

La vida social de la piel: etnografía de la modificación corporal en estudios profesionales de tatuaje*

The social life of skin: ethnography of body modification in professional tattoo studios

PAULA VARELA-FERNÁNDEZ**
CARLOS DIZ***

* Esta investigación se enmarca en la Tesis Doctoral «*Del ritualismo ancestral a la ciberantropomorfia: un análisis antropológico de los usos de la tecnología y la modificación corporal*» (2023-2027), financiada por la Xunta de Galicia (ED481A) y desarrollada en el Programa en Ciencias Sociales y del Comportamiento de la Universidade da Coruña.

** Paula Varela-Fernández, Universidade da Coruña, p.varela@udc.es, <https://orcid.org/0009-0008-9401-4265>

*** Carlos Diz, Universidade da Coruña, carlos.diz@udc.es, <https://orcid.org/0000-0002-9753-7730>

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la llamada *bodymod* o modificación corporal. A través de una etnografía de los estudios profesionales de tatuaje, y apoyándonos en una metodología basada en entrevistas, observaciones y fotografías, este trabajo cartografía la vida social de la piel entre la juventud contemporánea. Interrogando los usos y significados del tatuaje, y dialogando con tatuadores y personas tatuadas, esta investigación discute la relación del cuerpo y la tecnología, describe las prácticas inherentes a la “comunidad de tatuaje”, y escudriña la piel como superficie material y simbólica. Alimentados por la antropología del cuerpo, la sociología del consumo y los estudios de juventud, los resultados retratan los estudios profesionales no solo como lugares de consumo sino como nodos rituales y relacionales, y presentan el tatuaje como una técnica expresiva que difumina los límites de lo orgánico y lo tecnológico, originando procesos de subjetivación tensionados entre lo individual y lo colectivo.

Palabras clave: modificación corporal, estudios de tatuaje, antropología del cuerpo, sociología del consumo, estudios de juventud.

Abstract

The aim of this paper is to analyse the so-called *bodymod* or body modification. Through an ethnography of professional tattoo studios, and relying on a methodology based on interviews, observations and photographs, this work maps the social life of skin among contemporary youth. Interrogating the uses and meanings

of tattooing, and engaging in dialogue with tattooers and tattooed people, this research discusses the relationship of the body and technology, describes the practices inherent in the “tattoo community”, and scrutinises skin as a material and symbolic surface. Informed by the anthropology of the body, the sociology of consumption and youth studies, the results portray professional studios not only as places of consumption but also as ritual and relational nodes, and present tattooing as an expressive technique that blurs the boundaries of the organic and the technological, giving rise to processes of subjectivation that are tensioned between the individual and the collective.

Key words: body modification, tattoo studios, anthropology of the body, sociology of consumption, youth studies.

1. Introducción

El objetivo central de este artículo es analizar la llamada *bodymod* o “modificación corporal”¹, la que definimos como el conjunto de prácticas dirigidas a alterar voluntariamente el estado del cuerpo de forma transitoria o permanente, bien con fines funcionales –que persiguen mejorar el estado de salud u optimizar alguna parte del cuerpo, como los implantes quirúrgicos y las prótesis– o con fines estéticos, ideológicos, políticos o religiosos. En concreto, de entre la diversidad de modificaciones corporales existentes (*piercings*, dilataciones, implantes, escarificaciones, mutilaciones, etc.), en este trabajo se presta atención a una muy particular: el tatuaje. A través de una etnografía

de los estudios profesionales de tatuaje –sitios paradigmáticos de la representación y puesta en práctica de la *bodymod*–², esta investigación pretende indagar en el sentido y la significación de este fenómeno, cartografiando la vida social de la piel entre la juventud urbana contemporánea³.

El fenómeno de la *bodymod* será abordado mediante una metodología cualitativa basada en sesiones de observación participante –acompañadas de un registro fotográfico–, entrevistas en profundidad y grupos de discusión. Así pues, los objetivos de esta investigación se centran en analizar las siguientes cuestiones:

- 1) la relación del cuerpo y la tecnología a través de la *bodymod* –explorando cómo el desarrollo tecnológico posibilita la alteración de la corporalidad, y qué efectos produce esto en los individuos–;
- 2) la interacción de los sujetos dentro de la “comunidad de tatuaje” –analizando el significado de este concepto y sus prácticas y dinámicas asociadas–;
- 3) la piel como una superficie material y simbólica –rastreando su vida social a partir de los tatuajes inscritos y vividos en los cuerpos de los informantes–.

² Considerando la especialización de la industria del tatuaje, esta etnografía se centra en los estudios profesionales para analizar las exigencias formativas, las normativas higiénico-sanitarias y los avances técnicos y tecnológicos reglados. Sin embargo, dada la complejidad del tatuaje y sus raíces en la transmisión informal, reducirlo a su dimensión formal sería un error, aunque este artículo se limite a dicha perspectiva por razones de extensión.

³ Tal y como se detalla en el marco teórico, la juventud, lejos de comprenderse como un estrato homogéneo, refiere más bien una pluralidad que abarca valores, prácticas y dinámicas divergentes y polisémicas (Bourdieu 1980), y que funciona como germen de determinadas “microsociedades”, dotadas de espacios y tiempos específicos.

¹ El término *bodymod* deriva del inglés *body modification* y es empleado con frecuencia por sus adeptos.

Por tanto, a partir del análisis empírico de los estudios de tatuaje, y en base a las conversaciones establecidas tanto con profesionales como con personas no expertas, las principales preguntas a las que se quiere dar respuesta son: ¿cómo inciden los avances tecnológicos en la modificación corporal y qué implicaciones tienen en la percepción actual del cuerpo?; ¿en qué consiste y cómo se articula la denominada “comunidad de tatuaje”, y qué significados emergen a través de la interacción entre sus miembros dentro de los estudios profesionales?; y ¿cómo el tatuaje permite explorar la vida social de la piel? Asimismo, las hipótesis que se busca comprobar son varias. La primera, que la tecnología redefine el tatuaje, llegando a alterar su significado en pro de las lógicas de consumo contemporáneas en torno al cuerpo. La segunda, que los estudios profesionales de tatuaje son espacios de sociabilidad que van más allá de la mera prestación de un servicio, conformando dicha “comunidad de tatuaje”. La tercera, que el tatuaje forma parte de los procesos de subjetivación en torno a emociones y memorias incorporadas, de modo que la vida social de la piel refleja las tensiones entre libertad individual y normatividad social.

En lo que respecta al contexto de esta investigación, nuestro trabajo de campo se enmarca en el área geográfica de Galicia (España). Concretamente, las técnicas etnográficas de investigación aplicadas fueron desarrolladas en las ciudades atlánticas de A Coruña y Pontevedra. Esta doble espacialidad en el trabajo de campo se debe principalmente a las oportunidades halladas en dichos escenarios en lo que respecta al contacto con los diversos informantes.

El tatuaje no es un fenómeno estático, invariable ni homogéneo. Su diversidad es tan amplia como su profundo alcance temporal, geográfico y cultural. Hacer un recorrido por su historia es una tarea imposible para este artículo. El viaje sería enorme. Desde Ötzi, la famosa momia de la Edad de Bronce que portaba más de sesenta tatuajes en forma de puntos y rayas (Pellicer 2023); pasando por el antiguo Egipto (Tassey 2003); los tatuajes precolombinos en Perú y Chile (Allison et al. 1981); o, entre muchas otras, las prácticas de modificación corporal de los pueblos Kayapó, al sur del Amazonas (para quienes el marcaje corporal implica la representación de los modos de organización, los valores sociales y la identidad a través del cuerpo). En el caso español, la profesionalización de los tatuajes se evidencia a través de los estudios, que comienzan a aparecer poco después de la dictadura franquista, en los años ochenta del siglo XX (Pérez Amigo 2023). Hasta entonces, en Europa y debido a su mirada colonial, el tatuaje despertaba una mezcla de fascinación y repulsa, siendo asociado muchas veces a lo marginal o a lo “exótico”, de manera que los tatuadores trabajaban fundamentalmente en lugares como puertos, tabernas, parques de atracciones y ferias ambulantes (Margarit y Echeverría 2022). El auge de fenómenos contraculturales como el movimiento *hippie* o el *punk* comenzó a extender el uso de tatuajes y *piercings* en Occidente a partir de la segunda mitad del siglo XX. En la actualidad, los códigos estéticos asociados a determinados colectivos marginalizados –presidarios, *punks*, *traperos*– han sido absorbidos por el engranaje capitalista y el sistema de la moda, perdiendo en gran medida su esencia *underground* y la eficacia de su actitud habitualmente contestataria (Martínez Rossi 2011). De este modo, la creciente popularidad del consumo de tatuaje

ha movido este fenómeno de la marginalidad a la centralidad, de manera que lo que se percibía como raro o excéntrico ha ido, poco a poco, normalizándose e impregnando a sectores cada vez más amplios y diversos de la sociedad.

