

Centro de estudios mexicanos y centroamericanos

Cuerpos memorables | Caroline Perrée, Ileana Diéguez



La piel protectora en entornos urbanos violentos

Acerca de los tatuajes religiosos en México

Julie-Anne Boudreau and Rodrigo Olvera

p. 71-90

Full text

Introducción

- 1 CUANDO DOÑA QUETA EXPUSO SU estatua de la Santa Muerte en la fachada de su casa en Tepito en 2001, reveló un culto secreto. El culto en sí mismo, y particularmente a través de su iconografía de la muerte y la marginación legal y social de sus devotos, es lo que captó la atención del público. Sin embargo, la verdad revelada por doña Queta va más allá del culto visible, sus objetos y sus devotos. Doña Queta evidenció cómo las personas marginadas han aprendido a vivir con la muerte y a encontrar protección en medio de la violencia extrema. Sangre, sexo, drogas, cuerpos indigentes racializados y sacrificios paganos. Doña Queta ha mostrado lo que la Iglesia y el Estado trataron de ocultar en la transición de México a una “democracia” y su apertura a los mercados mundiales “legales”. Tales momentos de descubrimiento transgresor hacen visible el orden que ya no vemos. Cuando doña

Queta reveló la extrema violencia criminal, simbólica, económica y estructural que regula las calles de la Ciudad de México, descubrió cómo funcionaba el Estado democratizador y neoliberalizador (Lomnitz, 2016). Desfiguró este nuevo Estado democrático (Taussig, 1999).

- 2 Casi dos décadas después, la Ciudad de México es tan violenta como cuando apareció la Santa Muerte en la calle Alfarería, en Tepito. Varios investigadores están trabajando en el tema de la inseguridad y la violencia en ciudades latinoamericanas conocidas como las más violentas del mundo (Jones y Rodgers, 2009; Alvarado Mendoza, 2014; Kessler, 2018). También es una cuestión que ocupa un lugar destacado en el debate público. Nuestro trabajo tiene una perspectiva diferente. No pretendemos medir la violencia, ni evaluar las medidas puestas en marcha para contrarrestarla, ni analizar el sentimiento de inseguridad experimentado individualmente o en el discurso público. Nuestra pregunta inicial es la siguiente: ¿Cómo podemos seguir viviendo normalmente con esta violencia que mata, literal y simbólicamente? Ésta puede parecer una pregunta ingenua. Ciertamente hay un discurso sobre “la crisis”, pero la vida cotidiana sigue su curso, implacable y sin excepción. ¿Cómo vivimos con la muerte en la Ciudad de México? En nuestra opinión, parte de la respuesta está en la religiosidad popular que envuelve a esta megalópolis.
- 3 El panorama religioso en la Ciudad de México es muy diverso y visible en la calle. Las prácticas “rurales-populares” del catolicismo fusionado con las culturas indígenas dan control a los habitantes para la distribución de poderes, dinero y prestigio en prácticas religiosas, en tensión con el catolicismo institucional (Suárez, 2015). Los procesos de urbanización y digitalización, explica Suárez, no han desplazado esta matriz; por el contrario, le han permitido expandirse y desarrollarse. Existen también avances significativos del evangelismo y otras adaptaciones institucionalizadas del catolicismo y el protestantismo. Finalmente, la

matriz cultural de “ecosofía”, basada en flujos globales y cosmopolitas, da lugar a prácticas religiosas inspiradas en la reencarnación, el cosmos, las energías y otras creencias ecológicas (Suárez, 2015). Mientras estas prácticas coexisten fácilmente en el mismo individuo, sirven también para otorgar protección y alivio frente a la violencia cotidiana (Boudreau, 2018).

- 4 Esta es la hipótesis que hemos trabajado con un enfoque etnográfico-artístico desde 2016. En primer lugar, hemos trabajado sobre los altares de la calle y otras marcas religiosas (murales, carteles) en tres barrios: el barrio de Tepito, situado en el centro histórico y conocido por la intensidad y diversidad de sus prácticas religiosas “transgresoras” (como el culto a la Santa Muerte o la santería afrocubana); el barrio de Santa Martha Acatitla, localizado en las afueras de la ciudad y caracterizado por la autoconstrucción y la urbanización de un pueblo indígena; y el barrio Roma Sur, un barrio hípster y cosmopolita de mayores ingresos.
- 5 Para esta primera fase, caminamos por cada calle y callejón de estos tres barrios para registrar las señales materiales de protección. Grabamos todo lo que pudiera indicar alguna forma de protección sin usar categorizaciones previas. Empezamos con edificios institucionales públicos y organizaciones cívicas porque indican la presencia del Estado o de grupos organizados que están activos en alguna forma de protección social. También grabamos la presencia policial (patrullas, quioscos) y las cámaras de vigilancia. Ver carteles caseros advirtiendo que los grupos de autodefensa del vecindario están activos nos recordó que también debíamos grabar anuncios gubernamentales, cívicos o de partidos que hicieran visibles los programas sociales o legales. Lo que más llamó la atención en nuestra base de datos es la presencia de artefactos religiosos, incluidas iglesias, pero también carteles, murales y, sobre todo, santuarios y altares en los dos barrios más pobres. Estos objetos han sido categorizados y localizados en mapas que sirvieron al

trabajo visual de Rodrigo. A partir de sus fotos, realicé collages que representaban lo que consideraba una protección en cada barrio. Estos collages fueron entregados a Daniel Vilchis, un pintor de exvotos,³ quien pintó un resumen de las prácticas de protección en cada barrio (Imagen 1).

