



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

HOMBRES DE ESPERANZA:

**TRANSFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD MASCULINA
EN LA REHABILITACIÓN EVANGÉLICA A LA
FARMACODEPENDENCIA (TIJUANA, B.C.)**

Tesis presentada por

Eduardo Yael González Tamayo

Para obtener el grado de

MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México

2016

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis:

Dra. Olga Odgers Ortiz

Aprobada por el Jurado Examinador:

1.

2.

3.

*A las personas que por alguna u otra razón se
encuentran en un centro de rehabilitación,
quienes no pierden la esperanza.*

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, cuyo programa de becas hizo posible que accediera a un posgrado tan sólo un año después de terminar mi carrera universitaria. A El Colegio de la Frontera Norte, una institución que abrió para mí un horizonte nuevo en el campo académico, donde comprendí el poder de la palabra y la importancia del rigor.

Agradezco al proyecto de investigación “La oferta terapéutica de los Centros Evangélicos de Rehabilitación para farmacodependientes en la región fronteriza bajacaliforniana” y a cada uno de sus integrantes, por brindarme la oportunidad de formar parte de un excelente equipo de trabajo, así como por su transparencia y buena disposición en favor de la difusión de esta investigación, así como su apoyo ante las exigencias de metodología y campo, que no fueron pocas; por lo cual me considero privilegiado.

Igualmente agradezco a mi directora de tesis, la Dra. Olga Odgers, y a los doctores Salvador Cruz Sierra y Hugo José Suárez, mis lectores internos y externos, tres académicos brillantes con una gran calidad humana, quienes con su amable disposición y paciencia contribuyeron al enriquecimiento de esta investigación. A la Dra. Araceli Almaraz, Dra. Sayak Valencia y la asistente Irene Becerra, por sus atenciones en la coordinación y gestión respecto a todo lo relacionado con la maestría. A mis compañeros de la Maestría en Estudios Culturales, de quienes me llevo conocimientos y reflexiones muy valiosas, que sin duda marcarán mi futura praxis.

Quisiera hacer una mención especial para los chicos del centro de rehabilitación La esperanza, servidores e internos quienes colaboraron con mi investigación con distintos niveles de involucramiento, al grado de convertirse por momentos en compañeros de trabajo. Por otra parte, quisiera agradecer a mis colegas y amigos, quienes amablemente se solidarizaron prestándome material fotográfico para poder realizar el taller de fotografía y video de manera satisfactoria.

Asimismo quisiera reconocer a la Dra. Luz María Ortega Villa, a la Mtra. Leticia Rentería, al Dr. Adolfo Soto Curiel y al Dr. Hugo Méndez Fierros, catedráticos de la Universidad Autónoma de Baja California, quienes a través del ejercicio de su profesión fueron de gran inspiración y apoyo durante mi paso por la carrera de Ciencias de la Comunicación.

En el ámbito personal, agradezco a mi familia, particularmente a Lizbeth Alicia González Tamayo, Leticia Tamayo Rodríguez, Eduardo González Reyes y Mauricio López Sánchez, por su amor y apoyo incondicional. Un párrafo es insuficiente para expresar lo importante que son en mi vida.

RESUMEN

Esta investigación busca generar conocimiento respecto al impacto de los centros de rehabilitación evangélicos en la vida de los varones usuarios de drogas, en el contexto fronterizo de Tijuana, Baja California. Se han analizado la integración, desuso y transformación de los referentes que integran la identidad masculina de los usuarios, a favor otros propuestos en el centro de rehabilitación y validados por una ideología cristiana-pentecostal, como estrategia para atenuar la incidencia del consumo de estupefacientes. Se utilizó la Metodología de Análisis Estructural en entrevistas aplicadas a los internos, además de fotografías y vídeos generados por ellos mismos. Así, se comprendió que, el fomento de los referentes de masculinidad propuestos (caracterizados por distanciarse de un pasado pecaminoso) propicia continuas confrontaciones en las estructuras simbólicas de los internos (referentes y lógicas de acción), quienes tienden a padecer crisis y estabilizarse repetidamente durante el proceso; adquiriendo nuevos referentes para así transformar su frontera identitaria, en razón de una masculinidad subalterna que apunta al ideal cristiano-pentecostal de un *hombre de fe*. En caso de no simpatizar con el modelo, los internos negocian de manera estratégica los referentes que hagan llevaderas las implicaciones psicológicas de su estancia en el lugar, de lo contrario, el rechazo al tratamiento suele derivar en fugas. No obstante, el tratamiento busca subsanar estas dificultades ofreciendo referentes de apoyo como: una divinidad todopoderosa, disciplina en el trabajo y la ritualidad pentecostal, actitudes positivas, apariencia higiénica, entre otros.

Palabras clave: Identidad, masculinidad, religión, adicción, drogas

ABSTRACT

This research seeks to generate knowledge regarding how evangelical rehabilitation centers impact the lives of male drug users on the border Tijuana, Baja California. The integration, abstinence, and transformation that integrate the male identity of the users has been analyzed in favor of new standards proposed in the rehabilitation center, validated by a Christian ideology (Pentecostal), as a strategy to reduce the incidence of drug use. Structural analysis methodology was implemented through inmate interviews alongside photographs and videos generated by the inmates themselves. It was found that in the given sample population, encouraging (apart from a past considered sinful) continued confrontations in the symbolic structures of internal (references and logic of action), who they will break and repeatedly stabilize during the process; acquiring new references in order to transform their identity frontier, because of a subaltern masculinity pointing to the ideal of a man of faith. Otherwise, the user refuse treatment because the inability to process the harsh psychological implications of evangelical rehabilitation. However, the treatment seeks to pass these difficulties, providing support concerning: an all-powerful deity, labor discipline and pentecostal rituals, positive attitudes, hygienic appearance, among others.

Keywords: Identity, masculinity, religion, addiction, drug

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO I: LA SOCIEDAD Y LA FE ANTE UN ESTADO REBASADO POR EL NARCOTRÁFICO | 7 |
| 1.1 El contexto mexicano y su relación estructural con la droga | 7 |
| 1.1.1 Políticas de atención a usuarios y estigma | 10 |
| 1.1.2 Masculinidad, droga y violencia..... | 11 |
| 1.1.3 Contexto de Tijuana..... | 13 |
| 1.2 Religiosidad y pentecostalismo | 14 |
| 1.2.1 Antecedentes del pentecostalismo | 14 |
| 1.2.2 Aspectos distintivos del pentecostalismo | 15 |
| 1.2.3 Entendimiento de Dios en el pentecostalismo | 17 |
| 1.3 Modelos de rehabilitación no gubernamentales | 18 |
| 1.3.1 Trasfondo histórico, grupos de AA | 18 |
| 1.3.2 Oferta terapéutica en Baja California | 20 |
| 1.3.3 Modelos de rehabilitación evangélicos en Tijuana..... | 21 |
| 1.4 Rehabilitación evangélica en “La esperanza” | 24 |
| 1.4.1 Internamiento en La esperanza | 25 |
| 1.4.2 Perfil de los varones en La esperanza..... | 26 |
| CAPÍTULO II. APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA IDENTIDAD MASCULINA Y RELIGIOSA FRENTE A LA ADICCIÓN | 30 |
| 2. 1 Respecto a la identidad | 31 |
| 2.2 Perspectivas teóricas de la identidad social | 33 |
| 2.2.1 La categorización y clasificación social | 33 |

| | | |
|-------|---|----|
| 2.2.2 | Identidades narrativas | 35 |
| 2.2.3 | Constructivismo y fronteras identitarias..... | 36 |
| 2.3 | Identidad masculina..... | 38 |
| 2.3.1 | Antecedentes de la desigualdad sexo-género y masculinidad..... | 38 |
| 2.3.2 | Aportes de la perspectiva de género para el estudio de las masculinidades..... | 41 |
| 2.3.3 | Implicaciones de la masculinidad hegemónica y subalterna..... | 42 |
| 2.3.4 | El papel de la identidad masculina en la construcción subjetiva de fronteras..... | 44 |
| 2.4 | Identidades religiosas | 45 |
| 2.4.1 | Respecto a la religión como proveedora de sentido | 46 |
| 2.4.2 | Religión y fronteras | 47 |
| 2.4.3 | Dios como fenómeno sociocultural | 49 |
| 2.4.4 | Desarrollo del concepto de conversión..... | 51 |
| 2.5 | La identidad masculina ante la religiosidad pentecostal y la adicción..... | 54 |
| 2.5.1 | Pentecostalismo, droga y subjetividad..... | 55 |
| 2.5.2 | La conversión pentecostal como ritual de paso | 57 |
| 2.5.3 | Los ministerios de adicción evangélicos | 59 |
| 2.5.4 | El varón pentecostal: Neo machismo vs. Domesticación..... | 60 |
| 2.6 | Diseño de investigación o estrategia metodológica..... | 61 |
| 2.6.1 | Premisas teóricas hacia una metodología de análisis estructural | 62 |
| 2.6.2 | Método de Análisis Estructural, fundamento teórico | 64 |
| 2.6.3 | Operatividad del MAE aplicado a La esperanza | 65 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO III: “HOMBRES DE FE VS. HOMBRES DE MUNDO”, PRINCIPALES RESULTADOS..... | 67 |
| 3.1 Aproximación exploratoria..... | 67 |
| 3.2 Análisis de entrevistas | 67 |
| 3.2.1 Oferta terapéutica pentecostal | 69 |
| 3.2.2 Apariencia y recreación | 71 |
| 3.2.3 Expectativa de género..... | 74 |
| 3.3 Observación etnográfica de participación moderada..... | 76 |
| 3.4 Trasfondo teórico del MAE respecto al análisis de imágenes..... | 78 |
| 3.5 Análisis fotográfico | 79 |
| 3.5.1 Masculinidad y circunstancia | 80 |
| 3.5.2 Rehabilitación evangélica..... | 82 |
| 3.5.3 Naturaleza..... | 84 |
| 3.5.4 Espacio | 86 |
| 3.6 Análisis de video | 91 |
| 3.6.1 El MAE respecto al análisis del video..... | 92 |
| 3.7 Resultados de análisis..... | 92 |
| 3.7.1 Procesos subjetivos..... | 93 |
| 3.7.2 Manifestaciones grupales | 96 |
| 3.7.3 Reforzadores de fe..... | 99 |
| CAPÍTULO IV: “HOMBRES DE ESPERANZA”, ANÁLISIS CONCLUSIVOS..... | 103 |
| 4.1 Categorías de percepción (relato de búsqueda) | 104 |
| 4.2 Mundo social de los hombres de esperanza (negociación ante el poder)..... | 106 |

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICASi

Bibliografíai

Entrevistas:v

Videos:vi

Referencias Electrónicas:vi

ANEXOS vii

Propuesta de referentes de masculinidad vii

Códigos distintivosix

Códigos disyuntivos del apartado de entrevistasix

Códigos disyuntivos del apartado de fotografíax

Códigos disyuntivos de análisis de video xii

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Internos en el área de deporte80

Imagen 2. Botón con imagen de mujer81

Imagen 3. Interno contemplando cruz81

Imagen 4. Interno en el exterior81

Imagen 5. Interno encerrado en “General”82

Imagen 6. Internos en área de deportes82

Imagen 7. Internos en área de deportes83

Imagen 8. Interno trabajando en instalación de piso83

Imagen 9. Interno sentado con biblia al lado84

Imagen 10. Cuadro de cielo y sombra de interno84

Imagen 11. Avión y nubes85

Imagen 12. Cruz en alto, capilla al fondo85

Imagen 13. Árbol y rayo de sol86

| | |
|--|-----|
| Imagen 14. Internos dentro y fuera de General | 87 |
| Imagen 15. Internos en exterior de casa General..... | 87 |
| Imagen 16. Jardinera afuera del comedor..... | 88 |
| Imagen 17. Internos en exterior de casa Gálatas | 88 |
| Imagen 18. Paloma blanca, nubes y rayos..... | 89 |
| Imagen 19. Mural a la entrada de La esperanza | 90 |
| Imagen 20. Interno con pintura de corazón y nube | 90 |
| Imagen 21. Still de interno narrando experiencia..... | 93 |
| Imagen 22. Still de interno en capilla..... | 94 |
| Imagen 23. Still subjetivo de interno caminando | 95 |
| Imagen 24. Still de cruz en la cima de una colina | 95 |
| Imagen 25. Still del director de La esperanza | 96 |
| Imagen 26. Still de interno dando palmadas a otro | 96 |
| Imagen 27. Still de internos cocineros..... | 97 |
| Imagen 28. Still de interno de espalda a jardinera..... | 98 |
| Imagen 29. Still de interno mostrando músculos | 98 |
| Imagen 31. Still de cerros áridos | 100 |
| Imagen 30. Still de cerco y Tijuana en el fondo..... | 100 |
| Imagen 32. Still de interno predicando en capilla | 101 |
| Imagen 33. Still de camino, reja y capilla | 101 |
| Imagen 34. Still de internos jugando <i>handball</i> | 102 |
| Imagen 35. Still de interno lavando trastes..... | 102 |

ÍNDICE DE TABLAS

| | |
|---|-----|
| Tabla 1. Esquema actancial de los “Hombres de esperanza”. Elaboración propia..... | 105 |
| Tabla 2. El mundo social de los “Hombres de esperanza”. Elaboración propia..... | 107 |

INTRODUCCIÓN

Ahora soy libre, ahora tengo la esperanza, ahora tengo a Dios, ahora sé quién soy y para qué fui creado, antes no sabía. A mí se me dijo que un drogadicto, o un "tecato" se iba a morir drogadicto o tecato. Ahora sé que no es cierto, sé que es una mentira. Jesucristo te puede hacer libre y puede darte una vida diferente... Ahora tengo paz, tengo gozo, tengo sufrimientos todavía, porque sufro como humano, como carne... como enfermedades, como cansancio... y yo sé a dónde ir cuando me sienta cansado, cuando me sienta agobiado, cuando me sienta triste, sé a dónde ir. Y lo más importante, que hay una esperanza para todo ser cristiano y para todo aquel que ha creído que algún día todos vamos a estar con Dios (Julio, entrevista, 2015).

En la actualidad, pocos temas han dividido tanto la opinión pública, académica y científica como el relacionado al uso de estupefacientes. Legales o no, las drogas han ganado importancia en diversas sociedades debido a sus implicaciones en distintos ámbitos, como el cultural, político, económico o médico. Sin embargo, más allá de las diversas posturas respecto al consumo de drogas, es claro que su abuso representa un problema de salud pública, el cual afecta tanto a las y los usuarios como a sus allegados. La drogadicción como padecimiento conlleva la particularidad de entenderse principalmente como consecuencia de las decisiones del consumidor.

De este modo, este aparente libre albedrío conduce a pensar que la adicción es principalmente una consecuencia de la irresponsabilidad y debilidad de la persona que consume. Esta lógica social, se refleja finalmente en una paupérrima atención a los tratamientos de rehabilitación por parte de los proyectos gubernamentales de dos sexenios; lo cual es incongruente debido a que en las políticas públicas de ambas administraciones la “lucha contra a las drogas” ha sido uno de los ejes de acción principales; sin embargo no sorprende esta poca atención si se piensa en las grandes inversiones monetarias y cambios estructurales que implicaría tomar responsabilidad en su tratamiento. En consecuencia una persona farmacodependiente, además de sobrellevar su enfermedad, suele lidiar con diversos obstáculos que merman su calidad de vida (estigmas, problemas económicos, familiares y emocionales, discriminación, etc.).

Ante una problemática de profundas implicaciones para la salud pública, la amplia necesidad de tratamientos accesibles ha dado pie a una diversa oferta de tratamientos. Éstos se

caracterizan por ser grupos de apoyo mutuo, con distintos niveles de injerencia sobre el agenciamiento y acción de sus integrantes, con el fin último de modificar su conducta para disminuir las prácticas relacionadas con su adicción. No obstante, la falta de regulación y formalidad que existe en la administración de dichos grupos, ha dado pie a todo tipo de historias relacionadas a las prácticas que se realizan en ellos, algunas positivas como la articulación de un sentido para la vida del usuario de drogas y otras tan negativas como testimonios de violaciones a sus derechos humanos.

En gran medida estos grupos son conformados por varones, pues como se profundizará más adelante, esta problemática afecta en mayor medida a esta población. Por lo tanto el componente de género adquiere una gran relevancia para entender las dinámicas culturales que se desarrollan, como el tipo de compañerismo que emerge, las actividades que se realizan, los roles que asumen, el tipo de objetivos, etc. Asimismo el “ser hombre” en nuestra sociedad conlleva una serie de expectativas que complejizan tanto las identidades de los varones, como la raíz misma de su problema de adicción.

De entre los diversos grupos de apoyo, son notables los establecidos como centros de rehabilitación, en los cuales el tratamiento implica el hacinamiento de sus integrantes en algún momento del proceso, lo cual genera todo tipo de sentimientos en ellos. Además, un factor polémico ha sido el factor religioso, el cual es un componente medular en muchos de ellos, como fue en el caso de estudio de esta tesis. Este modelo de tratamiento religioso ha sido particularmente cuestionado debido a la rigurosidad ideológica que conlleva, la cual se espera que sea interiorizada por los internos. Sumado a ello, el tipo de masculinidad que se propone a los varones está basada en un modelo conservador, el cual no necesariamente corresponde a las características o deseos de los internos. Así pues, aunque es posible que esta terapia haga eco en usuarios de drogas quienes compartan la convicción que utilizar la fe como estrategia terapéutica, de no ser el caso éste modelo puede desencadenar conflictos para los internos.

En concordancia con lo planteado, el presente trabajo de tesis fue elaborado en el marco del proyecto de investigación: “La oferta terapéutica religiosa en los Centros evangélicos de

rehabilitación para fármaco dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana”¹. De acuerdo a la experiencia empírica acumulada en este proyecto, se parte del conocimiento de que en los centros de rehabilitación religiosos se fomenta una reelaboración de referentes de identidad, en razón de un cambio identitario el cual podría influir en la rehabilitación como tal. Además se considera que la sustitución de redes sociales es necesaria, ya que funcionaría como un elemento importante para la protección ante la reincidencia a las adicciones.

Tomando en cuenta estos conocimientos previos², en esta tesis se busca profundizar respecto a la manera en que los centros de rehabilitación son un vehículo para la redefinición identitaria, la cual en muchos casos pasa por un proceso de conversión o avivamiento religioso, como el caso aquí abordado. Si bien es comprensible que el enfoque religioso discrepe en varios aspectos con los tratamientos contra las adicciones laicos o medicalizados, a pesar de sus diferencias todos forman parte de una oferta terapéutica amplia y diversa, la cual busca hacer frente a una misma problemática de salud pública, por lo tanto es necesario encontrar intersecciones que fomenten el diálogo, en beneficio de los usuarios de estupefacientes.

Acotados al discurso del Centro de rehabilitación evangélico para varones “La Esperanza”, lugar donde se llevó a cabo la investigación, los internos han sucumbido ante la drogadicción debido a su debilidad respecto a las tentaciones mundanas. En este sentido la rehabilitación evangélica les brinda un proceso en el cual pueden “volver a nacer” ante Dios (un dios entendido en términos de la cristiandad pentecostal) y convertirse en *hombres de fe*: hombres nuevos, sanos, y en consecuencia libres de las adicciones. Es comprensible que estas concepciones sean funcionales al centro de rehabilitación en términos discursivos, sin embargo esta polarización de conceptos cargados de moralidad no necesariamente apela a los internos. Así pues, los varones reclusos se ven en la encrucijada de ya no ser parte de “el mundo”³, pero no necesariamente se adjudican una comunión con *Dios* o Jesucristo; y si lo

¹ Proyecto Conacyt 166635. Más información: <http://proyecto166635.wix.com/166635>

² Esta investigación tiene como antecedente la tesis de Eber García Hernández (2014), “*Renacer por la palabra: identidad narrativa y experiencia espiritual de exadictos en centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana*”, perteneciente al mismo proyecto de investigación y con la ventaja de tener como caso de estudio al mismo centro de rehabilitación evangélico.

³ En el contexto de La esperanza, todo lo mundano representa lo pecaminoso, al entenderse en contraposición al *Plan divino*, contrario a las enseñanzas de *Dios*.

hacen, no se da forzosamente en los términos del centro de rehabilitación. El cómo se da esta negociación, es el punto de partida de la presente investigación.

En el caso de los centros de rehabilitación religiosos como La esperanza, los procesos de modificación identitaria propuestos tienen como condicionante que el sujeto considere que su adicción está ligada a la pérdida o falta de un vínculo con *Dios*. Esta reinterpretación del pasado otorga al sujeto la oportunidad de elaborar una nueva narrativa de su vida, bajo los términos de la religiosidad evangélica, en la cual su pasado adictivo y alejamiento a las drogas son presentados como testimonio de la salvación por medio de la fe; lo cual es interpretado colectivamente como señal de la grandeza de *Dios*. Esta transformación identitaria además, está propuesta en razón de un ideal de masculinidad; de este modo un varón que ha terminado el proceso de rehabilitación evangélica, idealmente contaría con elementos para ser un ejemplo de hombre ante los ojos de *Dios*, así como un elemento funcional al servicio de su familia, su comunidad y para la sociedad.

Debido a la relevancia que adquiere la masculinidad en el proceso de rehabilitación evangélica de los varones, para la realización de esta investigación se retomó una perspectiva de género en el estudio de masculinidades. De este modo se subraya que las particularidades sociales de pertenecer a un determinado género son clave en la construcción y reconstrucción de una identidad, y determinantes en el caso de los tratamientos evangélicos. Cabe aclarar que en los apartados posteriores se utilizará los términos “masculinidad” como una categoría de género en construcción, “varón” como una persona de sexo masculino y “hombre” como una construcción sociocultural ligada a las expectativas de identidad asignadas a los varones, dicho de otra manera, como una validación identitaria.

Por las razones antes expuestas, en este proyecto de investigación se busca comprender de qué modo un grupo de hombres: reproducen, reinterpretan, cuestionan o transgreden los referentes de su masculinidad propuestos por el centro de rehabilitación, para así conocer el impacto en su identidad a partir de su experiencia de internamiento, en el cual son expuestos a un conjunto de referentes religiosos, como parte del modelo terapéutico implementado. La pregunta de investigación bajo la que se concibió esta tesis fue: *¿De qué manera influye la*

rehabilitación evangélica en la reconstrucción de la identidad masculina en varones que pasaron por un proceso de internamiento en el centro religioso “La Esperanza”?

A fin de dar respuesta a esta pregunta, este texto se ha dividido en cuatro capítulos en los cuales se buscó articular una discusión argumentada, capaz de aportar conocimiento relevante para comprender a la problemática de los varones internos. En el primer capítulo se establece un contexto donde se aborda el profundo impacto que ha tenido el comercio ilegal de droga en la cultura de las zonas fronterizas y como problema de salud pública; asimismo se abordan las políticas de atención a usuarios de estupefacientes y las alternativas que ofrecen tratamientos alternativos. Por otro lado, se reflexiona en la complejidad que representa ser varón frente a estas problemáticas, así como las particularidades de la religiosidad pentecostal, a partir de la cual se construye la lógica de este tipo de rehabilitación. Finalmente se profundiza en el centro de rehabilitación estudiado y se establece el perfil de los varones que se encuentran internados.

Una vez establecido el contexto en el que se desarrolla la problemática de investigación, en el segundo capítulo se abordan los fundamentos teóricos que han sido utilizados para su comprensión. Primeramente se justifica el uso de la perspectiva construccionista de las fronteras identitarias para aproximarse al estudio de las identidades colectivas; después se aborda el estudio de las masculinidades, centrando el enfoque en la perspectiva de la masculinidad hegemónica y las masculinidades subalternas. Establecidos estos referentes teóricos, se estudia la influencia de la religiosidad como proveedora de sentido e identidad colectiva. Finalmente se ha realizado un estado del arte respecto a la problemática y se plantean las bases teóricas que respaldan la Metodología de Análisis Estructural (MAE), la cual ha permitido ofrecer resultados respecto a los objetivos de la investigación.

El tercer capítulo aborda los resultados del trabajo de campo realizado desde finales del 2014 y durante el 2015. Se ha abarcado desde las primeras aproximaciones exploratorias y la justificación de la observación etnográfica de participación moderada realizada, hasta los resultados de tres niveles de análisis en los que se aplicó el MAE: entrevista, fotografía y video. Respecto a estos niveles de análisis en cada apartado se aborda la justificación teórica de cada uno.

Un último capítulo se ha dedicado a los análisis conclusivos de la investigación. Primeramente se justifica el uso del concepto “hombres de esperanza”, propuesto para englobar la identidad colectiva de los internos en el centro de rehabilitación. Después, con apoyo del MAE, se articulan los referentes de masculinidad obtenidos en el capítulo de resultados, para generar dos categorías de análisis: el relato de búsqueda y el mundo social de los varones en el centro de rehabilitación. Finalmente se presenta un apartado de conclusiones, en el cual se describe la manera en que la rehabilitación evangélica fomenta diversas confrontaciones en las estructuras simbólicas de los internos, pues si deciden integrarse a este proceso, adquirirán nuevos referentes a partir de un modelo de crisis, quebrantamiento, devoción y finalmente redefinición identitaria, en razón de una masculinidad subalterna. Éste modelo ocurrirá repetidamente en función de la voluntad de los internos, para quienes la rehabilitación evangélica provee una divinidad todopoderosa, ritualidad pentecostal, disciplina, entre otros referentes de apoyo para tolerar las implicaciones psicológicas que suele conllevar tratamiento.

CAPÍTULO I: LA SOCIEDAD Y LA FE ANTE UN ESTADO REBASADO POR EL NARCOTRÁFICO

En este capítulo se buscará presentarán algunos factores contextuales decisivos para comprender el impacto del comercio ilegal de las drogas en el noroeste de México; tanto en el área económica pero principalmente en el área social. Esto debido a que se abordará el factor del género masculino como una característica que hace vulnerable a los varones a sufrir las consecuencias de la problemática mencionada. Asimismo se profundizará en las opciones terapéuticas que existen para los usuarios de drogas con deseos de alejarse de sus adicciones, ante la insuficiente atención gubernamental a esta área de la salud pública. Debido a que ésta investigación se enfocará en los centros de rehabilitación evangélicos, se hará una revisión de las características del pentecostalismo, religión ampliamente ligada a los grupos de autoayuda. Finalmente se abordara el caso específico del centro de rehabilitación evangélico “La esperanza”; en el cual se realizó la investigación.

1.1 El contexto mexicano y su relación estructural con la droga

La adicción a sustancias psicoactivas⁴ es un problema de salud pública que ha sido atendido de manera poco contundente por las políticas de Estado en México. A pesar de que nuestro país se encuentra inmerso en problemas directamente relacionados con las drogas ilegales y el narcotráfico, las estrategias gubernamentales han girado en torno a la militarización como método para contener la expansión de cárteles del crimen organizado, dedicando, proporcionalmente, menos recursos y atención a la prevención y la atención a las adicciones⁵.

Esta táctica, iniciada frontalmente por el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa en 2006 y mantenida por Enrique Peña Nieto al tomar posesión como Presidente de la república en 2012, ha sumergido al país en una espiral de violencia que ha sacudido a diversas zonas del territorio nacional. No obstante, las instancias gubernamentales continúan optando por propiciar

⁴ Que alteran la mente. NIDA (2012). <http://www.drugabuse.gov/es/publicaciones/drugfacts/los-inhalantes>

⁵ En México, sólo el 2% del presupuesto total para la salud es asignado para el cuidado de la salud mental; 80% del cual es usado en la operación de hospitales psiquiátricos públicos (Berenzon Gorn, 2013).

políticas casi exclusivamente punitivas hacia el sector de los usuarios de drogas⁶, contribuyendo en su discriminación (CONAPRED, 2009). De este modo, el sector de la población mexicana que padece problemas relacionados a la adicción y dependencia a estupefacientes, se han visto estigmatizados en el discurso oficial⁷ a la par de los muertos, desaparecidos y torturados que ha provocado esta política.

La crisis de la década de 1980 ocasionó que en varios países latinoamericanos se radicalizara la pobreza⁸; favoreciendo el uso de la violencia como herramienta mercantil y la popularización de la economía criminal. Particularmente en el contexto mexicano, el fenómeno de la delincuencia organizada es comprensible como parte de la lógica de un Estado donde impera la corrupción; en el cual la economía más constante radica en el sector gris o negro. En consecuencia, parte de la sociedad civil ha tomado el modelo criminal como una respuesta “racional” ante un entorno socioeconómico anómalo. Esto se vio agravado con la llegada del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá en 1990, el cual brilló por su servilismo con las empresas extranjeras y la desolación económica y política que acareó para el país; reflejándose en una escasa clase media (Valencia, 2010).

México devino en una narco-nación debido al entramado de corrupción política que gestiona al país a favor del narcotráfico. Si bien este proceso ha estado presente en el país desde finales de la década de 1970, se ha radicalizado en este nuevo siglo al grado de provocar enfrentamientos por el poder entre el gobierno y el crimen organizado. No obstante, las lógicas del mercado revelan que no es del interés del gobierno ni las fuerzas de seguridad mexicanas acabar con los cárteles de la droga, pues de ser así, conllevaría efectos recesivos para la economía; además el poder ejercido por el narcotráfico puede ser usado a su favor, siempre y cuando éste sea limitado. Es evidente que mientras existan desigualdades estructurales entre la

⁶ En esta investigación se hará uso del término “droga” en el sentido de psicoactivos ilegales. De acuerdo a la NOM-028 (1999), una droga es cualquier sustancia que previene o cura alguna enfermedad o aumenta el bienestar físico o mental. En farmacología se refiere a cualquier agente químico que altera la bioquímica o algún proceso fisiológico de algún tejido u organismo (NOM-028, 1999).

⁷ “Daños colaterales” ha sido un eufemismo en los discursos gubernamentales en México para justificar violencia ejercida contra sujetos (muchas veces inocentes) al relacionarlos con el narcotráfico.

⁸ La autora atribuye esto a factores como liberación de precio, desregulación de mercados, apoyos escasos al sector agropecuario, ineficacia de las funciones del Estado, incumplimiento de los derechos humanos, espectralización del mercado, bombardeo consumista-informativo y precarización laboral (Valencia, 2010).

población (las cuales se reflejan en la falta de empleo y la consecuente migración), los cárteles de la droga no serán erradicados eficazmente (Valencia, 2010).

López y Uribe (2015) apuntan que la violencia es el principal costo social entre diferentes grupos de población, provocada por condiciones estructurales en México que lo constituyen como país productor, puente de tránsito y consumidor de drogas, principalmente en los estados del norte del país⁹. Los autores concluyen que la violencia relacionada con el narcotráfico se ha asentado en los municipios de menor nivel socioeconómico y de menor magnitud demográfica; esto responde a poblaciones cooptadas por el crimen organizado, generalmente con poca vigilancia policial. Además de esto, la población sin derechohabiencia en México pertenece al nivel socioeconómico más bajo de la sociedad (las personas afiliadas representan un 31,6%). Estos factores en suma, podrían tener efecto en la magnitud de muertes violentas (y de manera secundaria en las muertes por VIH/Sida) principalmente en la población de los estados del norte de México.

Medina-Mora (2013) hace énfasis en que México tiene la particularidad geográfica de ser vecino del mercado de consumo más grande del mundo, actualmente es el segundo productor de opio en el mundo para el mercado ilegal. Se estima que 90% de la cocaína decomisada en Estados Unidos pasó por la frontera con México; asimismo a partir del 2005 México es su principal abastecedor de metanfetamina¹⁰. Respecto al inicio de consumo, la autora refiere que la adolescencia es una etapa de especial riesgo pues 65% de los usuarios de drogas se inician antes de los 17 años, siendo esta edad la media de inicio de quienes usaron drogas y desarrollaron dependencia.