Por tanto, en este trabajo dialogaremos etnográficamente con la antropología del cuerpo, la sociología del consumo y los estudios de juventud, tratando de arrojar luz a un espacio social tan visible como infrarrepresentado en la literatura especializada: los estudios de tatuaje. Como objeto cultural, el tatuaje ha despertado el interés e incluso la fascinación académica, haciendo correr ríos de tinta desde múltiples perspectivas (véase Pérez Amigo 2023). En el contexto español, al igual que en otros países europeos, el tatuaje empezó a estudiarse desde la criminología y la biomedicina (reforzando, como se verá después, su estigmatización a través de corrientes como el positivismo lombrosiano). Con el paso del tiempo, y desde las ciencias sociales hasta la historia del arte y el psicoanálisis, este fenómeno ha sido examinado en relación con múltiples variables como la identidad, el consumo, el género y las prácticas corporales. No obstante, los estudios profesionales no han sido quizás lo suficientemente analizados, más allá de algunas notables excepciones (Pérez Fonseca 2009). Por tanto, la elección de este tema de investigación responde a un interés por pensar desde dentro de los estudios profesionales, entendiéndolos como escenarios de (re)producción del tatuaje y, al mismo tiempo, de representación de valores sociales y culturales de nuestro tiempo. Por ende, consideramos que esta perspectiva aporta frescura y originalidad a la hora de comprender los sentidos y significados que envuelven a la modificación corporal de manera situada.

En cuanto a la estructura del artículo, en primer lugar, expondremos un breve marco teórico –centrado en profundizar en la relación entre el cuerpo y la tecnología, exponer la relevancia del tatuaje dentro de las culturas juveniles, y observar la piel como superficie simbólica–. Después, presentaremos la metodología, describiendo las diferentes técnicas empleadas. Finalmente, desarrollaremos los resultados obtenidos a través de la etnografía, para luego terminar con unas breves conclusiones.

2. Marco teórico

2.1. El cuerpo tatuado

El tatuaje emerge como práctica cultural, desde tiempos inmemoriales, en la mayoría de los pueblos originarios del mundo (López Vergara 2007). En la actualidad, se ha convertido en uno de los modos de marcaje corporal más populares, a partir del cual incontables jóvenes –aunque no solo– diseñan y elaboran sus “proyectos corporales” (Atkinson 2003). Así pues, no es posible pensar el tatuaje sin pensar el cuerpo. El propio origen de la palabra “tatuaje”, en español, deriva del francés (*tatouage*) y del inglés (*tattoo*), cuyo germen parece ser la palabra polinesia *tatau*, referida al hecho de “golpear” o “remarcar” el cuerpo (conforme a los métodos tradicionales) para modificar su apariencia (Caplan 2000). El tatuaje modifica el cuerpo al inyectar tinta u otros pigmentos en la dermis, transformando el color de la piel. Desde las primeras técnicas empleadas hasta las tecnologías actuales, el tatuaje interviene en el cuerpo, convirtiéndolo en una superficie de escritura social. Por un lado, sin anular su sustrato biológico, el cuerpo se vuelve el efecto de “técnicas”

sociales que lo hacen hablar, moverse, presentarse o expresarse de formas distintas en sociedad (Mauss 1936). Por otro lado, junto a estas técnicas corporales que el cuerpo aplica y que se aplican *sobre* el cuerpo, las tecnologías del tatuaje son, como cualquier tecnología, una forma maussiana de “hecho social total” envuelta en valores, deseos, ideas e ideologías, a la vez materiales, sociales y simbólicas (Pfaffenberger 1988). Tecnologías que son acumulativas y constructivas, que se transforman en el tiempo y que están abiertas al ingenio, la actualización y la intervención exterior, puesto que la tecnología no se opone a lo humano, sino que lo expresa (Simondon 2008).

En cierto modo, pensando el cuerpo como *habitus* y “recordatorio de la socialización” (Bourdieu 1998: 485), podríamos decir que todo cuerpo está marcado. Marcado por el tiempo, la cultura, la clase, la condición étnica o el género. La sociedad marca el cuerpo, y aunque lo hace de manera diferencial –generando diversos usos sociales y una distinta “cultura somática” entre clases y grupos dispares (Boltanski 1971)–, convierte su anatomía en un lugar de control, disciplina y poder (Foucault 1990). No obstante, como los estudios *queer* y feministas han desvelado, y como la teoría de la performatividad de género ha mostrado (Butler 2001), el cuerpo es también un lugar disruptivo desde el que subvertir la norma de lo corporal y de lo social. He ahí que las técnicas del cuerpo puedan devenir también en “tácticas del cuerpo” (Diz 2018), esto es, reorientaciones y movilizaciones prácticas, voluntarias y conscientes del cuerpo que, en base a su instrumentalización inter/subjetiva, lo convierten en un enclave de expresión y en un territorio político de identidad, experimentación y resistencia.

En este sentido, el tatuaje es para muchas personas el resultado de una decisión práctica enfocada –aunque no siempre con afán reivindicativo ni transgresor– en convertir el cuerpo en un lugar de inscripción. En un mundo en que el cuerpo está constantemente reconstruyéndose y deconstruyéndose, ya sea a través de las intervenciones técnicas o de las tecnologías biomédicas, el tatuaje actúa como una herramienta que difumina los límites de lo biológico. Las cirugías, los implantes y tantas otras formas de modificación corporal, producen hoy un “tecno-cuerpo” cada vez más híbrido (Haraway 1995). Sin técnica ni tecnología el tatuaje no se grabaría en la piel, de modo que su marca trae consigo el recordatorio de los confusos límites contemporáneos entre lo orgánico y lo tecnológico.

En los estudios profesionales de tatuaje, el cuerpo se entrega al yo entregándose al *otro*. El gesto íntimo, la decisión materializada, depende en realidad de un agente externo que la efectúa: el tatuador. El acto de tatuarse es, más bien, el acto de ser tatuado. Hacerse un tatuaje implica un proceso reflexivo, interactivo y emotivo, que hace emerger una nueva “normalidad” estética y que se convierte en una forma de expresión y (re)construcción del sujeto (Pérez Fonseca 2009). Sin embargo, es a su vez un acto interdependiente que se realiza, por un lado, ante el deseo o la sensación de tener el control –sobre sí mismo– del consumidor (Cereda 2013), enfrentado a un mundo complejo lleno de distancias, problemas e incertidumbres, y donde el cuerpo emerge como un terreno conocido, comprensible y manejable; y por otro lado, la mano experta –y certificada– de quien tatúa, quien acompaña el proceso y marca el cuerpo del otro. Dicho espacio es también un espacio de dudas,

preguntas y vulnerabilidad. No todo el mundo que entra al estudio lleva consigo una decisión meditada. La gente y los gustos cambian con el tiempo, los cuerpos se transforman con la edad, y el tatuaje puede llegar a ser la marca de un yo anterior con quien ya no te identificas. No por casualidad, así como aumentan hoy las modificaciones corporales en forma de tatuajes, también se incrementa el número de personas arrepentidas que deciden borrarlos, bien por cambios personales en los gustos, por razones laborales, o por malos recuerdos (Atik y Bildrim 2014).

2.2. Corporalidad y juventud(es)

El cuerpo está construido a través de relatos autobiográficos. El hecho de que la corporalidad, en circunstancias de extrema necesidad, pueda servir como recurso para la reivindicación de derechos, da cuenta de los usos políticos del cuerpo (Fassin 2003). A su vez, la sociología del cuerpo –*of the body*–, en sentido de objeto, y también la sociología a partir del cuerpo –*from the body*– como herramienta de investigación y producción de conocimiento (Wacquant 2004), permiten analizar las prácticas inmersas en las dinámicas capitalistas, entendiendo el cuerpo como un objeto más de consumo (Federici 2010). Puesto que la juventud, determinados estilos, y ciertas prácticas –entre las que se incluye el tatuaje– permanecen conectadas, es menester subrayar que los términos subcultura, contracultura y cultura juvenil han sido habitualmente empleados como sinónimos, lo que termina por generar una indefinición de los mismos. Las “subculturas juveniles” pueden entenderse como manifestaciones de expresión individual, autonomía y diversidad cultural que orientan las experiencias de distintos grupos y que

tienen potencial para suscitar cambios en el orden simbólico imperante (Hall y Jefferson 2014). En ocasiones, se constituyen como formas de resistencia, en tanto persiguen un distanciamiento con respecto a la cultura parental y dominante, pero no dejan de estar en relación dialéctica con ella –sin cultura hegemónica, no existe subcultura–.