- 6 Una segunda fase de este trabajo artístico y etnográfico comenzó en 2018 cuando nos interesamos especialmente por el tatuaje religioso. En este punto, salimos de las tres áreas que habían sido el foco de la primera fase, para hablar con diez personas tatuadas y artistas del tatuaje en áreas periféricas y populares como Iztapalapa, Ecatepec y Valle de Chalco, así como en el centro histórico.⁴ Estas entrevistas estuvieron acompañadas de una sesión de fotos en la que Rodrigo capturó el lugar elegido por la persona para la entrevista, su rostro y sus tatuajes. También realizamos otras cinco entrevistas con informantes clave que nos dieron la oportunidad de discutir prácticas religiosas en general (un representante de la iglesia, un artista de tatuajes especializado en la Santa Muerte y maestro de la Escuela Nacional de Bellas Artes, el director de una casa de desintoxicación dedicada a San Judas Tadeo, y dos residentes de una casa de desintoxicación).
- 7 En este capítulo reflexionamos sobre el rol de la piel como membrana protectora en entornos urbanos. Intentamos articular objetos de la calle –y su representación a través del trabajo visual de Rodrigo–, tatuajes, y notas de campo en las que se describen mis observaciones y las de mis estudiantes, conversaciones informales con los habitantes sobre santuarios, santos, tatuajes o violencia, y en general, quince entrevistas semiestructuradas.
- 8 La piel se concibe como frontera entre el *yo* y el entorno urbano, pero también se entiende como el puente entre la intimidad y lo público. La práctica del tatuaje religioso no es novedosa pero tiene una presencia más y más visible en los cuerpos que habitan la Ciudad de México. Ofrecemos algunos elementos de interpretación a la luz de la ola de violencia que caracteriza la ciudad.

El tatuaje como gesto escritural

- 9 El trabajo sobre los tatuajes tiende a enfatizar el aspecto transgresor de la práctica, especialmente en contextos católicos ya que el tatuaje está prohibido por la Biblia. El Levítico (19: 28) y el Deuteronomio (14: 1) indican que el cuerpo debe guardarse tal y como Dios lo concibió, sin modificaciones humanas. Así lo recordó en una entrevista el representante del templo de San Hipólito, que organiza una fiesta mensual para San Judas Tadeo a la que asisten en promedio veinte mil devotos cada mes. En el Nuevo Testamento, el bautismo se convierte en una señal suficiente para marcar la fe católica, sin necesidad de marcar el cuerpo. El cuerpo creyente desaparece y la fe se convierte en pura interioridad. En este contexto, el tatuaje representa la transgresión del cuerpo creado por Dios.
- 10 En una sociedad de cultura católica como México, la dimensión transgresora del tatuaje persiste, aunque con los procesos de globalización cultural la estigmatización del tatuaje tiende a disminuir. Sin embargo, Ganter (2005) sugiere que en una sociedad efímera y consumista, por su permanencia el tatuaje es una forma de resistir a la lógica del sistema de producción capitalista. Esto sería la resistencia a la “serialización” de las identidades. Pérez (2006) interpreta el tatuaje como una nueva alternativa estética y cultural que transgrede los códigos estéticos dominantes. Ferreira (2007) señala que el tatuaje expresa una ética de divergencia y disenso ya que ejerce una función simbólica desconcertante. Representa un acto emancipatorio de lucha por la propiedad privada, personal e inalienable de la herencia de la carne. Asimismo, varios de los estudios sobre la religiosidad popular en México la interpretan como prácticas de resistencia a la modernidad capitalista y colonialista (Osés, 2015; Suárez, 2015; Hernández, 2017).
- 11 En la práctica del tatuaje, el cuerpo es comprendido como un vínculo que permite la exteriorización de la realidad interna del sujeto. Ferreira (2007) sugiere que el cuerpo es un lugar de inscripción simbólica, un “operador social” donde se revela la

eficacia de lo social sobre el individuo. Por medio del cuerpo, el sujeto aprende a reproducir el orden del mundo. Cuando uno se tatúa, rompe con esta estructuración de reproductibilidad de la sociedad dominante. El tatuaje es la forma en que los sujetos revelan su presencia en el mundo, sus visiones de sí mismos y que ayudan a afirmar su singularidad. Cifuentes (2011) nota que el tatuaje simboliza la fuerza de una convicción y el compromiso de sí mismo sellado en la piel. El tatuaje es un arte vivo que alude a temas particulares de la vida de los sujetos, a sus personas, vínculos o valores significativos.

- 12 El tatuaje consiste en decir quién soy, quién quiero ser. Por ejemplo, Jorge Luis explica su decisión para su primer tatuaje:

Pues quería tener algo muy representativo de mí, no algo cualquiera, algo con un gran significado, porque yo sabía que lo iba a tener el resto de mi vida. Aparte siempre fui fan de pintarme las manos y andar así. Quiero tener algo muy bonito para el resto de mi vida y dije: “ ¡me voy a tatuar!”.

