para exaltar la belleza del cuerpo. Se había alejado de los límites del ritual o el estatus, para reivindicarse como un elemento ornamental.

Actualmente, la forma de adquirir uno dista mucho de épocas y contextos anteriores. Y aunque sigue sucediendo en clandestinidad, actualmente existe regulación oficial para la práctica, pues los estudios de tatuaje se apegan a una normatividad que exige permisos, tanto los comunes como para el funcionamiento del lugar, como otros muy específicos, por ejemplo, para la disposición de los residuos que ahí se generan o evidencia del profesionalismo de quienes ahí laboran. La práctica se ha ido profesionalizando, a la par que los materiales y herramientas; de forma que quienes se dedican a ello, deberían tener especial educación sobre el manejo de residuos, contaminación cruzada, conocimientos que se comparten por ejemplo, con personal del sector salud. Durante todo el año, se pueden identificar eventos profesionales e internacionales relativos a la práctica en el país, en donde no solo se llevan a cabo tatuajes, sino que se imparten seminarios y actualizaciones sobre técnicas y equipo. En el caso de Tijuana, por ejemplo, en 2018 se retoma la expo anual de tatuajes que no solo presenta a los mejores expositores del país, sino que involucra también a personajes, importantes y reconocidos en el medio de las modificaciones corporales, de diferentes partes del mundo. Ese mismo año el modificador francés Lukas Spira incluyó a Tijuana en su agenda internacional de seminarios.

El sentido del estigma social al respecto, tanto a la práctica como a portarlos, varía dependiendo del contexto en el que se inserten los sujetos. En el lado norte de la frontera, California, es un elemento muy aceptado dentro de la amalgama cultural; en sentido de aceptación social basta observar que incluso los policías pueden portar tatuajes visibles, mientras no sean ofensivos o de pandillas. Como expresión cultural, la ciudad de Los Ángeles cuenta con su propia edición de un popular programa de televisión sobre la práctica (Miami Ink). Sin embargo, hay una

---

<sup>236</sup> Víctor J. Monserrat, “Sobre los artrópodos en el tatuaje”, 485.

línea muy delgada hacia los referentes al pandillerismo, pues aunque muchos diseños se utilizan libremente entre personas ajenas al mismo, existen símbolos que pueden tener un impacto negativo en la percepción de quienes los usan, pudiéndoles relacionar a contextos negativos (como una telaraña o lágrima, que serán abordados en los casos que aquí se analizan).

Hay muchos ejemplos de diseños que podrían ser negativos para el portador, sin saberlo se puede incurrir en el uso inconsciente de códigos o diseños no aceptados por considerarse relativos a grupos no deseados. Antes de viajar hacia algunas zonas específicas del país, por ejemplo, alguien con tatuajes muy evidentes debería estar al tanto del imaginario colectivo de las pandillas de la zona, pues existe el riesgo de ser “levantado” por diseños que podrían vincularlo a alguna mafia contraria. En el lado mexicano de la frontera, la cercanía con los Estados Unidos y la influencia cultural de ese país, ha permitido que socialmente se le haya comenzado a observar como una práctica de expresión artística o cultural, y que en Tijuana sea ya una práctica medianamente aceptada. Y aunque el contacto con la cultura estadounidense está prácticamente garantizado desde edad temprana para quienes viven en Tijuana, aun cuando no crucen la frontera, y aunque el estilo de vida de la ciudad tiene mucho que ver con el de San Diego, no todos los aspectos de su cultura son tan fácilmente aceptables.

En el caso de Tijuana, se podría decir son un elemento aceptable de la cotidianidad, a reserva de sectores o familias, conservadoras o de fuertes convicciones religiosas, o en donde el tatuaje ha tenido una relación directa con la criminalidad. Esto tendría que ver quizá con diversos factores, como la relación entre su uso y las pandillas, pero también con el fenómeno de la migración en Tijuana. Pues aunque la ciudad sea un contexto abierto a nuevas formas de observar otras expresiones culturales, la apertura cultural a presencia de familias del centro del país, con valores tradicionales o religiosos más arraigados, implican cierta resistencia en la aceptación de algunas prácticas culturales en otros lugares regularizadas, aunque esta misma migración permite que personas con prácticas similares, de modificación corporal, con finalidades estéticas o de herencia ancestral-tribal, encuentren en la ciudad un lugar de residencia en donde expresar libremente dichas tradiciones inscritas en el cuerpo.

SEGUNDA PARTE. TATUAJES E HISTORIAS DE VIDA: ABRAHAM,  
ELENA, MOISÉS, NATALIA.

## Experiencia de campo y proceso metodológico:

Al abordar la reconstrucción del discurso de sí mismo a partir de un cambio identitario, manifestada en la resignificación de tatuajes, el proceso metodológico de este trabajo se apoya en la narrativa de vida, como herramienta de la historia oral, en combinación con un análisis iconográfico que aborda los significados de las imágenes en la piel. El diseño metodológico se construyó a través de la experiencia del trabajo de campo, pues el conocimiento previo del archivo de internos de Nueva Vida nutrió en gran medida el desarrollo de un método de trabajo que partiera de la experiencia en dicho campo, que consistió tanto en observación participante en ambos centros (de mujeres y hombres), como en revisión de archivos y entrevistas a profundidad. La entrevista permitió conocer la forma en que cada una de las personas reconstruyen sus relatos de vida, para abocarnos a identificar los puntos de referencia en la biografía que se relacionan con el cambio identitario (ya sea con relación a su historia de consumo de fármacos o a sus trayectorias de conversión religiosa) y, consecuentemente, como es que estos procesos se manifiestan en el discurso sobre la realización de sus tatuajes, primero, y en su posterior resignificación. Sin perder de vista que la historia de vida se transforma en una narrativa, en donde “Se trata, en primer lugar, de recuerdos personales que forman una memoria subjetiva no petrificada, sino a menudo alterada por el tiempo y filtrada por las experiencias acumuladas. Los individuos cambian; sus recuerdos pierden o adquieren importancia nueva según los contextos, las sensibilidades y las experiencias adquiridas.” Es decir, la narrativa obtenida está definida en gran medida por la experiencia de rehabilitación y conversión religiosa experimentada en el centro.

El material empírico recolectado, permite observar la forma en que cada relato de vida va entretejiendo la historia del consumo de drogas, el o los internamientos para rehabilitación, la experiencia de conversión religiosa y la idea del cambio de vida. Al mismo tiempo, dentro de estos relatos, van apareciendo como sucesos significativos la realización de tatuajes, vinculados a periodos específicos de la vida, que van cambiando de significado para quien los porta, en cada nueva etapa de su trayectoria. Así, la reconstrucción de la historia de vida como herramienta del método biográfico, busca abordar desde sus propias experiencias y palabras, el cambio identitario en el devenir de los tatuajes en el cuerpo, a través de los discursos de auto descripción.

Durante el trabajo de campo, se convivió y conversó informalmente con decenas de personas. Posteriormente se realizaron entrevistas a profundidad con algunas de las personas previamente contactadas, tanto en el centro para varones como en el de mujeres. Finalmente, se selec-

cionaron cuatro relatos de vida para realizar el análisis a profundidad. Los criterios de selección de las personas que fueron incorporadas al estudio son los siguientes, personas que:

- Experimentaron problemas asociados al consumo de sustancias, y que dichos problemas los hayan llevado –de manera voluntaria o forzada- a internamientos en CR.
- Tenían tatuajes previos a su último internamiento.
- Durante su internamiento, sintieron un proceso de conversión religiosa..
- Redefinieron su proyecto de vida, considerando la necesidad de “entregar su vida a Dios” y lo mantuvieran en esos parámetros.
- Al momento de la entrevista, siguieran rehabilitados y, preferentemente, mostraran interés en reproducir el modelo de ayuda mutua.

En síntesis, la intención inicial era que las personas que formaran parte de este trabajo estuvieran en abstinencia (sin haber recaído desde que terminaron su tratamiento), haber experimentado un proceso de conversión religiosa (haber “encontrado a Dios”), antes de o en Nueva Vida, tener tiempo fuera llevando una vida religiosa activa en el cristianismo, y estar insertos de alguna manera en la dinámica de ayuda mutua. Sin embargo, debido a la movilidad de esta población, no fue sencillo localizar a quienes ya habían salido del centro, por lo que en las entrevistas se incluyó a personas que aún seguían dentro; pero, finalmente, se optó por incluir en los resultados a una persona que no cumple estrictamente con los criterios, puesto que aún está en el centro bajo condiciones particulares como servidora.

Se consideraba entrevistar a igual número de hombres que de mujeres, pero debido a que (como se explicó en el capítulo tres) los centros evangélicos están estrictamente segregados por sexo, y siendo mujer quien realiza esta tesis, hubo un mayor acceso a la población de internas, que de varones. Y aunque desde el inicio me planteaba la posibilidad de incorporar al análisis la experiencia de las mujeres en las adicciones, en un primer momento parecía más probable que la experiencia de los varones ocupara un mayor espacio.

Al menos tres factores parecían suponerlo lo anterior: por una parte, ellos son más numerosos en los centros de rehabilitación (en Nueva Vida hay cuatro veces más varones que mujeres), por otra, había ya un primer contacto y trabajo previo en el centro de varones, debido a que yo participaba en la digitalización de su archivo como parte de las actividades del proyecto de investigación en el que se desarrolló esta tesis; y finalmente, porque el tema no adquirió la misma centralidad en el centro de mujeres que en el de varones. Lo que tiene que ver con diversos factores, como la significativa diferencia de población de ambos centros, el lugar de origen de las internas del centro, y el hecho de que el tatuaje en este contexto (pandillerismo, adicciones, rehabi-

litación) es más común entre hombres que entre mujeres, lo que se explica también en términos de roles de género dentro de esos grupos.

Al comenzar las entrevistas resultaron evidentes algunas dificultades no previstas: en primer lugar, la movilidad de los internos que salen a trabajar, a predicar, o sencillamente no terminan su periodo de internamiento por fugas, resultó ser mucho mayor a lo considerado, específicamente en el caso de los hombres. Con las mujeres, en cambio (si bien también se producen algunas fugas), ellas no realizan actividades cotidianas fuera del centro, con la excepción de aquellas que acuden a la Escuela Bíblica, y eventualmente al templo. Esto tiene que ver con la visión del proyecto de vida que promueve el centro; que busca un mayor enfoque de las mujeres en el hogar, mientras que los hombres se identifican con el sustento del mismo.

En definitiva, el trabajo de campo permitió constatar una gran diferencia en la forma en que se organizan los dos centros, atendiendo a roles de género tradicionales y fuertemente diferenciados, según el sistema de creencias evangélico. Por ello, si bien esta tesis no fue realizada bajo la perspectiva de género, las diferencias en los resultados obtenidos, permiten mostrar que los roles de género son centrales en la reconstrucción identitaria de hombre y mujeres en Nueva Vida, y por consiguiente, producen formas muy distintas de reinterpretar su historia de vida, la relación con sus tatuajes y con su propio cuerpo. Así, en base a lo observado y a los resultados obtenidos en campo, el análisis de las diferencias de género ha sido ampliado un poco más. El material empírico proviene entonces, tanto de pláticas informales con los servidores con los que tuve contacto en el centro de varones, como de las experiencias de otras mujeres entrevistadas, entre otras razones, por las diferencias en la sociabilidad que se pudo lograr con las y los entrevistados: Por ello, finalmente, en el material que aquí se analiza, se parte de las entrevistas realizadas a dos hombres y a ocho mujeres.

*Abraham, Elena, Moisés y Natalia.*

Los candidatos (varones) del estudio fueron considerados por sus actividades en relación al centro, y el compromiso con su adscripción religiosa; pero en ambos casos, el contacto con ellos se dio como resultado a la dinámica que se había establecido ya en el trabajo con la institución, dentro del proyecto. Se realizó una entrevista previa, a manera de charla, sobre los objetivos de este estudio y su posibilidad e interés en colaborar. En ambos casos, dieron un panorama general de su trayectoria de vida, adicciones, tatuajes, recuperación y de su actual formación- función en las actividades religiosas y la ayuda mutua que se da en los centros y lugares de reclusión (ambos

han tenido diversas formas de contacto con centros, prisiones, etc., para dar a conocer el cambio que se les permitió a ellos).

Por ser mujer, mi actividad en Nueva Vida (varones) se limitó a la oficina, y excepcionalmente a los servicios religiosos como equipo del proyecto. En el caso de Abraham, lo conocí por su rol administrativo en el centro y por ser la persona con quien tenía que dirigirme mientras realizaba actividades en la oficina, pues era el mediador entre el centro y los externos (por motivo de género, siempre fui externa). Yo tenía algunas referencias sobre su historia de vida, había visto algunos de sus tatuajes y conocía un poco sobre la forma en que los obtuvo. Poder aportar a brindar un panorama más amplio sobre la población que forma parte de los centros de rehabilitación y específicamente, sobre la experiencia de esta a través de la conversión evangélica, lo motivo a hablar de su persona con relación al tatuaje. Curiosamente, antes de considerar a Abraham como informante, fue él quien me facilitó el dato y contacto de Moisés.

En el caso de Moisés, inicialmente lo contacté por vía telefónica, después de que Abraham y otras personas sugirieron que podría ser buen candidato para la investigación. Inmediatamente aceptó ser entrevistado, pues tenía gran interés en el tema del cambio identitario y el tatuaje, y de la conversión evangélica en el contexto de los centros de readaptación. Lo que yo no esperaba es que los trabajos en su piel fueran tan complejos y, menos, que la planeación para llevarlos ahí hubiera sido tan exhaustiva que, prácticamente, él ya había hecho un trabajo iconográfico al diseñar la forma en que estos se irían añadiendo a su cuerpo. Como veremos más adelante, incluso los lugares y la forma en que fueron colocados, cuentan por sí mismos una trayectoria.

En el caso de las mujeres, el proceso para seleccionar a las candidatas fue un poco más complejo. Yo había visitado el centro de mujeres meses atrás con la Dra. Gloria Galaviz Grana-dos (marzo de 2015), pero solo fui como acompañante a observar un taller que ella llevó a cabo. Si bien, estas visitas me permitieron conocer el centro y aproximarme a su dinámica cotidiana, no había establecido un contacto directo, con las encargadas o las internas, que pudiera dar lugar al desarrollo de las entrevistas de mi proyecto de tesis.

La oportunidad se presentó más adelante, paradójicamente, a través del contacto con el cen-tro de varones; pues al frecuentar las instalaciones, me invitaron como visitante en algunas acti-vidades. Fue en un evento de fútbol en donde pude conocer a las encargadas del centro de muje-res, así como a algunas internas de confianza. Con Elena el primer contacto se dio ahí. Yo tenía interés en platicar con una persona que me había sugerido mi directora y, por una confusión de nombres, la conocí a ella. Me comentó sobre su próxima salida y sus planes de abrir un centro;

su experiencia pareció un caso adecuado para este trabajo y se le explicó a grandes rasgos en qué consistía. Afortunadamente Elena accedió a participar, pues si bien su incorporación en el estudio se debió inicialmente a una confusión de nombres, su experiencia de vida y de transformación, resultó ser el ciclo más completo de tatuaje- rehabilitación- conversión- re significación, que se identificó en las entrevistas realizadas.

Después, con intención de conocer el trabajo de una compañera del proyecto, hice una visita al centro de mujeres un día en que se impartiría el taller de arte (que propiciaba un ambiente relajado y lúdico). Cuando mi compañera me presentó con el grupo y les explicó el tema, algunas chicas se mostraron muy animadas e interesadas en participar; entendible en un contexto en el que los tatuajes son motivos de censura y se suele esconderlos, no hablar de ellos. Platiqué con ellas al finalizar las actividades, considerando el tiempo que tenían en el centro, y se les planteó la idea del proyecto, para saber si estaban dispuestas a participar formalmente en una entrevista. Este primer contacto sirvió para conocerlas, saber el tiempo que ellas tendrían disponible para participar y su disposición para hablar acerca de su cuerpo y sus tatuajes, y la relación de estos con su identidad.

En este primer acercamiento exploratorio, llamó mi atención el hecho de que, no necesariamente había una actitud más crítica hacia los tatuajes por parte de quienes llevaban un periodo más largo de internamiento: en algunos casos, por ejemplo, ellas explicaban entusiasmadas qué tatuajes tenían pensado realizarse tras su egreso del CR; por el contrario, algunas de las internas que tenían menos tiempo en el centro se expresaban de forma quizá más negativa acerca de la práctica del tatuaje, e incluso había quien mostraba arrepentimiento por haberlo realizado. Lo que se explica en un contexto de vigilancia que garantiza el bienestar a través de la separación de “las cosas del mundo”.

Debido a la variedad de perspectivas y a la necesidad de apegarse a los criterios antes mencionados, se acordó una fecha para realizar entrevistas de selección; y aunque se entrevistó a varias de ellas, solamente Natalia cumplía el perfil. Pese a ello, es importante señalar que las conversaciones con las demás mujeres fueron también enriquecedoras, y aportaron un material de campo de gran valor para el desarrollo de esta tesis. Sin embargo, sus historias de vida como tales, no fueron seleccionadas para integrar el análisis que aquí se presenta. A excepción de Elena, quien se encontraba separada de las actividades del centro, las entrevistas tuvieron lugar en las instalaciones de NV, cuidando el espacio, la confidencialidad, y las condiciones de confianza para que los entrevistados pudieran expresarse libremente. En todos los casos se firmaron cartas

de consentimiento informado, y se siguieron los lineamientos correspondientes, de acuerdo al Comité de Ética de El Colegio de la Frontera Norte.

La estructura de la entrevista se diseñó a manera de propiciar que las personas pudieran generar un relato de su vida, desde una perspectiva previa a sus problemas de adicciones; esto, considerando que la narrativa estaría atravesada por la experiencia de conversión y se buscaba que, fuera de obtener un testimonio en ese sentido, pudieran sincerarse lo más posible con su trayectoria de vida. Esto se pudo dar puesto que las primeras preguntas tocaban superficialmente diversos puntos que permitían que el relato posterior se desarrollara con libertad. De entrada, a la interrogación sobre fecha y lugar de nacimiento, en ocasiones explicaban las cuestiones de movilidad familiar, por problemas o mencionando dificultades concretas. A esta seguía la de número de internamientos para rehabilitación, en donde generalmente “se rompe el hielo”, pues se sinceran, ya sea que lo expresaran abiertamente o lo insinuaran, en cuanto a la razón o motivos de internamientos. Y esto fue seguido de una pregunta sobre el cuándo, cómo y en donde (en qué centro y/o internamiento, si es el caso) fue que conoció a Dios, para continuar con: ¿Cómo fue tu niñez, en dónde creciste y cómo era tu familia?

Las personas entrevistadas respondieron con la narración de experiencias variadas que encontraban conexiones entre la trayectoria religiosa y la trayectoria de consumo de drogas. Para ello, se buscó la confianza de las participantes a través de la forma de comunicación. Por un lado, tratando de que el lenguaje utilizado fuera cómodo para todos. Desde el lenguaje corporal relajado y empático, hasta el lenguaje verbal, buscando de que no fuera tan formal o académico (el uso de modismos, llamando a las sustancias por su nombre de “la calle” y no por sus nombres formales, entre otros detalles pequeños pero significantes), y definitivamente no religioso (mostrando respeto, pero a la vez asegurando que mi intención no estaba relacionada con los intereses del centro); y por otro, mostrando interés sincero y curiosidad por sus anécdotas, en lugar de la censura a la que pudieran exponerse en un centro evangélico. Es importante señalar que ellas mismas solían señalar la relación entre episodios específicos de su niñez o adolescencia con los motivos del inicio de su trayectoria como consumidoras de drogas. Así, pese a que el guión de entrevista no interrogaba en un inicio acerca de aspectos relacionados con la historia de consumo, generalmente y sin que así se les solicitara en el momento, aportaron información detallada de este aspecto de sus vidas. Conviene mencionar que, a diferencia del discurso habitual impregnado de la ética y las normas morales del CR en el que se encontraban, al momento de hablar de su infancia, el consumo de drogas era narrado de forma un tanto espontánea, sin que sintieran la

necesidad de condenar sus acciones pasadas. El tono, por el contrario, era más descriptivo; como explicar el inicio del consumo de drogas en relación al contexto social en el que se desarrolló su infancia, y no como consecuencia de un estado espiritual o moral específico o reprobable.

Historias de vida.

Los siguientes apartados están dedicados a cada una de las personas que fueron seleccionadas, por constituir casos paradigmáticos en la forma en que reelaboran el sentido de sus tatuajes, después de la conversión evangélica. Las cuatro trayectorias de vida, se han agrupado en dos bloques, definidos por la experiencia de reconstrucción identitaria que se ha identificado en relación al tema del tatuaje. Finalmente, en el apartado de conclusiones, se retomarán estos resultados para considerarlos en su conjunto.

Los resultados se presentan en relación a los sentidos de cambio identitario que se proyectan en el tatuaje. En primer lugar, el análisis de las trayectorias de vida de Abraham y Natalia, quienes relacionan el tatuaje con un estilo de vida que han abandonado y una identidad que ha sido plenamente intervenida debido al contacto con el centro de rehabilitación y a la religiosidad que ha derivado de ésta. En donde no se identifica un sentido de resignificación, sino que se atiende a un discurso autoexplicativo de sentido testimonial, pues finalmente la voluntad personal claudica frente a las presiones externas, sean estas de socialización en la juventud o de apearse a un sistema de creencias con la finalidad de corregir la trayectoria de vida.

Es decir, son narrativas en donde el tatuaje se explica como un elemento circunstancial, al igual que el consumo de sustancias. Tanto cuando se hace referencia al momento en que fue llevado a la piel, como al momento de la entrevista, en el que podría darse una resignificación. La perspectiva actual con la que se le observa, lo propone como un elemento que surge en el contexto del consumo de sustancias y la ausencia de Dios en la vida; en donde la persona no tuvo más voluntad para tenerlo, que su falta de la misma para no haberlo tenido. Así pues, en el nuevo proyecto de vida el tatuaje no tiene lugar para ser significado, sino que es algo que no se hubieran hecho con el conocimiento de las “cosas de Dios” –al igual que consumir drogas-.

Luego se incluyen los casos de Elena y Moisés, que cumplen el ciclo de resignificación, pues como consecuencia del contacto con el sistema de creencias evangélico y a través del cambio en su sentido de vida, lograron reinterpretar la trayectoria que se pone de manifiesto en la piel; aunque la persona que la lleve puesta ya no sea la misma que dicen los tatuajes. En este segundo apartado se puede identificar como es que, a partir de la conversión y el cambio identi-

tario que esta implicaría, no solo han logrado dar un giro al significado y a los sentidos que el tatuaje tienen para ellos. Sino que se han redefinido a sí mismos a través de una nueva mentalidad, pero también a través de lo que sus cuerpos dicen que fueron y lo que han escogido ser finalmente, ponderando todos estos aspectos.

La forma en que se ordenaron los relatos, los bloques de información y los subtítulos que les dan nombre varían ligeramente en cada caso, en relación a las particularidades en las narrativas. Después de analizar la historia de vida, la rehabilitación y conversión, viene el análisis sobre las expectativas que en adelante tienen de sí mismos. En el caso de Elena y Natalia, este se titula: Lo que viene. Puesto que ellas están en el proceso de dar forma a sus planes y encontrar sentido práctico a su vocación. Mientras que, en el caso de Abraham y Moisés, ya tienen muchos años de haber estado en tratamiento, y así mismo tienen varios años ejerciendo los ministerios que recibieron en Nueva Vida; por lo que para ellos, el bloque que hace referencia a la vida afuera del centro se titula: La actualidad.

En estos relatos de vida se puede observar la diversidad de discursos y problemáticas identitarias, que rodean a las personas que conforman la población atendida por centros de rehabilitación, y de las personas con problemas de abuso de sustancias en general. Cuando se hace referencia a la población adicta, se manejan cifras y porcentajes; cuando se habla de prevención de adicciones, se manejan discursos simplificados y situaciones o escenarios generalizados de vulnerabilidad. En la mayoría de los casos en los que se hace referencia a las adicciones, se propone a los adictos o a los consumidores de drogas, como sinónimos, y por otro lado, como elementos que se desenvuelven en una realidad homogenizada.

Así, esta tesis se demarca de los discursos habituales sobre los “adictos” y las “adicciones”, en donde suele plantearse de manera generalizante las causas y trayectorias de esta población. Escuchar las historias de vida, en contraste al análisis de datos duros, permite entender la gran diversidad de circunstancias, motivos, retos y anhelos de la persona; dándole un sentido de humanidad a una población que, pareciera, se hunde en algún lado oscuro. Por ello, confiamos en que esta perspectiva analítica contribuya a distanciarnos de la perspectiva generalizadora que hace de “el adicto” una realidad monolítica, abordada desde programas públicos igualmente homogenizantes, simplificadores e incluso criminalizadores.

Se analizan, entonces, las narrativas biográficas de cuatro personas –tatuadas- con desarrollos individuales muy diferentes pero que comparten la experiencia del abuso y rehabilitación de sustancias; así como el haberse rehabilitado en Nueva Vida, en donde tres de ellos formaban par-

te del programa de ayuda mutua al momento de la entrevista. Para los resultados, sus nombres fueron cambiados por nombres bíblicos con la misma inicial; para acceder fácilmente a la relación nombre-pseudónimo mientras se protege el anonimato, además, de servir como un pequeño tributo a su experiencia de conversión: “Espero hacerle justicia y no quedarme corto con el nombre”, me dijo Abraham cuando le explique cuál era su “alias”.

#### 4. EL TATUAJE “DEL MUNDO”: ABRAHAM Y NATALIA.

##### 4.1 Abraham: “Por andar en el refuego.”

Abraham es originario de Sonora, vivió un tiempo en Tijuana y en su juventud se mudó a Estados Unidos junto a sus papás. Allí conoció a su esposa -quien fue su novia desde la escuela-, pero también fue en donde conoció las drogas. Por problemas relacionados con su consumo fue deportado a Tijuana, a donde llegó junto con su esposa quien también tenía problemas de dependencia a las drogas. Consciente del problema que enfrentaba estuvo internado cinco ocasiones en rehabilitación. Una, en una clínica de metadona en California, otra en Ensenada y tres más en Nueva Vida. El último internamiento había tenido lugar aproximadamente nueve años antes del momento de la entrevista, y desde entonces no había tenido recaídas. Pero comprendió que aun encontrando la forma de salir de las drogas es muy fácil recaer, por lo que trabajó en regresar paulatinamente al “mundo”. Paralelamente a su recuperación, su esposa también se internó en el centro de mujeres. El haber llevado el proceso juntos, y que los dos “hayan entregado su vida a Cristo”, reforzó su convicción. Siendo una de las autoridades administrativas y operativas de Nueva Vida, trata de mantener las condiciones adecuadas para los internos, así como propiciar que una rehabilitación exitosa para que vuelvan afuera.

Narra su vida de la siguiente manera: Nació el 11 de septiembre de 1957 en San José de Bácum, un pueblo de Sonora. Cuando tenía dos o tres años sus padres se mudaron a Tijuana y fue en donde creció. Era un niño muy enérgico y le costaba trabajo poner atención en clases y mantenerse tranquilo. Confiesa que nunca le gustó la escuela, y que iba solo por obligación; sin embargo, era un buen chico, no les daba problemas a sus padres y era muy activo. Hacía mucho ejercicio y actividades que lo mantenían sano y ocupado. Cuando vivió en Tijuana no tomaba ni fumaba, le gustaba mucho el deporte, practicaba varios y se concentraba en eso. Algún tiempo después, ya que era un adolescente sus padres emigraron a los Estados Unidos; él llegó a los 16 años y permaneció en California por más de veinte años.

Hace énfasis en que a pesar de la idea que generalmente se tiene sobre la ciudad, en Tijuana nunca consumió drogas. Fue hasta que se mudó a los Estados Unidos que se alejó de la escuela para juntarse con malas influencias. “Yo era muy distraído, no me gustaba estar encerrado en la escuela, poner atención. Entonces no me gustaba, entonces mis padres trabajaban los dos y decidí salirme de la escuela... Era muy inquieto, era muy juguetón, siempre estaba haciendo algo, jugando, moviéndome, no me gustaba la escuela, quería más diversión.” Dice que fue cuando decidió abandonar la escuela que comenzó a juntarse con amistades que no le convenían. No tuvo una vida delictiva ni estuvo en prisión, pero al acercarse a las personas equivocadas, la adicción fue un grave problema que concluyó en su deportación a Tijuana, en 1996.

La adicción.

El primer contacto que tuvo con las drogas fue en Tijuana, sabía que su hermano consumía, pero no indago más. “Yo más pequeño, miraba que mi hermano (tengo un hermano más grande que ya falleció por causa de las drogas, también), sus amigos eran, podemos decir drogadictos (marihuana, píldoras y heroína). Yo los miraba, yo no lo usaba todavía, ni siquiera fumaba. Pues yo los miraba cuando fumaban, cuando hacían eso. Miraba a mi hermano cuando llegaba drogado. Entonces sí, tuve contacto con ella, viéndola, visual. A través de mi hermano y mis amigos y los alrededores, pero no usaba en ese tiempo.” Tenía entonces aproximadamente 10 años.

“Cuando me fui a los Estados Unidos yo ni siquiera fumaba. Yo venía de una familia, en donde no se usó droga, no se usó alcohol. Hasta que fui a Estados Unidos y comencé a ver a mis amigos, ya empecé a ver. Mi hermano por causa de los amigos que tuvo comenzó, el más grande comenzó a ver y a usar.” Con 17 años y establecido en California, Abraham uso marihuana. Al principio no le dio mucha importancia, las drogas eran parte del contexto en el que se desenvolvía. “Pues yo creo que no entendía, no creo que haya entendido lo que era la magnitud. Sí los miraba que fumaban y eso, los miraba, pero no sabía la magnitud... en realidad nomas observaba... Ni bueno ni malo, ni significa consecuencias serias. Hasta que ya fui creciendo y ya miré y comencé a consumir yo también, y ya me di cuenta.”

Al hablar de los motivos que le llevaron al consumo, opina que se relacionan con la presión social que se vive en la etapa de la adolescencia, y que muchas veces no se inicia ni siquiera por curiosidad, sino por la presión de “ser parte de” o “ser como” la gente con la que se relaciona: “Pero yo creo, cuando yo comencé a usar drogas fue por causa de ser aceptado, aceptado por las personas con las que me juntaba, porque todos usaban droga. Entonces digo, pues yo estaba

consciente, que si yo me iba a juntar con ellos iba a usar droga; por causa de que todos usaban droga.” La clave para detonar su consumo la ubica en la aceptación que se busca a esa edad, y sobre todo, considerando el contexto en el que la vivió: “Querer ser aceptado, porque todas esas personas usaban y si tú no usas eres un *nerdo*, como dicen, que eres un *looser*, y pues muchos no quieren ser eso, y pues hacen eso por causa de querer caber en ese grupo.”

Fue parte de una pandilla en Imperial Beach, donde creció. Dice que cuando entró le explicaron en que iba a consistir involucrarse en ese ambiente y le dieron “los dos lados de la moneda”: “Ahí sí estuve yo, pues casi todo, desde joven, desde los 17 años. Ahí fue donde comencé yo que me invitaron, que si quería ser parte de la pandilla. Y me dijeron: Sí, vas a llegar a juntarte con nosotros, pero vas a agarrar respeto, (según ellos) en la calle, por causa de ser pandillero. Pero pues vas a usar drogas porque todos usamos drogas, la policía te va a perseguir y vas a caer en la cárcel.” Cuando se lo contaron, dice que no comprendía del todo a que se referían, o solo lo veía de manera superficial como parte de la vida en el barrio: “O sea, digo, en ese momento sí sabía poquito las consecuencias de que la cárcel y eso, pero no, tampoco podía ver la magnitud, de a dónde me iba a llevar, yo sabía que había un riesgo, pero no sabía la magnitud total de hasta dónde me iba a llevar la droga, hasta que llegue a ese estado. Pues al principio fue diversión, la fiesta, los amigos, las muchachas, la fama. No sé, tantas cosas que lo atraen a uno ¿verdad? Que son equivocadas, pero ¿pa que lo atrae a uno? para querer ser como todos. Entonces eso.”

La presión de ser popular y no un desadaptado, así como la necesidad de atraer chicas, le hicieron ver sencillo el panorama. Ahora expresa cierta impotencia al referirse a la falsa idea que el estilo de vida de un pandillero evoca, y por el cual, en la juventud, es muy sencillo deslumbrarse. “Y todo lo que me dijeron fue real, fue cierto, pero no me importó. Yo lo que quería era ser aceptado y ser parte de ese grupo. Por causa que eran los, los, en ese tiempo... No entiendo, no entiendo yo la juventud, a veces tampoco entiendo yo a las muchachas. Porque yo miraba que las jovencitas querían andar con estas personas. Los más desastrosos, los más drogadictos, los que andan en pandillas. Y los que andan en la escuela, son los *nerdos*: 'No, que no me vean con él.' Si supieran ¿verdad? Que ellos son los que, en realidad, los que van a la escuela, van a tener un buen trabajo y son los que les van a poder dar una buena vida. Pero es la ignorancia de ser joven.” Ahora, después de 28 años, lo ve con una actitud crítica; nadie le mintió, estaba advertido sobre las consecuencias, pero la motivación de sentir que formaba parte de un grupo fue mayor. “Y eso fue lo que me jalo a mí de eso. Todo lo que me dijeron, la persona que me dijo, sí, todo me pasó, así como me dijeron. Pero no me importó.”

Afortunadamente, y a pesar de la suerte que corrieron muchos de sus compañeros de pandilla, Abraham nunca cometió algún crimen violento que le generara un antecedente penal del cual avergonzarse, o que hubiera tenido mayores consecuencias entonces. “Estuve muchas veces en lo que se llama el área de la cárcel de San Diego, que es el condado. Que, por borracho, que por bajo la influencia, pero que haya estado yo en prisión no. Hasta ya la última vez, que me deportaron, si estuve un año por causa de que me agarraron vendiendo droga. Pero que haya pasado años, años, en la cárcel, no.” Un aspecto positivo en ese periodo es que nunca dejó de trabajar ni se dedicó completamente a la calle; a diferencia de sus colegas, que todo el día hacían lo mismo. “Lo que pasa es que yo trabajaba mucho, siempre trabajé. Drogado o no drogado, trabajaba; yo vendía droga y trabajaba, usaba droga y trabajaba. Entonces, siempre trabaje. Así que no tuve necesidad de robar, porque de una u otra manera trabajando, me acababa el dinero ¿verdad? En la droga. Pero hay muchas personas que sienten muchas veces la presión, porque como no trabajan tienen que robar para tener ese vicio. Entonces yo, casi por lo regular trabajé siempre.”

Consumió una amplia variedad de drogas, prácticamente todas a las que tuvo acceso. Sin embargo, su dependencia se generó a la heroína y esa fue la sustancia que marcó definitivamente su adicción y posterior deportación. Cuando se le pregunta por las drogas que consumió, él responde: “Pues, si tiene tiempo, ¿verdad? La más de impacto fue la heroína. Desde marihuana, píldoras, ácidos, hongos, metadona, cristal, coca, heroína sintética, todo lo que fuera droga. Pero la que más tuvo impacto en mi vida fue la heroína.”

Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación.

Sus padres que eran católicos les inculcaron a sus hijos el catolicismo; dice él que por tradición familiar se llamaban católicos, pero que no iban a la iglesia ni nada de eso. Cuando Abraham comenzó a tener un contacto efectivo con la religiosidad, fue hasta que él mismo buscó solución a los problemas de adicción y conducta que estaba sufriendo en su persona. Cuando comenzó con su adicción, algunos amigos con los que se juntaba en su barrio se habían rehabilitado y convertido ya, y lo invitaron a servicios religiosos. Dice que iba, pero solo por compromiso y obligación, no por convicción. “Por seguirle la onda a ellos, pero no era por interés. Hasta que llegué a Nueva Vida es que comencé a conocer de Dios.”

Narra que ya antes se había presentado la oportunidad de una alternativa trabajando en su espiritualidad, pero él no lo veía así. “No le di importancia porque yo no creía en lo que eran las cosas de Dios. Había la necesidad, pero no sabía que mi necesidad era Dios. Yo sabía que necesi-

taba un apoyo, algo. Porque traté doctores, en el otro lado hay clínicas de metadona y todas esas cosas para, supuestamente, dejar de drogarse; pero a fin de cuentas son drogas también. Sí sabía que tenía un problema, pero estaba buscando en los lugares equivocados. Hasta que encontré el lugar que me quitó ese problema, esa adicción, que es la palabra, que es Dios. Inclusive ni aquí llegué buscándolo. Yo aquí vine por la necesidad de que andaba usando droga.”

Dice que recibió el consejo de alguien que estaba ya recuperado para acercarse a Dios en búsqueda de una solución; para entonces ya había buscado otras soluciones, pero ninguna había funcionado. Su adicción no se controló con otras alternativas (como la metadona) y a esas alturas ya estaba viviendo en México, deportado y con la mayor parte de su familia en Estados Unidos. Conocer personas que pasaron por situaciones quizá más graves que la suya, y habían encontrado solución a sus adicciones y problemas “con al poder restaurador que tiene la fe”, le hizo reconsiderar trabajar en su espiritualidad. “Miré la vida de ellos, que llevaban ahora, y cómo Dios los había cambiado, entonces yo me di cuenta de que si los cambió a ellos ¿Por qué no me va a cambiar a mí? Entonces, una persona que estaba sirviendo aquí, que llevaba tiempo ya en Nueva Vida, me dijo: -Oye, pues ya calaste de todo, pues cállale a Dios, sin compromiso. A ver qué pasa. Y yo: -Bueno, le voy a dar una oportunidad. ¡Y yo todavía queriendo darle una oportunidad a Dios!, y ¡la oportunidad era para mí!, ¿verdad? Y ya me di cuenta de que era la única persona, que me iba a poder rescatar, de una adicción de casi 28 años. Inclusive mi esposa, también, estuvo usando drogas todo ese tiempo conmigo, y también aquí Dios la rescató a ella.”

Abraham considera que su conversión se dio cuando él se sintió convencido de que esa era la única manera en que él podía recuperar su vida. “Cuando me di cuenta de que yo no podía y que nadie más podía cambiar mi vida, y por los testimonios de las personas que iban enfrente de mí, que eran inclusive peores que yo. Entonces yo me di cuenta de que ahí estaba la respuesta, entonces, comencé a investigar, comencé a leer la palabra, comencé a tener una relación con él y poco a poco fui creyendo lo que dice la palabra de Dios. Y eso fue la que me ha detenido a mí de hacer muchas de las cosas que hacía antes. Por causa de que Dios, pues, Dios entregó su vida, Jesucristo entregó su vida por mí, para rescatarnos del pecado, el pecado incluye la drogadicción y todas esas cosas malas que hay ahí, que muchas personas no saben que es pecado.”

El testimonio tiene un papel fundamental en la formación y la trasmisión de la palabra y la experiencia de restauración. “Y estando ya aquí con los hermanos oyendo la palabra, pues ya comenzó una curiosidad, ya después comencé a investigar a leer y ya me di cuenta que ahí estaba la clave, por causa de los testimonios de las demás personas, que habían pasado lo mismo; que

estuvieron en cárceles, hospitales. Nunca pudieron cambiar, hasta que tuvieron una relación con Dios, un encuentro. Entonces dije, pues voy a calarle ¿Qué me cuesta? Ya le calé a todo y ya lo último, en realidad es lo que funcionó. Ahorita ya tengo como 9 años sin usar drogas. Encontré la respuesta que es Dios.”