Mientras que durante la segunda mitad del siglo XX la juventud solía asociarse a este modelo subcultural revolucionario frente a la sociedad adulta, el relato de juventud actual orbita en torno a la infantilización social – traducida en dependencia económica y falta de espacios de responsabilización– y la paralela inserción en mundos virtuales a escala planetaria (Feixa 2011). Las comunidades (auto) diferenciadas que denominamos “culturas juveniles” (Feixa 2011) son manifestaciones de la pérdida de sentido a la cual nos arroja la modernidad, pero son también la expresión de una resistencia ante los procesos de globalización y despersonalización que usualmente caracterizan la vida en las urbes hipertrofiadas (Feixa 1998; Maffesoli 2004). Dada la fugacidad de la juventud y la diversidad que implica este término, las culturas juveniles responden a lógicas cambiantes y dinámicas. Los estilos de los jóvenes se modulan mediante opciones de consumo que reflejan identidades autoconstruidas. Las experiencias sociales de los jóvenes son manifestadas colectivamente mediante el establecimiento de estilos de vida distintivos, articulados en torno al imaginario hegemónico, los elementos culturales adquiridos durante la socialización – en la familia, la escuela, las redes de amistad, etc.– y las dinámicas generacionales –referidas a la experiencia específica de los jóvenes en espacios y tiempos concretos– (Feixa 1998).

En este contexto sociocultural y económico de universalización del proceso de racionalización, ciertos sectores de la juventud desarrollan sus propias estrategias para afrontar la cotidianidad y construir sus proyectos corporales y biográficos, generando estéticas diferentes en base a éticas situadas y diferenciadas (Rey-Gayoso y Diz 2021). Inmersa en esta “economía corporal, material y simbólica” (Wacquant 2004: 23), la práctica de la *bodymod* puede interpretarse como una decodificación o resignificación del cuerpo, que puede incluso trasladarlo a otro estado material, subjetivo y espiritual (López Vergara 2007). La autodeterminación y expresión de la subjetividad por medio de la modificación corporal puede operar como un modo más de “resistencia micropolítica al ordenamiento económico del cuerpo” (López Vergara 2007: 115). Ante la existencia de una biopolítica y una economía del cuerpo destinadas a controlar las formas y la utilización del mismo, estableciendo parámetros culturales, higiénicos y comportamentales (Foucault 1990), e instaurando diferencias etarias con respecto a la expresión corporal y a la “normalidad” estética; la modificación corporal se erige en nuestro tiempo como un modo de interacción y construcción de realidad (Ferrándiz y Feixa 2005), como un dispositivo de gestión y expresión corporal que apela a la juventud y a sus dinámicas microsociales, permitiendo a los individuos salir de la indiferencia o “inexistencia” (Wacquant 2004) en contextos urbanos de anonimidad y atomización de la vida social y colectiva. Mediante el tatuaje –aquello considerado en primera instancia como “exótico” o “excéntrico”–, los sujetos expresan una performatividad intencionadamente diferenciada, una voluntad manifiesta de alejarse de las dinámicas homogeneizadoras

del consumismo globalizado y alienante, usando su cuerpo como una pantalla.

Será, precisamente, en los estudios profesionales de tatuaje, donde se inaugure para muchos este recorrido simbólico inscrito socialmente en la piel. Los estudios operan como espacios de encuentro que “reconfiguran experiencias, tiempos, narrativas, cuerpos, conocimientos, productos e insumos” (Romero Patiño 2016: 119). Son sitios que ofrecen un producto de consumo a la vez que permiten escenificar emociones, materializar discursos y construir relaciones sociales. En algunos casos, quien se tatúa se inscribe también en lo que DeMello (2000) denomina como “comunidad de tatuaje”, a saber, la agrupación de individuos que comparten intereses, saberes y valores relacionados con el tatuaje, y que configuran redes de pertenencia mediante prácticas ritualizadas, códigos éticos y estéticos, y flujos de conocimiento técnico y artístico. Esta definición incluye tatuadores, clientela, coleccionistas y entusiastas del tatuaje, por lo que los límites de esta comunidad se extienden más allá de los estudios a través de sus propios circuitos culturales –haciéndose presente en festivales, convenciones de tatuaje, revistas especializadas, *fanzines* o espacios digitales–. Participar y ser reconocido en dicha comunidad implica, entre otras cosas, “aprender sobre tatuajes, encontrarse con otras personas con tatuajes, y vivir un estilo de vida en que los tatuajes juegan un papel importante” (DeMello 2000: 21). Por tanto, el concepto de “comunidad de tatuaje” resulta operativo para esta investigación en tanto que evidencia el potencial del tatuaje como herramienta de (re)producción de significados culturales relacionados con el cuerpo, la estética y la identidad por medio de

experiencias compartidas en diversos espacios de sociabilidad.

2.3. La piel como superficie simbólica

La piel es el órgano más grande del cuerpo humano y, al mismo tiempo, es un mapa, un territorio donde lo individual y lo colectivo se tocan y confunden. Con tatuajes o sin ellos, la vida social se marca en el cuerpo: una biografía en forma de cicatriz, de arruga, de enfermedad, donde el tiempo y la memoria se graban y se archivan. Históricamente, la piel ha sido un marcador social de primer orden, a menudo la excusa perfecta para el racismo, la exclusión y la dominación social. La antropología criminal decimonónica, sostén ideológico de la empresa colonial europea, reforzó los estereotipos en torno al cuerpo: ciertas pigmentaciones y rasgos faciales, y marcas como los tatuajes, eran consideradas rasgos “atávicos” e indicios de criminalidad (Gould 2003). Esta teoría de la criminalidad innata reforzó argumentos políticos conservadores y estrategias de jerarquización racial, en tanto la marginalidad y la exclusión social eran percibidas como consecuencia de un determinismo biológico, y las instituciones sociales como reflejo de la naturaleza. Así, el estigma, como marca corporal pero también psicológica y social, generó identidades afectadas por un trato diferencial en las relaciones (Goffman 2008). Durante mucho tiempo, al igual que los sujetos de piel oscura fueron vinculados a la criminalidad y a la incultura, así fueron rechazados aquellos cuya piel estaba oscurecida por la tinta de los tatuajes (Martínez Rossi 2011).

Por tanto, en una sociedad que valora sobremanera el cuerpo, la piel de cada sujeto –con sus marcas, trazos y rastros, con sus

grietas y silencios– contiene su propia “vida social” (Appadurai 1986). La piel es vivida y comunicada en su relacionalidad y su contexto. Es una superficie que cuenta una historia, más allá del texto o de la palabra. Al igual que con los objetos y las mercancías, el cuerpo se convierte en un lugar de circulación y consumo, un código habitado, un sistema vivo de información (Douglas e Isherwood 1996). Ahora bien, el consumo de tatuaje no está exento de ciertas tensiones y contradicciones. Quienes en un inicio pueden anhelar diferenciarse individualmente del resto y usar su cuerpo como un elemento de distinción –*desmarcándose* mediante un *marcaje* de tinta y aguja–, terminan a menudo amoldándose a estilos, modas y tendencias que abrazan una “normatividad alternativa”. A su vez, tras el mito de la liberación del cuerpo –objeto central del culto occidental actual a la búsqueda de experiencias y sensaciones a través de nuevas vivencias (Lipovetsky 1986)–, se esconde una cadena sutil de esfuerzo y alienación (Le Breton 2002) en forma de autocuidado (disciplina, dieta, consumo) que puede desplegarse también en el territorio de la *bodymod*.

La piel, por tanto, trasciende su fundamento biológico para convertirse en una piel social: “el escenario simbólico sobre el que se aplican los fundamentos dramáticos de los procesos cotidianos de socialización” (Turner 2007: 83). En este sentido, el tatuaje no es unívoco; existen tantos como experiencias vividas: tatuajes de camuflaje, adaptaciones, rediseños... (Atkinson 2003). Las personas incorporan las experiencias y *habitan* sus cuerpos de maneras múltiples (Scheper-Hughes 1997); de modo que marcar o hacer marcar el cuerpo es también una manera de habitarlo. Hubo épocas en que el tatuaje se asoció, etnocéntricamente, a la “brutalidad”

de sociedades no occidentales. En los ritos de paso e iniciación, por ejemplo, tal modificación implicaba una escenificación de la resistencia al dolor, una violenta prueba de valor, masculinidad y hombría (Gilmore 1994). No obstante, tales pruebas también eran superadas por las mujeres en distintas sociedades (Krutak 2007), pudiendo conllevar una pluralidad de significados –estatus social, espiritualidad o fertilidad, entre otros–.