Según datos de la Encuesta Nacional de Adicciones (ENA, 2011), la región Noroccidental de nuestro país (integrada por Baja California, Baja California Sur, Sonora y Sinaloa) es la que tiene las prevalencias más elevadas de consumo de drogas ilegales. La droga de mayor

⁹ Los autores señalan que México produce principalmente heroína, marihuana y metanfetaminas; de este modo el uso de estos estupefacientes responde a su creciente disponibilidad y un entorno social favorable para ello (López y Uribe, 2015).

¹⁰ Una porción considerable de jóvenes usuarios de drogas intravenosas reportan viajar a México, y muchos han usado drogas en su estancia. Esto debido a que perciben al mercado de drogas mexicano como altamente visible y accesible, lo cual contribuye al fenómeno, así como a la percepción de que ciudades fronterizas como Tijuana son destinos líder para jóvenes adultos norteamericanos (Wagner, 2012)

consumo en México es la mariguana (para ambos sexos) y en el caso de los hombres, la cocaína ocupa el segundo lugar. En el caso de Baja California, se cree que tiene el mayor número de usuarios de drogas intravenosas en todo el país (Strathdee y Magis-Rodriguez, 2008, en Wagner, 2012) lo cual representa un riesgo ante enfermedades como la hepatitis C, tuberculosis y la adquisición del virus de inmunodeficiencia humana (VIH)¹¹. De hecho, existen evidencias suficientes para sugerir que el incremento en la práctica de la drogadicción en Tijuana y Ciudad Juárez (particularmente la drogadicción intravenosa) ha sido el detonador de la epidemia de infección por el VIH, aún por encima de las prácticas sexuales de riesgo (López y Uribe, 2015).

1.1.1 Políticas de atención a usuarios y estigma

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) en su artículo 25, proclama a la salud como parte del derecho a un nivel de vida adecuado; en concordancia los usuarios de drogas deberían tener acceso a una atención especializada y digna para tratar su condición y mejorar su calidad de vida. Sin embargo, a pesar de existir algunos centros de rehabilitación de la Secretaría de Salud, la magnitud de la demanda en México es tal que en buena medida ha sido delegada a diversos grupos de la sociedad civil, en su mayoría con fundamentos evangélicos, los cuales han surgido como respuesta a esta necesidad de atención. De este modo, los centros de rehabilitación encaran esta problemática con los usuarios, generalmente con recursos limitados y en ocasiones con métodos cuestionables desde la biomedicina.

Desde el 2005, la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD) señalaba que la política internacional debía plantear la aplicación de tratamientos y programas de reducción del consumo de drogas específicos; concebidos de modo que fueran competentes para responder tanto a las necesidades de la población en general como a las de grupos determinados (Haro 2001, en Jiménez y Castillo, 2011). Sin embargo, en México son limitados los tratamientos con abordajes especializados¹², lo cual repercute en la insuficiencia

¹¹ Se ha documentado que casi un tercio de los registros de mortalidad por VIH/Sida carecen de seguridad social lo que denota que un porcentaje elevado de población de escasos recursos económicos muere por la evolución de la infección provocada por el VIH tal vez, sin una oportuna atención (López y Uribe, 2015)

¹² En el caso de la adicción a la heroína, resalta el uso de la metadona (opiáceo sintético que bloquea el efecto de esta droga y los síntomas del síndrome de abstinencia) como ejemplo de tratamiento especializado (NIDA, 2015).

de resultados oportunos y eficaces a las demandas de tratamiento (Secretaría de Salud-Conadic 2008, Jiménez y Castillo, 2001).

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, reporta que en los centros de rehabilitación el acceso a profesionales de la salud es insuficiente y la atención que se brinda a los pacientes afecta en muchas ocasiones sus garantías individuales (como el derecho a la seguridad jurídica y a la libertad). De hecho la vulnerabilidad de los usuarios de drogas parte desde el juicio moral negativo extendido y fortalecido por algunos contenidos en campañas de medios de comunicación “contra las drogas”, puesto que llega a reflejarse en frecuentes abusos por parte de agentes de policía (CONAPRED, 2009).

La instancia mencionada afirma que este estigma y discriminación deriva en sentimientos de culpa provocados por la criminalización del consumo de drogas, lo cual afecta la salud física y mental de los usuarios de drogas; y con frecuencia se extiende hacia sus allegados (que suelen ser los familiares de las personas en rehabilitación). En consecuencia, los centros de rehabilitación pueden llegar a convertirse en espacios autocontenidos donde los usuarios dependen únicamente de la identidad grupal para elevar su autoestima (CONAPRED, 2009).

1.1.2 Masculinidad, droga y violencia

En nuestro país son los varones quienes tienen las cifras más altas de consumo de estupefacientes, ya que por cada mujer que reporta consumir cualquier droga, 4.2 varones lo admite (ENA, 2011). La marcada distinción entre la prevalencia del uso de estupefacientes por sexo, nos permite asumir que el ser varón es un factor que influye en la predisposición para adquirir una adicción; esto puede responder a condiciones socioculturales a partir de las cuales la identidad masculina de los varones estaría ligada a la posibilidad de constituir un grupo de alto riesgo¹³.

En su investigación sobre mortalidad evitable en los estados de la frontera del norte de México, López y Uribe subrayan una masculinización de las causas de muertes por violencia, las cuales se incrementan a partir de la adolescencia y alcanzan su pico en la edad de adulto

¹³ Grupo de alto riesgo, es aquel en el que se ha demostrado, a través de diversas investigaciones y estudios, que, por sus características biopsicosociales y de vulnerabilidad social, tiene mayor probabilidad de uso, abuso o dependencia a sustancias psicoactivas (NOM- 028, 1999).

joven (25-29 años de edad); en el caso de Baja California el porcentaje de años de esperanza de vida perdidos debido a homicidio fue de 20.2%. Dichos resultados son consistentes con estudios realizados entre 2008 y 2010 sobre el impacto de la violencia homicida en la esperanza de vida de vida masculina en México (López y Uribe, 2015). Estos datos conducen a pensar que existe un importante incremento en la probabilidad de fallecer por causa de una muerte evitable si se es un varón (adulto joven), residiendo en un municipio pobre del norte de México, donde la población sea reducida y que además dicha comunidad se encuentre cooptada por el narcotráfico.

Estos datos son reveladores al entenderlos en el contexto machista, condición sociocultural que repercute de manera importante en el moldeamiento de la masculinidad de gran cantidad de varones en México¹⁴. La relevancia de este modelo de *hombre* es tal, que ha llegado a formar parte del ámbito más amplio de la *economía política de los valores culturales* en México (Gutmann, 2000). Esta afirmación es muy seria, pues implica que dentro de los valores culturales en México (y principalmente en el caso de los varones) también se encuentran la misoginia y homofobia, componentes inherentes al machismo.

En consecuencia, los varones tienden a exponerse a situaciones riesgosas que permean en sus entornos, con el fin de validarse como *hombres*. En el caso particular de la región noroeste del país, estas situaciones riesgosas pueden relacionarse fácilmente con el consumo y venta de estupefacientes, pues de este modo se puede demostrar valentía, poder y solvencia económica; no obstante, como consecuencia a estas acciones se genera una estrecha relación con prácticas ilegales relacionadas con el narcotráfico y la violencia que en ocasiones conlleva.

Así, el machismo sumado a un contexto de flujo constante de drogas, convierte a los varones en una población propensa a sufrir las consecuencias de relacionadas al contacto con los estupefacientes, tales como adicciones, desempleo, estigmatización social, desintegración familiar, violencia debido a confrontaciones con la policía y cárteles, encarcelamiento,

¹⁴ Es importante resaltar que el desarrollo del machismo y el nacionalismo mexicanos fueron respaldados históricamente desde el Estado, como una propuesta de *masculinidad hegemónica*, la cual agrupó determinados referentes básicos que derivaron en un sentimiento de unificación nacional; como se ha estudiado ampliamente en la representación de los varones en el cine mexicano posrevolucionario, especialmente entre los años de 1930 a 1950 (Domínguez, 2013).

contagio de enfermedades de transmisión sexual, deterioro cognitivo e incluso la muerte. Este complejo escenario no es particularmente desconocido en Tijuana.

1.1.3 Contexto de Tijuana

La ciudad de Tijuana ha tenido un importante cambio en cuanto a su percepción pública en las últimas décadas. Si bien Garduño (2009, en Jiménez y Castillo, 2011) reconoce que a partir de la década de 1970 fue considerada “tierra de oportunidades” por ser un polo de industrialización fronteriza y ser un atractivo punto de cruce a E.U.A, actualmente posee un ambiente social de temor, marcado por la violencia. Esto provocado por la multiplicación de bandas de polleros, las rutas para introducir droga a Estados Unidos, las riñas y matanzas por ganar los territorios de los distribuidores (plazas).

Si bien se ha referido que la región Noroccidental del país tiene una gran prevalencia en consumo de drogas, la experiencia empírica de los tijuanaenses les permite reconocer la influencia del narcotráfico como parte de la cultura de la ciudad. Tijuana es una ciudad compleja¹⁵, identificada por su influencia rockera, fácil acceso a estupefacientes y vida nocturna, así como un notorio comercio sexual en la llamada “Zona Norte”, cerca de la famosa avenida Revolución (La Revo). En el trabajo de campo, varios internos reconocieron frecuentar estas zonas de la ciudad, coincidiendo en que la Zona Norte se presta para cualquier tipo de esparcimiento que el dinero pueda costear.

Al ser una zona fronteriza, Tijuana es botón de muestra de la migración; en sus calles conviven gran cantidad de migrantes, residentes, deportados o visitantes temporales. De hecho, entre los internos de “La esperanza” encontramos a personas originarias de todas las regiones del país. Para los residentes locales, es cotidiano ver personas sin hogar deambulando por las calles o reuniéndose en desayunadores de asociaciones; así como varones pertenecientes a centros de rehabilitación, quienes en los cruceros piden cooperaciones voluntarias en apoyo a centros de rehabilitación o iglesias.

El Consejo Estatal de Población refiere que cada año deciden establecerse en Tijuana alrededor de 100 mil hombres y mujeres, muchos de los cuales tienen como objetivo emigrar a

¹⁵ Humberto Félix Berúmen (2003) en su libro *Tijuana la horrible: Entre la historia y el mito*, profundiza en la peculiar representación imaginaria y los discursos místicos de esta ciudad, a partir de sus circunstancias históricas y sociales.

E.U.A, y sobreviven en condiciones marginales, provocando escasez de empleo (Conepo 2008, en Jiménez y Castillo, 2011), lo cual va de la mano con la incertidumbre y crisis familiares. Hernández (2013) puntualiza que el desempleo en contextos de cambio socioeconómico como los mencionados, propicia un tipo de crisis de las masculinidades que, al menos en sociedades como la mexicana, hacen que los varones sean un sector vulnerable ante las adicciones.

1.2 Religiosidad y pentecostalismo

Durante las últimas cinco décadas se ha desarrollado un importante crecimiento de las denominaciones evangélicas de corte pentecostal en el norte de México, así como en Baja California (De la Torre y Gutiérrez, 2007:79-84; Hernández y Odgers, 2010). En esta definición de campos religiosos, conformación de sistemas de creencias y procesos de creación de referentes identitarios, la relación fronteriza tiene un papel muy importante (Odgers, 2005). De acuerdo al Atlas de la diversidad religiosa (De la Torre y Gutiérrez, 2007), el caso de las religiones cristianas no católicas en México representa un claro ejemplo de capacidad de adaptación a las diversas condiciones contextuales, ya que han sido apropiadas por sus creyentes a través de usos populares.

Renée de la Torre, en el libro citado anteriormente, invita a que religiones como las evangélicas, pentecostales, protestantes, adventistas, los mormones, Testigos de Jehová, etcétera., sean comprendidas a partir de una perspectiva multidisciplinaria (involucrando por ejemplo, perspectivas históricas, sociológicas, antropológicas, geográficas). Así pues, a continuación se propondrá un panorama de respecto a la religiosidad evangélica tomando en cuenta variables que se han considerado relevantes para esta investigación.

1.2.1 Antecedentes del pentecostalismo

El pentecostalismo se originó a principios del siglo XX en Estados Unidos de América, entre los afroamericanos, mexicanos y adoradores blancos quienes protestaban contra la rígida jerarquía de las principales iglesias protestantes (Hansen, 2011). En el caso de México, Garma Navarro, apunta que esta creencia constituye la minoría religiosa más importante de nuestro país, llegada de la mano de tres mujeres: Romanita Valenzuela, en 1912 en la ciudad de Villa Aldama, Chihuahua; María Riviera de Atkinson, en 1926 en Ciudad Obregón, Sonora y Anna

Sanders en 1921, en la Colonia Morelos del D.F. Sin embargo, en las tres ocasiones la administración y dirección de estas iglesias fueron cedidas a pastores jóvenes, quienes sentaron las bases de la formación más institucional que es hoy. El mayor crecimiento que ha tenido esta religión se ha dado en las comunidades indígenas, comenzada desde la década de los años 70 del siglo pasado (Garma, 2000, 2007).

La notable aceptación mundial de la creencia pentecostal tiene que ver con su reelaboración de elementos afroamericanos y protestantes, puesto que ha mostrado ser muy adaptable a diversos escenarios (Garma, 2007); éste movimiento compite con el espiritualismo popular, el movimiento carismático cristiano y los curanderos indígenas. Surgido a partir de los inmigrantes regresados de Estados Unidos y grupos populares relacionados a grupos pentecostales de la frontera norte (Gamio, 1931; 1972).

1.2.2 Aspectos distintivos del pentecostalismo

El pentecostalismo enfatiza la transformación del individuo por la aceptación de su nueva fe, por lo cual es vital el cumplimiento de las normas y valores de la nueva religión. Por ejemplo, el culto a la Virgen María (mariolatría) no es admitida por estar asociada al catolicismo. Si bien esta creencia conlleva roles específico por género, se percibe la intención de eliminar la exaltación de las formas más extremas de la violencia simbólica masculina, asociadas al pecado terrenal. En ese sentido la homosexualidad es abiertamente condenada por ser considerada pecaminosa e inmoral (Garma, 2004, 2008). De acuerdo a Garma (2007, 2008) prácticamente todas las iglesias tienen un Ministerio de la Música de Alabanza (encargada de la parte musical de los servicios), lo cual atrae a muchos jóvenes. Este ministerio tiene un papel importante para lograr un estado adecuado para los ritos donde se alivian los malestares (Goodman, 1989, Lewis, 2003).

El fundamento de la fe pentecostal se caracteriza por la creencia en la existencia de dones concedidos por el Espíritu Santo (los cuales fueran recibidos por los apóstoles de Cristo en Pentecostés¹⁶), éstos son el don de la profecía, el don de lenguas y el de la sanación; el pentecostalismo mexicano pone el acento en los dos últimos dones. Es importante mencionar

¹⁶ En Hechos de los Apóstoles, se describe el día del Pentecostés, unos días de la muerte de Jesucristo cuando los doce apóstoles, la madre de Jesús y María Magdalena reciben al espíritu santo, comienzan a hablar en lenguas y experimentan otros signos milagrosos (Garma, 2007, 79).

que en el caso de La esperanza se ha catalogado a la fe que profesan como parte del pentecostalismo, aunque no sea asumida cabalmente, sin embargo la recepción de dones es muy poco frecuente, aunque no desconocida. No obstante, se describirá en los apartados siguientes las características de los dones que hacen particular esta creencia.

Tradicionalmente, la conversión a esta fe implica que, al menos una vez en su vida, los fieles experimenten un contacto con la divinidad a través de los dones mencionados (Garma, 2000). Primeramente, el “Don de profecía” es el menos común, pues conlleva la capacidad de poder conocer el futuro por medio de diversas señales (Garma, 2007). El “Don de lenguas” o glosolalia consiste en la capacidad de hablar en lenguas desconocidas para el vocalizador. Esto se da en el marco de sesiones colectivas de avivamiento donde interactúan para entrar en trance y vocalizar. Si bien estudiosos han equiparado este estado a la posesión o trance chamánico, éste no es aceptado por los creyentes (Garma, 2007)¹⁷.

Finalmente, el “Don de la sanación” es significado por los creyentes como la recuperación del cuerpo y el alma. Particularmente ha generado mucho interés en sectores donde la atención médica es deficiente, como entre comunidades indígenas o nuevos migrantes. Se considera la forma básica para lograr la evangelización y es enfatizada por los testimonios de los fieles; al ser pensada como una manifestación del Espíritu santo, sus efectos son considerados milagrosos (Garma, 2007).

Los dones de lenguas y de la sanación constituyen señales de una identidad religiosa para los pentecostales mexicanos. Para ellos existe una enorme diferencia entre sanar y curar, pues consideran que sólo *Dios* sana. Este don es otorgado a quienes han sido elegidos por el Espíritu Santo por su fe sobresaliente y su obediencia a Dios¹⁸. Al actuar como vehículo de esta divinidad, el creyente impone sus manos sobre un enfermo mientras ora, lee la Biblia y habla en lenguas. Existe un entendimiento de que todos los males y padecimientos pueden

¹⁷ Se considera a este Don un estado especial de gracia, en el cual el creyente se convierte en un instrumento de la Divinidad. La glosolalia no es estrictamente una lengua, quien posee este Don no entiende lo que dice, no obstante, esto no significa que los oyentes no lo entiendan. Para entender estas lenguas “celestiales” la persona debe poseer el don divino de la interpretación. Aunque es posible que este estado pueda fingirse, las reacciones físicas son difíciles de imitar (sudoración, respiración entrecortada, etc.). Este estado de conciencia alterado se ha asociado en ocasiones con el uso de drogas (Garma, 2000).

¹⁸ El autor comenta que aunque muchas personas no tengan el don de la sanación, pueden aglutinarse en agrupaciones de oración y, conjuntamente, sanar. Esta acción se sustenta en el versículo bíblico que dice: “donde hay dos o tres en nombre de Cristo, Él está presente” (Garma, 2008).

sanar pues, de acuerdo a esta fe, son el resultado de la maldad mundana y *Dios* no desea que la humanidad sufra (Garma, 2008).

En las iglesias evangélicas cristianas existe una condena absoluta a prácticas como la poligamia, el adulterio, el alcoholismo y la violencia hacia los débiles pues, en esta lógica, constituyen un pecado terrible que lo lleva a la perdición. De este modo se evitan situaciones que implican desequilibrio y exceso (como la asistencia a cantinas y fiestas de embriaguez). Así pues, se puede señalar que el resultado es un varón “domesticado”, pero que resulta ser un buen esposo y padre, lo cual es ventajoso para la familia en su conjunto (Brusco 1995, Garma, 2004, 2008).

Garma concluye que en sus análisis que un varón que se aut nombra cristiano es un humano complicado, inacabado, cambiante. Los creyentes son hombres nuevos, sí, pero a su manera. Todavía son patriarcales en varios aspectos, pero no realmente son misóginos en el sentido de aceptar una visión degradante que justifica la sumisión violenta de las mujeres. Si bien se considera al varón como el dirigente de un hogar, además reconoce a la esposa como compañera que debe ser respetada y cuidada. Asimismo una “buena esposa” respeta y sigue a su marido cuando éste es un buen cristiano; debe apoyarlo y no causarle problemas¹⁹. En estos términos los pentecostales proponen, lo que consideran, un matrimonio monogámico equilibrado (Garma, 2008).

1.2.3 Entendimiento de Dios en el pentecostalismo

Al hacer un análisis de las canciones cristianas, Garma (2008) revela características que se han asumido respecto a la figura de Dios, describiéndolo como una entidad hipermasculinizada, todopoderosa, agresiva, que tiene elementos patriarcales de dominio y fuerza y gana batallas contra la maldad (según esta orientación, el creyente debe decidir y tomar el partido del bien en esta lucha cosmológica). Se considera que Dios es distinto de la autoridad terrenal, sea ésta masculina o no, de este modo su orientación bíblica corresponde a la divinidad representada en el Viejo Testamento. El autor resalta las connotaciones similares en la figura de Jesucristo, por lo cual son prácticamente intercambiables en roles y atributos; aunque en ocasiones

¹⁹ Esta recomendación se fundamenta en la primer epístola de San Pablo a los Corintios en la cual destaca la obediencia de las esposas a sus maridos (Corintios, 11).

también se le representa como un hermano mayor bondadoso que apoya y ayuda al creyente cuando lo solicita.

De acuerdo a Garma, en este tipo de alabanzas no se denota una preocupación por principios teológicos como, por ejemplo, los misterios de la Santa Trinidad (los cuales provocan discusión y desacuerdo entre distintas asociaciones religiosas). Asimismo son notables también las referencias a Dios con términos ambiguos, como hermoso y bello, los cuales se asocian a cualidades femeninas en Latinoamérica y la Europa Mediterránea. Si bien esto remite al retorno de una deidad andrógina (con propiedades masculinas y femeninas), ciertos investigadores como Goodman (1989), Lewis (2003) y Laplantine (1987) han anotado formas de bisexualidad velada en esta feminización de Dios.

1.3 Modelos de rehabilitación no gubernamentales

En este apartado se desarrollará el trasfondo de los modelos de rehabilitación no gubernamentales, partiendo de la llegada de los grupos de Alcohólicos Anónimos en México, para dar paso a la oferta terapéutica bajacaliforniana y el caso específico de Tijuana. Planteado esto, se analizarán las particularidades en la concepción que se tiene de la adicción, lo cual es crucial para entender el abordaje que se da en cada terapia. Finalmente abordarán las particularidades del centro de rehabilitación estudiada en esta investigación

1.3.1 Trásfondo histórico, grupos de AA

Respecto al tema de la rehabilitación, Eduardo Menéndez (1997), reconocido antropólogo social con estudios en el área de la Salud Pública, refiere que el primer grupo de ayuda de Alcohólicos Anónimos se creó en la década de los treinta en Estados Unidos. Sin embargo, fue hasta los cincuenta cuando se notó un notable incremento de este tipo de grupos a nivel internacional, México incluido. Cuando el modelo de los grupos de Alcohólicos Anónimos fue desarrollándose en América Latina, Menéndez describe que médicos y antropólogos coincidían en que éste no se expandiría debido al trasfondo protestante que impera en estos grupos. Los estudiosos consideraban que el catolicismo popular, dominante en ciertos sectores subalternos latinoamericanos, fomentaría el rechazo a los grupos AA (Menéndez, 1997). Esto

no fue así, en parte por el importante papel social que ha tenido esta organización con su programa de ayuda mutua “Doce pasos”²⁰.

Desde el área de la antropología médica, cuando Eduardo Menéndez (1997) habla de los diversos grupos de autoayuda, se refiere a sus miembros a partir de una noción de *identidades deterioradas* (Goffman, 1993) las cuales incluyen locura, discapacidad, invalidez, enfermedad u otros padecimientos estigmatizantes. De este modo Menéndez concibe a los actores sociales en torno a los cuales constituyó empírica y teóricamente sus temáticas; haciendo referencia a estudios de grupos terapéutico/religiosos en diferentes sectores sociales en México y la relación entre mortalidad/muerte y religión.

Los valiosos estudios que realizó Menéndez para acercar la medicina y la antropología e incluir a la identidad en el terreno médico, conllevan en el concepto *identidad deteriorada* la aceptación de la existencia de una identidad ideal con respecto a otra, equiparándola a un cuerpo sano y uno enfermo. Si bien es comprensible la intención de conciliar la recuperación de las personas con un estado de bienestar el cual se traduciría en una estabilidad identitaria que conlleve una mejora en la calidad de vida, en esta investigación no se retomará el término *deteriorada*, ya que puede percibirse estigmatizante. A partir de los planteamientos teóricos retomados, la postura²¹ de esta investigación es que una constitución identitaria no parece

²⁰ Se mencionará a grandes rasgos los pasos de este modelo terapéutico:

1. Admitir impotencia ante la adicción, ingobernabilidad de la vida.
2. Llegar a creer en un poder superior que sea capaz de devolverles el sano juicio.
3. Poner voluntad y nuestra vida al cuidado de Dios, tal y como sea concebido
4. Hacer un detallado inventario moral de sí mismos.
5. Admitir fallas ante Dios, ante sí mismos y otros seres humanos.
6. Voluntad para que Dios elimine sus defectos de carácter.
7. Humildemente pedir que les quite esos defectos.
8. Listado de personas a quienes han hecho daño y están dispuestos a enmendar.
9. Enmendar el daño causado a esas personas, excepto cuando pudiera ser perjudicial para ellos u otros.
10. Continuar haciendo inventario personal y reconocimiento de equivocaciones.
11. Buscar a Dios a través de oración y meditación, para conocer su voluntad y la fortaleza para cumplirla.
12. Llevar el mensaje a los adictos y de practicar estos principios en todos los aspectos de la vida (Libro Azul N. A, 1991, en Lorenzo, 2012).

Es importante considerar que existen otras traducciones en las cuales se habla de un Ser Supremo (no particularmente de Dios) para así permitir que cada persona pueda identificar sus propias creencias.

²¹ Una identidad, con sus fronteras conformadas por distintos tipos de referentes, puede prestarse a cambios de todo tipo, esto sin embargo no la coloca en términos negativos o de deterioro, una identidad simplemente *es*. De no retomar a la identidad distanciada de cargas valorativas, se estaría contribuyendo a una percepción moral como se tiene en el centro de rehabilitación, donde se sugiere a los internos que antes de llegar al centro estaban contaminados de pecado, y sin embargo ahora con la ayuda de *Dios* adquieren mejores cualidades, por ende

prestarse a valoraciones de curación o sanación, independientemente de nuestra condición física o psicológica.

1.3.2 Oferta terapéutica en Baja California

Los modelos de atención reconocidos oficialmente se agrupan en cuatro: el modelo profesional (manejado por profesionales de la salud), el modelo de ayuda mutua (ofrecido por agrupaciones de adictos en recuperación), el modelo mixto (servicios profesional de tratamiento y ayuda mutua) y los modelos alternativos (servicios de tratamiento a través de diversas técnicas y métodos sin poner en riesgo la integridad física y psicológica de la o el usuario) (NOM 028, 1999).

Como parte del proyecto de investigación *La oferta terapéutica religiosa de los Centros Evangélicos de Rehabilitación*, se realizó una evaluación sobre las alternativas terapéuticas religiosas en el estado de Baja California; en el cual se demostró que la oferta evangélica ha crecido exponencialmente desde 1980 (pasando de 93 centros a 233 en 2013) para convertirse en parte importante del “sistema de salud realmente existente” (SSRE) (Gálaviz y Odgers, 2014)²². En este estudio se determinó que existen valores religiosos y morales que compartidos por algunos miembros del personal del gobierno encargado de esta problemática y el personal de la sociedad civil que lidera los centros, por lo tanto se impide la reflexión respecto a temas centrales por resolver, sumando la relación religión-salud/enfermedad en el contexto de un estado laico, que no reconoce a estos centros como religiosos, sino como “alternativos” (Galaviz, Odgers, 2014).

En esta lógica tampoco se reconoce a los directores de estos centros como verdaderos interlocutores en la construcción de mejores modelos de atención a las adicciones. Además, así como estos centros aligeran la carga del Estado para atender este problema de salud pública, la existencia de éstos cuestiona su capacidad para proveer los servicios de salud a los que éste está obligado.

dignos de ser salvados; desde esta perspectiva estarían menos deteriorados. Es por esto que el diálogo entre los conceptos médicos y antropológicos debe ser cauteloso pues las ambigüedades pueden prestarse para una aparente reafirmación de modelos con cargas ideológicas, como la pentecostal.

²² Las autoras retoman este concepto para referirse a las opciones terapéuticas de las que dispone una población determinada en forma práctica, para interpretar y hacer frente a los problemas de salud/enfermedad que le aquejan.

1.3.3 Modelos de rehabilitación evangélicos en Tijuana

Olivas y Odgers (2015), a partir de su trabajo de campo realizado en centros de rehabilitación evangélicos en la ciudad de Tijuana, refieren que el origen de la mayoría de éstos (los de mayor antigüedad) están vinculados a procesos de conversión religiosa de un ex consumidor de drogas; quien considera que la creación y mantenimiento de dicho centro representa el Plan que Dios tiene para él. Estos centros evangélicos se apoyan en visitas esporádicas de algunos ministros o predicadores, e incluso llegan a crear dentro del centro una escuela pastoral, sin embargo no están vinculados a ninguna iglesia formalmente constituida; estos lazos (que incluyen iglesias locales en Tijuana y San Diego) se dan posteriormente, y de manera relativamente laxa. De este modo su precariedad representa también libertad organizativa y de interpretación bíblica (enfocada a encontrar orientaciones concretas para guiar el proceso de deshabituación al consumo de sustancias).

Galaviz y Odgers (2014) encuentran una amplia participación de asociaciones evangélicas (27%) entre las opciones del SSRE; la cuales hacen uso de una retórica propia para entender y atender el proceso de recuperación. Payne, Bergin, Bielema, y Jenkins sugieren seis explicaciones posibles sobre los beneficios de la religión en la recuperación de la salud mental: Estos incluyen que ambos reflejan el comportamiento socializado óptimamente; sus valores se pueden traslapar; el compromiso religioso puede ir en paralelo con el crecimiento personal, el logro, la estabilidad, la evitación de un estilo de vida perjudicial, la cohesión familiar y la autorrealización; los patrones religiosos son pro-social y se extienden durante toda la vida; la religión proporciona un sentido de dirección, propósito y significado que luego ayuda a hacer frente; y el mero hecho de la continuación del uso de la religión dice algo acerca de su utilidad y capacidad de adaptación (1991, citado en Jarusiewicz, 2008).

De acuerdo a los conocimientos recabados en el proyecto “La oferta terapéutica...” respecto a la rehabilitación evangélica, en principio las personas que utilicen este tratamiento para dejar su o sus adicciones, tendrán resultados positivos si consiguen modificar sus redes sociales, construir un proyecto de vida viable y atravesar un proceso de redefinición identitaria, en donde logren construirse de manera positiva, invirtiendo (mediante el perdón de Dios) la estigmatización que su pasado como adicto conlleva. De este modo se busca que se presente una resignificación y adquisición de ciertos referentes, los cuales servirían como herramientas

para la construcción de su nueva identidad ajena a las adicciones. Este cambio está influenciado en los centros evangélicos por la religiosidad implícita en sus discursos y prácticas.

1.3.4 Perspectivas respecto a la adicción

Para hablar de las particularidades entre los distintos modelos de atención, es necesario partir de las nociones que se tiene de una adicción pues de este modo se entiende cual es el enfoque de su tratamiento, y en última instancia, qué busca curar cada uno. En primer lugar, de acuerdo a la National Institute on Drug Abuse:

“La adicción es una enfermedad crónica con recaídas caracterizada por la búsqueda compulsiva de drogas y su uso a pesar de las consecuencias negativas y cambios a largo plazo en el cerebro. Las personas que son adictas tienen deseos muy fuertes por la droga, por lo que resulta difícil dejar de consumirla. La mayoría de las drogas alteran el pensamiento y el juicio de la persona, lo que puede aumentar el riesgo de lesiones o muerte por conducir drogado o enfermedades infecciosas (por ejemplo, VIH/SIDA, hepatitis) debido a prácticas sexuales inseguras o compartir agujas.” (NIDA, 2015, s.p.)²³

Como se puede apreciar, el enfoque del NIDA está más concentrado en las acciones y riesgos que hacen posible una adicción, así como las consecuencias que puedan traer. Profundizando en la perspectiva médica, Cheryl Zerbe, propone que las adicciones a sustancias y comportamientos influyen en distintos componentes como en la estructura bioquímica de los individuos. Los científicos han entendido que la dopamina, un neurotransmisor encontrado en el cerebro, juega un papel importante en la adicción y dependencia a sustancias. El alcohol u otras drogas causan una de las siguientes tres reacciones: estimulación e incremento de la segregación de dopamina, apego a los receptores de dopamina o alteración en la manera en que los receptores de dopamina reaccionan. De este modo la dopamina incrementa la estimulación del canal de recompensa neuronal, y los sentimientos de recompensa o satisfacción son mayores cada vez que la sustancia es usada. En consecuencia, las personas se vuelven adictas porque tienden a repetir cualquier acción que produce placer (Substance

²³ Traducción propia, cita original: “Addiction is a chronic, relapsing disease characterized by compulsive drug seeking and use despite negative consequences and by long-lasting changes in the brain. People who are addicted have strong cravings for the drug, making it difficult to stop using. Most drugs alter a person’s thinking and judgment, which can increase the risk of injury or death from drugged driving or infectious diseases (e.g., HIV/AIDS, hepatitis) from unsafe sexual practices or needle sharing.” (NIDA, 2015, s.p.).