Aclara no haber tenido una manifestación directa del espíritu santo, como lo señalan frecuentemente los predicadores que narran haber vivido una experiencia de trance ritual en algún evento religioso. “Ya cuando me di cuenta de que esa era la verdad me comencé a meter más profundo. Comencé a investigar, a preguntar, a estudiar; eso me llevo a mí a una conversión y a creer en Dios.” Su postura se fue alimentando tanto con la palabra y motivación que recibía de sus compañeros, como por las enseñanzas bíblicas. “Fue a través del tiempo. De repente yo sentí algo en mi vida, que no estaba bien, y yo clamé o hablé con Dios y le dije que me ayudara. Entonces, de ahí mi vida comenzó a cambiar. Yo dejé todo en manos de Dios.” Hace énfasis en que él no buscaba una vocación religiosa, pues su única intención era solucionar los problemas de adicción que había en su vida. Sin embargo, ya no tenía la voluntad para hacerlo y fue entonces, que motivado por lo que vio que sucedía con otras personas que habían tenido experiencias similares, decidió aceptar esa ayuda.

Si tú eres real, aquí estoy yo, yo ya no puedo. Entonces yo sentí una paz en mi cuerpo, en mi alma, en mi espíritu. Sentí una paz que era de Dios. Que solamente uno lo puede experimentar cuando lo encuentra. Y yo me di cuenta que era de Dios. Entonces yo, yo no vine a buscar esa paz, yo no vine a buscar a Dios. Yo vine nomas a dejar la adicción. Pero algo pasó aquí que me transformó y yo sé que es Dios. Él tiene un propósito, porque para Dios no hay casualidades, no hay, este, todos son planes de Dios (así lo creemos nosotros). El plan era que viniera yo aquí, aquí tuve un encuentro con Dios y aquí cambio mi vida.

Estos cambios, dice, se fueron manifestando conforme fue permitiendo dejar sus asuntos personales bajo la guía divina: “Yo creo que, de ese tiempo para acá, es cuando yo comencé a sentir un cambio, que venía de parte de él. No porque yo sea muy inteligente, que yo encontré la solución. Yo creo que Dios me encontró a mí. Me trajo a este lugar para tratar con mi vida, con mi adicción, con el problema que traía. Y aquí él se dio a conocer, aquí fue donde lo conocí y donde de veras lo oí yo. Ahí comenzó, no le voy a decir que fue de la noche a la mañana. Tuve muchas dudas, muchos pensamientos de irme. Aflicciones, necesidades, pero yo comencé a confiar en la palabra de Dios.” Las dudas que iban surgiendo se iban descartando conforme la convicción en la fuerza de Dios crecía, hasta que llegó el momento en que ya no hubo indecisión y confío plenamente en el poder sanador de la fe para restablecer su vida.

“Fui creciendo, fui madurando, y ahora yo solo confío en Dios. Todo, 100% yo confío en Dios, para todo lo tomo en consideración, cualquier paso que doy, cualquier cosa. Dame sabiduría, dame entendimiento para hacer las cosas. Porque yo con mi entendimiento, con mi sabiduría, me llevó a la adicción. Lo que yo pensé que era lo correcto.” Abraham involucro en las actividades del centro más allá de su paso como interno, poco a poco se fue integrando a los rituales de apoyo como el compartir y dar su testimonio. La Biblia se convirtió en su herramienta básica, y no solo le sirvió en su persona, sino que considera que los conocimientos adquiridos y la vida que ha llevado le han permitido convertirse en una referencia de apoyo para los actuales internos.

Es interesante señalar que para Abraham la religión aporta orientaciones prácticas, normas específicas sobre la forma en que debe enfrentar los dilemas de la vida cotidiana. “La palabra está llena de consejos bíblicos. Que habla de cómo te tienes que comportar, cómo tienes que actuar, cómo tienes que responder. Cuando tienes que oír y cuándo tienes que hablar. La Biblia es un manual, siempre, cuando hay algún problema, yo me voy a la palabra de Dios. A veces me contesta rápido, a veces no me contesta rápido, a veces ahí estoy hasta que... Es mi guía.” Aquí se puede identificar la forma de religiosidad en el sentido de religión vivida, pues la fe adquiere centralidad en la manera de enfrentar los dilemas cotidianos, aunque estos no se busquen resolver a través de una estructura religiosa formal, sino de la propia interpretación del creyente.

Como el conocimiento que Abraham tiene de la Biblia se deriva principalmente de su experiencia personal, su acercamiento a las Escrituras es más pragmático. Con el tiempo ha llegado a conocer las diferencias entre las traducciones y versiones de las escrituras que publican diferentes denominaciones religiosas y tiene su colección personal. Él señala que, dependiendo la iglesia que la firma, ediciones distintas cuentan con algunos libros que otros no, así mismo información; por lo que ha ido generando la costumbre de consultar en varias, para tener un panorama “más completo” de la respuesta que quiere obtener de “la palabra”. Muchas personas se acercan a él para buscar un consejo, y él confía plenamente en la fortaleza que le su conocimiento de las distintas ediciones de la Biblia, para poder ayudar a quienes se lo solicitan.

La actualidad.

Abraham nunca se fue de Nueva Vida. Aunque tardó en hacerlo, poco a poco comenzó a recuperar su vida; admite que le costó mucho trabajo volver al mundo de “afuera”, pues tenía miedo de recaer. Comenzó a salir de permiso a su casa, aun cuando ya había terminado su tiempo, y fue aumentando la constancia de dormir fuera del centro. Finalmente dividió sus ocupaciones entre

su casa y el centro de rehabilitación, y se quedó como parte del equipo de trabajo del que ahora es una pieza fundamental en su funcionamiento. A partir de la ayuda que recibió y de la experiencia de vida, decidió dedicarse a hacer lo mismo por otros, a ayudarles a encontrar esa esperanza. Por algún tiempo su esposa fue la encargada del centro de mujeres; hace poco que se separó de esa función para dedicarse totalmente a su hogar, pero sigue pendiente de las actividades que ahí se realizan. Sus hijos ya son adultos, lo que permite que la atención de Abraham se enfoque en las necesidades de los chicos internos. A excepción del tiempo que tiene para descansar en casa, por lo general está en el centro; por ello, refiriéndose a la libertad que tiene ahí para sentirse cómodo con sus tatuajes dice: “Aquí estoy en casa.”

Respecto a su salud, identifica cambios en relación con su abuso de sustancias, y también señala el haber abandonado sus hábitos deportivos mientras desarrollaba dicha dependencia. Ahora mira las cosas en perspectiva y se da cuenta de los riesgos que corrió mientras llevó esa vida. “Tba a la escuela y jugaba en la escuela. Ya después que me fui, comenzaron las enfermedades por causa de la droga, pero a una edad más adulta. Ahorita sí, la presión, el corazón, por causa de tantas cosas; pero en ese tiempo no. Pues no me daba cuenta, por causa de que, al menos yo cuando estaba drogando, no pensaba en mi salud, nomás pensaba en drogarme y es todo. Ahora si miro, mi hermano murió por causa del hígado, que se le echó perder por tanta droga. Y he conocido a muchas personas que han muerto por abuso de las drogas, del alcohol.”

Le preocupa el desconocimiento respecto a los efectos a largo plazo del consumo. “Gracias a Dios yo aquí estoy. Si tengo mis enfermedades, yo llegué a tener hepatitis por causa de la droga, pero no fue muy grave, nomás un tratamiento y ya.” Los padecimientos que le aquejan pueden ser consecuencia de su edad, pero definitivamente se agravaron por el consumo. No obstante, no hay algo que sea tan significativo para considerarlo un problema. La experiencia personal y en el centro le hace preocuparse por las generaciones que le suceden: “Pues no, me siento bien. Pero si he visto lo que hace la droga. Los problemas del corazón, de la presión, del hígado, de los riñones, tantas cosas, que afectan pulmones, por el cigarro, la marihuana. El cerebro, que está afectando ahorita a jovencitos, que tienen 17-18 años y ya son psiquiátricos, los afectó la droga. Pero en mi persona, casi no, no afectó muchas cosas... digo ahorita ya después de 28 años no tengo la fuerza que quizá tendría si hubiera llevado una vida normal.” A pesar del contexto en el que se desarrolló su consumo, no hay consecuencias graves de las que se lamenta.

El tatuaje: “Por andar en el refuego.”

Abraham no tenía razones fuera de la pandilla para tatuarse. Los tatuajes fueron, en general consecuencia de su adicción, y los motivos para hacerlos fueron los mismos que los que tuvo para iniciar el consumo. Si bien en el contexto en el que Abraham estaba inmerso, la lágrima en el ojo está significa que su portador ha cometido un homicidio, en su caso no fue así. La explicación de sus motivos para tatuarse la lágrima –y en general los tatuajes que se realizó durante ese periodo- es simple: “Por andar en el refuego, como decimos y todos se ponían...”.

Yo empecé a tatuarme a los 18 años, por causa del barrio. De quién eres, todos lo traían el nombre del barrio en que vivíamos. Entonces, me acuerdo que la lágrima esta [señala su ojo], yo ni sabía lo que significaba, pero pues todos la traían. '¿Te la pongo? Pues pónmela.' En realidad muchos dicen que tiene que ver con la muerte, que si estuviste tanto tiempo en la prisión. No fue mi caso, yo nomas seguí por causa de lo que hacían ellos. Porque ellos lo traían, yo quería traerlo. Entonces, básicamente fue eso. Y los tatuajes, pues me los puse por causa de la misma drogadicción, de que andaba drogado y me voy a hacer esto, me voy a hacer lo otro. No fue por un propósito de que... me gustaba, pero no de que, que marcara algo en mi vida, de enseñar algo por los tatuajes. Muchas personas tienen tatuajes, que por que están en la mafia o algo, son señales, ¿verdad? para distinguirse. No tanto, en mi caso no fue tanto, pero si hay casos así.

El impacto que tuvo el haberse tatuado no fue tan negativo en su casa. “Mis padres se molestaron pero, pues, entendieron. Yo creo que si se molestaron pero no al momento (al punto) de correrme de la casa, y todo eso ¿pues no, verdad? Pero al principio no les pareció en la casa y todo eso, pero no, no me echaron, lo aceptaron en su casa. Por causa de que yo creo, en donde vivíamos, todos andaban todos rayados. Lo miraban natural.” Cree que el hecho de que en Estados Unidos los tatuajes sean más comunes, ayudó a mitigar la reacción de sus padres. Dice que allá es algo común y se considera como un arte: “Es más típico ver una persona con tatuajes. Lo miras y: Ay, qué bonito. Inclusive hay amigos que los enseñan, es como un arte. Hay personas que lo hacen por arte, porque les gustan. Hay otras personas por rebeldía, por *clicas*, por muchas diferentes maneras o causas por las que se ponen los tatuajes, pero pues es cada quien. Pero digo aquí en México es poquito más... te miran con tatuajes y lo etiquetan a uno. De que eres un drogadicto luego, luego. Ey, traes tatuajes: drogadicto. Y en realidad no, hay muchas personas que se tatúan que ni siquiera usan droga.”

Por ello dice, es que la única censura que sentía durante su juventud era la de su familia: “Pues yo me acuerdo que mi mamá, cuando ella vivía, pues ahí sí, yo sabía que a ella le daba vergüenza: -¡Vienen, que, familiares, y ponte una camisa!- Venían del sur, familiares, y no quería [que vieran sus tatuajes], yo lo hacía por ella, no por mí, por causa de por ella, no por mí. Ya

mi mentalidad es otra.” Y actualmente, dependiendo en donde esté decide si cubrirlos o no, por respeto al lugar y quienes ahí se encuentren.

A diferencia de muchas personas que han sido deportadas y que pasan por rehabilitación, o de sus propios compañeros del barrio, Abraham no se hizo ningún trabajo estando en la cárcel. “No, todos en las casas de los amigos, este, cuando nos drogábamos. Puede que si hubiera ido a la Pinta [prisión] me hubiera hecho un tatuaje.” La mayoría fueron con sus compañeros de pandilla. “Unos en el barrio, otros este, en un shop, pero todos los demás en el barrio, ahí nos juntábamos y en la loquera. -Hey, ¿te hago un tatuaje? - Y ahí donde nos juntábamos siempre había alguien que decía, y ponte ahí y órale. Tengo amigos que tienen toda la espalda, todo el pecho, el pescuezo, toda la cabeza. Entonces es algo que, en las prisiones es donde más salen más tatuados, o a tatuar. Pero hay muchos que, si se van a los que les dicen *tattoo shops*, pero acá son en las casas, [o] en la prisión.” Cuenta sus tatuajes en 12, pero solo dos con sentido de barrio, algunos nombres y algunos diseños que fueron surgiendo en su periodo de consumo. “Entre nombres y pues, cosas... Después tengo aquí los nombres de mis hijas, de mi esposa.”

Significado y re significación.

Solamente sus primeros tres tatuajes tuvieron una intención específica al momento de realizarlos: verse y sentirse como parte de un grupo. El primero que se puso, los tres puntos, tenía importancia para él por ser una marca visible, identificándolo como pandillero. Cómo se verá más adelante, lo importante era simplemente ser como los demás, hacer lo que los otros hacían. El siguiente fue el nombre de su barrio, nuevamente una búsqueda de sentido de pertenencia lo guía. El tercer tatuaje, fue el seudónimo que empleaba en ese tiempo. Estos tres tatuajes, para Abraham, tenían como único objetivo: “que los vieran, esa era la (única) razón (de los tatuajes) en ese momento.” A excepción de esos tres tatuajes de identificación en sus brazos, para que los vieran: “No fueron marcados por hechos, o algo o para, como el que dice *Imperial*, igual para que vieran de dónde era. Pero los demás son nomas, de la loquera, en la loquera.”

Explica sus tatuajes de forma simple: “El único al que yo le hayo significado es el del barrio en que crecí, que es *Imperial Beach*, y como me decían ¿verdad? pues yo me lo puse aquí, pero es nomas para identificar quien era, pero los otros nomas así por, y todos esos también ahorita ya me arrepiento.” Eran de carácter funcional más que ornamental, la idea era emitir un mensaje de pertenencia. Dice que lo importante es el nombre que identifique el barrio, pero no tiene que ser un diseño igual a otros; pero que al verlo, se pueda saber quién es la persona y de dónde

es. “Entonces uno ya conoce, lo mira y ya sabe.” La intención de estos tatuajes, desde su experiencia, no es generar imágenes en común sino exaltar el nombre de la pandilla, ejemplifica con la doble M, de *Mexican Mafia*, pero menciona también a Los Aztecas (o Barrio Azteca), de quienes dice, suelen usar el águila logotipo de “Hecho en México”.

Aunque los significados no se vinculen al consumo, sus tatuajes están directamente relacionados con este; pues todos se los hizo bajo la influencia de alguna droga, sin recordar exactamente cómo fue el proceso de algunos: “La mayoría me los hice porque estaba bajo la influencia. Yo creo si no hubiera estado drogado, yo no me los hubiera hecho, en mi persona. Porque cada, siempre que pues, nos drogábamos y amanecía tatuado, no fue una decisión que dijera, yo me lo quiero poner. Casi siempre era en el momento de estar drogado. '¿Qué quieres? Ándale, ponte esto.' A veces por no decir que no, por quedar bien. Pero hay personas que sí, 'Oye, ¡házmelo!' Y te piden que se los hagas y que traen su diseño, pero cada quien. Pero yo creo que yo si no me hubiera drogado, no me [los] hubiera puesto.”



1. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Sus tatuajes no fueron planeados ni esperaba que quedaran de alguna forma en específico. “No de los que tengo; ya después cuando miraba tatuajes más elaborados más bonitos, si me gustaban, ¿verdad? 'Me hubiera puesto ese...' Pero ya no quería, ya no. Pero sí: Me hubiera puesto ese o algo, o alguna charrita. Pero no.” Después, cuando ya había pasado por el proceso de con-

versión religiosa –cuando “conoció la Palabra”-, ya no volvió a tatuarse, y asegura que actualmente ya no lo haría.

En realidad, significado no tienen ninguno, es al contrario, no estoy orgulloso, quisiera no haberlos tenido en realidad. Y ya no puedo hacer nada, ya están ahí. Tengo que vivir con eso, con esa decisión que tome cuando estaba joven. Pero de que me afecte a mí no me afecta, porque yo trato de agradar a Dios. Mi meta ya no es agradar al hombre, si hago cosas para los hermanos y todo, pero yo sé que mi cuerpo se va a desbaratar, se va a convertir en polvo. Entonces ya no puedo yo, ¿Cómo le puedo decir? ya no me puedo poner a pensar ¿Por qué lo hice o por qué no? Porque ya no va a solucionar nada. De que la gente se te queda mirando a uno, sí, y lo apuntan, sí, pero en realidad no puedo hacer nada por eso. Pero si pudiera regresar, ya no me pondría yo.

Resignificando: “*No lo hacen los tatuajes a uno...*”:

En cuanto a la inferencia que sus tatuajes pueden tener en el programa de ayuda mutua en que participa, explica que encuentra algo de funcionalidad, pues pueden servir para generar empatía con las personas que llegan al centro, o a las que conoce en la calle: “Se puede reflexionar yo creo, porque si muchas personas lo rechazan por los tatuajes ¿verdad? dicen no. Pues, y aquí no, al contrario, aquí no nos importa. Y si podemos hacer un ejemplo, que si nosotros todos rayados, Dios pudo usarnos, pues los puede usar a ellos. Como de mi ejemplo, como un testimonio. Pero pues yo creo que se pueden asimilar ellos con uno, cuando tienen tatuajes.”

Dice que para ellos, ver personas tatuadas y recuperadas puede servir como motivación para seguir por un buen camino: “Y más cuando, yo miro que personas todas llenas de tatuajes tienen trabajos. Porque muchos piensan que porque ya estoy todo rayado no me van a dar trabajo. Entonces, Dios te puede usar con tatuajes o sin tatuajes. No es un problema para él que tú tengas tatuajes.” En esto, tiene mucho que ver el contexto y la perspectiva con la que se ve el tatuaje en México: “Pero pues muchas personas sí juzgan y no saben ni porque se lo puso. Lo juzgan, porque miran a alguien con un tatuaje y piensa: un drogadicto un malhechor. Pero es una moda, algo que les gusta. Pero sí, la gente que no sabe se asusta, lo etiquetan como persona mala. Pero no sabe. Yo conozco personas que están todos tatuados, pero son unas muy buenas personas, en su corazón.”

Fuera de la función que puedan tener en su trabajo y en su misión, sus tatuajes no han tenido una reinterpretación, para él solo son la evidencia de sus anteriores experiencias y del poder que Dios tiene para actuar. Estar en paz con Dios también le ha ayudado a estar en paz y cómodo con él mismo: “Pero digo pues, a mí no me causa nada, ni me afecta. A veces voy a lugares, iglesias, que me invitan o algo, o a compartir; me pongo una camisa de manga larga, por

respeto nomas, pero no por causa de que me de vergüenza, o por lo que ellos dicen. Pero aquí [Nueva Vida], como aquí estoy en casa, aquí ya casi todos me conocen, o en mi casa.”



2. Lizbeth López. Tijuana, 2015.



3. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Fuera de la censura que en algún momento sintió respecto a sus tatuajes por su madre, destaca la poca injerencia que la tinta en su cuerpo puede tener en su vida actual en ese sentido: “Le digo, por causa de eso. Pero ahora ella que falleció, yo ando así, porque digo, yo no trato de agradecerlos a ellos [los hombres, el mundo], digo si ellos me quieren aceptar como soy adelante. Los tatuajes, como le digo, no lo hacen al hombre o a la mujer. Entonces, lo que le hace la persona que es, es su espíritu, como es la persona.” De ser posible, desearía no tenerlos, pero no pasa del sentimiento, pues en la actualidad está seguro y conforme con la persona que es; y eso tiene relación directa con lo que él percibe como la presencia de Dios en su vida: “Me arrepiento porque pues voy a lugares donde no son aceptables y todo eso. Yo sé que esto no me hace la persona que soy, pero muchas personas por lo que ven, lo juzgan. Pero lo bueno que Dios no juzga el exterior, juzga el interior.”

Tratar de llevar una vida correcta y acercarse a Dios le ha hecho reinterpretar muchos aspectos de su vida. El tatuaje es uno primordial, pues refiere a la apariencia, aspecto que Abraham considera que es injustamente es juzgado por la sociedad. Sin embargo, él opina que para Dios no es tan importante, pues puede ver más allá, y que, a final de cuentas no es el aspecto, sino la

persona lo que en realidad cuenta. “Pues yo creo que Dios nos ama de la manera que somos, y nos ama por lo que tenemos en nuestro corazón, como somos. Porque puede haber personas con corbata, bien vestidos, bien peinados y son unas personas malas. Y puedes ver una persona toda tatuada que tiene un corazonzote, que te va a ayudar. No lo hacen los tatuajes a uno.”

Pero a pesar de este pensamiento, el impacto que pueden tener los tatuajes en el futuro de una persona varía, y la importancia de las apariencias se pone de manifiesto en diferentes ámbitos de la vida. Ejemplifica con alguien que a pesar de no haber llevado la vida que cuentan sus tatuajes y actualmente llevar una vida correcta, dichos símbolos han tenido consecuencias negativas: “Aquí hay un pastor que viene a predicar, y fue a pedir su pasaporte. Él no tiene record ni aquí ni allá, sí uso drogas pero nunca estuvo en la cárcel. Y se la negaron, [de] su familia a todos les dieron pasaporte; entonces lo que está haciendo es la cirugía [para remover los tatuajes], pa volver a aplicar. Lo miraron y, como en Estados Unidos saben que [algunos tatuajes podrían significar que] has estado en prisión porque has matado, se la negaron.”

Dice que si él tuviera dinero para el procedimiento de borrado laser se los quitaría, pero que es caro. Pidió un presupuesto para uno de sus tatuajes y le cobran \$90 dólares por sesión, considerando que probablemente necesitaría cuatro sesiones solo para esa pieza. Ha establecido prioridades y los tatuajes hasta ahora no le han generado mayor problema. “Si tuviera yo el dinero y la manera, yo creo que sí. Tampoco me va a quitar el sueño. Hay..., está caro, y de alguna u otra manera, yo creo que hay más necesidad de otras cosas, que quitármelos.”

Aunque insiste en que no se volvería a tatuar y que ahora lleva una vida muy diferente, dice que sus hijos han retomado el uso de tatuajes y para él no es problema. Su hija tiene varios, uno en el brazo y otros en los pies, pero a diferencia de él, la manera en que llegaron a su piel no tuvo nada que ver con pandillas; eso lo hace estar tranquilo con respecto a sus decisiones. “Pues, le gusta a ella, le digo: pues adelante. Es su vida, es su cuerpo. ¿Yo quién soy para decirles qué está mal o está bien? Como le digo, los tatuajes no hacen al hombre o a la mujer, sino lo que es en el interior la persona. Como si usted puede ser el hombre más malo y puede estar bien vestido, y puede ser una persona toda tatuada, de las que traen toda la cara tatuada, y puede ser la persona más buena.” En su discurso se puede identificar cierto análisis bíblico.

Ha reinterpretado muchos aspectos de su vida y la experiencia le ha servido como muestra de “la obra de Dios en su vida”. Así explica su perspectiva sobre las personas tatuadas, considerando que el entendimiento que su religiosidad le ha dado, le ayuda a ver más allá de las experiencias y apariencias: “Dice la palabra de Dios que él no mira lo exterior como el hombre, sino

él mira lo interior que es el corazón. Y eso es lo que yo me debo de fijar, como es la persona, en el interior del corazón, como es ella o él. No los tatuajes, eso quizá lo vean todos, ¿verdad?”

Análisis iconográfico.

Los únicos tatuajes a los que Abraham les atribuyó un sentido relevante –para sí mismo–, son los que refieren a su barrio y apodo, por lo que solamente eran letras: *Mexican Mafia* y el seudónimo que tenía entonces. De igual forma, no se dio un proceso de reinterpretación por ninguna de las piezas que lleva en su cuerpo. Hay un discurso identitario general que resignifica el conjunto de tatuajes como parte de la experiencia, pero la nulidad del sentido individual es tal, que de ser posible ya se hubieran eliminado. Los tatuajes que son excepción son los nombres de su familia que lleva consigo y cuya probabilidad de permanecer, se deben tanto a lo emocional como a la practicidad de que no están en un lugar visible. Por lo tanto, para el análisis, de Abraham se consideran tres tatuajes (a, b y c):

1. (a) El primero tiene una leyenda y abajo una mujer de perfil con trenzas y un tocado con unas plumas, y otra leyenda abajo. (b) Otro es una mujer con sombrero, con una leyenda abajo. (c) Y un tercero es una daga con un nombre, una serpiente y otro nombre abajo.

2. (a) La leyenda IMPERIAL, escrita con letras mayúsculas, es el nombre del barrio y la pandilla, la mujer con trenzas parece ser una nativa americana- apache. (b) La mujer tiene un sombrero charro y unas letras abajo que son un pseudónimo. (c) La daga tiene una serpiente enroscada, con el nombre de Abraham en la parte superior, y el nombre de su esposa en la parte inferior.

3. (a) El tatuaje que dice IMPERIAL, tiene la dimensión social de vincular a Abraham a su pandilla, dándole un sentido de pertenecía. (b) La nativa americana parece ser una apache, dichas imágenes suelen relacionarse al “volver a las raíces”, en el sentido de recordar el origen. El vínculo con el indigenismo prehispánico de Abraham está en el norte del país, y más cercano a los pueblos nativos americanos que a los pueblos indígenas mexicanos. El indio Apache tiene más sentido en el imaginario cultural sonoreño, pues es cercano al pueblo Yaqui (ambos yoremes, y en algún periodo histórico, pertenecientes a la misma confederación india), de lo que tendrían los mexicanos, por ejemplo, que suelen ser icónicos entre las pandillas mexicanas. (c) La mujer con sombrero es una “charra”, atuendo que hace alusión a la cultura y la pertenencia a la mexicanidad, un símbolo característico de la cultura del país, y quizá a la constante lucha al interior de ambos conceptos (identidad y pertenencia). Las letras abajo son el seudónimo que en algún momento utilizó Abraham en la pandilla.

Se observa una reiterada referencia a un sentido de pertenencia expresado en el tatuaje. Aunque comento tener 12, estos tres tatuajes son los únicos que decidió compartir, por pudor y por ser los que podían haber tenido un significado “funcional”. En estos tres se puede observar la función de vincular al individuo, no solo con un contexto y ambiente social determinado sino, con su auto explicación como ser social, y las necesidades personales, que se inscriben en el tatuaje. Por un lado, el sentido de pertenencia a un grupo social, externo, público, como necesidad de una etapa determinada de su desarrollo personal; y por otro, la pertenencia a un núcleo familiar, en donde la relación con su esposa e hijas (pues entre los tatuajes que no mostró indicó que están los nombres de sus hijas) lo significa en una dimensión de pertenencia que se planteaba desde que buscaba ser popular para atraer chicas, en un ciclo combinado de significaciones.

#### 4.2 Natalia: “Sigo aquí, sigo esforzándome.”

Natalia tuvo problemas en su infancia y se volvió una chica rebelde. Quería ser igual a las demás, pero también quería ser diferente; no quería ser india. Sus orígenes étnicos fueron la causa para ser víctima de *bullying* en la primaria, por lo que desde corta edad comenzó a rechazar la escuela y su ascendencia. En ese conflicto encuentra la causa del abandono y desencanto escolar, pero asegura que ahora puede decir que no le gusta la escuela; dejó de tener el sentido que tenía y ahora no le interesa. Cuando era adolescente comenzó a adoptar modas para lograr pertenecer a un grupo. Finalmente se sintió en su lugar como graffitera, en la etapa de la secundaria, pero duró poco tiempo y experimentando con latas de aerosol fue que comenzó a drogarse, ahí empezó su historia en las adicciones. Se juntó con un hombre, de 36 años, a los 16 años, motivada por el consumo de cristal (y, según lo ve ahora, por culpa de un cigarro de marihuana); a los 18 años comenzó a utilizar heroína junto con él. Su dependencia se volvió cada vez más fuerte, se inyectó en todos los lugares posibles y mezclando diferentes drogas.

La primera vez que entró a rehabilitación fue hace cinco años, y fue entonces que entró en contacto con su religiosidad. El único tatuaje que tiene lo hizo también por pertenecer, no tienen ningún sentido particular, pero a la vez, engloba todo el sentido del carácter y las razones que le llevaron a una vida de adicción. Ha estado, con esta, cinco veces en rehabilitación, cuatro de esas en Nueva Vida. La última vez que consumió, duró un mes utilizando una mezcla que tenía principalmente krokodile. Después de dos hijos gestados en un ininterrumpido consumo de heroína y cristal, de muchas venas “quemadas” (que quedan muy lastimadas, no visibles e inclu-

so inutilizables después de inyectarlas constantemente) y de varias veces que ha estado a punto de “doblar” -es decir, de una sobredosis-, asegura que esta es la última oportunidad de recuperar su vida y que no es posible sin Dios a su lado.

Es originaria de Ciudad Obregón, Sonora; nació ahí en 1991, pero su mamá se mudó a Tijuana cuando ella era pequeña, de un año de edad, a causa de un pleito con su papá y después él la siguió. Desde pequeña se acostumbró a ver a su madre como la proveedora del hogar, dice que siempre estaba trabajando y era quien estaba a cargo de la casa. “Mi papá la siguió hasta acá, mi papá se puso a trabajar... mi papá siempre ha sido bien pisteador. Es responsable, pero, pitea. Mi mamá no tiene ningún tipo de vicio, lo único que ella hacía para ayudar a mi papá era mucho trabajar, trabajar demasiado...” Su mamá trabajaba en las noches y su papá de día, cuando su mamá trabajaba él las cuidaba a ella y a su hermana menor, pero tomaba mucho, y así las traía con él a donde iba, se fue acostumbrando a los ambientes de adicción, pues se la pasaba de fiesta. A veces se quedaban solas en el carro mientras él iba a la fiesta, o dependiendo las condiciones, lo podían acompañar. “Todos los fines de semana, viernes, sábado y domingo, se iba a pitear, y nos llevaba a nosotras. A mí y a mi hermana, tengo una hermana de diecisiete...diecinueve años. Y nos llevaba y pues ahí andábamos; nos quedábamos dormidas en el carro, y mi papá bien borracho manejaba hasta la casa.”

Su vida no fue muy diferente a la de otras niñas de su edad, pero no le gustaba la escuela y desde pequeña trató de evadirla; trataba de encontrar pretextos para no ir, pero siempre la mandaban. En la escuela se burlaban de ella por su ascendencia indígena. “Cuando iba en la primaria, los morrillos de ahí me hacían *bullying*, nomás que antes no estaba tan así eso del *bullying*. Sí soy india, la verdad y ahora me da orgullo decirlo; pero antes me daba mucha vergüenza, porque me echaban carrilla, que india y que... Como estaba bien morena, bien morena, más que ahorita todavía (ahorita estoy morena, pero no tanto, estaba más morena). Y según, yo era la más fea del salón y todo eso.”

Al principio le daba vergüenza lo que le decían, y se cohibía al punto de no querer ir a la escuela; con el tiempo, esos sentimientos se fueron convirtiendo en coraje y el odio por quienes la molestaban se generalizó por odio a la escuela. Aguantó hasta segundo de secundaria, y empezó a alejarse de la idea de continuar su educación. Su desencanto escolar se manifestó en rebeldía. “Ya pues me hicieron [*bullying*] hasta cuando llegué a la secundaria, cuando iba en segundo de secundaria, ya empecé a rebelarme, a esas personas empecé a agarrarles coraje. Yo me empecé a arreglar, cambie totalmente porque tenía el pelo largo hasta la cintura, y me lo corté. Me

empecé a pintar, corte mis faldas, las hice bien cortitas... y empecé a rebelarme.” En el primer semestre de preparatoria, se sinceró con su mamá y le confesó que no tenía caso que se endeudara pagando la escuela, porque ella estaba faltando mucho; poco antes de terminar el semestre, abandonó definitivamente la escuela con la promesa de trabajar en su lugar, pero tampoco lo hizo. En su lugar comenzó a salir más a la calle y a permanecer más tarde fuera, a juntarse con gente de la colonia, y, poco a poco, su vida como consumidora de drogas.

La adicción:

Cuando dejó la escuela y comenzó a juntarse con sus amigos de la colonia, Natalia empezó a *grafitiar*, conocía a gente que lo hacía, y usando *myspace* conoció gente que compartía sus mismos intereses, el círculo en el cual quería ser aceptada. Así fue su primer contacto con drogas: “Por internet, con mis amigos. Como te digo, yo *grafitiaba*, yo ni en mente traía eso de la droga. -No, que me voy a aventar un grafo allá.- Y me dice un compa, me dice: -Mejor bolséatelo. -¿Y eso qué es? -No pues así y así, le haces así, agarras una bolsa, se lo echas, y luego lo aspiras, y así te pones.- Nombre, y de ahí se me metió esa idea. Y ¡lo hice! No lo pensé, lo hice... Yo lo conocía a él, pero por el chat. Y yo no sabía que él lo hacía, pero en ese momento supe. Yo pensé que nomás *grafitiaba*, y no. Y desde ahí empecé a hacerlo... Si..., luego como ellos lo hacían, pos ah, dije yo, ¿por qué no? Si yo quería ser como ellos, ¿si me entiendes?”

Dice que antes de eso no tenía conocimiento de drogas o sus efectos; estaba concentrada en ser rebelde y hacer lo necesario para mantener esa postura, pero aclara que no fumaba ni tomaba. A diferencia de personas que comienzan por las sustancias legales o fumando marihuana, a ella no le gustaba, ni el alcohol y tabaco: “No, nomás la probé, nomás la probé así, dos tres veces. Pero no me gustó porque no se fumar, no sabía fumar y me hacía toser bien gacho y tampoco el cigarro, no se fumar eso. El cristal pues no te hace nada aquí [señala la garganta], pero el cigarro y eso sí, te hace toser; pues yo no sé fumar.”

Muestra algo de orgullo e indiferencia por no usar tabaco; le da igual, pero, al mismo tiempo, se siente bien de no hacerlo. Pero muestra cierto resentimiento con la marihuana. La usó muy pocas veces, sin que su cuerpo asimilara los efectos y una de esas veces marcó el principio de la peor parte de su adicción. “Y conocí malas amistades que usaban drogas y pues yo también empecé a usar drogas, empecé con el spray. Primero empecé grafiteando, después empecé a consumir el spray con el que grafiteaba, después usé la marihuana. Me iba mucho de *partys*, de fiestas, cerveza y todo eso; el cigarro nunca me gustó. Y pues un día en un *party* un vato me invito cris-

tal y ahí fue donde conocí al papá de mi hijo.”

Al principio no tenía interés en él, más allá del círculo de drogas en el que convivían, pero él sí en ella; Natalia se dio cuenta y estaba evitándolo. Le ofreció marihuana y ella accedió, aunque no tenía experiencia con los efectos: “Había fumado cristal, y luego él me dio, como no le hacía caso yo, no me quería meter con él. Entonces me dio marihuana, fumamos marihuana y ya no supe nada de mí; ya cuando menos supe ya estaba el hombre ahí, arriba de mí. Me panique toda, pero sí me quedé inconsciente a causa de cruzar drogas.” Ese día se fueron juntos, ella tenía 16 y él 36. Poco después supo que cuando lo conoció acababa de salir de la cárcel, y aproximadamente al año y medio de ser pareja, de que utilizaba heroína. Le pidió que se rehabilitara y al no tener resultado, en un intento de chantaje, le dijo que si no dejaba de usar tendría que compartir la adicción con ella, creyendo que reconsideraría el consumo. Él aceptó buscar ayuda, pero a los pocos días desistió y prefirió comenzar a inyectarla.

Ella tenía sentimientos encontrados respecto al consumo y comenzó a hacerlo por curiosidad, pero se hizo adicta rápidamente. Al poco tiempo relegó al cristal a un segundo plano y se enfocó en el consumo de heroína, “curándose” diariamente; la dosis se convirtió en una mezcla de heroína y cristal. No sabía inyectarse y dependía de su pareja, el consumo se volvió parte importante de su relación y eventualmente se convirtió en la base fundamental de esta. A los dos años de estar con él, y después de consumir por 6 meses continuos, se enteró de que estaba embarazada de su primer hijo. La noticia fue una sorpresa porque no fue planeado, pero no tuvo el impacto que podría esperarse en su persona, pues no dejó de utilizar drogas durante el embarazo ni después del nacimiento. “No pare de usar, seguí usando, seguí usando, todavía cuando nació seguí usando; el niño llegó bien gracias a Dios.”

Cuando el bebé tenía seis meses, su pareja le propuso internarse para rehabilitarse, era un proyecto en conjunto y ambos irían a recuperarse, pero el plan no resultó. La llevó a Nueva Vida y él mismo se internó, pero se fugó a los pocos días y la dejó ahí. Natalia estuvo cuatro meses en el tratamiento, mejoró y recuperó un poco su salud. Cuando salió la volvió a buscar, y aunque ella ya no quería regresar con él, la visito con pretexto de ver a su hijo. Llegó con heroína, pues no había dejado de consumir y se curaron juntos. La visita concluyó en sexo, lo que ella había tratado de evitar. Después de eso, firme en la decisión de no volver a estar con él, comenzó a buscar otra manera de conseguir sus dosis.

Así recayó y conoció a su segunda pareja, también de 36 años; coincidieron porque él vendía heroína. Lo había visto antes, pero solo lo conocía de lejos. A los tres meses de conocerse fue

a vivir con él y tuvieron un hijo después de un año. Lo no sabía, es que su nueva pareja acababa de salir de cumplir una condena de ocho meses en la cárcel por robo de vehículo.

Cuando lo conocí a él, pues él vendía droga, yo tenía la posibilidad de curarme cuantas veces quisiera yo. Entonces yo me drogaba como unas 7 u 8 veces al día. De dosis de cristal con heroína, como unas 8 veces al día. Cuando no tenía, eran como 5 veces. En la mañana me tenía que levantar con una dosis, en cuanto me levantara *fum*. Y batallaba como no tienes una idea, porque has de cuenta que tenía ahí la dosis, pero para podérmela meter, por el caso de que ya no tenía venas, tenía que andarme buscando y duraba como hasta dos horas intentando buscarme la vena. Cuando empecé a agarrarme aquí [señala el cuello], pues luego, luego la encontraba, pero también, me la eché afuera de la vena y se me inflamó todo. Se me reventaban las venas pues. Y una vez me acuerdo que se me quedó una aguja aquí atorada, esa si se rompió la aguja. [Risas] “No, eso no importa.” No me importaba, no me importaba nada la vida, yo me drogaba las veces que se pudiera; porque pues uno nomás quiere sentir eso pues. Uno no quiere esperar a dejar que se sienta la malilla, porque la malilla de la heroína es bien gacha y duras como un mes para que pase.

Estuvo con su segunda pareja poco más del año, y dos meses antes de que naciera su bebé, él volvió a caer a prisión; pero esta vez le dieron cinco años y cien días. No solo no dejó de consumir durante su segundo embarazo, también tuvo una ventaja durante ese periodo: tenía más venas disponibles. “Y luego en todas las partes de mi cuerpo me he inyectado. En las manos, en los dedos de las manos, aquí en las manos, en los brazos, en el pecho, aquí abajo del pecho, así al rededor, en la panza. Cuando estaba embarazada ahí era donde me curaba, en la panza, porque se te estira la piel y se te miran las venas, ahí me inyectaba. En el cuello, en las piernas, en los dedos de los pies, en todas partes me he inyectado.” Ella creía tener entre 3 y 6 meses de embarazo, cuando su madre la volvió a internar, se basaba en el tamaño de su panza, pues nunca se hizo un ultrasonido. Afuera, dice, no comía y la pasaba con pura droga; con la alimentación del centro, su cuerpo se recuperó y su vientre comenzó a crecer a un ritmo muy acelerado. Preocupada fue a realizarse un ultrasonido y se enteró de que su bebe estaba por nacer; fue entonces que la sacaron del centro, y solo había durado un mes.

Pero salió para volver a consumir, e incluso fue peor que antes; solo duró una semana limpia, recayó, se inyectó y siguió así por días. “Llegó a mi mente eso y ya no me lo pude sacar de ahí, pensé y pensé, y no me detuve por estar embarazada.” Consumió *krokodile* mezclado con cristal y heroína por un mes continuo, al principio fue por error, en el Canal se lo dieron por heroína, y afortunadamente no usó la dosis completa: “Haz de cuenta que cuando iba yo al canal a levantar, me vendieron la *krokodile*, por heroína. Porque que da la misma, nomás que está más fuerte la *krokodile*, y luego te hace más daño, pudre y todo eso.” Esa primera vez no sabía que lo que se estaba inyectando: “No, y me iba a meter toda la dosis y ese día me puse bien mal, ya me

andaba pasando esa vez también. Decía el bato con el que estaba, porque me fui con un compa, decía: -Morra, ya se me hacía que te morías.- Porque me puse así como en los videos, que salen ahí, de cómo se ponen los que usan la *krokodile*, así me puse. Nomás me revolcaba, pero me sentía bien a gusto, se siente bien de aquellas.”