En el contexto europeo en que se enmarca nuestro trabajo, el culto al cuerpo se ha convertido en una suerte de “religión civil” (Martínez Guirao y Téllez Infantes 2010). Este giro corpocéntrico y oculocentrista sacraliza el cuerpo y lo convierte en un lugar de identidad, volviéndolo el sustituto del alma en un mundo secularizado (Le Breton 2002). Así pues –con la influencia de ciertos fenómenos contraculturales–, el tatuaje pasa de considerarse un indicio de “atavismo” y “desviación social” a, paulatinamente, formar parte de la lógica expresiva y discursiva de la postmodernidad. El hecho de poder recrear significaciones y plasmar simbologías a través de la piel, posibilitando la creación de comunidades y grupos de pertenencia mediante códigos estéticos y estilos de vida, explica el paso del tatuaje de lo marginal a lo comercial, siendo cada vez más aceptado y normalizado socialmente –aunque, como veremos, con matices–.

Por su parte, los estudios de tatuaje se convierten en espacios de consumo ritual donde se representa en todo su esplendor la “fetichización del cuerpo”, es decir, la transformación del mismo en un objeto cargado de valor simbólico y mercantil, que traspasa su dimensión natural para convertirse en un medio de expresión estética, cultural e identitaria. Siguiendo esta lógica del consumo, el cuerpo tatuado no es solo un soporte físico, sino un

“escaparate” cargado de bienes simbólicos (Baudrillard 2009). Las dinámicas de consumo, a través de la mercantilización y estetización de la corporalidad, convierten al cuerpo en un *fetich* que encapsula imaginarios y valores sociales –estatus, autenticidad y sentido de pertenencia–. En resumen, observar el tatuaje permite entender cómo las prácticas corporales contemporáneas están profundamente entrelazadas con las dinámicas de consumo y (re)producción simbólica.

3. Metodología

Nuestra aproximación al análisis etnográfico de la *bodymod* consiste en el desarrollo de trabajo de campo en ambientes vinculados profesionalmente al tatuaje. Dado que se trata de una investigación todavía en curso y por razones de extensión, se presentan únicamente los resultados derivados de las sesiones de observación participante en *Katattoomba*⁴ –estudio de tatuaje ubicado en A Coruña, en activo desde 1998– junto con la información obtenida mediante diez entrevistas semi-estructuradas y un grupo de discusión. Por tanto, en este artículo dejaremos fuera del relato el compendio de observaciones y experiencias de campo que también forman parte de nuestra investigación general sobre el tatuaje (y que pasan por la asistencia a festivales y convenciones, el análisis de revistas especializadas y el rastreo de sitios web; experiencias y emplazamientos diversos que han nutrido la mirada etnográfica que aquí ofrecemos).

⁴ Tras consultarlo durante el trabajo de campo con las personas implicadas, se acordó no anonimizar el estudio. Por lo tanto, el nombre de *Katattoomba* figura en esta investigación con el beneplácito de quienes allí trabajan.

De acuerdo con la *Tabla 1*, el grupo de discusión manifiesta una composición paritaria integrada por cuatro mujeres y cuatro hombres, de entre 26 y 28 años, tanto consumidores como reacios⁵ al tatuaje.

Tabla 1: Casillero tipológico del grupo de discusión (por orden alfabético)

Pseudónimo	Edad	Género	Vinculación a la <i>bodymod</i>
<i>Belén</i>	26	Mujer	Consumidora
<i>Bruma</i>	28	Hombre	Consumidor
<i>Christhiam</i>	28	Hombre	Consumidor
<i>Jon</i>	26	Hombre	Reacio
<i>Julia</i>	26	Mujer	Reacia
<i>Lalo</i>	26	Hombre	Reacio
<i>Marta</i>	28	Mujer	Consumidora
<i>Zeltia</i>	26	Mujer	Reacia

Fuente: elaboración propia.

Como grafica la *Tabla 2*, las personas entrevistadas componen también una muestra heterogénea formada por cinco mujeres y cinco hombres, de entre 24 y 61 años, profesionales –dedicados a la realización y eliminación de

tatuajes y al modelaje alternativo– y también personas no expertas –tanto consumidores de tatuaje como reacios al fenómeno–.

Tabla 2: Casillero tipológico de personas entrevistadas (por orden alfabético)

Pseudónimo	Edad	Género	Vinculación a la <i>bodymod</i>
<i>Antía</i>	24	Mujer	Tatuadora <i>amateur</i> (1 año de experiencia)
<i>Chechu</i>	26	Hombre	Tatuador <i>amateur</i> (2 años de experiencia)
<i>Héctor</i>	38	Hombre	Tatuador <i>amateur</i> (14 años de experiencia)
<i>Mari Jose</i>	61	Mujer	Reacia
<i>Mary Thunder</i>	38	Mujer	Modelo alternativa y tatuadora cosmética (14 años de experiencia)
<i>Nía</i>	33	Mujer	Consumidora
<i>Paco</i>	60	Hombre	Consumidor
<i>Pérez</i>	37	Hombre	Tatuador (17 años de experiencia)
<i>Rodrigo Roel</i>	33	Hombre	Tatuador (8 años de experiencia)
<i>Su</i>	48	Mujer	Técnica en despigmentación y anilladora (24 años de experiencia)

Fuente: elaboración propia.

⁵ Se ha tenido en cuenta, para una de las entrevistas y la mitad del grupo de discusión, la opinión de personas detractoras del tatuaje. Esto es así porque consideramos que para analizar en profundidad el estatus del tatuaje en el imaginario colectivo, conviene reunir un conjunto de ideas, impresiones y criterios lo más amplio posible. Además, teniendo en cuenta la creciente popularidad del tatuaje, incluso quienes son reacios a él distinguen sus prácticas y símbolos más comunes, conocen a personas portadoras de tatuajes y, por tanto, poseen una opinión al respecto.

Recurrimos también a la observación participante y al registro etnográfico para involucrarnos en la práctica profesional del tatuaje, analizar con detalle sus dinámicas de consumo y charlar con profesionales y clientes. Dada la naturaleza visual del tatuaje, nos servimos también del registro fotográfico para dar cuenta de la riqueza material y simbólica que envuelve a los estudios profesionales (las herramientas de trabajo – agujas, tintas, máquinas de tatuaje, productos higiénico-sanitarios–, las salas, las vitrinas, los cuadros y fotografías que decoran las paredes, y los propios cuerpos –que marcan y son marcados–). Esta inmersión etnográfica comienza en diciembre de 2019 y se prolonga durante ocho meses, hasta agosto de 2020. Durante ese tiempo, acudimos semanalmente al estudio de *Katattoomba* a pesar de las dificultades sobrevenidas por la declaración del estado de alarma en todo el territorio español ante la pandemia de Covid-19. Del 14 de marzo al 21 de junio de 2020 el confinamiento de la población fue la tónica imperante. Por tanto, de los ocho meses de trabajo de campo inicial, tres implicaron un confinamiento poblacional total y dos estuvieron plagados de restricciones. Esto conllevó numerosas limitaciones relativas a los métodos de interacción e investigación – como la utilización de plataformas telemáticas, el uso de mascarilla y gel hidroalcohólico, el distanciamiento social y el control sintomático–. El proceso de observación en *Katattoomba* se vio condicionado durante aquel periodo de tiempo, en tanto se produjo una drástica reducción del aforo permitido (dinamitando la habitual fluctuación de personas en el estudio) y se fortalecieron los protocolos de protección y prevención de infecciones (implementando rigurosas normativas higiénico-sanitarias, dada la naturaleza invasiva del tatuaje en el cuerpo).

Esta reorganización socioespacial influyó en el diseño y aplicación de las estrategias de la presente investigación.

El acceso a la muestra del estudio –a saber, el procedimiento llevado a cabo para contactar con los informantes– puede dividirse en varias fases. La etapa inicial, de familiarización con el entorno, se basó en un primer acercamiento al estudio de *Katattoomba*. En la segunda fase contactamos –fundamentalmente a través de redes sociales, aunque los encuentros fuesen presenciales– con perfiles tanto profesionales como no expertos. La tercera etapa se caracterizó por el efecto “bola de nieve” derivado del trabajo etnográfico –de modo que los informantes clave permitieron reclutar nuevos participantes–. Por su parte, las observaciones desarrolladas en esta investigación se centran en el ambiente de trabajo –materiales, personal, valores, simbología–, la técnica de realización de tatuajes, las manifestaciones sensoriales de los agentes sociales y los aspectos éticos y legales que implican estas prácticas. En síntesis, nuestro proceder en el terreno consistió en la elaboración del diario de campo (plasmando emociones experimentadas a través del consumo de tatuaje y el contacto con la comunidad), el registro fotográfico y las conversaciones estructuradas y no estructuradas con los diversos agentes vinculados al tatuaje. La intención ha sido la de lograr la mayor representatividad posible de las diversas dinámicas que intervienen en la vida social de la piel tatuada y captar así los discursos más relevantes en relación a los objetivos de investigación mencionados. Finalmente, es menester señalar que la realización del trabajo de campo y el tratamiento posterior de los datos obtenidos se adecuaron a los principios éticos enunciados por el *Comité de Ética da*

*Investigación e a Docencia da UDC*⁶. Así pues, el consentimiento informado fue condición ineludible para el desarrollo de las sesiones de observación, las entrevistas y el grupo de discusión, exponiendo de manera clara los objetivos de la investigación. Con excepción de quienes decidieron conservar sus nombres propios, todos los datos y las transcripciones posteriores han sido adecuadamente anonimizadas.