Dependence, Social Issues Resources Series, SIRS, 1999, Addiction and the brain-Part I, Art. 72, SIRS, 1999, citados en Zerbe, 2002).

En el caso del modelo de doce pasos, Gimena Lorenzo (2012) indica que se considera a la adicción como una: *enfermedad crónica, incurable y progresiva, cuyo tratamiento es de por vida*. A su vez, es considerada una patología física y psicológica, cuya base reside en “defectos de carácter” morales de la determinada “personalidad adictiva” de aquel que lo padece. Así pues, a pesar que la adicción como enfermedad crónica está asentada en conceptos biomédicos, su tratamiento es organizado alrededor de supuestos respecto a las conductas del “enfermo” (Saslavski, 2007, citado en Lorenzo, 2012). Esta premisa ha influenciado fuertemente a los centros de rehabilitación evangélicos, con la distinción de entender la conducta del usuario de drogas en términos de una moralidad religiosa.

Como resultado del contacto con el centro de rehabilitación donde se realizó esta investigación, se propone que: desde la perspectiva de la rehabilitación evangélica, *la adicción es considerada una enfermedad espiritual ligada a las decisiones morales de los usuarios; quienes deben resistir las trampas y tentaciones del enemigo; en ese sentido, puede entenderse como una lucha entre el bien y el mal*. De este modo, es claro que existe un énfasis en el significado moral de las acciones y decisiones que conllevan una adicción y las opciones alternativas para tratarla.

De acuerdo a Zerbe (2002), un aspecto que debe ser puesto en consideración son las consecuencias que podría traer la entrega que se exige desde los modelos terapéuticos religiosos a personas vulnerables, pues existe la posibilidad que reemplacen una adicción por otra para adquirir una adicción a la religión, lo que comúnmente conocemos como volverse *fanáticos*. Zerbe enmarca este fanatismo como un desorden de comportamiento que tiene efectos dañinos para el individuo y su familia, pues si un adicto usa la religión como medio de escape, éste desarrollará una religiosidad no saludable.

Como se puede notar, si bien los abordajes respecto a la adicción varían, no son necesariamente excluyentes mientras exista la abstinencia, aunque cada modelo de tratamiento implica consecuencias a tomar en cuenta. Por ejemplo, si el usuario de drogas no cuenta con

los recursos para acceder a los modelos de atención médica (dinero o derechohabiencia), dentro de la oferta terapéutica alternativa se les brindará modelos de atención que generalmente implican la conversión o la creencia espiritual o religiosa, lo cual representa un problema para personas que no son creyentes.

1.4 Rehabilitación evangélica en “La esperanza”

Esta investigación se llevó a cabo en el centro de rehabilitación evangélica “La Esperanza”, la cual se encuentra en la colonia Valle Bonito, La presa, en la ciudad de Tijuana, Baja California. En su sección para hombres, La Esperanza cuenta con una población fluctuante de entre 100 y 120 internos, de los cuales se tiene conocimiento que alrededor de 16 son servidores, incluyendo el director y subdirector del centro. En este lugar se atiende los padecimientos de personas con problemas relacionados a las adicciones, a la vez que les brinda un contexto sociocultural que pretende dotarlos de elementos para reintegrarse a la sociedad.

El contexto que enmarca la búsqueda de identidad de estos hombres también está influenciado por las características geográficas del centro. Para llegar a este lugar es necesario dirigirse a las afueras de la ciudad, por un camino de terracería cuesta arriba; en la parte alta del cerro reposan una serie de pequeñas construcciones delimitadas por una malla. Salir de este lugar a pie, implica exponerse a un terreno árido donde son comunes culebras y tarántulas; por lo tanto escapar del lugar resulta riesgoso en primera instancia. Además de los dormitorios, se aprecia una cancha, una oficina, un comedor, un pequeño templo y algunos murales con motivos religiosos.

De acuerdo con la investigación de Ebermbi García Hernández (2014) el Centro de Rehabilitación La Esperanza A. C., fue el primero fundado en Tijuana en 1980. Como parte de las actividades que se realizan en el centro se documentan talleres, terapia vocacional (fabricación de bloques vitrales y reparación de autos), escuela bíblica para misioneros, casas de reintegración y la *misión-rescate*²⁴. Sus integrantes están muy relacionados con la iglesia

²⁴ Servicios religiosos y desayunos ofrecidos a personas en situación de calle, liderados por servidores del centro y realizados con la finalidad de integrar a más personas a las filas del centro.

evangélica “El Aposento Alto” la cual cuenta con una escuela bíblica y se encuentra en la parte baja del cerro, en este lugar se conjunta parte de la comunidad de internos y personas allegadas de la colonia. En este sentido es notable que esta orientación religiosa ha fortalecido los lazos comunitarios entre los residentes de la zona, por lo tanto la religiosidad de La Esperanza ha permeado a la colonia entera y viceversa.

El proceso de rehabilitación evangélica en la Esperanza consiste en un modelo de ayuda mutua, el cual implica un aprendizaje *exadicto-adicto* (García Hernández, 2014), en el cual unos aprenden de otros a través de experiencias significativas, en un periodo en el que los internos se encuentran alejados por un tiempo su vida cotidiana. En este sentido los procesos de interacción entre los varones y la ritualidad religiosa han tenido un importante papel en la generación de lazos comunitarios que permiten a los internos desarrollar estabilidad grupal.

1.4.1 Internamiento en La esperanza

Cuando un interno llega, tiene que llenar una serie de documentos en la recepción, donde acredita su identidad y las condiciones de su llegada. Una vez que firma en conformidad, un servidor de la oficina lo lleva al área donde será revisado completamente para asegurarse que no traiga drogas, armas u otros objetos que representen un peligro potencial para el interno y sus compañeros. Entonces el varón será canalizado al área de *Detox*, un área de desintoxicación de alrededor de 4 x 7 metros que, junto a un área común llamada *General* (donde se encuentran los nuevos ingresos que ya han salido de desintoxicación, pero todavía se encuentran en observación), forma parte de la casa llamada *Genesis*. La cual representa el primer paso del tratamiento, además del más crucial, pues su comportamiento allí determinará en buena medida su colocación en casas posteriores. Al entrar a *General*, el interno será recibido por los otros al grito unísono de “¡Bienvenido!”.

De acuerdo a la NOM-028 (1999), el ingreso de los usuarios a los establecimientos especializados en adicciones podrá ser voluntario, involuntario (para usuarios que requieran atención urgente o representan un peligro grave e inmediato para sí mismos o para los demás, notificando posteriormente al Ministerio Público de adscripción) u obligatorio (cuando lo solicite la autoridad legal competente), y en el de ayuda mutua será estrictamente voluntario,

pudiendo darse el ingreso obligatorio en los establecimientos que operen bajo este modelo que estén reconocidos por el CONADIC (Consejo Nacional contra las Adicciones).

Además de los mencionados, existen otros casos en puntos grises que son relevantes de mencionar, como cuando los internos son canalizados desde otros centros debido a su mala conducta. Es importante tomar en cuenta que también hay internos que se encontraban en situación de calle, para quienes el centro representa un medio para no deambular por la ciudad, con las implicaciones que esto trae. Por último, La Esperanza alberga a varios hombres cuyo apego por las drogas ha afectado fuertemente sus procesos cognitivos, de tal suerte que no son capaces de valerse por sí mismos; son llamados *hermanitos*. Ellos tienen un espacio especial en el centro, en la casa *Misericordia*, donde servidores cuidan su bienestar y necesidades básicas.

Los periodos en los que el interno debe permanecer como parte del tratamiento pueden ser desde tres, seis, y hasta nueve meses; la cuota sugerida para ingreso es de \$1,500.00. Una vez concluido el periodo de observación y de acuerdo al nivel de confianza que el interno ha demostrado, se puede integrar a otra de las casas donde tienen otras funciones. Como *Gálatas* donde duermen los internos que trabajan en diversas labores físicas (limpieza, construcción, cocina), en *Romanos* donde son guardias, ven por el orden y evitan que otros se escapen, así como *Bethel*, la casa para quienes desean hacer estudios bíblicos y administran el lugar.

1.4.2 Perfil de los varones en La esperanza

El perfil de los varones en este centro de rehabilitación evangélico pudo conocerse a través de cuestionarios aplicados durante un año, de septiembre del 2014 a junio de 2015, en el centro de rehabilitación La esperanza²⁵. La edad de los internos arrojó una media de 31.9 años, siendo sesenta y cuatro años el mayor y dieciocho los menores. El estado civil de más de la mitad de ellos es soltero (56.88%). Los porcentajes de varones casados (11.88%), en unión libre (18.13%) y separados o divorciados (12.5) es semejante; agregando además a un varón viudo.

²⁵ Fuente: Información recaba por el proyecto “La oferta terapéutica religiosa en los Centros evangélicos de rehabilitación para fármaco dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana”, 2014-2015.

En relación a los años escolares cursados, un 84.6% tienen 12 años de escolaridad, lo cual implica que la mayoría tiene la preparatoria terminada. Casi todos los internos de La Esperanza son mexicanos (96.25%), con una pequeña representación de estadounidenses (3.13%) y un guatemalteco. Si bien casi la mitad de los internos nacieron en Baja California (47.5%), el resto de los estados de origen se encuentra ampliamente diversificada en el resto del país (otros 20 estados), con un pico relevante de internos nacidos en Sinaloa (14.38%).

Por otra parte, respecto a la religiosidad de los internos tiempo antes de entrar al centro (en su vida cotidiana): 41.29% de los internos se consideraba católico, un 23.23% pentecostal y un 20.65% no tenía religión. En contraste, al momento de entrar al centro, un 31.82% declaró no tener religión, un 31.17% se consideraba pentecostal y 19.48% se adscribía al catolicismo. Estos datos en términos globales dan cuenta cierto desencanto con el catolicismo; a su vez la variable “sin religión” aumenta de manera importante al momento de ingresar al centro con respecto a la vida cotidiana, lo que puede ser un factor importante en el papel del centro de rehabilitación como restaurador de fe.

Respecto a las razones de ingreso, un 67.58% de los varones expresaron que se habían internado voluntariamente, otro 31.78% declararon que fueron llevados por familiares o amigos y sólo un varón del universo de 182 categorizó la razón de su ingreso como “otra”. Al preguntarse a los varones si habían estado internados en otros centros de rehabilitación, resaltó que el 34.18% estaba internados por primera ocasión, el 22.15% había estado en una ocasión y otro 13.92% en dos ocasiones. Asimismo, respecto a tratamientos recibidos en centros de día (grupos AA, NA, etc.), el 68.79% respondió negativamente, 17.2% había estado en una ocasión, y el 6.37% en dos ocasiones.

Las estadísticas más relevantes respecto al ingreso, arrojan que la mayoría de los internos permanece en el área de desintoxicación (detox) tres o cuatro días (lo cual representa un 26.82% y 25.14% respectivamente). En menor proporción algunos internos pasaron solo dos días en esta área (18.99%) mientras que otros (15.64%) permanecieron cinco días; los porcentajes de otros días son menos notorios. Prácticamente todos los internos encuestados por el proyecto “La oferta terapéutica...” se encontraban en el Cuarto Génesis (98.9%), sólo dos de ellos se encontraban alojados en otra área del centro, pero no tenían permitido salir de éste.

Respecto a sus patrones de consumo de estupefacientes, de un universo de 158 internos: el alcohol fue consumido por 69.62% de los internos entrevistados, el tabaco por 77.22%, la marihuana por 54.78%, los solventes por 6.37%, alucinógenos 3.18%, heroína 7.64%, cocaína 17.83%, tranquilizantes 22.44%, anfetaminas 2.55% y cristales (metanfetamina) 81.65%, otras drogas con menos de 2% de consumo: opio o morfina y derivados, crack, anticolonérgicos, antidepresivos.

La mayoría de los internos se encuentran en edad de trabajar, además la mayoría tiene estudios medio-superiores. Prácticamente todos son mexicanos (principalmente de Baja California y en menor medida de Sinaloa). Poco más de la mitad de ellos son solteros y sus principales influencias religiosas son el catolicismo y el pentecostalismo. Si bien la mayoría se encuentra voluntariamente allí y es su primer tipo de tratamiento, una parte importante fueron llevados al lugar o son reincidentes, lo cual es consistente con los escapes que se dan en La esperanza de manera relativamente cotidiana.

Como podemos observar, las drogas ilegales de mayor uso por los internos son la marihuana y la metanfetamina. Debido a sus efectos y manera de trastocar la vida cotidiana del usuario, el alcohol y la metanfetamina son las drogas que se pueden considerar de mayor impacto (las que provocan que el usuario llegue al grado de necesitar el internamiento). Es notable el caso de la metanfetamina²⁶, pues a pesar de ser una droga ilegal, diferencia del alcohol, se ha vuelto una sustancia de fácil acceso y consumo creciente en la región, a pesar de conllevar riesgos importantes para la salud individual y pública.

El establecimiento de este perfil en los internos nos permite repensar la manera en que un problema de implicaciones globales repercute a escala social en los proyectos de vida de las personas quienes padecen una adicción y de sus familias. Es comprensible así la manera que

²⁶ De acuerdo a Jiménez y Carrillo, el efecto farmacológico de las metanfetaminas se produce por la liberación de dopamina, (relacionada con la experiencia de placer y satisfacción), por tanto mejora el estado anímico, estimula la motilidad e induce una gran dependencia (Brailowsky 1995, 250; Beebe y Walley 1995, 449; NIDA s/f, en Jiménez y Catillo, 2011). Esta droga está asociada con cambios en la estructura y función del cerebro, deterioro en la memoria, razonamiento y coordinación motriz, incluso puede causar deterioro de dientes (Klasser 2006, en Jiménez y Catillo, 2011). Una condición asociada con los usuarios de drogas es la intención de aumentar la libido, pues, según los usuarios el cristal/ice tiene cierto efecto al respecto. Además parece crear en ellos una desinhibición que les permite actuar en forma impulsiva o violenta, lo cual tiene que ver con los síntomas de abstinencia (Jiménez y Catillo, 2011). Además, puede ser un factor de riesgo relacionado con el VIH, el cual pudo esparcirse de la cultura gay a los varones migrantes heterosexuales (Maxwell, 2006).

asociaciones evangélicas (que cuentan con estructuras de acción comunitarias en contextos urbanos) colaboran con los medios a su alcance para contrarrestar la problemática que representa el flujo de drogas ilegales en la frontera noroeste del país, principalmente para los varones. Esto ante la indiferencia un Estado que ha decidido priorizar el uso de la fuerza antes que trabajar para establecer las condiciones necesarias para el desarrollo social y el oportuno cumplimiento de los derechos humanos. De esta manera se dará paso a las aproximaciones teóricas desde las cuales fue aprehendida esta problemática para su análisis.

CAPÍTULO II. APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA IDENTIDAD MASCULINA Y RELIGIOSA FRENTE A LA ADICCIÓN

En este capítulo se hará una problematización respecto a la transformación de la identidad respecto a la categoría de género masculino, esto complejizado por una ideología²⁷ religiosa en contextos donde el uso de estupefacientes ha sido determinante para la vida de los usuarios. Primeramente se hará un recorrido sobre el abordaje que se ha dado al concepto de identidad en los estudios en ciencias sociales, sus implicaciones y componentes. Para entonces justificar las perspectivas teóricas más convenientes para esta investigación: la perspectiva de las identidades narrativas y las fronteras identitarias.

En el segundo apartado de este capítulo se busca justificar, a partir de las discusiones teóricas de autores contemporáneos, por qué la masculinidad es un factor determinante para que los varones construyamos una identidad a partir de referencias socioculturales. Se abordará la manera en que estas referencias implican tanto una ventaja en posiciones jerárquicas, como hacer a los varones vulnerables ante condiciones riesgosas, por ejemplo una adicción a estupefacientes. Así finalmente se abordará el concepto de masculinidad hegemónica y masculinidad subalterna para fines de esta investigación.

El tercer apartado versará sobre la influencia de la religiosidad en la construcción de la identidad colectiva y fronteras identitarias; partiendo de la religión como proveedora de sentido. Abordaremos los usos e implicaciones del concepto de Dios para la conversión y de este modo problematizaremos las concepciones históricas de la conversión religiosa, para entender su transición como fenómeno contextual a subjetivo.

En el cuarto apartado se buscará articular los planteamientos de la teoría de las identidades masculinidades y la religiosidad para comprender su relevancia en el contexto del uso de estupefacientes en varones. Para este fin, se dialogará con investigaciones previas,

²⁷ Se retoma la concepción planteada por John B. Thompson (2002), quien conceptualiza la ideología en términos de las maneras en que el significado movilizado por las formas simbólicas sirve para establecer y sostener relaciones de dominación. La ideología además, opera principalmente a partir de cinco modos generales, con estrategias particulares: *legitimación* (racionalización universalización y narrativización), *simulación* (sustitución, eufemización, tropo), *unificación* (estandarización, simbolización de unidad), *fragmentación* (diferenciación, expurgación del otro) y *cosificación* (naturalización, eternalización, nominalización/pasivización) (p. 89-91).

relacionadas a estos temas de investigación; las cuales nutrirán teórica y empíricamente esta tesis.

En el último apartado del capítulo explicarán las bases teóricas del método de análisis estructural, el cual se ha utilizado para hacer el análisis de los materiales surgidos del trabajo de campo. Se propondrán entonces conceptos, que permitan generar un lenguaje adecuado para precisar la ruta metodológica; esto con la finalidad de generar un conocimiento valioso desde el aspecto académico y para la reflexión de las partes involucradas.

2. 1 Respecto a la identidad

Los estudios en ciencias sociales han abordado el tema de la identidad tema a partir de su relación con la raza, lenguaje y cultura, componentes de la etnia. Para estos autores un aspecto importante es la autorreflexión, pues implica la manera en que un individuo evalúa sus capacidades y potencialidades. De este modo genera un autoconocimiento que implica su identificación con un grupo y su distinción con otros (Mercado y Hernández, 2010).

Durante el siglo XX diversos autores han problematizado a la identidad desde distintas disciplinas, Erickson (1968) la entendía como el resultado de procesos: biológico, psicológico y social. Parsons (1968) la refiere como un sistema central de significados de una personalidad individual, que orienta de manera normativa y da sentido a la acción de las personas. Dichos significados surgen en relación estrecha con la interiorización de valores, normas y códigos culturales que son generalizados y compartidos por un sistema social. De este modo la cultura es fundamental para el desarrollo de una identidad en medida que los aspectos histórico-sociales influyan en su autodefinición. (Rocha, 2009).

En su análisis de la identidad de género, Rocha (2009) problematiza el dilema de singularidad o distintividad que implica la unicidad de cada persona, ante la homogeneidad que la hace parte de un grupo de referencia. De este modo se genera un auto-concepto de acuerdo a experiencias, características, percepciones, valores, interacciones y cultura. Este auto-concepto abarca imagen corporal, valores, habilidades y se relaciona con la autoestima. A pesar de las determinaciones contextuales que pueden moldear una identidad, para otros autores como

Giddens (1993 en García, 1999) la identidad se inscribe como un proyecto reflexivo de opciones variadas, más allá del medio económico y social.

A su vez para Zavalloni (1973) la identidad tiene que ver con la organización de cada individuo, en torno a las representaciones que tiene de sí mismo y de los grupos a los cuales pertenece. Esto aclarando que la identidad hace referencia a un proceso de diferenciación, es decir, las personas y los grupos se auto-identifican en función de su diferencia con respecto a otras personas u otros grupos. La identidad a su vez hace referencia a un proceso de integración, que le permite a la persona o al grupo adoptar aquellos aspectos que desde su experiencia o su pertenencia al grupo le permiten identificarse o sentirse parte de éste. En una visión integrativa, Rossan (1987) la entiende como un complejo conjunto, más o menos integrado de actitudes que la persona tiene sobre sí misma”. Conformada por sub-identidades, rasgos generalizados y un sentido de sí mismo (sentimientos o emociones) (Rocha, 2009).

Para Tajfel (1981), la identidad social era la conciencia que tienen las personas de pertenecer a un grupo o categoría social. Una parte importante de la identidad construida socialmente (étnica, de género, identidad nacional, etc.) es su capacidad de retomar atributos que emplea la sociedad para categorizar personas; cuando se habla de identidad, se habla de la persona pero en su pertenencia a un grupo (Rocha, 2009, 251). Adriana García (1999) reconoce el carácter liberador de la identidad ante algo que anteriormente era dado e incuestionado, por el lugar social o geográfico y el grupo de pertenencia. Asimismo si no hay bases estables en esta identidad, puede generarse mucha angustia, pues apela a aspectos primordiales como: qué soy, quién soy, qué quiero, qué no quiero, qué tengo que hacer, qué puedo hacer, quién puedo ser. La identidad, la auto-identidad, el yo, se vuelve un proyecto donde el único responsable es uno mismo.

Dentro de estas consideraciones, es importante tomar en cuenta los aspectos denotativos de la identidad. Carlos Reyero en su análisis histórico de obras artísticas, crítica la tendencia a no valorar la apariencia como un aspecto clave para la identidad en tanto que hacemos una distinción de ésta y una presunta identidad verdadera: “nos hemos acostumbrado a valorar lo esencial sobre lo accesorio, lo permanente sobre lo cambiante... ()... Parece como si

aparición e identidad fuesen cuestiones radicalmente diversas o a lo sumo, accidentalmente coincidentes” (1996, 9).

Debemos tener en mente que, aunque la socialización, endoculturación y la infancia son factores importantes en la construcción de la identidad, ésta también se encuentra sujeta a los cambios que observamos en otros, los contextos sociales, las experiencias individuales y las consecuencias que éstas acarrearán, particularmente cuando se aborda la identidad de género pues debe abordarse desde variables culturales, sociales e individuales en un proceso complejo, dinámico y multifactorial (Rocha, 2009). Sin dejar de tener en consideración los procesos denotativos que, a consecuencia de la construcción de una identidad, hacen explícitos u objetivos los referentes que conforman las fronteras que divisorias entre una identidad y la constituyen como tal ante los otros.

2.2 Perspectivas teóricas de la identidad social

Existen diferentes perspectivas teóricas que nos permiten establecer el modo de aproximarnos a un concepto complejo como identidad, a partir del cual, individuos y grupos establecen un lugar propio en el mundo. En este apartado se hace referencia a perspectivas de análisis relevantes y se justifican las perspectivas constructivista y de identidades narrativas como las corrientes principales para el enfoque que se han seguido en esta tesis.

2.2.1 La categorización y clasificación social

Respecto a la perspectiva de la categorización y clasificación social, Tajfel y Turner (1982) distinguen varios procesos muy ilustrativos en las relaciones intergrupales para entender nuestro sistema social, en donde se integra la identificación de los otros, así como las implicaciones sociales de ser parte de un grupo. En principio, deben ser reconocibles las características del grupo y las consecuencias que conlleva ser parte de éste; además, sujetos externos al grupo deben reconocer a éste en concordancia a una referencia identitaria disponible. Asimismo existe la necesidad de crear una asociación positiva en el grupo a fin de

proteger, mejorar, o preservar una identidad social positiva, distinta de otros grupos. En ocasiones esto puede llevar a que grupos discriminen a otros.²⁸

Tajfel y Turner proponen varios escenarios de identificación de un sujeto ante un grupo: auto conciencia de membresía (cognitivo), conciencia del valor que podría tener el pertenecer a un grupo (evaluativo), el valor que implica esta conciencia y evaluación (positiva o negativa). De este modo, al aceptar ser parte de un grupo, es comprensible la propuesta de que los grupos tengan una visión más positiva de sí mismos con respecto a las personas que están fuera del grupo. Este sentido de pertenencia positiva es fácilmente identificable en casi cualquier grupo y explica la adopción (y reproducción) de las estructuras sociales incluso en sujetos a temprana edad, quienes adoptan los referentes de su entorno así sean parte de una minoría. Respecto a los conflictos intergrupales, los autores mencionan que estos pueden generarse debido a la competencia por jerarquías en el grupo y que éstos conflictos disminuyen en la medida que un grupo comparta un mismo objetivo.

Bajo esta lógica es justificable la tendencia a hacer suposiciones acerca de todos los integrantes de ese grupo sobre la base a una persona que destaque por alguna razón (género, etnia, etc.). Este proceso cognitivo ayuda a determinar las ideas acerca de grupo y fuera de grupo. Así, la idea de los estereotipos crece, cuando la evaluación de una "condición solitaria" se vuelve extremadamente positiva o negativa. Sin embargo estas teorías no nos esclarecen porque algunos individuos resaltan de algún modo con respecto a otros. Además si bien esta perspectiva es muy funcional para entender el funcionamiento de un grupo o su estructura (sería ideal por ejemplo para analizar la colonia donde se encuentra "La esperanza" como una *comunidad religiosa*) en esta investigación abordaremos categorías más subjetivas que, puestas en común puedan generar un entendimiento de una identidad generalizada en este centro de rehabilitación.

²⁸ Si bien los varones internos en el centro de rehabilitación se encuentran excluidos socialmente y estigmatizados por su padecimiento, parte de su identidad grupal se fundamenta en el rechazo a la forma de vivir de la sociedad, pues engloban su existencia en un imaginario de pecaminosidad, de la cual se descontaminan a estar internados.

2.2.2 Identidades narrativas

Dentro del campo de estudio de las identidades es de interés en esta investigación acercarse a la propuesta de las identidades narrativas, de la socióloga Molly Andrews (2002), quien se interesa por la intersección entre biografía individual y la sociedad. Para esta perspectiva parte de los estudios de Paul Ricoeur, quien profundizó en las implicaciones del lenguaje como forma de conocer y construir el mundo, y de Dan P. McAdams, quien consolida esta perspectiva en la psicología social. Andrews parte del principio narrativo que rige a los seres humanos, ya que todos ordenamos nuestros pensamientos, elecciones, vivencias, etc. en estructuras narrativas de tal suerte que somos las historias mismas.

Desde esta perspectiva las historias nos permiten atribuir significado a nuestras experiencias y las de otros; creando discursos, simplificaciones y amplificaciones de las mismas. Siguiendo esta premisa la autora sugiere que la evocación de nuestra identidad está constituida por al remitirnos a partes de nuestro pasado, las cuales no sólo describen la experiencia, sino que le dan la forma. De acuerdo a la autora, la narrativa implica teoría y método, la forma de darle sentido a nuestra vida es a través de las historias (personales o ajenas) que decimos. Al construir narrativas nos proyectamos hacia el futuro y a partir de la construcción del sentido del pasado y presente proyectamos nuestros intereses. Este proceso es de gran importancia al momento que los internos de la Esperanza aceptan resignificar diversos momentos de su vida para integrarlos en un testimonio.

Este análisis implica la coherencia que confiere sentido a la biografía y hechos narrados, la cual debe involucrar pasado, presente y futuro; de tal suerte que la experiencia no es sólo lo que nos pasa, sino lo que entendemos y/o interpretamos. Las narrativas, al estar construidas en contextos socioculturales específicos forman parte metanarrativas culturales dominantes. El acto de convertir la experiencia en relato normaliza lo extraordinario. Esto significa que frecuentemente son excluidos del relato los sucesos que no permiten mantener la coherencia del metarelato dominante, convirtiendo a la narración en un proceso de selección, inclusión y exclusión.

Un modelo terapéutico como el investigado utiliza esta continuamente el principio narrativo (se percate o no de ello), pues al adecuar las historias de vida de los internos en un marco de moral evangélica, estas narrativas llegan a asimilarse a relatos bíblicos, en los cuales abundan temáticas como la redención, el pecado, la maldad, el encuentro con Dios, etc. Asimismo es importante tomar en cuenta que las narrativas personales en ocasiones pueden ser actos de resistencia a las metanarrativas, lo cual demuestra espacios de subjetivación o márgenes de acción del individuo. Parte del objetivo de esta investigación consiste en comprender la narrativa de los internos, que más adelante conoceremos como *relato de búsqueda*.

2.2.3 Constructivismo y fronteras identitarias

Desde esta perspectiva, el antropólogo noruego Fredrik Barth (1999) propone que las identidades deben ser estudiadas como una construcción más que como una esencia. En su investigación respecto a grupos étnicos, el autor refiere que éstos son categorías de atribución y significación creados por los actores mismos, por lo tanto no están predeterminados. De este modo la definición y fronteras entre las culturas se constituyen por la interacción, no por el aislamiento o los rasgos culturales definidos; entonces la elección que realizan los sujetos de los *referentes* constituye sus fronteras.

La frontera que define a los grupos debe tener cierta estabilidad, sin embargo las características culturales pueden cambiar sin que se pierda la pertenencia. Por lo tanto, para Barth, es importante la autoidentificación y la hetero adscripción: de qué modo el sujeto se identifica como parte de un grupo, sus semejanzas y sus distinciones ante los otros (no pertenecientes al grupo); así como la manera en que son reconocidos por éstos. Los referentes que son propuestos a través de los discursos religiosos serían entonces una gama de opciones para retomar, a partir de las cuales los internos construirán su sentido de pertenencia. Así pues, las identidades de estos varones no tendrían por qué ser iguales unos ante otros, pero sí los inscribirán en un proceso que tanto respeta en cierto grado su subjetividad, como les permite construir una frontera de referentes que constituiría una identidad colectiva.

Una aportación importante de Barth fue la sustitución del concepto de etnicidad en lugar de etnia, ya que esto implica que el estudio de la identidad se abordará desde la perspectiva de los

miembros del grupo, identificando entonces los elementos culturales considerados significativos por los sujetos. Esta propuesta se desmarca de la visión en la cual el investigador es solamente un espectador que articula elementos culturales objetivos, para integrar una identidad colectiva. En palabras de Barth “algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia; otros son pasados por alto y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas” (1978: 15, citado en Mercado y Hernández, 2010). Así pues, la demarcación de fronteras entre una identidad social se analizaría incluyendo el criterio del grupo y no únicamente al investigador.

La etnicidad implica, entonces, dos cuestiones: por un lado, que dentro de un mismo territorio podemos encontrar diversas comunidades, y, por lo tanto, el aspecto geográfico deja de ser un referente básico de la comunidad; de acuerdo a Gilberto Giménez (1997), esto implicaría una disociación entre cultura y territorio. En este sentido, Mercado y Hernández reflexionan que los rasgos culturales de una comunidad no constituyen en sí mismos la identidad cultural, sino los *referentes identitarios* a partir de los cuales los sujetos construyen la identidad cultural. Respecto a esta investigación, el concepto de *referentes identitarios* será clave para comprender los componentes que resignificarán la identidad colectiva que, en principio, irían adquiriendo los internos durante su proceso de rehabilitación.