- 13 El tatuaje permite construir su subjetividad a través del gesto escritural. Por medio de la exteriorización de la vida interior, el cuerpo cuenta no sólo su identidad (lo que el sujeto quiere presentar al mundo), sino también su espiritualidad (su ser, sus secretos, sus prohibiciones y sus aspiraciones). Esta revelación es a menudo inconsciente. Por ejemplo, Arboleda y Hernández (2017: 162) muestran cómo los cuerpos marginados de un distrito central de Medellín, Colombia, dicen más sobre este territorio de lo que podríamos captar con sólo escuchar la palabra. Las corporeidades enuncian formas singulares del territorio que no se pueden leer desde la oralidad: “rasgos de la apariencia, prácticas, acentos, maneras de estar, hacen que sea factible acercarse a tal densidad, la que va conformando un espacio público en el cual surge la idea de *territorio*”.

- 14 Pero a través del tatuaje, la revelación del cuerpo puede ser más: consciente, provocativa y empoderada. El gesto de escribir su historia en su cuerpo es un acto

de “redibujamiento de los perfiles, otrora amenazados de invisibilidad y estigmatización” (Arboleda y Hernández, 2017: 162). En otras palabras, el tatuaje es a la vez una estrategia léxica (con sintagmas verbales, números y códigos), y una estrategia somática (que connota despliegue corporal, gestos, posturas, humedad, olor, talla, etcétera). Así que estamos hablando del “gesto escritural” y no sólo del dibujo. Un gesto implica un movimiento físico y somático. No se trata sólo de una lectura cognitiva del dibujo representado en la piel. Un tatuaje es un dibujo vivo; no es fijo. Puede estar cubierto de sudor, tapado por la ropa, estirado por un músculo, expuesto en una situación íntima cuando esta parte del cuerpo suele estar oculta en público. Para Ana, esto es muy importante:

Hay unos tatuajes más privados ¿no?, así, éste no me lo ve todo el mundo, ¿no? Hay muy poca gente que sabe que lo tengo porque es muy alto. Hay ciertos tatuajes que nada más se ven cuando estás desnuda. (...) Me gusta mucho que estén en lugares como estratégicos que se ven desde ciertos ángulos.

- 15 A través del cuerpo tatuado, uno se ubica en el mundo. Muchos estudios sobre culturas juveniles y tatuajes enfatizan el tatuaje como una forma de que los jóvenes pertenezcan al grupo. Tatuarse para señalar afiliación social o bajo una función imitativa no fue un motivo muy presente en nuestras entrevistas. Al contrario, nuestros entrevistados hablan de una necesidad íntima, de la voluntad de cambiar y afectar a su ser. El tatuaje representa una búsqueda de sentido íntimo que está relacionado con la imagen, lo estético, el gusto personal, la relación con las figuras escogidas (Pérez, 2006). Si bien las imágenes hacen parte de repertorios masivos iconográficos, cada persona les recrea de acuerdo con sus formas de interpretar el mundo. La imagen cobra sentido en la historia individual de cada persona. Paola explica que uno se tatúa para “dar a conocer tu ser, tus pensamientos, el hecho de mostrarles a todos”. Para Javier, el tatuaje es un gesto muy íntimo en su biografía:

Yo hacía mal, no cuidaba muchas cosas o, pues, desperdiciaba mi tiempo en cosas que no me gustaban, [me tatúo] en ese enfoque de pedir perdón a mis padres, a lo que he hecho mal, [para] pedir perdón a toda la gente que dañé.

- 16 Más que la pertenencia al grupo, el tatuaje, particularmente el tatuaje espiritual, se convierte en una relación entre el exterior y el interior del sujeto. Le Breton (2013: 8) explica que:

La piel es lugar a la vez de apertura y de cierre ante el mundo, según decida el individuo. Frontera simbólica entre los adentros y el afuera, entre el interior y el exterior, entre uno mismo y el otro, es una especie de intervalo: marca el límite cambiante de la relación del individuo con el mundo.

- 17 De manera general sus trabajos buscan entender el gusto de los adolescentes para el riesgo. Lo explica por su necesidad de sentir su cuerpo (Le Breton, 2004). Ubicar su cuerpo como el anclaje entre el mundo y el *yo* es una manera de sentirse vivo en una sociedad dominada por lo simbólico:

El repliegue sobre el cuerpo, sobre la apariencia y los afectos, es una manera de reducir la incertidumbre mediante la búsqueda de unos límites simbólicos que sean lo más cercanos a uno mismo. Es como si sólo quedara creer y confiar en el cuerpo. La interioridad del sujeto es un esfuerzo constante de exterioridad. Hay que verse desde fuera para ser uno mismo (Le Breton, 2013: 48).

- 18 En un contexto tan violento como México, la piel actúa como membrana protectora. Se concibe como frontera entre el *yo* y el entorno urbano. El empoderamiento viene con la posibilidad que tiene el sujeto de exponer su interioridad o no. Esto es el gesto escritural:

El tatuaje es un relato de sí mismo a través de la piel. Pocas son las personas que callan sus marcas. Los tatuados suelen hablar con gusto de ellas, evocar sus recuerdos, compartir sus experiencias, dar consejos. El tatuaje es una forma de fabricar sacralidad (Le Breton, 2013: 46).