Aunque la experiencia no fue buena, comenzó a tomarle gusto esa droga. “Y pues una vez, traía chiva, varias veces, chiva, cristal y eso. Porque ya no me podía inyectar heroína sino tenía cristal, entonces, pues hay, uno no importa, hice un revolvedero ahí, ¡pum!, me lo metí y me quedé bien dormida bien a gusto.” Una semana después de su recaída nació su bebe. El niño nació dormido por tanta droga que había consumido. Las enfermeras la interrogaron sobre su consumo y ella lo negó, por miedo a que se lo quitaran; pero cuando se dio cuenta de que no reaccionaba confeso que sí había usado heroína, aunque no dijo que también había consumido *krokodile*. Lo dejaron diez días en incubadora, tenía una infección en las venas. Dice que afortunadamente no se lo quitaron. Sin embargo, mientras estuvo en el hospital, ella lo visitaba a diario; pero eso no le impidió seguir inyectándose: “Ah, pues la mujer ¿no se iba antes al canal a levantar y después se iba a ver al niño?”

Natalia no era de los que se van de casa y se pierden; estaba en su casa, se ponía mal ahí, les robaba a sus padres para poder drogarse. Su hermana estudia y no tiene hijos, y su hermano menor apenas tiene 10 años. Aparte del daño que el consumo hizo en su salud, la relación con su familia se deterioró rápido en poco tiempo. “Yo soy la única que le he dado lata a mamá, pero yo sí me he pasado de lanza bien mucho con ella, porque yo no era de las que me drogaba y me iba, y ya no sabía nada de mí. No, yo era de las que estaban ahí, todo le robaba, todo le vendía, ya no me aguantaba mi mamá, ya no me aguantaba. Mi papá hasta me llegó a decir: ¿Por qué no te das un balazo para que te mueras de una vez, no que te estas muriendo lentamente?”

Utilizó *krokodile* por un mes, la última vez tuvo una muy mala experiencia. Dice que estaba “ida”, no podía controlar su dicción y por un momento creyó que ya no saldría de eso. “Porque la última vez que me la puse me andaba muriendo esa vez. Me puse así como que me daban muchos escalofríos, y nomás estaba ida en un lugar y estaba así, hecha bolita, y el compa que estaba ahí conmigo me decía- ¡Ey, ey! Y yo ¿qué pasó? Y luego me decía: -¿Qué tienes, qué tienes? ¡Aliviánate!- Me decía. -No, es que tengo mucho frío.- Sentía frío el cuerpo, luego cuando me tapaba, sentía calor, pero hablaba así [susurra]: Estoy, bien, estoy bien. Pero el bato decía que se me miraba la cara pálida, decía que parecía que estaba muerta en vida. Pues esa vez si me asusté, porque sentía bien gacho. Mejor dije: Pura Chiva, ¡le voy a ser fiel a la chiva! Dije.”

Cuando el niño se recuperó su mamá volvió a centrar su atención en ella y la llevó a su último internamiento: “Ya cuando el niño tenía cuatro meses. En esos cuatro meses, me la reventé algo bien, ya después, me agarró mi mamá, me agarró otra vez mi mamá y me trajo pa acá. Me agarró a *carro* ya, ya nomás me quiere estar internando ya. Por eso digo, de que sirve que me vaya, si no me voy bien al rato voy a volver a estar aquí, y peor, sin una pierna por andarme inyectando donde no debo y así.”

Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación:

La primera vez que Natalia estuvo en Nueva Vida, llegó con 18 años y un bebé de 6 meses. Dice que estaba muy enamorada de su primera pareja y no tuvo mucho interés en su tratamiento “Estaba tan enamorada del fulano eso que si estaba aquí, pero no me enfocaba tanto en eso. Tenía esa barrera en mí, de que yo lo miraba más al hombre como un dios para mí, que a Dios, que es el que me está salvado. Y ahora ya lo miro diferente, porque ya no tengo esa tontera en mi mente de los hombres.”

Sus padres son católicos, cuando era niña iban a la iglesia los domingos, pero hasta que ella empezó a “andar muy mal” su mamá comenzó a acercarse realmente a la iglesia. “Mi mamá me decía: Yo tengo fe en que tú vas a cambiar. Ella es la única que cree que puedo cambiar.” Y es quien ha estado al pendiente durante los internamientos. Cree que su padre tiene cierta responsabilidad por su adicción; que de alguna manera, esa conducta de depender de una sustancia la aprendió en casa. Pero cree que esa también es una cuestión de convicción religiosa, pues su padre no cree en Dios: “Yo siempre he dicho, pues mis papás, mi papá de alguna manera ha sido responsable. Porque, es su error; pero lo entiendo porque no tiene a Cristo, no conoce de Dios y eso es lo que él cree: -Pues pistéo porque me lo merezco porque mantengo a mi familia, tengo que descansar el trabajo que, de todo lo que trabajo, pues el fin de semana agarrarlo para mí.- Pues es normal, yo sé que un día Dios lo va alcanzar, igualmente a mi mamá. Mi mamá es muy devota del San Judas y eso, pero yo sé que también Dios tiene planes para ellos.”

Cree que no es suficiente con asistir a la iglesia o rezar, está convencida del impacto que Dios y Jesucristo han tenido en su vida para sanarla, y de la fuerza que esto ejerce en su persona, así como también que alejarse de esa convicción le llevaría a recaer. No concibe la religiosidad y la vida como algo separados, por que para ella la vida que no está entregada a Dios es vida en pecado, de acuerdo a su experiencia. Ahora que ve desde una perspectiva más amplia su situación, concibe su problema como una consecuencia de la forma de la vida y no religiosidad con

las que creció. Así, justifica su problema de adicción en un problema previo, que es el alcoholismo de su padre y este a su vez, lo ubica como consecuencia la falta de Dios en su familia: “Yo respeto sus creencias, pero gracias a Dios que Dios llegó a mi entendimiento y ahora lo conozco. Y pues por medio de mí Dios va a alcanzar a mi familia, y eso yo lo sé porque es una promesa que Dios tiene para mí.” Ha tenido mucho tiempo para reflexionar sobre la vida que ha llevado, y dice que finalmente sin la idea de la necesidad de un hombre a su lado, puede pensar realmente en su rehabilitación y en su proyecto de vida, su familia y sus hijos. Cree que Dios ya le ha dado muchas oportunidades y que ella apenas ha comenzado a valorarlo y darle la importancia que tiene para su recuperación:

Sí, ya porque, haz de cuenta que yo digo: ¿Ya qué me falta? Si Dios me levantó es porque está buscando algo de mí. Y yo sigo aferrada en lo mismo, a que me llevó lo mismo, ¿a qué me llevó? A dañar a mi familia, a mis hijos. Entonces yo tengo que ser agradecida con Dios, de decir mis hijos están bien. A pesar que cuando estaba embarazada, de los dos como te digo del primero usaba heroína, pero del segundo, usaba heroína con cristal y kokodrilo, todo, me lo metía por la vena; y el niño está bien sano, bien bonito, ni parece. Entonces yo quiero ser agradecida con Dios y decir, ya lo necesito, la verdad. Sin él yo no la voy a armar, porque yo creo que él es el único, no tengo otra esperanza, que me puede cambiar... Lo necesito ya para poder vivir, sino me voy a morir espiritualmente y voy a volver a lo mismo, porque yo no sé vivir una vida normal. Me enseñé a vivir una vida de drogadicta, de malandra, de tener que andarme metiendo con los hombres para poderme drogar. Más que nada responsabilidad, no saber ser una madre, una hija, ni una esposa.

Es consciente de su dependencia, y cree que la fuerza de tener a Dios de su lado, le ayudara a negarse a consumir, que así puede mantener alejada la idea de inyectarse. La idea de la separación entre lo físico y lo espiritual está muy presente al hablar de la resistencia a una recaída. No niega que le gusten las drogas, no culpa a una dependencia física, sino que hace hincapié en que la decisión y la convicción de llevar una vida fuera de pecado impactan definitivamente la necesidad de satisfacer su adicción:

Siempre he dicho, yo reconozco que la droga está bien buena pues. ¡Uy! es lo mejor que hay; para mí carne, para... mi destrucción. Pero ya no es lo que importa eso, ya eso, ya viví, ya viví; y ahora mis hijos, yo no quiero que sean también unos tectos.<sup>237</sup> Porque sus papás son tectos, yo soy tecata; para allá van los niños, ¿me entiendes? Ahorita que están chiquitos, uno tiene 5 años y el otro tiene un año. Tengo que empezar a hacerme responsable como madre, ya me divertí un tiempo, ya Dios me está hablando y ya necesito ponerme las pilas.

Recapitulando diferentes momentos de su vida, reflexiona sobre las oportunidades que ha tenido y que antes no había considerado. “Dios me fue mostrando: Mira tus hijos están bien, para empezar. Tres veces me ha dado sobredosis, y he quedado como muerta, se podría decir, como

---

<sup>237</sup> Tecato: coloquialismo para alguien adicto a la heroína, persona que utiliza drogas inyectables.

por cinco minutos. Me ha pasado que hasta mi pareja, ese que te digo, el primero, se me dobló (se dice que se dobla cuando se mete una sobredosis), se puso morado y yo me paniqueie toda; lo empecé a patear y a alivianar. Porque lo que uno hace es que se duerme y se va en el viaje, y te vas y te mueres. Y yo pa' que no se durmiera: ¡Ey, aliviánate! Y tas tas, unas patadas.”

Esto le ha llevado a recapacitar también sobre los estragos físicos que el consumo ha tenido en su persona. Ya ha sentido la muerte cerca, experimentó ella misma algunas sobredosis, y está segura de que la fuerza Dios ha intervenido: “Y a mí también me tuvieron que meter sal. Sal, porque con la sal se te corta toda la droga, entonces cuando uno se está doblando te tienen que meter sal para que te alivianes y vuelvas a la vida otra vez. Aunque yo sé que no fue la sal, sino fue la misericordia de Dios, porque si Dios quisiera que me muriera, aunque me metieran sal, mil kilos de sal, me iba a morir.”

Está segura de que ya no puede seguir en la adicción, pues cree que ya ha agotado todas sus oportunidades de salir adelante con su vida. Cree que el consumo ininterrumpido durante sus embarazos, no ha tenido los estragos que pudiera en el desarrollo de sus hijos. Por ello, considera que las oportunidades que Dios le ha dado de retirarse de “ese mundo” se han agotado. Siente que de volver a utilizar, sería la última, o que ya no quedaría consciente de su persona:

Entonces ahora digo: El señor me ha salvado de muchas, estuve a punto de perder una pierna porque me inyecte afuera de la vena y se me pudrió el pedazo, porque como tenía cristal. Estaba embarazada cuando paso eso, aquí [señala una parte de su pierna] y de esté, y me inyecté afuera de la vena y se me empieza a pudrir el pedazo... Entonces digo yo, ahora si me queda claro que solo Dios ha tenido misericordia de mí, la verdad. Y ya no es para que yo esté jugando, porque a la otra ya, ahora sí, me voy a morir de plano. Me voy a quedar arriba o me voy a morir... Siento que es la última oportunidad que Dios me está dando.

Le preocupan sus hijos y el tiempo que ha perdido con ellos a causa de su consumo. Que no haya podido ponerlos como prioridad antes que su adicción y sus relaciones. Moralmente, está convencida de que Dios le ayudara a restaurar su vida y restablecer sus relaciones afectivas y familiares, con sus padres, con sus hijos y con ella misma.

Lo que viene:

Natalia tenía la convicción de escaparse, le advirtió a su madre: “Ni me vengas a visitar, porque a la primera oportunidad que tenga me voy a escapar.” Sin embargo, cuando su madre regresó por ella poco antes de terminar el tiempo que le correspondía, le pidió que la dejara cumplir con lo que le faltaba; y después, ya que lo había cumplido, decidió quedarse más tiempo por voluntad propia.

Le dije que no me quería ir todavía. O sea que, todavía yo siento que yo necesito más tiempo. Aunque no es el tiempo, es una decisión; así puede estar una persona aquí un mes unos días y cambiar su vida totalmente, por las experiencias que pasa aquí. Es una decisión, una determinación. Pero yo siento que yo tengo que estar aquí, para que mi convicción en Jesucristo crezca y para poder amar a Dios y que su temor este en un mi corazón; porque mientras yo no tenga temor yo voy a seguir haciendo lo malo. No tengo temor de Dios, entonces ¿qué? Pues hago lo malo. Dice la palabra de Dios que 'el temor de Dios es para alejarse de los lazos de la muerte', del pecado, de todo lo que hacíamos. Y el amar a Dios es lo mismo; porque si tú amas a Dios, no vas a amar lo que está en el mundo: lo que tú quieres, como lo que mi cuerpo quiere, el sexo, las drogas, todo lo malo. Porque la carne, todo lo malo quiere; pero el espíritu nunca lo alimentamos. Ahora yo necesito que mi espíritu se alimente, para cuando este allá afuera y me enfrente a una dosis, pueda decir que no. Porque saliendo, puedo estar aquí un tiempo (como te dije la otra vez estuve aquí ocho meses), pero saliendo no duró una semana afuera. Porque cuando se me presenta una oportunidad de una dosis enfrente de mí, no puedo decir que no; es demasiado, es demasiado.

Dice que su vida giraba en torno a los hombres y las relaciones con ellos en torno a su adicción. Actualmente ha cambiado prioridades y está enfocada en su rehabilitación. Con la confianza de que su fe le ayudara también a recuperar a las personas más importantes. Su ex pareja está en la cárcel y no saldrá en un buen tiempo. Hace poco enfermó y supo que tiene Hepatitis C; siente rencor contra el padre de su primer hijo, pues todo parece indicar que fue él quien la contagio. Además de llevarla al consumo de heroína a una corta edad, él nunca le advirtió sobre su condición de salud, a pesar de tener conocimiento de ello. Afortunadamente, la enfermedad no alcanzó a sus hijos. Los niños los tiene su mamá, un mes después de la entrevista, se cumpliría un año desde que se internó. Ahora el orden y las prioridades de su vida son muy diferentes:

Primero Dios, luego yo, mi familia y al último la pareja que Dios tenga para mí, ya no me enfoco tanto en eso. Ni al que está en la pinta, porque yo lo quería mucho, porque él nunca me golpeó. Siempre me trató bien, lo que yo quería me daba; sea droga, o lo que fuera. Yo lo quería mucho, pero ahora sé que no es lo primordial un hombre. Primero está Dios, luego yo y mis hijos, entonces ahora se me hace más claro ver lo que Dios me está hablando. Ya no hay nada que me impida ver con claridad la verdad. Como dice: “Conocerás la verdad y Dios os hará libres.” Pues ahora siento que soy libre, porque ya conocí la verdad y no hay nadie que me lo impida.

El tatuaje: “Sigo aquí, sigo esforzándome.”

Al igual que el consumo de drogas, Natalia decidió tatuarse por imitación. La idea de rebeldía se extendió a su piel, y decidió poner una imagen en su espalda. La reacción de sus padres respecto al tatuaje fue diferente, su mamá no le dijo nada y su papá si se enojó, pero su actitud rebelde y el hecho de que ya viviera aparte, le restó importancia al asunto. “Yo sabía que era malo, porque para empezar mis papás me lo prohibieron. Como son cosas que prohíben y más lo haces. Como: no te salgas de la casa a tal hora, y te sales. Igual: No te tatúes, no uses drogas; y usas. Entonces es obvio que si las drogas no son permitidas y las estoy usando, todo lo que no sea permi-

tido lo empiezo hacer pues. Entonces, yo más que nada empecé por eso, a tatuarme, porque pues era bien rebelde, empecé mi rebeldía...”

Su primera pareja la acompaño a hacérselo. No planeó su diseño, estaba esperando la oportunidad de hacerse alguno y dice que se lo puso en la parte baja de la cadera para que se viera sexy. No le importó si la persona que estaba dispuesta a hacerlo sabía o no tatuar, ella solo quería tenerlo. Después se arrepintió porque no quedó como ella esperaba. “En ese momento sí me haya quedado bien, a lo mejor y hubiera buscado al bato para que me hiciera más, en ese momento; porque no era el único que quería. De hecho antes de venirme para acá, cuando me hice la rosa, quería tatuarme aquí en el cuello, el apellido del papá de mi hijo, el que está en la cárcel. Nomás que no hubo tiempo, pues andaba mal.”

En una segunda sesión le hicieron una rosa, que sí le gusto e iba a acompañarla con otras dos, pero en ese momento decidió ir por “una cura” (dosis), dejando el trabajo incompleto. Para entonces ya había estado en rehabilitación, pero había vuelto a consumir: “Cuando me volví a hacer ese tatuaje, ya conocí de Cristo después, pero como volví a pecar, pues eso me lo llevo igual. Pues vuelvo a drogarme, vuelvo a tatuarme. A menos que haga un cambio definitivo es cuando ya voy a dejar todo eso también.”

Aunque no relaciona el significado de su tatuaje con su adicción, si lo ubica plenamente en el contexto de la drogadicción: “Si ya dejo de drogarme y ya soy una mamá responsable, y ya soy un ama de casa, pues ya no me voy a tatuar. Pero si salgo de aquí y salgo a lo mismo, yo pienso que ahora si me voy a hacer el que quiero. Pero no, Dios ya me cambio y ya no me voy a hacer ningún tatuaje.” El tener un tatuaje o no, tatuarse o no, lo relaciona con la conducta de rebeldía y el carácter mundano que tienen las drogas, el sexo, y todo lo que involucre atender las necesidades “de la carne”. Considera que el conocimiento que ahora tiene de Dios, es el arma más poderosa que tiene para recuperarse de las drogas, y quizá la única. “Y cuando llegué aquí, pues ya conocí a Dios y si cambia la manera de pensar, porque tiene uno que dejar que hacer lo que hacía antes, totalmente... Las drogas son malas, los tatuajes no está bien que lo haga, todo eso es lo mismo, yo lo miro así, es pecado pues.”

#### Reinterpretación:

El significado que tiene el tatuaje en su vida actual, es el de un recordatorio gráfico de las cosas negativas y de resultado permanente, que se pueden hacer cuando no se lleva una vida correcta, una vida en Cristo. El tatuaje puede resumir los estragos físicos que la adicción y la vida disiden-

te tuvieron en Natalia. “Pues que ya me lo hice, ya ni modo, ya, nomás no seguirlo, no seguirlo haciendo porque yo pienso que si lo hago es demostrar que no he cambiado mi manera de pensar y que en realidad no estoy haciendo un cambio en Dios, sino que quiero seguir en lo mismo. Porque como te digo, para mi lleva a lo mismo. Porque ahora ya sé lo que está bien y lo que está mal. No puedo estar haciendo lo bueno, haciendo lo malo. O hago lo uno o hago lo otro. Mejor eso lo dejé en el pasado, no me vuelvo a rayar, no me vuelvo a drogar y cambio mi vida, cambio mi vida totalmente incluyendo eso también.”

Se le preguntó directamente por la posible interpretación del tatuaje como un recordatorio de vida, dice que sí encuentra esa relación entre su vida actual y el tatuaje como un símbolo de la vida pasada. Sin embargo, por el lugar en donde lo tiene, le resta importancia a ese sentido: “Pues, si, como para no olvidar de donde Dios me saco, de que yo antes viví una vida así, pero ahora ya la cambie. Pero no le tomo tanta importancia, como, ni me lo miro casi. Pero yo pienso que si lo trajera en otra parte si me daría vergüenza. Gracias a Dios nunca me he enfocado a lo de la muerte ni nada de eso, pero, qué bueno que no me tatué otra parte. O traer aquí el apellido del papá y luego casarme con otro, eso sí me daría vergüenza.” La socialización del tatuaje, es primordial en la forma en que lo asimila en su nueva vida. Partiendo de la censura asociada a su afiliación religiosa, y en relación a posibles interpretaciones sociales de la marca: consumo de drogas, una relación sentimental negativa, etc.



4. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Algunas personas, cuando se arrepienten de un tatuaje, o cuando este ya no cumple con la función que tenía cuando lo hicieron, suelen tener alternativas que de alguna manera les permita recuperar ese espacio en la piel: borrarlo, arreglarlo o cubrirlo con otra cosa, pero ella no quiere darle esa importancia: “No, ya no, ya lo tengo, pues ya, ¿pa qué me lo quito?”

Análisis iconográfico:

1. El tatuaje es un tribal, sin una forma muy definida, que se ubica en la parte baja de su espalda. El sentido en el que está dispuesto, da la idea de ser una base para una rosa que agregó después.
2. No hay ninguna significación de su parte al respecto, solo que lo tiene porque es una manifestación de su “ser rebelde”, y lo puso ahí porque quería que se viera sexi. Tiene un sentido funcional-ornamental de *atracción*.
3. El sentido que se puede concluir del tatuaje, es la necesidad de pertenecía que ha motivado la vida de Natalia. Pertenecer y ser reconocida como parte de algo.

## 5. LO QUE FUI Y LO QUE SOY. ELENA Y MOISÉS.

### 5.1 Elena: “Romper las cadenas.”

Elena cuenta que solo ha tenido un tratamiento para rehabilitación, en Nueva Vida, y en este “conoció a Cristo”. A lo largo de su vida, creía tener una idea clara sobre lo que era correcto y no; pero reflexionando desde su perspectiva actual considera que ha repetido algunos patrones que le hicieron mucho daño en su desarrollo personal, y qué, con esto, afectó directamente a las personas a quienes ella menos quería dañar: sus hijas. Su único tatuaje refleja de forma muy puntual esta relación con ellas: representa la relación con sus hijas, la fortaleza que Dios le ha dado a través de esa relación, y la capacidad que le otorgó para reconocer sus errores y poder cambiar su vida para mejorarla. La primera referencia a su infancia es la ausencia de su padre del núcleo familiar debido al alcoholismo. Asimismo, recuerda la violencia que su madre sufría a manos de él, y que desquitó con ella y con sus hermanos. Paradójicamente, ella ingresó involuntariamente a rehabilitación por alcoholismo, llevada por su madre. Sus dos principales problemas en el hogar eran la violencia física y emocional que ella ejercía en contra de su pareja, y el distanciamiento con sus hijas.

Nació en Jalisco en 1973. Las primeras impresiones de la infancia que evoca son de su padre alcohólico, que golpeaba a su madre constantemente. “Él pensaba que con tener el refrigerador lleno era más que suficiente.” Este modo de vida, de violencia doméstica, las alcanzó a ella y a sus hermanas y hermano, cuando su madre comenzó a canalizarla con ellos, y comenzó a golpearlos regularmente por cualquier motivo. Cuenta que cuando salía a trabajar los dejaba encerrados en un cuarto con un candado, bajo el cuidado de una vecina, que les “echaba vueltas”. Sin embargo, dice, estaban encerrados todo el día, a veces sin comer. Cuando su mamá llegaba,

le preguntaba a la vecina como se habían portado los niños, y está constantemente le decía que habían peleado. “Éramos niños, encerrados en cuartito, con hambre y enojados.” Entonces, una vez libres del encierro, su madre los castigaba y golpeaba por haberse peleado. Dice que su mamá era una mujer frustrada, por la violencia que vivía en su matrimonio.

Yo sí recuerdo que una vez yo dije: 'Mamá, ¿Por qué no te iluminas? O sea, nos dejas encerrados y como te puedes poner a pensar tantito que peleamos y nos pegas.' No se daba cuenta ella en el momento, cómo íbamos a estar peleando si estábamos encerrados. Nos ponía unas golpizas bien fuertes, hasta que ella una vez recapacitó un día y dijo: -Sí, es cierto ¿Por qué les pego, si los dejo encerrados? - Nos dejaba sangrando, de las rodillas. Dice mi mamá que porque yo era más rebelde, porque a mis hermanos nomas agarraba el cinto y les decía: -Vengan pa' acá. - Y ya se ponían y le daba tres cintarazos a cada quien. Y pues como yo fui más rebelde pues le batallaba más mi mamá para pegarme, y pues se cansaba mi mamá y le daba coraje y pues me pegaba más fuerte a mí ¡Más fuerte me pegaba mi mamá...! Yo me le rebelaba a mi ama en la forma en que no me gustaba que me pegara, me le escondía. Yo le decía: 'Si me quieres pegar alcánzame'. Entonces yo hacía que mi mamá me alcanzara para que me pegara, por eso a mi mamá le daba coraje... Y como yo era la mayor, y era la consentida de mi papá, por eso.

La niñez no fue común, por varios motivos; su papá la llevaba a todos lados con él, dice que a donde iba siempre había alcohol. La familia y los amigos de su papá tomaban mucho también y ella estuvo acostumbrada a ese ambiente desde pequeña. Al ser la más grande, dice, su padre la trataba como un hombre; ella tenía dos hermanos y su papá los trataba a los tres por igual, como niños, pero por ser la mayor, ella tenía más responsabilidades. Para Elena esto era bueno, pues evitaba pasar tiempo junto a su madre. Pero a la vez, no le permitió pensar y hacer cosas “de niñas”. Acostumbrada a jugar con sus hermanos, jugaba en la bicicleta, en las pelotas, al fútbol, etc. Le compraban muñecas, pero no jugaba con ellas. A pesar de las dificultades, le gustaba disfrutar la vida. Disfrutaba ir a la escuela y le llamaban la atención las matemáticas y las actividades manuales, el taller de educación artística, etc. Comenta que siempre le gustó el dibujo y la acuarela, esos fueron sus *hobbies*. Terminó la primaria muy bien, pero sólo estuvo un mes en la secundaria, pues se casó un mes después de haber ingresado, a los 13 años. Después de eso ya no hubo intenciones ni forma de estudiar. Se casó con un hombre machista y alcohólico y, desde entonces, se dedicó enteramente a su hogar y su rol de madre.

Dice que siempre ha sido “bien bailadora”, le encanta el baile; bailando se sentía libre y “todo lo demás desaparecía”. Cuando se hacían las tardeadas, se escapaba a la plaza a bailar. Pedía permiso para ir a otra parte, y en realidad se iba a las tardeadas. Se llevaba a sus hermanas y les compraba algún dulce para entretenerse, a veces, dice, se le olvidaban sus hermanas mientras bailaba, “pobrecitas congeladas con el frío”. En una ocasión, pidió permiso para ir a la igle-

sia, y la acompañaron dos de sus hermanas, sin embargo, se quedó en la plaza bailando; le pidió a sus hermanas que la esperaran y bailó hasta que se perdió noción del tiempo. Tenía entonces 13 años, y nunca había un acercamiento con algún chico. En el baile conoció a uno que pasaba ya de los 20 años, pero dice que la trató como nadie la había tratado antes. Como su familia era severa y ella era muy joven, cuando llegaron a buscarla a la plaza la reprendieron. Fue entonces que acordó con el chico que se la robaría a escondidas. Se la robó, pero con su consentimiento.

“Mi papá me jalaba pa acá, y él me jalaba pa allá; y ese día no pudo llevarme, pero me alcanzo a decir: Mañana voy por ti. Y me acuerdo que yo andaba bien insistente para que mi hermano se bañara.” Quedaron para el día siguiente, Elena necesitaba un pretexto para salir de su casa. “Yo tenía que cruzar una calle para la pila para agarrar agua, para que mi hermano se bañara. Y yo quería que me dijera que si se quería bañar, para cruzar y del otro lado me iba a estar esperando el papá de mis hijas. O sea que yo me salí de mi casa para que él me robara.” Ese mismo día se lo llevó la policía y a ella la dejaron “depositada” en casa del hermano de él, porque ya no la podían regresar con su familia porque “¿qué iba a decir la gente?”. En Guadalajara no fue posible casarla, porque las leyes locales no permitían el matrimonio con una menor, aun cuando los padres firmaran. Por contactos de los suegros, los llevaron a casar a Guanajuato y viajaron todos para allá. En lo que arreglaban las cosas para poder casarlos, ella vivió en casa de sus suegros y dormía con su suegra, “las cosas se hicieron a la antigüita”.

La situación fue complicada desde el principio, pues su marido consumía alcohol y drogas, y sus suegros eran también alcohólicos. Antes de que naciera su primera hija, tuvo un aborto a los 2 meses de embarazo. Los celos, la desconfianza y la violencia llegaron a su hogar antes que su primer hijo. Por la vida que llevó, el esposo de 22 años se sentía inseguro al lado de su joven esposa, lo que generó un ambiente de violencia en su hogar. Aguantó muchos años de maltrato, porque pensaba que sería difícil estar sola sin haber estudiado y con sus dos hijas. Se casó con la idea de que el matrimonio “era para toda la vida,” como se lo habían inculcado. Acostumbrada a ver a su padre golpear a su mamá, y a que ella siguiera a su lado, fiel a sus votos, Elena asumió su rol de esposa. El hermano de su marido estaba al tanto de la violencia que ella sufría, era el único que la apoyaba e incluso llegó a los golpes con su hermano por defenderla. Ella no tuvo otra posibilidad que aguantar, pues no podía regresar con sus padres; las condiciones en las que salió de casa no le permitían volver. Sin embargo, las cosas llegaron más lejos de lo que pudo soportar y tuvo que hacer un cambio drástico en su vida:

Fue difícil, lo que a mí me hizo dejarlo fue que me mató a mi hijo, a mi tercer hijo. Tenía nueve días mi niño, me lo vino matando en el embarazo. Me golpeaba, mi hijo tenía un golpe en el pulmón, de una patada que él me dio, por eso es que mi hijo no resistió. Su golpe en el pulmón, no lo hizo que sobreviviera mi hijo. Él me pegaba y mis hijas estaban chiquitas, entonces yo decía: ¿A que me voy a quedar? Si cuando perdí al bebe, me tuvieron que hacer cesárea del niño; y yo tenía ¿qué eran? pues ni los ocho días de operada, cuando me puso otra golpiza. Me volvió a poner otra golpiza, a riesgo de que se me abriera la operación. Y mis hijas chiquitas. Dije: No pues va a dejar a mis hijas sin su mamá. Y fue por eso que tome la decisión de venirme con mi mamá pa' acá a Tijuana, fue por eso que yo lo dejé. Si no, ahí hubiera seguido, porque yo me casé pensando que para toda la vida, como siempre.

Esta etapa de transición tuvo un impacto contradictorio para ella, pues implicó alejarse y superar un contexto negativo en su vida; pero el cambio, finalmente, la condujo a otro igualmente problemático. Convertirse en la única responsable de sus hijas, y por ende en la proveedora de su hogar, implicó exigencias para las que no estaba preparada. Así mismo, el incorporarse al ámbito laboral en la industria maquiladora, accidentalmente la condujo a un ambiente de socialización en el que el consumo de drogas estaba naturalizado.

La adicción:

El primer contacto que tuvo con drogas fue en su matrimonio, su esposo consumía marihuana regularmente y ella veía como él preparaba sus cigarros y se los fumaba. Pero la conducta de él no la influenció, pues ella no consumía ni había probado droga alguna. “En ese tiempo yo no tomaba alcohol, no usaba drogas, no nada. Yo era ama de casa, nomás mis hijas y mi esposo, nomás mis hijas y mi esposo, porque nunca he sido tampoco de esas que he andado en las calles, en las casas, no. Y a pesar de que ellos, toda la familia de él era bien alcohólica, y él también era, pues adicto: fumaba mucha marihuana. Y yo no tenía ese tipo de vicios, aquí en Tijuana fue donde yo me vine a usar la droga.” Llegó a los 19 años como madre soltera, huyendo de su matrimonio. Aun cuando se casó con un hombre alcohólico y drogadicto, el consumo de drogas lo experimentó hasta que llegó aquí huyendo de la violencia domestica que sufría. Estaba trabajando en una fábrica y había comenzado a salir los fines de semana con sus compañeros de trabajo.

La primera droga que conoció fue la cocaína. Preguntó a un amigo, quien le explico que era:

Yo le dije, a ver, yo quiero probar eso. Y él me dijo: ¿No qué pues? O sea, nadie me ofreció, yo sola la pedí. Y no quiso, él no quiso darme, no me quiso dar. No, no, no. Túmbate de rollo. - Así, como se habla en el mundo; así, con esas palabras me dijo.- Túmbate de rollo. No, no, ¿tas loca. Mejor ve, ándale y tomate otra cuba, que no sé qué, túmbate el moco. Así me dijo, con esas palabras, y yo le dije: ¿A pues, ¡ah! vete mucho a... Allí, ¿verdad? Y entonces, era un grupo, era un grupo que teníamos un disque convivio y entonces me entró la curiosidad. No me quiso dar y entonces fui a indagar todavía más para allá. Entonces fui a preguntarle a otra persona: ¿Aquel wey tiene aquella cosa, así y así, y no me quiere dar ¿qué onda? Y me dice: ¿Quieres probarlo? -Y como que a él se le hizo más fácil. Él no quiso, el

Gordo ¿verdad? Pero [el otro amigo] me dijo: ‘¿Quieres probarlo? pues venga’. Como diciendo: ¿A él que le importa? Tú quieres, pues ven te voy a dar ¿no? Entonces recuerdo que me hizo así, una línea. Y en la lengua... ¡qué se entume! Y ya me hizo un popote y me dijo que lo hiciera por la nariz.

¡Ay!, sentí bien horrible, sentí bien horrible, ¡ay, me acuerdo! Sentí que todo esto de aquí [señala de la nariz hacia su frente] se me entumía. Me caló un poco y luego ya sabía amargo. Y sentí como una reacción... como que de repente empecé a sentir mi quijada así, como que se me hacía tas, tas, y es que se me empezó a entumir el cuerpo, no le halle el chiste. ‘¿Y esto como para qué?’ Ya después en esa misma noche, estaba *pisteando* y esa cosa, y de repente sí sentí un poquito de energía, y yo miraba que se echaban y se echaban a cada rato, y ahí voy, y ¿por qué es a cada rato? Y haz de cuenta que estas tomando, y estas inhalando la coca, pero es como un sube-y-baja y se te baja rápido la coca. Y pues yo quise seguir el juegoito.

Esa fue la primera vez que Elena usó drogas, y aunque al principio el sabor y la sensación no le agradaron, comenzó un consumo regular. “Así empecé, usando la coca. Después se me hizo rutinario. Con pura cocaína, no otra droga; la cocaína la usaba nada más en las reuniones de la fiesta, nada más. Cada que teníamos una carne asada, y así, es cuando yo usaba la cocaína. Así empecé, fue la primer droga que yo usé.” Pero su curiosidad no se quedó ahí, y comenzó a experimentar con otras sustancias.

Después vi que usaban el cristal, pero yo creía que el cristal era lo mismo que la coca, porque también se hacía en línea y pues también la coca ¿no? Entonces, me dice un chavo con el que yo andaba de novia nada más, no vivíamos juntos, le digo: ¿Qué es eso? -No, es que eso es diferente que la coca.- Me dijo. ¿Por qué? -Pos´ es que es igual, pero es diferente.- Entonces yo quería saber por qué. Y también la probé, y la probé por la nariz, y el cristal lo que me ocasionó es que no dormí en toda la noche, y no dormí en todo el día y al siguiente día todavía andaba como *avionada*, pero fue nada más con una línea. Entonces yo dije en mi *tontísimo*: Pues la coca tienes que estar comprando y cada rato las estas usando ¿verdad? Y te acabas un puño, y con esta cosa, nomás me aviento una línea y duro así, bien activa y gasto menos. Decía yo, que yo trabajaba bien duro en una fábrica, para mantener a mis hijas.

Así, a diferencia de la cocaína, que desde un inicio tenía para ella únicamente fines recreativos y se limitaba a un consumo esporádico, el cristal, con un sentido práctico de pretexto, rápidamente se convirtió en una adicción. Por su mayor accesibilidad debido a su bajo costo y por la posibilidad que le otorgaba para hacer frente a un ritmo de vida extenuante por la explotación laboral a la que debía someterse, pronto comenzó la dependencia a esta sustancia. Ella explica que al principio, su estilo de vida y la necesidad de tener energías para las jornadas laborales, fue un justificante, ante sí misma, para dicho consumo. Sin embargo, el control que tenía en su consumo de cocaína y que supuso que tendría para el cristal no tuvo efecto en esta ocasión.

Y así fue como empecé en mi mundo de la droga, en la actividad. Y como ya empecé que trabajaba tiempo extra, ya sentí aquella energía, de que no se me paraban las pilas y no sentía el cansancio. Y pues llegaba y llevaba a mis hijas a la escuela y a trabajar y así, y pues cuando... De repente se me miraban los ojotes ¿no? Y fue en el tiempo en el que yo no estaba tan enfocada en el licor, si lo usaba el licor, pero lo usaba cada ocho días porque trabajaba,

era de cada ocho días el licor. Pero ya el cristal, cuando probé el cristal, ya era en la semana, o sea, no importaba que fuera en la semana. La coca era nada más los fines de semana, pero el cristal ya lo empecé a usar en la semana... el cristal lo adapte a mi estilo de vida.

El consumo de cristal tuvo efectos físicos muy visibles, y tuvo que reflexionar profundamente al respecto, lo que la llevo a hacer cambios en su vida y sus hábitos. Pero, a pesar de su gran esfuerzo y determinación, el resultado no fue lo que ella había planeado:

Tengo fotos donde estaba yo súper delgada, de que me estaba acabando el cristal. Y yo dije: No, *wow*, ¿qué está pasando? No, no, no. Y tuve el valor y dije no, y fum, me lo corté así de un *topazo*. Le baje, le baje, le baje, le baje, hasta que ya pude, o sea, porque apenas estaba empezando, y era por la nariz. Y después empecé a tomar más, a tomar más, a tomar más. Y lo llevaba a mi trabajo y a mi vida del diario así... Mis hijas crecieron y se casaron y ya no era la droga, era el alcohol. Y cuando combinaba el alcohol con la droga, era como que, como mis hijas se me casaron, salía a la calle a hacer desastres a pelear con la gente, a sentirme que yo todas las podía. O sea muchas cosas que hacía en la calle por no estar sola en mi casa ¿no? Pero ya después la droga ya no era mi fuerte, era el alcohol.

El cambio de adicción fue drástico, pues el alcohol sustituyó por completo su consumo de drogas. Pero el consumo de alcohol resultó más problemático que el de la cocaína o el cristal, y en esta ocasión ella ya no tuvo ningún tipo de control.

Yo miraba una botella y si tenía tanto así [señala la mitad] de una botella de un litro, decía, eso no me va a ajustar para toda la noche. Porque empezaba con una y me duraba dos días, tres días [bebiendo]. Pero miraba yo una y decía esa, para nada. Entonces yo tenía que tener, después dos, después tres, después eran cuatro [botellas] para una noche, después cinco, hasta llegar a nueve: tenía que tener nueve botellas, para una noche. Porque duraba todo un día y en la noche. Porque yo me despertaba y si yo movía esto [señala una almohada] tenía que agarrar la botella así, y en vez de agua me la tomaba, como agua, me daba sed y me despertaba y tomaba, ya no me sabía, ya no me sabía a nada el alcohol. Eran como nueve litros los que me tomaba diarios ¡diarios! Porque ya no trabajaba yo.

En esta etapa se puede identificar que el consumo de cristal se justificaba en relación a las jornadas laborales en la maquiladora, pues una vez que suspende su consumo, progresivamente deja de ser capaz de mantener el ritmo de trabajo exigido. Trata de remplazar el cristal por alcohol, pero debido a los efectos diferenciados de estas dos sustancias, lejos de suplir los efectos, deja de ser apta para el mercado laboral y comienza una etapa de desempleo. Para entonces, vivía con su segunda pareja formal, a quien le toco sufrir su adicción. Él trabajaba para mantenerlos a ambos y también su consumo de drogas. Antes de vivir juntos, su única preocupación, además del trabajo, era su consumo de cristal; que Elena justifica, argumentando que ello le ayudaba a cumplir con las exigentes jornadas de su trabajo de herrería. Pero en ese periodo, a pesar del uso del cristal, él llevaba una vida funcional.