De acuerdo a Philippe Poutignat (1995: 12, citado en Giménez, 2006), los conceptos muy generales que Barth desarrolla acerca de la organización y las interacciones sociales son aplicables al análisis de cualquier forma de identidad colectiva (religiosa, profesional, corporativa, política, familiar, de clase social, de generación, de club o de sindicato, de secta o de congregación), es decir, siempre que aparezca una frontera entre un “Nosotros” y “Ellos”. La debilidad que puede encontrarse en la perspectiva de Barth es la falta de especificidad en la definición de las fronteras étnicas. Barth admite que son “rasgos culturales distintivos” los que trazan la línea de demarcación, pero no le importa especificar cuáles, porque pueden variar en el tiempo.

Esta falta de especificidad que se le critica a Barth, es comprensible dada la amplitud que grupos que pueden integrarse en su propuesta; sin embargo en este estudio de caso grupal se busca utilizar la perspectiva de las fronteras identitarias como un medio para encontrar

ejemplos de *rasgos culturales distintivos* acotados al centro de rehabilitación que se investiga y contrastarlos con sus rasgos previos. De este modo, las mencionadas limitaciones en la perspectiva de Barth serán oportunas para adentrarnos en los rasgos que se buscan en la investigación. Al hacer una aproximación de estos rasgos desde una perspectiva de género, los llamaremos “referentes de masculinidad”; los cuales que tomarán sentido a partir de la construcción de la identidad como una frontera.

2.3 Identidad masculina

En este apartado se busca justificar teóricamente la relevancia de la perspectiva de género en las investigaciones donde se aborda el tema de la identidad, pues constituye un componente social fundamental en la vida de cualquier individuo. Los rasgos particulares que se buscan identificar serán abordados desde el campo de las masculinidades. Esta área de conocimiento social parte de las premisas de los estudios feministas, para problematizar al sujeto ante la categoría de género masculino, el cual le ha sido asignado socialmente desde su nacimiento. La relevancia de comprender estas premisas es evidente al profundizar en las expectativas del centro de rehabilitación hacia sus internos.

El grupo de varones que forma parte de esta investigación, atraviesa por un periodo de transición en el cual se busca una nueva definición identitaria. Es de esperarse que los cambios interiorizados en estos varones se den en concordancia con una identidad masculina, ya que la identidad de género asignada socialmente a los varones en principio no está en conflicto con la propuesta por el centro. En este caso, como se verá más adelante, la idea hegemónica de masculinidad constituye un elemento clave para comprender el consumo de drogas en los varones, además forma parte de los referentes mundanos contra los que predica “La esperanza”, por lo tanto la propuesta de *hombre de fe* puede entenderse como una expresión de masculinidad subalterna, contraria pero integrada culturalmente.

2.3.1 Antecedentes de la desigualdad sexo-género y masculinidad

Por las razones mencionadas anteriormente, el concepto de masculinidad presenta aún serias dificultades en su definición, pues se ha utilizado de tan diversas formas que con frecuencia el análisis se vuelve confuso. Para Hearn (1996, citado en Guevara, 2008) estas dificultades se

pueden resumir en los siguientes rubros: la variedad de usos del concepto; la imprecisión en su uso; versiones taquigráficas de un amplio rango de fenómenos sociales; circunscribir la masculinidad a características o rasgos de los individuos, y atribuirle un poder causal cuando es el resultado de otros procesos sociales.

De acuerdo a Núñez Noriega, “[...] la ’masculinidad’ y lo ’masculino’ no son esencia de las cosas o las personas, sino maneras de significar objetos, cualidades, cuerpos, acciones, subjetividades, relaciones (2007: 63)”. Así pues, es comprensible que las representaciones de los hombres en un mundo de nueva tecnología global crean la posibilidad de imágenes más poderosas que pasan desde la reafirmación de viejos estereotipos a imágenes masculinas más ambiguas reflejadas en films, videojuegos, comics, etc. (Hearn, 1999).

Por lo tanto, el concepto de masculinidad es una variable social sujeta a un proceso constante de cambio, en la medida que cambian los referentes del contexto donde esta se desarrolla y las negociaciones de los individuos. En consecuencia, no podemos esperar que una masculinidad se desarrolle igualmente en un varón usuario a estupefacientes, que pasa los días buscando recursos para solventar una adicción, a ese mismo usuario, internado en un centro de rehabilitación, expuesto a un sistema de reglas y valores religiosos.

Para R. W. Connell, pilar en los estudio de género, la masculinidad era considerada:

un lugar en las relaciones de género, en las prácticas a través de las cuales los hombres y las mujeres ocupan ese espacio en el género, y en los efectos de dichas prácticas en la experiencia corporal, la personalidad y la cultura (Connell 1995, 109).

Casi una década más tarde, puntualizaría que:

Masculinidad no es sinónimo de hombres sino de proceso social, estructura, cultura y subjetividad. No se trata de la *expresión* más o menos espontánea de los cuerpos masculinos sino de cómo tales cuerpos encarnan prácticas de género presentes en el tejido social. No son tampoco ideas que flotan en el aire y que fácilmente se descartan, sino esquemas que organizan el acceso a recursos, segregan los espacios sociales y definan ámbitos de poder (Connell, 2003, citado en Amuchástegui y Szasz, 2007).

Es importante considerar que el uso de conceptos dicotómicos como masculinidad y feminidad, corresponden a representaciones idealizadas producto de una sociedad heteronormada, implica un consecuente distanciamiento antagónico de los términos. Si

pensamos en una masculinidad intrínsecamente ligada al poder, no debería ser extraño que ante su confrontación con referentes considerados femeninos, surja una feminización de referentes masculinos, no así una feminidad como tal. En otras palabras, la masculinidad, en congruencia con su jerarquía dominante no puede permitirse perder su categoría masculina, a pesar de adaptar referentes francamente femeninos. Un ejemplo de esto lo encontraremos más adelante al hablar de los ministerios de adicción, en donde se discute cómo los hombres negocian los referentes de su identidad con una “masculinidad feminizada en Cristo”, salvaguardando de este modo su jerarquía masculina, pero permitiéndose una mayor sensibilidad emocional, entre otras características.

Maurice Godelier (1981) refiere que la desigualdad entre sexos no sólo existe en las sociedades capitalistas, sino en todas partes, y es más antigua que el capitalismo. El autor menciona que en las sociedades de clases de la Antigüedad (de occidente u oriente), o las sociedades de la Edad Media, como las precolombinas o la sociedad de casta hindú podemos encontrar que la vida social ha sido dominada por hombres; y añade que la subordinación de las mujeres ha existido siempre y en todo lugar (Amuchástegui y Szasz, 2007)

En su libro “Apariencia e identidad masculina”, Carlos Reyero (1996) ubica en la Ilustración la época en la que se configuraron mayormente los papeles masculinos; esto debido a la obsesión de la época de poner orden a la naturaleza y otros aspectos de la existencia humana. El autor señala que nuestra época no es tan remota a aquella y sus concepciones de masculinidad tampoco han quedado totalmente erradicadas a pesar de los cambios políticos, sociales y artísticos ocurridos a inicios del siglo XX.

Debido a los antecedentes mencionados, se sugiere tomar en cuenta que las identidades femenina y masculina han sido construidas históricamente de acuerdo con lo que cada cultura considera “femenino” o “masculino”, de ahí que estos criterios se hayan transformado en el tiempo (Lama, 1996 citado en Amuchástegui y Szasz, 2007). Si bien los mecanismos de poder obligan tanto a hombres como mujeres adoptar apariencias que subyacen su identidad, los modelos del pasado no sirven hoy y no hay por qué pensar que los de hoy puedan servir mañana (Reyero, 1996).

2.3.2 Aportes de la perspectiva de género para el estudio de las masculinidades

La perspectiva de género al haber sido impulsada desde los estudios feministas, inevitablemente se inclinó por el estudio de la mujer. Jeff Hearn (1999) reconoce como un aporte del feminismo el acercar la atención a cuestiones de poder cuando se busca el entendimiento de relaciones de género. Percibió que sus debates la suposición de que hombres y mujeres no son naturalmente de una manera determinada, sino el resultado de fuerzas históricas, políticas, económicas, sociales y culturales. En particular, Judith Butler (1990) aportó de manera trascendental a estos estudios al considerar, comprender al género en relación con los escenarios que lo producen, como un “acto performativo”.

Hearn agrega a lo anterior que al enfocarse en los hombres con frecuencia se desvía la atención de las mujeres, las vuelve invisibles y las excluye como participantes. Sin embargo Reyero (1996), aporta que la configuración de una determinada idea de ser hombre tampoco benefició a la mayoría de los varones. De hecho esta situación los oprimió de manera distinta, obligándolos a adoptar determinadas apariencias que subyacen su identidad. Un proceso similar en el caso de las mujeres, el cual ellas mismas contribuyeron a perpetuar. Para el autor hay cierta falsedad en la asimilación del tratamiento genérico dado a la masculinidad en la cultura occidental, dado que los estudios antropológicos han demostrado que cada una de las sociedades ha configurado un tipo ideal de varón, siendo esto evidente en la modificación de las proporciones en las representaciones de la anatomía masculina para aproximarse a ese ideal. (Reyero, 1996).

Si bien respecto a la historia del arte, los estudios feministas han demostrado que la representación de las mujeres ha subrayado su identidad sexual por encima de su identidad como seres humanos; en el caso de los hombres ha sido paralela (kestner, 1989, citado en Reyero, 1996), esto explicaría por qué la masculinidad se ha mantenido en buena medida oculta, obviada como si no necesitara explicación, o peor, como si no existiera; como si fuese lo mismo ser hombre y persona (Reyero, 1996). Esta nulidad se evidencia en la menor estima que se tiene a la vida de los varones con respecto, por ejemplo, a mujeres, ancianos y niños. Los varones, en principio, serán las vidas sacrificables y las guerras son crueles testigos de esta lógica social; la cual está tan interiorizada que si un varón no antepone su integridad para

proteger a los otros, será juzgado por los demás y por sí mismo como cobarde, indigno, *poco hombre*.

Más allá de la apariencia, el sociólogo mexicano Guillermo Núñez Noriega desde la perspectiva feminista-constructivista, entiende el concepto de *hombre* como una manera en la que construimos la realidad “una serie de significados atribuidos y definidos socialmente en el marco de una red de significaciones y con implicaciones de poder” (2004, 27). Connell considera que en las culturas occidentales, aquellos hombres que quieran reclamar los privilegios completos de la hombría deben distinguirse de las mujeres a través de significar mayores deseos y capacidades de control sobre otras personas y el mundo, acciones y pensamiento autónomos, pensamientos y acciones racionales, riesgo, excitación, placer heterosexual y valentía (Schwalbe y Wolkomir, 2001: 91).

De acuerdo al filósofo, sociólogo y estudioso de las masculinidades Victor Seidler (1989, 2000, citado en Amuchástegui y Szasz, 2007) las definiciones e ideales sociales de la “hombría” coinciden con las concepciones y valoraciones dominantes en la modernidad sobre la objetividad, la razón, las emociones, la naturaleza, el cuerpo y el lenguaje. Para las autoras, estas definiciones e ideales a su vez coinciden con el ideal del individuo de la modernidad que está “centrado en la razón, controla sus emociones, es capaz de desarrollarse con el mundo objetivamente y de analizarlo conforme a una razón supuestamente “universal” (Amuchástegui y Szasz, 2007, 65). La idea de que el hombre encarna el pensamiento y la mujer el sentimiento es una forma de reproducir la ideología de género y, por ende, de formas de ejercicios de poder encubiertos en los sentimientos (Cruz Sierra, 2011).

2.3.3 Implicaciones de la masculinidad hegemónica y subalterna

En los estudios de masculinidades es relevante el concepto “masculinidad hegemónica”, debido a las implicaciones de *poder* que conlleva, de hecho para Kaufman (1994) el concepto de poder es el término clave a la hora de referirse a la masculinidad. Para Guevara (2008), una masculinidad es hegemónica no en relación con los otros modelos de masculinidad, sino en relación con el orden de género como un todo. Es una expresión de los privilegios que comparten los hombres y que los colocan por encima de las mujeres (Connell, 2000).

De acuerdo a Alsop (2002), una masculinidad hegemónica siempre se conforma y legitima con relación a una *masculinidad subalterna* que a pesar de ser “el polo opuesto de la primera (ser un hombre violento contra ser un hombre negociador, por ejemplo), al rebelarse termina adoptando el mismo esquema cultural de la primera” (Alsop, et al, 2002, citado en Hernández, 2013, 20). El análisis de Michael Kaufman en este sentido aporta la inclusión del dolor, aislamiento y alienación como características que afectan a mujeres y hombres como resultado de un mundo de poder que está armado de tal manera que privilegia a los varones pero también los hace sufrir, pues “es simplemente imposible cumplir los requisitos de los ideales dominantes de la masculinidad” (1998, 4).

La constante presión hacia los varones por asemejarse a esta masculinidad ideal, tiene implicaciones importantes como su asociación con la violencia, lo cual es particularmente notable en el abordaje del machismo mexicano. De acuerdo a José G. Cortés (2002) la violencia ha sido parte estructuradora de la masculinidad pues, al encontrarse constantemente bajo sospecha, la manifestación de fuerza y agresividad han sido el camino más claro para reforzar la dominación y sensación de superioridad ante la amenaza de “caer” en prácticas entendidas como poco masculinas, especialmente respecto a la utilización sexual del propio cuerpo²⁹. Para el autor, cuanto más reivindican las feministas y los *gays* su lugar sociocultural, más entran en crisis los valores masculinos hegemónicos, con gran riesgo de producir estallidos de violencia.

Olavarría, Benavente y Mellado (1998) en su texto “*Masculinidades populares. Varones adultos jóvenes de Santiago*” analizan como tanto mujeres (objeto de placer) y *gays* (objeto de temor-odio) son asumidos en como “el otro” ante el cual los varones proyectan sus identidades. Los determinantes de la “subjetividad masculina” serían a un tipo de masculinidad opuesta a la feminidad; implicando la búsqueda del autocontrol de las emociones “feminizadas”, realce de la racionalidad y constante exposición al riesgo. Es entonces un constante buscador del riesgo para confirmar su identidad” (Olavarría, Benavente y Mellado 1998, citado en Mansilla, Miguel, 2007), lo cual, como se vio en el apartado contextual, hace vulnerable a los varones a relacionarse con los estupefacientes y a padecer sus consecuencias.

²⁹ Para mayor información respecto a este rasgo, Pierre Bourdieu (2000) lo desarrolla en *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.

A partir de los temas abordados, es posible inferir que la constante presión masculina por cumplir con expectativas hegemónicas las cuales son difíciles de alcanzar, exponen a los varones a circunstancias de gran estrés; esto implica presión por demostrar dominación sobre su medio y sobre sí mismo para alcanzar ese ideal social de ser “todo un hombre”. Este nivel de dominación poco accesible para la mayor parte de los varones conlleva inseguridad, baja autoestima, necesidad de afirmación y de protección ante la pérdida del poder que asuman poseer. En consecuencia no es extraño que los varones se refugien en sí mismos, convirtiendo a su intimidad en una frontera constituida por el secreto y la reserva, para separar su sentimiento de interioridad y mismidad de la representación de sí ante los otros (Cruz Sierra, 2011)

2.3.4 El papel de la identidad masculina en la construcción subjetiva de fronteras

Como se ha discutido anteriormente, la masculinidad es una compleja construcción social que varía entre culturas, sociedades y relaciones intergrupales, sin embargo tiende a relacionarse con diversas expresiones de poder y dominación respecto a los otros. En los varones, la masculinidad es enseñada como un deber cultural, necesaria para construirse como hombres; así mismo, es procurada como parte fundamental de la identidad, de tal suerte que se refleja en diversos ámbitos de sus vidas, como expectativas, adquisiciones materiales, cuerpos, prácticas, tradiciones, etc.

La masculinidad puede ser aprehendida desde diversas perspectivas y con diversas características dependiendo lo ambicioso del estudio en cuestión. Para fines de esta investigación la masculinidad se aborda a partir de una propuesta de referentes que conforman una identidad masculina legítima (*hombres de fe*) pero subalterna, creando así una frontera con otros referentes masculinos que conllevan algún valor negativo o estigma.

En la propuesta aquí planteada se sugiere que como varones, la identidad que se espera de ellos está ligada a una masculinidad hegemónica, suerte de obligación interiorizada por cumplir con la mayor cantidad de referentes que denoten masculinidad y de este modo validarse como hombres *de verdad*. En congruencia con una masculinidad cultivada en la competencia y el poder, los varones se hallan en la búsqueda por revestirse con los referentes

que tengan a su alcance para suplir la carencia de otros: *la construcción de la identidad masculina sería entonces un dispositivo que se usa para validarse como hombres*. Esto puede ser problemático ya que este revestimiento no siempre es consciente, de hecho tiende a ser la normalización de referentes dados por sentido.

Retomando la formación de una identidad de Barth, a partir de las fronteras que los grupos construyen por medio de la valoración de ciertas categorías y referentes a diferencia de otras, en el caso de la masculinidad en una sociedad occidental como la nuestra por ejemplo, un varón de baja estatura y poca musculatura pero que es un buen proveedor, puede afirmarse como “más hombre” que otro quien descuida a sus hijos y golpea a su esposa. Un anciano quien ha perdido entereza física puede compensar esta situación convirtiéndose un referente patriarcal de razón y experiencia para su familia. En este sentido también un hombre transgénero tendría la posibilidad de construirse como *hombre* a partir de cumplir estereotipos masculinos, más allá de lo que diga su credencial de identificación.

Si bien estos ejemplos son burdos y pueden encontrarse en la vida cotidiana, también son un punto de partida para analizar los referentes que se utilizan para transgredir las categorías de género. Por ejemplo, en los últimos años, la inclusión del color rosa en ropa para varones no es un indicador de su orientación sexual o las mujeres que se niegan a rasurarse. En el caso de La esperanza, en principio hablaríamos de una masculinidad que tiene por ideal alejarse de la violencia, al orgullo, donde se busca que prevalezca el amor a sus hermanos y a *Dios*, a pesar de sus instintos “mundanos”.

2.4 Identidades religiosas

En este apartado se plantea un acercamiento a las implicaciones que tiene la religiosidad en la construcción de una identidad colectiva. Se comenzará por analizar la influencia de la religión como proveedora de sentido, lo cual ha tenido un papel importante en la generación de identidades colectivas y el desarrollo de sus fronteras identitarias. Partiendo de esto se tocará la temática de la conversión, partiendo de una problematización del concepto de *Dios*; como eje que determinará el sentido de la conversión de los internos (si es que esta conversión se

efectúa). Finalmente abordaremos el tema de la conversión religiosa, partiendo del desarrollo del concepto y las implicaciones particularidades que ejerce una conversión en los sujetos.

2.4.1 Respecto a la religión como proveedora de sentido

En el ámbito de la sociología de la religión, William James (2002) define como religión a los sentimientos, los actos y las experiencias de los individuos en la soledad de su alma, en la medida en que se relacionan con cualquier cosa que pueda considerarse como divina (Cipriani, 2004). En nuestras sociedades, la religiosidad (o la ausencia de ella) es parte importante en la constitución de características personales, escalas de valores y tradiciones que conforman nuestra identidad. Cada forma de religión establece normas que contribuyen a cierto tipo de conjugación es los referentes de la identidad personal o colectiva.

De acuerdo a Geertz (1990), la religión es “un sistema de símbolos que obra para esclarecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” así, para este autor la religión opera como un “modelo de la realidad” y “modelo para la realidad” (Geertz, 1990 citado en Solís y Martínez, 2012,13). Esta concepción es interesante pues deja ver en parte cierto agenciamiento por parte de los individuos, quienes involucran a la religión como una herramienta para lidiar de mejor modo con sus realidades.

James y Geertz, a pesar de mirar a la religiosidad en diferentes dimensiones (uno parte de la subjetividad y el otro la concibe como un modelo para la acción en sociedad), tienen en común la operatividad religiosa como un modo de encauzar los deseos íntimos y transformarlos en acciones significativas, apelando a lo sagrado; esto implica formar parte de un proyecto que trasciende al individuo y le da sentido. Visto de este modo, la religión funciona como un antídoto ante el nihilismo; liberando al individuo de la responsabilidad de proveer sentido a su entorno y a sí mismo partiendo de *la nada*.

Este hecho tiene ventajas e inconvenientes, primeramente es claro el valor de proveer a un individuo o grupo de un proyecto que refuerce lazos colectivos y redes de apoyo que impacten en su bienestar. Por otro lado, al fundamentar estos proyectos en dogmas con establecidas,

podría coartar la posibilidad de los creyentes de construir un conocimiento colectivo, llevándolos a reproducir premisas rígidas bajo las cuales, dependiendo de la creencia, se pueden llevar a cabo prácticas de exclusión, prejuicio o poca tolerancia a otros sistemas de pensamiento.

Cómo se desarrolló en el apartado contextual, el pentecostalismo ejercido en el centro de rehabilitación tiene límites establecidos respecto al papel y responsabilidades tanto de varones como de mujeres, así como claros límites respecto a la moral sexual y el uso del cuerpo. De este modo la religión como proveedora de sentidos, se torna un tema complejo cuando éstos se extrapolan a normas de convivencia, como en el caso del centro de rehabilitación.

2.4.2 Religión y fronteras

Como cosmovisión, la religión se compenetra con la cultura formando ambas un orden social y en esta orientación, es posible identificar la construcción de una comunidad con fronteras simbólicas y límites. En sociedades como la mexicana, en la que ha ido emergiendo una diversidad religiosa, las comunidades religiosas entran en contacto a través de múltiples formas constituyendo zonas fronterizas. La frontera remite al encuentro de límites, a contactos entre elementos y procesos heterogéneos en donde se definen y a la vez se redefinen elementos y procesos laicos y religiosos (Solís y Martínez, 2012).

De acuerdo a Grimson, la frontera también es contingente, emergente y particularmente es “porosa” (Grimson, 2003 citado en Solís y Martínez, 2012) en la medida en que permite influjos interconectados en los límites en el que emergen sentidos multivalentes. La existencia de éstas fronteras conlleva procesos conflictivos y de exclusión, aunque también, aunque también de oposición a lo hegemónico (Solís y Martínez, 2012). En este sentido, las fronteras conformadas por referentes de género y referentes religiosos tienen una función similar, tanto de conservación y de cambio, como de aceptación y negociación. Es en este rasgo donde el discurso religioso incluye al libre albedrío, con un margen de elección coaccionado por la supuesta pecaminosidad de los actos contrarios a su moral.

Solís y Martínez reconocen al poder como un componente fundamental para construir fronteras, las cuales se construyen a través de prácticas que obedecen a relaciones asimétricas

de dominación. Retomando este planteamiento, es posible pensar que las comunidades religiosas, como subalternas ante la mayoría católica, son las principales interesadas en buscar rasgos distintivos que les den una especificidad. Es importante tomar en cuenta desde donde se legitima el poder e influencia de las minorías religiosas, pues consiste en una interacción más directa con la divinidad, la posición que invita a “estar en lo correcto” a diferencia de las otras creencias, lo cual implica una manera particular de cabildear su fe. La amplitud de interpretaciones de la biblia da cuenta de ello.

Para Lester Kurtz (2007) religiones como el judaísmo, el Islam o algunas ramas del cristianismo basan la construcción de la identidad en la comunidad, en la cual son muy importantes la herencia y las responsabilidades con *Dios* y el vecindario, incluyendo normas de socialización, endogamia y vestimenta; a diferencia de otras donde la construcción identitaria se da través del individualismo y la autonomía, como el protestantismo cristiano, algunas ramas del hinduismo y el budismo, al menos en sentido ético y espiritual. En el caso del evangelismo pentecostal que se practica en “La esperanza” nos encontramos con una fuerte identidad comunitaria que, en principio, facilita una reconfiguración individual.

Respecto a la manera en que los internos que ingresan al centro de rehabilitación son expuestos a una inmersión religiosa, vale la pena retomar la propuesta de Kurtz (2007) quien menciona cinco aspectos de la creación identitaria relacionados con la religión: 1. *Como estándares o modelos*: El sistema de creencias (personal o colectivo) contiene modelos ideales sobre lo heroico y lo demoníaco en el comportamiento, sobre el bien y el mal. 2. *Redes religiosas como grupos de referencia*: El individuo se vuelca a ellas como reforzamiento positivo o negativo en el proceso de construcción identitaria y del concepto del yo. El medio para la comunicación puede ser el rezo, médiums o incluso medios masivos con lo cual da un sentido de una interacción continua. 3. *Interacción con una deidad*: Es como se vive la relación con lo sagrado (a partir de su significación y el sentido de ritualidad que pueda generar identidad). 4. *Mecanismos para sustentar los cambios identitarios*: por ejemplo tradiciones religiosas como los ritos de paso, los cuales proveen de un repertorio de formas, pensamientos y acciones para afrontar el mundo en tiempos difíciles o momentos dramáticos.

Partiendo de las particularidades abordadas anteriormente, en el caso de La esperanza es conveniente considerar que al ingreso de este centro de rehabilitación los varones podrían verse confrontados por la importante carga ideológica del centro, la cual no necesariamente corresponde a los referentes religiosos que ellos tenían anteriormente, asumiendo que tenían una creencia. Si bien los internos tienen la última palabra en cuanto al modo y la intensidad de su fe, para el centro de rehabilitación la conversión es un paso fundamental para reconstruir una identidad que haga factible la sanación de las adicciones del interno.

2.4.3 Dios como fenómeno sociocultural

En concordancia con las interrogantes planteadas anteriormente los siguientes apartados versarán sobre la conversión, fundamental para el proceso de rehabilitación de los internos (lo cual no implica que efectivamente ocurra). Sin embargo, se partirá desde uno de los temas medulares para la conversión religiosa: la manera en que el creyente concibe a *Dios*. Por ejemplo, un creyente que no asocie a *Dios* con una iglesia o un templo, probablemente no sienta la necesidad de ritualidad de la manera que lo exige el pentecostalismo.

Curiosamente, a través de las diversas teorías para entender la religiosidad el tema de Dios (o dioses, según sea el caso) no suele tocarse frontalmente. Se podría asumir que el entendimiento del concepto de *Dios* se da por sentado, como una experiencia personal del sujeto que no es confrontado por el investigador, pues los estudios se centran más en los significados rituales e interacciones simbólicas de los grupos. Si bien esta postura es justificable, al integrarse a una sociedad o comunidad que posee posturas definidas es importante tomar en cuenta de donde parten estas.

La manera de entender a *Dios* en nuestras sociedades monoteístas y con una larga tradición judeocristiana, es un tema sensible pero nunca agotado, pues a pesar de ser un concepto rígido para algunos o tan flexible como la subjetividad de otros, es síntoma de un fuerte apego a las enseñanzas tempranas en nuestra educación. La legitimidad de *Dios* como concepto proveedor de estabilidad cultural, social o subjetiva es palpable en los significados de la mayoría de las tradiciones, en las leyes de convivencia y sus implicaciones morales, así como el estigma a pensamientos ateos o agnósticos, por dar un ejemplo. En diversas sociedades judeocristianas,

la noción de *Dios* está fuertemente interiorizada en las prácticas de gran parte de los creyentes; en consecuencia, ésta ha llegado a convertirse en un componente clave para ordenar y dar sentido su mundo.

Pensar a *Dios* como un lugar seguro para la estabilidad emocional, es un lugar común en nuestra cultura. No es extraño escuchar que, a pesar de no tener una creencia religiosa concreta “lo importante es creer en algo”. En el caso de los grupos de Alcohólicos Anónimos, la premisa de la creencia en una fuerza superior implica cierta conciliación con la subjetividad de los usuarios de alcohol y drogas, no así en el caso de La esperanza, donde discursivamente hay una opción de creencia. Si bien no es tarea de esta investigación poner a debate la existencia objetiva de *Dios*, sí es importante hacer hincapié en que la conversión religiosa implica una entrega éste. Así pues, esta entrega puede ser entendida por los creyentes en más de un sentido, razón por la cual es importante no pasar por alto la ambigüedad del término.

Richard Dawkins (2006) cuando explica el sentido en el cual diversos científicos hacen referencia a *Dios*, plantea que esta creencia puede ser conceptualizada como: teísmo, deísmo y panteísmo. El Dios teísta es una inteligencia sobrenatural que, además de crear el universo, supervisa e influencia el destino de su creación; responde plegarias, hace milagros, etc. El Dios deísta es una forma de inteligencia cósmica la cual no está interesada en los asuntos humanos, sus actividades se limitaron al establecimiento de las leyes que gobiernan el universo después de haberlo creado. Finalmente, los panteístas usan la palabra Dios como un sinónimo no-sobrenatural de la naturaleza, universo o la legalidad que gobierna su funcionamiento.

Steven Weinberg (1993), físico ganador del premio Nobel, critica las ambigüedades del uso de *Dios* como concepto. El autor afirma que, sobre este tópico, algunas personas tienen puntos de vista sobre éste tan amplios y flexibles que es inevitable que ellos encuentren a Dios dondequiera que busquen por él. En ese sentido, Weinberg es crítico ante el constructivismo, ya que el sesgo cultural que implica la creación de significados sociales a través del tiempo, podría banalizar el concepto. Así pues, el autor propone regresar a una concepción más tradicional y entender a *Dios* para denotar a *un creador sobrenatural apropiado para que nosotros lo adoremos* (Dawkins, 2006).

Es necesario ser cuidadosos al analizar doctrinas basadas en pilares conceptuales que se prestan a cierta ambigüedad en su significado. Debido al amplio entendimiento cultural que se tiene de *Dios* a través de diversas épocas, sociedades y personas, es necesario ser cauteloso con el entendimiento particular de Dios que conciben las doctrinas a ser investigadas, pues éstas impactarán en la vida de los adeptos, nuestros sujetos de estudio. En ese sentido el pentecostalismo que promueve el centro de rehabilitación “La esperanza” parte de una base teísta definida, contraria a los entendimientos modernos de *Dios*, los cuales son más cercanos al panteísmo; sin embargo esto no implica que los creyentes profesen su creencia en *Dios* únicamente en términos teístas.

Teniendo en mente la ambigüedad que puede acarrear el constructivismo, en esta investigación se entenderá el papel de *Dios* en la sanación con un sentido más funcionalista, esto como una estrategia analítica que pueda agenciar a los sujetos de estudio y a su vez respetar sus probables creencias teístas. Así pues; se integrará el rol de Dios como un concepto utilizado por los sujetos de diversas maneras, con conciencia o no de ello, como *una herramienta para acceder a cierta estabilidad psicológica; la cual remite a la existencia de un creador sobrenatural legitimado históricamente para ser adorado y que es capaz de efectuar cambios profundos en el destino de sus creyentes.*

2.4.4 Desarrollo del concepto de conversión

Tradicionalmente, la conversión fue considerada de acuerdo al modelo denominado "la experiencia Paulina"; que consistía en un cambio súbito, dramático de las creencias religiosas del individuo, que cambiaba totalmente su vida. Según esta concepción, primero cambiaban las creencias, y luego su comportamiento (Richardson, 1985). Este modelo de conversión estaba influido por teorías sociales que consideraban a los individuos como sujetos pasivos quienes, debido a sus características sociales o psicológicas, tenían una cierta inclinación a integrarse a dichos movimientos (Hine 1974, Heirich 1977, Bromley y Shupe 1979).

Por ejemplo Peter Berger, en *El dosel sagrado*, se refería a la conversión religiosa como una “migración entre mundos religiosos” o como “transferencia individual de un mundo religioso a otro”, lo cual se podía dar desde un proceso de reflexión en cada individuo (1971, en Cruz,

Zulma y López, Irene, 2013). Simmond's (1977 citado en Hansen, 2011) sugería que la conversión no involucra un cambio de personalidad, sino la sustitución de un conjunto de experiencias gratificantes de externalización por otras entre las personas con dependencia subyacente.