4. Análisis de resultados

4.1. Cuerpo, biopolítica y tecnología

Para algunos informantes el cuerpo es “una herramienta para transmitir” (Pérez, 37 años, tatuador) y “un lienzo para pintar cosas bonitas” (Su, 48 años, técnica en despigmentación). Hay quienes valoran las *bodymods* permanentes por su capacidad para preservar el recuerdo y ven el paso del tiempo por la piel tatuada como algo positivo: “Cuando me hice los tatuajes lo tenía muy claro, sabía que son para siempre... para mí, simbolizan el paso del tiempo, ojalá los vea arrugados” (Paco, 60 años, consumidor). Para otros, en cambio, esta perdurabilidad del tatuaje es motivo de desconfianza: “Cambiamos con el tiempo, en el plano mental y físico... al final es proyectarse en 20 años: «¿cómo va a estar mi cuerpo?», «¿cómo va a quedar con lo que me haga ahora?»” (Jon, 26 años, reacio).

La observación del ambiente de trabajo en *Katattoomba* permitió el conocimiento detallado de cómo es y para qué se utiliza la tecnología en un estudio, tanto las herramientas

de pigmentación de la piel (máquinas, tintas, agujas) [*Imágenes 1 y 2*] como los utensilios para preservar la salud, seguridad y comodidad de la clientela (maquinaria esterilizadora, sillas, camillas, productos higiénico-sanitarios). Asimismo, este conocimiento abarca los procedimientos estandarizados o rituales que se practican en el estudio, y las categorizaciones generadas por quienes lo habitan –procesos de higienización, fases de producción del tatuaje, y procesos de reflexión y creación conjunta entre tatuadores y clientela–.

Imagen 1: Detalles de la sala de tatuaje de *Katattoomba* (agujas, bobinas de máquinas de tatuar y, a la izquierda, el interruptor con pedal)



Fuente: elaboración propia.

⁶ Sitio web del Comité de Ética da Investigación e a Docencia da UDC: <https://www.udc.es/es/ceid/>

Imagen 2: Detalles de la sala de tatuaje de *Katattoomba* (mangos o *grips* de máquinas de tatuar de acero)

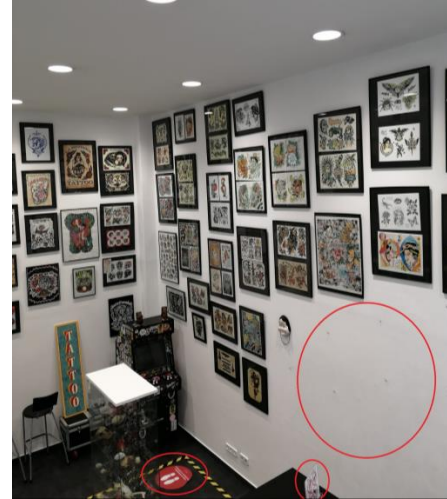


Fuente: elaboración propia.

La “comunidad de tatuaje” puede ser contemplada como “comunidad epistémica”, en tanto produce sus propios saberes y conocimientos. Los profesionales del oficio poseen una formación que, en ocasiones, puede estar en disputa con los saberes expertos sobre el cuerpo. De acuerdo con Foucault (2005), la disciplina médica actúa como una estrategia biopolítica –una institución social de dominación y control corporal–. Así, los principios epistemológicos que acompañan a la *bodymod* confieren autoridad a los expertos mediante un conocimiento empírico compuesto por “esquemas inmanentes a la práctica” (Wacquant 2004: 67). No obstante, con el fin de preservar la salud y seguridad de la clientela (especialmente durante la pandemia), los estudios se rigen por una normativa regional basada en la medicina convencional [Imágenes 3 y 4]⁷.

⁷ En la *Imagen 3* se pueden apreciar algunas de las medidas de protección frente a la Covid-19: distancia de seguridad señalizada, gel hidroalcohólico a disposición de los usuarios y retirada de objetos decorativos en zonas de paso.

Imagen 3: Decoración y medidas higiénico-sanitarias aplicadas en *Katattoomba* con motivo de la pandemia



Fuente: elaboración propia.

Imagen 4: Sala de esterilización y desinfección de *Katattoomba*



Fuente: elaboración propia.

A pesar de la dominancia de los saberes médicos hegemónicos, los principios epistemológicos que rigen dentro de la “comunidad de tatuaje” pueden resultar más apropiados en lo que respecta al tratamiento de las transformaciones corporales, por lo que el cuerpo deviene una superficie de disputa biopolítica. En este sentido, lejos de caer en la justificación de técnicas homeopáticas de curación del tatuaje, el razonamiento de uno de los informantes expertos, tatuador profesional, es este:

Vas a un hospital con un *tatu* infectado, que se ve feo... y te pueden dar *la de Dios*. Yo, a lo mejor, conozco métodos menos agresivos para curarte una infección de un *tatu*, o una reacción alérgica, porque estoy más familiarizado con verlas. Cuando ejerces una profesión, te lleva unos años recopilar toda la información y hacer un estándar de tu proceso para que sea seguro y completo (Pérez, 37 años, tatuador).

En algunos casos, estos conflictos entre saberes se traducen en desconfianza hacia el entramado biopolítico:

Las autoridades sanitarias no entienden cómo funciona el tatuaje. Estudiar cómo tratar las heridas y optimizar los tiempos de curación sería increíble (...) no hay un interés médico (...) es un claro ejemplo de tensión y desconocimiento (Chechu, 26 años, tatuador *amateur*).

En relación con dichos principios epistemológicos consustanciales al desempeño profesional de la *bodymod*, cabe subrayar que el desarrollo tecnológico afecta no solo a la (re)producción del tatuaje, sino también a su perdurabilidad, en tanto que existe “una potente industria del láser (...) hecha para capitalizar las malas decisiones o los errores de las personas (Nía, 33 años, consumidora). Así, los saberes y conocimientos técnicos son empleados, dentro de la comunidad, en favor de quienes sienten rechazo o arrepentimiento con respecto a sus tatuajes y quieren eliminarlos con láser, aunque

ello conlleve un proceso lento, doloroso y caro que afecta negativamente a la salud y sobre el cual no existe quizás suficiente información, tal y como explica otra de las informantes clave, técnica en despigmentación:

Un tatuaje lo haces en un día... para eliminarlo puedes tardar entre 1 y 4 años, en varias sesiones cada 3 o 4 meses. Mi trabajo [*el láser*] ahora es lento, caro y duele, y yo estoy *petada* [*llena de clientes*] a diario. Ninguna *bodymod* es buena, pero la agresión que estamos haciendo con el láser es mucho peor, porque con el láser estoy rompiendo la tinta entre las dos capas de la piel, los macrófagos se encargan de comerse la tinta y llevársela por todo el sistema linfático hasta llegar a los riñones, donde acabamos filtrando la tinta... es inmunología pura y dura, y saturamos al organismo. Tampoco hay estudios sobre el tema, pero esto, ¿bueno?, ¡claro que no es! (Su, 48 años, técnica en despigmentación).

4.2. ¿Quién se tatúa y por qué?

Debido a la naturaleza polisémica de la *bodymod* y a la pluralidad de significados concedidos al tatuaje en nuestro contexto actual, responder a las preguntas de “¿quién se tatúa y por qué?” resulta una tarea difícilmente abarcable. De acuerdo con los resultados de esta investigación, podemos afirmar que, dentro de la denominada “comunidad de tatuaje”, los individuos se agrupan en base a códigos culturales –que abarcan lo identitario, lo estético y lo ideológico– a la vez que buscan diferenciarse entre sí. El tatuaje es entendido como un mecanismo de asociación –empleado para “pertenecer a un grupo” (Julia, 26 años, reacia)– y, a la vez, de distinción –para “intentar ser diferentes a la gente *normal*” (Christhiam, 28 años, consumidor)–, proporcionando a los sujetos la capacidad de transgredir, a través de sus cuerpos, las normas de lo socialmente aceptado.