- 19 Para León, tatuador, es muy importante escribir historias, ideas, creencias en la piel. A los 14 años leyó a Nietzsche, fue su entrada en un camino constante de descubrimiento por las lecturas: la alquimia, Epicuro, Jorge Luis Borges, la quija, la física, etcétera. Quería representar esas ideas en dibujos y empezó con el grafiti: “Me llamó la atención el hecho de cómo se podían hacer simbologías de ideas. ¿Cómo puedes encapsularlo? A mí me gustaba crear todo eso”. León estudió Ciencias de la Comunicación y de esa experiencia apunta: “Dame tus ideas y yo creaba logos con cosas ocultas, y a la gente le gustaba mucho. Esa fijación de poder ocultar cosas en simbología, me encanta”. Fue así que poco a poco empezó a tatuar las ideas y creencias de la gente en su piel (Imagen 2). León es de los tatuadores que sí forman sacralidad con la gente que tatúa:

Lo que sabes y conoces no sirve de nada si no lo compartes. Comparto de lo que sé, de lo que he descubierto y pienso que ésa es una manera de llegar a la gente. Bueno yo grafiteaba, entonces al final descubres que el grafiti no es tuyo y comienza a pertenecerle a alguien más. Tú no pasas por ahí diario, hay gente que diario pasa, que va por su hijo y a la tortillería. Al final también es la imagen que le das a la sociedad. Entonces eso es lo que yo trataba de enseñarle, como el “no es tan mal ver las cosas malas, [lo] que te han hecho creer que es malo”.

El tatuaje como agradecimiento

- 20 La piel protege el *yo* y empodera al sujeto en su decisión de revelar, o no, su intimidad interior. El cuerpo y su piel permiten al sujeto existir en un mundo dominado por lo simbólico. Esto es aún más importante en cuerpos marginalizados que no cuentan con el capital cultural necesario para existir en la sociedad dominada por lo simbólico. En entornos violentos, la corporeidad se vincula con la religiosidad popular en la gama de estrategias de protección desarrolladas por los habitantes.

- 21 La religiosidad popular consiste en una serie de prácticas de sacralización, son “los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo habitado”. (Martín, 2007: 77). Lo que predomina en la práctica religiosa mexicana es lo que Mancini (2012) llama la cultura de la reparación. La piedad moralmente gobernada se refiere a la idea de tratar conscientemente de vivir una buena vida sobre la base de un código de conducta para evaluar si un comportamiento es correcto o incorrecto. Por el contrario, en un mundo de reparación, el comportamiento y el tejido de la ciudad no se evalúan sobre la base de una norma moral del bien o del mal. No se trata de buscar la perfección, sino de reparar constante y repetidamente lo que no funciona. Es un universo pragmático que pretende hacer funcionar, mucho más que la perfectibilidad propia de la moral católica tradicional. Esto no significa, por supuesto, que la moralidad sea inexistente en la Ciudad de México. Pero en las prácticas religiosas urbanas, no está en primer plano. Lo que está a la vanguardia de estas prácticas religiosas urbanas es una relación personalizada con una variedad de santos.
- 22 Suárez (2015) ofrece una tipología muy útil de las prácticas religiosas en la ciudad. Hay los “innovadores institucionales” quienes tienen un vínculo sostenido y regular con la institución religiosa y con esta base son capaz de reinterpretar a su gusto las recomendaciones oficiales. Hay el “modelo intermedio” de religiosidad popular, en el cual el santo es de origen rural y sus devotos tienen una relación diferenciada con la institución. Finalmente, existe un “modelo autónomo” que corresponde a una “empresa unipersonal de salvación cuyo principal capital es la posesión de la imagen; la agenda, el ritmo y el contenido depende estrictamente de su dueño” (Suárez, 2015: 223). El tatuaje religioso se practica en los tres tipos de religiosidad popular. No se considera el tatuaje como práctica prohibida porque los devotos

desplieguen una relación flexible y personalizada a los códigos de la institución religiosa.

23 Por ejemplo, un responsable en el Templo Hipólito, nos comentó que son “las mismas personas quienes se imponen las mandas”, aclarando además, que “los padres no les dicen que hagan eso”. Las personas voluntariamente están dispuestas a entregar o donar cosas. El responsable explicó que existen “cadenas”, que son cartas-oraciones con peticiones hacia quienes la portan, como su reproducción y divulgación para evitarles males a los portadores. Se constituye por una oración e incluye los “antecedentes” es decir, lo que puede pasarles. El responsable del templo describió que crean “caos o como pánico”, porque la gente lo empieza a sentir desde que lo leen: “se ven sus caras de miedo”, y eso afecta porque en principio “llegan a la iglesia como una necesidad”.

24 Para la mayoría de los participantes de nuestra muestra, tatuarse una imagen de la Santa Muerte, las manos de perdón, San Judas Tadeo o la Virgen de Guadalupe es una manera de cumplir una manda. Por cada milagro cumplido la gente pone un rosario, un arreglo de flores o un tatuaje, o al contrario, por cada favor pedido se le adorna al santo. La manda representa una relación “contractual” con el santo. El devoto pide algo y promete pagarlo si el santo se lo concede. Es un pacto. Enredados en las diversas cadenas de fidelidad que gobiernan la ciudad, desde el patronazgo hasta el caudillismo, el santo ofrece protección a cambio de reconocimiento. Los tatuajes sirven para hacer visible esta gratitud cuando un favor es concedido por el santo. Marco explica su tatuaje de la Santa Muerte:

Ajá, entonces dije: “ahora sí ya creo, ¿sí?”. Son señales que a lo mejor para ti, a lo mejor puedes ser escéptica y no crees, pero muchas veces la gente, así como podría haber sido el Sagrado Corazón, Jesús, Alá, Buda, alguna señal, pues vas a hacerte más devoto o más fiel. A mí eso fue lo que me pasó. Por eso dije: “me voy a poner [un tatuaje de la Santa Muerte] aquí, en el pecho, porque fue la que me salvó”.