Estas perspectivas iniciales que estaban limitadas por un cambio sólo entre religiones se complejizan a partir de los 80's, cuando la conversión fue estudiada a partir del contexto de construcción de la identidad, siendo la auto-transformación la palabra clave, correspondiente a la tendencia en la teoría de la identidad, que postula que la formación de la identidad es un proceso sociocultural en el que el "yo" se construye por un individuo activo utilizando tradiciones culturales disponibles para moldear su propia identidad (Zock, 2006). El proceso de conversión varía en los distintos movimientos de acuerdo a las diferencias en los valores, estructura organizativa y la forma en que un movimiento es considerado públicamente" (Frigerio, 1993).

Por su parte, Arthur Nock define el fenómeno de la conversión como la reorientación del alma de un individuo, su inflexión deliberada de la indiferencia o de una forma anterior de la piedad a otro, un giro que implica una conciencia de que un cambio mayor está implicado, que lo viejo estaba mal y lo nuevo es correcto (Nock, 1933, en Muníz, 2003). Esta concepción nos revela un aspecto crucial de la conversión, pues debe existir una certeza de *verdad*, cierta seguridad que garantice al sujeto que la conversión se dará para traer consigo un bien mayor. Las creencias dogmáticas en ese sentido encajan en esta característica, pues su razonamiento tautológico es ideal para brindar estabilidad al creyente nuevo o recobrado.

Para Lewis Ray Rambo (1993), la conversión implica un cambio de una orientación personal hacia la vida, una convicción más profunda de la presencia de *Dios*. Esta se asume como una transformación espiritual la cual implica ver el mal en todo lo relacionado con "este" mundo, para concebir a toda la creación como manifestación de poder y beneficencia de Dios, una deidad cariñosa, solidaria, y deseosa de un bien máximo. Esto significará un cambio radical de los engranajes que pueden tomar a los espiritualmente indiferentes a un nuevo nivel de intensa preocupación, compromiso y participación; desde la negación del yo en esta vida con el fin de

obtener un más allá santo. De una vida orientada, por encima de todo, al propio bienestar personal a una preocupación por la justicia común e igual para todos.

Según Rambo, en el converso hay motivos, tipos y beneficios personales que rompen con sus tradiciones, entre los cuales este autor distingue los siguientes tipos de conversión: 1. intelectual: se da cuando la persona adquiere conocimientos religiosos o espirituales a través de medios que no impliquen contacto con la gente. 2. mística: inducida por medio de visiones, voces y otras experiencias paranormales. 3. experimental: involucra la exploración activa de las opciones religiosas. 4. afectiva: permite que la persona se integre a un nuevo grupo religioso para satisfacer carencias afectivas. 5. evangelista o de avivamiento: influencia directa que posee una persona sobre otra por medio de las reuniones de avivamiento. 6. coercitiva: cuando una persona ejerce presión sobre otra para que acepte la ideología del grupo por ejemplo la privación de alimentos y de sueño, tortura física y mental (1993 en Cruz, Zulma y López, Irene, 2013).

Masías-Hinojosa (2008) retoma la propuesta de Rambo (1993) para quien, como vimos anteriormente, la distancia social entre el grupo de origen y el de destino del convertido permite clasificar distintos tipos de conversión; por esta razón, el autor diferencia la *Narración tipo Salvación* de una *Narración tipo Restauración*. Para la primera el encuentro con Dios e incorporación a una vida religiosa, vendría a revertir y salvar la existencia; para la segunda significaría una restauración de la vida, del bienestar, de acuerdo a la condición inicial del relato.

Desde un punto de vista psicosocial, toda narración personal participa y se sostiene en una historia social, por ejemplo la historia del cristianismo ha planteado que *Dios* es su máximo valor. Así pues ambos tipos de conversión presentan la línea temática del contexto de origen y/o complicación con relativa ausencia o presencia de la figura de *Dios*; y como relatos proponen un método sobre cómo se debe vivir para lograr un estado de felicidad (Masías-Hinojosa, 2008).

En el caso de La esperanza, la conversión representa para los internos la oportunidad de replantearse a sí mismos, dentro de un proyecto de bienestar legitimado por una colectividad.

Además, en muchos casos permite el involucramiento de sus familias, fomentando su reconciliación o unidad. En un sentido pragmático, creer en un dios personal como el cristiano conlleva importantes ventajas para los varones. La conversión en términos teístas permite un diálogo interno que fomenta la autoreflexión y cierto empoderamiento a través de la sublimación de sus dolencias, temores e impulsos en una figura todopoderosa. Esta figura, al poseer un “poder sobrehumano” de sanación, contribuiría a fortalecer la resiliencia, la voluntad y finalmente la esperanza.

Resulta sumamente curiosa la mecánica antes planteada, pues la voluntad generalmente se asocia a la autoestima; de tal manera que a mayor autoconfianza, se esperaría una voluntad más firme. Sin embargo la creencia en un *Dios* personal conlleva una obediencia voluntaria a una ideología cristiana, donde el sometimiento al creador implica cierto desdén por el hombre y su naturaleza intrínseca, como inevitable “pecador”. Esta aparente contradicción podría ser un factor determinante para el éxito del tratamiento, pues la subjetividad de los internos determinaría si esta entrega a *Dios* se asimila en términos de sanación o represión.

Así pues, para un interno que no acepte “a *Dios* en su corazón” la estancia en La esperanza corre el riesgo de asemejarse a la de un campo de concentración. Por el contrario, si el interno tiene fe podría encontrar en la conversión un modelo duro pero coherente, en el cual este sometimiento a la vez libera, fortaleciendo su voluntad (en la lógica, por qué no, de un martirio dedicado a Dios). La distinción antes propuesta no pretende demostrar que existan dos tipos de internos en La esperanza, es más realista sugerir que todos los varones han estado en algún momento en uno u otro lado de esta disyuntiva, negociando cuales referentes somete y cuales permanecerán inamovibles (que parte de la narración se salva y cual se restaura); redefiniendo así su nueva identidad masculina.

2.5 La identidad masculina ante la religiosidad pentecostal y la adicción

En este apartado se busca conjugar los planteamientos que se tocaron anteriormente, identidad religiosa e identidad masculina, para relacionarlos con la variable de adicción y la manera en que se ha estudiado anteriormente. Esto a fin tener una comprensión más rica del estado del arte articulado. Se partirá por plantear los puntos en común entre el pentecostalismo y el uso

de drogas; para adentrarse en los usos que se hacen de ambos y sus implicaciones estigmatizadas, desde una perspectiva social.

De este modo se abordarán los usos de la conversión como una estrategia contra las adicciones, la cual necesariamente debe ser congruente con la masculinidad de los varones. Finalmente se apelará a los ministerios de adicción evangélicos, como método para encauzar las adicciones de los varones hacia un estilo de vida nuevo, respetuoso de la jerarquía masculina, pero igualmente domesticado en beneficio de su entorno inmediato.

2.5.1 Pentecostalismo, droga y subjetividad

En su texto, “Identidades conflictivas droga, delito y religión en un programa de rehabilitación de adictos”, Daniel Mínguez demuestra como ante un contexto de cambio en los valores de sentido tradicionales “tanto el pentecostalismo como las drogas permiten tomar distancia de sí mismo para, de alguna manera, volver a ser uno mismo transformado” (2007, 2). De acuerdo al autor, esto permite que exista una suerte de comunicación entre estos mundos que parecieran opuestos y explica por qué las religiones carismáticas tienen exitosos programas de rehabilitación de adictos, por medio de la reconstitución de un sentido biográfico insertado en un marco institucional (Mínguez, 2007).

Mientras el consumo de drogas se hace en ambientes asociados a la transgresión y constituye en la mayor parte de los países un delito o al menos una contravención, el pentecostalismo acentúa la legalidad y los valores más tradicionales de la moral occidental. Por otra parte, mientras el consumo de drogas no siempre se articula con proyectos colectivos, el pentecostalismo habla claramente de instituciones colectivas en las que se insertan las identidades individuales. De todas formas cada uno con sus lenguajes y modalidades ambos constituyen formas de protesta y adaptación al escenario social cambiante, y formas de exploración de nuevas alternativas. En ambos casos hay una búsqueda subjetiva que intenta superar las dolencias del presente (Mínguez, 2007).

Respecto al pentecostalismo, Mínguez lo identifica como una religión que enfatiza al sujeto como su propio proyecto, de modo que al promover su vinculación con un ser trascendente, favorece una experiencia de reconstitución subjetiva, facilitando una reelaboración identitaria,

en donde el sujeto inserta su ser individual en un colectivo social que le da sentido. La alternativa a drogarse sería usar el trance religioso y de este modo construir la subjetividad; una epojé fenomenológica por medio de la cual se busca una conciencia última de sí mismo (Mínguez, 2007). En el caso del pentecostalismo promovido en “La esperanza” *Dios* actuaría como el catalizador para este distanciamiento de sí mismo, enmarcado en rituales religiosos y experiencias relevantes para los internos las cuales podrían contribuir a su resubjetivación.

Si bien se reconoce que el acercamiento a la experiencia pentecostal es buscado más frecuentemente por personas con crisis de sentido o familiares (como los desempleados), la experiencia de algunos consumidores revela que la droga también permite instancias de lucidez. Por lo tanto este estado alterado permite a los sujetos reexplorar su subjetividad desde nuevos ángulos, además de considerarse un elemento identificador para ciertos grupos sociales de pertenencia. Si bien se ha planteado la importancia del agenciamiento de los individuos en la transformación de sus referentes de vida, la manera en cómo se entenderá al sujeto es importante para comprender su esquema de acción. En esta investigación se ha retomado a Michel Wieviorka, quien entiende al sujeto como:

La capacidad que tiene la persona de actuar creativamente, de constituirse su propia existencia, de comprometerse, de hacer elección; pero también, la capacidad para no ser prisionero de las normas, de la ley, del grupo. El sujeto además es el reconocimiento que le hacen a una persona otros que también son sujetos. Igualmente, es la capacidad de estar en relación con los demás. Aunque se trate de una relación conflictual con los otros. El sujeto se constituye en la relación interpersonal entre dos sujetos y también en la relación intercultural, social (Wieviorka, 2006, 241).

Droga y pentecostalismo son rebeliones distintas de acuerdo a la posición social y cultural en la que puede estar inmerso un sujeto. Ambas se insertan como resultado de la disolución de las bases institucionales tradicionales, y contienen al mismo tiempo elementos de rebelión y conformidad; encuentran así usos políticos diversos, siempre y cuando pensemos a la política en un sentido amplio. Mientras el pentecostalismo favorece la reconstitución de las tradiciones, denuncia por contraste la inequidad del modelo social presente; por otra parte la cultura de la droga profundiza la crítica a instituciones tradicionales, pero puede llevar al

aislamiento y destrucción del sujeto favoreciendo modelos individualistas concurrentes con algunas tendencias actuales (Mínguez, 2007).

Respecto a lo anterior, es notable en una sociedad contemporánea y cambiante como la nuestra, ser transgresor de la norma conlleva tanta rebeldía como ser un conservador congruente, en ambos casos implica nadar contracorriente. Por lo tanto al adquirir nuevos referentes y negociar su escala de valores, un interno en el centro de rehabilitación podría sentirse tan ajeno al mundo que lo rodea como lo sentía al deambular por las calles; sin embargo esta vez tendría la confianza de tener “la verdad” de su lado. A partir de la vocación a *Dios* o Jesucristo (en otras palabras gracias al dogma de la fe), La esperanza ofrece a los internos la capacidad de alejarse de sus adicciones, a las familias de reintegrarse y el fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Si bien esta noción de una fuerza superior como legitimadora de un proyecto común en un primer momento parece útil y noble, acarrea el inconveniente de *la inestable verosimilitud de la creencia*; pues como toda interpretación de la biblia, es una mezcla de interpretaciones con sutilezas, contextos, opiniones e intereses. Por lo tanto, al cuestionar esta creencia, no sólo se cuestiona una filosofía religiosa, también es un golpe a las estructuras de pensamiento que moldean los proyectos de vida de estos sujetos; lo cual devendría en crisis que podrían afectar los procesos de sanación. Es decir, si un interno que ha abandonado las drogas en base a su creencia en *Dios* cuestiona la existencia de éste, el riesgo de una recaída es razonable.

2.5.2 La conversión pentecostal como ritual de paso

Miguel Mansilla (2007) reconoce el discurso pentecostal y neopentecostal como parte de ciertos grupos muy propensos a la redefinición de la identidad masculina, donde se proponen construcciones binarias y opuestas entre sí, como “hombre del mundo/hombre cristiano”; “hombre carnal/ hombre espiritual”. Esta nueva narrativa asume una masculinidad separada del hedonismo, que ha vivido una etapa mundana de desesperación y falta de decisión; en la nueva etapa está muy presente el deber, el acogimiento familiar, del amor y del matrimonio. Si bien la masculinidad es reconstruida tomando como referente a la Biblia (como hijo de Dios,

elegido y pueblo de Dios) socialmente se autopercibe como discriminado, deteriorado y menoscabado; esto le conduciría a “alejarse del mundo” y por ende a encerrarse en la iglesia.

Para Mansilla, nos encontramos en una "crisis de representación", pues en los nuevos escenarios socioculturales "las adhesiones tradicionales se erosionan y comienzan a expresarse fenómenos de deslocalización y relocalización de las pertenencias y de las identidades nacionales y culturales" (Mansilla, 2007, 3). En nuestras sociedades, para muchos jóvenes el consumo del alcohol representa una suerte de rito de iniciación para el ingreso al mundo de los adultos y el autor reconoce que, además de ir en aumento, la edad de ingreso a tal rito es cada vez menor. Este modo de utilizar los estupefacientes es consistente con la constante búsqueda de riesgo y competencia de la masculinidad, en donde el ganador es quien queda de pie, quien toma más, pero no se vuelve alcohólico.

Davis (1994 citado en Hansen, 2011) observa que, para hombres latinoamericanos, la etiqueta de adictos deriva de su inhabilidad para cumplir su rol como proveedor familiar y su baja estatura en su comunidad; mientras beber compulsivamente es socialmente sancionado, el alcoholismo (entendido como un uso de sustancias que interfiere con el sostenimiento de responsabilidades sociales) está asociado con vergüenza y debilidad moral. En congruencia con lo planteado, es de esperarse que un varón que usó estupefacientes, pero no fue capaz de dominarlos, sino lo opuesto, adquiera y asuma un estigma social asociado al fracaso.

Gutmann (1996) observó que los hombres en la Ciudad de México contrastan un desenfrenado modo de tomar en la juventud con una sobria domesticidad en la mediana edad. De este modo, la conversión al pentecostalismo se ofrece a los hombres como una suerte de ritual de paso para dejar atrás una adolescencia permanente, la cual contribuyó a que no pudieran proveer a sus familias por medio de un trabajo legítimo. De este modo los varones son capaces de cumplir con una alternativa que les permite ser “verdaderamente hombres” (la conversión como referencia espiritual de la masculinidad adulta) por medio de la guía de los líderes cristianos, quienes ejercerán también como consejeros matrimoniales para encauzar a la familia entera hacia Cristo (Hansen, 2011).

2.5.3 Los ministerios de adicción evangélicos

Como modo de encauzamiento de la identidad de los varones con adicciones, el pentecostalismo evangélico se asocia al concepto de democracia espiritual. Este concepto implica que a través de la conversión y la fe sola, cualquier persona, independientemente de su posición social, alfabetización, o la historia del consumo de drogas, puede comulgar con Dios mediante la oración y recibir los dones espirituales, sin ministros u otros intermediarios humanos. Para los varones marginados, este principio les ayuda a corregir el estigma que interiorizan como adictos. De éste modo, el hecho de estar al margen de la sociedad común (secular) y ser rechazados por ésta, confirma su posición privilegiada en un plano espiritual (Hansen, 2011).

Helena Hansen (2011) en su estudio sobre pentecostalismo en ministerios costarricenses, describe la conformación de "Ministerios de adicción evangélicos", en los cuales observa que los varones utilizan las redes del ministerio de adicción como referencia para desarrollar identidades profesionales y llevar a cabo un avance institucional, a menudo basadas en analogías militares de "la lucha en el ejército de Dios". En estos ministerios, además, se les llama a reapropiarse del espacio doméstico por haber abandonado a sus familias como parte de su adicción, reivindicando un liderazgo patriarcal en lo que se ha convertido en un dominio femenino. La imagen de "guerra espiritual" unifica conversos contra una amenaza exterior, y aumenta el honor de los hombres que hablan de dejar las drogas y dedicarse a Cristo como "vivir en victoria". De este modo el género, una categoría culturalmente inestable, interactúa con la adicción, otra categoría que también es culturalmente inestable, variable definida como social, moral y biológica (Hansen, 2011).

Los varones convertidos utilizan la práctica espiritual para reestructurar una identidad social menos problemática para sí mismos, lo que prueba ser una herramienta útil en la medida en que la adicción se ve en términos morales; convirtiendo a su familia en una audiencia primaria para su desempeño de género. La adopción de la "nueva masculinidad" de los ministerios de adicción, entonces, podría ser visto como una estrategia para los ex adictos para insertarse en una la clase media mediante la aplicación de un patriarcado basado en una economía espiritual (Hansen, 2011). El pasado entendido desde esta perspectiva puede servir como un trampolín

para acentuar la diferencia con el tipo de hombre que desean ser, convirtiéndose de este modo en una historia de triunfo personal legitimada desde un imaginario de verdad divina.

2.5.4 El varón pentecostal: Neo machismo vs. Domesticación

Miguel Mansilla (2007), autor de “La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno” propone que, una vez convertido, este “hombre nuevo” en su búsqueda por ser imitador de Cristo, puede asumir valores que tradicional y socialmente han pertenecido al mundo de lo femenino, como responsabilidad mutua, compasión, dulzura y amor. En la conversión y la práctica pentecostal el hombre se vuelve pacífico, hogareño y más comprometido con su esposa e hijos. Tomando en cuenta la conversión o apropiación religiosa como elementos incuestionables de la rehabilitación religiosa, Mansilla argumenta que es posible hablar de un “salto de fe”, realizado por la conciencia de pecaminosidad. Este salto de fe implica también un “salto en el tiempo” para ser contemporáneo de Cristo, para hacerse su discípulo y adoptar sus valores, lo que significaba ruptura con los valores culturales dominantes: de “macho hipersexuado y alcohólico” a “hombre proveedor, responsable y presencial” (Mansilla, 2007,4).

De acuerdo a Tennekes (1984) el pentecostal varón se caracteriza por no fumar ni beber, permanecer más tiempo en casa, con su mujer y niños. También frecuenta el templo y considera a la religión algo importante en su vida, algo excepcional para hombres latinoamericanos. Si bien se le puede criticar como fanático o farsante, inspira respeto por su honradez, ser buen esposo y no beber. Según Montecino (2002) la masculinidad pentecostal implica un modelo de virilidad opuesto al que los hombres han conocido desde la infancia, lejos del alcohol, la violencia o el “mal” vestir. Este proceso que la autora llama "blanqueo" en el cual se persigue un modelo de hombres de otras clases, desemboca en un “neomachismo evangélico”, pues la adquisición de este nuevo lenguaje conlleva un dominio ante esposa e hijos, quienes serán relegados a un plano de discípulos; lo cual para Montecino, no merma el poder de los varones en el plano público ni en el privado (Mansilla, 2007).

En contraste, Elizabeth Brusco (1995) propone el caso del evangelismo colombiano, donde se puede ver al proceso de conversión evangélica, como un movimiento "estratégico" de las

mujeres para su beneficio, principalmente las amas de casa. Esto al demostrar que el pentecostalismo contempla la reducción de gastos monetarios debido al consumo de alcohol, así como la estigmatización de las relaciones extramatrimoniales. Debido a esto las mujeres procuraron la conversión de sus parejas, para lograr como consecuencia la elevación de los ingresos y la imagen de sus familias; lo cual se ha propuesto como una domesticación masculina. Las implicaciones del cambio radical en los roles sexuales, especialmente el machismo, revela una "ética de la prosperidad" que es consistente con una visión femenina de bienestar familiar (Brusco, 1995).

De acuerdo a la lógica mencionada anteriormente, mientras algunos autores consideran que el pentecostalismo es funcional para la constitución familiar al fomentar el abandono de patrones tradicionales del machismo, equilibrar el poder en la pareja y la jerarquía ante los hijos, otros señalan que éste promueve un modelo de "neo-machismo", en donde se sostiene la superioridad del varón con respecto a la mujer. Si bien el pentecostalismo es claramente solapador del orden heteropatriarcal, también conlleva una mejor calidad de vida para muchos de los implicados, quienes están dispuestos a seguir los lineamientos evangélicos con tal de acceder a ella. En consecuencia, es posible esperar que las madres, esposas, hijas, etc. fomenten la conversión de los varones como estrategia para garantizarse una mejor expectativa a futuro, para ellas y sus familias; aunque esto sea en términos heteronormativos, lo cual probablemente sea considerado un mal menor.

2.6 Diseño de investigación o estrategia metodológica

“Continuidad y cambio, permanencia y mutación, son parejas constantes en esa batalla por no perder los que uno realmente es, pero a la vez ser capaz de cambiar y adaptarse a nuevas circunstancias” (Suárez, 2006, 252).

A lo largo de los apartados anteriores se ha problematizado la manera en que la religiosidad puede ser un elemento de gran influencia para redefinir las cosmovisiones e identidades de los adeptos. Si bien pueden existir particularidades que complejizan el éxito o fracaso de este modelo de rehabilitación evangélica, es claro que en el caso de los varones que ingresan al centro de rehabilitación la finalidad de tratamiento es que las enseñanzas bíblicas, los rituales y la disciplina adquirida les conduzcan a reconfigurar una masculinidad congruente con estas

enseñanzas, y que además sea funcional para reintegrarse exitosamente a su vida social. Ya establecidas las particularidades del tratamiento de rehabilitación evangélico, en este apartado se explicarán las premisas teóricas de la metodología utilizada a fin de comprender la manera en que se llegó a los resultados obtenidos.

2.6.1 Premisas teóricas hacia una metodología de análisis estructural

Cuando problematizamos un centro de rehabilitación como “La Esperanza”, uno de los primeros conceptos teóricos que resaltan es el de *institución total* de Erving Goffman (1994), el cual alude a un lugar en el cual una determinada cantidad de individuos, aislados de la sociedad, comparten un enclaustramiento el cual implica una rutina administrada formalmente. Este concepto suele utilizarse para cárceles o manicomios, lugares donde los individuos están privados de su libertad, forzados a interactuar en ciertas condiciones. Sin embargo en el caso de La esperanza, nos enfrentamos a un modelo formado y dirigido por los mismos internos con mayor experiencia; un aprendizaje adquirido a través de una escala de valores mediada por la religiosidad, no así por una instancia gubernamental, religiosa u otra autoridad externa que ejerza coacción . En este sentido es útil el concepto de *institución cultural*, a partir del cual se elaborará un puente teórico entre los sistemas simbólicos de un grupo y la objetivación práctica de la disciplina en el centro de rehabilitación.

Hugo José Suárez retoma el concepto de *institución cultural*, entendiéndolo como el “sistema de sentido”, las “estructuras cognitivas” o “sistemas simbólicos” que son un conjunto de sistemas de percepción (material y simbólica) y acción que, siendo fruto tanto del trabajo psíquico del sujeto sobre sí mismo como de la confrontación con su contexto social, le dotan de un complejo aparato simbólico que le permite tener una visión del mundo con cierto grado de consistencia, tanto para consigo mismo como para los demás (Dassetto, Hiernaux, Servais, 1977 en Suárez, 2006).

El concepto de *institución cultural*, acuñado por Jean Pierre Hiernaux, abarca dos categorías analíticas: estructura cultural (estructural) y estructura social (estructurel). La primera hace referencia a condiciones subjetivas de la acción: “el actor percibe lo que es real, representa su situación y sus posibilidades de acción, estructura su involucramiento afectivo y su proyecto”

(Hiernaux, Remy, 1978, 102, en Suárez, 2008, 15), y el segundo hace alusión a las condiciones objetivas de la acción, es decir, a situaciones sociales en las que los sujetos están inmersos al contexto social e histórico particular, y a los efectos de la estructura en el desenvolvimiento del individuo. Es precisamente en la interacción de estas dos, la estructura cultural y la estructura social, donde se desenvuelve la vida cotidiana.

En el caso de La esperanza, al pensar cómo la institución total permea en la institución cultural de los varones (o al contrario, aunque exista un claro desequilibrio de poder), es inevitable preguntarnos cuál es el marco de acción que permite el centro de rehabilitación. Es decir, a partir de qué referentes propuestos, los internos negocian sus propios referentes en términos de masculinidad; lo cual haría posible que estos varones se validen como hombres nuevos, alejándose de sus adicciones pero conservando una lógica propia de su categoría de género. Retomando lo planteado, para fines de esta investigación nos aproximamos a “La esperanza” como facilitadora de referentes que conforman en la mente de los internos una *institución cultural*. Asimismo se retomó el método propuesto por los autores: el Método de Análisis Estructural (MAE)

Conjugando las bases teóricas mencionada a lo largo de este capítulo, se ha partido de la premisa de entender a la identidad (individual o colectiva), desde una perspectiva constructivista, a partir de sus fronteras (Barth, 1999). Este planteamiento nos permite construir operativamente límites entre la identidad y su medio, fronteras estables pero porosas constituidas por referentes adquiridos por el individuo o grupo. En concordancia se entiende a éstos referentes identitarios como elementos culturales propios de un grupo, entre los que se encuentran: etnohistoria, creencias, valores y normas, lengua, productos materiales y prácticas colectivas (Mercado y Hernández, 2010).

Si bien los referentes identitarios pueden ser innumerables, para fines de esta investigación han sido abordados desde una perspectiva de género. De este modo fueron delimitados los referentes significativos que dan forma a la identidad de género de estos varones, pues a través de ellos será posible apreciar los cambios de estos varones en razón del tipo de masculinidad propuesta por el centro; se ha llamado a éstos “referentes de masculinidad”. De este modo el MAE, a través de lo que más adelante conoceremos como códigos disyuntivos, hace evidente

los referentes conflictivos para el proceso de cambio identitario de este grupo. De este modo se han podido extraer estructuras de sentido que agrupan a estos referentes de masculinidad y los cargan de una moralidad, en congruencia con el modelo de “hombre de fe” propuesto por La Esperanza. Para explicar cómo se llevó a cabo este proceso, se comenzará por explicar los fundamentos teóricos del MAE.

2.6.2 Método de Análisis Estructural, fundamento teórico

El Método de Análisis Estructural (MAE) se inscribe en el área de la sociología de la cultura; este método es referido en el libro “El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido” de Hugo José Suárez (2008a). Este método busca identificar “modelos culturales” y “sistemas de sentido”. En el caso de los primeros se postula que a partir de la experiencia del actor, y en cierto grado de abstracción se puede llegar a modelos culturales que correspondan a colectivos similares (Suárez, 2008b). Respecto a los sistemas de sentido, se plantea que están instalados en la cabeza de las personas, ofreciéndoles “orientaciones a largo plazo, autónomas de la relación a la circunstancia” (Remy, 1990, 113, en Suárez, 2008b), por lo tanto no es necesario racionalizarlos para acudir a ellos.

El objeto teórico de conocimiento del MAE son los “sistemas simbólicos”: los cuales están constituidos por estructuras subyacentes de sentido que indican valores, normas de comportamiento, orientaciones, jerarquías sociales, prioridades para la acción, etc. que para un determinado grupo social aparecen como “normales” o “evidentes” (Hiernaux, 1995, en Suárez, 2008a). Los sistemas simbólicos se componen de tres tipos de orden: cognitivo, actorial y simbólico. El orden cognitivo apela a la capacidad de percibir las cosas de una determinada manera en sus distintas posibilidades que van desde la materialidad (“lo real”) hasta la percepción social. A partir de esto, el actor debe evaluar, valorizar y jerarquizar su presencia en el mundo y conducir sus proyectos con un itinerario concreto en su contexto particular (Remy, Hiernaux, Servais, 1975, Suárez, 2006), lo cual genera una *economía afectiva* del actor. Por lo tanto para Suárez, el orden cognitivo en conjunto con el actorial conllevan un orden simbólico, proceso que deriva en una identidad propia (Suárez, 2006).

Las estructuras simbólicas que constituyen estos sistemas simbólicos, “son principios organizadores, a la vez de la percepción y el comportamiento” (Hiernaux, 1995, en Suárez, 2008, 114), es decir, estructuran y orientan la percepción y el actuar (Suárez, 2008a); éstas estructuras tienen su génesis en los estudios de diversos autores³⁰. Operativamente la organización de las estructuras simbólicas trabaja por medio de registros de calificación, que organizan el sistema en distintas dimensiones: 1) *Relación con el sí*: en la cual el actor organiza su energía psíquica en una búsqueda de lo que quiere y debe hacer. 2) *alternativas sociales* (relación con lo social): las cuales son maneras de organización de planos sociales de percepción, como son el espacial (valorizar un espacio más que otro), el temporal, el actorial (valorizando acciones que van en la dirección general del sistema simbólico o en su contra) los actores y grupos sociales, etc. 3) *Objeto de búsqueda*: todo sistema simbólico dramatiza su relato evocando las nociones finales de vida vs. Muerte (Suárez, 2006).

2.6.3 Operatividad del MAE aplicado a La esperanza

Ya planteados los fundamentos teóricos del MAE, fue de gran importancia implementar una estrategia adecuada para encontrar las estructuras de sentido en el grupo de varones de La esperanza. Aunque se partió de la elaboración de entrevistas para los internos, durante el trabajo de campo se tomó la decisión de ampliar el análisis de las narraciones e incluir materiales audiovisuales³¹. A continuación se justificará el uso del MAE de manera transversal en los materiales, pues indiferenciadamente, en todo análisis se busca obtener códigos disyuntivos que demuestren lógicas estructurales.

Como se discutió anteriormente, los sistemas simbólicos pueden ser reconocibles (y por lo tanto ser articulados) a partir de su paso del actor social por la sociedad. De los productos sociales derivados por estos internos, se realizó un corpus (a partir de narraciones, fotografías

³⁰ En “El porvenir de la ilusión” de Freud (1996) se habla de la capacidad humana de crear sentido, creyendo que las constricciones y sufrimientos que se les han impuesto son expresión suprema de la virtud y manera de encontrar lo bello. Weber (1987) las articula a partir de “la alternativa objetable” o dramatismo vital. A su vez Durkheim (1968) problematiza la valoración y movilización afectiva con su concepto de sagrado vs. profano. Bourdieu (1989) hablaría de un grado de complejidad entre las estructuras cognitivas y estructuras objetivas, que derivaría en un equilibrio provisorio e inestable entre las dos formas sociales. Finalmente para Reich (1970) las estructuras psíquicas tienen tantas contradicciones como las que tienen los parámetros de existencia, por lo tanto la realidad social se refleja también en el sistema de sentido (Suárez, 2006).

³¹ Las particularidades operativas para el análisis de estos productos culturales, se abordarán a profundidad en el tercer capítulo.

y videos), con los que se realizó un análisis minucioso para seleccionar extractos cuyo contenido fuera rico en información relevante para la investigación. Estos extractos, en términos del MAE se conocen como “unidades mínimas de sentido” (Hiernaux, 1973, citado en Suárez, 2008), las cuales nos permiten formular códigos disyuntivos, que eventualmente fueron asociados para generar estructuras básicas de sentido.

Los códigos disyuntivos son unidades mínimas de sentido las cuales se articulan de manera antagónica, con la finalidad evidenciar lógicas de sentido en las expresiones sociales. La idea fundamental que subyace es que “el sentido, la percepción, resultan (y están dentro) de las relaciones que constituyen los unos en función de los otros, los elementos que el material dado pone en obra” (Hiernaux, 1995, citado en Suárez, 2008: 74). Así pues, cada nivel de análisis, el de las narraciones de los internos, de las fotos que tomaron y de los videos que produjeron, arrojaron resultados sobre diferentes estructuras de sentido; las cuales denotan la influencia y el cambio respecto a referencias las cuales no eran explícitas anteriormente.