Viviendo juntos, la vida de ambos giraba en torno a la dependencia de ella por el alcohol. Como consecuencia de su adicción, se había vuelto violenta y agresiva. “A veces [él] veía que yo me dormía, y veía que me despertaba y miraba como tenía mi botella yo a un lado, y miraba la cantidad y yo creo que se ponía hasta nervioso, decía: No, pues ahorita me va a agarrar a fregazos. Ya yo era la..., tenía violencia doméstica, pero por mi parte, no la parte de él; era por mi parte. Lo tenía yo creo ya, arisco, pues es que así me tuvieron una vez a mí, yo pienso y me pongo en el lugar de él y digo: ¡Chale, lo que hace uno a las personas! ¿Verdad?”

Le incomodaba, dice, que su pareja viviera paralelamente una vida distinta a la suya. Pues mientras ella estaba era un ama de casa dedicada solo a su vicio (aunque, aclara, ella hacía las labores del hogar: cocinar, lavar, planchar), entre el tiempo que pasaba dormida y el que podía pasar despierta, le molestaba que él (como consecuencia de su habitual consumo de cristal) estuviera siempre activo; que llegara de trabajar y se pusiera a hacer cosas en la casa. Sentía que la descuidaba a ella como pareja. Comenzó a presionarlo y a orillar al consumo de alcohol, para poder llevar estilos de vida semejantes; y lo logró, pero finalmente él perdió su trabajo. “Yo tenía una pareja que estaba conmigo, que de hecho, no era alcohólico; yo lo llevé al alcohol, yo lo hice dependiente del alcohol a él también, lo arrastré a mi vicio... ahorita lo tengo en un centro de rehabilitación.”

Él se dedicaba a ganar dinero para mantener el vicio de Elena, pues si no había alcohol, ella se ponía muy agresiva, hasta el punto de golpearlo. En una ocasión, incluso llegó a abrirle la cabeza por ese motivo. Reflexionando al respecto hasta que estaba internada. “Porque yo en el centro de rehabilitación, ahí fue cuando yo reflexioné y yo dije: ¿Qué fue lo que hice, con mi vida y lo que hice con la vida de Ricardo? Lo arrastré... él tenía diez años de tener su trabajo, de poner cortinas de acero, de herrero, muy buen trabajo el hombre, diez años muy buenos, excelente trabajador. Él usaba el cristal, más yo no usaba... sí lo usaba [ocasionalmente] pero mi fuerte era lo otro... y él usaba el cristal... entonces yo quise que él fuera...que dejara ese vicio, pero para que se metiera al vicio mío, al alcohol. Pa’ que él estuviera en el mismo canal conmigo.” Dice que antes de él tuvo una pareja a la que también golpeaba constantemente. Ella cree ahora que de alguna manera el trauma de la violencia sufrida en su infancia fue canalizado como una normalización de las situaciones familiares de este tipo; lo que le causa mucha tristeza, pues en lugar de salir de ese círculo, en el que sufrió tanto por sus padre y después en su primer matrimonio, ella misma repitió esos patrones.

Entre las cosas positivas, ve relación con la familia. Sus hijas siempre han estado a su lado, siendo el eje central de su vida y de su recuperación. Se siente muy orgullosa al hablar de ellas: “Nada que cholas, que tatuadas, no. Siempre fui muy enérgica con eso; a pesar de que, de la adicción y eso y de que yo viví en un mundo muy diferente. Siempre estuve consciente de que mis hijas eran mujeres y tenía que tenerlas bien, y por eso nunca les pegué, porque como mi mamá me pegaba mucho yo no quise ser mamá pegadora. ¡No, no, no!, por ese lado no.” Pero en lugar de observarlo como una etapa positiva, su vida y adicción empeoraron cuando sus hijas crecieron y se independizaron de ella. “Yo siento que en muchas cosas no estuve mal, sino que sí, pues sí, eso también de sentirte sola te lleva a muchas cosas, ¿no? Tontamente, ¿No? Y me empecé a enfocar en el desastre, la tomadera, de que ¿A quién mantengo? No tengo a nadie a quien mantener, no nada. Se te hace fácil, se te hace una vida cotidiana así.”

Además de la cuestión laboral, las adicciones de Elena se vieron reforzadas al no encontrar un sentido en su vida, una vez que sus hijas salieron del hogar. Hace hincapié en que ella resintió de una mala manera el hecho de que sus hijas hayan crecido y comenzado su propio núcleo familiar. La forma en la que enfrentó esa situación no fue la correcta, pero la tristeza que surgió entonces, le ayudo momentáneamente a dejar su vicio por el alcohol.

Que eso de que yo, cuando tenía un problema, que mis hijas me abandonaron, (se puede decir, que así lo tome yo), que me abandonaron porque se me casaron, para mí fue un dolor enorme. No lo supe asimilar que mis hijas tenían que crecer y volar; yo pensé que mis hijas siempre iban a estar conmigo... Entonces eso, yo no aprendí a como discernirlo, entonces para mí fue un dolor bien grande y me hundí en el alcohol más. Y no lo podía soportar, y que me salgo del alcohol y dije: ¡No!, no le hace, yo mantengo a mis yernos y a mis hijas. Me las llevé a mis hijas y a mis yernos a mi casa a vivir conmigo; con tal de que no me dejaran sola, yo trabajaba, duro, duro, duro, y ahí las tenía conmigo... con tal de que no me dejaran sola. Entonces me volvió a costar, que se volvieron a ir, y así sucesivamente fue mi vida... Entonces yo no entendía eso de que mis hijas tenían que volar.

Ahora considera que, si bien entonces sentía que cuidaba a sus hijas, en realidad sus hijas solo estaban ahí para cuidarla a ella. Cuenta la anécdota de una ocasión en que la atropellaron por andar en bicicleta bajo influencia del alcohol. Ese día llegó a su casa llena de sudor y aturrida; pero cuando la llevaron a revisar se dieron cuenta de que su brazo estaba roto a causa del golpe. Estaba segura de que iba bien, pero al parecer iba por en medio de la calle y un auto no pudo esquivarla. Recordando, concluye que aun con el brazo roto le fue bien; pues dice que hasta ahora que relata las cosas, entiende totalmente la magnitud de las situaciones a las que estuvo expuesta. La segunda vez que se sintió abandonada por sus hijas, estaba tan triste y se enfocó

nuevamente en el vicio. Dice que poco a poco se volvió indolente, y dejó a su pareja por alguien más, sin importarle o pensar en el efecto que esto tendría en él.

Entonces mi hija le decía: Ricardo, deja a mi mamá, deja a mi mamá. Ella no te conviene. Entonces mis hijas empezaron a ver que él empezaba a adelgazar, que él empezaba a descuidar su persona, perdió el trabajo de los 10 años... Pero él... No, no. Nos separamos, él por su lado, yo por el mío, y en realidad pues yo lo arrastré a ese vicio, yo en *Nueva Vida* me sentía culpable. Lo dejé a él por otro hombre, por otro hombre lo dejé a él... y se lo pasaba por enfrente. A mí no me importaba, pues porque yo andaba alcoholizada, no me interesaba si él sufría o no, yo le decía: -Si tú me sigues queriendo es tu bronca, es tu pedo.- O sea, se te mueren los sentimientos, la verdad, te vuelves otro tipo de persona, ya no tienes los sentimientos. Yo le decía: -Pues bueno, yo no te dije que dejaras el trabajo.- Pero yo sí le dije que se volviera al canal mío.

Después de haber perdido su empleo y a Elena, él se hundió totalmente en sus, ahora, dos vicios, el alcohol y el cristal. Con los problemas que le acarreaban su vicio y la creciente lejanía de su familia y sus hijas, ella comenzó a caer en una muy fuerte depresión que la absorbió, más que su adicción. Su familia se percató de lo mal que estaba y creyeron que era a causa del abuso del alcohol. De cierto modo así era, pero ella considera que en ese momento no estaba en un punto muy crítico de su consumo, su mayor problema era la depresión. No obstante, ahora considera que si no hubiera sido por el internamiento a causa equivocada del alcoholismo, no sabe cómo habría terminado con esa combinación.

Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación:

Dice que siempre he tenido altas y bajas, aunque siempre ha pensado firme y ha estado consciente de lo que quiere. Sin embargo, en el momento en que la ingresaron de manera no voluntaria a rehabilitación, había tenido un problema muy fuerte con su hija. Estaba en una depresión severa y adelgazó, por lo que su familia creyó que estaba en un punto crítico de su adicción:

Pero esta vez [que ingresó a NV], mi mamá exageró mucho, porque la verdad no me estaba yo drogando. Bueno, mi mamá nunca vio que me drogara yo; en sí a mi mamá nomas le contaban. Pero mi mamá sabía que el alcohol era mi fuerte. Y la verdad no estaba tomando tanto, porque estaba yo en una depresión y yo me enfermé; y me adelgacé tanto que se me sumieron así [señalando] los ojos. Y mi mamá dijo: No pues, se va a morir mi hija. -Y es que Dios ya quería que me mandarás, ama.- Le digo; porque en sí, la verdad, no sé por qué me encerraron porque no estaba muy metida en el alcohol. Tal vez ellos me vieron tan mal que pensaron que sí; por algo, no sé, no lo puedo definir por qué me metieron, pero me metieron... Yo así lo miraba, pero digo bueno, tal vez Dios ha de haber dicho: Mira ya te divertiste mucho pero, a ver, ¡párale, párale! Y, vas pa adentro.

Dice que su madre les inculcó valores católicos y cuando era niña, cada ocho días iban a misa, hasta que ella se fue apartando bajo la convicción de que Dios está en todos lados. Pero continuó en el culto junto a su marido quien, dice, a pesar de tener un comportamiento violento

hacia ella, asistía regularmente a los servicios religiosos del domingo y juntos iban a misa cada ocho o quince días. Conoció el pentecostalismo hasta que entro al centro, pues dice que antes de eso, aunque escuchaba que la gente predicaba e llegaron a hablarle de Cristo, a ella no le interesaba. Entró el primero de noviembre a Nueva Vida. Explica que cuando tenía dos meses, el primero de enero, sintió que había comenzado su nueva relación con Dios. “Fue cuando yo me quebranté, en una alabanza, recuerdo, y que yo le dije a dios: ‘Dios, yo quiero cambiar, yo quiero ser diferente, ayúdame a cambiar. Yo ya no quiero tomar, ya no quiero drogarme, quiero ser una mejor madre, una mejor abuela, una mejor hija, una mejor persona. Ayúdame a cambiar’. Fue el primero de enero cuando yo le pedí a Dios, fue cuando yo quebré.”

Cuenta que aunque inicialmente estaba molesta por que la llevaron al centro contra su voluntad, poco a poco fue aceptando el proceso y reconoció que necesitaba apoyo para superar la etapa tan difícil por la que estaba pasando. Dice que en respuesta a sus plegarias de auxilio, sintió la presencia de Dios y eso la convenció plenamente de someterse a un cambio. Hoy, ella considera que para ello, tuvo que experimentar primero un proceso de aprendizaje y comunicación con Dios, de forma que, en adelante, con su guía, ella pudiera conducir su vida.

Fue ¿cómo explicarlo? Fue un escalofrió así como, como un escalofrió así, que yo lo recuerdo y es algo así, bonito, porque yo dije: Dios ayúdame. Y yo sentía como que a la vez frío y a la vez como que alguien me abrazaba y como que me decía: *pues aquí estoy, eso es lo que esperaba, que tú me dijeras, que me pidieras la ayuda*. Que yo aceptara la ayuda, porque yo en sí, no la quería aceptar. En ese momento eso fue lo que sentí que me estaba diciendo, que él estaba esperando que yo aclamara a él, que yo le gritara y le dijera que lo necesitaba para él llegar a mí. Sí sentí su presencia, sentí algo muy bonito, esa paz, esa tranquilidad. Y cada día le pedía yo a Dios que me enseñara cómo comunicarme con él, cómo hablarle. Yo no sabía. ‘Enséñame, yo sé que siempre has estado conmigo, pero yo no sabía cómo hablarte, yo me pongo en tus manos y me voy a dejar guiar por ti mi Dios’.

Su madre le dijo que siempre había conocido a Dios, pues ella le había inculcado una vida religiosa. Sin embargo, dice Elena que ella nunca sintió ninguna motivación espiritual. “Sabes que estás en una religión de ser católica, pero no te enseñan a comunicarte con Dios, en lo católico no te enseñan.” Esa diferencia en la relación de comunicación con Dios, fue la que la hizo fijar su atención en la religiosidad evangélica pentecostal, y mejorar, bajo esta perspectiva, su persona y su vida.

Yo no digo que me siento muy así, yo no me siento ni muy hermana ni muy nada, yo me siento una hija de Dios. Soy una nueva criatura, soy una persona que Dios me está enseñando a vivir y yo estoy aprendiendo a vivir, así me siento yo. Yo no me pongo a pensar que si la gente me juzga, que si la gente me dice, no, porque yo sé que ante Dios yo soy su hija y ante Dios yo soy la persona perfecta, pienso yo ¿Verdad que sí? Entonces a mí no me importa si me dicen, porque no me va a intimidar, porque si yo me pongo a que me intimide eso, es

que el *chamuquito* quiere que vuelva a caer en donde yo estaba, que era el alcohol. Y como de vez en cuando, pues sí, yo caí a la droga, pero como yo ya me cansé de eso, como ya me cansé de eso, yo me tomo muy independiente lo que hablen o lo que digan. Porque sí, me han tocado pruebas bien fuertes, precisamente con mi hermano el que más quiero, de esas que: ‘¡Uy sí! como ya vas a la iglesia ¿verdad?’... De esas veces como que te quieren bajar la autoestima. Algo de que no te quieren creer y yo le digo: Yo no quiero que tú me creas, con que me crea Dios. Eso es lo que más importa para mí.

El cambio que experimentó en su persona, le hizo reflexionar sobre su papel negativo en la vida de sus seres queridos: “Entonces mi primer propósito cuando a mi Dios me tocó, cuando me entregué a Jesucristo, cuando ya empecé a ser yo la persona que soy realmente, dije: Dios mío, cuando yo salga de aquí lo primero que voy a hacer es ir a pedirle perdón a Ricardo y ayudarlo, a que él también se cure de este vicio, donde prácticamente yo tuve que ver... sentía la responsabilidad.” Cuando salió del centro, para evitar que su familia pensara que buscaba a pareja para continuar sus adicciones, esperó tres semanas antes de ir a buscarlo. Habló con él y le propuso la recuperación. Cuando aceptó, ella regresó con su familia para prepararlos. Pero dice que Ricardo se escapó del primer anexo y tanto ella, como su hija lo regañaron. Aceptó entonces un segundo internamiento. Desde su ingreso, Elena y sus hijas lo han visitado regularmente, y él está firme en recuperarse para salir y recuperar su vida con ella.

Al salir de rehabilitación se fue a vivir con sus padres; a pesar de la situación de violencia que se vivió en su hogar, sus padres permanecieron juntos. Dice que su madre siempre mostro arrepentimiento por el trato que le dio de niña, y explica que ella ahora entiende que su madre estaba canalizando el sufrimiento ocasionado por su padre. Explica que desde antes había logrado perdonarlos a ambos, pero ahora, perdonándose a ella misma, todo el proceso de reintegración familiar ha sido más sencillo y gratificante. Considera que ahora el proceso incluye superar el recuerdo de los sufrimientos propios, y redimir los que causó a sus hijas y a sus nietos, al vivir en un estado de embriaguez constante.

Sin embargo, no termina de comprender por qué su familia la internó repentinamente, sin que ella lo creyera necesario. Señala que ella sola abandonó la dependencia que tenía al cristal y rara vez lo utilizaba, y que cuando decidía dejar el alcohol, se desintoxicaba sola y así también asumía las consecuencias de la abstinencia. Pero cree que hay un motivo que va más allá de su razonamiento, y de las intenciones o planes de su familia; un *Plan de Dios* que, insiste, ya no le corresponde comprender, sino aceptar y enfrentar el camino que se le ha mostrado; ahora pone su vida en perspectiva: “Y pues aquí estoy, y al principio sí, no lo entendía; no lo entendía y no lo entiendo. Pero digo, bueno es que Dios tenía un propósito conmigo. Es que yo sabía que sí tengo

la fuerza de voluntad de yo decir: '¡basta! ¡Ya no tomé! y me calmé poquito...' no definitivamente dejar, pero si calmarme y recuperarme. [Hacer] funcionar mi vida. Pero también tenía la misión de rescatar a este hombre, al que hundí, y quién sabe a qué otras personas que Dios me ponga en el camino para ayudarlas." Está consciente de sus errores pero orgullosa también de lo que, a pesar de los obstáculos y las dificultades, ha logrado y evitado:

Pero sí, también me pongo a pensar, no fui tan mala madre, porque mis hijas no las golpeaba, les di su secundaria pero hasta donde ellas quisieron, porque se quisieron casar, está bien. Y todavía hasta la fecha que ocupan a la mamá, ahí está la mamá. Borracha o no borracha, pero ahí está la mamá. Pues ahora todavía estoy más al cien y más consciente. Pero me pongo a pensar, el otro día estaba pensando, con todos mis errores y mis defectos, pues no crié mal a mis hijas y las enseñé por un buen camino, porque también, gracias a Dios, mi madre me enseñó una vida de valores y de respeto y todo ese tipo de cosas. Entonces, no totalmente me fui tanto a la perdición, también, gracias a Dios. Por esos principios que me enseñó mi mamá a mí ¿verdad? Por qué si no hubiera tenido esos valores, esos principios que me enseñó mi mamá a mí, tal vez si hubiera caído yo a lo más bajo, allá al *bordo*, ese tipo de cosas, a donde llegan ese tipo de personas. Gracias a Dios yo no...

Su sistema moral de valores está muy presente cuando se expresa sobre su persona, o sobre sus hijas. Su opinión sobre el tatuaje, y las perforaciones, no está muy lejos del concepto tradicional que ella misma combate en su familia. Las hijas de Elena no están tatuadas y comenta que solo las dejó hacerse perforaciones en el labio y la nariz, pero aclara que no en la lengua ni el ombligo. Por otro lado, tampoco han tenido problemas relacionados con el consumo de sustancias: "No usaron drogas mis hijas nunca, gracias a Dios no. Y sí se tomaban unas cervezas, más acá, tranquilas. Pero ya cuando vieron a mamá muy alcoholizada dijeron no, me llevan a la perdición, mejor le bajamos al alcohol. Me salieron unas buenas hijas, gracias a Dios. A pesar de mi adicción, supe cómo llevarlas y sacarlas adelante y las hijas me salieron muy buenas. Pero si me hubieran salido al revés, la arrepentida que me hubiera dado."

Observando su vida en retrospectiva, se ha vuelto consciente de que la condujo de mala manera, y que las consecuencias de sus actos pudieron ser más profundas y negativas. Pero también agradece su salud, su vida y el hecho de que su familia siga junta, a pesar de las circunstancias. Ha llegado a la conclusión de que se convirtió de alguna manera en lo que le afectó de niña. Su padre era alcohólico y golpeador, en consecuencia de esto su madre también tuvo problemas de violencia. Y aunque trató de huir de esa situación, finalmente terminó por repetir los patrones de conducta:

Como viví violencia también fui violenta yo, y más con el alcohol, cuando andas con el alcohol te pones más violento. Para mí se me hacía normal, como lo veía que todo era normal, yo también lo hacía normalmente. Pero no es así, es muy feo eso, es feo, es horrible, ese tipo de violencia es horrible. Y desgraciadamente... yo digo que no es tar-

de, porque eso es lo que trato de que mis nietos no lo vivan, más que nada el niño... Digo yo: 'Gracias Dios que me das la sabiduría'. ¡Ya rompí las cadenas! Prácticamente, ya rompí las cadenas.

La etapa de reflexión por la que ha pasado, gracias al internamiento para una rehabilitación de sustancias que ella cree no haber necesitado en el momento, le ha permitido analizar su vida y todos los aspectos de esta, en donde su papel en la familia es el elemento principal. Está convencida de que gracias al cambio de pensamiento que se le ha permitido, su rol de madre, abuela e hija podrá mejorar y quizá en algún punto, enmendar el daño que su conducta pasada pudiese haber ocasionado a su familia.

Lo que viene:

Elena ya ha comenzado a “dar testimonio” e incluso hay a quienes ha invitado al mismo centro en que estuvo ella para recuperarse. Dice que su propia persona es el testimonio de que la palabra y el tratamiento han funcionado. Aclara que lo hace como una sugerencia y una invitación, no con un sentido de adoctrinamiento o como un juicio moral sobre el estado en el que se encuentran estas personas, sino como un genuino acto de interés en su bienestar. “Mírenme a mí, ¿cómo estoy? ‘No pues sí, te ves diferente’. Ah ¡pues sí! Ahí no golpean.” Lo dice, haciendo hincapié en que muchas personas que se niegan a ingresar a un tratamiento para sus problemas de adicción, lo hacen por miedo a sufrir violencia física estando internados.

Una de las metas en su vida es que su pareja se recupere por completo. El empleador que tuvo por tantos años está dispuesto a regresarle su trabajo si él demuestra que ha cambiado, puesto que es un trabajador muy dedicado y tiene su aprecio. Una vez que suceda esto planean casarse por la iglesia para “ya no vivir en pecado y comenzar una nueva vida juntos”. Antes de que lo dejara, él había iniciado el trámite para tener su propia casa y mudarse juntos, y la idea es continuar con ese plan. Dice que mientras eso sucede será una “hija de papi”, pues se quedara a vivir con sus padres.

Se siente segura y confiada en poder ayudar a Ricardo a mantenerse sobrio cuando salga. “Al menos yo estoy luchando y estoy batallando, pero al menos ya sé cómo decir *no*. Él va a salir y apenas va a aprender a decir no al vicio, pero ahí voy a estar yo para respaldarlo, para apoyarlo que diga: *No*. ¿Verdad que sí? Yo pienso que por eso es que Dios primero me dijo: No, te tienes tú que alivianar para estar bien preparada. Para cuando salga, así como lo ensució ahora lo voy a limpiar.” El haber pasado por rehabilitación la hace sentirse lista para apoyarlo; la mentalidad que tiene ahora es muy diferente a la que tenía antes, y quizá entonces no hubiera sido posible

lograr las metas que ahora tienen. Comenta que, a pesar de la perspectiva evangélica respecto al tatuaje, tiene planeado volverse a tatuar. Quiere hacerse un corazón con unas cadenas rotas y unas alas, con los nombres de sus nietos. “Aunque yo sé que ante Dios no es bueno, pero ese [tatuaje] ya me llamó la atención.” De hecho, ya ha planeado el diseño y dice que complementará el tatuaje que ya tiene.

Y esto que está aquí [señala su espalda (dice 'que está' porque que ella ya lo visualiza en su piel)], el que me voy a poner, son dos alas, de que estoy aprendiendo a volar, y voy a enseñar a mis nietos. O sea, a como lleven la vida, porque no es fácil volar, pero también va a tener unas entre púas. Que la abuela va a saber ayudarles a volar y no ir por las espinas. Ese es el significado que va a llevar el dibujo que me ponga aquí, pero con el nombre de mis nietos... Que también van a ser unas púas, pero también unas alas.

En esta nueva etapa, el orgullo de no haber fallado como madre es recurso fundamental para reconstruirse: sus hijas son unas mujeres independientes y fuertes, que incluso han sido su apoyo para sobrellevar el proceso de recuperación. Gracias a ellas, su adicción se mantuvo dentro de los límites que le permitían llevar una vida funcional. Con el apoyo de un núcleo familiar unido su rehabilitación ha sido posible, le dan motivación y seguridad para lograr sus objetivos. Pero por otro lado, estar en relación directa con su familia también la expone a fuertes pruebas de resistencia, pues el consumo de alcohol es algo cotidiano para ellos. De hecho, mientras se llevaba a cabo nuestra entrevista, su papá y una de sus cuñadas estaban tomando cervezas. Elena señala esto como ejemplo de algo a lo que está expuesta, pero también determinada a resistir.

Cree que su futuro es muy prometedor, y el estar cerca de su familia la motiva mucho a seguir adelante en sobriedad. Se apoya en la fe y la confianza en que está haciendo las cosas bien, en la guía y las enseñanzas que recibió en Nueva Vida.

Yo me veo sirviéndole a Cristo, porque no me voy a soltar de Dios, me veo con mi casa y mi hogar, disfrutando de mi familia, más que nada de mis nietos, de mi pareja, en un ambiente diferente al que yo viví, de aprender a convivir y relacionarme ahora sí con lo que es la familia. Más que nada con mi padre y con mi madre, que ya están grandes, que tengo esa oportunidad [de] que vivían. Aprendí también en Nueva Vida a vivir, siempre he sido alegre pero, a vivir sin..., a saberme divertir sin alcohol y sin drogas. Y se vive y se divierte suave, si se divierte uno suave.

Dios hace algo muy hermoso en uno. Lo saca de los vicios, tan oscuros, le devuelve Dios a uno los sentimientos. Hay unos sentimientos que se te pasan con la droga, que te haces insensible, no te importas ni tú misma, como mujer ni como persona, ni nada. Entonces empiezas a tener esos bonitos sentimientos y es cuando empiezas a darle el valor a la vida. Como yo le doy gracias a Dios que ¿Cuándo me levantaba yo a darle un abrazo a mi mamá, a decirle: Mami te quiero? ¿O a mi papá? No, era de andar de arriba pa' abajo, porque siempre andaba alcoholizada, con los amigos o en la droga. Y no, ahora que estoy con mi hija, mi hija se me apapacha con su panzota y todo. La abrazó y digo: ¿Qué esperanzas que mi hija antes se me acercara así? Al contrario, me decía: Hazte para allá porque apestas a puro vino. Y ahora no, mi hija me apapacha; la semana pasada, de hecho hoy va a ser ocho días, que nos fuimos a las

playas, conviví con mi hija. Todo eso yo no lo tenía por andar en el alcohol. Todo eso yo lo tenía perdido y Dios me está devolviendo todo lo hermoso, todas las cosas maravillosas; que yo tenía, pero que no las valoraba.

Dice que pasó muchos años en su adicción y ahora que está volviendo y reaccionando a su vida se encuentra con sus hijas grandes. Su motivación principal es recuperar del todo su relación con ellas y de hacer las cosas mejor. “Pero ahora como yo veo que mis hijas me ven, que yo estoy bien, entonces a la pregunta tuya de ¿cómo me veo más adelante? Pues yo me veo como una mamá más preparada, y más consciente de que ya sé que mis hijas volaron; tienen su vida que hacer y que ya no por eso me tengo que hundir en el alcohol, al contrario. Tengo que ser la mamá que soy ahorita para que mis hijas me disfruten más y yo las sepa disfrutar. Que no ponga el pretexto de que mis hijas no están conmigo y levantar tarros; no, que me vean así como ahorita.” Finalmente, Elena reinterpreta la “ausencia” de sus hijas, que le llevó a la depresión, como una ausencia personal. Esta reinterpretación le permite construir una idea de futuro en donde cuenta con el apoyo y la compañía de sus hijas, gracias al haber superado el alcoholismo:

Entonces mis hijas estuvieron siempre conmigo, más yo, veía que mis hijas no estaban conmigo a mi manera. Si es cierto, porque ellas me dicen: Uh, cuantos años de no ver a mi mamá así. Uh, mi mamá esto...-. Mis hijas siempre estaban con la mamá, pero la mamá pensaba que las hijas no estaban con ella, porque ya cada quien en su casa. No, yo quería que las hijas estuvieran, y ahí estaban, pero yo no la veía así... La que no estaba era yo, exactamente... La que no estaba era yo, ellas ocupaban a mamá y mamá no estaba ahí. Entonces mamá decía que las hijas, pero no, yo era la que estaba mal. Y ahora yo lo veo y digo, no pues qué maravilla, mamá tiene que estar ahí con las hijas y digo: Chale, que tantas cosas yo me he perdido de mi vida. Enseñé a mis hijas a que seamos unidas y yo era la que las estaba rompiendo, sin darme cuenta. Ellas se aferraban a lo que ahora yo veo.

El tatuaje: “Romper las cadenas.”

El único tatuaje que tiene se lo hizo en la prisión “El Pueblito” a donde ingresó por tráfico de drogas y donde permaneció por un periodo de 6 meses.

De hecho yo lo quería aquí en el brazo, porque lo miré y me llamó la atención, y entonces estando en prisión el muchacho que me lo hizo (le dicen el *Doggie*), él me dijo: -¿Estás segura?- (Porque yo no tenía ningún tatuaje) Me dice: -Mira te voy a recomendar algo, mi consejo es mejor que te lo pongas acá de este lado, porque si te lo haces aquí, vas a salir y ante la sociedad no es bien visto, y vas a batallar en buscar trabajo.- Y yo le dije, Ah ¿pues qué importa? Que para mí me valía. Yo no sé cómo le hizo, me convenció y me lo puse ahí [arriba del tobillo]. Tardé dos años para que mi familia me viera el tatuaje, porque siempre andaba con pantalón y cuando me ponía shorts me ponía tenis con la tobillera hasta acá para que no me miraran el tatuaje. Porque mis hermanas no están tatuadas, yo soy la única mujer; mis hermanos sí, pero mis hermanas no.

Ella no relaciona el tatuaje con el ambiente de drogas, pues lo hizo fuera de ese contexto y con motivaciones totalmente personales. Lo ve como una cuestión estética y artística. “Entonces

me llamó la atención, porque se me hizo bonito. De hecho un tatuaje, se me hace como un arte, porque siempre me ha gustado el dibujo, entonces, yo no lo veo mal, pero la sociedad sí lo ve mal.” A pesar de ello, sabía que sus papás no estarían de acuerdo con que se lo haya puesto. Y la reacción de ellos no fue positiva, pero tampoco le causó mayor problema.

*Wow, mi mamá, mi mamá me dijo que... me dijo una grosería, me dijo: -¡Te lo hubieras hecho allá!- Y yo le dije a mi mamá: Pues es algo que me gustó, me llamó la atención. - Ay, pues que si no eres un pizarrón, te lo hubieras hecho “allá”. Y yo le dije: Ay, pues no tiene nada de malo. Ahorita ya todo mundo anda así, aunque antes, que todo mundo andaba así, de todos modos hablaban. Y le digo, es que para mí es muy normal. -Sí, pero que Dios te dio tu cuerpo limpio, que no te lo dio pa’ que te lo tatuaras. -Ay ama, yo sé que no, pero entonces ¿para que existen las cosas? Ay Dios, bueno, total que no vamos a llega a un acuerdo, ya me regañaste, lo siento, ¿qué más te puedo decir? Ni modo que me arranque el pedazo, si me lo quito pues me tengo que quitar la pierna. Es lo único que le pude haber dicho, ¿no?*

Elena señala que sus hermanas y otras personas suelen criticarla y decirle que seguramente no le dolió por estar bajo la influencia de alguna sustancia, pero aclara que en ese tiempo no estaba consumiendo: “Me lo hice en mis cinco sentidos, pero la verdad no sentí nada. En ese tiempo no estaba tan metida en el alcohol...” Dice que cuando se lo hizo, había tenido un problema por tráfico de drogas y tuvo que pasar un tiempo en la cárcel, justo después de haber pasado sola una difícil recuperación de la dependencia al alcohol; motivada en parte por problema que tuvo con su hija. “Es que yo tenía altas y bajas... pero siempre he estado firme, en lo que quiero, nunca me he perdido ni nada. Pero esta vez sí [antes de caer en prisión y que le hicieran el tatuaje], tuve un problema muy fuerte con mi hija la mayor, y estaba en el tiempo de que agarraba yo de hasta 6-7 meses que era de [beber] diario, diario. Hasta que una vez un día dije: ¿qué está pasando con mi vida? Y fum, aventé las botellas y ya no, y me la pasé dos semanas temblando en mi cama, con puro café, para dejar el alcohol. Y sí, sí lo logré.”

Significado y resignificación.

Su tatuaje es una pulsera con cadenas que se tejen entre sí sobre la pantorrilla. Tiene uno de sus nombres de sus hijas, que también son sus nombres, de cada lado. “El significado de ese es una cadena, pero si te das cuenta esa cadena es muy diferente a la de acá, no son iguales. Esa es mi hija la mayor, esa es mi hija la menor, y la cadena es diferente a ésta. La cadena de mi hija significa, la que tienen las púas más grandes, significa la madurez que tiene mi hija, o sea es más dura; y ésta es más sensible, ésta es más fácil de romper. Ésta cadena fácil la rompes... Porque así son mis hijas, una es más sensible que la otra.”

Comparte sus dos nombres con sus hijas, y en el tatuaje esta de cada lado uno de esos nombres, por eso, dice que en sí, en ese tatuaje están las tres. “En sí, ese es el significado. La cadena siempre va a estar junta, siempre vamos a estar juntas, nada nos va a separar, siempre vamos a estar unidas.” La cadena era un símbolo de la unión entre ellas, que Elena sentía que se estaba perdiendo, pues a pesar de que creía hacer el esfuerzo suficiente, no podía controlar la situación con sus hijas. Ese sentimiento buscaba representar con su tatuaje, la necesidad de tenerlas cerca; aunque estuvieran enojadas con ella, quería expresar simbólicamente la fortaleza que, a pesar de todo, las une. “Porque mis hijas para mí son parte de mi vida. Soy una mamá sobreprotectora, y mis hijas son primero, entonces siempre las tengo conmigo. Entonces eso significa, que mis hijas siempre están también conmigo.”

A pesar del sentimiento de lejanía, sus hijas la acompañaron en todas las etapas de su vida y en los problemas a los que se tuvo que enfrentar. El sentido del tatuaje ha cambiado con las experiencias que lo sucedieron. De alguna manera, los elementos que le daban significado se han vuelto a conjugar de manera distinta, y su significado se ha nutrido y reforzado.

Y así yo, no sé, o sea, me dicen ¿pero por qué ahí? O sea, no me lo quisieron poner aquí, ok está bien, pero el mismo significado que tiene y vale todavía poquito más hoy para mí, de que mis hijas siempre están conmigo pues... Aquí están mis hijas y siempre van a estar mis hijas conmigo. Entonces, ahora quiero ponerme a mis nietos. O sea que, de alguna manera u otra, andaba mal y mis hijas conmigo, andaba bien, y ahora están mis hijas junto conmigo. Siempre, somos una cadena, las tres... la cadena aquí está, anduviera mal o anduviera bien, mis hijas están conmigo. Yo estaba en Nueva Vida y allá estaban conmigo, estoy aquí y mis hijas están conmigo. Es una cadena que no se rompe, la cadena se refuerza más y se une más.

Reflexiona sobre su conducta con sus hijas y sobre su papel de ahora en adelante, en relación coherente con la unión que su tatuaje simboliza; y aunque inicialmente su idea era ponerlo en el brazo, el hecho de que se ubique en el pie, ahora fortalece la significación de su tatuaje y de alguna manera le ayuda a “ubicarse”.

Les digo: hijas, yo nomás tengo a ustedes y ustedes me tienen a mí, nada más. Yo soy mamá y papá para ustedes, entonces esa cadenita ahí está. Entonces, esa cadenita se estaba rompiendo, porque faltaba yo; entonces esa cadenita ya volvió a estar con los pies en la tierra y aquí están las niñas conmigo. Eso significa, en sí, significa hoy todavía aún más, porque la cadena se fortaleció. Esta cadena, prácticamente yo la andaba jugando en mi vicio, y ya no, esa cadena me amarró y me tiene sostenida de los pies. Ahora sí ya tengo los pies en la tierra, ya no ando flotando; ya pienso más diferente, más tranquila.

Su situación familiar ha dado un gran giro, y su tatuaje sirve de memoria gráfica de ello. “Este tatuaje, ¿sí te das cuenta? Como se voltean las cosas, como son al revés de que el significado que tenía y sin embargo, yo era la que rompía las cadenas, la que las estaba oxidando... y

sin embargo mis hijas acudían conmigo, acudían con mamá. Y pues yo no, pero yo aferrada, aferrada, aferrada. Y me esforzaba mucho, por trabajar mucho, porque hasta mi yerno, el papá de mi primer nieta, dejó de trabajar y yo lo mantenía, con tal de que según yo, no se fueran.” Señala la profundidad de significado que personalmente puede tener un tatuaje, que otras personas podrían percibir como algo simple; pero para ella, simboliza prácticamente lo más importante de su vida. “¿Y sí te das cuenta? Es una cadenita, si cambian las cosas, que dices tú *wow*, mucha gente piensa que es nomas un tatuaje común y corriente. Pero no, son muchas cosas, mucho significado.”



5. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Análisis iconográfico:

1. El tatuaje es una pulsera que envuelve su pierna poco arriba del tobillo. De cada lado de su pierna tiene una placa con cada uno de sus nombres, que a la vez son los de sus hijas. Las placas están unidas por una cadena diferente de cada lado. Una cadena es sencilla, de eslabones que se tejen a partir del marco de la placa. El otro lado es un alambre de púas.
2. Los nombres que llevan las placas son los de sus hijas, cada lado simboliza a una de ellas y a la vez, a sí misma. Estos tres elementos (ella y sus hijas) se juntan mediante los enlaces que unen las placas. Un lado es una cadena sencilla que simboliza a su hija la más pequeña, menciona que esta cadena puede soltarse fácilmente, pues es frágil. El otro es un tramo de alambre de púas, Elena indica que su hija la mayor tiene un carácter fuerte y más resistencia.
3. Las placas y sus enlaces, generan una correlación simbólica entre ella y sus hijas, las dos placas que simbolizan a las tres, están unidas con enlaces que simbolizan a sus hijas. Sus hijas la hacen ser y la vuelven fuerte. El hecho de que el tatuaje se ubique en el pie, ha sido reinterpretado por Elena como que esa unión, a diferencia del sentido original que ella le había dado de que el tatuaje simbolizaría que ellas siempre estarían juntas, es que estar juntas es lo que la hace tener los pies en la tierra.

## 5.2 Moisés. “La memoria de que no se me olvide en dónde estuve.”

Desde su conversión, Moisés se ha dedicado a tratar de dar a otros la ayuda y apoyo que él recibió para cambiar su vida. Dice que tiene como objetivo desde hace tiempo la labor de llevar a quien lo necesite, por el camino del cristianismo. En conjunto con su intención al servicio de la fe, se ha esforzado para que esa ayuda y apoyo, se multipliquen para los *hermanos* en necesidad que sufren de problemas de drogadicción o que están viviendo en una vida de delincuencia o “pecado”. Vivió la vida de pandillero, en todos sus aspectos. Experimentó con gran variedad de sustancias, hasta llegar a la heroína, que fue su droga de impacto. Pasó mucho tiempo en prisión y a pesar de los esfuerzos que había hecho antes, fue hasta su proceso de conversión religiosa que pudo superar la adicción: solamente estuvo una vez en rehabilitación en Nueva Vida, y a partir de entonces, tiene ya veinte años con su vida “entregada a Cristo”.

Nació en Jalisco, pero a los 5 años se lo llevaron a Santa María, California, donde creció y fue a la escuela, en una familia tradicional mexicana. Dice que sus padres eran muy trabajadores, y como es habitual entre los tapatíos, la religión se llevaba también como una tradición. A pesar de que no eran muy constantes en asistir a misa, recuerda que el catolicismo era una característica en su hogar, pese a que su padre siempre se autodenomino ateo. Su niñez transcurrió sin problemas de necesidad. “Pues nosotros prácticamente, no se puede decir que éramos [pobres], yo creo que éramos una clase media, porque yo me acuerdo que nunca nos faltó que comer, gracias a Dios ¿verdad? nunca nos faltó que comer. Mi papá fue muy trabajador, él trabajó en la fresa. Incluso ahí en la escuela, tenía amigos que si eran más de dinero y eso. Pero yo creo que por ese lado no tuve problemas.”