25 Marco se tatuó en el pecho a la Santa Muerte, quiere agradecerle por haber salvado su vida (Imagen 3). Ahora ella lo acompaña en su piel y en su taxi. Su devoción es más una acción de agradecimiento; es también una protección contra la muerte que está siempre tan cerca. El religioso en México tiene ante todo una relación personalizada con un santo, sea o no canonizado por la Iglesia católica. Este santo cobra vida en altares, estatuas y tatuajes. Si las prácticas instituidas por la Iglesia católica y la moral que las acompañan están presentes y si los sacerdotes están en la vida de las personas, la práctica religiosa se vive en primer lugar a través de una relación encarnada con un santo al que se le habla. La primera función de estos santos que pueblan la ciudad es protegerse contra la muerte. Y luego contra todas las “averías” que hacen de la Ciudad de México una megalópolis en constante reparación: infraestructura deficiente, precariedad económica, contaminación, enfermedad y violencia.

26 La tatuadora Paola recuerda un cliente a quien le tatuó la Santa Muerte:

Le dolía demasiado. La gente con la que venía le decía: “ay, no duele tanto”, y él decía: “es que sí me duele, no pues, todo por tardarme”. Su dolor lo representaba el hecho de que se tardó en pagar su manda. Y si no les duele, pues están tranquilos con su parte espiritual y por su creencia.

27 De ciertas maneras, el cuerpo se convierte en un altar o depósito ritual que permite establecer una conexión con lo sagrado. Como tatuador, José se dibujó un cosechador (*reaper*) en la mejilla porque ve su trabajo como un apoyo espiritual:

Esta es sí es una de mis creencias, en este negocio es como cuando vas al confesionario de las iglesias. A veces nosotros estamos tatuando y de repente la gente empieza a hablar, a contarte, porqué se tatuaron, porqué esto, en qué trabajan, qué hacen y si te quedas así de *wow*. Éste se les llama *reaper*, es como la Santa Muerte cuando vienen y recoge, así me siento yo, como un reaper, como un comedor de pecados, porque vienen y te cuentan todo, se descosen.

El tatuaje como protección

*Ya que entre los devotos se dice que si la Guadalupe hace milagros,
“un paro” sólo lo puede hacer la Santa Muerte.*

Alberto Hernández

- 28 La Virgen de Guadalupe –escribe Alfonso Hernández haciendo eco de un dicho popular– ofrece milagros en un futuro desencarnado. La Santa Muerte, por el contrario, ofrece “el paro” en el presente encarnado. Entonces, ¿cómo lo hace ella? En su trabajo en una cárcel de mujeres, Lerma (2004: 128) analiza las creencias en la Santa Muerte:

Las presas creen en ella como un refugio, sobre todo porque, aseguran, es la única que ‘cumple caprichos’, y es que estar en un lugar lleno de incertidumbre, donde la liminaridad absorbe y vivir es como estar muerto, creer en la Santa Muerte es aferrarse a quien sí las comprende.

- 29 Un tatuaje religioso no es sólo el resultado de un agradecimiento por un milagro o favor obtenido. También sirve para proteger, es decir, anticipar el peligro. La piel se convierte así en un escudo. La imagen del santo sobre su piel construye un refugio. Un refugio es un lugar protegido del peligro, un lugar para descansar, para bajar a los guardias. Le Breton (2013: 54) explica:

En lo cotidiano, el tatuaje se convierte en un *objeto de transición*. Se toca, se palpa insistentemente, sobre todo en los momentos de tensión. Cargado de significados, ayuda a calmarse, a tomar distancia, a recuperar la confianza. A veces se convierte en un escudo simbólico que protege de las amenazas del día a día.

- 30 Yllescas (2018: 133-4) lo describe así en su estudio en una cárcel de varones:

En algunas entrevistas con los internos se les preguntó sobre sus tatuajes, y cuando platicaban sobre el significado o la historia de su tatuaje, lo hacían mientras se lo tocaban o lo acariciaban, dirigiendo su mano y su mirada hacia éste. El gesto corporal

era como el del resguardo de algo de valor, con movimientos sutiles de las manos y la vista, como si recordaran algo.

- 31 Laura tiene unas letras de la Santa Muerte en su espalda. Ella nos contaba algo parecido:

Julie-Anne: Entonces es algo que le prometiste y después cumpliste con el tatuaje, ¿pero también te protege o solamente es agradecimiento, tiene una función protectora?

Laura: En mí está presente siempre, porque en mi día a día es ella, entonces los logros o los tropiezos que a lo largo de mis días existen, son gracias a [ella]. Yo siempre he dicho que cuando caigo, agradezco, y cuando me levanto, agradezco de alguna forma. Ella siempre, yo soy pues fiel devota de ella, entonces de alguna forma si está en mi día [a] día, a pesar de que lo traigo en un lugar que no es visible y que podría ser que con los días se me olvide, no es así.

- 32 Jorge Luis se tatuó las manos de Fátima en su antebrazo derecho. Explica que escogió esta imagen:

Como símbolos de protección, yo soy muy miedoso a que me pasen las cosas. Estuve mucho tiempo en riesgos potenciales y dije eso sí [las manos de Fátima], eso lo usan en la cultura hindú en las entradas, es símbolo de protección ante malas vibras, esas cosas.