Finalmente, ha sido posible concluir la investigación articulando las estructuras de sentido halladas en los diversos materiales, para comprender las principales negociaciones por las que han atravesado los varones de La esperanza durante este proceso de rehabilitación evangélica. Dichos resultados fueron analizados finalmente a partir de categorías de negociación respecto al poder, las cuales son: reproducción, resignificación, cuestionamiento y transgresión (Espinoza Reyes, 2014)³². De esta manera, ha sido posible comprender de qué manera influye el proceso de rehabilitación evangélica a la farmacodependencia, en la transformación de la identidad masculina de los varones en el proceso de rehabilitación evangélica en Tijuana

En el capítulo siguiente se presentarán ordenadamente los resultados que fueron obtenidos gracias al método planteado, en cada etapa de la investigación. Además se profundizará respecto a los fundamentos teóricos que fundamentan cada apartado, pues se trabajó con materiales narrativos y audiovisuales, los cuales tienen características específicas de análisis.

³² Espinoza Reyes (2014) analiza que la narrativa religiosa, al tener como base dogmas y verdades reveladas (en ocasiones incuestionable), se vuelve legitimadora por excelencia de instituciones, ordenamientos e ideologías. Bajo este fundamento e inspirada en la teoría de la performatividad de Judith Butler, la autora plantea las cuatro formas de negociación respecto al poder que se retomarán en esta investigación.

CAPÍTULO III: “HOMBRES DE FE VS. HOMBRES DE MUNDO”, PRINCIPALES RESULTADOS

3.1 Aproximación exploratoria

Los primeros acercamiento etnográficos tomaron lugar a finales del año 2014 y primeros meses del 2015, estos tenían como objetivo establecer contacto con los administrativos de los centros de rehabilitación religiosos con los que se había establecido un acuerdo previo por parte del proyecto “La oferta terapéutica...”, como en el caso de “La esperanza” o “Fontain of hope”. En un primer momento se acudió a diversos centros de rehabilitación con la compañía de varios integrantes del proyecto con el objetivo de conocer el panorama de estos centros de rehabilitación, y entonces tener elementos para elegir donde se realizaría la investigación.

El trabajo de campo a profundidad se llevó a cabo a partir del mes de abril del 2015, en el Centro de rehabilitación evangélica “La esperanza” y concluyó a finales de diciembre del mismo año. Este centro de rehabilitación se encuentra en la colonia Valle Bonito, a las afueras de la ciudad de Tijuana, Baja California. Ésta intervención fue desarrollada en diferentes etapas. Como se mencionó anteriormente, primero se estableció contacto con “La esperanza”, se asistieron a varios cultos tanto en el centro de rehabilitación como en “El aposento alto”, en los cuales se utilizó la cámara de video para tener registro de los cultos. Después, fueron realizadas una serie de entrevistas a profundidad y esta experiencia eventualmente condujo al desarrollo de un taller de fotografía y video; a partir del cual surgieron materiales audiovisuales que se agregaría a los análisis desarrollados a continuación.

3.2 Análisis de entrevistas

En un primer momento la población a la que se aplicaron las entrevistas semi-estructuradas fue conformada por varones mayores de 18 años quienes hubieran permanecido en el centro de rehabilitación como servidores o siervos, después de haber concluido un tratamiento de al menos tres meses; esto buscando respetar la Norma Oficial Mexicana para la prevención, tratamiento y control de las adicciones (NOM-028-SSA2-2009) en la cual se considera a los internos de centros de rehabilitación poblaciones vulnerables.

Fueron realizadas 14 entrevistas semi-estructuradas en profundidad (Robles, 2011), con una duración de alrededor de una hora cada una. La participación de estos varones fue voluntaria, esto se respaldó mediante la firma de una carta de consentimiento informado. Como la organización entre los servidores no es muy rigurosa (no todos se conocen bien entre sí debido al constante movimiento de internos), fue necesario aplicar la técnica de “bola de nieve” (Valles, 2007) para ir acercándose a cada uno de ellos. En estas entrevistas se plantearon preguntas que sirvieron para dar pie a información más personal que el interno quiso compartir, esto con la intención de utilizar este instrumento con una doble dimensión “temática y dinámica” (Kvale, citado en Valles, 2007).

Mediante las entrevistas a profundidad a los internos se buscó conocer diversos referentes identitarios³³ que pudieran haber sido interiorizados. Para fines de esta investigación, la cual se enfoca en los cambios identitarios a partir de la masculinidad de los internos, estos elementos culturales se han nombrado *referentes de masculinidad*, y a partir de ellos se buscó evidenciar cambios en la identidad masculina de los internos, retomando así la perspectiva de las fronteras identitarias de Barth.

De este modo los referentes de masculinidad planteados ayudaron a comprender de qué modo estos varones se pueden validar como hombres nuevos, alejándose de sus adicciones pero conservando una lógica propia de su categoría de género. Por esta razón, se elaboró un listado de referentes³⁴ que fueron diseñados como punto de partida, para proponer elementos claves de la identidad masculina; los cuales sirvieron como base para la elaboración y posterior codificación de la guía de entrevista que fue aplicada a los servidores, la cual se realizó con el programa de análisis cualitativo Nvivo 10.

Respecto a los resultados de las entrevistas es necesario tener en cuenta que los servidores, han estado expuestos al discurso evangélico–pentecostal durante los meses que llevan en el centro

³³ Entendiendo por referentes identitarios a los elementos culturales propios de un grupo, entre los que se encuentran: etnohistoria, creencias, valores y normas, lengua, productos materiales y prácticas colectivas. Etnohistoria es el conjunto de “hechos significativos que clarifican la identidad biográfica del grupo” (Mercado y Hernández, 2010).

³⁴ Al ser estos referentes de masculinidad importantes para el proceso de operacionalización de la identidad masculina, se dedica un apartado de los anexos para profundizar en su justificación.

de rehabilitación. De este modo los resultados a continuación reflejan en cierto modo una negociación discursiva entre los referentes propuestos por La esperanza y los saberes y experiencias acumuladas por grupo de varones antes de su internamiento. Los códigos disyuntivos extraídos de las entrevistas fueron agrupados en tres temáticas: 1. Oferta terapéutica pentecostal, 2. Apariencia y recreación, y 3 Expectativa de género. La descripción de los apartados se ejemplificará con algunos comentarios de los servidores, con la intención de reforzar los análisis, sin embargo no implica que sean los únicos comentarios enunciados con respecto a dichas temáticas.

3.2.1 Oferta terapéutica pentecostal

En una primera temática se manifestaron los componentes más valorados del modelo de oferta terapéutica en La esperanza. Primeramente la satisfacción de necesidades básicas y apoyo fraternal, a las que se les suma la religiosidad como un componente indispensable. Además de esto, se refirió la posibilidad que brinda este centro para acceder al perdón y con ello la oportunidad de construir un proyecto personal, familiar y cercano a Dios. Este contacto con la divinidad es profundizado a partir de la experiencia emocional y en ocasiones física. Finalmente este modelo de rehabilitación provee de un discurso articulado a partir de premisas conservadoras y religiosas, lo cual permite al interno afrontar su reintegración a la sociedad con una postura concreta, con implicaciones políticas (por ejemplo en contra del aborto y las uniones entre personas del mismo sexo).

Condiciones de internamiento (Grafo 1)

“Entonces salí del génesis y tenía la oportunidad de irme y todo, pero no hallé ninguna razón para retirarme de este lugar. Al contrario me estoy bien, estoy calmado, estoy muy sereno, estoy en paz. Cosa que nunca había tenido. Por eso decidí quedarme en Gálatas, empecé a servir al centro de rehabilitación [...] yo no conocía a Jesucristo pero algo me decía “ayuda a esta casa”, “ayuda a los hermanos”.” (Pedro³⁵, entrevista, 2016).

Una de las ventajas que conlleva el internamiento es la satisfacción de necesidades básicas, pues no todos los internos tienen los recursos para satisfacerlas por su cuenta. Estar en el centro les garantiza que tendrán un techo, tres comidas al día e incluso espacios de recreación; pero además, es un lugar donde se promueve el amor fraternal, lo cual es valorado particularmente por los usuarios de drogas que tienen carencias afectivas. Los internos en

³⁵ Todos los nombres mencionados son ficticios, a fin de resguardar el anonimato de los participantes.

muchas ocasiones tienen rezago educativo, de este modo el estudio bíblico que ofrece La esperanza se presenta como una opción de estudio legítimo, de la que pueden sentirse orgullosos de cumplir, además de brindarles la oportunidad de viajar a otros centros de otros estados del país para llevar La palabra.

Redención (Grafo 2)

“Pues descubrí que no soy una persona mala men, descubrí que Dios tiene un propósito para cada uno. Descubrí que yo estaba en un error, descubrí que no, yo pensé que no quería a nadie y pues no, sabes que sí. Aquí vine a descubrir... yo decía “por qué no siento nada por nadie, ni por mí mismo” porque yo solo me estaba matando, yo solo me estaba matando men. Yo solo me vi en mi miseria, tuve que mirar yo mi miseria, tuve todo pero no tengo nada, soy un miserable. Entonces es ahí cuando te das cuenta ¿verdad? cuando llegas a un lugar como este y te das cuenta que en toda la vida, no tengo nada y que soy un miserable; y me vi, y me mire en el espejo y digo “qué es lo que quieres ya”. (Esteban, entrevista, 2015).

De acuerdo a las narrativas de los internos, no hay pecado que no sea perdonado por *Dios* si el arrepentimiento es sincero; incluso la acción de quitar la vida puede ser resignificada, en el entendido que evangelizar y llevar la palabra de Dios a otros equivale a dar vida. Por lo tanto La esperanza les ofrece la oportunidad de redimirse mediante la resignificación de su pasado para integrarlo a un proyecto divino mayor, que les brinda inclusión y un sentido mayor para su existencia. Por esta razón, algunos internos se refieren a su pasado sin *Dios* como no ser nadie, y encontrar el sentido a partir de esta relación.

Contacto con la divinidad (Grafo 3)

“Soy una persona que ahora tiene un propósito en mi vida brother, una persona que tiene amor brother, ahora tengo más confianza en mí mismo brother, ahora sé lo que soy, ahora sé quién soy brother, a qué vine a este mundo, soy una persona más paciente, más gozosa. Ya no me mueve una mala cara de alguien, si alguien me dice una palabra verbalmente mal ya no me enoja, eso ya no me mueve la mente brother. Son muchas cosas brother, no para decir que me quiero alardear, es porque todo eso hizo Cristo en mi vida brother, todo eso lo hizo Cristo.” (Rodrigo, entrevista, 2015).

Respecto a la manera que los internos se relacionan con *Dios* también existen niveles de espiritualidad evidenciada que marca jerarquías respecto a unas y otras. Para empezar el sometimiento a *Dios* de manera sincera representa un primer y decisivo paso. Teniendo esta relación espiritual, los internos comentaron repetidamente haber tenido experiencias de quiebre emocional, que denominaron *quebrantamiento*, las cuales representan un parteaguas para las narrativas de muchos internos y es posible asociarlas a una toma de consciencia catártica ante una crisis, en favor de la lógica cristiana-pentecostal (en la cual el sufrimiento

tiene una función sanadora y de acercamiento a *Dios*). La gran relevancia que se da a estos quebrantamientos puede deberse también a la transgresión que representa a la lógica machista de orgullo y dureza emocional, por lo tanto, el llanto por arrepentimiento y la sumisión pueden significarse como valores para un *hombre de fe*. Por último las *experiencias extáticas*³⁶ representan las pruebas más directas del contacto con Dios, sin embargo éstas son muy poco comunes, y se manifiestan principalmente en el marco de los cultos grupales.

Postura social (Grafo 4)

“En buen plan, sin discriminación porque nosotros no discriminamos a nadie, simplemente estamos en contra del homosexualismo, del lesbianismo, ¿Me entiendes? Eso está en contra de Dios.” (Juan, entrevista, 2015).

“No eso si no me agrada brother, de hecho, una morra que tenía abortó un morrito, y eso no me agrada, es algo que está en contra de dios, sólo él puede quitar la vida brother.” (Rodrigo, entrevista, 2015).

“Muchas veces qué es lo qué pasa, (el hombre) se va de la casa, ¿y quién es quién sostiene la casa? Pues la mujer. Por las debilidades de los hombres, porque a veces no tenemos hombres ahí en la casa, yo digo que la mujer se ha ganado su puesto en ese aspecto. Hay mujeres que mis respetos, trabajadoras y sostienen hasta a dos, tres hijos. (Luis, entrevista, 2015).

Por último, es importante mencionar que La esperanza tiene una postura definida en su conservadurismo, respecto a los cambios sociales. Si bien respetan las leyes, para ellos la palabra de Dios que interpretan en la biblia representa sus mandatos primordiales. Por su parte, no apoyan las políticas que les parezcan que agreden a la familia tradicional, pues las consideran contrarias al plan de Dios. En consecuencia, existe un respeto a los homosexuales, pero repudian sus actos, están totalmente en contra del aborto y aunque respetan y aplauden que la mujer se supere, trabaje y se realice, en buena medida asumen que esta situación se ha dado por la falta de responsabilidad de los hombres, que ha orillado a muchas mujeres a salir de casa. Si bien en principio esta postura corresponde completamente a una lógica patriarcal, su radicalidad la desmarca de la aparente apertura liberal de "el mundo".

3.2.2 Apariencia y recreación

La segunda temática es más cercana a los planteamientos de las fronteras identitarias, a partir de referentes válidos para la conformación de hombres con características valoradas. A nivel

³⁶ Éstas se manifiestan como pérdida de la conciencia, visiones, ‘ser trasladados por Dios’, hablar en lenguas, etc. (García Hernández, 2014).

discursivo, el entretenimiento y recreación de un hombre de fe se entiende más allá de su distanciamiento con las drogas pues permea a un rechazo a la violencia y sexualidad, además de la integración de actividades y referentes cristianos. Por otra parte, la representación de este modelo de hombre conlleva una apariencia concreta, que involucra higiene, cierto corte de cabello, actitud, vestimenta y tipo de cuerpo.

Recreación edificante (Grafo 5)

“Lo que sea para divertirme, nos íbamos a los congaes, tomamos cerveza, con muchas mujeres, mucha marihuana, mucha cocaína, mucho cristal, mucha heroína, o sea, era como un bote de basura, eso hacía para divertirme y eso es un hueco aunque lo intentes llenar con toda la cocaína del mundo, toda la heroína, la cerveza, la mujer del Hong Kong.” (Pedro, entrevista, 2015).

Los internos concuerdan en que existen muchos elementos de su pasado que fueron detonadores o que contribuyeron a complejizar las problemáticas que les acarreó la drogadicción; apelando principalmente a las prácticas lúdicas, como el ocio o entretenimiento. En consecuencia, durante el tratamiento tienden a resignificar las narraciones respecto a su pasado para marcar una distinción con los referentes adquiridos. Por ejemplo, las reuniones y convivios de la congregación resaltan por su ambiente familiar y "sano" respecto a los ambientes de consumo de drogas que frecuentaban. En ese mismo sentido se han mencionado el aprecio por las actividades físicas, la música y literatura cristiana, la música y películas con moralejas o mensajes edificantes, y en general su rechazo por productos de consumo que enarbolan la violencia excesiva o la sexualidad, como en el caso de la pornografía.

Representación masculina (Grafo 6)

“Pues de hecho duraba mucho tiempo con una ropa brother, llegue a durar hasta un mes sin bañarme brother. Mucho tiempo oloroso, prisiones y en la calle.” (Rodrigo, entrevista, 2015).

“Me peinara o no me peinara ahí estaban los pelos siempre parados. Tenía un montón de perforaciones: tenía tres aquí, tenía otras tres aquí, tenía mi expansor [...] incluso tenía un collar que mismo me invente aquí de cinco argollas, me colgaba cadenillas ahí, tenía las de aquí, tenía en los nudillos aretes. Ahm tenía mis pantalones siempre eran entubados, y rotos, mi camisa era negra siempre, iban a ser negras, y con una imagen maligna, siempre. Mi cara también tenía que mostrar otro aspecto que la de ahora, tenía que mostrar rudeza, criminalismo, “me vale todo”, “no tengo respeto”. Mis acciones también, entonces cuando yo vine para acá, ahorita que está manejando Cristo mi vida, mi semblante ya es otro y la gente me lo ha dicho.” (Omar, entrevista, 2015).

En diversas ocasiones, los internos se han encontrado en situaciones de calle, o en situaciones donde su apariencia e higiene se han visto mermadas; por esta razón muchos de ellos asocian

la suciedad y falta de cuidado higiénico a su vida anterior. Esta situación en ocasiones se hace extensiva a su ropa, pues en varias ocasiones se habló de cambios importantes en la forma de vestir; más que nada respecto "a aprender a vestirse" para ciertas ocasiones y en algunos casos la negación a usar ropas negras que puedan recordar pertenencia a pandillas o connotaciones satánicas; de este modo fue más fácil para algunos objetivar la imagen de un nuevo hombre, limpio física y espiritualmente. Si bien este tema se abordó discursivamente, durante el trabajo de campo no se percibió que la ropa fuera un tema de preocupación, más bien de practicidad, pues se usaba la ropa que tuvieran disponible y cómoda para las actividades.

Una vez estaba en el espejo y me estaba poniendo los aretes, y dije: que gay me veo. Dije, que maricón me veo, dije. Y luego con la ceja sacada y luego todo flaquillo, acá. Y digo, no manches. Me dio, me di vergüenza a mí mismo en ese momento y me quite los aretes. Pero seguía consumiendo droga. Eso si no me quito la vergüenza. (Gustavo, entrevista, 2015).

Otro aspecto que compete a la representación ideal de hombre de fe, que se tiene en el centro de rehabilitación, es el de las conductas consideradas afeminadas, pues al existir un marcado estigma hacia la homosexualidad, estas conductas son una señal de alerta para los servidores directivos, quienes por un lado las ven como una expresión contraria a los mandatos divinos de un comportamiento masculino "correcto" (aquí se incluye también el uso de piercings y aretes), y por otro lado les preocupa que estas actitudes los conviertan en objeto de molestias y conflictos por parte de otros internos.

Cuerpo (Grafo 7)

Antes venía muy delgado, llegué aquí pensando sesenta y siete kilos, ahorita peso ochenta y ocho kilos. De sesenta y siete kilos a ochenta y ocho yo pienso que es bastante la diferencia y es una de las cosas que le he dado gracias a dios. (Juan, entrevista, 2015).

Me lo corte todo pelón, y nomas, porque ya me había enfadado; porque, como traía largo el pelo y no me dejaron, pues te digo, al último si me enoje. Ah órale, no me dieron permiso para irme a cortar el pelo, ahí nomás vine y me lo corte pelón. Dije, órale, y el pastor me regañó, me dijo que no quería verme pelón. (Gustavo, entrevista, 2015).

Respecto a la representación corporal que se espera de un hombre alejado de la drogadicción, los internos refieren constantemente a la ganancia de peso como una muestra clara de están mejorando, pues asocian la idea de delgadez a decaimiento físico. También el corte de cabello tiene cierta relevancia, pues no está bien visto que los internos tengan el cabello demasiado largo o estén pelones, de este modo se rechazan referentes tradicionalmente femeninos e híper masculinizados.

Aquí había venido una persona que llegó de mujer ya estando operada y al último salió predicando, entonces... Lo que pasa no es tanto ya el cuerpo si no lo que hace... Yo creo que si una persona que es homosexual y Dios la salva, le dice: "está bien, verdad, no más ya no sigas pecando, ya no sigas haciendo eso, tú predicas tú vida, tú no más no sigas haciendo lo que no es correcto" (Julio, entrevista, 2015).

Por último, se mencionó en dos ocasiones (una en entrevista y otra en conversación informal) el caso de un interno varón que llegó a La esperanza con una operación de reasignación sexual realizada, quien después terminó evangelizando y con familia, lo cual se consideró un ejemplo de la grandeza de *Dios* y una prueba de la posibilidad de cambio respecto a la orientación o conductas sexuales y de género. Este ejemplo da muestra de la lógica que permea en el pentecostalismo, en la cual las acciones congruentes con los modelos propuestos tienen tanta legitimidad al grado de ser capaces “redimir” los cambios corporales realizados por el usuario de drogas, otro ejemplo de esto se da en el caso de los tatuajes.

3.2.3 Expectativa de género

La tercera temática integra las expectativas que adquieren o reafirman los varones de acuerdo a su aprendizaje en La esperanza. El modelo de hombre denotado es obediente y hace un uso práctico del tiempo. Por otra parte los varones entrevistados tienen claro que existen responsabilidades que conllevan la conformación de una familia o su reintegración a esta. Finalmente, se espera que los varones acaten una conducta sexual tradicional, en principio enfocada solamente en la reproducción.

Comportamiento colaborativo (Grafo 8)

Como te digo, toda mi vida, de los 16 para acá estuve solo; y ahora estar sujeto a reglas, y estatutos que no me parecen, que no me agradan... Y otra cosa decía: Hey, si nunca obedeces aquí, ¿tú crees que vas a obedecer a *Dios*? O sea, tengo que empezar por algo... si me voy así, o sea y no, nunca obedecí aquí, igual, voy a recaer y voy a hacer lo mismo (Gustavo, entrevista, 2015).

“Personas que van llegando, si alguien necesita algo, un apoyo, una palabra de aliento, se observa el proceso de la persona que viene llegando. Muchas veces, mucha gente viene dañada y uno puede ayudarla porque ven como Cristo me rescató, cómo venía yo... Es muy importante para mí eso, ayudarlo a la gente, de darles una palabra que hay una esperanza brother, ¿No?” (Rodrigo, entrevista, 2015).

De acuerdo a la lógica de La esperanza, un hombre de fe, será capaz de acatar las reglas y obedecer, dominando sus “instintos”. En concordancia, se espera la superación del orgullo masculino con la finalidad de reconocerse inferior a Dios e igual a los otros. Si bien se espera

que el trabajo sea una parte importante de un hombre de fe, también el descanso importa, pues es en estos espacios cuando existe la posibilidad de estudiar la biblia, o convivir con sus compañeros en un marco de respaldo y solidaridad ante los otros.

Responsabilidades familiares (Grafo 9)

La familia de ella me lo prohibió (ver a su esposa e hijos), me prohibieron los hermanos, la mamá este... me dijeron ellos que no ocupaban de mí, que no ocupaban de mí; mejor que yo viera por mí mismo y que yo tratara la forma de salir adelante. Que los niños iban a estar bien y el día que yo saliera adelante pues yo los buscara... (Héctor, entrevista, 2015).

No pues bien contenta toda mi familia, otro rollo. [...] Uno no se mata solo, ellos hasta vuelven a la vida, porque uno daña a la familia, porque te estiman te quieren y todo. Te miran destruido y se derrotan ellos mismos. Me destruyo yo mismo y me llevo por delante a mi familia, a mis hijos, a mi mamá, a mi papá, a mis hermanas, verdad... Pero ahorita no, ya es otro rollo, están bien contentos, están bien a gusto, ya no andan pensando si ando en la calle tomando en las cantinas o que me den un golpe o algo pues. (Luis, entrevista, 2015).

Muchos de los internos permanecen en el centro con la esperanza de reconstruir sus proyectos familiares. Por esta razón se hacen conscientes de lo valioso del apoyo de sus familiares y allegados, así como la importancia de asumir sus papeles como proveedores del hogar y guías morales, como principales responsabilidades familiares. Si bien muchas veces las parejas de los internos comparten el mismo sistema de creencias, en internos solteros se manifestó la intención de tener una pareja que tuviera los mismos valores a fin de reproducir el modelo familiar.

Conducta sexual (Grafo 10)

Si hemos cachado a varios que masturbándose o equis cosa, pero no se les dice nada, porque es muy natural, son cosas que te tienen que pasar, no del hecho porque estés en este lugar, ya vas a ser un santo completamente, no. Venimos de lo más vil y despreciable del mundo, pero con fe, con fe y con ganas, a mí me está ayudando mucho, en ese aspecto a mí me está ayudando mucho (Juan, entrevista, 2015).

Yo creo que sí, hay personas que no son homosexuales, pero la droga los hace homosexuales, el cristal es una de ellas. El cristal, el cristal si como que te da por eso, por tener relaciones, mucho. No tienes un control (Ángel, entrevista, 2015).

Hay comportamientos claros respecto a una sexualidad aceptable en la lógica cristiana pentecostal. Primeramente, sólo son bien vistas las prácticas heterosexuales, fue interesante que en varias ocasiones los internos asociaran el uso de drogas como la metanfetamina como la culpable de conductas homosexuales. Además durante las convivencias grupales en el templo o en los días de visita se pudo notar que tampoco son comunes las caricias o muestras

exaltadas de afecto en parejas que se encuentran en público. Respecto a la conducta en pareja, la monogamia es obligatoria, y en hombres solteros se fomenta la abstinencia hasta el matrimonio, sin embargo sólo un par de internos expresaron convicción a esto. De hecho se comentó que era un problema la masturbación, pues a pesar de ser considerada pecaminosa, era relativamente común; y en los internos que la acatan, se llegan a presentar sueños húmedos.

3.3 Observación etnográfica de participación moderada

Un segundo momento para la generación de material de análisis consistió en la realización de un taller de fotografía y video. Este surgió como una estrategia para acercarse a los internos quienes se encontraran en el transcurso del proceso de rehabilitación, ya que durante la aplicación de las entrevistas fue evidente cierta similitud en las historias de vida de los servidores quienes, al permanecer mucho tiempo en el centro, podrían haber asumido la mayoría de los discursos reiterados allí.

El taller se desarrolló durante los meses de septiembre y octubre, con cámaras fotográficas y tarjetas de memoria prestadas por contactos personales, así como otras herramientas propias del terreno audiovisual, pertenecientes al investigador (cámara fotográfica semi profesional, difusor y reflector de luz, lámpara de led, micrófono). Para su ejecución, fue necesario plantear el proyecto al comité de ética de El Colef, a fin de someter a revisión los objetivos de la intervención, así como respetar los lineamientos de la NOM 028, según la cual la interacción con los internos debe ser particularmente respetuosa de la situación en la que se encuentran así como su confidencialidad. Una vez aprobada la propuesta, el taller fue presentado a los directivos y un grupo de internos del centro de rehabilitación.

El taller fue planteado como una estrategia para generar materiales que sirvieran a esta investigación, a la par de brindar a los internos un aprendizaje al cual no tenían acceso en La Esperanza. La integración al taller fue voluntaria, sin embargo estuvo sujeta a cambios, pues durante su desarrollo se dieron algunas fugas y se integraron nuevos internos. La administración del centro de rehabilitación estuvo encargada de programar los tiempos y armar los grupos; de acuerdo a la disponibilidad los internos.

En principio, esta herramienta educativa fue bien recibida por el centro al considerarse el impacto positivo de estos conocimientos: 1. Como un modo de difusión de "la palabra" (sus discursos evangélicos), lo cual sería de mucha utilidad para la labor de los servidores interesados en ello. 2. Un conocimiento artístico que permitiera a los internos experimentar nuevas formas de expresión con posibilidad a ser aplicados en el campo laboral. 3. Una herramienta de protección, aclaración y defensa para un sector vulnerable de la población, susceptible a ver violentados sus derechos humanos por alguna autoridad.

Antes de comenzar el taller, los internos firmaron una carta de consentimiento informado, respecto a las reglas de la dinámica a seguir. El investigador fungió como tallerista, lo cual facilitó la resolución de dudas y los enfoques para el trabajo con cámaras fotográficas y de video, pues se tenían previstos dos productos diferentes con estas herramientas. En general el taller se desarrolló de forma amena, los internos estaban emocionados de participar y distraerse tomando fotografías; pues las fotos servían como práctica para los conocimientos adquiridos sobre planos y ángulos. Las clases tomaron lugar por la tarde durante la hora de descanso de los internos, así que es importante mencionar que las condiciones de luz fueron relativamente constantes durante el desarrollo del taller.

Es importante mencionar que la inclusión relativamente fácil del investigador responde también a una cuestión de género, pues el ser varón facilitó el acceso al Centro de rehabilitación. Asimismo gracias a la camaradería masculina compartida entre los internos y el investigador, se fortalecieron lazos de confianza. Finalmente la edad del investigador no era tan distante a la de varios internos, y a pesar de que la mayoría de los participantes tenían mayor edad, se mantuvo una dinámica de respeto principalmente por la seriedad con la que se impartían las clases y por la jerarquía que se adjudicaba al tallerista. Respetando la NOM 028, el investigador no retrató a ninguno de los internos, más bien ellos como participantes en el taller, fueron responsables del uso de las cámaras y por consiguiente, de las valoraciones estéticas y de composición que integran las imágenes y videos, bajo el acuerdo de no retratar a nadie que no quisiera ver su imagen en los productos del taller, respetando su derecho de confidencialidad.

Los productos visuales y audiovisuales generados por los quince internos sirvieron como objetos de análisis, para entender de manera indirecta parte de su proceso de rehabilitación;

implicando la documentación de situaciones³⁷, personas u objetos relevantes para los varones dentro del espacio físico de “La esperanza”. Para desarrollar el taller de manera organizada y controlada, se conformaron tres grupos de alrededor de cinco integrantes cada uno. No está demás mencionar que fue sumamente enriquecedor para el trabajo de campo el contacto directo con los internos, quienes, a través de las cámaras fotográficas, lograron aportar muchos matices a los resultados de la investigación. Como actividad de cierre se realizó una exposición de fotografías tomadas por los internos, con presencia de sus familiares.

3.4 Trasfondo teórico del MAE respecto al análisis de imágenes

Los elementos conceptuales del MAE respecto al análisis fotográfico se basan en la articulación que hace Hugo José Suárez (2008b) de los postulados de Pierre Bourdieu (1974) y Roland Barthes (1998). En este apartado se resumirán los postulados de ambos autores para comprender la aproximación que se hace de la fotografía a partir de esta metodología, abarcando tanto el uso social como la mirada desde la subjetividad.

De acuerdo a Bourdieu la fotografía es un arte intermedio, el cual implica “la solemnización y eternización de un tiempo importante de la vida colectiva” (Bourdieu, 1974, 39). Cuando una persona realiza una toma³⁸, es una elección que involucra valores estéticos y éticos, así, de la infinita posibilidad de fotografías técnicamente posibles, son seleccionadas “una gama finita y definida de sujetos, géneros y composiciones” (Bourdieu, 1974, 22). De este modo para Bourdieu, la foto sería resultado de un grupo que ocupa un lugar en la estructura social; el autor no contempla el análisis de la imagen, sino su uso social; pues está preocupado por las prácticas y usos sociales y no por los contenidos de la foto, lo cual denomina “ethos social”. De acuerdo a esta premisa, el análisis estético de la gran masa de obras fotográficas puede reducirse a la sociología de los grupos que las producen; esto gracias al “ethos de clase”³⁹ (Bourdieu, 1974).

³⁷ Esto de acuerdo a la observación sistemática de todo lo que acontece, además del registro de lo que se ve, escucha y vive con los sentidos (Guber, 2001)

³⁸ Al realizar la toma, la persona plasma todo lo que es (valores, subjetividad, ethos, jerarquías, etc.); lo cual Bourdieu conceptualiza como *habitus* (Suárez, 2008b).

³⁹ Para Bourdieu consiste en el conjunto de valores que, sin alcanzar la explicación sistemática, tiende a organizar la “conducta de la vida” de una clase social.