La popularización de este fenómeno y la consecuente diversificación de su público

diluyen, en cierta medida, las barreras simbólicas construidas en torno a la piel tatuada. Sin embargo, continúan operando varios condicionantes que influyen en las decisiones de los individuos. Dado que el tatuaje –aun proviniendo de sectores usualmente marginalizados y empobrecidos– se ha transformado en un objeto de consumo que trasciende las necesidades básicas para posicionarse incluso como símbolo de lujo, el nivel socioeconómico es un factor que afecta al consumo de tatuajes y a la calidad de los mismos –materiales empleados, conocimientos técnicos del tatuador, salubridad del proceso, etc.–.

Asimismo, es posible estimar que el grueso de las personas tatuadas suele situarse entre la mayoría de edad –en España, 18 años es la edad mínima permitida en los estudios profesionales sin autorización ni acompañamiento– y la adultez temprana. Dado que la edad define también el grado de autonomía (sobre el propio cuerpo), los tatuajes no poseen las mismas implicaciones en todos los ciclos vitales:

No me puedo hacer tatuajes ni en el cuello ni en las manos... si me ven con ellos van a pensar que soy menos profesional. Sé que no puedo hacérmelos porque aún no tengo un contrato fijo (Marta, 28 años, consumidora).

Ciertos informantes afirman que “hay generaciones que todavía no han aceptado las modificaciones corporales” (Mari Jose, 61 años, reacia). El rechazo en ciertos ambientes laborales y familiares, sumado a la falta de autonomía e incertidumbre laboral de las esferas juveniles, condiciona la decisión de marcar la piel. Teniendo esto en cuenta, ¿cuál es la motivación de los jóvenes hacia la realización de transformaciones en sus cuerpos? El tatuaje se nutre del sentimiento

juvenil contemporáneo asociado al culto a las experiencias. Muchos jóvenes actúan movidos por la idea de “soy joven, esta época no se repite nunca, me apetece tatuarme” (Bruma, 28 años, consumidor), por lo que existe una dualidad y una tensión manifiesta entre la narrativa del *carpe diem* y la inestabilidad socioeconómica que caracteriza a la(s) juventud(es) en las sociedades posmodernas.

Importa mucho el llegar al final de tu vida y tener una serie de recuerdos. De mayor, voy a acordarme del momento en que me lo hice, que era feliz cuando me lo hice, que me gustaba y quería hacérmelo... el tatuaje ya tiene un significado de por sí, aunque no se lo quieras dar (Bruma, 28 años, consumidor).

A su vez, debido a la influencia de los cánones occidentales fundados en el imaginario patriarcal, la tolerancia al dolor que conlleva el tatuaje se ha vinculado tradicionalmente a la masculinidad. Algunos científicos y profesionales de la *bodymod* subrayan el papel de las mujeres tatuadas como agentes que reafirman el poder y la autoridad sobre sus propios cuerpos⁸, siendo el género una categoría, si no determinante, bastante relevante en la experiencia de “ser tatuado” y de poseer un cuerpo tatuado en sociedad:

Tengo las piernas muy tatuadas, los brazos, el pecho... y hay gente que me mira, quizás a mi novio no le miran tanto, y vamos igual de tatuados. En una mujer impresiona, llama más la atención... ven a un tío con la cara tatuada y se impresionan menos (Mary Thunder, 38 años, modelo alternativa).

En ciertos entornos, una mujer tatuada puede resultar más impactante en tanto que quebranta

⁸ Para una aproximación divulgativa al fenómeno del tatuaje en general y al rol de las mujeres tatuadas en particular, se recomienda el episodio *Tatuajes* de la serie documental *En pocas palabras*, producido por *Vox Media* y disponible en *Netflix* (<https://www.netflix.com/watch/80243763>).

los estándares típicamente asociados al género femenino (Hernando 2012). Así pues, a pesar de que los estereotipos de género tradicionales están perdiendo fuerza y credibilidad, su narrativa continúa influyendo en la percepción sobre el cuerpo femenino y su expresividad. Teniendo en cuenta la construcción social del gusto (Bourdieu 1998), pueden observarse tendencias en el consumo de tatuaje que refuerzan estereotipos sexistas⁹. Es posible apreciar diferencias en cuando al tamaño y al estilo de tatuaje, propiciadas por los patrones culturales occidentales que asocian el “tatuaje masculino” con fuerza y poder, y el “tatuaje femenino” con belleza y delicadeza. Si bien los patrones de consumo de tatuaje entre hombres y mujeres se han ido homogeneizando, puede observarse, también, una mayor resistencia masculina a la hora de asimilar elementos típicamente asociados a “lo femenino”, y no tanto al revés. En algunos casos, a la mujer tatuada se le impone una masculinidad forzada bajo la premisa de que soportar el dolor que conlleva el tatuaje es una cuestión mayoritariamente viril –especialmente si implica líneas gruesas y diseños de gran tamaño y complejidad de colores y sombreados–. Asimismo, cabe señalar que, dentro de la “comunidad de tatuaje”, estos estereotipos de género pueden operar también como dispositivos de hipersexualización femenina. En la medida en que “hay personas a las que les gustan las mujeres tatuadas y que tienen cierto fetiche con ello” (Mary Thunder, 38

años, modelo alternativa), podemos observar que la erotización del cuerpo tatuado revela el impacto de la maquinaria de producción, fetichización y consumo del cuerpo como objeto y capital de inversión material y simbólica (Baudrillard 2009).

En relación con este consumo del cuerpo, pese al condicionamiento sociolaboral que implican los tatuajes –todavía inaceptables en ciertos contextos–, existen establecimientos comerciales con un *target* juvenil –FNAC, Tiger, Foot Locker, etc.– que contratan a personas con *bodys* para atraer a cierto público, generando una “discriminación positiva” (Jon, 26 años, reacio) que, aunque visibiliza y normaliza la *bodys*, también alimenta la *marketización* de la “comunidad de tatuaje”.

4.3. La vida social de la piel: simbolismo e identidad

Las fronteras de la modificación corporal son difusas y, a veces, superar los límites y llevar “al extremo” al cuerpo forma parte del atractivo de este fenómeno. Hay personas que se realizan *bodys* para “saber hasta dónde llega el límite de su cuerpo, o intentar encontrar un estado de *nirvana*” (Mary Thunder, 38 años, modelo alternativa).

Así pues, la significación del tatuaje es enormemente diversa y compleja. Este adquirirá un significado u otro dependiendo de la técnica utilizada, de la zona del cuerpo elegida, del género o del ciclo vital en el que se encuentre el sujeto, del tatuador que lo realice, del espacio donde se lleva a cabo, etc. Las motivaciones son distintas: estéticas, ideológicas –“puedes llevar *tatus* antifascistas muy visibles y estás haciendo política” (Pérez, 37 años, tatuador)–, o como

⁹ Como los patrones estilísticos occidentales tradicionalmente asociados a la feminidad (motivos florales, frases con tipografía minimalista, corazones, o elementos naturales como mariposas, estrellas y lunas) y a la masculinidad (motivos geométricos, líneas gruesas, calaveras, animales como tigres y lobos, o seres mitológicos como dragones y guerreros), o la asignación diferencial de zonas corporales preferidas para tatuajes en mujeres (muñecas y brazos, espalda baja, tobillos y pies) y hombres (brazos completos, zona pectoral, cuello y espalda).

resultado de las imposiciones culturales del momento. Para algunos, transformar su cuerpo supone “libertad de expresión, reivindicación y mejora de la autoestima” (Mary Thunder, 38 años, modelo alternativa). El tatuaje sirve ahí como eje que moldea un tipo de subjetividad juvenil asociada a la voluntad de manifestar una expresividad corporal y performatividad fundadas en el individualismo contemporáneo (Rey-Gayoso y Diz 2021).

A su vez, en cuanto al simbolismo asociado al tatuaje conviene señalar que, aunque muchas religiones manifiestan una percepción negativa sobre la *bodymod*, no es inusual que creyentes y ateos tomen la iconografía religiosa como referencia, trasladando esos símbolos a imágenes “tatuables” que pueden expresar devoción o atracción por la *cultura pop* –resignificando dichos iconos o vaciándolos de significado–.