El primer contacto que tuvo con las drogas, cuando tenía entre 8 y 9 años, fue en una visita a sus abuelos en Zacatecas. Ellos se dedicaban a la siembra de marihuana, que crecía escondida entre las milpas. Desconociendo que se trataba de una droga ilegal, le dio curiosidad y quiso interrogar a sus abuelos, pero sus preguntas no le llevaron más allá de saber que se trataba de marihuana. “Fue la primera vez que yo conocía Zacatecas, me llevaron para allá. Llegué, me llevaron a un lugar donde vivía mi abuela y ellos se dedicaban a la siembra de marihuana. Como no había donde trabajar, de eso se mantenían. Entonces, fue la primera vez que yo empecé a mirar las plantas de marihuana. Yo no sabía qué era, pero les empecé a hacer preguntas y: 'eso es la marihuana, entonces, ¡Oh!' Fue la primera vez.”

No recuerda si las plantas le pertenecían a su familia o si las cuidaban para alguien: “Yo es-

taba muy chico, pero sí me acuerdo que ellos las regaban, era su trabajo regarlas y cuidarlas. No me acuerdo muy bien para quien trabajaban o si era de ellos. Pero sí me acuerdo que entre la milpa había muchas plantas.” La curiosidad le hizo interrogar a sus tíos, ya que miraba que las cortaban y luego las fumaban, pero sus tíos no lo dejaron indagar más. “No sabía en el principio, pero como yo preguntaba. Tengo muchos tíos mayores que yo, con varios años. Yo veía que agarraban y fumaban, y ya les pregunté. -Bueno, ¿eso qué es? ¿Porque están fumando eso? -Ah, porque esto se llama marihuana. -¿Y eso pa qué sirve? Y ya: -Cálmate muchacho. Y así empecé, como curioso pues.” Sus tíos no quisieron decirle más, para no alimentar su curiosidad. Paradójicamente, la primera vez que probó las drogas fue un cigarro de marihuana y precisamente con uno de esos tíos, pero varios años después, ya en Estados Unidos.

Cuenta que durante la adolescencia, juntándose con malas compañías, comenzó a llevar una vida alejada de las normas; entre los 14 y 17 años iba pocas veces a la semana a la escuela, “se la pinteaba” constantemente. Su vida como chico del barrio lo hizo dejar la escuela en el grado doce, así que aunque se graduó de la *Junior High*, no termino la *High School*. Moisés dice que era muy respetuoso y obediente antes del consumo de drogas: “Era un muchacho calmado, me gustaba mucho estudiar, me gustaba la escuela ¿no? Me acuerdo que le hacía mucho caso a mis papas, era muy respetuoso con mis papás.” Dice que sintió un cambio en su persona cuando comenzó a consumir, puesto que se volvió rebelde y le empezó a rezongar a su mamá. Él supone que inicialmente era por el síndrome de abstinencia cuando no había consumido su dosis.

Dice que en su hogar no había carencias, pero fue creciendo y comenzó a sentir que algo le faltaba. “Sí, me empezó a gustar el dinero, como a todos, ¿no? Me empezó a gustar el dinero y miraba que mis amigos traían buenos carros, ya como a los 14-15, años que es cuando te dan permiso de manejar allá.” Los chicos del barrio y la escuela comenzaban a tener cosas que su familia no podía costear, y fue así que se interesó por una vida que implicaba algunas decisiones arriesgadas, como vender drogas: “La curiosidad ¿cómo le haces pa ganar más dinero? y ahí me empecé a meter a la ventas de drogas. Y ya se la sabe, ¿no? Que a llevar mis dos, tres latitas a la escuela, y ahí empecé.” Vivía en Santa María y ahí comenzó su vida delictiva; después pasó un periodo en prisión en Estados Unidos, hasta que fue deportado a Tijuana.

La adicción:

Moisés comenzó su uso de drogas con marihuana, pero fue solo el inicio su etapa experimental. Dice que entonces frecuentaba a uno de sus tíos (de los que había visto en Zacatecas fumando)

que vivía en Santa María, y fue con quien probó las drogas por primera vez, incrementando aceleradamente su consumo. “Y ya, se pude decir que también el primer cigarro de marihuana que fumé, fue con uno de mis tíos, pero esto ya fue en California. Yo la empecé a consumir, empecé con marihuana, yo tenía 12 años cuando fumé el primer cigarro de marihuana... Empecé con una verdad, la curiosidad, uno a la semana, después me aventaba dos, al rato ya eran dos o tres cigarrillos diarios. Uno en la mañana, uno en la tarde y uno en la noche. Me fui muy recio...”

No recuerda efectos en su salud, pero sí en su cambio de actitud en casa: “Creo que yo mismo me pude dar cuenta de que empecé a cambiar porque me empecé a hacer más rebelde. ¿Cómo? Porque me acuerdo que le empezaba a rezongar a mi mamá, yo nunca le rezongaba a mi mamá o mi papá. Y después sí les faltaba mucho al respeto, les gritaba. Yo creo que por lo mismo de que ya necesita uno meterse la dosis, pues, como dicen por ahí.” En esa etapa, había comenzado a vender drogas en la escuela y a experimentar con diferentes sustancias. “Empecé con la marihuana, después experimenté la cocaína, probé la cocaína. Ya cuando probé la cocaína, ya la marihuana ya como que la dejé a un ladito, me hice un poco más adicto a la cocaína. La usé también como dos años; después, por ahí entre los camaradas empecé a probar otras clases, como el pcp, los ácidos las pastillas, hasta que llegué a la heroína.”

El cristal no le había interesado antes, aunque lo usaban regularmente en las calles cuando él comenzó su consumo de marihuana y, posteriormente, cocaína. Antes de utilizarlo con heroína, no le interesaba la sustancia, de hecho le generaba cierto rechazo, pero eso cambió cuando poco a poco comenzó a incluirlo en las sustancias a combinar. “De hecho, yo creo que ya había ¿verdad? [Cristal en las calles], nomás que no estaba muy (expandida)... Yo me acuerdo cuando yo empecé con la marihuana, y la cocaína. Yo ya había mirado a otros amigos que usaban eso (metanfetaminas), pero como decía: ‘No, yo no me junto con esos porque yo no soy borracho (sic), yo no soy eso.’ Pero poco a poco entre las fiestas y eso, y los amigos, y empezar uno a querer experimentar algo más.”

Más tarde, cuando se encontraba ya en algún punto de la dependencia a la heroína, comenzó a hacer mezclas de drogas para intensificar sus efectos. El cristal, que se popularizó con mayor fuerza en los noventa, también terminó por formar parte de su consumo. “Si me llegué a meter coca con heroína o, en aquel entonces le decíamos *craka*; cuando era el cristal, era la primera que salió, no era así como ahora, clara. Era de un color como cacahuete, era mucho más fuerte se llamaba *craka*, entonces la empecé a usar con heroína. Nosotros les llamábamos los mentados *spreadballs*, me empecé a meter revuelto o campechana, de dos drogas en una.”

Ninguna droga, aparte de la cocaína, a cuya adicción dedicó alrededor de dos años de su vida, le habían generado dependencia, pero el consumo de la heroína tuvo un impacto más profundo en su vida: “Sí los usaba, pero después cuando probé la heroína prácticamente dejé todas las drogas y me clavé en la heroína.” Finalmente, la adicción a esta última fue la que prevaleció y la que le acompañó en su vida por el barrio y las prisiones. “Yo fui muy adicto a la heroína, *hypo*<sup>238</sup> (como dicen), *tecato ¿no?*” Está lo hizo distanciarse de su familia, y hubo un periodo de tiempo en que estuvo totalmente alejado de ellos, al punto de que lo creían muerto. Su consumo se volvió un gran problema y ocupó, junto a sus actividades fuera de la ley y los periodos que pasó en la cárcel, un buen tiempo de su vida y su juventud. “Yo era de los que me inyectaba 7 u 8 veces al día, ¿de dónde salía el dinero? No sé, pero salía.” Narra, no sin cierto sarcasmo.

La última vez que salió de prisión fue deportado; sin contacto con su familia, llegó a Tijuana sin conocer a nadie. Su adicción a la heroína estaba en un momento muy difícil para él, quería dejarla, quería cambiar de vida, pero no sabía cómo. Paradójicamente, cuando uso la última dosis *se dobló*: le dio una sobredosis. Estaba en la calle, y la policía se acercó a detenerlo por estar drogado, pero se dieron cuenta de que estaba muy grave, así que no lo llevaron detenido y llamaron a la Cruz Roja en cambio. Cuando cuenta esto, aprovecha la ocasión para señalar que este incidente es el motivo por el que no apoya a la Cruz Roja, pues sufrió discriminación por parte de los paramédicos. Cuando llegó la ambulancia, dice que él estaba literalmente doblado, en posición fetal, pues sentía que estaba muriendo. Los policías explicaron la situación a los paramédicos y él les escucho responder: “Eso no sirve, es basura.” Y luego se fueron. Dice que fueron los policías quienes le ayudaron a incorporarse, y lo dejaron recargado en un rincón del baldío en el que estaba; cree que tuvieron miedo de que muriera en el traslado o en la celda. Cuando se despertó, concluyó que Dios le había dado otra oportunidad.

Nueva Vida: Religiosidad y rehabilitación:

Moisés llegó a NV hace casi 20 años; supo del centro y fue a buscar ayuda para dejar su adicción. Había sentido ya un despertar espiritual, pues estuvo en contacto con predicadores evangélicos en prisión, y se había interesado. Pero no fue esa su motivación para llegar ahí: su interés estaba en rehabilitarse, recuperarse, y salir. Dice que definitivamente no planeaba quedarse tanto

---

<sup>238</sup> En el lenguaje coloquial estadounidense, *hypo* se deriva de *Hypodermic Needles* (*siringe* o *injection*, jeringa o inyección), aguja hipodérmica. Su uso popular se extiende a la jeringa que se usa para la insulina, o a los usuarios de misma, pero en el contexto del consumo de drogas se refiere a los usuarios de heroína, o a la jeringa para administrarla.

tiempo, pues en el fondo solo quería *engordar la vena*<sup>239</sup>. “Y vine con el plan, como todos, a veces llegamos..., pues nomás bañarnos, cambiarnos, unas dos, tres semanas y salirnos para atrás. Pero creo que Dios tenía otros planes, porque ya van 19 años y no me he podido ir.”

A pesar de haber estudiado un poco la Biblia por cuenta propia y que sus últimos y más significativos tatuajes tenían referencias a su vida en Cristo, no había planeado incorporarse a una Iglesia, convertirse o dedicarse a la vida religiosa. Pero la búsqueda de la rehabilitación le hizo reconsiderarlo. “Pues al principio fue un poco difícil, para que le voy a decir que no. Porque cuando uno trae una adicción por años no es fácil dejarla. Pero yo reté a Dios pues yo no creía en Dios. Le soy honesto, yo creía nomás por lo que oía, por lo que decían mis papás.” Dice que la transición se llevó un tiempo, aunque tal vez no tanto considerando el que había pasado en la adicción y el estilo de vida al que estaba acostumbrado. Señala que en Nueva Vida le dieron la oportunidad y él sigue respondiendo a eso, manteniéndose cerca. “El pastor me bautizó el 10 de octubre del 96’ y hasta la fecha nos mantenemos en Cristo.” Para su familia, el cambio fue radical, e inicialmente hasta dudaron de que fuera verdad:

Prácticamente mi familia ya había perdido la esperanza. De hecho yo duré muchos años incomunicado de ellos,... pensaban que ya me había muerto, que ya no existía, a los años que Dios hace la obra en este lugar Nueva Vida, entonces hablo y me dicen: -¿Pues quién eres? -¿Pues como que quien soy? Pues *Moisés*, tu hermano. -¿De veras eres tú? -Sí. -¿Y en dónde estás? -En Tijuana. Y ya empecé a hablarles, a darles testimonio de lo que Dios había hecho en mi vida. Y al otro día ya estaban aquí en Tijuana, a ver si es cierto. Al otro día ya les dije en donde estaba, y que estaba sirviendo en una misión, Rescate, y cuando menos voltee y oí la voz de mi hermana y sí, era ella, y ya me miró de lejos y le dio mucho gusto. Y hasta el día de hoy, tengo comunicación con mi familia, mis padres, etc.

A pesar de la felicidad que le causó a su familia encontrarlo de nuevo, y recuperar el contacto con él, no fue fácil asimilar el cambio y volver a confiar en él. El tiempo que había pasado en la adicción y el estilo de vida que llevaba durante ese tiempo, hizo que su familia, especialmente su madre, tuvieran sus reservas frente a este cambio profundo que experimentó durante el internamiento y que se fortaleció con su conversión religiosa.

Me dijo mi madre un día, recién cuando yo me rehabilité, con el tiempo (¿se acuerda que le comenté que duré un tiempo sin comunicarme?), después. Cuando me contacté con una de mis hermanas y le dijo: ‘No pues, este *Moisés* ya está más cambiado, ya no usa drogas’. Y ella dijo: ‘No. Yo no sé mucho de eso, pero ahí hay un libro que se llama Hechos: a

---

<sup>239</sup> Le llaman así cuando un adicto a la heroína está en un punto crítico de consumo y busca descansar tanto su cuerpo como sus venas, para evitar complicaciones y poder continuar con el consumo. Por lo general, se internan solos, recuperan peso y salud, y salen para continuar con el consumo de heroína. Aunque el término puede utilizarse generalizadamente para la misma intención en otras adicciones.

mí con hechos, no con palabras'. Y hasta el día de hoy, gracias a Dios, ella dice: 'No, a mí con hechos.' Y prácticamente, yo casi no les hablaba de Dios, hasta apenas los últimos dos años, mis hechos fueron los que fueron hablando.

Poco a poco fue recuperando la confianza de su familia; así, mientras seguía su tratamiento, restableció y mejoró las relaciones con ellos. Dice que es con su papá y mamá, con quienes más siente el cambio. Su padre antes “renegaba de hablar sobre Dios o la Biblia”, siempre se ha definido como ateo y no le gustaba escuchar sobre el tema. Esa situación ha cambiado ligeramente, a partir de su experiencia: “Pues hasta ahorita él dice que es ateo, pero antes decía: Yo soy ateo, a mí no me digan nada de Dios. Ahora me dice: soy ateo, gracias Dios. Pero ahora me escucha. De hecho mi mamá ya es cristiana, ya va a una iglesia cristiana. Él me escucha de buena gana. Quizá él no declara públicamente que cree en Dios; pero yo ya puedo ver su cambio, su reacción.” La hostilidad que antes percibía cuando se refería al tema ha desaparecido: “Ya no me habla como me hablaba antes, ya no me contesta como me contestaba antes. Antes le hablaba y empezaba a renegar, ahora me quedo buen rato en el teléfono y me escucha. Y me dice: está bien hijo échale ganas, échale ganas. Yo creo que Dios ya está haciendo la obra.”

El cambio de fe en su vida y los hechos evidentes que dan razón de esta, han sido una motivación para que su familia se acerque a sus creencias y prácticas religiosas. Ellos crecieron como católicos, y así siguen por tradición familiar o por decisión propia, pero su cambio los va influenciando: “Ahorita la mayoría son católicos, de hecho muchos de ellos están viniendo a Cristo por mi testimonio, por lo que Dios hizo en mi vida.” Sus hermanas son más cercanas a él y eso ha favorecido que compartan ideales religiosos: “Hasta el día de hoy una hermana, dos hermanas, con todo y cuñado, los hijos, son cristianos; mi mama, mi papá (decía que era un ateo), ahora ya son cristianos también. Y ahí va la familia cayendo.”

En NV encontró muchas cosas, algunas que buscaba y otras que no. Se rehabilito como tenía planeado, pero también se convirtió y decidió “dedicar su vida a Dios”. Proceso que lo llevó a involucrarse en una labor de 19 años, hasta ahora, que le dio nuevo sentido a su vida y le hizo replantearse muchos aspectos de ésta, como la forma de dirigirla en adelante. Y también conoció el amor y a su compañera: “Mi esposa está muy metida en eso de la iglesia, pero ella trabaja con mujeres y yo con hombres. De hecho yo la conocí aquí en NV hace cuatro años. Me la hice mi novia y le dije que si realmente quería realmente casarse conmigo, me esperara aquí. Se aventó ocho meses más esperándome. Ahorita vamos a cumplir cuatro años de casados al civil.”

La actualidad:

La labor de Moisés dentro del centro y como ministro de éste, se ha visto totalmente afectada e intervenida por sus tatuajes, pero de manera positiva: esto le ha ayudado a demostrar que los prejuicios son solo eso. Su labor le ha ayudado a desmentir el estigma que hay sobre las personas que se han convertido, sobre todo, de las que tienen tantos tatuajes, como él.

[Por] El hecho de que trae tatuajes, piensan que uno es drogadicto; sí fui drogadicto, pero ya no soy drogadicto, ¿verdad? De hecho, en una ocasión estaba en una iglesia, apoyando temporalmente, porque el pastor había salido a su tierra, y estaba barriendo en camisa de manga corta y llegaron unos coreanos. Y llegaron y me dijeron: queremos hablar con el pastor de la iglesia. Y voltee y dije: -Bueno pues yo estoy aquí (porque en ese momento yo estaba pastoreando porque el otro se había ido). Voltaron a verme y me dijeron: -¿No hay otro mejor? Entonces yo le dije: Pues no- le dije. Entonces como que se molestaron por los tatuajes, yo mire su cara, ¿verdad? Pero, en ese momento Dios me dio una palabra, le dije mira: -Yo sé que te agüitas por esto, pero yo estaba bien agusto allá en el mundo, picándome la vena, bien de aquellas y él que me llamó, me llamó con todo y tatuajes y si fue poderoso pa quitarme la adicción de la heroína ¿Tú crees que no es poderoso, si a él le molestara, no crees que es poderoso para quitarme los tatuajes?- Y se me quedó viendo y dijo: -No, sí es cierto. Y de ahí pal real como que ya hubo otro [trato], ya llegaban y más [respetuosos].

Explica que su formación como misionero, durante aproximadamente 15 años, le ha llevado a recorrer la república trabajando en formar centros en diferentes regiones del país. Para ello, los tatuajes le han perjudicado menos de lo que le han servido. Trabajó en Chiapas, Hidalgo, Cancún, Michoacán, Guadalajara, Tlaxcala, Querétaro, Veracruz, y otros lugares; y ayudó a fundar algunos centros que forman parte de la red de NV, como el de Altar, Sonora. A pesar de tener muchas buenas experiencias de su labor como misionero, en algunos lugares tuvo dificultades:

En la parte que se me dificultó un poquito fue en Hidalgo, por causa de los tatuajes, precisamente. Porque allá la gente como que es un poquito más tradicional y al principio fue muy duro meternos entre ellos. No sé, la pinta que trae uno con los tatuajes a veces piensan que la apariencia como se mira uno por fuera. Pero no saben que Dios ya está haciendo algo por dentro. Pero conforme fueron viendo mi comportamiento, mi actitud y sobre todo que, con la ayuda de los jóvenes que andaban en la calle, que anduvimos recogiendo, entonces fueron viendo el cambio y fueron apoyando; y ahorita ya estamos en Hidalgo también, establecidos.

Dice que nunca había experimentado una actitud tan prejuiciosa en su labor, y le sorprendió la manera en que le recibieron: “Cuando fui a abrir uno de los últimos centros... en Hidalgo, también los tatuajes son como que, hay un cierto rechazo. Porque cuando llegué, incluso fui con el presidente municipal, a abrir puertas, pa que nos apoyaran y no, nos daban pa atrás. -Aquí no apoyamos delincuentes. No, pues no soy delincuente, campeón. Te vengo a decir que vengo a ayudarte con las... -¡Yo no necesito ayuda!- Ah bueno. ¿Verdad?...” Pero en lugar de regresar, comenzó a trabajar por su cuenta y contando solamente con el apoyo y respaldo de NV.

Pero después empezó a mirar, porque yo no esperé a que vinieran. Yo empecé a moverme, de una manera u otra, agarraba a los muchachos y vámonos a barrer aquí a la verdulería, vamos acá a la carnicería. Dios me fue abriendo puertas y empecé a jalar, con lo poquito que tenía, a drogadictos, a alcohólicos y los empezamos a ayudar sin recibir ni un peso. Y ellos empezaron a mirar el cambio, y después ellos mismos, solos, vinieron a decir ¿Qué necesitas? Entonces le dije yo: no preguntes, mejor pásate y mira que necesito. Porque, porque los tenía durmiendo en el suelo; No teníamos..., o sea, prácticamente, estábamos... Entonces, de ahí se empezaron a abrir puertas; que camas, colchones, cobijas, y ¡órale!

Cuenta que la segunda experiencia de ese tipo fue en Oaxaca, en donde la gente es muy tradicional. Les asignaron una misión muy difícil, y por momentos parecía que no iban a lograr completarla:

Y fuimos la primera vez, ellos ocupaban ayuda; nos mandaron, un grupo de siete fuimos, entramos a una prisión. Nos quedamos, era la primera vez que nos quedamos a dormir en una cárcel; donde el noventa por ciento eran asesinos y violadores. Y había un desorden dentro de esa prisión, en Pinotepa Nacional, Oaxaca, donde ni los custodios podían controlarlos. Y oyeron hablar de este centro de rehabilitación, de ciertas personas como nosotros, que Dios había hecho el cambio. Nos llevaron para allá y dijimos vamos a predicar, vamos a darles testimonio. Y dijo el director: -Con una condición, que se tienen que quedar adentro.- Nos quedamos viendo uno al otro. Y pues nos metimos y nos quedamos ahí tres días, a dormir con ellos. Y no querían nada con Dios. De hecho en el patio se reunieron ciertas personas para querernos linchar, sacarnos. Y a uno de los que iba con nosotros, se les ocurrió, había una cancha de basquetbol, y bueno ¿por qué no lo discutimos con un juego de básquet? -Si ustedes ganan nos vamos, pero si nosotros ganamos, tú te vas a encargar de que todos nos escuchen.- Dijo, me parece bien, acepto. Y pues les ganamos, gracias a Dios les ganamos con un punto. Cumplió su palabra, estuvimos tres días, se convirtieron a cerca de 70, 80 personas a Cristo. Después nos regresamos, volvimos a ir a medio año después, ya había tres iglesias adentro. Entonces eso es lo que hace Dios, aún con los tatuajes.

Cumpliría cinco años radicando en Tijuana, pues 15 años estuvo viajando por el país como misionero. Y su trabajo y vida son independientes al centro, es colaborador permanente. Moisés va a Nueva Vida dos veces por semana, los martes a compartir una enseñanza y los jueves a predicar. En su trabajo actual le permiten predicar, y explica que después de la comida toman media hora para hablar de Dios y atiende a las dudas de quienes se interesan en conocer de “la palabra”. Dice que regularmente son entre 7 u 8 personas quienes se congregan en el comedor, y actualmente uno de sus compañeros de trabajo, está comenzando a ir a NV a “compartir la palabra”. De hecho la entrevista se dio en el centro, y la oportunidad surgió precisamente ese día, porque mientras yo lo entrevistaba su compañero estaba “compartiendo la palabra” con los muchachos.

El tatuaje.

Se hizo el primer tatuaje a los 13 años, la primera vez que regresó a México después de emigrar; en un viaje que hizo a Zapopan, Jalisco, con su familia. Entonces, aún cursaba la *Junior High*.

Fue una cruz y los tres puntos, la curiosidad y la pertenencia al barrio. En su niñez, tenía un grupo de amigos con los que creció, hasta que emigró a California. Dice que para cuando él regresó, ellos ya andaban con la idea del barrio. En ese contexto explica la significación de su primer tatuaje: “La creencia, en aquellos años, es por el barrio, éramos del barrio ¿no? Entonces allá éramos varios amiguitos que crecimos juntos, desde chicos... Después yo me tuve que ir., y no pues: -Tú eres acá, de nosotros. Y si eres del barrio te tienes que poner esto.- Entonces todos los barrio traíamos este [señala los tres puntos], lo mismo.” Ese primer tatuaje ponía de manifiesto el vínculo entre él y su origen. “Simbolismo entre los amigos, entre los compañeros.” Había hecho su vida ya en los Estados Unidos y solo visitaba de paso, pero confirmaba en esos símbolos su relación con los compañeros con los que convivió en su niñez. Al mismo tiempo, quizá de forma inconsciente, reivindicó simbólicamente la relación con su origen mexicano.

Encontró algo muy diferente a lo que dejó cuando se fue de Jalisco, y a pesar de querer estar al nivel de sus amigos por compañerismo como ejemplifica con el tatuaje, se tatuó pero no utilizó drogas, aunque sus amigos ya consumían pastillas. “Algunos de ellos ya se metían pastillas, *reynoles* como les decíamos, las *reynoles* rifaban mucho en Guadalajara en aquel entonces. Alguno de ellos se metía pastillas.” El consumo de drogas, aunque posteriormente se pudo relacionar al tatuaje por el contexto en que desarrolló ambas actividades, no está vinculado en su origen con el tatuaje. Desde este punto, se puede observar una diferencia en su caso con otros de personas que comienzan ambas actividades de manera simultánea, y como consecuencia de su participación en pandillas. La reacción de sus padres le permitió seguir su gusto por los tatuajes sin afectar sus relaciones familiares:

Pues la verdad, mi familia no me dijo nada, porque trataba de que no le miraran. Ya después mi papá me lo miró y no me dijo nada. Yo le pedí permiso para ponerme el segundo tatuaje, que fue el nombre de mi mamá, aquí a un lado del corazón, eso ya fue en California. Le dije, me quiero poner otro tatuaje. ¿Qué te vas a poner? me dijo. No pues, que me quiero poner el nombre de mi mamá. ¿Y dónde te lo vas a poner? No pues, que me lo voy a poner en el pecho. ¿Y sabes que eso va a tener una consecuencia con el tiempo? Y dije, pues sí, pero... Dijo -De todos modos si te digo que no, te lo vas a poner.

El tatuaje con sus amigos fue el inicio de su gusto por esta práctica: “Y ese fue el primero. O sea, la curiosidad de tener un tatuajillo. Ya después comencé pues con... Prácticamente estoy lleno, todo, la espalda, toda la panza. Aun hasta los ojos me los tatué.” Los diseños que grabó en su cuerpo, en un primer momento, fueron inspirados en relación a su familia, pero más adelante las motivaciones fueron ampliando su sentido. “Ya de ahí empecé con el nombre de mi papá... prácticamente empecé con el nombre de él en el estómago, después una charra... De ahí ya, pues

afuera me puse el nombre de mi madre, lo que dice atrás Jalisco, y ya los demás me los terminé en la prisión.” Tanto el sentido como el valor práctico de sus diseños cambiaron conforme se fue involucrando con las pandillas y las adicciones, de manera que las distintas imágenes que hoy porta, corresponden a periodos distintos de su vida, y por ello a motivaciones diferentes.



6. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

A pesar de haber desarrollado su gusto por las drogas en el mismo contexto en que por los tatuajes, aclara que ninguno hace referencia específica a alguna sustancia, y que ninguno fue motivado por el consumo de alguna. “Por el consumo se puede decir que no. Yo por ese lado, yo traté de ponerme cosas que a mí me agradaran y que simbolizaran algo. A mí nada de eso me llamó la atención; a mí nada más me llamó la atención, mi cultura, lo que soy, de donde vengo y lo que representa a mi vida.” Pese a ello, en sus diseños se puede ver una jeringa o un niño fumando marihuana, aunque en dichas imágenes las sustancias no constituyen la idea central, sino que son parte de la descripción circunstancial de estas.



7. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Lo prehispánico destaca en sus diseños, figuras tradicionales de ambientes chicanos pero adaptadas a ese estilo. “Por ejemplo aquí atrás tengo a Cuauhtémoc, lo que representa a Cuauh-

témoc, supuestamente ‘la reina de Cuauhtémoc’. Y todo esto, el sol azteca, las pirámides aztecas, las caritas de *Smile now, cry later*, pero en aztecas. Por ejemplo aquí traigo unas águilas, nomás que no se miran tampoco; porque también me tape otro tatuajillo que traía ahí bien feo, y traigo dos águilas aquí. La pulsera azteca.” Su vida en prisión también tiene un espacio significativo:

Por ejemplo, aquí está el cántaro, y aquí está saliendo todo el viaje, se va formando. Aquí me tapé un tatuaje que traía, donde era mi nombre, y aquí me tapé otro que era mi apellido; pa no traer mi nombre. Entonces de aquí vienen formándose, y viene a dar a una víbora azteca. Y la víbora, avienta ya el viaje de la mujer, y ahí va saliendo, ahí va formándose el viaje. ... Y a pues acá, igual, acá el viaje si se da cuenta, sale de la botella, aquí está la botella, avienta las caritas también, aquí va aventando las caritas, y aquí se va formando. En las caritas está el nombre de mi hermana; y luego aquí estoy, yo supuestamente estoy tirando tiempo en la pinta. Y ya lo demás aquí se va formando, de la telaraña, se va formando el alambrado de la cárcel la pirámide, los payasitos, aquí esta uno y aquí atrás está el otro.

La experiencia de tantos años preso se manifiesta en imágenes que dan razón de una trayectoria que antes le daba orgullo: “Después, aquí me llené un viaje *pintero*, de lo que representa desde la cárcel. Va saliendo desde la telaraña, lo que es la cárcel. Me pinté unas payasitas con unos nombres de mis hermanas, como Lupita. Me puse los años que estuve en el estado, que son seis años, desde el 90 hasta el 96. Que fue donde empecé a caer, se puede decir. Porque primero caí en la juvenil, de la juvenil me mandan a la grande y ¿sí me explico? ya de ahí ya rompí el record, se puede decir.”



8. Lizbeth López. Tijuana, 2015.



9. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Dice que al contrario de quienes buscan dramatizar su experiencia en las calles y las drogas a través de versículos bíblicos, encontrar alguna relación o auto justificación a su conducta con la religión o la Biblia, los elementos religiosos en su piel son recordatorios para su propio bienestar:

“Traigo más bien versículos de la Biblia para que no se me olviden, lo que me puede suceder, por ejemplo. Aquí arriba me puse una cara de un chamuco y luego me puse un versículo que dice: Quien anda como león rugiente buscando quien devorar... Entonces, muchas de las veces, yo no me los alcanzó a ver ahorita todos, pero cuando estoy en la casa, que me baño y me pongo, a ver, de vez en cuando en el espejo me miró, me lo miró, órale, aquel anda allá. Entonces, por ese lado.” El conciliar dos estilos de vida aparentemente contradictorios: uno centrado en la fe y la pertenencia a una comunidad evangélica, y otro que reivindica la práctica del tatuaje, se cristaliza en los tatuajes evangélicos que ocupan parte importante en su cuerpo:



10. Lizbeth López. Tijuana, 2015.



11. Fig. 10, detalle.

### Significado y resignificación

Moisés dice que sí puede contar sus tatuajes, a pesar de la cantidad y de ser piezas cuyos límites se encuentran difusos, pues dónde termina uno puede comenzar otro. “Pues sí, tengo ahorita, si no mal recuerdo, la última vez que los conté, tengo cerca de ¿qué? Son como 75 u 80 tatuajes.” Indica que aunque en una misma idea se conjugan elementos, cada uno lo cuenta también de manera individual: “No, porque si se puede ver, o sea que, por ejemplo aquí es uno, este es otro; nomás que se fueron pegando para hacer un viaje, son viajes... Diferentes tatuajes, pero parte de un mismo concepto.” Refiriéndose al conjunto de tatuajes que se complementan y forman parte de un mismo cuadro o idea, y corresponden además a un mismo tema o periodo de vida. De modo que su piel es una suerte de palimpsesto<sup>240</sup> en donde las distintas etapas de la vida van super-

<sup>240</sup> Palimpsesto (del griego antiguo "παλίμψηστον", que significa "grabado nuevamente") al manuscrito que todavía conserva huellas de otra escritura anterior en la misma superficie, pero borrada para dar lugar a la que ahora existe.

(\*) Pergamino que contenía un texto o una imagen y fue borrado para estampar otra cosa en su lugar. (\*\*) Tablillas usadas por los romanos para borrar lo escrito y dar lugar a nuevas inscripciones, como los pizarrones actuales. (\*\*\*) En ocultismo, el ego que lleva impresas las huellas de las existencias que precedieron la actual y se borraron para dar cabida a nuevas experiencias. Roberto Mares, *Gran diccionario del ocultismo*, 495.

poniéndose, dejando en su cuerpo la narración de su vida.

La interpretación de las imágenes se torna además aún más compleja considerando que los significados de cada tatuaje individual se va transformando progresivamente, a medida que nuevas imágenes se incorporan, y nuevas experiencias de vida permiten que Moisés vea con una nueva mirada lo que fue. Su cuerpo narra así su vida en diferentes etapas, a través de distintos referentes identitarios, y con distintos niveles de significados que se entremezclan.

Se puede decir que todo viene siendo lo mismo, nada más que nosotros lo llamamos, este es un viaje azteca; para que no se me olviden mis raíces, de donde vengo. Y esto se puede decir que es un viaje... la memoria de que no se me olvide en donde estuve. Entonces, la revolución, ya estamos más allá. Ya pasamos los aztecas, todo eso, entonces ahora, la revolución que peleó por la libertad de México. Para que fuéramos libres, para que pudiéramos tener una decisión, pues, como se dirá, no se la palabra correcta, donde podamos opinar. Entonces por eso la Revolución, aquellos hombres que pelearon para que México se diera, para que existiera la Constitución y todo eso.

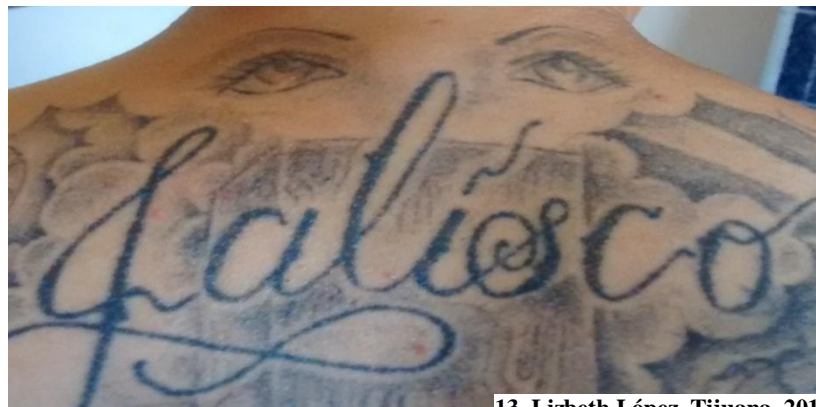


12. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

La relación y el vínculo entre su familia y su ser mexicano, así como la representación de los elementos de lucha en nuestra cultura, motivó parte de sus diseños. “Entonces, yo me puse por ejemplo aquí, lo que representa para nosotros la Revolución, Pancho Villa, la Adelita. El nombre de mi papá con una charra [abdomen]. 'Por amor a mis padres' [pecho]. Entonces, de dónde soy, dónde represento, Zapata. De este lado, es la Adelita, que representa lo que es México ¿no? Nosotros venimos también, por ejemplo de la revolución, lo que hizo Pancho Villa, Zapata, todos esos...”. Los referentes a las luchas sociales y a los héroes de distintas épocas son predominantes. El mundo prehispánico se manifiesta con el valor guerrero de los aztecas y la época revolucionaria con líderes rebeldes ante las condiciones de opresión; elementos recurren-

tes como referencia en la construcción de la identidad mexicana de quienes viven en Estados Unidos, y buscan exaltar la “mexicanidad”.

Todos sus tatuajes tienen un significado concreto, y se tejen para expresar en conjunto su identidad. Desde los que se refieren a su familia, como los que lo vinculan con su vida en pandillas. Sus raíces y la reivindicación de su origen, son un elemento principal en sus tatuajes: “Y pues acá me puse algunos nombres, también de la familia; se puede ver aquí, hay nombres de la familia, para recordarlos. Ya lo que es acá, ya me puse revolución, lo que es revolución. Por ejemplo, de donde soy, yo soy de Zapopan, Jalisco. Atrás en la espalda me puse Jalisco”.



13. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

El haber hecho la mayoría sus tatuajes en prisión, en donde esta práctica debe realizarse de manera clandestina, contribuye a explicar por qué cada imagen fue pensada cuidadosamente antes de ser grabada en su piel. Esto le permitió y lo condicionó a llenar de significados verdaderamente relevantes para él, las imágenes que llevaba a su piel: “O sea, todo tatuaje tiene un tipolismo; no es por ponérselo, muchos se lo ponen porque: 'Ay, me gusta la mariposa'. No, nosotros no. Ahí en la prisión no te puedes poner cualquier cosa.” Una de las mangas (los diseños de un brazo completo), está compuesta principalmente por figuras mesoamericanas; tuvo un gran valor simbólico y práctico para su vida en el barrio y la prisión:

Por ejemplo, según nosotros todo esto es Azteca, simboliza que nosotros los mexicanos venimos de la raza Azteca, esto es Azteca. Ahí yo corría con la M, *Mexican Mafia*; o sea, una pandilla que controlaba las prisiones. De hecho yo fui representante en Corcoran y Tehachipi, varios años. Yo representaba a los paisanos, para que no hubiera problemas, para que no se pasaran de lanza con ellos... Tratar de, y especialmente proteger a los que no querían problemas. Porque, hay como todo, hay muchos que somos vagos y hay otros que no quieren ser vagos. Entonces así empecé, me llené esto.

Dice que su papel en la pandilla dentro de la prisión no solo se limitaba a ayudar a otros miembros, sino también en garantizar la protección y el bienestar de compatriotas mexicanos, que no querían meterse en problemas. Muchos símbolos hacen referencia a una vida que ya pasó,

pero en su momento tuvieron un valor práctico en la vida de Moisés:

Prácticamente traigo la historia de la vida anterior. Aquí traigo también en el cuello, lo que representaba la pandilla a la que representaba... Nosotros, en Estados Unidos, la letra, el número 16, es la p de paisano, es la P de paisa. Si usted cuenta en el abecedario de Estados Unidos, a, b, c, d, e, f... se va ir y va a llegar hasta la P, de PAISA. Entonces por eso le pusimos nosotros, el barrio 116%. O sea yo no soy, hay unos que ponen 100% mexicano; ¡no!, yo soy más que mexicano, ¿porque? Porque yo no solamente era mexicano, peleaba por los mexicanos. Peleaba la causa pues.



14. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Y aunque hace muchos años que dejó esa vida, aun se percibe gran orgullo cuando explica esto; como si ese número y el significado que lo envuelve, aún fueran determinantes en su autopercepción. Y explica que los significados implican un código que puede decir mucho. Contar una trayectoria o manifestar acciones concretas de la persona que lo lleva. “O sea, para nosotros la lágrima representa muerte, igual que la telaraña, en la oreja, o aquí atrás [de la oreja]. Cuando mires a alguien que trae aquí una telaraña o aquí atrás, es que quizá hizo algo similar [trabajos en prisión, matar]. Nosotros los mexicanos o los paisas usamos esos simbolismos. Los gabachos usan que las plumas, usan otro tipo de tatuajes.” Cada pandilla o grupo cultural, tienen una iconografía propia y distinta a las demás; y dice que es fácil reconocer lo que quiere decir un individuo con un símbolo en concreto; como la lágrima, que es fácil de visualizar e interpretar.

En su cuerpo hay diferentes imágenes que cuentan una misma historia, pero en partes y perspectivas distintas. Distintos “viajes” que se relacionan entre sí y a la vez son independientes, dan cuentas de diferentes momentos de reflexión en su vida, ya sea respecto al consumo y ese ambiente, al paso del tiempo, especialmente estando encerrado. En un brazo tiene el ojo de una cerradura y una llave aparte, que entra en ella. “son etapas. Por ejemplo, ahí está otro, ahí sentado haciendo tiempo en la cárcel ahí. Entonces, tiene que poner mucha atención... La llave, cuando uno ya va salir, voy pa afuera. Estaba acá dentro, en la prisión, entonces, la llave ya mero se abre, para salir ¿a dónde? A las calles.” El exterior se exalta en la imagen con edificios que se elevan tras alambradas de púas, dentro de las cuales se refleja un ambiente oscuro y solitario.