- 33 Cuando le pregunté si lo tocaba, si tiene miedo, respondió: “Pues siempre lo traigo presente, por eso elegí el antebrazo. Es la parte más visible, como sea sientes que de alguna forma, mentalmente, psicológicamente sí te ayuda un poco. Tú le das el poder”. Al tatuador José, quien practica la santería, son sus collares los que lo protegen todos los días. Hablando de sus collares, cuenta:

Hasta te previenen de peligros. Es chistoso porque se empieza a oír así (ruidos de collares), como si estuvieran jugando con ellos, o te empiezan a pesar mucho, y hay veces que los traes todo el día y como si nada, como si ni siquiera los trajeras puestos.

Es muy, como ahorita por decir, lo siento pesado, pero pues es lo mismo, ahora ando todo crudo de ayer, me agarré la jarra con mi hermano, pues sí. Es te digo, muy padre, muy bonito todo esto y pues te digo hay veces hasta los mismos Santos te mandan tatuarte, lo que son ya sea su signo o tu signo, lo que te salga en la consulta.

- 34 Con una imagen espiritual, la piel protege, acompaña, cuida y calma. Los tatuados muestran una gran satisfacción al poseer el santo en su cuerpo. Lo habita. Es una forma de recordar, de perpetuar el pasado vivido y trascender este plano (Imagen 4).

Conclusión

- 35 Los tatuajes son manifestaciones visibles de la violencia urbana. Al revelar cómo las personas aseguran amparo y protección, visibilizan la violencia. Al igual que los altares callejeros, los tatuajes pueden considerarse heterotopías. Las heterotopías son lugares que acogen lo imaginario, lugares donde la “magia” se materializa en ruptura con el pragmatismo cotidiano de la reparación. Es precisamente la presencia de tantas heterotopías en la Ciudad de México lo que permite que los habitantes vivan con la muerte, tan cerca y tan a diario. Como heterotopías callejeras, los altares materializan una frágil frontera entre la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, la pobreza y la riqueza. El simple hecho de cruzar estas heterotopías por la acera atrae la atención de los peatones, sean creyentes o no.
- 36 De manera comparable, los cuerpos tatuados por imágenes religiosas actúan como heterotopías. El tatuaje deposita en el cuerpo un lenguaje diferente, enigmático, codificado y sagrado. Los tatuajes acompañan a los individuos en su día a día, como objetos de transición. Procuran alivio y refugio. En ambientes violentos, los tatuajes religiosos tienen una función protectora en la vida diaria.
- 37 Adicionalmente, tienen una función de empoderamiento. El empoderamiento proviene de dos fuentes. En primer lugar, los tatuajes religiosos se hacen a menudo

para agradecer a un santo por un favor. La religiosidad popular urbana es ampliamente reconocida como empoderadora porque desafía la obediencia apática a las instituciones. En cambio, después de Suárez (2015) y Martín (2007), la religiosidad popular se expresa a través de la reapropiación, la creatividad y la flexibilidad con los textos y las autoridades religiosos. Es una manera de llevar la fe muy cerca del hogar y al cuerpo. La religiosidad popular funciona a través de procesos de materialización de la fe, en la decoración del hogar, de la calle o del cuerpo, en la producción de exvotos, en la compra o el intercambio de objetos como estatuas, sus vestidos, aceites, velas, etcétera.

38 Los tatuajes son a menudo pagos de favores generados por una relación personalizada y contractual con el santo. Estas cadenas de fidelidad y relaciones contractuales de protección están profundamente arraigadas en zonas marginadas donde el clientelismo y patronazgo forman parte de la organización de la realidad cotidiana. Si estas cadenas de fidelidad producen abusos de poder, a menudo dan a los marginalizados un espacio de negociación donde las instituciones formales (religiosas u otras) no permiten la autonomía de sus sujetos.

39 En segundo lugar, los tatuajes religiosos son empoderadores porque son el resultado de un gesto escritural. El gesto escritural es un concepto que enfatiza el acto encarnado de escribir sobre la piel. Un gesto involucra al cuerpo de manera visible: vómitos, escalofríos, sentirse atraído o asqueado, sangrado, sentir el dolor de la aguja, sudor en el tatuaje. En lugar de centrarse únicamente en lo que se representa en la piel (la imagen y su iconografía), analizar los tatuajes como gestos escriturales implica ser sensible al elemento somático de los tatuajes (cómo vive la imagen a través del cuerpo: las posturas, los estiramientos, el sudor, la ropa, el color de la piel, los vellos, el tocarse el tatuaje con el dedo). A través de este concepto, se entiende que los tatuajes representan la propia identidad en la piel, es decir, una representación léxica para un público externo. También se entiende que

exterioriza la intimidad, la espiritualidad, el *yo*. Es un concepto que trabaja sobre el doble registro de lo cognitivo (representaciones) y lo pre-cognitivo (encarnado).