La distribución de los estereotipos asociados a diferentes subcomunidades dentro del tatuaje se basa en el plano estético, y puede referirse a gustos, valores o estilos de vida. Aunque cada vez sea más común categorizar a las personas por llevar un estilo de tatuaje u otro, para poder establecer diferencias entre los grupos es necesario poseer un cierto capital cultural, esto es, estar inmiscuido en el ambiente y (re)conocer los códigos que caracterizan a los distintos subgrupos o microculturas juveniles (Feixa 2011). Por tanto, “ya no es llevar *tatus* o no, sino qué *tatus*, cuántos, dónde, cómo, en base a qué estilos...” (Belén, 26 años, consumidora). En concreto, la influencia de la industria musical en la producción de categorías asociativas o diferenciadoras es más que evidente. De acuerdo con los informantes, a través del tatuaje “la gente piensa que eres una persona

alternativa, moderna, o que te gusta el *metal*... y puede ser verdad, o no” (Julia, 26 años, reacia); “dentro del *hardcore* está muy extendido que la gente lleve tatuajes, va dentro de la cultura del propio estilo” (Marta, 28 años, consumidora); “los tatuajes de cositas pequeñas... es muy de gente que escucha *indie*” (Bruma, 28 años, consumidor); “el *ignorant tattoo*¹⁰... vas a relacionarlo con los *traperos*” (Christhiam, 28 años, consumidor). Los músicos, entre otras celebridades cuya estética está caracterizada por el consumo de tatuajes –al igual que los futbolistas–, asumen un notable rol en cuanto a la visibilidad de la *bodymod*, dado que “si ves a un ídolo y está entero tatuado, te *flipa* y le copias” (Christhiam, 28 años, consumidor).

Durante el trabajo de campo surgió otra forma de categorización de los sujetos: “llevar tatuajes” y “ser tatuajes”. La diferencia entre ambos radica en la cantidad de piel tatuada. Una persona con un alto porcentaje del cuerpo tintado, cuya apariencia está asociada a este fenómeno, es *el tatuaje*. Asimismo, una elevada identificación con los mensajes o símbolos tatuados permite al individuo expresar su “yo interior” en el exterior, generando una conexión más profunda con la práctica del tatuaje y una sensación de integración con esa *bodymod*: el sujeto es el tatuaje y el tatuaje es el sujeto.

Por ende, aun teniendo en cuenta la normalización y polivalencia del tatuaje, los parámetros de aceptación de este fenómeno abarcan fundamentalmente a quienes *lleven* tatuajes, no así a quienes *son* los tatuajes. Esto es así puesto que la segunda categorización

¹⁰ Estilo de tatuaje caracterizado por el uso de tinta negra, líneas simples e, incluso, palabras mal escritas y manchas en sus diseños; asociado a subgéneros musicales como el *trap* y definido como “tatuaje taleguero” (variante del tatuaje carcelario).

conlleva un alto grado de implicación identitaria en torno al tatuaje, sobrepasando así las barreras impuestas por los cánones culturales hegemónicos: “Siempre hay un límite de aceptación (...) «tatuajes sí, pero *tantos* no, pero *ahí* ya no, pero *ese concepto* ya no...” (Pérez, 37 años, tatuador). Dichos criterios operan también a nivel intracomunitario, dado que entre profesionales y personas muy tatuadas existe un juicio sobre el uso y significado otorgados a la *bodymod*, donde entran en juego el nivel de (auto)conocimiento y los sentimientos de (auto)identificación, pertenencia y ubicación en la sociedad en general y en la “comunidad de tatuaje” en particular:

Tengo un colega tatuador mundialmente conocido, todo tatuado menos los antebrazos. Entonces la gente del mundillo decía «este *tío* de qué va, que no lleva ningún *tatu*». Le juzgaban por no llevarlos... entre quienes modifican también hay ese juicio (Pérez, 37 años, tatuador).

Estos parámetros de clasificación y valoración de los individuos en base a su expresividad corporal apelan, además, a cuestiones como el consumo insalubre e irreflexivo de tatuaje y el arrepentimiento ulterior: “Hay gente que quiere que sus tatuajes estén visibles porque quieren lucirlos... no se los hacen para sí mismos y, en muchos casos, se arrepienten porque no les gustan” (Su, 48 años, técnica en despigmentación); “Hay quien consume el *tatu* de una manera que no es sana... eso de «me pego atracones porque tengo la urgencia de llenarme»” (Pérez, 37 años, tatuador); “Están creando un movimiento de «me tatúo la cara y me da igual», y quizás luego se arrepienten” (Mary Thunder, 38 años, modelo alternativa); “Hay cosas que ya pasan una línea de masoquismo” (Su, 48 años, técnica en despigmentación).

Así pues, el estudio profesional de tatuaje puede considerarse como “vector de una desbanalización de la vida cotidiana al convertir (...) la remodelación corporal en el medio de acceder a un universo distintivo” que permite, además, “despojarse del anonimato de la masa” (Wacquant 2004: 30-31), produciendo diferencias y generando, a su vez, grupos identitarios. En este contexto, el cuerpo se presenta como un “terreno controlable” ante la incertidumbre exterior y la alienación imperante.

En suma, tatuar y tatuarse funcionan como un vínculo con los demás y con uno mismo. Es cierto que tatuarse puede operar como una vía de diferenciación pero, al mismo tiempo, quien se tatúa se vincula con su propio ser – con sus gustos, ideas y valores –, con quien ejerce en el estudio la labor de tatuador, y con la “comunidad de tatuaje”. La piel tatuada se convierte, entonces, en una superficie simbólica que contiene los trazos y momentos de una vida, por lo que, a menudo, quienes se tatúan hablan de sus tatuajes, y sus tatuajes hablan de ellos.

5. Conclusiones

En este artículo hemos indagado en la vida social de la piel a través de experiencias y narrativas vinculadas a los estudios profesionales de tatuaje. La inmersión etnográfica en estos ambientes permite definirlos como espacios de consumo ritualizado en torno a una estructura plurisensorial que abarca dolor, tensión e impaciencia, a la vez que entusiasmo, complicidad y pasión.

Por un lado, hemos penetrado un espacio social hasta ahora poco explorado, mostrando

el estudio de tatuaje como un lugar de consumo pero también como un nodo ritual en el entramado cultural de la “comunidad de tatuaje”. Por otro lado, dicha aproximación nos ha permitido discutir la práctica del tatuaje y entrever la relación actual del cuerpo y la tecnología, así como los distintos itinerarios y comportamientos que se dan entre actores diversos al interior de este mundo, y el papel de la piel como una superficie de expresión y de escritura, a la vez material y simbólica.

En cuanto a los objetivos propuestos para este artículo, nuestra contribución permite entender cómo los principios epistemológicos que envuelven al tatuaje no solo son empleados para su (re)producción, sino también para su eliminación –con la consecuente anulación de su perdurabilidad y la notable alteración de su significado–. A medida que el avance tecnológico y el desarrollo técnico del tatuaje abren un gran abanico de posibilidades en cuanto al marcaje corporal, generan también nuevas industrias y dispositivos, como los procedimientos de despigmentación, que además de conllevar riesgos para la salud, se sostienen mediante las lógicas actuales de sobreconsumo y alienación (en forma de inconsciencia y arrepentimiento). Sabiendo que sin tecnología el tatuaje no se grabaría en la piel, dicha práctica difumina los límites de lo orgánico y lo tecnológico. Por todo ello, concluimos que la tecnología posibilita el tatuaje a la vez que lo redefine, llegando a alterar su significado. Además, la profesionalización y actualización de la técnica de tatuaje en nuestro contexto muestra, una vez más, que la tecnología no se opone a lo humano, sino que más bien lo expresa (Simondon 2008).

Asimismo, el trabajo de campo realizado permite afirmar que los estudios profesionales

de tatuaje son ambientes de sociabilidad que trascienden la prestación de un servicio, constituyendo la denominada “comunidad de tatuaje”. El estudio profesional es un espacio de trabajo, pero también un lugar de creatividad, aprendizaje y relación entre personas vinculadas a una comunidad en expansión, ya sean profesionales, consumidores o aficionados al tatuaje. Como se ha venido señalando hasta ahora, aunque en nuestro contexto el tatuaje esté experimentando un auge sin precedentes y su consumo esté cada vez más extendido en numerosas esferas de la vida social, siguen operando una serie de condicionantes que limitan a quienes *son* los tatuajes, frente a quienes los *llevan*. En este sentido, la “comunidad de tatuaje” en general y los estudios profesionales en particular se presentan como espacios cómodos para aquellas personas inmersas en el microcosmos de la *bodymod* y cuyas preferencias estéticas, expresiones identitarias, trayectorias profesionales y estilos de vida todavía pueden resultar disruptivos. No obstante, más allá de los discursos sobre la libre elección individual –no desligados del contexto ni del *ethos* neoliberal (Rey-Gayoso y Diz 2021)–, este trabajo señala cómo los estereotipos en torno al cuerpo y su expresividad continúan operando. Nuestro análisis, alejado de una lectura romántica y homogeneizadora del tatuaje, muestra la existencia de narrativas intracomunitarias que producen juicios, categorizaciones y distinciones referidas a los valores y sentimientos identitarios por parte de quienes deciden marcar (o no) su piel.