Y pues ya en la espalda ya traigo (los últimos, se puede decir que) tres años en la prisión me empezaron a hablar de Cristo me empezaron a decir, y como que agarraba la Biblia en ratitos, y como que sí y como que no. Y ya en la espalda me puse un viaje cristiano, se puede decir. Aunque yo lo hice en ignorancia. Pero dije bueno, me quiero poner algo, lo que representa mi vida. Desde muy chico empecé a batallar con las drogas, desde muy chico, como le digo, me empecé a salir de la casa. Aunque en mi casa no me trataban mal, pero ya ve como es uno a veces...



15. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

La perspectiva en que se generaban las ideas para llevar a la piel cambió drásticamente en el contacto con el cristianismo, dice que la motivación para hacerlos ya no era la misma, cuando comenzó a sentir la presencia de Dios. El contacto con la Biblia le hizo replantearse la forma en que había conducido su vida, y lo llevó a hacer un repaso gráfico de ésta: “Entonces me puse en la espalda, en varias etapas, lo que representa mi vida; ahí se mira un niño fumando marihuana, con un cigarro. No sé si mira por ahí.... Esta por ahí otro agarrando la jeringa, jugando con la jeringa. Es lo que representa, traigo lo que es proverbios, donde dice: Instruye al niño su camino y aun cuando fuera viejo no se apartara de él.” El punto culminante de ese cambio de fue el diseño que eligió para su espalda. Pues confiando en la posibilidad de mejorar su vida por intervención de Dios, planeó la pieza predominante de su espalda, que sobresale del resto de sus tatuajes.

Y atrás pues lo que representa, eso ya cuando yo estaba encerrado, los últimos años, dije: - Bueno, me voy a poner la espalda, pero no me voy a poner cualquier cosa.- Entonces un día me regalaron un folleto a mí de Alcance Victoria, un folleto donde viene un Cristo con un *te-cato*, jalándolo, rescatándolo. Entonces, me llamó la atención ese dibujo y dije: me voy a poner ese, pero en vez de la cara de ese, me voy a poner mi cara. Y espere tiempo pa que llegara alguien que supiera hacer las caras, porque no quería cualquier persona. Ya cuando llegó uno, me lo puse, me lo puse en toda la espalda... Traigo unas letras grandes, que dicen primera de Timoteo 1:15... Esta simbolizando que me rescató, si se da cuenta ahí está mi foto. Ahí le pusieron un Cristo jalándome, con mi foto, la cara es de una foto mía, me lo pusieron ahí simbolizando que era yo, rescatándome Cristo.

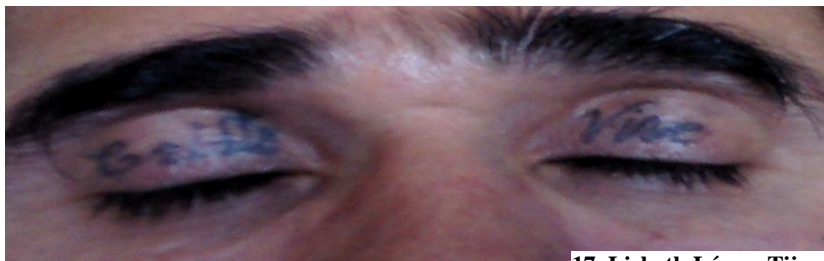


16. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

El proceso en el cual Moisés dejó de ver su vida con la perspectiva anterior de calle y delincuencia, y se empezó a preocupar de su persona y su salvación, se puede apreciar en el sentido que tomaron sus últimos tatuajes. La salvación y el cambio de la vida de pecado, le hace llevar los tatuajes como un recordatorio de que dejó atrás ese mundo, y hace hincapié en la oportunidad que Dios le dio para ese cambio: “De hecho por eso me puse Timoteo 1:15 en que dice que es palabra fiel y digna, de ser recibida por *todos*, en que Cristo Jesús vino al mundo a *salvar* a los pecadores de los cuales yo soy el primero. Eso es lo que simboliza, primera de Timoteo 1:15...” La perspectiva en que se realizaron estos tatuajes, está planeada para ser analizada y comprendida desde fuera de ese ambiente en que surgieron, están diseñados y tienen la característica funcional de recordar sobre el cambio y la oportunidad.

Es significativo que Moisés decida hablar a través de su vida, pero también en su muerte: quiere que al llegar su último momento, cuando le cierren los ojos, su piel pueda dar un último mensaje. Así, para cerrar las diferentes etapas por las que ha pasado y de las que da razón la tinta en su cuerpo, decidió tatuar sus ojos como símbolo de la entrega de su vida a Cristo.

Y pues aquí en los ojos fue el último que me puse, y aquí me puse Cristo Vive. ¿Por qué? Porque el día que yo tuve un encuentro con Jesucristo y miré que era real, dije ya no me voy a pintar ningún tatuaje y que ya no voy a usar ninguna droga. Entonces el día que yo me muera quiero morir me testificando que él es real, nomás mi cuerpo murió y que yo me fui con él. Muchos se ponen, hay unos que se tatúan los ojos y se ponen: Ya gané o ya estuvo, o *it's done*, en inglés, como se dice. Yo no, yo así no. Cristo Vive. De alguna manera él dijo, que él crea en él, aunque estuviera muerto viviría, entonces yo creo en eso.



17. Lizbeth López. Tijuana, 2015.

Los tatuajes también le ayudan a recordar en dónde estaba y el gran cambio que ha experimentado con la presencia e importancia de Dios en su vida. En particular, los dos que se refieren directamente a su conversión, el de la espalda y el de los ojos:

Para mí viene siendo como un recordatorio, para que me entienda. Por ejemplo, el rey David cuando ya era Rey como que se le andaban subiendo los humos y Dios le decía asómate por la ventana, y dice que se asomaba y miraba un pastor por ahí, pastoreando ovejas, porque él fue pastor de ovejas. Entonces (hasta se me enchina el cuero), entonces, en cierta manera lo de la espalda o lo de los ojos para mí representa mucho; porque cada que quiero regarla o cada que, acá, me acuerdo que un Dios dio la vida por mí y que me dio una segunda oportunidad, para vivir sin drogas y aunque esté marcado del cuerpo, aunque muchos me rechacen...

Sus tatuajes conservan el significado que tenían cuando los planeó, pero el sentido con el que analiza su valor, ha cambiado. Son recordatorios de la vida que llevó y la que tiene ahora: de los cambios y las oportunidades. Dice que ya no se volverá a tatuar, lo decidió a partir de su conversión, pero también, sigue manteniendo el gusto por esa forma de expresión:

Exacto, pero a veces sí, como que los tatuajes, le voy a ser honesto, a veces me dicen, ¿no te arrepientes de haberte tatuado? Y de repente como que viene a mi mente, como por ejemplo, ahora que andaba buscando trabajo, tiempo atrás. Si decía, ¡chale! ¿pa qué me tatué las manos? me hubiera tatuado de aquí a arriba [señalando sus muñecas], como que sí... pero le voy a ser honesto; no me arrepiento de habérmelos puesto, porque a mí me gustan los tatuajes. De hecho si yo pudiera, ahorita me tatuara más. No solamente los pies, si pudiera, menos la cara y el cuello porque se mira feo; pero las piernas y eso, yo me los tatuaría, porqué me agrandan los tatuajes.

Es interesante señalar que la tensión entre su gusto por el tatuaje y la necesidad de conciliarlo con su identidad cristiana lo ha llevado a estudiar la Biblia con detenimiento e, incluso, a identificar algunas contradicciones. Su propia interpretación le permite vivir en paz con su cuer-

po, aunque no se siente con libertad para continuar tatuándose. Relata con humor que enterarse de que, en la Biblia, alguien que convivió con Jesucristo estaba tatuado lo reconfortó un poco sobre su auto percepción.

Pero después, descubrí un versículo ahí en la Biblia, que dice que no nos podemos poner nada de señas, ¿verdad? Hay una versión que dice, ni un tatuaje, por ningún muerto, por ninguna cosa y esta versión dice, no os hagáis rasguños o marcas por algún... Entonces cuando descubrí ese dije, ¡ay señor! Pero después descubrí otro, en Apocalipsis, creo que es en Apocalipsis 19, donde dice que Dios, dice que Jesús, que apareció un personaje, dice, y tenía un nombre escrito en el muslo ¿Cuál es el muslo? Dice que tenía un nombre escrito ¡tas! Nada que encima de la ropa, no, no, dice que tenía ahí un nombre escrito. Entonces dije, órale, este también trae tatuajes, entonces ya dije: ya no me voy a condenar.

Les ha encontrado un sentido y valor funcional en su vida religiosa y su ministerio: “Pues fíjese que sí, sí han servido mucho, eh. Porque como le digo, esa vez que le digo que los coreanos como que se agüitaron por los tatuajes y yo les dije pues yo andaba bien a gusto picándome la vena, y si aquel tiene poder pa quitarme la adicción, ni modo que no me los borre.” Sabe que hay personas que le juzgan y a quienes quizá sea difícil aproximarse con su aspecto; pero por la vida que ha escogido, le interesa más relacionarse con quienes necesitan el apoyo que él necesitó para recuperarse, y para ello sus tatuajes son una herramienta de vinculación:

Entonces dije, estoy dando testimonio, de cierta manera si me ha ayudado ¿por qué? Porque puedo acercarme a personas similares. Quizá yo no me puedo acercar a un doctor o a un licenciado, pero me puedo acercar al barrio, a las partes más bajas, donde la gente no quiere ir, donde tiene miedo; yo ahí me acerco, ahí donde está aquel, debajo del puente, vamos a veces a llevarles comida, y a llevarles un folletito, una palabra de aliento, que vean que sí hay alguien que les puede ayudar, un camino. Y pues en cierta parte si me ha ayudado como testimonio.

A pesar del valor funcional que tenían en su ministerio, los tatuajes le generaron problemas en el campo laboral. Después de 15 años exitosos como misionero, era muy difícil que las personas fuera de ese ambiente, vieran más allá de su piel. Los prejuicios y el estigma del tatuaje y la drogadicción comenzaron a tener efectos en él: “Pues me han servido de mucho, aunque en el ámbito espiritual y religioso, me han servido mucho de testimonio. Pero en la sociedad, sí, me han estorbado un poquito, ¿por qué? Porque como le digo, anduve en dos, tres, compañías, o empresas, y pues por los tatuajes no calificaba. Por ejemplo, quise ser seguridad, me dieron pa´ atrás: ‘no que traes muchos tatuajes’. Después quise entrar a [supermercado] Calimax, tampoco me recibieron. De ahí, pues estuve en varias, en un establo y tampoco. Entonces dije, bueno pues, de hecho ya había perdido la esperanza de trabajar en México, dije: bueno pues, que me salgan mis trabajitos de piedra, ahí me los aviento.”

La situación se volvió crítica, y entonces tuvo que tomar la decisión de borrarse algunos de los que le resultaban más conflictivos, ya sea porque eran más visibles, o por el significado, puesto que algunas personas conocen y pueden interpretar esos signos. “Me borre lo que es la telaraña aquí en la oreja, me la estaba borrando, y la lágrima, que representan, pues, trabajos que hizo uno ahí adentro ¿si me explico?... Entonces me borré ésta y ésta, porque estaba batallando con trabajos, precisamente. O sea, aquí mucha gente..., yo tengo mi oficio, se pegar piedra, se hacer muros de contención, bardas, jardineras, sé hacer trabajos. Pero aquí no hay mucho de mi trabajo, y me borré la lágrima porque me afectaba mucho. Porque ya cuando, como por ejemplo, me pongo manga larga, ya no se me notan. Pero así [en la cara], pues sí se ve.” En efecto, en su rostro ya casi no se nota que antes hubo ahí un tatuaje, se ve apenas la piel cicatrizada.

Moisés necesitaba y quería trabajar, a pesar de su labor en Nueva Vida, tenía la necesidad de desarrollar su vida fuera del centro y asegurar un ingreso económico. Desde que salió del centro tenía una pareja, con quien se casó y había formado un hogar. Sus necesidades cambiaron cuando regresó finalmente (después de su etapa de misionero) a Tijuana para quedarse, y al plantearse como parte de una familia. Pero no todos entendían las cosas desde su perspectiva: “De hecho cuando me borré la lágrima y me empecé a borrar éste [la telaraña de la oreja], el pastor se agüitó: -¿Qué andas haciendo? ¡Te andas borrando el testimonio!- Y yo: Pastor, es que no agarro trabajo. -No le hace, es que Dios no quiere que trabajes, ¡sigue predicando!- Dice, sigue predicando.” Moisés se había desilusionado con el trabajo, siguió con su labor en el centro, pero no se dio por vencido en su búsqueda.

Afortunadamente, sus esfuerzos dieron resultados, confiando en su empeño y su fe: “Pero orando a Dios, un día ore a Dios y me dijo: ve pa la Hyundai. Y pregunté, y pregunté y ya, pues fui por allá, y entré por otra empresa (de subcontratación) y me dijeron: Si ahí te damos, no importa, nomás con que trabajes y sí estés limpio. -¿En qué forma? ¿Cómo limpio?- Yo no entendía ¿verdad? Pues, te vamos a hacer antidoping. -Ah, no hay problema, si quiere ahorita hágamelo, de eso no hay problema, yo soy cristiano...- Y así y así y así. Dijo: -Eso dicen todos cuando entran, y luego, ¡ay!- Le dije: -¿Qué pasó? No todos, todos dicen eso, pero... Y ahorita, gracias a Dios, ahí, tenemos poco, pero ahí estamos, esforzándonos. Muchos batallan para entrar directamente en la empresa, hay personas que tienen un año esperando, año y medio, 8, 9 meses, 10; y a mí al mes me pasaron a la compañía. Duré un mes trabajando para la otra [empresa subcontratante] y luego, luego me dieron... Yo creo que ahí más bien Dios tocó el corazón. Entonces, y pues el esfuerzo, claro.” Está seguro de que la intervención de Dios fue decisiva, pero también, de que

su piel no determina su persona, y que su constancia y determinación, a pesar de los prejuicios, son las que definen sus oportunidades. La apertura cultural y el tipo de vida de la ciudad le han permitido establecerse y sentirse seguro aquí. La experiencia de resignificación y reinterpretación, puede variar en relación al contexto en el que se le ubique.

Pero estoy esperando, estoy esperando mi tiempo; y pues aquí para mi es más fácil en Tijuana. Se puede decir, porque aquí habemos muchos tatuados, ¿no? donde quiera te encuentras gente tatuada. Pero pal sur es más difícil, para allá sí batalle mucho lo que es Hidalgo, lo que es Michoacán, lo que es por allá donde me mandaban, en Oaxaca, viera cómo batallamos en Oaxaca. En Oaxaca batallamos también un poquito, allá son un poquito más reservados, allá, gente tradicional que ¡olvídese! Es más, no quieren que ni tome uno café, porque el café es una droga; que dejaste una droga y la sustituyes con el café. Entonces pues, gente media rara, pero gracias a Dios, él nos abrió puertas.

Finalmente encontró el punto de conciliación entre lo que fue, lo que es ahora, la relación con su familia y por supuesto, con Dios y con su iglesia: “Entonces, aquí estamos, dice mi papá, pareces cebra, pero ni modo. Entonces, pues ahí andamos, esforzándonos, y con tatuajes o sin tatuajes, predicamos a Cristo. De hecho, pues soy ministro de Dios, ahorita no tengo iglesia, se puede decir, porque estaba en Hidalgo, he estado de misionero mucho tiempo. Pero aquí estoy en Tijuana, estoy apoyando otra iglesia de aquí mismo [de NV], ellos me mandaron.” Sus tatuajes han tenido un valor práctico en su labor, incluso accidentalmente y sin que así lo pretenda:

Y fíjese, de hecho, un día estaba en Chiapas, andábamos en Chiapas en las cascadas, y andando en las cascadas pues lógico me quité la camisa, pa meternos ahí a bañar. Y andaba un puñito de esos que cargan muchas colitas, de esos que andan con los tamborcitos... Y se me quedaron viendo, y yo no me había fijado, y cuando menos acordé, ya tenía la bolita ahí viéndome la espalda: Oh, qué bonito ¿en dónde te lo hicieron? y ¿qué significa eso? Y ahí les empecé a hablar de Cristo, por el tatuaje que dice primera de Timoteo 1:15, porque ellos pensaban que era un barrio. -No, no es un barrio, es un versículo.- Cuando menos acordé, con ese mismo versículo, ya como a los diez minutos, ya los tenía orando a todos, recibiendo a Cristo.

Momentos como ese, han reivindicado la importancia práctica que su cuerpo tiene actualmente en su vida. De la misma forma que lo tuvo cuando le hicieron los tatuajes, pero con un sentido totalmente diferente. Y se ha puesto de manifiesto, el hecho de que su cuerpo, como forma exterior, no determina su valor para Dios, como cristiano o como ser humano: “...Entonces, yo creo que los tatuajes, quizá para mucha gente dan mal aspecto, y yo respeto cada decisión. Pero para mí, pues significaron algo, se siguen significando algo. Y, pues como dijo Pablo: No me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios. O sea, ni modo, quizá en otra vida, si vuelvo a nacer y Dios me da oportunidad, pues a lo mejor ya no me tatuó, pero no sé. Pero en esta vida, me gustan los tatuajes, la verdad.”

Análisis iconográfico.

Para este caso el análisis es diferente, pues al ser tantos tatuajes y al tener significados en común, resulta imposible –y poco relevante– el análisis individual. Por este motivo se plantearan como base de análisis los elementos compartidos que se manifiestan en sus tatuajes y se harán interpretaciones generales sobre los mismos.

1. En las imágenes son recurrentes los motivos prehispánicos, los nombres, las caras, los números y letras. También se repiten imágenes que hacen referencia al aislamiento: dos niños y un hombre aislados. En la espalda, en cambio, predominan los motivos religiosos, pasajes bíblicos, aunque se combinan con un referente de identidad local: el nombre de Jalisco, en grande, junto con unos ojos. En su abdomen, predominan las imágenes referentes a la Revolución Mexicana, *adelitas*, charros y una charra arriba del ombligo, con un nombre.

2. Los motivos prehispánicos hacen referencia a temas diversos. Se pueden ver el centro de la piedra solar: Quinto Sol, Nahui Ollin o Cuatro-Movimiento, el rostro de Tonatiuh, dios del Sol. Hay grecas que refieren a Quetzalcóatl, princesas aztecas, las caras conocidas como “Ríe ahora, llora después”, pero en estilo prehispánico.

\*En las letras se representan los nombres de sus hermanas, en caras de “payasitas”. Una charra tiene el nombre de su padre en grande en el sombrero. Los charros que hacen referencia a Pancho Villa y Emiliano Zapata.

\*Entre los motivos religiosos hay proverbios, en su espalda hay una imagen grande de un Cristo rescatando a un adicto. De fondo se ven las manos de Cristo crucificado. Al lado se ven unas manos en posición de rezo y unas cruces negras. Bajo el Cristo se lee Timoteo 1:15. En los párpados la leyenda: Cristo Vive.

\*Hay también imágenes de barrio, en el cuello la leyenda 116% Mex. En la espalda hay un hombre sentado inyectándose, y con una alambrada de fondo. Un niño con pintura de payaso fumando un cigarro de marihuana y un niño pequeño abajo, jugando con una jeringa. Aunque ya pasaron por tratamiento laser, en la oreja esta la cicatriz de una telaraña y una lágrima en la cara.

3. Los motivos prehispánicos tienen la fuerza de una cultura de hombres guerreros, que es la que respalda a la mayoría de las pandillas de origen mexicano en Estados Unidos. Los motivos aztecas, dan razón de una raza de guerreros que luchan por su gente y por su cultura.

\*El tatuaje con el nombre de su madre es el segundo que se hizo y tiene sentido de identidad y de pertenencia, el lazo que une a Moisés con su raza, su familia: sus padres y hermanas, a quienes

rindió tributo con los nombres que se fue poniendo en prisión. Jalisco es su origen y lo resalta en letras grandes en su espalda, arriba de las letras hay unos ojos que simbolizan los ojos tapatíos de los que comúnmente se expresan en referencia a la belleza de las mujeres de ese estado.

\*La exaltación de los valores revolucionarios que le otorgan al mexicano un carácter de lucha y resistencia, son un elemento importante en la iconografía de estos grupos, pandillas de las calles; que tienen en las prisiones sus zonas de actividad en la que los significados son más directos, pues los miembros se enfrentan y conviven diariamente con miembros y representantes de otras pandillas. Los héroes de la revolución son la base sobre la cual fundamentan los valores que quieren representar en sus pandillas, valentía, rebeldía, fuerza, etc. Aunque esos elementos ya no forman parte de su vida, dichos valores siguen presentes en la resistencia y adaptación que ha experimentado: a la deportación, a la situación después de NV, sus logros actuales: un trabajo, la familia, una misión evangélica, etc.

\*Si bien, la telaraña es un símbolo casi universal, pues en muchas culturas desde la mafia rusa, la italiana, los latinos y otras formas de organización de este tipo, le otorgan un significado similar. La telaraña, los puntos o las lágrimas, son significados directos sobre una realidad vivida, que se interpretan por otras personas sin necesidad de mediaciones discursivas. Por este motivo, esos tatuajes ya no pueden seguir formando parte de la cotidianidad de Moisés, no solo por lo que él piense, pues los engloba en la experiencia que los demás, sino porque son un punto de conflicto para su desarrollo pleno en la actualidad.

## 6. Consideraciones generales sobre tatuajes e historias de vida.

Según se puede observar en estas historias de vida, la adicción es –comúnmente- resultado de decisiones mal logradas en un sentido de sociabilidad, y pocas veces se reflexiona como una decisión individual y consciente; lo que se puede identificar también en relación a los tatuajes. La responsabilidad sobre la propia persona se abandona a los otros: la familia, los amigos, la ausencia de Dios, etc. En el caso de Elena y Natalia, su internamiento fue involuntario, puesto que su familia tuvo que tomar la decisión sobre su recuperación. En cambio, Abraham y Moisés llegaron a Nueva Vida, como último recurso de recuperación, ya que sus vidas estaban consideradas pérdidas: Abraham por una deportación consecuencia de su consumo, que lo alejó de sus hijos y lo abandono en Tijuana, a donde lo siguió su esposa, que también se encontraba en adicción. Moisés, deportado como consecuencia de sus actividades en pandilla, y quien había perdido su vida al grado de que su familia lo consideraba ya muerto.

En los casos analizados, estas acciones, decisiones o conductas, se manifiestan como resultado de la socialización juvenil, en el contexto en el que se desarrollaron los individuos, y recurrentemente como una reacción negativa a la forma de vida que se les planteo en la infancia o juventud. Los testimonios individuales, conforman el panorama fragmentado de una realidad que parece generalizada desde la observación superficial y, lamentablemente, desde las iniciativas formales u oficiales; en donde la adicción y los elementos que la rodean, se entienden desde la conducta desviada: como delincuentes, por consumir sustancias ilícitas, o como enfermos -que deciden serlo-. Pero en ambos casos, se deja ausente la individualidad y el libre albedrío en relación a la dimensión social del problema desde su origen, pues se le considera solo en las consecuencias del consumo problemático.

El factor religioso es un elemento que influye en gran medida en las formas de rehabilitación, y así también en las reinterpretaciones que dan las personas a sus tatuajes. El perdón, la aceptación y auto reconciliación, son elementos muy importantes para poder lograr el cierre de ciclos que antes parecían no abandonar a la persona. El vivir con la sombra del estigma y la marginación que este propicia, se transforma en elementos recuperables en la narrativa, como en el caso de la reinterpretación por testimonio, empatía, etc. El sentirse parte de un plan más grande, y parte de una comunidad de bondad, proyectan en el individuo una sensación de pertenencia e identificación, pero también de revaloración. Sentirse importante para sí mismo y, luego, para la sociedad; inicialmente para el núcleo del centro o la iglesia, y conforme se involucran en la lógica de ayuda mutua y la predicación, para la comunidad. El hecho de sentirse llamados, perdonados o aceptados por la gracia de Dios, implica una transformación de gran impacto en la mentalidad y, en consecuencia, en la personalidad de los individuos.

Para algunas personas, acercarse a este tipo de comunidades terapéuticas que pueden brindar un apoyo y seguimiento tanto profesional como emocional, vocacional y espiritual, es una oportunidad que incrementa las posibilidades de recuperación y, en algunos casos, la única opción que les funciona. Según lo observado en el trabajo de campo, algunas personas que acuden a este programa, y que no renuncian a su propia responsabilidad en el proceso de la aceptación-superación de la adicción, tienen cada vez mayores posibilidades de tener éxito en la vida al exterior del CR. Esto, gracias a la transformación que implica, no solo la conversión religiosa, sino el reconciliarse con esas características que aunque parezcan en algún momento insuperables, como la trayectoria delictiva/ los antecedentes delictivos, la culpa frente a la familia, o las marcas corporales. Se puede observar que con el tiempo hay mayores posibilidades de resignificar

una trayectoria de vida e incluso una marca corporal, gracias al trabajo introspectivo y de resocialización que implica la reconstrucción identitaria propuesta por el modelo de rehabilitación-conversión, como el de NV.

Estrategias y discursos de resignificación:

Para plantear los resultados de la narrativa de vida en relación con el cambio identitario y el discurso de resignificación de los tatuajes, se han considerado cuatro campos de observación o análisis que surgen a partir de los datos obtenidos: valor o sentido, actitud o forma, cantidad o cualidad, y función. Estos elementos se conjugan para analizar las particularidades y diferencias empíricas de la resignificación. Dependiendo de la perspectiva, un mismo tatuaje puede ser reinterpretado como un elemento positivo o negativo para la persona, a partir de esta primera acepción se comienza a construir la forma en que la persona lo llevará a su nueva vida y si este pasará por un proceso de aceptación o negación.

#### 1. Valor –Sentido

Este puede ser positivo o negativo, y se refiere a la manera en que la persona interioriza el tatuaje para sí mismo y, consciente o inconscientemente, en sociedad. Esto es, en relación a su propia perspectiva, pero también influida por juicios morales o por su noción (social y culturalmente construida) de lo correcto e incorrecto. En este punto la valoración tiene que ver si la persona, por ejemplo, se lo puso por rebeldía, sabiendo que era algo “malo”, si lo hizo por gusto, apreciación artística, si le dio un valor sentimental, estético, etc.

Negativo:

Según lo observado, la valoración cambia, a niveles distintos, después de un proceso de rehabilitación. Generalmente, se convierten en discursos negativos, que conforman la realidad previa del individuo, dan cuenta de una vida alejada de las leyes de Dios y que atentaba también contra las leyes del hombre, y en general contra de la paz social. Estos discursos o perspectivas, varían cuando son interiorizados; por ejemplo, un ministro de la iglesia puede seguir teniendo gusto por sus tatuajes, aun cuando rechace el contexto y la mentalidad en la que fueron creados. El tatuaje, en estos casos, es difícilmente desasociado del contexto en el que se generó; siendo un vínculo con el mundo, lo mundano, y todos los elementos negativos que esto conlleva. El rechazo, se vuelve un símbolo del rechazo a las cosas del mundo, adicciones, violencia, pandillerismo o delincuencia, crimen, etc. El símbolo está, en este sentido, directamente relacionado por el contexto general en el que se realizaron (el ambiente social y estado personal).

Se ve como un síntoma más de un problema general de falta de bienestar en términos generales, y de falta de paz o estabilidad.

Se encontró que la mayoría de las personas que los consideran como un elemento negativo, los llevaron a su piel como un símbolo de desviación. Abraham por ejemplo, considera que son algo malo, pero en ninguno de los que tiene hay un significado más allá de tenerlos: porque lo hacían pertenecer a dicho grupo, porque así le aceptaban, porque era su nombre de barrio, etc. En estos casos, siguen manteniendo sus acepciones negativas y hay riesgo de recuperarlas al recaer. De hecho, algunas personas manifiestan abiertamente, que aunque ya se han convertido y están en contra de tatuarse por motivación religiosa, volverían a tatuarse si volvieran a la adicción, porque ambos elementos se equiparan en sentido e intención, hacerse daño y vivir fuera de la norma, como en el caso de Natalia.

Ella no le dio ningún significado; al igual que Abraham, lo relaciona con su necesidad de pertenecer. Comenzó su conducta de vivir fuera de la norma, en primer lugar para escapar de la burla de sus compañeros en la niñez; ser rebelde en la escuela porque no quería ser la niña de origen étnico de la que la gente se burlaba, luego no quiso ser la niña normal sino algo diferente, “rebelde”. El tatuaje llegó como otro síntoma de rebeldía, después de hacerse cambios físicos radicales –como cortar de tajo su tradicional cabello largo-, haber hecho graffiti (no con sentido estético, sino vandálico) y comenzar a utilizar drogas. La motivación para el tatuaje era ser diferente, atreverse y que se viera como algo potencialmente atractivo sexualmente; no fue para ella, sino una demostración de algo que ella quería ser, y de lo que ahora se arrepiente. Para Abraham, fue un vínculo de pertenencia con un grupo que lo había acogido mientras escapaba de la cotidianidad de la adolescencia. No quería ser un chico estudioso, no le gustaba la escuela; porque, según observó entonces, a las chicas no les interesaban los chicos estudiosos, sino los rebeldes y atrevidos. Su intención de ser pandillero, al igual que Natalia, era por una necesidad de ser aceptado. El tatuaje resume entonces para ellos, ese propósito y sentido.

Positivo:

Para algunas personas, aun cuando la relación con Dios es fundamental en su perspectiva de recuperación, no es como un impedimento para tener tatuajes y/o conservar el gusto por estos, e incluso hay quienes tienen claramente considerado tener más. Si existió una valoración positiva al hacerlo, es más probable que se conserve con el mismo sentido después. Cuando se realizó como tributo a un familiar (comúnmente a los padres o a los hijos), cuando lo que se hizo tiene

una relación con alguien que ha fallecido, hace referencia a la relación afectiva de la persona con alguien más o incluso con Dios, o como un símbolo de lucha o superación -independientemente del contexto en el que se haya realizado-, hay mayor probabilidad de que se juzgue el contexto y la acción, pero no el sentido o el tatuaje en sí.

Cuando la valoración es positiva, generalmente la significación se fortalece con el cambio. La persona podría considerar el tatuarse como algo malo, pues contradice algunas de las enseñanzas que interpretan en la Biblia; pero aun así puede mantener el significado y, probablemente, vincularlo con las enseñanzas o los valores que interiorice como resultado de su relación con Dios o con el CR. Observando que la valoración positiva es frecuente entre personas que han sufrido contextos de violencia de niveles profundos y muy significativos, especialmente cuando los diseños se relacionan a ello. Al parecer el llevar una vida difícil, permite ampliar las referencias significativas para las expresiones que se deriven de la persona; como el pensamiento, la forma de expresarse, de actuar frente a otros e incluso el tatuaje.

En el caso de Elena, por ejemplo, el sentido se ha reforzado después del proceso de rehabilitación y conversión, también la actitud y aptitud de servicio que había en ella; su necesidad de recibir es menor a la que tiene de dar. El tratamiento de rehabilitación y el estudio de la palabra de Dios le ayudó a reconsiderar algunos aspectos de su vida pasada, que ha decidido cambiar para mejorar su persona y sus relaciones familiares. Pero, este mismo proceso le sirvió también para revalorar el tatuaje que tiene, el significado que tenía cuando decidió ponérselo se ha fortalecido con el aprendizaje, mismo que le ha ayudado a comprender que estaba viendo las cosas desde una perspectiva incorrecta; ahora el significado es más amplio y completo, pues ha mejorado la relación con sus hijas que simbolizaba con esa imagen.

## 2. Actitud-forma

En segundo lugar, se encontró otro punto de análisis que se ha denominado actitud o forma, y se refiere a la manera en que este se asimila que puede ser aceptación o negación. Independientemente del valor original, en los procesos de cambio la persona puede cambiar o fortalecer la actitud con la que lo asimila. Aunque ambas formas de abobarlo pueden confundirse o parecer la misma, cada una tiene sus particularidades. Alguien puede considerar un tatuaje como un elemento negativo y aun así aceptarlo como un elemento funcional en su vida actual; o es posible también considerarlo como una expresión positiva, pero por las características o cualidades de este, negarlo en la actualidad, ya sea ocultándolo o borrándolo.

Negación:

Este aspecto depende en gran medida de las condiciones en que se generó el cambio. Puede ser consecuencia del rechazo a la vida que se llevó anteriormente, en donde todos los aspectos de esta se relacionan con la adicción, la violencia o la inestabilidad; como en el caso de quienes han perdido a su familia como consecuencia de estos problemas. Puede consistir en diferentes perspectivas negativas sobre la imagen actual de la persona y el papel que los tatuajes tienen en esta. Generalmente cuando una persona ha pasado por problemas de drogas, estos se ven como una expresión de esta adicción o estilo de vida. La negación puede partir de la necesidad de ignorar ese pasado que actualmente es ajeno a la persona, y del cual el tatuaje es un recordatorio incomodo, o una forma de delatarse en sociedad.

La negación puede verse reforzada por la estigmatización y sus implicaciones -como la dificultad para conseguir empleo-, de manera que la visión negativa que se tiene sobre su vida en el pasado, se refuerza con la mirada negativa de los otros, sustentados en las marcas, de esa etapa anterior en la vida, que se mantienen en el cuerpo. Consiste básicamente en el rechazo, y esta puede materializarse de varias formas. En este punto es común que la persona ahora opte por hablar mal del tatuaje o de las personas que están tatuadas, juzgando a través de su propia experiencia o equiparando su trayectoria de vida con aquella. Se da el caso, de que estas personas, reflejen la propia experiencia en la ajena, y encuentren una lógica de error en las decisiones de aquella persona a quien juzgan. Desde esta perspectiva, la presencia de Dios en sus vidas, se pone de manifiesto puesto que se les ha dado una segunda oportunidad aún con sus errores, entre ellos el tatuaje, pero eso no significa que Dios lo acepte. Por lo tanto, la persona puede llegar a juzgar duramente conductas similares a la propia en otro tiempo, a través de su propia visión de prueba y error.

Por ejemplo Natalia, que lo considera como algo de lo cual arrepentirse, en parte porque no tiene ningún significado, menciona: “si Dios quisiera que estuviéramos tatuados, hubiéramos nacido así.” El extremo a través del que ahora juzga su vida, lo ubica en el mismo campo de acción que su adicción, el abandono de sus hijos, vivir para un hombre, etc. Y dice abiertamente, que rechaza el tatuaje y la acción de hacerlo, pues no es grato para Dios, pero que si recae en las adicciones, seguramente se volverá a tatuar; porque aunque ahora este consiente del valor negativo de este, es sinónimo de esa vida *-del mundo-* a la que accede cuando recae. Parece haber dos extremos en ella que se manifiestan en su bienestar y su adicción; por eso no ha podido salir del centro, no se siente lista y cree que si sale pronto volverá a recaer.

Es en la actitud de negación en donde es posible que la persona finalmente decida borrar los tatuajes u ocultarlos a otras personas. Los sentimientos que estos generan pueden ir desde la incomodidad a la vergüenza, ya que al juzgar a otros bajo su perspectiva, es probable que se sienta expuesto a ser así mismo juzgado. La negación, sin embargo, puede negociarse con el valor funcional del testimonio, y ser un ejemplo de lo que no debería ser o lo que no se debería de hacer. Esto funciona como persuasión efectiva en algunos casos, pues las personas que reciben este mensaje en rehabilitación logran identificarse mejor con personas que, como ellos, están tatuados. Asimismo, con menor probabilidad se harán un tatuaje cuando salgan. Eso se observó con algunos internos de NV durante el trabajo de campo.

#### Aceptación:

La aceptación no significa precisamente estar de acuerdo con la decisión que se tomó de marcar la piel, consiste en vivir tranquilamente con lo que ya está ahí. En este caso, aunque el tatuaje puede conservar su valor negativo, puede tener una función práctica que permita aceptarlo en la vida actual de la persona. La aceptación es recordar lo que se vivió en el pasado, pero es también parte del proceso de separar la vida anterior de la actual; en donde es posible que el tatuaje entre en la categoría de las cosas negativas que se auto perdonan para vivir mejor en adelante. No significa que este o de haberlo hecho se perciba como positivo, sino que se ven como un elemento más de los obstáculos superados, solo que sigue presente.

La aceptación, en el ámbito de la rehabilitación evangélica, usualmente se relaciona a la idea de que Dios es el único que puede juzgar la conducta pasada y castigar dichas acciones. Su perdón es un elemento de gran importancia para sentir superadas las consecuencias negativas que el tatuaje pueda tener: el ser juzgado, la exclusión, la discriminación, etc. Este punto es muy importante para las personas que se quedan en el trabajo en programas de ayuda mutua, pues equilibra la imagen frente a quienes acuden a ellos, con la idea que proyectan sobre ellos personas ajenas a quienes se debe acercar en determinado momento, ya sea para pedir apoyos, cuestiones gubernamentales, etc.

En este punto se puede rescatar la idea que Abraham explicaba para su caso: “Si Dios me acepta como soy, con todo lo que he sido, ¿qué importa cómo se vea mi piel?” Que refiere a lo antes mencionado: si se ha recibido ya el perdón de Dios, el juicio de la gente laica no tiene ya mayor importancia. O lo que Moisés preguntaba a los coreanos que lo discriminaron, refiriéndose a Dios: “¿Tú crees que no es poderoso, si a él le molestara, no crees que es poderoso

para quitarme los tatuajes?” La aceptación, tiene mucho que ver con la relación que la persona siente tener con Dios, pues esta les da fortaleza para enfrentar las adversidades que devienen de ser un adicto rehabilitado y tatuado.

En el caso de Elena, la aceptación tiene que ver con esta relación, pero también con su tranquilidad mental. Ella está segura de que su vida no puede ser juzgada por alguien más que su familia, pues es a los únicos a quienes les debe explicaciones. El haberse rehabilitado, le dio la fortaleza para sentirse segura de sí misma y orgullosa de su biografía. Antes ocultaba el tatuaje frente a su familia, pero al pasar por el proceso de rehabilitación, muchas de las cosas que daba por hecho se replantearon para ella, entre esas, perdonar a sus padres y aceptarlos, así como el amor que siente por ellos a pesar de las dificultades y al mismo tiempo sentir la libertad de ser aceptada por ellos tal cual, con todo, incluidos sus errores, su alcoholismo en proceso de superación y sus gustos personales.

### 3. Cantidad o cualidad:

Otro elemento relevante para analizar las formas de abordarlo son la cantidad y cualidad; es decir, en los procesos de resignificación es importante considerar cuantos son y de qué tipo se trata. En este punto se considera si es una persona con pocos o varios tatuajes, si conforman entre varios una misma pieza, si son individuales o temas que se fueron trabajando en partes. Tomando en cuenta que puede que una persona lleve un solo y a partir de este desarrolle un gran discurso que pueda resumir parte importante de su biografía o puede, por otro lado, que solo tenga uno al que le dio nulo sentido; que tenga varios que en conjunto cuenten su historia, o que sean algunos contados que pueden abordar algunas partes de esta, o sin relevancia real en su biografía.

Lo anterior depende mucho de la forma de vida que se llevó antes de la rehabilitación. El primer juicio que suele hacerse de las personas que tienen la mayor parte de su cuerpo cubierto de tatuajes, es que seguramente tiene una relación con pandillas, estuvo en prisión, usa drogas, etc. En el caso de los centros de ayuda mutua, esto es una realidad casi generalizada. A diferencia de lo que se podría esperar, aunque el tatuaje es algo cada vez más común, sobre todo en estos ambientes, no se puede hablar de un porcentaje general de personas tatuadas, y en los registros se identifica que no es algo tan común como se podría esperar. Y efectivamente, quienes tienen muchos, generalmente cumplen con los antecedentes antes mencionados. Esto se puede explicar por dos hipótesis: 1) las personas con los recursos para tener varios tatuajes fuera del contexto criminal - que puedan pagarlos o llevar una vida funcional teniéndolos: laboral,

familiar, académica, etc.- podrían bien acceder a otros servicios de rehabilitación en caso de requerirlo. 2) Quienes no están relacionados a un contexto criminal, pero pudieron acceder al tatuaje sin tener asegurados los recursos antes mencionados, podrían preferir no tener tantos para evitar algún vínculo accidental al mismo; debido al estigma social al respecto.