- 40 Los tatuajes son gestos escriturales en los que la piel revela su interior. La decisión de producir tal revelación es poderosa porque es transgresora. En nuestras entrevistas, muchos hablaron de los persistentes efectos discriminatorios de los tatuajes, que siguen estando asociados con la prisión, las clases bajas y los herejes. Pero todos coincidieron en que la estigmatización estaba disminuyendo, aunque de manera desigual. Un hípster de clase media puede tener tantos tatuajes como quiera y esto no le impedirá encontrar trabajo. Pero para las personas marginadas, los tatuajes pueden seguir siendo una barrera para el trabajo o una razón para sentir miradas de desaprobación en el metro. Esta discriminación se inscribe en una larga historia de control del cuerpo. Desde la época finisecular en México, los tatuajes generaron los primeros registros de individualización delincinencial. Eso produjo un dispositivo de comparación visual utilizado por los médicos legales y los criminólogos. Pero como bien lo concluye Luévano (2016: 126):

El tatuaje como gesto escritural y como gesto estético resulta más un lenguaje de comprensión que de desciframiento, advierte las relaciones entre la memoria sentimental y emocional con los deseos de figurar o desfigurar en tinta un evento del pasado traído al presente desde la piel. Es la historia del cuerpo, su territorialidad y su habitación.

- 41 Si los médicos, criminólogos y otros representantes de las autoridades pueden clasificar los tatuajes buscando información y control de los transgresores, el tatuaje no solamente se puede leer cognitivamente (desciframiento). Se tiene más bien que entender con y por los sentidos que revela.

Bibliography

DOI are automatically added to references by Bilbo, OpenEdition's Bibliographic Annotation Tool.

Users of institutions which have subscribed to one of OpenEdition freemium programs can download references for which Bilbo found a DOI in standard formats using the buttons available on the right.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to: contact@openedition.org

Bibliografía

Alvarado Mendoza, A. (2014). Los jóvenes, la violencia y la interacción con la policía en la Ciudad de México. En A. Alvarado Mendoza (Coord.), *Violencia juvenil y acceso a la justicia en América Latina. Tomo II México* (pp. 223-295). Ciudad de México: El Colegio de México.

Arboleda Gómez, R. y Hernández, L.M. (2017). En Medellín, una isla llamada Centro: posibilidad para corporeidades otras. En *Nómadas*, 47, 153-171.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

Boudreau, J. A. (2018). State theory from the street altar. The muscles, the Saint and the *amparo*. En *International Journal of Urban and Regional Research*. DOI: 10.1111/1468-2427.12694
DOI : [10.1111/1468-2427.12694](https://doi.org/10.1111/1468-2427.12694)

Cifuentes, A. S. (2011). Cuerpos que narran: la práctica del tatuaje y el proceso de subjetivación. En *Diversitas*, 7 (1), 179-191.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

Ferreira, V. S. (2007). Política do corpo e política de vida: a tatuagem e o body piercing como expressão corporal de uma ética da dissidência. En *Etnografica. Revista do Centro em Rede de investigação em Antropologia*, 11 (2), 291-326.
DOI : [10.4000/etnografica.1979](https://doi.org/10.4000/etnografica.1979)

Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico: las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión. Traducción de *Le corps utopique*; suivi de *Les hétérotopies*, París: Éditions

Lignes.

Ganter, R. (2005). De cuerpos, tatuajes y culturas juveniles. En *Espacio abierto*, 14 (1), 25-51.

Hernández, A. (Coord.). (2017). *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to: contact@openedition.org

Jones, G. A. y Rodgers, D. (Coords.). (2009). *Youth violence in Latin America. Gangs and Juvenile Justice in Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
DOI : [10.1057/9780230101333](https://doi.org/10.1057/9780230101333)

Kessler, G. (2018). *Muertes que importan. Una mirada sociohistórica de casos que marcaron la Argentina reciente*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Le Breton, D. (2013). *El tatuaje o la firma del yo*. Madrid: Casimiro Libros.

Le Breton, D. (2004). The Anthropology of Adolescent Risk-Taking Behaviours. En *Body and Society*. 10 (1), 1-15.

Lerma Rodríguez, E. (2004). *Ritos institucionales e instituyentes y creencias mágicas en el Centro Femenil de Readaptación Social de Tepepan*. (Tesis de licenciatura en sociología). UNAM: México.

Lomnitz, C. (2016). *La nación desdibujada. México en trece ensayos*. México: Malpaso.

Luévano Rodríguez, A. (2016). Tatuajes, territorios corporales del México finisecular. En *Trace*, 70, 107-127.

Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular”. En *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, M. J. Carozzi y C. Ceriani (Coord.). Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur/Biblos.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to: contact@openedition.org

Pérez, A. L. (2006). A identidade à flor da pele: etnografia da practica da tatuagem na contemporaneidade. En *Mana*, 12 (1), 179-206.

DOI : [10.1590/S0104-93132006000100007](https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100007)

Suárez, H. J. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Sociales.

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

Taussig, M. (1999). *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.

DOI : [10.1515/9781503617131](https://doi.org/10.1515/9781503617131)

Format

APA

MLA

Chicago

The Bibliographic Export Service is accessible via institutions subscribing to one OpenEdition freemium programs. If you wish your institution to become a subscriber to one OpenEdition freemium programs and thus benefit from our services, please write to:contact@openedition.org

Yllescas Illescas, J. A. (2018). Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario. En *Encartes Antropológicos*. 1 (1), 121- 139.

DOI : [10.29340/en.v1n1.20](https://doi.org/10.29340/en.v1n1.20)

Annexes

Annexe

Imagen 1. Exvoto del barrio bravo de Tepito. Daniel Vilchis, 2017.



Imagen 2. Tríptico 8. Escáner de antebrazo derecho (imagen izquierda); retrato de León (arriba derecha); colonia Progresista en Iztapalapa (abajo derecha).