En definitiva, el tatuaje supone un medio de expresión de la subjetividad individualizante –en torno a experiencias, emociones y memorias incorporadas– que se ve, al mismo tiempo, condicionada por la necesidad de aprobación

social y de pertenencia. La normatividad de cada grupo sociocultural marca los límites de aceptación del marcaje corporal. Por ende, el estatus del cuerpo tatuado, como cuerpo social, orbita entre la fascinación y el rechazo, entre la atracción y la estigmatización, entre lo asombroso y lo prohibido. Poner la atención en espacios etnográficos como los estudios profesionales, indagando en la vida social de la piel y enredando el interés por el cuerpo con los estudios de juventud y el mundo del consumo, nos parece importante para entender la modificación corporal, a la vez, como una economía corporal, material y simbólica (Wacquant 2004). Así, problematizar la vida social de la piel permite observar las tensiones entre libertad individual y normatividad social, y entender la interseccionalidad entre los ejes estructurales, las características socioculturales y las experiencias biográficas de los sujetos.

Reconociendo pues las limitaciones metodológicas de esta investigación, fraguado en el contexto de la pandemia y del confinamiento, nos gustaría indicar que, en futuros trabajos y sabiendo ahora que ni las palabras –de los informantes– ni las imágenes –fotografiadas– son suficientes para aprehender el mundo del tatuaje, aprovecharemos nuestra experiencia como consumidores de *bodymod* para incorporar al análisis la “percepción participante” (Pink 2015) a través de la autoetnografía. Consideramos que situar

y encarnar el conocimiento, e intentar percibirlo de forma multisensorial en la propia piel, sirve para recordarnos que “el primer informante del investigador es siempre uno mismo, que aprehende el espacio social que investiga en su propio cuerpo” (Ferrándiz 2011: 95).

Por último, esta primera aproximación a los estudios profesionales de tatuaje, enmarcada en una investigación más amplia todavía en desarrollo, nos permite reconocer la ambigüedad y los límites del concepto de “comunidad de tatuaje” (DeMello 2000), aquí apenas esbozado y sobre el que tendremos que seguir indagando. Por un lado, tal concepto nos da pie a relatar cómo ciertas prácticas se forman y colectivizan a partir de tradiciones particulares, y cómo, al mismo tiempo, las tradiciones se transforman en el tiempo con la introducción de nuevos participantes, gustos o técnicas. Por otro lado, la idea cerrada de una “comunidad de tatuaje” es incapaz de contener la enorme variabilidad experiencial y el conjunto de conflictos que, en su interior, se ven atravesados por cuestiones como la clase social, la edad o el género. Esos otros “sitios” etnográficos donde el tatuaje aparece, se (re)produce y circula socialmente –festivales, convenciones, revistas, *fanzines* o espacios digitales–, que han quedado fuera de este artículo por razones de extensión, nos permitirán cuestionar en adelante los límites y las potencias de una “comunidad de tatuaje” en expansión pero fragmentada, que se inscribe y se borra en la piel.

Bibliografía

- Allison, M. J., Lindberg, L., Santoro, C., y Focacci, G. 1981. "Tatuajes y pintura corporal de los indígenas precolombinos de Perú y Chile". *Chungara* 7: 218-236.
- Appadurai, A. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atik, D. y Bildirim, C. 2014. "Motivations behind acquiring tattoos and feelings of regret: Highlights from an Eastern Mediterranean context". *Journal of Consumer Behaviour* 13: 212-223. <https://doi.org/10.1002/cb.1480>
- Atkinson, M. 2003. *Tattooed: The Sociogenesis of a Body Art*. Toronto: University of Toronto Press.
- Baudrillard, J. 2009. *La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Behar, R. 1996. *The vulnerable observer*. New York: Beacon Press.
- Berger, J. 2016. *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Boltanski, L. 1971. "Les Usages Sociaux du Corps". *Annales* 26 (1): 205-233.
- Bourdieu, P. 1998. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____. 1980. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.
- Butler, J. 2001. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Caplan, J. (Ed.). 2000. *Written on the body: the tattoo in European and American history*. Princeton University Press.
- Cereda, A. 2013. "Modified bodies. Between fashion and identity projects". *Comunicação e Sociedade* 24: 45-61. [https://doi.org/10.17231/comsoc.24\(2013\).1774](https://doi.org/10.17231/comsoc.24(2013).1774)
- DeMello, M. 2000. *Bodies of inscription: A cultural history of the modern tattoo community*. Duke University Press.
- Diz, C. 2018. "Tácticas del cuerpo: activismo y resistencia en la ciudad en crisis". *Disparidades. Revista De Antropología* 73 (1): 127-152. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.01.005>
- Douglas, M. e Isherwood, B. 1996. *The world of goods. Towards an anthropology of consumption*. New York: Routledge.
- Esteban, M. L. 2013. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Fassin, D. 2003. "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia". *Cuadernos de Antropología Social* 17: 49-78.
- Federici, S. 2010. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feixa, C. 2011. "Juventud, espacio propio y cultura digital". *Revista Austral De Ciencias Sociales* 20: 105-119. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2011.n20-07>
- _____. 1998. *De jóvenes, bandas y tribus: antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
- Ferrándiz, F. 2011. *Etnografías contemporáneas*. Barcelona: Anthropos.
- Ferrándiz, F. y Feixa, C. (Eds.). 2005. *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. 2005. *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1990. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Gilmore, D. 1994. *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. 2008. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gould, S. J. 2003. *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Crítica.
- Hall, S. y Jefferson, T. (Eds.). 2014. *Rituales de resistencia: Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Haraway, D. 1995. *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hernando, A. 2012. *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Katz Editores.
- Krutak, L. 2007. *The tattooing arts of tribal women*. London: Bennett & Bloom.
- Le Breton, D. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipovetsky, G. 1986. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López Vergara, R. 2007. "Cuerpos Transgresores/Cuerpos transgredidos: Carne y memoria marcadas. Los jóvenes y sus prácticas de modificación corporal". *Última década* 15 (26): 103-119. <https://ultimadecada.uchile.cl/index.php/UD/article/view/56608>
- Maffesoli, M. 2004. *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- Margarit, I., y Echeverría, A. 2022. "Historias del tatuaje". *Historia y vida* 23. Disponible en: <https://www.spreaker.com/episodio/historias-del-tatuaje-episodio-23--50789001> (consultado en enero de 2024).
- Martínez Guirao, J. E., y Téllez Infantes, A. (Eds.). 2010. *Cuerpo y cultura*. Barcelona: Icaria.
- Martínez Rossi, S. 2011. *La piel como superficie simbólica. Procesos de transculturación en el arte contemporáneo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, M. 1936. "Les techniques du corps". *Journal de Psychologie* 32 (3-4): 365-386.
- Pellicer, D. 2023. "Redescubriendo la historia de Ötzi". *National Geographic España*. Disponible en https://www.nationalgeographic.com.es/ciencia/reescriben-historia-otzi-momia-edad-bronce-mejor-conservada-europa_20581 (consultado en enero de 2024).
- Pérez Amigo, J. 2023. *Los cuerpos utópicos. Etnografía feminista del tatuaje en el contexto español: identidad, arte y resistencia* [Tesis Doctoral, Universidad de Granada]. <https://hdl.handle.net/10481/84674>
- Pérez Fonseca, A. L. 2009. "Cuerpos tatuados, 'almas' tatuadas: nuevas formas de subjetividad en la contemporaneidad". *Revista Colombiana de Antropología* 45 (1): 69-94.

Pfaffenberger, B. 1988. "Fetishized objects and humanized nature: towards an anthropology of technology". *Man* 23: 236-252.

Pink, S. 2015. *Doing Sensory Ethnography*. London: SAGE.

Rey-Gayoso, R. y Diz, C. 2021. "Música trap en España: Estéticas juveniles en tiempos de crisis". *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 16 (3): 583-607. <http://hdl.handle.net/2183/29891>

Romero Patiño, C. 2016. *El cuerpo hecho lienzo: Prácticas de tatuaje en estudios especializados de Bogotá*. Universidad Nacional de Colombia.

Scheper-Hughes, N. 1997. *La muerte sin llanto*. Barcelona: Ariel.

Simondon, G. 2008. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tassey, G. 2003. "Identifying the Practice of Tattooing in Ancient Egypt and Nubia". *Papers from the Institute of Archaeology* 14: 85-101.

Turner, T. 2007. "The Social Skin". En M. Lock y J. Farquhar (Eds.). *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Durham: Duke University Press. 83-107.

Wacquant, L. 2004. *Entre las cuerdas: Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Madrid: Alianza Editorial.