En contraste, Barthes en su libro “La cámara lúcida”, hace una reflexión acerca de la fotografía, pues más allá de estar conformada por reflexiones técnicas, históricas y sociológicas; a diferencia de Bourdieu, a este autor le interesa la mirada desde la subjetividad, desde lo que “veo, siento, luego noto, miro y pienso” (Barthes, 1998, 58). En concordancia, el autor propone dos conceptos fundamentales para enfrentarse a la imagen: 1. *Studium*, que abarca el contexto social que permite “entender” una foto, sin que afecte afectivamente. 2. *Punctum*, un detalle de la foto que atrae, que nos interpela en lo personal, nos conmueve (Barthes, 1974).

Por consiguiente, Barthes plantea un análisis “denotativo” y “connotativo” para desarrollar una lectura profunda de la imagen. El análisis denotativo está constituida por la información “tal cual” aparece o la “realidad objetiva” (mensaje sin código); es un inventario de elementos “reales” que aparecen en la foto. Este acercamiento apela a preocupaciones, temas principales y características fundamentales de la obra. El análisis connotativo se acerca al contenido y sentido de la imagen (mensaje con código); se plantea que las imágenes tienen connotaciones estructurales (históricas o culturales) susceptibles a ser leídos y entendidos por un colectivo particular que recibe las imágenes. Estos “códigos de connotación” son fundamentales para observar si se busca obtener unidades de significación, y sus signos son: gestos, actitudes, expresiones, colores o efectos dotados por ciertos sentidos (Barthes, 1974).

La articulación de las propuestas de estos autores, permite a Suárez develar el “mundo social fotografiado”; esto conlleva revelar un sistema de sentido oculto en la fotografía. De este modo se constituye el Análisis Estructural de sentido para plantear modelos culturales⁴⁰; que es lo que propondremos en los apartados a continuación.

3.5 Análisis fotográfico

Una vez obtenidas las imágenes, se buscó extraer elementos básicos de los modelos culturales que imperan en La esperanza, esto a partir de la organización descriptiva de las fotografías para así organizarlas a partir de códigos disyuntivos y estructuras (grafos). De un universo de

⁴⁰ De acuerdo a Suárez, a partir de la experiencia del actor y en cierto grado de abstracción, se puede llegar a modelos que correspondan a colectivos similares; por ejemplo modelos cristianos, feministas, grupos rurales, etc.

alrededor de cuatrocientos cincuenta fotografías tomadas, fueron seleccionadas noventa y una para integrar el corpus de este apartado.

Respecto a los resultados, las fotografías de los internos han denotado cuatro temáticas principales: 1. Masculinidad y circunstancia. 2. Rehabilitación evangélica. 3. Naturaleza y entorno. 4. Espacio y simbolismo. Las cuales conllevan los principales parámetros que guían las lógicas de los internos. Los grafos obtenidos de éstos análisis se integrarán en la sección de anexos a fin de hacer más cómoda la lectura de éste apartado.

3.5.1 Masculinidad y circunstancia

Esta primera temática refiere a la manera en que la circunstancia por la que atraviesan estos varones; como se explicará más adelante, esto repercute en la denotación de nuevos referentes de masculinidad; lo cual abarca desde miradas, posturas físicas, actividades varias, hasta la actitud que se percibe en las imágenes.

Nueva masculinidad (Grafo 11)

Respecto a los referentes de masculinidad más denotativos que mostraron las imágenes capturadas, es evidente que persisten una variedad de comportamientos respecto a la construcción tradicional de los hombres en nuestra sociedad.

El grafo 1, extraído del corpus demuestra insistencia por la representación masculina con referentes que implican seguridad y fortaleza; por ejemplo, las posturas generalmente erguidas en contraste con las encorvadas, lo cual conlleva a ciertas demostraciones de fortaleza, como la tensión de los brazos para resaltar músculos. De manera más sutil, las miradas fijas son indicio claro de confianza en su representación personal.

Imagen 1. Internos en el área de deporte



Fuente: Joaquín, fotografía, 2015

Por otra parte, el deseo sexual también está representado, si bien la heterosexualidad se considera normativa en La esperanza, la exaltación del apetito sexual no es bien vista. No obstante algunos internos en cierto momento de relajación mostraron un botón con la imagen de una mujer semi desnuda, con una fuerte connotación sexual, lo cual puede considerarse una transgresión al discurso pentecostal.

Imagen 2. Botón con imagen de mujer



Fuente: Leonardo, fotografía, 2015

Respecto a las imágenes tomadas, los aspectos más claros de la propuesta de masculinidad en La esperanza son dos, primeramente la valoración de la actividad por sobre el descanso y en segundo lugar la práctica de la fe religiosa. Si bien incentivar actividades físicas es correspondiente con una masculinidad tradicional, la práctica explícita de la fe sí representa un rasgo novedoso incorporado a la cotidianidad de los internos, no habiendo además otra alternativa ideológica denotada.

Imagen 3. Interno contemplando cruz



Fuente: Guillermo, fotografía, 2015

Actitud ante el encierro (Grafo 12)

Los si bien todos se encuentran dentro del perímetro de La esperanza, los internos quienes no se encuentran encerrados en General denotan una mayor capacidad para mantener una actitud activa, lo cual se refleja en expresiones más optimistas, por ejemplo, brazos en alto, manos haciendo señas y miradas de frente a la cámara. En contraste con los internos que se encuentran en un doble encierro, quienes ante su poca capacidad de acción o movimiento muestran una actitud seria, lucen poco motivados y evaden mirar fijamente.

Imagen 4. Interno en el exterior



Fuente: Esteban, fotografía, 2015

Existe también la variable de los internos no encerrados quienes mantienen una actitud pasiva, se muestran levemente serios; en ellos se percibe poca voluntad por ocuparse, pero en general también se mantiene suficiente seguridad como para mirar de frente a la cámara. Asimismo es notable la ausencia de algún interno encerrado que tenga una actitud activa, implicando así una hipotética improbabilidad de mostrarse positivos en una situación de encierro.

El espacio es entonces, una influencia trascendente en las actitudes que asumen los varones y su representación.

3.5.2 Rehabilitación evangélica

La segunda temática refiere a dos aspectos correspondientes a la rehabilitación evangélica, los cuales fueron sobresalientes. Primeramente el modelo adicto-ex adicto del que se comentó anteriormente, en el cual se revela la importancia entre la proximidad física y la actitud de los internos. Asimismo, el análisis evidencia una escala de valoración en la manera en que los internos usan el tiempo.

Modelo adicto-ex adicto (Grafo 13)

El modelo terapéutico en La esperanza promueve el apoyo a los internos por parte de quienes se encuentran en etapas más avanzadas en la rehabilitación, de este modo la cercanía con los demás internos funciona como un incentivo para la reafirmación de las redes de compañerismo, que se espera se evidencie

en favor del tratamiento. Por ejemplo, las fotos denotan que la cercanía de física entre los internos está relacionada con una actitud más relajada en sus posturas y expresiones.

Imagen 5. Interno encerrado en “General”



Fuente: Leonardo, fotografía, 2015

Imagen 6. Internos en área de deportes



Fuente: Joaquín, fotografía, 2015

Cuando los internos están cerca, es más probable que se encuentren en actividad o simplemente entablen conversaciones, lo cual contribuye a una menor tensión individual, según connotan las imágenes. En este sentido el género tiene un papel importante en la manera que se desarrollará la convivencia en La esperanza, pues esta cercanía debe ser suficiente para establecer lazos significativos, pero no demasiados (o suficientemente justificados) para no transgredir la masculinidad normativa. De este modo, se explica que la cercanía en las fotografías esté denotada en actividades que suelen realizarse en grupo, como el deporte, la hora de comida, los momentos de ocio o algunos trabajos.

Uso del tiempo (Grafo 14)

Independientemente de las actividades establecidas para la totalidad de los internos, como horas de comida, cultos religiosos, visitas, etc. Hay dos momentos donde las actividades de los internos pueden variar considerablemente, una es el trabajo y la otra es el tiempo de ocio. Si bien existe una diversidad de trabajos que los internos pueden realizar, en el grafo 14 se puede apreciar que el espacio de mayor disyuntiva es el tiempo de esparcimiento. De esta manera se sobreentiende que toda la variedad de trabajos conlleva un carácter positivo, no así el ocio.

El tiempo de ocio en La esperanza fue retratado en dos vertientes, varones solos y acompañados. Las fotos denotan que cuando los varones con tiempo libre se encuentran en grupo se genera una dinámica de actividad recreativa que los mantiene ocupados, en actividad física. Sin embargo respecto al tiempo individual, las fotografías denotan principalmente la actividad

Imagen 7. Internos en área de deportes



Fuente: Adrián, fotografía, 2015

Imagen 8. Interno trabajando en instalación de piso



Fuente: Adrián, fotografía, 2015

del estudio bíblico o cierta relajación o inactividad; esto último se refleja principalmente en varones sentados, con posturas relajadas.

Es notable el carácter connotativo de estos códigos disyuntivos, ya que reflejan la última instancia de apelación ideológica: la subjetiva; en la cual los internos deciden acercarse voluntariamente a la biblia más allá de los cultos; o no hacerlo. Estos momentos de soledad, poco comunes conviviendo con un centenar de internos y constante actividad, invitan a



Imagen 9. Interno sentado con biblia al lado

Fuente: Guillermo, fotografía, 2015

reflexionar si estos la inactividad podrían propiciar la divagación o la introspección, pues esto podría contribuir a una resubjetivación del interno.

3.5.3 Naturaleza

La tercera temática fue la más inesperada, pues una gran cantidad de las fotografías retratan los distintos tipos de vegetación y el entorno natural que existen en el centro, tanto así que se observó una jerarquía en la composición de los elementos (naturales y humanos), particularmente en el tamaño. También fue posible establecer una asociación entre los símbolos religiosos y la naturaleza, a partir de su ubicación espacial y tamaño, reafirmando la importancia de ambas categorías de elementos para la conformación de los referentes identitarios de estos varones.

Imagen 10. Cuadro de cielo y sombra de interno



Fuente: David, fotografía, 2015

Hombre y naturaleza (Grafo 15)

En el cuadro donde se aprecia un amanecer (imagen 10), la representación cielo con luz solar contrasta con la sombra que refleja el interno, que sin embargo, no opaca a la imagen. El comparativo hombre/naturaleza, connota una posición jerarquizada sobre lo que no es humano. Pensada en términos religiosos, la naturaleza forma parte de la creación divina, que no se ha corrompido por la mano del hombre.

Imagen 11. Avión y nubes



Fuente: Leonardo, fotografía, 2015

En las fotografías fueron encontradas referencias pertenecientes a los hombres, que denotan inferioridad en varios sentidos. Por ejemplo respecto a la imagen avión/nube, el objeto humano es pequeño en comparación con el entorno. Las nubes, en contraste con el avión implican una inmensidad que recuerda la fragilidad del humano ante la naturaleza.

Religiosidad y entorno natural (Grafo 16)

Este apartado refiere a asociaciones respecto a la composición de los objetos. En una parte alta del centro, externa a la reja, se encuentra una cruz muy alta la cual por sí sola tiene una presencia relevante en el espacio. Partiendo de la composición arriba/abajo puede observarse un entendimiento jerárquico respecto

Imagen 12. Cruz en alto, capilla al fondo

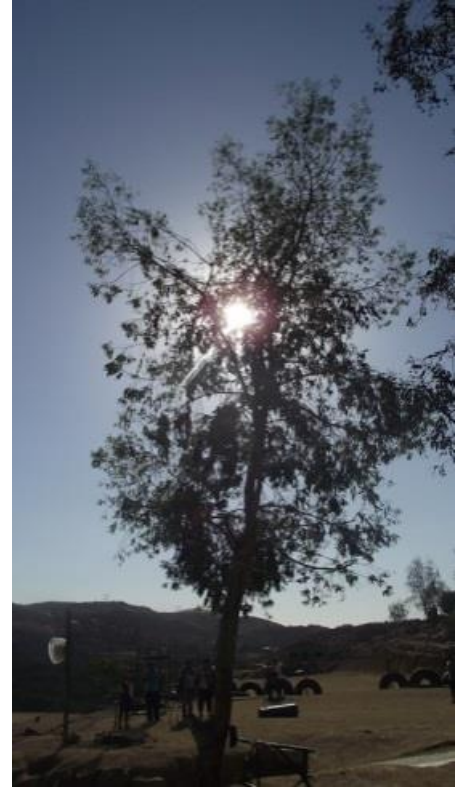


Fuente: Ernesto, fotografía, 2015

a lo que pertenece al cielo y lo que se encuentra debajo del horizonte, la tierra. Es notable una asociación entre el tipo de toma que magnifica la cruz y los árboles altos, haciéndolos parte del imaginario superior, donde se encuentra el cielo y sol.

Si pensamos estos elementos desde un punto de vista simbólico, fácilmente podemos ubicar a la cruz como símbolo máximo de la religiosidad judeocristiana, pues su asociación como intermediaria entre la tierra y el cielo (lo sagrado) en este contexto es hasta cierto punto consecuente con las referencias culturales en México y Latinoamérica. Sin embargo, la inclusión de la jerarquía cielo-rayos-árbol, connota un tipo de admiración por lo sagrado que no necesariamente implica a la simbología religiosa tradicional. La luz del cielo que se traslapa con las copas frondosas de los árboles, y a consecuencia de esto puede ser vista y apreciada, hace evidente la posibilidad de encontrar una espiritualidad independiente de la religiosa, otra manera de llegar a lo sagrado... a *Dios* (tomando en cuenta que se está entendiendo a *Dios* como una herramienta para el bienestar psicológico).

Imagen 13. Árbol y rayo de sol



Fuente: Rogelio, fotografía, 2015

3.5.4 Espacio

Una cuarta temática refleja la relación de los varones con el espacio y los referentes en éste. Esta relación fue particularmente importante para entender la manera en que los internos habitan y significan el entorno. En primera instancia, la experiencia etnográfica en conjunto con las fotografías de los internos revelaron tres distintos tipos de hombres en internamiento (más uno que adquiere identidad en su ausencia), lo cual limita o posibilita su acceso a diversas áreas del lugar, además esta categorización implica una jerarquía y se encuentra directamente ligada con el avance en la rehabilitación y la confianza adquirida.

En esta cuarta temática, el espacio se encuentra delimitado por una frontera física que rodea al centro de rehabilitación, en el cual resaltan elementos valorativos del interior del terreno.

Finalmente, en distintas áreas del lugar pueden observarse elementos simbólicos en los cuales se mezclan diferentes tipos de referentes, los cuales revelan ser jerarquizados a partir de su cercanía a lo religioso.

Interno y espacio (Grafo 17)

Respecto a la manera en que los varones del centro se retrataron a sí mismos y su entorno, es posible categorizar a tres tipos de hombres que se encuentran dentro de La esperanza. Primeramente, un cuarto tipo de hombre y de menor jerarquía, no se encuentra en La esperanza; en congruencia con el discurso de los internos, éste es el llamado “hombre de mundo” y representa, en su ausencia, lo corrupto.

El segundo tipo de hombre, con una jerarquía superior al hombre de mundo abarca a dos tipos de interno dentro de La esperanza quienes tampoco fueron retratados, los internos de nuevo ingreso (Casa *Detox*) y “Los hermanitos” (Casa Misericordia). De acuerdo con las reglas del taller no era permitido retratar a quienes no dieran su consentimiento, por lo tanto era esperado que no se captaran fotos de los *hermanitos*, cuyo deterioro cognitivo no les permite expresar este consentimiento, sin embargo respecto a los internos en el *Detox*, puede considerarse una mezcla entre respeto y el poco deseo por retratar un espacio del cual la mayoría de ellos no albergan buenos recuerdos.

Un tercer tipo de hombre representa a los internos quienes se encuentran encerrados pero sí han sido retratados, ellos se encuentran en el área de general y su libertad parcial se gana a partir de la confianza y el buen comportamiento que tengan en su aislamiento. Los internos no encerrados, representan el cuarto tipo de hombre, quienes tienen la mayor jerarquía y esto les da la

Imagen 14. Internos dentro y fuera de General



Fuente: Adrián, fotografía, 2015

Imagen 15. Internos en exterior de casa General



Fuente: Leonardo, fotografía, 2015

prerrogativa del uso del espacio. Esto conlleva la posibilidad de moverse por todo el lugar, hacer diversas actividades e incluso un tiempo libre con relativa libertad dentro del terreno enrejado.

Frontera (Grafo 18)

La principal delimitación física en el centro de rehabilitación consiste en una reja metálica que abarca todo el perímetro del centro de rehabilitación. Durante el análisis de las fotografías, fue evidente una constante inclinación de los internos por el retrato de la naturaleza, asimismo bajo el análisis de la disyunción

adentro/afuera es claro que dentro de La esperanza hay mucha vegetación, pues los internos procuran la siembra de plantas y árboles; en contraste, el exterior es un paisaje más árido.

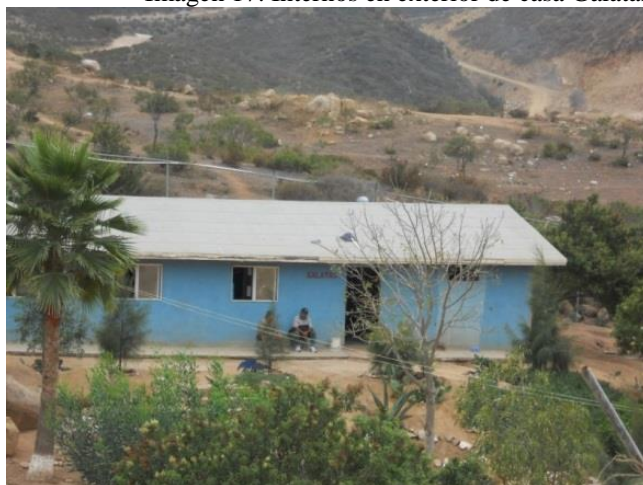
Dentro del perímetro también se encuentran viviendas rústicas para los internos, en la parte exterior no hay refugio cercano para ellos, pues el par de viviendas que hay corresponden a los siervos o servidores del centro. En las fotografías, virtualmente no hay mayor refugio que el interior del alambrado. Si retomamos la perspectiva de los varones en situación de calle, con pocas posibilidades de empleo o poco apoyo familiar, La esperanza se revela como una alternativa para acceder a una mejor calidad de vida. Esto sería denotado por la presencia de naturaleza, vivienda y la protección que brinda la reja misma que los aprisiona, ante lo árido e incierto del entorno.

Imagen 16. Jardinera afuera del comedor



Fuente: Leonardo, fotografía, 2015

Imagen 17. Internos en exterior de casa Gálatas



Fuente: Leonardo, fotografía, 2015

Si asociamos la protección para los internos al interior del cercado, la vegetación más abundante, así como la mencionada asociación entre naturaleza y superioridad; implicaría que La esperanza ofrece una rehabilitación que incluye a la naturaleza como medio de espiritualidad y acceso a lo sagrado. Si bien en el centro se promueve la siembra de árboles y plantas; no se aborda explícitamente a la naturaleza como mecanismo de bienestar psicológico. No obstante, una naturaleza que crece en medio de una zona desértica, sí es congruente con la promesa de renacimiento implícita en diversos referentes en el centro.

Referentes simbólicos (Grafo 19)

Los referentes simbólicos retratados por los internos han sido divididos en jerarquías, de acuerdo a la superioridad que connotan las imágenes. La simbología más evidente y representativa del lugar es la religiosa, en esta categoría se encuentran la cruz, la estrella de David, las espinas y la paloma. Respecto a la simbología no religiosa, se observa una distinción entre símbolos laicos y no laicos. Al respecto, con símbolos no laicos se está



Fuente: Gerardo, fotografía, 2015

respecto, con símbolos no laicos se está categorizando a símbolos que no son formalmente religiosos, sin embargo tampoco son ajenos a una espiritualidad; como los relacionados a la naturaleza, en ellos encontramos al sol (rayos), aves, árboles altos, nubes y el mar. Los símbolos laicos, los cuales en principio no son históricamente religiosos, en el contexto del centro de rehabilitación necesariamente se resignifican para adaptarse a los discursos evangélicos.

Se ha hecho una distinción entre los símbolos laicos para separar en específico a símbolos con connotaciones políticas ante los que no la tienen. En la entrada de La esperanza, se aprecia un interesante mural compuesto por dos símbolos muy representativos: los puños en alto y la cadena rota; el discurso visual se refuerza con la frase del evangelio de Juan: “la verdad os libertará” y además sobresale el uso de los colores negro y rojo. Es notable esta imagen, pues generalmente el uso que se da a estos símbolos está asociado a las luchas políticas de izquierda, usados comúnmente como representaciones anti opresión. Si bien hay una aparente

contradicción entre este tipo de símbolos y un centro de internamiento religioso y enrejado, la frase escrita resuelve la contradicción al asociar la libertad a la verdad en la palabra de Dios. De esta manera, La esperanza se convierte en un instrumento para liberar a través de los escritos bíblicos y los símbolos políticos son resignificados a favor de un proyecto de superación personal.

Por último, se hizo una última categorización para el símbolo del corazón, el cual, por sí sólo está extendido en la cultura popular como la representación del amor. En principio, este símbolo no está directamente asociado a lo religioso ni a un posicionamiento político; de

hecho en las sociedades machistas, choca con la masculinidad pues las representaciones amorosas pueden considerarse un signo de debilidad en los hombres. Sin embargo en La esperanza hay representaciones de corazones pero acompañados por nubes, cruces y espinas.

Imagen 20. Interno con pintura de corazón y nube



Fuente: Iván, fotografía, 2015

Imagen 19. Mural a la entrada de La esperanza



Fuente: Ernesto, fotografía, 2015

De este modo simbólicamente se representa el amor del creador, el Sagrado corazón de Jesús; sin embargo en un contexto como el de este centro de rehabilitación, es una manera inconsciente de asumir que el amor en un varón es válido acompañado de la envoltura religiosa. En otras palabras, cabría aquí la propuesta de Mansilla de una “masculinidad feminizada en Cristo”.

3.6 Análisis de video

En la tercera etapa del trabajo de campo, los internos aplicaron los conocimientos aprendidos en el taller para producir videos, en los cuales permearan temáticas que ellos consideraron relevantes en su proceso de rehabilitación evangélica. A diferencia de las entrevistas, en las que se analizaron las narrativas de vida de los servidores de La esperanza y su asimilación de discursos evangélicos; y de las fotografías, donde los productos fueron resultado de ejercicios de aprendizaje, en un ambiente más cotidiano.

La realización del material audiovisual fue particularmente enriquecedor pues los internos decidieron los temas que les interesaba retratar, negociaron su nivel de compromiso con su video y si deseaban aparecer o no frente a la cámara (o quien sí aparecía). Respecto a este ejercicio, no todos los internos desearon dirigir un video, algunos prefirieron permanecer como apoyo manejando la cámara, y las herramientas de iluminación. En el aspecto creativo, se incentivó a los varones a compartir sus historias y visiones, se aportó con ideas de ejecución y se acompañó durante todo el proceso para que éste marchara eficientemente, pues se tenía limitaciones debido al tiempo por las responsabilidades de los internos.

La participación del tallerista en el aspecto técnico fue supervisar que todo funcionara correctamente, principalmente respecto al sonido y al enfoque de la imagen, y se auxilió cuando fue necesario. Finalmente, pese a cierto desorden esperado, fue posible la conjugación de un staff fluctuante de internos, quienes tomaron las decisiones respecto a los discursos y el emplazamiento de la cámara (sólo en una ocasión, las condiciones de grabación forzaron a que el tallerista tomara la cámara, por lo cual estas tomas no forman parte del análisis realizado). Ante esta dinámica, el tallerista fungió como un asistente del director en turno.

El material obtenido fue editado por el tallerista de acuerdo a las intenciones de los internos, y montado para obtener un documental que pudiera articular todas las voces⁴¹, este lleva por título “Hombres de esperanza” y es una pieza que enriquece de manera notable este trabajo de investigación. En diciembre del 2015 un primer corte de éste material fue exhibido en la capilla del centro de rehabilitación, ante todos los internos de La esperanza y sus familiares;

⁴¹ Es conveniente recordar que en La esperanza no hay electricidad, por consiguiente no fue posible acercar a ellos la tecnología para que hicieran su propia edición, además tampoco había suficiente equipo informático disponible para todos los participantes.

esto con la intención de obtener sus impresiones y recomendaciones para considerar en el montaje de la versión final del documental. Los comentarios fueron particularmente positivos y alentadores.

3.6.1 El MAE respecto al análisis del video

El método de análisis estructural fue concebido en un primer momento por Pierre Hiernaux (1995, en Suárez, 2008) para el análisis de diversos productos culturales escritos. En la presente investigación, dicha estrategia de análisis fue articulada con la propuesta de Molly Andrews (2002) para tomar en cuenta las narrativas de vida de los servidores. Respecto a la fotografía se retomó a Hugo José Suárez (2008a), quien conjunta la propuesta metodológica de Hiernaux con el análisis sociológico de la fotografía de Barthes (1998) y Bourdieu (1974). Teniendo estos referentes teóricos, al momento de enfrentarse con el material audiovisual, fue necesario encontrar una manera de hacer funcionar ambos elementos.

En el caso en este tercer apartado se entiende al video como imagen en movimiento, de este modo es posible pensar en los materiales mismos como una articulación entre fotografía y narración. En el caso específico del video se cuenta con el agregado de la acción evidenciada por el movimiento, la cual en el análisis de la fotografía sólo se puede asumir. De este modo se realizó el análisis de productos audiovisuales con el MAE, esperando hacer una aportación a esta metodología de investigación para su futura profundización y sofisticación.

3.7 Resultados de análisis

El análisis de los videos fue muy particular, pues incluye el mensaje que los internos quisieron comunicar al exterior; a partir de su experiencia en el centro y la manera en que esta ha influenciado en sus vidas. Sumado a esto se analizaron las decisiones de composición y condiciones de campo en las que se desarrolló la producción de los videos. Se identificaron tres principales temáticas en los materiales audiovisuales de los internos: Procesos subjetivos, manifestaciones grupales y reforzadores de fe, las cuales se justificarán a continuación. Todas las imágenes mostradas en este apartado son capturas de pantalla (*stills*) de los videos a los que se hace referencia.

3.7.1 Procesos subjetivos

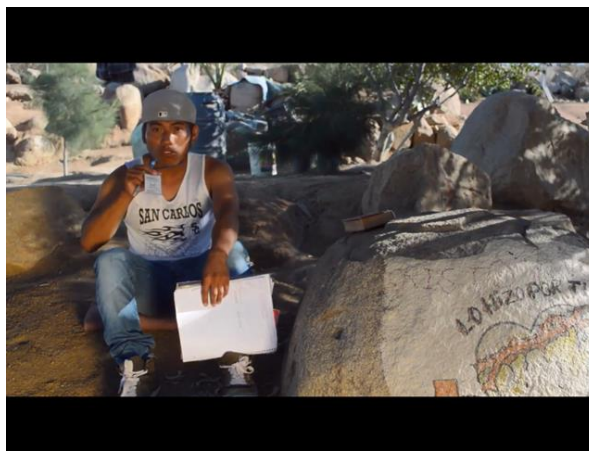
Esta primera temática refiere a las lógicas que los varones van interiorizando a su paso por el centro de rehabilitación. En primer lugar las decisiones de emplazamiento de la cámara evidenciaron la resistencia e incertidumbre que existe entre varios de los usuarios de drogas al momento de ingresar al centro de rehabilitación. Entre los internos quienes contaban con un periodo considerable en el lugar, fue notoria la integración de una lógica discursiva que implica la pertenencia del varón en un plan divino, el cual lo trasciende. Finalmente, se evidenció una asociación dualista entre Dios y el enemigo (el Diablo) como articuladores de la moralidad que permea los proyectos de vida y elecciones de los internos.

Proyecto personal (Grafo 20)

La experiencia de internamiento para muchos internos representa la oportunidad para encaminar sus proyectos personales. La exposición a nuevos referentes discursivos refleja en varios videos una apropiación del estigma hacia el mundo exterior y su infortunios pasados como pecados, los cuales ayudan a enfatizar la distinción con el hombre en que desean convertirse, lo que algunos llaman una "nueva criatura" legitimada por un plan divino.

Imagen 21. Still de interno narrando experiencia

“No es mi hobbie estar en un centro, pero algo me hizo venir a este lugar, creo que fue Dios, más que nada [...] Aquí me entretengo, trabajo en la oficina, soy encargado” (Rogelio⁴², video, 2015)



Fuente: Rogelio, video, 2015

⁴² Al igual que en el apartado de entrevistas, todos los nombres mencionados son ficticios, a fin de resguardar el anonimato de los participantes.

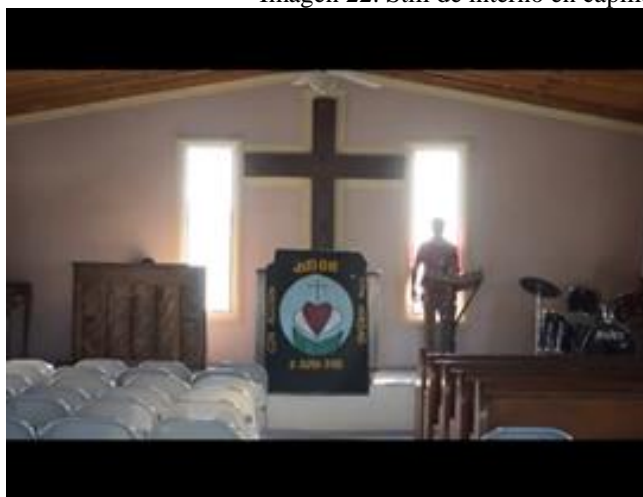
En el discurso cristiano es común la reiteración del libre albedrío como la libertad del ser humano para elegir o no la devoción a Dios, sin embargo es notable el caso de Rogelio (2015), quien ofrece una muestra de la resignificación que connotan varios internos ante su internamiento "muchos se van, pocos se quedan, porque es como Dios, que les dio su libre albedrío, pero solo los valientes se quedan...". Desde esta perspectiva, la permanencia en La esperanza contribuye al fortalecimiento de una masculinidad más tradicional, según la cual el coraje es una virtud para los hombres. Este nuevo hombre, valiente ante sus propios ojos y guiado por lo que considera un plan divino, encuentra en las distintas responsabilidades una materialización de su transformación, pues aunque no acarrea beneficios económicos, las labores implican confianza y estatus; atributos que muchos han perdido en sus entornos sociales.

Dios y el Enemigo (Grafo 21)

Una referencia particularmente constante en los videos es el reconocimiento del poder de un dios personal, el cual irremediamente triunfa sobre el diablo (como apuntaba Carlos Garma en el apartado contextual) además se le relaciona con características sumamente afectivas: "Dios es lindo, bondadoso y piadoso" (Ricardo, video, 2005). Aunque el diablo no es una figura señalada tan directamente (generalmente se le refiere como *El enemigo*), sus discursos connotan una diversidad de maneras de dejarse tentar por él, pues actúa a través de las debilidades como vicios, mujeres, malas acciones, etc.

Imagen 22. Still de interno en capilla

Gracias Señor, por ese 9 de agosto Señor, donde rescataste mi alma Señor; donde me limpiaste, me lavaste Señor, me perdonaste Señor mis pecados Señor, y me hiciste una nueva criatura Señor (David, video, 2015).



Fuente: Iván, video, 2015

En sus videos, los varones parecen coincidir en que tener una relación con Dios es un camino imperativo para el desarrollo exitoso de su tratamiento y su vida en general: “Enfócate a Dios, no queda de otra” (Rogelio, video, 2015). En particular las características restauradoras que se atribuyen a esta divinidad son un gran incentivo para fortalecer la esperanza de los varones en la reconstrucción familiar y personal (como la valoración del cuerpo), pues se parte de la lógica de que para Dios no hay imposibles, y que en general, su relación con Dios les permite disfrutar más su vida.