En los documentos de ingreso se encuentra que quizás apenas un cincuenta por ciento de las personas que acudieron a rehabilitación en NV, tienen algún tatuaje. Lo común es hasta cinco, de los que se encuentra poca información en los registros. Como nota, es curioso observar que la información registrada depende mucho de la persona que esté en la recepción al momento de llenar los expedientes. Hay personas que no tienen interés en el tema, pues en el control de SISVEA (Sistema de Vigilancia Epidemiológica de las Adicciones), en la opción que se tiene que llenar respecto a los tatuajes algunos no contestan nada, otros solo responden sí o no, o con una cruz que indica que si tienen. Mientras que en otros archivos se especifica la cantidad, el lugar en donde lo tienen, en ocasiones el diseño que llevan o incluso detalles del mismo. En el caso de los reincidentes que regresan al mismo centro, es posible identificar, cuando existe la información suficiente, como ha evolucionado su consumo, su estado de salud física y mental, pero también las marcas en el cuerpo.

En la resignificación es importante considerar las cualidades que la persona le otorgó a sus tatuajes en su momento. Como se mencionaba, quienes tienen una gran cantidad expuestos, generalmente han tenido una trayectoria en prisión o en pandillas, y sus diseños pueden tener elementos que puedan ser diferenciados del resto, como el caso de los que tienen que ver con la familia. Pero estos, como se pudo observar en el caso de Moisés, se contextualizan en el marco general de referencias: el nombre de un familiar como acompañamiento en la vida de pandillas o en el tiempo en prisión, para no olvidar, etc. Estos tatuajes pueden resignificarse individualmente, pero también tener un significado en conjunto.

Este mismo tipo de tatuajes, los familiares, tienen un valor más profundo cuando lo llevan personas que están fuera o no tan involucrados con estos ambientes; pues la acción de llevar un diseño a la piel por sí misma, implica un esfuerzo y compromiso mayor, ya que tatuarse no es una actividad regular o normalizada, como en los otros casos. Es común que alguien que ya tiene varios, continúe agregando diseños para llenar espacios o por el gusto de hacerlo, y es posible que no haya tantos significados en esos conjuntos. Moisés, por ejemplo, tiene los nombres de sus hermanas en algunas caritas que ilustran su trayectoria en prisión en el brazo, pero cuando lo menciona no se encuentra un sentido particular, sino que se entiende el acompañamiento de sus

recuerdos durante su condena. Abraham, quien estuvo en pandillas pero no en prisión, tiene el nombre de su madre, pero cuando lo menciona, hace referencia a este como un pretexto más cuando comenzaba a tatuarse.

En los multituados, es posible que cada uno tenga una idea específica, pero el fragmentar el espacio implica también reducir las posibilidades de resignificación. Alguien que no tiene tantos, puede tener la posibilidad de agregar detalles a un diseño, modificando así el significado inicial, o ampliándolo, a diferencia de quien tiene el espacio limitado por los que ya tiene. En estos casos se identifica que es más probable que la persona resignifique el conjunto y solo en ocasiones, otorgue una idea particular a alguno en específico. Como Moisés, quien ha fortalecido el significado del diablo que tiene en la espalda acompañado de la leyenda Pedro 5:8. Y son los últimos dos los que cierran el cambio: Cristo salvándolo de la adicción -que tiene a pie el versículo 1:15 de la primera de Timoteo- y la leyenda Cristo Vive, que lleva en los parpados.

Se ha identificado, que es más probable que las personas con un solo tatuaje o pocos, le den mayor significación tanto antes como después de la rehabilitación-conversión. Elena enriqueció y fortaleció el significado del único que tiene gracias a esta experiencia; entendiendo que la idea que tenía cuando se lo puso, se vio afectada por la falta de comprensión que había en ella sobre sus propios procesos. La idea de unión que ella quería imprimir en su piel, era precisamente lo que hacía falta en su vida. Con la experiencia no solo reforzó el significado, sino que le dio pautas para comprenderla desde otras perspectivas; la de sus hijas, por ejemplo, a quienes dedico ese tatuaje. La experiencia le permitió resignificar y, a diferencia de otros casos, le hizo organizar sus ideas para un nuevo diseño que quiere hacerse, en el que se pueda expresar su sentir, sus cambios y la revaloración de su nueva vida.

#### 4. Función práctica

Por último, es se considera la función que estos tienen en su vida actual o si tienen alguna. Es importante señalar que puede estar mediada por la aceptación o la negación, o por la perspectiva positiva o negativa, pero no es determinante; pues de cualquier forma, el tatuaje puede recuperar un nuevo sentido. La función puede compartirse entre diferentes personas, pero algunos elementos serán determinantes para ello, por ejemplo la cantidad. Las funciones pueden ser: trayectoria, recordatorio, testimonio, empatizar, motivación-identificación, entre otras que se puedan identificar en casos concretos. Este punto sea quizá el que este más definido por el

proceso de rehabilitación (de ayuda mutua), la función surge o se fortalece con el contacto de otras experiencias y en sentido de ayuda a otros que vengan después.

Por ejemplo, una persona multituada puede dar la misma función a su conjunto que otra con pocos tatuajes; solo que el compromiso con dicha forma puede ser completada en niveles distintos por un discurso explicativo, u otras estrategias de argumentación. La función que tienen los tatuajes en el campo de ayuda mutua y a nivel menor, en la cotidianidad, pueden ser varias y conjugarse en ocasiones, según la persona. Entre estas funciones se considera el testimonio (muy recurrido en el modelo de ayuda mutua), como forma de empatizar con otras personas (que permite que quienes acuden al centro se sientan más cómodos o que personas de fuera se sientan menos expuestas recibiendo información de esta persona), como recordatorio personal, o evidencia de una trayectoria de cambio.

La función de trayectoria, es la que desarrollan las personas que, aun con el cambio, ven su cuerpo como la evidencia de las vivencias que se dieron en el periodo de la vida que han cambiado. Los tatuajes de barrio o de prisión, tienen este sentido de trayectoria por sí mismos, y en ocasiones, aunque se vean de forma negativa con el cambio, lo conservan después. Con el cambio y la conversión, ese itinerario de conducta se resume a un elemento más de la vida previa y la trayectoria se recupera con el cambio que la presencia de Dios ha otorgado a esa vida. Esta función es útil en los programas de ayuda mutua, pero también tiene su importancia en la vida cotidiana de la persona, pues tiene un gran impacto en la forma en que la gente le percibe desde fuera y en general en la sociabilidad.

Hay personas que les dan la función de recuerdo, por el diseño, de cómo se sentían o que pensaban en un momento determinado. Puede que los tatuajes que hablan de su familia, por ejemplo, les recuerden que hay personas que han estado en su vida sin importar las condiciones; como quienes llevan algo relacionado a sus padres, sus hermanos o pareja. De igual forma, el nombre de una pareja que ya no está, puede recordar el tiempo que la persona pudo haber invertido en una relación que a largo plazo no le dejó mucho. En el caso de Natalia, no es un elemento positivo, ni es algo aceptado, pero tiene una función de recordarle las cosas por las que pasó, y que no quiere repetir. Se convierte en un símbolo de quién fue, y qué hizo en ese periodo, de las cosas negativas que quiere evitar en su futuro. Puesto que lo tiene en la parte baja de la espalda, solo ella lo ve, la función es exclusiva y está interiorizada.

Para Abraham, que se resiste a borrarlos por tener otras cosas de mayor prioridad en sentido de tiempo y recursos, le sirven también para recordar quien fue, y que

independientemente de la posición que tiene ahora en NV, él también paso por muchas de las situaciones por las que pasan quienes recurren ahí solicitando apoyo para cambiar. Dice que los tatuajes no hacen a la persona, y que estos son muy independientes de quien es él ahora. Pero tiene claro que son una parte importante de lo que fue y de lo que vivió; borrarlos, seria para él lo mismo que ignorar un periodo de su vida determinante para quien es ahora. La forma de recordatorio, varia respecto a las experiencias vividas; en el caso de Elena, sirve también para recordar la promesa que hizo para sí misma y sus hijas, de mantenerse en sobriedad, ser la madre que ellas necesitan y la abuela que quiere ser para sus nietos.

Como se ha venido repitiendo, para dar un sentido funcional a las reinterpretaciones se parte desde la lógica de ayuda mutua. Considerando que para darles una función de testimonio, es común que la persona sea multituada, por las experiencias que implica esta categoría. Dicho sentido implica dar una función al cuerpo por sí mismo, de la trayectoria que la persona ha tenido, pero con la diferencia de que la vida tiene ahora un nuevo sentido, y eso se ha logrado con el cambio: la rehabilitación y la conversión. El cuerpo tatuado de alguien que ahora predica o habla con sabiduría de las “cosas del mundo” implica una impresión diferente para los individuos en rehabilitación, porque el discurso es evidente y de mayor impacto. Más que una narración, convierte al cuerpo en fuente de primera mano; el receptor no tiene que hacer mayor esfuerzo por profundizar en la experiencia, pues dicha trayectoria se materializa en un cuerpo tatuado, cuyo portador ha sido cambiado por la experiencia de la que habla.

Otra forma de reinterpretación a partir de la función es la empatía. Quizá no sea determinante tener muchos, pues estos no se consideran bajo la lógica de la similitud visual, sino que pueden implicar que la persona pasó por experiencias antes mencionadas: pandillas, vida en el barrio, tiempo en la prisión, uso de drogas, etc. La empatía tiene que ver con la confianza y la seguridad que alguien puede generar sobre el programa o sobre el CR, en base a las características de la persona que le recibe, y a la interpretación de las mismas. Comenzando por una idea de no discriminación. Funciona tanto en el programa en general, como particularmente en las actividades fuera, pues se puede identificar una mayor captación de atención en personas que tienen una trayectoria evidente en el cuerpo. Un ejemplo puede ser la ocasión en que Moisés comenta que estando de vacaciones le preguntaron sobre sus tatuajes, y la plática culminó en un rezo colectivo de personas que no tenían ninguna relación con los centros y en un ambiente totalmente descontextualizado de un intento de proselitismo. El cuerpo se vuelve un medio: “Quizá yo no me puedo acercar a un doctor o a un licenciado, pero me puedo acercar al barrio, a

las partes más bajas, donde la gente no quiere ir, donde tiene miedo; yo ahí me acerco, ahí donde esta aquel, debajo del puente, vamos a veces a llevarles comida, y a llevarles un folletito, una palabra de aliento, que vean que sí hay alguien que les puede ayudar, un camino.”

En este punto se puede hacer una separación de la empatía que se puede generar entre multituados, que tiene la particularidad de afinidad. Esto no implica que las personas se deben sentir identificadas en un sentido de sociabilidad (“caerse bien”), sino que sus experiencias en común pueden ayudar a que la persona que recibe atención en el programa de ayuda mutua se pueda sentir identificada. En este sentido de empatía/identificación, el cuerpo se vuelve un elemento primordial en establecer un primer contacto a profundidad, independientemente de la mediación discursiva: “Tú sí entiendes”. La experiencia de rehabilitación no es la misma en todos los casos y siendo una sociedad que es estigmatizada desde que se considera la adicción (aun cuando ya esté superada) como una característica negativa o no deseable, el llevar varios incrementa y profundiza la posibilidad del estigma.

En este punto se puede retomar el concepto de marginación, puesto que este “ponerse en lugar”, implica que la persona pueda sentir que alguien más comprende sus vivencias de primera mano. Los tatuajes aquí, tienen una función similar a la sustancia en común: los alcohólicos se identifican con otros alcohólicos, o los adictos a heroína que tienen características propias por el estigma y los efectos de su adicción o abstinencia. Para los exadictos es difícil conseguir un trabajo cuando dejan el centro; pero para los que tienen muchos o tatuajes muy evidentes en su cuerpo es aún más difícil lograrlo. Conocer a alguien que ha logrado superarse con las mismas limitaciones, con características compartidas, implica una experiencia de empatía-motivación-identificación muy particular, pues el proceso de rehabilitación es difícil y en ocasiones poco exitoso a pesar de los esfuerzos de los adictos. El riesgo de recaída aumenta con condiciones adversas al salir, considerando que alguien que es rechazado en lo laboral (fracaso), a pesar de sus esfuerzos para reintegrarse a la sociedad, puede ser muy vulnerable a recaer.

Encontrar el testimonio de alguien que se ha superado y ha tenido éxito fuera del programa de ayuda mutua, implica una gran motivación para las personas que han pasado por procesos adversos; en el caso de los tatuajes, el testimonio es el cuerpo y la nueva vida. La dificultad de reinserción en el mercado laboral se puede ver de otra forma si se tiene contacto con experiencias similares de superación. La experiencia compartida, es muy relevante para quienes reinciden en un centro y no tienen la motivación suficiente para estar en el programa, por haber fracasado en algún intento anterior. Y en caso de que este factor sea un pretexto que la persona utilice,

consciente o inconscientemente, para desistir de su interés en el programa, la identificación permite eliminar o disminuir esa posibilidad.

Limitaciones y nuevas preguntas.

Como toda estrategia metodológica, las decisiones que se tomaron permitieron acceder a ciertas informaciones, dejando fuera otros elementos. Se observó que en algunos casos hubiera sido interesante realizar la entrevista fuera de NV, pues se podría generar un ambiente propicio para lograr respuestas más amplias con información más detallada. Tratándose de estos centros, aunque nadie más se encuentre presente al momento de la entrevista, las personas, en general, se sienten expuestas, puesto que están bajo observación en el centro. Se puso en evidencia, sin considerar una postura foucoulitiana en el aparato crítico, el dispositivo panóptico que forma parte fundamental de las instituciones totales, interiorizado por las entrevistadas. Por esto, en algunos casos fue evidente la aprehensión o la duda en ciertas respuestas. Especialmente es el caso en el centro de mujeres, pues las internas se sienten vulnerables a que su historia sea escuchada por otras personas y que los datos relevantes de su biografía, o los momentos incómodos de esta, se exhiban ante sus compañeras.

Aun cuando el lugar en donde tenía lugar la entrevista estaba aislado del resto del edificio ocupado, la sensación de ser observadas o de que la entrevista fuera un mecanismo del mismo centro para buscar información no proporcionada por ellas, parecía ponerlas a la defensiva. Esta situación se fue minimizando mientras se avanzaba en la conversación y se aseguraba que la información era confidencial; entonces comenzaba a fluir el relato con mayor facilidad, conforme ellas se sentían cómodas y seguras. Este cambio sucedió, entre otros aspectos, gracias a las medidas antes señaladas, que se desarrollaron con la intención de lograr generar empatía; pero sobre todo conforme se iban dando cuenta de que mi interés no iba en sentido del juicio moral, sino que era genuino respecto al tema del tatuaje. Seguramente el hecho de tener yo misma algunos tatuajes visibles, contribuyó a generar mayor confianza y empatía; que aumentó cuando se daban cuenta de que yo no estaba familiarizada con, ni formaba parte de ningún CR, red de centros o iglesia. Y de alguna forma, mi desconocimiento respecto al lenguaje, las estructuras y las referencias religiosas, les ofreció cierta libertad de palabra.

Con las mujeres fue un poco más evidente que se generaba un ambiente de confidencialidad y de trato entre iguales; en el caso de los hombres, muy probablemente debido a que tenían cargos dentro de la estructura del centro, aunque también se pudo sentir la confianza,

su empatía era un tanto paternalista. Además del uso de un lenguaje coloquial en el intercambio personal, fue evidente que hacer énfasis en colonias, calles, o puntos de referencia populares de los lugares de los que hablaban, permitía que con una ubicación espacial más específica de la anécdota, fluyeran mayores detalles respecto a estas; quizá porque eso les ofrecía cierta familiaridad. Al escucharles, se buscaba hacerles saber que se estaba tratando de observar su historia de vida desde su propio punto de vista, generando una narrativa a partir de esta; y que no se buscaba escuchar o construir una interpretación moral de sus experiencias (como suele suceder en los testimonios el contexto de los CR, sobre todo los religiosos).

Por elementos que se señalaron anteriormente respecto al trabajo de campo, quizá sería interesante observar un intento de obtener este tipo de resultados con perspectiva de género, en donde el diseño metodológico incluya consideraciones al respecto. Las primeras entrevistas fueron las de los hombres y posteriormente se realizaron las demás, fue muy marcado el cambio y tono en el que las mujeres pueden abrirse y compartir sus experiencias de vida. Se observó que es probable que los hombres entrevistados hayan generado respuestas un tanto parciales sobre su crecimiento y desarrollo en el ambiente de las adicciones. Por un lado, porque al ser figuras de importancia en NV, quizá no sea grato que personas de fuera conozcan a profundidad sus experiencias de vida; considerando la exposición a la que son sujetos, a pesar del ejercicio del testimonio, y de la carta de consentimiento en que se asegura que la información será anónima. Pero por otro lado, al ser entrevistados por una mujer, su formación cultural implica cierto tipo de censura, reiterando que se trata de hombres cristianos.

Al hacer las preguntas, era necesario hacer especificaciones sobre cuál era la información que interesaba, preguntar y enfatizar a fin de profundizar en lo que mencionaban. Fue evidente como era necesario un impulso para que relacionaran la pregunta con la respuesta que se esperaba o poder avanzar gradualmente en la narrativa; se tuvo que volver, en ocasiones, sobre la pregunta o plantearla de formas distintas. La manera en que se dieron estos relatos fue pausada y parcial en algunos casos; en ocasiones se tuvo que proceder omitiendo indagar detalles en algunos momentos, puesto que el entrevistado parecía no sentirse cómodo con algunos eventos o simplificaba y repetía respuestas, expresadas en forma distinta.

Para las mujeres, en cambio, fue más fluida la conversación y la información. También se observó mayor disposición a relacionar la pregunta con el resultado esperado, o que entendieran la intención de estas con mayor claridad. La narrativa se fue dando en la lógica en la que se había planteado en el diseño de la entrevista. Se podría decir que mientras los hombres generaron un

relato en el que se ve su vida como una línea del tiempo con eventos relevantes que se sucedían; en cambio, en general las mujeres generaron una relación de eventos que parecían ir colocando en una línea de tiempo que evocaban mientras sucedía la recuperación de recuerdos y la narración. Es significativa la manera en que le dan profundidad a las experiencias y en que, mientras arman el relato, van definiendo relaciones entre sucesos, reacciones o acciones.

Con las mujeres, la emotividad con la que se volvía a la memoria estuvo claramente diferenciada de los hombres, salvo algunos casos en los que la participante parecía abstraerse de la situación para analizarla objetivamente como observadora. En algunos casos esa retracción no era objetiva, sino que se hacía con una actitud bastante crítica o negativa sobre la persona que fue anteriormente, o las cosas de las que fue capaz en otro tiempo. Esto permitió que aparte de los resultados que la entrevista pudo proporcionar para los fines del estudio, sirviera de auto-análisis para ellas. Algunas de las cosas que mencionan en la entrevista, no las habían dicho antes a nadie. Había muchos elementos, sobre todo cosas fuertes, que la familia desconocía y que eran el origen de conductas que sus allegados, e incluso en ocasiones ellas mismas, no comprendían.

Se observó que hay elementos de la biografía, que parecen irrelevantes, pero que pudieran ser motivos para problemas profundos, como las adicciones. Estos pueden ser expresados de forma superficial, en carácter de rebeldía, problemas de conducta, búsqueda de pertenecía, actividades de riesgo, etc. Como en el caso de Abraham, que habla con desdén de su necesidad de pertenecía en la juventud; una actitud que ahora le parece preocupante, pues la necesidad de pertenecer a un grupo pudo ser tan fuerte para ocasionarle problemas familiares, legales, de salud, etc. Considera un absurdo de gran importancia el hecho de que los jóvenes hagan cambios tan significativos en su persona (como dejar la escuela, consumir drogas, tatuarse, etc.) solo por ser parte de algo o no sentirse desadaptados. Y reitera que la necesidad de ser popular o “un chico malo” (con los premios sociales de pertenecer y ser atractivo para las chicas), son elementos simples, pero de gran impacto en el desarrollo de los adolescentes, sobre todo en ciertos contextos. El abandono escolar o el uso de drogas suelen evidenciar estas actitudes.

En cambio, el abandono escolar que culminó en la adicción, (por ejemplo) se originó, en el caso de Natalia, por la burla de la que era víctima en la escuela, desde pequeña, por tener raíces étnicas y ser “india”. En el caso de Magdalena (cuyo testimonio no fue presentado en los resultados), el rechazo a la escuela era para evitar el abuso sexual que sufría en el camino, por parte de su hermano mayor, que la acompañaba de ida y vuelta. Ninguna de ellas habló con su familia sobre el problema, y es impactante observar como este se arrastra a través de la biografía.

Y aunque es el origen de problemas que se profundizan, no se plantea como tal, sino que se canaliza en cierto rencor contra la familia, y se refuerza con las actitudes en relación a la adicción-comportamiento desarrollada. Fue impactante observar como un problema puede tener orígenes que ni siquiera la persona que lo sufre puede identificar, o que se vuelve evidente, hasta que una pregunta se razona y conduce a esa conclusión.

Estos elementos refuerzan uno de los supuestos que se tenían cuando comenzó el trabajo: que las adicciones son un problema generalizado de dependencia a sustancias, pero que fuera del aspecto de dependencia farmacológico, estas no se ocasionan *per se*, y que, independientemente de que el consumo comience por gusto, experimentación y socialización, etc., el surgimiento o la disposición a un consumo problemático tiene su origen en problemas más profundos. A través de estas narrativas, se identifica que comúnmente la adicción es parte de un problema más grande, que se puede ubicar como: espiritual, social, familiar, identitario, de conducta, etc.

Fue interesante observar cómo el origen de las adicciones (u otras conductas problemáticas) se puede ubicar en un lugar remoto de la biografía, que con el paso del tiempo y el impacto del contexto, social y familiar, se pierde; incluso fuera de la comprensión del propio adicto. En este sentido, un hallazgo importante de investigación, es que el consumo problemático suele detonarse en la juventud, precisamente porque es en el periodo en que – independientemente de la disposición de sustancias- la identidad personal está tomando forma y cuando hay mayor exposición a factores de riesgo que pudieran ayudar a definir o demostrar “quién se es” o de lo que “se es capaz”, más que por otras razones de índole sociocultural o incluso socioeconómica. Esto podría explicar porque algunas personas tienen mayor posibilidad de ser adictas, frente a otras que tienen la misma disposición de sustancias.

La adicción a sustancias es un problema en crecimiento, que tienen gran relevancia en la dinámica social de las urbes y ha avanzado de forma gradual, pero acelerada, a las comunidades rurales. Se ha concentrado un gran esfuerzo por mantener a la juventud “libre de drogas”, sin mayores éxitos en las estadísticas, que los números que muestran las repercusiones negativas de la aproximación tradicional a la problemática (cuya lógica incluso equipara el consumo al tráfico de drogas). Cuando los motivos para generar una adicción, aún no están claramente definidos, e incluso pueden estar fuera del conocimiento consciente de quien la vive (del propio adicto), y que, según se pudo observar, pueden volverse evidentes al hacer análisis retrospectivo de la trayectoria de vida.

## 7. Conclusiones:

La finalidad de este trabajo fue analizar la experiencia de personas que se rehabilitan de adicciones, mediante un proceso de cambio-resignificación personal y de qué forma lo reconcilian con su cuerpo tatuado. Observando que en este proceso la forma de autoperibirse esta mediada por la conversión religiosa experimentada en los espacios en los que se lleva a cabo dicha rehabilitación, particularmente los CR evangélicos. Lugares a donde acuden un gran porcentaje de personas de bajos recursos para solucionar un consumo problemático de sustancias, y que, en ocasiones sin buscarlo, encuentran en la opción evangélica una oportunidad de resignificar su biografía para construir una nueva perspectiva de vida; que se plasma en su mirada hacia el futuro, mediada por “la aceptación y el conocimiento de las cosas de Dios”.

Dicho proceso no solo repercute en la mejora de la salud personal, también abre la posibilidad de construir un nuevo proyecto de vida; mas allá de atender el problema individual, puede contribuir a reproducir su experiencia positiva de recuperación para otras personas. Es decir, permite cambiar su lugar en el consumo problemático de drogas, de usuarios a sujetos de las estrategias para disminuir el impacto negativo del mismo, en estos casos el modelo de ayuda mutua en la rehabilitación de adicciones. Esto se puede observar en las narrativas de vida y analizarse desde los campos teóricos y disciplinares propios de la complejidad del tema; que intervienen en la traducción de dicha información a saberes que aporten a su transformación.

El interés por el tema surge de la observación de la forma en que el consumo problemático de drogas afecta la realidad y el discurso en torno a la ciudad. Tijuana en vigente fuego cruzado: la lucha contra las drogas y el combate a las adicciones y, con ello, a los consumidores. Esta investigación pretende proponer un ejercicio desde la historia, y la construcción de puentes en que la disciplina trascienda a la discusión y quehacer historiográfico, y encuentre una función social en su ejercicio mismo. El desarrollo histórico de la ciudad se ha visto afectado en gran medida por políticas de control y prohibición, ya sean disposiciones propias de nuestro país o de Estados Unidos, de actividades que nunca han abandonado su entorno. También históricamente, desde la sociedad civil se llevan a cabo acciones para disminuir los efectos negativos que estas actividades tienen para la población, sin que se reconozca plenamente esta labor. Observando que pese a que es desde los programas de ayuda mutua donde se hace la mayor parte del trabajo, en lo insti-

tucional o lo cotidiano, estos programas son frecuentemente desacreditados por las ideas generadas sobre las personas que los llevan a cabo.

Haber sido adictos, delincuentes o simplemente estar tatuados, ocasiona un rechazo o falta de credibilidad hacia las personas que han redefinido su vida en torno a esta labor; existiendo aún prejuicios, incluso institucionales, sobre una realidad que se desconoce o se conoce parcialmente. Con estos resultados no se pretende tener un panorama general de las adicciones o las personas adictas con tatuajes, sino comprender las particularidades individuales de estas trayectorias. Observando la forma en que los procesos de rehabilitación y conversión afectan la vida y la reinterpretación de los elementos en ella. Analizar los tatuajes no tiene un interés central o unidireccional en dicha práctica o sus manifestaciones socio-culturales, sino que pretende un acercamiento a lo que se interpreta sobre estos a partir del cambio, que permea en todos los aspectos de la vida de estos individuos.

La manera en que los tatuajes se reinterpretan depende de la perspectiva actual y se nutre en gran medida de las condiciones en las que se obtuvieron; el ambiente en el que crecen los individuos, el contexto particular en el que planean o llevan los diseños a la piel, y con especial importancia el estado mental del sujeto en determinado momento, definen cual será en un futuro (dependiendo también las condiciones de ese futuro) la reapropiación simbólica y práctica de dicha imagen. Si bien, todas las personas entrevistadas tienen una formación evangélica, la resignificación depende en gran medida de la manera en la que planean conducir su vida, o de la que ya están viviendo. Observando que quienes continúan como voluntarias o con un trabajo remunerado en los programas ayuda mutua, o cuya vocación es la predicación, podrían generar discursos más severos respecto al uso del tatuaje.

Ha sido posible analizar el proceso de resignificación del tatuaje, pero también de la adicción, las relaciones familiares, la violencia, etc., y los efectos de este cambio en su entorno y, en la medida de su compromiso, en la causa para la cual han decidido entregar su vida. Pudiendo observarse que la resignificación -el sentido práctico y el interiorizado- se puede interpretar desde diversas perspectivas, que varían dependiendo tanto sus singularidades, como las de procesos mentales y sociales experimentados desde que se llevaron a la piel, hasta el momento de generar un discurso de reinterpretación. Siendo en ocasiones una idea inconsciente articulada, incluso para sí mismos, hasta que alguien refiere la pregunta expresamente.

Se identifica que en estos discursos, mediados por la conversión religiosa, la responsabilidad personal queda frecuentemente relegada frente a la acción de personas “negativas”, la ausencia de personas positivas, el contexto, las sustancias, la falta de Dios, etc. En las historias de vida, es evidente cierta abstracción de los hechos narrados, que puede ser muy útil para separarse de la persona de la que se habla y que existió en otro tiempo. Por ejemplo, cuando Abraham habla de sus tatuajes, lo hace como si él mismo hubiese sido un espectador cuando se los pusieron, alguien que -a causa de la euforia del momento causado por la socialización (coloquialmente “la presión de los amigos”) o de los efectos de las sustancias- carecía de voluntad para decidir si tener o no un tatuaje, o el diseño del mismo. Explicar algunas decisiones como falta de voluntad o compromiso, aporta a la noción de falta de sentido de vida en el discurso, y la refuncionalización de la biografía en forma de testimonio.

Así, cuando Natalia habla de su sexualidad, sus experiencias se adjudican al efecto de las sustancias, y expresa rechazo por tales situaciones: “...de hecho el día que me metí con él, fue por eso. Entonces me dio marihuana, fumamos marihuana y ya no supe nada de mí; ya cuando menos supe ya estaba el hombre ahí, arriba de mí. Me panique toda, pero sí me quedé inconsciente a causa de cruzar drogas.” Respecto al tatuaje se identifica la misma ausencia de voluntad, cuando explica que en una segunda sesión le hicieron una rosa que sí le gusto y quería acompañar con otras dos, pero en ese momento decidió ir por “una cura”, dejando el trabajo incompleto. Para entonces ya había recaído: “Cuando me volví a hacer ese tatuaje, ya conocí de Cristo después, pero como volví a pecar, pues eso me lo llevo igual. Pues vuelvo a drogarme, vuelvo a tatuarme. A menos que haga un cambio definitivo es cuando ya voy a dejar todo eso también.”

La involuntariedad que supone recaer tanto en consumir como en tatuarse -actividades consideradas del mundo-, explica la relación contextual entre ambas, y con otros elementos o actividades igualmente reprobables. Así, aunque Natalia no relaciona el significado (el diseño, la motivación, el sentido, etc.) de su tatuaje con su adicción, si lo ubica plenamente en el contexto del consumo: “Si ya dejo de drogarme y ya soy una mamá responsable, y ya soy un ama de casa, pues ya no me voy a tatuar. Pero si salgo de aquí y salgo a lo mismo, yo pienso que ahora sí me voy a hacer el que quiero. Pero no, Dios ya me cambio y ya no me voy a hacer ningún tatuaje.” En la forma de reconciliar el cuerpo con la vida actual, se pone de manifiesto el valor adjudicado al poder de Dios en relación a la propia fuerza de voluntad; y como es que ese contacto con un

sentido de divinidad garantiza el bienestar. Por ejemplo, Abraham considera que su conversión fue cuando él se sintió convencido de que esa era la única manera en que él podía recuperar su vida en todos los sentidos, y fue solo entonces que se rehabilito.

Cuando me di cuenta de que yo no podía y que nadie más podía cambiar mi vida, y por los testimonios de las personas que iban enfrente de mí, que eran inclusive peores que yo... me di cuenta de que ahí estaba la respuesta, entonces, comencé a investigar, comencé a leer la palabra, comencé a tener una relación con él y poco a poco fui creyendo lo que dice la palabra de Dios. Y eso fue la que me ha detenido a mí de hacer muchas de las cosas que hacía antes. Por causa de que Dios, pues, Dios entregó su vida, Jesucristo entregó su vida por mí, para rescatarnos del pecado...

En las explicaciones y discursos se puede identificar la religiosidad al interior de cada persona, pues Nueva Vida, al igual que otros lugares similares, propone la enseñanza de una vida entregada a Dios, pero es el propio individuo quien va dando forma a su “religión vivida”. Por ello, la vocación religiosa del centro a partir de una definición doctrinal estática no se prioriza, señalando que en los testimonios se puede observar la concepción tripartita presente en el discurso que explica la sanación personal y que en este caso, por ejemplo, se refiere de igual forma a Dios padre o Dios hijo. Se identifica que la tendencia a desestimar la voluntad propia en un esfuerzo por seguir lo que consideran *voluntad de Dios*, explicando así la experiencia de cambio y la oportunidad de servir en los testimonios. Así pues, *el llamado* se manifiesta no cuando el sujeto lo busca, sino cuando Dios se presenta en la forma del bienestar que propone el internamiento. En palabras de Abraham: “Fue a través del tiempo. De repente yo sentí algo en mi vida, que no estaba bien, y yo clamé o hablé con Dios y le dije que me ayudara. Entonces, de ahí mi vida comenzó a cambiar. Yo dejé todo en manos de Dios.” Así también, se explica la importancia de la experiencia, pero más aún del testimonio de los otros para posibilitar el cambio:

Miré la vida de ellos, que llevaban ahora, y cómo Dios los había cambiado, entonces yo me di cuenta de que si los cambió a ellos ¿Por qué no me va a cambiar a mí?... una persona que estaba sirviendo aquí, que llevaba tiempo ya en NV, me dijo: -Oye, pues ya calaste de todo, pues cálale a Dios, sin compromiso. A ver qué pasa. - Y yo: -Bueno, le voy a dar una oportunidad. - ¡Y yo todavía queriendo darle una oportunidad a Dios!, y ¡la oportunidad era para mí!, ¿verdad? Y ya me di cuenta de que era la única persona que me iba a poder rescatar, de una adicción de casi 28 años. Inclusive mi esposa, también, estuve usando drogas todo ese tiempo conmigo, y también aquí Dios la rescató a ella.

En la interpretación de Abraham o la de Elena, cuando la sanación trasciende su persona y se extiende a sus allegados (en este caso sus parejas), se pone de manifiesto no solo el poder de Dios, sino el efecto de su poder que comienza a utilizarlos a ellos para alcanzar a otros. De modo que su experiencia no solo se reproduce, en su interpretación hay una resignificación total de su

experiencia y del efecto de vivir de acuerdo a las leyes de Dios; pues el bienestar propio trasciende a las personas cercanas, quizá primero a quienes las acciones negativas del individuo más hubieran afectado. En la narrativa de Abraham, su conducta influyo en que su esposa también fuera deportada. A su pareja, Elena “lo había arrastrado a su vicio” y luego lo dejó, generándole una depresión. Para Moisés, su conducta llevo a sus padres a sufrir la idea de pensarlo muerto. En Natalia la gracia de Dios se manifestó al salvarla de varias sobredosis, permitiéndole seguir con sus hijos, y considera que otro regalo es que sus hijos nacieran perfectamente sanos a pesar del consumo ininterrumpido al que los expuso durante su embarazo.

Esta sensación de bienestar, más allá del proselitismo que se pudiera suponer, promueve la reproducción del modelo para otras personas y también asegura la permanencia en el culto. En este trabajo se ha corroborado que la socialización de los nuevos recursos de sanación (y salvación) es fundamental para mantener la estructura que rige la nueva vida del converso-rehabilitado, y en consecuencia su bienestar. Resaltando la influencia que tienen las relaciones familiares en el éxito o fracaso de una conversión –que en este caso sustenta la rehabilitación-, corroborando en las narraciones que los parientes tienen un papel significativo. Identificando en estos testimonios lo señalado en algunos modelos de conversión, referente a la importancia de involucrar a la familia en la experiencia, ya sea acercándose a la nueva fe a través de ellos -los que los invitaron-, o llevándolos hacia la fe verdadera a través de su propia experiencia -los que ahora invitan-. En el caso de Moisés, comenzando por su esposa, entonces prometida -quien se convirtió para al evangelismo para casarse con él-, y luego su madre y hermana, encontrando en su padre la verdadera misión de cambio.

Los casos presentados se observa que la conversión no tiene que ser un evento extraordinario, y puede expresarse como el proceso mismo de resignificación de la propia narrativa. Como para Abraham, quien considera que su conversión se dio cuando entendió que la única manera de recuperar su vida en todos los sentidos era a través de Dios (o “de las cosas de Dios”). La importancia de la figura divina en la recuperación y perspectiva general de la vida actual, es muy evidente en el manejo del lenguaje y la construcción de discursos. En las entrevistas, por ejemplo, es muy reiterativa la forma en que la divinidad se contempla en todos los aspectos de la estructura de su pensamiento, como se puede leer en las afirmaciones de Natalia respecto a su bienestar: “Yo respeto sus creencias, pero gracias a Dios que Dios llegó a mi entendimiento y ahora lo co-

nozco. Y pues por medio de mí Dios va a alcanzar a mi familia, y eso yo lo sé porque es una promesa que Dios tiene para mí.”

Por otro lado, la risa resultó un elemento importante cuando se aborda el pasado; aprendiendo a reírse de sí mismos o a observar situaciones bajo la óptica del humor, como indicio de superación de ciertos momentos-situaciones. Ese el caso de Natalia o Elena al hablar de los efectos de la droga, o de situaciones adversas, y en ocasiones muy graves, a las que estuvieron expuestas (las sobredosis de Natalia o la anécdota de cuando atropellaron a Elena) o bien, situaciones negativas previas al consumo y que otrora, podrían servir para justificarlo (la violencia de la madre de Elena, la forma en que Natalia expresa que le afectaba que le llamaran india). La capacidad de reírse y de sentirse felices aun al referir situaciones tristes, puede estar relacionada a la sensación de bienestar vinculada a la conversión; y que, finalmente, tiene que ver más con una disposición personal identificada en la experiencia, que con una característica o bien ofrecidos por el culto. La emoción cósmica que refiere W. James se puede identificar al hablar con Elena, su bienestar se traduce en felicidad: es una persona sorprendentemente feliz; incluso al recordar situaciones dolorosas trata de no perder la perspectiva y recuperar siempre el aprendizaje.

Concluyendo así, que dicha sensación de bienestar, equiparable a la felicidad, es muy importante para el éxito en la reintegración social y en la abstinencia o en evitar recaer en el consumo problemático de sustancias. Un elemento favorable para los individuos y dichas comunidades, pero que puede ser negativo cuando se prioriza un bienestar ligado al culto, más allá de interiorizarlo (de lo colectivo a lo individual, el bienestar de mantenerse en la fe frente al bienestar de mantenerse bien). Motivo por el que algunos autores critican el bienestar –condicionado- que se garantiza solo al mantenerse en el culto, en la estructura o en contacto con el grupo, pues no se logra de forma independiente. De modo que la conversión puede convertirse en un elemento negativo en el desarrollo del sujeto, ya que se vuelve a estados de dependencia en sus relaciones con líderes religiosos y dirigentes carismáticos.<sup>241</sup> Lo que se puede constatar tanto en lo observado en el trabajo de campo como en las entrevistas; por ejemplo Abraham, que prefirió dedicar su vida a las actividades de NV, para no exponerse a recaer “lejos de Dios”, o Natalia, que continuó trabajando en el centro para evitar salir luego de concluir su tratamiento. Recordando que en ambos casos la recaída, tanto en el consumo como en el tatuaje, no se interpreta como una ausencia de fuerza voluntad sino como un debilitamiento de la relación con Dios.

---

<sup>241</sup> Garma, “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”, 103.

Se podría identificar el voluntarismo de la conversión relacionado al condicionamiento entre el bienestar y la permanencia; sin embargo, en los casos aquí presentados, el énfasis es en la perspectiva hacia el fenómeno de la conversión que, deja de lado los mecanismos o estrategias del grupo que recibe al converso y, pone un poco más de atención en las motivaciones o condiciones personales que hacen posible que la conversión suceda en su persona, y quizá más importante, que dicha conversión se sostenga -es decir, que la persona permanezca en el culto-. Así, se pudo observar que para algunas personas que se convierten, especialmente quienes tienen tatuajes y los resignifican, permanecer en la fe, profesar la palabra y compartir la experiencia de sanación, les ayuda a construir un sentido que fortalecen en el contacto con el culto. Su testimonio habla por su fe pero también habla por su persona; es decir: el bienestar se garantiza y se pone de manifiesto al reproducir las bendiciones a las que se considera se tuvo acceso. La conversión habla de un momento clímax, pero también de un estado de cambio que se crea conforme a la experiencia y la creación del discurso mismo.