Imagen 3. Tríptico 1. Escáner de brazo izquierdo (imagen izquierda); retrato de Marco (arriba derecha); sitio de taxis en Ciudad Azteca, Ecatepec de Morelos (abajo derecha).

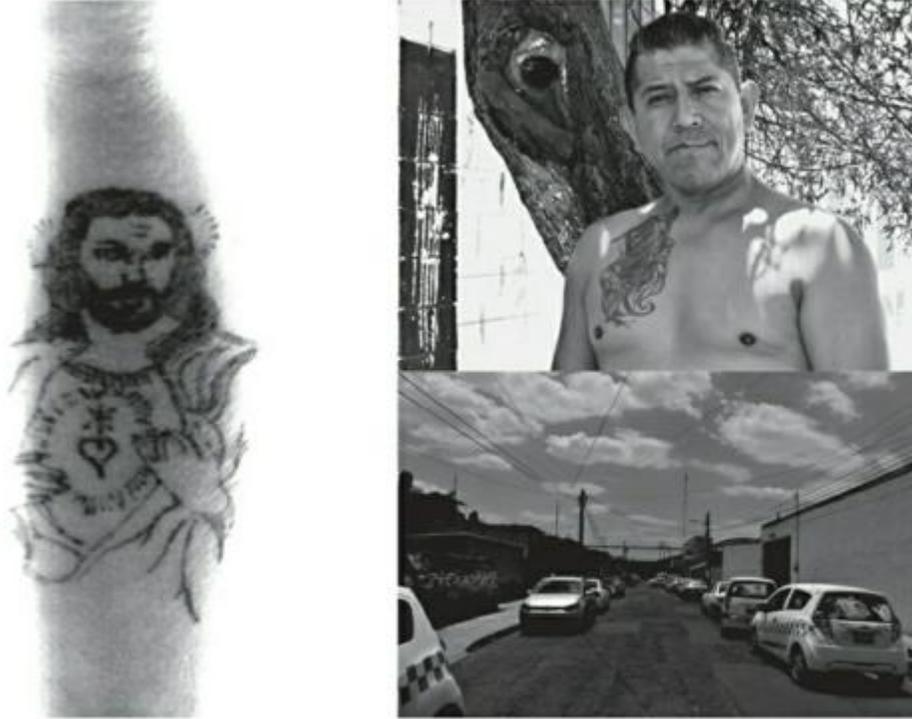


Imagen 4. Tríptico 4. Escáner de pantorrilla derecha (imagen izquierda); retrato de Paola (arriba derecha); calle a las afueras de la UAM Iztapalapa (abajo derecha).



Notes

3. Los exvotos son pinturas populares en México desde el siglo XVI. Cuentan un milagro y por lo general, se encargan a un artista local como ofrenda a un santo que ha concedido un favor a alguien. Normalmente se pintan sobre chatarra.
4. Queremos agradecer a Aitana Villamar y Laura Ferro por su participación activa en estas entrevistas y el análisis de los datos.

Author(s)

Julie-Anne Boudreau

Investigadora Titular B en el Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctora en Estudios Urbanos de la School of Public Policy and Social Research de la University of California en Los Ángeles (UCLA). Forma parte del Sistema Nacional de Investigación, nivel III. Dirigiendo el proyecto *TRYSPACES: Jóvenes y espacios de transformación*, su trabajo se ha desarrollado fundamentalmente en las áreas de Geografía Urbana y Sociología Política. Trabaja con actores como migrantes, trabajadoras domésticas, vendedores ambulantes y jóvenes. Ella explora cómo la ciudad tiene influencia en la formación de subjetividades políticas y prácticas ciudadanas. Su último libro es *Global Urban Politics: Informalisation of the State*, Polity Press, 2018.

By the same author

Chapitre 3. Extension de la ville par intégration des villages urbains in *Hà Nội, future métropole*, IRD Éditions, 2015

IV. Moving Through Space and Being Moved Emotionally: Embodied Experience of Transculture in *Amériques transculturelles/ Transcultural Americas*, Les Presses de l'Université d'Ottawa | University of Ottawa Press, 2010

Rodrigo Olvera

Artista multimedia y docente, sus temas de trabajo son la periferia de la ciudad, espacio público, la videovigilancia y el trabajo transdisciplinario, sus últimos proyectos son *Amarillo Público: Arte Público al servicio del espacio urbano* e *Instituto Mexicano de*

Intersticiología: Exploración y Experimentación de intersticios entre lo vivo y no vivo. Recientemente obtuvo el Premio Estatal de la Juventud 2018, en la modalidad Trayectoria Artística y Cultural. Su trabajo no tiene un medio o técnica en específico, sino éste es una variable dependiente del contexto actual.

© Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2018

OpenEdition Books License

Electronic reference of the chapter

BOUDREAU, Julie-Anne ; OLVERA, Rodrigo. *La piel protectora en entornos urbanos violentos: Acerca de los tatuajes religiosos en México* In: *Cuerpos memorables* [online]. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2018 (generated 22 septembre 2023). Available on the Internet: <<http://books.openedition.org/cemca/8842>>. ISBN: 9791036565113. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cemca.8842>.

Electronic reference of the book

PERRÉE, Caroline (ed.) ; DIÉGUEZ, Ileana (ed.). *Cuerpos memorables*. New edition [online]. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2018 (generated 22 septembre 2023). Available on the Internet: <<http://books.openedition.org/cemca/8717>>. ISBN: 9791036565113. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cemca.8717>.

Zotero compliant