Una persona que recaer puede generar un discurso de recaída en donde se insertan las tentaciones del mundo del pecado, a las que el individuo cristiano se expone con especial riesgo, por ser un blanco buscado por el mal (el demonio, el mundo o el pecado, etc.); pues al ser un “soldado de Dios” su guerra personal se convierte en una guerra divina entre el bien y el mal, cuyo lugar de batalla es el cuerpo y la mente del converso. Así, la permanencia en el grupo, la denominación o la fe, permite mantener un discurso coherente del “ser”; es decir, la cualidad de converso no solo garantiza el bienestar, sino que hace posible mantener el discurso identitario positivo construido con la conversión, y que no necesariamente se tendría que perder en una recaída. Lo que sí sucedería si solo fuera un ex adicto rehabilitado, que recayó en la adicción.

Estigma, sanación y permanencia en el culto.

Si se observa la adicción como una enfermedad del alma, se identifica que no solo está asociada a los efectos del uso de drogas o de las consecuencias físicas que esto implique, sino con la perspectiva social con la que se abordan tanto la adicción y como el consumo - al consumidor de sustancias se le llama adicto, y al adicto en recuperación se le extiende el estigma del consumo-. Y aunque existe una perspectiva crítica negativa sobre lo que se hace en estos tipos de centro como “lavado de cerebro” o la “cristo adicción”, se puede identificar que dicha disposición es más una consecuencia negativa de la perspectiva social de estigma y marginación con que se acoge al adicto-rehabilitado -y con tatuajes, en estos casos- en la sociedad, que de una intencio-

nalidad proselitista del centro. Puesto que en lo observado, la necesidad de *congregarse* tiene una función de mayor peso para el bienestar personal de quien ha decidido seguir ese camino -puesto que refuerza la valoración positiva de su identidad y el *face* positivo del que habla Goffman-, que para el centro, cuyos recursos humanos están en constante flujo.

La predicación valida la posición social del individuo y mantiene la coherencia en su narrativa de cambio; puesto que alejándose del centro, aun suponiendo que se mantuviera en sobriedad, estaría arriesgándose a exponerse a contextos en los que las categorías de estigma y marginación pudieran manifestarse. Y el riesgo emocional que supone la valoración social negativa, podría conducir a una recaída. Así entonces, los resultados permiten observar que los procesos de conversión y de permanencia en el culto, para las personas que se acercan al mismo con fines de rehabilitación, podría estar mayormente condicionados por el contexto sociocultural al que se expondrían en la reintegración -especialmente quienes tienen tatuajes muy evidentes-, que por las condiciones coercitivas al interior de los centros o cultos.

Como se revisó, existen diferentes propuestas para abordar la conversión que atienden a características más o menos compartidas pero a otras diferenciadas. Y en base al análisis tanto de dichas propuestas como de los casos presentados, se puede identificar que la religiosidad de los centros no se puede explicar desde un modelo único, sino desde la combinación de elementos de varios. Así entonces, consideramos en primer lugar el modelo interdisciplinar de conversión que propone Introvigne, pero también el modelo fenomenológico que propone seis tipos de conversión -de los cuales al menos tres están presentes en las experiencias que aquí se analizan y corresponden a la conversión mística, como despertar y la coercitiva, por las características contextuales de la experiencia- a partir de cinco variables: “la presión social, la duración temporal de la experiencia de conversión, la *excitación afectiva*, el contenido de la experiencia de conversión, la relación entre creencia en las doctrinas y la participación en las actividades del grupo al que se convierte”.<sup>242</sup>

Por otra parte, sostenemos que el modelo de la privación, aunque puede considerarse obsoleto, funciona para abordar este tipo de comunidades, en detrimento del modelo de “lavado de cerebro” que parte de la psicología y del que son frecuentemente acusados estos lugares. Como el trabajo de campo realizado demuestra, los CR evangélicos son esencialmente comunidades terapéuticas de ayuda mutua, creadas por individuos estigmatizados que se encuentran en condi-

---

<sup>242</sup> Introvigne, “El hecho de la conversión religiosa”, 362.

ciones precarias, y no son instrumentos de una política institucional proselitista, que buscaría su expansión a través de la imposición de un sistema de creencias. En ese sentido, el tatuaje es al mismo tiempo un vector de estigmatización compartido y un elemento que podría definir tanto el tipo de conversión, como la permanencia en el culto. Observando que la reconciliación del cuerpo tatuado con la identidad de cambio, puede fortalecerse en la medida en que se fortalece la relación con el culto. Quizá en otro momento Elena no hubiera tenido la firmeza de hablar sobre el tatuaje con su mamá, o para Abraham el estigma del tatuaje pudiera haberse fortalecido de no haber sido por la conversión, por ejemplo.

Desde una perspectiva sociológica, los tatuajes podrían ser un elemento determinante para la permanencia en el culto, pudiendo observar que se convierten en un agente relacional de la identidad de cambio y de la religiosidad de la persona. Es decir, estos tienen significación o validación social en la nueva identidad, en la medida en la que son una forma de testimonio sobre el cambio de sentido de vida: como acto y evidencia de fe. De modo que el cuerpo del converso no tiene justificación moral si no es a través del testimonio, si la persona perdiera relación con la institución o comunidad religiosa, perdería el sentido explicativo y de justificación sobre su cuerpo; pues no sería más evidencia del poder de Dios y de la experiencia de rehabilitación-conversión, volvería a ser el cuerpo y lugar del pecado. Considerando que la persona podría bien recurrir a la apostasía o al simple abandono de las creencias; pero el referente de haber considerado el cuerpo como un lugar de pecado, puede no abandonarle cuando se abandona la fe.

Los tatuajes podrían reforzar la percepción negativa hacia la persona en reintegración—por las condiciones sociales a las que se expondría el ex adicto-, y en ese sentido el respaldo de la fe es de gran ayuda para afrontarla, percibiéndose como un elemento social positivo. Así mismo, considerarse “elegidos”, contribuye a hacer frente a la mirada estigmatizante, y aquí conviene recordar el mantra que se repite constantemente en los centros y al que se apega Moisés: “Dios no escoge a los preparados, prepara a los escogidos”. En contraparte a la posición inicial -de ser un problema para sí mismo (en lo individual, lo familiar, lo social, etc.) y también parte de un problema social mayor que son las adicciones (un adicto, con un rol en la estructura del tráfico y consumo de drogas)-, al salir, el considerarse elegido permite revertir la negatividad que le caracterizaba y convertirse en un elemento de cambio por determinación divina. Un elemento para mejorar su mundo no solo en el sentido social, que se da por hecho si permanece en grupos de ayuda mutua, sino ético, moral y religioso; es decir: un agente de cambio en el sentido bíblico.

Así, los tatuajes pudieran ser un atajo para una disposición proselitista: y si alguien se interesa por ellos, o los critica en un sentido negativo, en respuesta tendrá un testimonio de cambio, un testimonio de fe. Tener tatuajes evidentes, de acuerdo a lo que comenta Moisés, puede reforzar el discurso de cambio: “Yo sé que te agüitas por esto, pero yo estaba bien agusto allá en el mundo, picándome la vena, bien de aquellas y él que me llamó, me llamó con todo y tatuajes y si fue poderoso pa quitarme la adicción de la heroína ¿Tú crees que no es poderoso, si a él le molestara, no crees que es poderoso para quitarme los tatuajes?” En el cuerpo se hace evidente la trayectoria y hasta donde *cayó* antes de ser rescatado por intervención divina; los tatuajes permiten corroborar que lo que se dice es cierto, y que “si Dios pudo haber hecho eso por él, ¿qué no puede hacer por mí?”. Así, la permanencia en el culto, y la relación de dicha permanencia con el éxito en la rehabilitación, se puede vincular al sentido de bienestar señalado en los testimonios; y se identifica que dicha permanencia se relaciona a la forma positiva en que se observa el tatuaje - incluso se refuncionaliza- en ese contexto, frente al mundo laboral, por ejemplo.

El cuestionamiento hacia el cuerpo tatuado, luego del cambio-conversión, puede accionar un sentido defensivo respecto a quienes no logran ver más allá del prejuicio. En este punto, aclarando lo referente a la trayectoria de vida en los tatuajes, dependiendo el observador, se puede percibir mucho a través de un tatuaje, no solo en lo referente al diseño o al lugar en donde está colocado. El color de la tinta, la definición de las líneas, el trazo, y otros elementos, pueden ayudar a determinar si un tatuaje fue hecho en condiciones específicas: en el barrio, en la cárcel, si fue con una maquina hechiza, si la persona sabía tatuar pero no trabajaba con equipo profesional, etc. La actitud defensiva puede surgir como resultado de la socialización a la que se exponen en el CR y como una transposición de la misma, pues como Goffman señala en referencia a los internados: “La visión que del mundo tiene un grupo tiende a sostener a sus miembros, y presuntamente les proporciona una definición de su propia situación que los autojustifica, y una visión prejuiciada de los que no pertenecen al grupo (en este caso los médicos, enfermeros, asistentes del hospital y familiares).”<sup>243</sup> Así, la actitud defensiva que se pudo tener frente al personal del centro, pasa a la gente “del mundo”, que está fuera del entendimiento de los procesos de ayuda mutua pero también de las cosas de Dios.

---

<sup>243</sup> Erving Goffman, *Internados: Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 10.

En cuanto a Nueva Vida como espacio que propicia dichos cambios -en los individuos y sus narrativas-, las condiciones determinan la forma de conversión, rehabilitación y reintegración. Aunque una conceptualización de este sentido no está entre los objetivos del trabajo, se ha identificado que el CR se puede comprender como una institución total de acuerdo a la propuesta de Goffman, pero que no se puede definir en una categoría, sino como una mezcla de estas:

- 1) Para personas incapaces o inofensivas (hogares para ancianos o indigentes, etc.)
- 2) Incapaces de cuidarse a sí mismas, pero que pueden constituir una amenaza para la sociedad o para sí mismas (hospitales psiquiátricos, leprosorios)
- 3) Para proteger a la comunidad de quienes constituyen un peligro (cárceles, campos de trabajo)
- 4) Las destinadas al mejoramiento laboral (cuarteles, escuelas de internos)
- 5) Establecimientos concebidos como refugios del mundo (monasterios, conventos).

En este sentido, el CR cumple las funciones de todos los lugares anteriores. El adicto es una persona que se considera enferma y, en ocasiones, no puede cuidarse a sí misma (1). Pueden ser personas incapaces e inofensivas, pero también constituir una amenaza para la sociedad y para sí mismos, y, generalmente al inicio del tratamiento (detox), podría ser una persona agresiva (1,2). El centro sirve para proteger a los adictos de su condición y ayudarles a superarla, pero también para proteger a la sociedad que les rodea de los efectos negativos de su adicción, especialmente a la familia nuclear (1, 2, 3). Además de ayudar a la persona a superar su adicción y a mejorar su relación con la sociedad, provee al interno de herramientas y capacitación laboral para que pueda salir y enfrentarse al mundo como una persona productiva (1, 2, 3, 4). Y ofrece una sanación integral que no se limita a los aspectos individuales o sociales, e inmediatos; sino un tratamiento de rehabilitación física, vocacional y espiritual, en donde la “aceptación de Cristo” como guía de vida es una pieza fundamental y conforme avanza el internamiento se vuelve primordial para garantizar el efecto del tratamiento (1, 2, 3, 4, 5).

Esta reflexión no es un eje central del análisis, pero puede servir para poner en perspectiva la conjugación de los elementos de privación y coerción a los que se hace referencia en los modelos de conversión frente a los casos analizados; no solo para identificar qué modelo mejor explica la experiencia en estos lugares, sino para analizar en un sentido más amplio el éxito o los resultados de este tipo de opciones; en tanto a lo referente a la rehabilitación como al sentido de cambio en la narrativa de las personas involucradas en dichos procesos. Sin perder de vista que estos espacios son en su mayoría comunidades terapéuticas de ayuda mutua que se

profesionalizan en el ejercicio mismo de sus funciones. En este sentido, se rescata que la dinámica de recuperación que implica la rehabilitación física, espiritual y el trabajo vocacional (es decir, que además de la recuperación ofrece capacitación laboral), tiene un impacto muy positivo en la reintegración, pues así se les canaliza y recomienda para trabajar fuera.

Nuevas reflexiones sobre adicción y rehabilitación en Baja California.

Históricamente la región fronteriza de Baja California, y en especial Tijuana, ha tenido un papel relevante en los índices de inseguridad y los problemas de tráfico y abusos de sustancias del país. La imagen que se proyecta hacia afuera, se alimenta de diversos factores que parecen no abandonar la región. A pesar de los esfuerzos e iniciativas que se dan en el ámbito económico, laboral, productivo, en la actividad gastronómica o educativa, el prejuicio sobre la ciudad, se ve reforzado con los índices de inseguridad, tráfico de drogas y presencia de grupos delictivos. Si bien la condición fronteriza ahonda estas problemáticas y es una característica que vuelve a Tijuana en una zona vulnerable, puede derivar en colaboraciones que benefician de forma positiva las dinámicas transfronterizas. En el caso de los CR, los programas de ayuda mutua y las comunidades terapéuticas evangélicas, este contacto se recupera y funciona como un elemento positivo, en la mejora de las condiciones y oportunidades de este tipo de opciones; recordando que estos lugares reciben apoyo de iglesias evangélicas de uno y otro lado de la frontera.

Por otra parte, la prevención es un punto crítico que podría tener otros enfoques asertivos. En este sentido, la prevención no solo se refiere a educación para no usar drogas o sobre los efectos de estas; sino analizar los contextos en los que se desarrolla el problema, identificar los motivos que pueden propiciar el consumo problemático y lograr definir estrategias para corregir el ambiente en que se generan las adicciones. De acuerdo a lo que explicó el Dr. Martín González Ibarra (anterior secretario técnico de la Comisión Interdisciplinaria de Centros de Rehabilitación) en el marco del Programa Estatal Integral de las Adicciones, y lo observado tanto en campo como en la cotidianidad, los esfuerzos que se han hecho no son suficientes. Las acciones que se han venido tomando son correctivas y no hay un compromiso real en analizar las condiciones que llevan a un consumo problemático:

Y todo esto, para que la persona llegue a consumir alguna sustancia tuvo que haber pasado por lo que es la epigenética, o sea, qué es lo que está pasando alrededor del ambiente de este niño. Ambiente conflictivo, falta de comunicación entre padres, porque nos preguntan ¿Cómo detectamos a niños, cuáles son los síntomas de un niño que están consumiendo drogas? Espérate, ¿por qué no nos vamos un poquito atrás? antes de preguntar ¿Cuáles son los síntomas ya que estás consumiendo? Porque a final de cuentas, la medicina

tiene que ser anticipatoria; o sea, debemos realizar atención primaria de la salud, y es hacia donde está avanzando nuevamente la Organización Panamericana de la Salud, la OMS, sigue estableciendo que la atención primaria de la salud, es la estrategia a seguir para poder anticiparnos al problema. Porque sí, podemos detectar el consumo, diagnosticamos dependencia, pero el proceso terapéutico va a ser un proceso con altas, bajas y recaídas.<sup>244</sup>

Es necesario que la disminución en los índices de consumo problemático no esté condicionada por la disponibilidad de sustancias o la oferta de rehabilitación, sino por el fortalecimiento de las condiciones propicias para evitar que suceda en el individuo. Considerando que la forma en que la adicción se va construyendo como problema en la narrativa de vida, permite observar una analogía entre la adaptación biológica al ambiente o circunstancias y la socialización del consumo (la epigenética referida antes), determinada por elementos contextuales socioculturales y políticos; tanto en la construcción del consumo que lleva a la adicción -“ser como los demás que usan”, “escapar de”, “ser rebelde”, “atraer la atención”, etc.-, como en el mantenimiento de la misma -la función práctica para el consumo (“para trabajar”), o los prejuicios y estigmas sociales que no siempre se alejan (quienes profundizan la adicción a falta de oportunidades).

Las narrativas individuales pueden aportar a comprender de forma intersubjetiva a quienes, en un futuro o en la actualidad, pudieran estar en los mismos conflictos de consumo. Esto no solo tendría efecto positivo para esta población, sino para los contextos en que se insertan estas problemáticas. Las trayectorias de vida pueden convertirse en una fuente de análisis para iniciativas en materia de prevención y solución de ambientes conflictivos; además, puede mejorar la perspectiva con la que se observan las comunidades terapéuticas de ayuda mutua que operan en la ciudad. Insistiendo en que la rehabilitación por conversión no se puede generalizar como un cambio superficial que llega con el adoctrinamiento religioso, sino que implica una serie de cambios profundos para cada persona, y que tienen un eco real en la vida de los consumidores y de la comunidad que les rodea.

Actualmente, el panorama para las personas que egresan de rehabilitación y están tatuadas parece mejorar. En una sesión de retroalimentación entre personas del sector salud y académicos (actividad del proyecto en que se desarrolló la tesis), se hizo hincapié en el interés que hay desde el gobierno para mejorar las condiciones de reinserción social y laboral. Si bien, es conocido que quienes salen de rehabilitación o prisión tienen dificultad para conseguir un trabajo, se vuelve

---

<sup>244</sup> González Ibarra. “Inclusión de los Establecimientos Especializados en Tratamiento de Adicciones, en un Sistema Integral de Prevención, Detección y Tratamiento”.

aún más complicado para las personas que tienen tatuajes evidentes. Afortunadamente, Baja California está gestionando espacios en el sector empresarial para emplear a personas en reintegración, sin importar sus tatuajes. Debido a códigos que rigen las empresas su avance es paulatino, pero es un proceso que aunque ya está en acción; siendo un panorama positivo para quienes sufren discriminación laboral por situaciones, generalmente, ya superadas. Señalando la ausencia de dialogo con estas agrupaciones (AC de CR) en el diseño de estrategias conjuntas.

Aunque las condiciones para esta población parecen ser adversas, el trabajo de los CR con énfasis en el modelo de ayuda mutua, genera una apertura de posibilidades. El ser atendidos por un personal que experimentó la adicción y los tipos de vida que esta implica o propicia, genera un ambiente de confianza y oportunidades para quienes desean recuperarse; sobre todo para aquellos que se sienten incomprendidos o han fracasado antes en otros modelos. Esto tiene especial impacto en las personas con tatuajes por la similitud de experiencias, cuya retroalimentación no solo es motivadora, sino que presenta un panorama con mayores posibilidades de progreso y éxito, tanto en la rehabilitación como en la reintegración familiar, social y laboral. El seguimiento e involucrar a la familia en dichos procesos, mejora e incrementa las posibilidades de recuperación; la capacitación laboral y la existencia de una casa de medio camino (como la que tiene NV) propician la oportunidad de éxito al reintegrarse a la sociedad.

Los términos estigma, marginación y discriminación, son parte del lenguaje que puede describir las condiciones generales para quienes forman parte, estuvieron o salen de algún CR; los tatuajes potencializan dicha perspectiva. Por su impacto en la reconstrucción identitaria, en Estados Unidos existen iniciativas de profesionales que desde la sociedad civil apoyan a personas de pocos recursos en borrar tatuajes, generalmente para eliminar el estigma de pandillas con el que se les asocia. Iniciativa que fue desarrollada por UCSD en Tijuana, a través de PREVEN-CASA y precisamente en la Zona Norte. Un efecto positivo a partir de un interés académico vinculado a la intervención.

Reconocer la labor de los sistemas de ayuda mutua desde el Estado, puede aportar a reconocer elementos en los que hace falta trabajo o requieren mayor atención, en apoyos de gestión a nivel local e incluso, tener inferencia en el desarrollo de políticas públicas que atiendan la problemática de las adicciones y su tratamiento. Lo que no solo sería relevante para la población inmediata que recibe atención, pues la retroalimentación de los conocimientos que ahí se generan -por experiencia personal de quienes conforman dichos programas, tanto en la adicción como en

la recuperación y de trabajo con estos grupos-, podrían ayudar a mejorar los proyectos de prevención, a niveles que puedan tener impacto significativo para la sociedad en general. Reconociendo las adicciones como un síntoma y vector de problemas de salud e inseguridad. Y considerando que las iniciativas de combate a las mismas, suelen enfocarse en el tráfico de drogas y los propios adictos, realizando esfuerzos limitados en impactar los contextos sociales en que se producen. Por su parte las comunidades terapéuticas, proponen estrategias que permiten a los individuos suspender el abuso en el consumo de sustancias y reinsertarse en redes sociales que les permiten mantenerse lejos de los contextos que promueven el consumo.

El dialogo constante entre ambas partes, permitiría iniciativas más eficaces para la prevención, rehabilitación y reinserción social. Sin embargo, no hay un reconocimiento real de la labor que estas comunidades terapéuticas realizan, ni del conocimiento empírico acumulado a lo largo de los años, de manera que no reconocen a los sujetos que las fundan y dirigen como verdaderos interlocutores. Lo que permite poner en perspectiva la retórica oficial que insiste en un panorama que difiere de la realidad, tanto al compromiso con el problema de abuso de drogas y la rehabilitación, como en la atención y regulación de los lugares que los atienden. Pero también, de la incongruencia entre las iniciativas formales de cambiar lo que sucede en las calles de la ciudad, frente a las pretensiones de un cambio de imagen (y acaso reputación) de Tijuana.

Observando la relación entre el Estado y la sociedad civil que finalmente suple la ausencia del mismo en ciertos temas -como la rehabilitación de adicciones-, en la medida del papel que asume uno u otro, y analizando las particularidades que se dan en dicha relación en función de su mejora -la normatividad aplicada a los centros frente a la ausencia del estado en cumplir algunos incisos-, se puede poner en perspectiva la diferencia entre las realidades sociales que se viven en la ciudad y el discurso que históricamente se sostiene al respecto. Pues la contradicción se puede percibir en el día a día de la ciudad; donde la cantidad de drogas incautadas en las calles y la percepción de estos sucesos como un triunfo frente al tráfico y consumo, no encuentra eco en la cantidad de personas que tienen éxito real en un intento de abandonar el consumo, y llevar una vida cotidiana y “funcional” libre de este.

Frente a esta situación se pueden identificar discursos que surgen como “resignificantes” de la cotidianidad tijuanaense; en donde se anima, sobre todo a los más jóvenes, a experimentar la ciudad desde las posibilidades y esperanzas que se pueden proyectar en ella, en la gestación permanente de proyectos transdisciplinarios que la reinventan constantemente. Todo esto como

un intento de reconstruir el tejido social, al menos en el imaginario; pero sin un reconocimiento de quienes trabajan empíricamente dicha reconstrucción:

La promoción de una particular interpretación de la historia privilegiada que se difunda entre niños y jóvenes. Esta dinámica es visible en Tijuana, cuya agenda social y cultural está marcada por la urgencia de inventar tradiciones en aras de inculcar “arraigo” y de generar “identidad” en las nuevas generaciones. Eventos organizados con participación del sistema educativo estatal como el concurso de historia local dirigido a estudiantes de primaria o la feria de la ciudad a los adolescentes de secundaria, responden a tales premisas. Plantearse las cosas en este sentido, supone preguntarse si acaso esta expresión de la modernidad que acude a la historia como fuente de legitimidad y afirmación de cierto estándar de ideas y percepción del mundo, sólo reclama la intervención de los grupos hegemónicos o también involucra la participación de grupos subalternos y de ser así, en que forma lo hacen.<sup>245</sup>

Analizar las relaciones de acción y cambio en la ciudad, desde una perspectiva histórica, puede contribuir a observar estos procesos en construcción, pero también de larga duración, inscritos en dinámicas siempre cambiantes, pero con características de permanencia que difícilmente se podría dimensionar desde otros acercamientos; en el caso de nuestra ciudad fronteriza la forma en la que el consumo de sustancias ha sido, históricamente, un aspecto relevante de la misma. Es por ello que se considera importante observar estos procesos de importancia actual, con una interpretación y perspectiva histórica, una perspectiva a largo plazo pueda aportar a las políticas públicas en torno a las adicciones en coyunturas específicas. Considerando relevante observar estos procesos desde una historia funcional, que no evade o niega la “leyenda negra”, sino que la analiza y la explica en términos de procesos de cambio y continuidad.

La historia local o del terruño, la microhistoria, es una ciencia de lo particular anterior a cualquier síntesis. Es una disciplina que arremete contra las explicaciones al vapor. Es el aguafiestas de las falsas generalizaciones. Siempre da lata. Siempre le busca excepciones a la teoría que esgrimen las demás ciencias del hombre. Su principal ayuda a la familia de las humanidades es la de poner peros a las simplificaciones de economistas, sociólogos, antropólogos, politólogos y demás científicos de lo humano, de un asunto tan complejo que se presta poco a generalizaciones.<sup>246</sup>

En la medida que se genere un mayor interés académico y gubernamental en estos sistemas, existen mayores posibilidades de disminuir sus limitaciones. Recurriendo al ejemplo de Tijuana y su condición fronteriza, una perspectiva histórica del análisis del consumo en la región, podría escandalizarse menos del estigma que pesa como calvario y se lleva como penitencia, y aprender de dicho devenir para desarrollar propuestas alternativas o evitar situaciones que pudieran afectar

---

<sup>245</sup> Ruiz, “Tijuana. La frontera concupiscente y el comienzo de la patria”, 133.

<sup>246</sup> Luis González y González, “Terruño, microhistoria y ciencias sociales”, en *Región e Historia en México*, comp. Pedro Pérez Herrero (México: Instituto Mora-UNAM, 1991), 7.

el impacto de tal consumo. Rescatar las experiencias subjetivas de estos actores sociales pudiera contribuir a mejorar la comprensión del problema, a modo de impactar en la transformación, desarrollo e implementación de estrategias de solución. Para ello, son fundamentales la historia oral, como herramienta de recolección y construcción de fuentes, y la perspectiva histórica que permite reflexionar la complejidad de los elementos conjugados en las problemáticas; resultado tanto de particularidades contextuales (espacio-temporales) como de dinámicas de cambio y continuación que sobrepasan las temporalidades socio-políticas en las que suelen inscribirse.

Esta investigación se realizó con el interés de comprender el proceso de rehabilitación por conversión religiosa, manifestado a través del cambio identitario en la narrativa individual y de los discursos de resignificación de los tatuajes. Pero también, el efecto que tienen los programas de ayuda mutua en la lucha contra las adicciones y como han tenido repercusiones en la realidad tijuanense, histórica y culturalmente vinculada al consumo de sustancias. Por otro lado, analizar las expresiones identitarias de quienes han vivido alguna adicción, puede ayudar a comprender mejor un problema de seguridad y salud de nuestro país; que es a su vez la expresión de una problemática más profunda de falta de educación y oportunidades de desarrollo.

Concluimos que la estigmatización de las personas que conforman estas comunidades terapéuticas, no solo limita su capacidad de movimiento o agencia, sino que priva al resto de un conocimiento más amplio de los elementos que componen su experiencia. Tanto de quienes están en procesos de reintegración con o sin tatuajes, como de las agrupaciones religiosas que llevan a cabo estrategias de contención de problemas sociales, o los centros de rehabilitación que se encuentran en una constante situación de aprobación sociopolítica. Para esto, las historias de vida como elementos individuales de un contexto, tiempo y proceso específicos, ofrecen otra perspectiva de conocimiento. Una visión que se nutre de otros aspectos sociales y contrasta con la que se crea a través de cifras. Una interpretación que permita vincular experiencia y estadísticas, que haga énfasis en la relación entre historia y memoria, y rescate el valor de la historia de vida como discurso y recurso historiográfico, permitirá generar una visión más humana pero sobre todo más útil para analizar las problemáticas en que se inscriben y generar soluciones.

## Bibliografía:

1. Álvarez, Aarón. “Los sentidos y alimentos del espíritu, alma y cuerpo.” Central de Sermones: Predicas Cristianas, consultada en enero de 2014, <http://www.centraldesermones.com/estudios-biblicos/2626-estudio-sobre-espiritu-alma-y-cuerpo>.
2. Aróstegi, Julio. *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
3. Bahamondes González, Luis Andrés. “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”. *Revista Científica Guillermo de Ockham* 10, no. 2 (julio - diciembre 2012): 109-116.
4. Bauman, Zygmunt. 2009. Identity in the Globalizing World. En *Identity in Question*, editores Anthony Elliott y Paul du Gay, 2-3. Gran Bretaña: SAGE.
5. Bédarida, François. “Definición, método y práctica de la Historia del Tiempo Presente”. Traducción de Julio Aróstegui-Nieves García, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, número 20, (1998): 19-27. Versión PDF.
6. Bédarida, François. 1985. Le temps au présent. *Espaces Temps*. Citado por Soto Gamboa, Ángel. 2004. “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización,” *Historia Actual Online* 4 (febrero): 101-116. Edición en PDF.
7. Bojórquez, Ietza. “Epidemiología del uso de drogas ilegales.” En *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, coord. María Dolores París y Lorena Raquel Pérez, 17-42. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2013.
8. Briones, Claudia. 2007. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* (enero-junio): 65.
9. Chihu Amparan, Aquiles. Prólogo a El reencantamiento del mundo, de Michel Maffesoli, *Sociológica*, año 17, núm. 48 (enero-abril 2002): 213-241.
10. Chiquete, Daniel. “La arquitectura apostólica: Historia y descripción de los espacios de culto de la Iglesia.” En *Cien años de pentecostés desde la vivencia de la Iglesia Apostólica*, coord. Domingo Torres Alvarado, 339-345. México: IAFCJ, Ediciones El Lirio, 2014.
11. Correa, M. 2002. Función y enseñanza de la historia: acerca de la identidad colectiva (reflexiones sobre individuo y sociedad). En *Usos públicos de la historia*, coord. Carlos Forcadell y otros. Zaragoza: VI Congreso de la Asociación de la Historia Contemporánea. Citado por Arcudia García, Isabel y Pérez Piñón, Francisco Alberto. 2014. “Historia Oral e historia inmediata. La recuperación del sujeto educativo mediante la historiografía crítica.” *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* vol. 23, núm. 46 (julio-diciembre): 306-331.
12. Csordas, Thomas J. “Introduction: the body as representation and being-in-the-world” en *Embodiment and experience*, ed. Thomas J. Csordas (Inglaterra: Cambridge Press, 1994), 1-24.
13. Csordas, Thomas J. “Modos somáticos de atención.” En *Cuerpos plurales*, coord. Silvia Citro, 83-104. Buenos Aires: Biblos, 2010.
14. Cuesta, Josefina. 1993. *Historia del presente*. Madrid: Eudema. Citada por Soto Gamboa, Ángel.

2004. “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización,” *Historia Actual Online* 4 (febrero): 101-116. Edición en PDF.
15. De San Jorge Cárdenas, Xóchitl María del Carmen. 2008. “Los tratamientos de las adicciones obligados por orden Judicial, en México: Un análisis de la percepción de jueces y encargados de centros de tratamiento.” *Revista Médica de la Universidad Veracruzana*. Vol. 8, Núm. 2 (2008): 26-34, [https://www.uv.mx/rm/num\\_anteriores/revmedica\\_vol8\\_num2/articulos/tratamientos.pdf](https://www.uv.mx/rm/num_anteriores/revmedica_vol8_num2/articulos/tratamientos.pdf)
16. Eliade, Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
17. ENA: Encuesta Nacional de Adicciones 2011, “Consumo de drogas: prevalencia, tendencias y variaciones regionales”, Secretaría de Salud. [https://encuestas.insp.mx/ena/ena2011/factsheet\\_ENA\\_drogas25oct.pdf](https://encuestas.insp.mx/ena/ena2011/factsheet_ENA_drogas25oct.pdf)  
[http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/ENA\\_2011\\_DROGAS\\_ILICITAS\\_.pdf](http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/ENA_2011_DROGAS_ILICITAS_.pdf)
18. ENCODAT: Encuesta Nacional de Consumo de Drogas, Alcohol y Tabaco 2016-2017, “Consumo de drogas: prevalencias globales, tendencias y variaciones estatales”, Secretaría de Salud, [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/234856/CONSUMO\\_DE\\_DROGAS.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/234856/CONSUMO_DE_DROGAS.pdf)
19. Fazio Vengoa, Hugo. “La historia del tiempo presente: una historia en construcción”, *Historia Crítica* núm. 17 (julio-diciembre, 1998): 47-57.
20. Fisher, Jill. “Tattooing the Body, Marking Culture”, *Body and Society* vol. 8, núm. 4 (2002): 91-107. Versión PDF.
21. Frigerio, Alejandro. 2018. “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales* (Marzo).
22. Galaviz, Gloria y Olga Odgers, “Estado Laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de las adicciones”, *Debates do NER*, 2, 26 (julio-diciembre 2014): 253-276, consultado febrero, 2015, <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/52063/32089>
23. García Hernández, Ebermhi Federico. “Renacer por la palabra: Identidad narrativa y experiencia espiritual de exadictos en centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana, Baja California.” Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, 2014.
24. Garma, Carlos. “Observaciones antropológicas sobre la sanación pentecostal en México”. Conferencia presentada en el Seminario Cuerpo, Salud y Religión, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana Baja California, 14 de mayo de 2013.
25. Garma, Carlos. 2004. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Plaza y Valdés.
26. Garma, Carlos. 2018. “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis.” *Cultura y Representaciones Sociales* 24 (Marzo) 97-130.
27. Giménez, Gilberto. 1997. Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte* (julio-diciembre).
28. Ginzburg, Carlo. 1999. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero italiano del siglo XVI*. Traducido por Francisco Martín. Barcelona: Muchnik Editores.

29. Goffman, E. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face behavior*. Gran Bretaña: Penguin books.
30. Goffman, Erving. 2001. *Internados: Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
31. Goffman, Erving. 2006. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
32. González y González, Luis. “TERRUÑO, microhistoria y ciencias sociales.” En *Región e Historia en México*, compilado por Pedro Pérez Herrero, 23-36. México: Instituto Mora-UNAM, 1991.
33. González Ibarra, Martín. “Inclusión de los Establecimientos Especializados en Tratamiento de Adicciones, en un Sistema Integral de Prevención, Detección y Tratamiento”. Conferencia presentada en el Seminario Cuerpo, Salud y Religión, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana Baja California, 23 de febrero de 2015.
34. González Reyes, Pablo Jesús. 2006. “La adicción a las drogas ilegales en el estado de Baja California: ¿Integración o rechazo social?” Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte.
35. Gooren, Henri. 2007. “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (2007): 337-353.
36. Graham, Will. “¿Es pecado tatuarse?” *History Maker*. <http://www.historymaker.com.ar/es-pecado-tatuarse.html>.
37. Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Eric Janssen, Renée de la Torre y Ana Rosa Aceves, “Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas.” En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coord. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, 187-202. México: CIESAS, COLEF, CONACYT y otros, 2007.
38. Halbwachs, Maurice. “Memoria colectiva y memoria histórica”, (Traducción de un fragmento del capítulo II de *La mémoire collective*) traducido por Amparo Lasén Díaz, *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 69/95: 209-219. Versión PDF, [http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS\\_069\\_12.pdf](http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_069_12.pdf)
39. Hesse, Demian. Madrid: Alianza, 2006. Versión PDF: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/Demian.pdf>
40. Hernández, Alberto. ““Cristoadictos”: adicción y teoterapia cristiana evangélica en Tijuana.” En *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, coord. Dolores París y Lorena Raquel, 71-108. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2013.
41. Hernández, Alberto. *La frontera norte de México: Escenarios de diversidad religiosa*. Tijuana-Zamora: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán, 2013.
42. Introvigne, Massimo. 2010. “El hecho de la conversión religiosa.” *Scripta Theologica*. (Abril).
43. Jaimes Martínez, Ramiro. “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California”. Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, 2007.
44. James, William. *The Varieties Of Religious Experience A Study In Human Nature*. Australia del Sur: Universidad de Adelaide. [https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams\\_1902](https://csrs.nd.edu/assets/59930/williams_1902)

45. Jofré, José Luis. "Ensayo sobre la producción de marcas y cicatrices corporales en occidente", *Fundamentos en Humanidades*, año XII, núm. 2 (2011): 7-36.
46. Jofré, José Luis. 2011. "Ensayo sobre la producción de marcas y cicatrices corporales en occidente," *Fundamentos en humanidades*, año 12, no. 2 (Argentina): 7-36.
47. Le Breton, David. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*, 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión.
48. Maffesoli, Michel. 2004. *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
49. Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau. 2006. Historias de vida y métodos biográficos. En *Estrategias de investigación cualitativa*, coord. Irene Vasilachis De Gialdino, 177-211. Barcelona: Gedisa.
50. Mares, Roberto. *Gran diccionario del ocultismo*. México D.F.: Grupo Editorial Tomo, 2005.
51. Martínez Baca, Francisco. 1899. *Los Tatuajes: Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*. México: Palacio Nacional.
52. Masferrer Kan, Elio. 2009. *Religión, poder y cultura: ensayos sobre la cultura y la diversidad de creencias*, 1a ed. México-Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
53. Medrano Villalobos, Gerardo. 2010. "Comunidades consumidoras de heroína. Los discursos ocultos sobre el placer." Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte.
54. Melucci, Alberto. 1996. *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Inglaterra: Cambridge University Press.
55. Melucci, Alberto. *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*. Italia: Feltrinelli, 1991. Citado por Giménez, Gilberto. 1997. Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte* (julio-diciembre).
56. Molina Hernández, José Luis. "Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000". *Frontera Norte* 15, no. 30 (julio-diciembre, 2003), 91-119. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13603004>
57. Monserrat, Víctor J. "Sobre los artrópodos en el tatuaje", *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*, núm. 47 (2010): 477-497.
58. NOM-028 Ver\_ Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009 Para la prevención, - tratamiento y control de las adicciones. 2009. México: Secretaría de Salud.
59. Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations* 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. (Primavera, 1989): 7-24. <https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/ARCH230/PierreNora.pdf>
60. Odgers Ortiz, Olga. "Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones fronterizas como factores de cambio". *Frontera Norte* vol. 18, n. 35 (enero-junio 2006), 111-134.
61. Ordoñez, Jaime. 2002. *Neo-Tribalismo y Globalización: Ensayo Sobre la Evolución del Estado*

*Contemporáneo*. Costa Rica: Editorama.

62. Paris Pombo, María Dolores y Lorena Raquel Pérez, introducción a *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, 9-16. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2013.

63. Pérez Floriano, Lorena Raquel. “Marcas físicas y morales: segregación y discriminación de las personas que consumen drogas y sus familiares.” En *La marca de las drogas. Violencias y prácticas de consumo*, 137-160. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2013.

64. Renaut, Luc. “Ötzi’s Tattoos and Traditional Minor Surgery”, *L’Anthropologie* 108, núm. 1, (enero-marzo 2004): 69-105. Consultado en marzo de 2015, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0003552103000840>

65. Reyes Santos, Marcos Sergio. “Violencia y educación en la zona metropolitana de Tijuana, Baja California.” En *La realidad social y las violencias. Zona metropolitana de Tijuana*, coord. Silvia López Estrada, 219-254. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2013.

66. Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

67. Ruiz Ríos, Rogelio E. “Tijuana. La frontera concupiscente y el comienzo de la patria”. *LuminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* vol. 7, n. 2 (diciembre 2009): 131-151.

68. Salazar Páez, Iraís. “El consumo de drogas ilegales en Baja California. Una perspectiva desde los determinantes sociales de la salud”. Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, 2012.

69. Soto Gamboa, Ángel. 2004. “Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización,” *Historia Actual Online* 4 (febrero): 101-116.

70. Synnott, Anthony. 2002. *The body social: Symbolism, Self and Society*. Inglaterra: Routledge.

71. Toro Blanco, Pablo. “Historia del Tiempo Presente y necesidad de distancia en el tiempo: notas exploratorias para un entrelazamiento posible”. *Revista de Humanidades*, vol. 17-18, (junio-diciembre, 2008): 35-49. Versión PDF.

72. Traverso, Enzo. 2016. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. México: FCE.

73. Turner, B. 1994. “Los avances recientes en la Teoría del cuerpo.” *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 68 (octubre-diciembre): 11-39.

74. Vilanova, Mercedes. 1998. *La historia presente y la historia oral. Relaciones, balance y perspectivas. Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 20. 61-70.

75. Waskul, Dennis y Vannini, Phillip. “Introduction: The Body in Symbolic Interaction.” En *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. Inglaterra: Ashgate, 2006. 1-18.

76. Zelyck, Lorne. “Under the needle: An ethical evaluation of tattoos and body piercings,” *Christian Research Journal* 27, no. 6 (2005): 1-8.