Expectativa ante internamiento (Grafo 22)

La incertidumbre ante el internamiento se encuentra particularmente denotada en la grabación de Adrián (video, 2015), quien decidió llevar la cámara y el micrófono por sí mismo. De este modo buscó recrear en primera persona la expectativa ante la idea del internamiento. El espectador avanza

cabizbajo (gracias al ángulo picado que nos muestra la tierra delante y su caminar) hacia la puerta de La Esperanza. "No estaba muy de acuerdo que fuera un lugar cristiano", comenta; y como último acto de resistencia se desvía de la puerta y toma una vereda alemana al perímetro del centro, un camino a la orilla del cerro (la frontera de lo que denominan "El mundo").

Mientras avanza, reflexiona sobre su necesidad de cambiar: "No tengo idea qué vaya a pasar... tengo la esperanza, como se llama el lugar, que pueda suceder... así que sí hay esperanza". Al reflexionar esto la toma cambia a un

Imagen 23. Still subjetivo de interno caminando



Fuente: Adrián, video, 2015

Imagen 24. Still de cruz en la cima de una colina



Fuente: Adrián, video, 2015

ángulo contrapicado, la cual nos permite ver la gran cruz que se encuentra al fondo, más alta que las rejas del lugar, en la cima de la colina, y frente a un cielo que ocupa la mitad del encuadre. Como se ha mencionado anteriormente, si bien todos los varones lidian con uno o varios problemas de adicción, el llegar a ser internado supone talvez la opción más drástica a la que puede acudir el usuario o su familia.

Internarse implica por un lado, que la adicción del consumidor se ha transformado en una crisis tal que ha derivado en un problema mayor (variable en la particularidad de cada varón), que además se ve obligado a confrontar. A su vez, el internamiento implica la suposición de que estos problemas están fuera del control del usuario, por lo tanto debe someterse a una autoridad superior, así como acatar su lógica de funcionamiento. Esta pérdida de control sobre sí mismo y su entorno es mayor al suponer un fracaso ante la masculinidad hegemónica y la naturaleza dominante que ésta conlleva.

3.7.2 Manifestaciones grupales

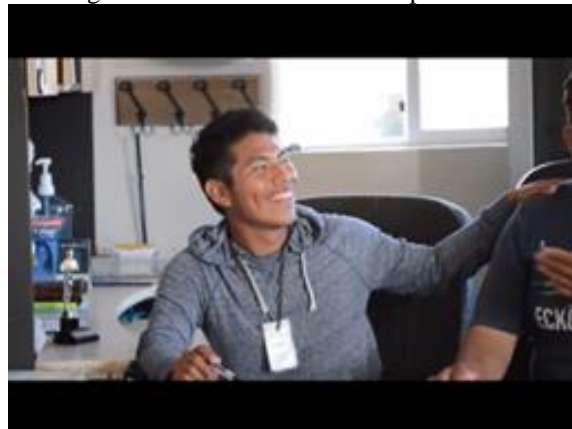
La segunda temática refiere a las expresiones que se evidenciaron en la interacción con los otros. Por ejemplo, el valor del apoyo al prójimo, a pesar de la dificultad que implica debido a la cantidad de internos. En este mismo sentido, fue notable la cantidad de trabajo que se realiza en La esperanza en todo el día; asimismo el entendimiento que se da a estas actividades se espera sea resignificado a partir de su intensión. Finalmente, la convivencia relajada de los internos se manifiesta notablemente en bromas de doble sentido, lo cual contradice el discurso evangélico, pero es tolerado.

Imagen 25. Still del director de La esperanza



Fuente: Guillermo, video, 2015

Imagen 26. Still de interno dando palmadas a otro



Fuente: Esteban, video, 2015

Apoyo mutuo (Grafo 23)

Los internos mencionaron en diversas ocasiones cómo su patrón de conducta fue uno de los principales cambios visibles en su persona. De acuerdo a la narrativa de varios internos, esto se debe a que se identificaron como personas egoístas, cuyo trato en relación a los otros fue problemático antes de su ingreso a La esperanza. Sin embargo, la convivencia con los demás internos y la dinámica de las tareas realizadas promueven en buena medida un sentimiento de solidaridad comunitaria, pues todos comparten problemáticas cercanas. El caso de los ayudantes de la administración y de la cocina son ejemplos claros de una dinámica de apoyo, en la cual unos cuantos internos trabajan para atender las necesidades de los más de cien internos, pero además destacan hacerlo con dedicación e interés: Muchas maneras de pensar, con todas se batalla... Para todos hay tiempo (Esteban, video, 2015).

Para los internos que abordaron esta temática en sus videos, era muy importante el reconocimiento para estas labores. En el caso de los empleados de cocina, se aprecia un plano entero en el que ellos aparecen de pie, erguidos junto a una gran cantidad de verduras, que representan el gran trabajo que les espera para alimentar a los demás. Mientras la toma se desplaza de un lado a otro relacionando ambos elementos, una



Imagen 27. Still de internos cocineros

Fuente: Joaquín, video, 2015

voz en off insiste en el sacrificio que implica la labor, así como lo valioso y solidario de ese trabajo (Tomás, video, 2015).

Resignificación del trabajo (Grafo 24)

En concordancia con el punto anterior, el sentido que se le atribuye al trabajo cambia por un enfoque menos materialista. Si en el pasado trabajar representaba un medio para la obtención de recursos, y de este modo proveer a sí mismo y sus allegados (característica hegemónica

asumida por los varones), ahora el trabajo no genera capital financiero, por lo tanto los internos pueden, o bien hacerlo “de mala gana”, o bien buscar nuevas razones para darle propósito. Así, un trabajo no remunerado puede convertirse en un sacrificio ante los ojos de Dios, por lo cual esto también repercute en la manera en que se ejecuta el trabajo.

"...Hay que hacerlos sonreír porque un trabajo feliz se hace para Dios, no para el hombre"
(Rogelio, video, 2015)

De este modo, a partir de la aceptación del trabajo comunitario como parte de la terapia y tomando en cuenta el enfoque religioso y la actitud con la que se realiza: "Todos sabemos que en una mente en blanco habitan malos pensamientos, una mente en blanco es el taller del Diablo, algunos pueden decir" (Tomás, 2015). Este tipo de trabajo se resignifica como una expresión tangible del amor que los internos son capaces de sentir y transmitir hacia Dios, y por extensión a sus compañeros.

Connotación erótica (Grafo 25)

Algunas de las tomas realizadas fueron hechas como práctica para familiarizarse con el equipo. Esto dio pie para que los internos en ocasiones jugaran con la cámara e hicieran chistes con cierta connotación erótica, como posar para la cámara de forma marcadamente masculina o sumamente femenina, ante

lo cual los internos reían o alentaban. El registro de estos momentos contrasta con las

Imagen 28. Still de interno de espalda a jardinera



Fuente: Joaquín, video, 2015

Imagen 29. Still de interno mostrando músculos



Fuente: Gerardo, video, 2015

dinámicas de la producción de los clips de video formales, pues fueron mucho más solemnes en su realización.

El contexto en el que conviven los internos es relevante para el desarrollo de este tipo de dinámicas pues, como se ha planteado anteriormente, el deseo carnal y sus prácticas (como la masturbación) son consideradas pecaminosas. Sin embargo durante la convivencia con los internos, las bromas y juegos "subidos de tono" no eran extrañas, los cuales no parecían ser particularmente ofensivos; más bien un poco incómodos, pero los varones parecían estar acostumbrados a esta dinámica, por lo cual en ningún momento del taller se dio alguna confrontación al respecto.

3.7.3 Reforzadores de fe

La tercera temática de los productos audiovisuales agrupa a los referentes que figuran como reforzadores del discurso evangélico-pentecostal, los cuales son de distintos órdenes. Primeramente el geográfico, pues la significación de La esperanza como un lugar menos corrupto o mejor valorado que el resto del mundo, lo convierte en un espacio seguro para el interno. Por otro lado, la relación de la capilla como espacio de adoración por excelencia refuerza el imaginario divino que existe en torno al lugar y la manera en que esto se refleja en sus cuerpos. Finalmente y en congruencia con la percepción que se comparte respecto a la adicción como un padecimiento espiritual, el enfoque evangélico de la rehabilitación hace sentido en la lógica del comportamiento que deben tener los internos y su carga espiritual.

Espacio (Grafo 26)

Respecto al estigma que se tiene en La esperanza sobre las connotaciones pecaminosas hacia el entorno (principalmente representado por la ciudad de Tijuana), fue evidente en todos los videos que a pesar de todas las experiencias y opiniones diversas, el centro de rehabilitación representaba una opción positiva ante un entorno más hostil. En el clip de Rogelio (video, 2015), la ciudad aparece retratada detrás de la reja del centro de rehabilitación, como si el encierro estuviera de ese lado. "En ese mundo la viví muy gachamente" comenta, mientras a la cámara le cuesta enfocar lo que se encuentra a la distancia. Ese video se tuvo que grabar en dos sesiones, pues Rogelio pidió que paráramos la actividad pues los recuerdos de su

narración le estaban afectando anímicamente. Más adelante en el video mencionó sobre el centro: "Aquí es donde uno piensa, reflexiona y valora todo lo que pierde uno allá afuera".

En el caso de Ernesto (video, 2015) cuando habla de las causas que lo llevaron a convertirse en una persona rebelde y vulnerable ante las drogas (bullying, amistades consumidoras, muerte de

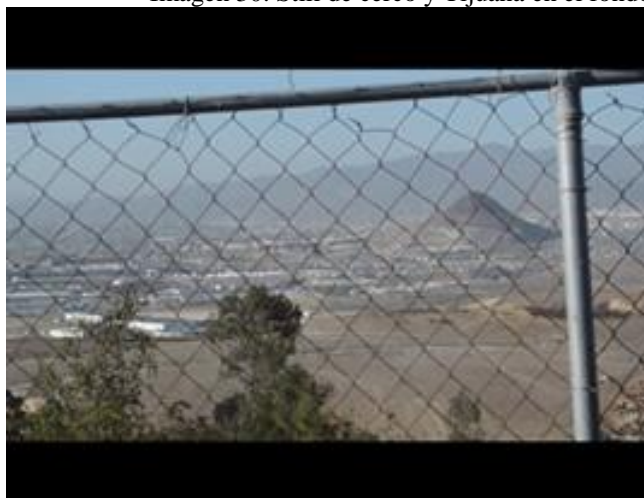
familiar), opta por ilustrar su narración con paneos⁴³ de tomas panorámicas, dirigidas principalmente a los cerros que rodean el centro de rehabilitación.

En el contexto Tijuanaense, una ciudad donde hay planicies y terrenos accidentados, los cerros son parte del imaginario de los cinturones de miseria que rodean las partes urbanas de la ciudad, donde abunda la delincuencia, viviendas precarias y paracaídas (personas que se establecieron ilegalmente en terrenos, muchas veces en zonas susceptibles a deslavarse).

Capilla y creyente (Grafo 27)

Este apartado refiere a la importancia de la capilla que se encuentra en el centro, lo cual es muy importante en la lógica de la ritualidad pentecostal, pues las manifestaciones más profundas y emotivas de religiosidad se dan en contextos grupales, que sirven como

Imagen 30. Still de cerco y Tijuana en el fondo



Fuente: Rogelio, video, 2015

Imagen 31. Still de cerros áridos



Fuente: Ernesto, video, 2015

⁴³ Movimiento de cámara que se realiza girando hacia los lados, pero con la cámara en su mismo eje.

reforzadores de fe. Si bien es muy importante la fe personal (la cual, según la lógica de los servidores, se da en el templo personal del interno: su propio cuerpo), la fe colectiva conlleva un menor margen de interpretación personal de los sentimientos y manifestaciones de fe, por lo tanto en una dinámica grupal la fe puede reproducirse más fácilmente. De este modo, bajo la lógica de La esperanza, la capilla se convierte en un instrumento de Dios para establecer vínculos espirituales

"Nos estamos dirigiendo al templo espiritual, a la casa de oración donde pasan cosas grandes para el ojo humano, pero no para los ojos de Dios" (David, video, 2015)

Imagen 32. Still de interno predicando en capilla



Fuente:Leonardo, video, 2015

A pesar que la capilla no figuró ni en las entrevistas ni en las fotografías de los internos, en los videos sí tiene protagonismo como exponente visual de la relación de los varones con Dios, al relacionarse visualmente con la cruz alta que se encuentra a mitad del camino. De hecho en dos clips donde hay recorridos y reflexiones personales, la capilla es el fin del trayecto planteado por los videos de los internos.

Aquí venimos a dejar todas nuestras cargas, todas nuestras aflicciones [...] Este lugar, donde Cristo me trajo después de haber rescatado mi alma (David, video, 2015).

Tipo de rehabilitación (Grafo 28)

De acuerdo a lo expresado por algunos internos, el tipo de rehabilitación que ofrece La esperanza apela al alma más que al cuerpo de las personas: "se trata de una rehabilitación espiritual más que algo

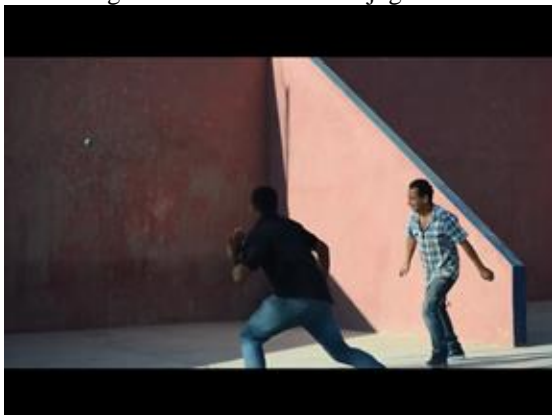
Imagen 33. Still de camino, reja y capilla



Fuente: Ernesto, video, 2015

físico, algo sobrenatural" (Rodrigo, video, 2015). Sin embargo, durante el análisis de varios

Imagen 34. Still de internos jugando *handball*



Fuente: Esteban, video, 2015

videos, se denotó como la disciplina es una de las principales características que se necesita para avanzar en la terapia de forma exitosa.

Además de la disciplina (reflejada en la disposición al trabajo, a las actividades deportivas y rituales religiosos) fue notable cierta coacción enfocada a generar una actitud positiva y un agradecimiento al centro de rehabilitación, para forzar así ejemplos del efecto beneficioso de la terapia. En uno de los

videos, después de mostrar un trabajo vocacional positivo y sospechar de las intenciones de un interno que no realizaba ninguna actividad, se da paso a un segmento en donde se invita a un trabajador del área de cocina a lavar trastes, lo cual realiza con algo de pena y risa, mientras una voz en off relata lo que este interno debería sentir:

Aquí vemos como nuestro compañero está haciendo su actividad física, está de buen humor, está haciéndolo con gusto. Probablemente esté pensando en su familia, probablemente esté pensando en que se va a alivianar y por eso está lavando los trastes con gusto, agradecido con el lugar, porque el lugar ha hecho mucho por él... (Tomás, video, 2015).

Si bien esta coacción puede tomarse como un apoyo grupal para la estabilidad emocional del interno, se deben tomar en cuenta que existen consecuencias de no acatar estas lógicas,

como mayor tiempo en el *Detox*, permanencia en actividades de menor jerarquía, restricción de visitas o salidas. Incluso en una ocasión durante el periodo de entrevistas, se presencié cómo se llevó a un interno a un cuarto para aplicarle una inyección (presumiblemente vitamina B12), porque se encontraba decaído. Si bien esto podría ser beneficioso para el interno, fácilmente puede convertirse en una reprimenda ante la indisciplina o la poca disposición a la terapia.

Imagen 35. Still de interno lavando trastes



Fuente: Joaquín, video, 2015

CAPÍTULO IV: “HOMBRES DE ESPERANZA”, ANÁLISIS CONCLUSIVOS

Una vez obtenidos los resultados del trabajo de campo y sus primeros análisis, en este capítulo éstos se retomaran para articular niveles de análisis más profundos (relato de búsqueda y mundo social), posibilitados por la metodología utilizada. De este modo se da respuesta a los objetivos específicos de la investigación, pues se analizan los distintos referentes propuestos por el centro de rehabilitación para que el interno conforme su nueva identidad masculina; así como las principales negociaciones que existen por parte de estos varones para la interiorización de estos referentes de masculinidad.

Para comenzar, teniendo en claro la importancia de la identidad masculina como articuladora de modelos para los varones de La esperanza, así como sus referencias principales (“hombre de mundo y hombre de fe”): se considera evidente que los internos se encuentran negociando una identidad dentro de dos modelos tanto dicotómicos, como poco accesibles para su apropiación. Por un lado, la representación del *hombre de mundo* representa la medida de la escala de valores negativa para cualquier varón; asimismo el concepto de *hombre de fe* representa una suerte de tipo ideal, el cual inevitablemente es poco realista para su apropiación completa.

De este modo, los internos se encuentran negociando su identidad entre dos conceptos radicales, lo cual en consecuencia los mantiene en una permanente identidad en transición. Esto no necesariamente beneficia a la condición psicológica de un varón interno. En consecuencia se concibió en término “Hombres de esperanza”⁴⁴ como un concepto articulador y realista para la identidad de los internos, pues como se mencionó anteriormente, no se parte de la suposición de que todos los varones que se encuentren en este proceso conciban la fe de la manera que lo sugiere el centro de rehabilitación.

⁴⁴ Este concepto fue presentado a los internos en dos ocasiones, pues además de titular esta investigación, también fue el título de la exposición fotográfica y el documental resultantes. En ambas ocasiones los internos recibieron positivamente el término para representarlos.

Por las razones mencionadas, el englobamiento de los internos en el concepto “de esperanza” apela más bien a su permanencia en este lugar. Independientemente de su ideología o razones para formar parte de este centro, el simple hecho de elegir permanecer implica a los ojos del investigador que existe un componente de voluntad. Este motor subjetivo, brinda a los varones las herramientas para convertirse en una mejor versión de sí mismos, ya sea en razón de un proyecto personal, resultado de la coacción familiar o judicial; o simplemente para tener un techo y un plato de comida ante el desamparo de la vida en las calles. Concretamente, si no existiera una esperanza de que estar en ese lugar les acarrearía un bien personal, probablemente ya habrían saltado la cerca y escapado del centro de rehabilitación.

El concepto “hombres de esperanza” como juego de palabras, permite además problematizar el nivel de agencia que pueden llegar a tener los integrantes de este centro de rehabilitación con respecto al centro que lleva el mismo nombre; ¿en qué medida un hombre es de esperanza debido a la puesta en marcha de su agencia o más bien está reproduciendo los referentes de la institución (un hombre de La esperanza)? Si bien es una pregunta cuya respuesta es compleja, variable y no se espera sea respondida de manera concreta, se considera que el concepto que da nombre a la investigación es pertinente, pues invita a tener en mente este cuestionamiento y permite reflexionar en qué medida un proyecto de constitución identitaria puede ser un acto de resubjetivación y/o de adaptación a una ideología dominante.

4.1 Categorías de percepción (relato de búsqueda)

De acuerdo al universo de referentes encontrados en la investigación, es posible englobar los resultados principales en un relato de búsqueda, el cual nos brinda categorías de percepción dicotómicas que engloban las lógicas de los relatos de los internos. De acuerdo a Jean Remy, a través de “la búsqueda” es posible encontrar el destino individual y colectivo, lo cual implica la articulación tanto de la movilización afectiva, como de las dinámicas psíquicas con las legitimidades sociales (1990, 123, en Suárez, 2006). De este modo, se nos presenta de manera ordenada el relato básico⁴⁵ que organiza el mundo social de un varón interno en el centro de rehabilitación.

⁴⁵ Este relato básico, puede ser entendido como el metarrelato que plantea Molly Andrews (2002)

El relato de búsqueda de los “Hombres de esperanza” se ha organizado en categorías que permiten guiar las decisiones de los internos, de acuerdo a una lógica de masculinidad legitimada por el centro de rehabilitación. De los tres niveles en los que fue aplicada la metodología a la investigación, es posible extraer la siguiente estructura simbólica, que hace evidentes los referentes se valoran positivos en La esperanza.

Tabla 1. Esquema actancial de los “Hombres de esperanza”. Elaboración propia

| Relación con el sí | Hombre de fe (+) (Masculinidad subalterna) | Hombre de mundo (-) |
|-------------------------------|--|---|
| Actores | Pastor, siervo, servidor, “nueva criatura”. | Varones pecadores, con vicios |
| Acciones | Quebrantamiento, trabajar para Dios, entregarse a Dios, experiencia extática, postura erguida, demostración de fuerza, mirada fija, actividad física, deporte, higiene, prácticas heterosexuales, monogamia, abstinencia, poca importancia a la genitalidad, postura política conservadora, responsabilizarse por la familia (proveer, guiar, apoyar). | No creencia en Dios, “pecar”, postura encorvada, demostración de debilidad, mirada extraviada, ocio, conducta afeminada, prácticas no heterosexuales, poligamia, masturbación, sueños húmedos, postura política liberal. |
| Ayudantes / Opositores | Dios, Jesucristo, capilla, La palabra (estudio bíblico), “influencias positivas”, símbolos religiosos, naturaleza, inclusión, Sentimientos positivos (optimismo, esperanza, cercanía, disciplina, coraje) amor al prójimo, plan divino, “milagros”, fe colectiva, satisfacción de necesidades básicas, música cristiana, películas que edifiquen, familia tradicional, vestimenta casual, cabello corto. | Drogas, “malas influencias”, seriedad, segregación, desamparo, estigma, sentimientos negativos (incertidumbre, egoísmo, indisciplina, orgullo) libre albedrío, música y películas que “no edifiquen”, delgadez, cabello largo o rapado. |
| Espacio / Lugares | Dentro, centro de rehabilitación, reuniones de congregación, alma. | Afuera, “el mundo”, ambientes de consumo, cuerpo. |
| Tiempo | Presente | Pasado |
| Aspecto técnico y composición | Ángulo contrapicado, enfoque, toma formal, objetos retratados como grandes. | Ángulo picado, desenfoco, detrás de cámaras, objetos retratados como pequeños |
| Búsqueda | Alejarse de la drogadicción, redención, salvación a través de Dios. | Sucumbir a la adicción, condena, no encontrarse con Dios |

4.2 Mundo social de los hombres de esperanza (negociación ante el poder)

Como análisis conclusivo, el MAE hace posible articular distintas estructuras de sentido halladas en los diversos materiales recabados a lo largo de la investigación. Así, es posible comprender las principales negociaciones por las que han atravesado los varones de La esperanza durante su proceso de rehabilitación evangélica y conjuntar lógicas de valoración hacia referentes específicos, lo cual se conoce como “mundo social”. De este modo, el mundo social de los *hombres de esperanza* se divide en seis dimensiones: actores sociales, uso del tiempo, espacio, referentes simbólicos, experiencia religiosa y compromiso con la palabra. Estas dimensiones, articuladas, demuestran cierto grado de correlación entre sí.

En congruencia con los intereses de la investigación, estos resultados son finalmente equiparados con categorías de negociación respecto al poder, las cuales son: reproducción, resignificación, cuestionamiento y transgresión (Espinoza Reyes, 2014); esto con el fin de observar cuales son los principales referentes en los que existe una negociación y una valoración más o menos positiva. Retomando a la autora, la reproducción refiere a una práctica de las normas que se adhiere al discurso prevalente dentro de la institución. La resignificación puede implicar una adherencia o no a las normas, pero con la asignación de un significado distinto, o un discurso diferente al de la institución. El cuestionamiento involucra duda o tensión respecto al discurso institucional e inclusive la construcción de un discurso propio, sin que la norma sea transgredida en la práctica. Finalmente la transgresión supone la disidencia de la práctica, lo cual puede conllevar tanto un cuestionamiento o resignificación del discurso institucional, como una sanción o castigo. Asimismo, este último podría ser un evento conflictivo.

En el caso de los actores sociales, se hace evidente que existe una jerarquía y consecuente valoración respecto al tipo de hombre en La esperanza, siendo los siervos los altos rangos, quienes principalmente reproducen los discursos del centro de rehabilitación, en contraste con los internos no creyentes, de quienes se puede esperar una mayor transgresión a los discursos. El uso del tiempo también tiene una jerarquía de significación, pues aunque se valora la actividad física, el estudio bíblico es mayormente valorado al considerarse relacionado con

Dios. Asimismo las casas donde duermen, se encuentran directamente relacionadas con su posición, actividad y compromiso con La esperanza.

Tabla 2. El mundo social de los “Hombres de esperanza”. Elaboración propia

| Negociación/ Valoración | Reproducción (+) | Resignificación (+ -) | Cuestionamiento (+ - -) | Transgresión (- - -) |
|----------------------------|--------------------------------------|--------------------------------------|-----------------------------------|--|
| Actores sociales | Siervo | Servidor | Interno creyente | Interno no creyente |
| Uso del tiempo | Estudio bíblico | Trabajo | Deporte/ejercicio | Ocio/descanso |
| Espacio (Casa) | Aposento alto Bethel Antioquia | Romanos Filipences Gálatas | General (Génesis) | Detox (Génesis) Misericordia |
| Referentes simbólicos | Religiosos | Naturaleza/ espirituales | Laicos Políticos | Satánicos |
| Experiencia religiosa | Experiencia extática | Quebrantamiento | Devoción/ subordinación a Dios | Ninguna experiencia |
| Compromiso con La palabra | Evangelizador de La palabra | Interno o servidor que da testimonio | Interno practicante/ creyente | Interno no practicante/ indiferente |

En general, la mayoría de los internos ha mostrado encontrarse entre el cuestionamiento y resignificación. Existe también un aspecto simbólico en el uso de los referentes que se retoman del contexto para asimilarlos como propios y adaptarlos a su nuevo discurso. Igualmente respecto a la experiencia religiosa, lo más común es escuchar historias de *quebrantamiento* y subordinación a Dios. También respecto al compromiso que tienen los internos por La palabra, la mayoría se encuentra entre la creencia y práctica, así como una convicción por dar testimonio. Si bien no es posible constatar cuántos internos son practicantes, es claro que en general, la evangelización (difusión de La palabra) está reservada sólo para quienes decidan dedicar su vida a Dios.

4.3 Conclusiones

A lo largo de esta investigación, se buscó aportar conocimiento relevante respecto a los procesos de rehabilitación evangélica, tomando como campo el caso de los varones internos en el Centro “La esperanza”. Para comprender las dimensiones de esta problemática, fueron planteadas las relaciones estructurales que ha forjado el Estado mexicano con el mercado de las drogas, lo cual se ve agravado en las regiones fronterizas que colindan con Estados Unidos de América, en la ciudad de Tijuana, en donde la relación con las drogas forma parte de la cultura local y esto se refleja en una notable exposición a la violencia.

Asimismo, el nacer varón en esta región del país, sumado al machismo, la pobreza y la falta de oportunidades; son factores que exponen a los varones a un mayor consumo de estupefacientes, y por ende a sufrir la mayoría de las consecuencias que éstos acarrearán en este contexto, desde la drogadicción (que puede conllevar contagio de VIH y deterioro mental) hasta la muerte, provocada por el consumo directo y la violencia que se da entre los cárteles de la droga y el Estado mexicano.

El afrontamiento de este problema de salud pública se ha enfocado en el control de los flujos de distribución y la producción, estigmatizando a las víctimas de la violencia relacionada con el narcotráfico y dejando a un lado a los usuarios cuyo consumo ha salido de su control. Por estas razones, la oferta gubernamental de atención al usuario de drogas es escasa y esta se ve relegada en mayor medida a grupos de auto atención, como es el caso del centro de rehabilitación evangélico La esperanza; el cual se fundamenta en una religiosidad pentecostal.

Después de analizar el discurso que permea en el centro de rehabilitación, es subrayable que la figura de la conversión representa el punto de quiebre para este tipo de tratamiento. Esta conversión (que en algunos representa un reencuentro espiritual con Dios) conlleva un cambio identitario necesario para que el interno sustituya los referentes que lo hacen vulnerable al consumo de estupefacientes, así como otros referentes que, de acuerdo con la lógica pentecostal, están asociados con la inmoralidad y al pecado. De este modo el fin último no es solamente un desapego de una conducta de consumo de drogas, sino la interiorización de un

tipo de hombre que sea modelo dentro de esta ideología religiosa; lo cual conlleva diversas implicaciones dependiendo del interno y sus allegados.

Como se ha advertido en esta investigación, la redefinición de la identidad masculina como estrategia para modificar un patrón de conducta, es un método bastante agresivo para alejarse del consumo de estupefacientes. Visto de manera superficial, es fácil asumir que los centros de rehabilitación, al tener una fuerte ideología evangélica y una marcada inclinación hacia la disciplina, podrían representar una figura de coerción física e ideológica, dentro de la cual los internos serían equiparables a prisioneros. Sin embargo las investigaciones al respecto, incluyendo esta, demuestran que existe una mayor complejidad en la configuración de relaciones de poder y una amplia gama de matices respecto a estas negociaciones (como se mostró en la tabla “El mundo social de los hombres de esperanza”).

A través de los distintos contactos e intervenciones realizadas durante el año 2015, fue posible constatar que la permanencia en el internamiento, representa también un síntoma de agenciamiento; esto tomando en cuenta que sometimiento consensuado implica una gran fuerza de voluntad. Así, tanto para seguir las reglas, controlar el ansia de su adicción y detenerse ante la idea de brincar el cerco para escapar; esta voluntad en los internos refleja finalmente cierta esperanza en la terapia y el fin último, que es un bien para sí mismos y sus allegados.

En respuesta a la pregunta de investigación ¿De qué manera influye la rehabilitación evangélica en la reconstrucción de la identidad masculina en hombres que pasaron por un proceso de internamiento en el centro religioso “La Esperanza”?, se concluye que:

La rehabilitación evangélica, a través de sus prácticas y discursos, fomenta diversas confrontaciones en las estructuras simbólicas de los internos (mediante la estigmatización de sus decisiones pasadas) quienes se *quebrantarán* repetidamente durante el proceso. Esto con el objetivo de estimular la adquisición de nuevos referentes congruentes con la ideología pentecostal (donde su mayor exponente sería una conversión religiosa), trastocando así las fronteras identitarias de los internos; en razón de una masculinidad subalterna, propia del cristianismo-pentecostal. En los varones que aceptan involucrarse en la terapia, esta reconfiguración de sus fronteras identitarias (extensiva a su institución cultural) es negociada

constantemente, con el objetivo de acercarse al concepto ideal de un *hombre de fe*, el cual en principio no es alcanzable debido a la propia lógica evangélica-pentecostal, que concibe al humano como un ser imperfecto; además de su rechazo a los referentes del “hombre de mundo”, una suerte de masculinidad hegemónica entendida en el sentido más negativo del concepto.

En consecuencia esta espiral crisis-quebrantamiento-devoción-redefinición identitaria, se repetirá una y otra vez con dos consecuencias posibles. Es posible que las estructuras simbólicas de los usuarios (y por ende su sistema de sentido) adquieran una lógica suficientemente distinta a la anterior para estimular una voluntad fuerte ante el ansia del consumo de estupefacientes. Por el contrario, es plausible que el usuario renuncie, debido a la imposibilidad de sobrellevar las duras implicaciones psicológicas que exige la rehabilitación evangélica (lo cual es congruente con la premisa judeo-cristiana del martirio como manera de acercarse a *Dios*). Al respecto, la experiencia de campo sugiere que entre más referentes de la frontera identitaria previa se cambien, más se fortalece un sistema de sentido que alejará a los usuarios de su lógica de consumo. Esto explica la efectividad de la transformación de cualquier referente identitario como reforzador de la devoción de los internos, ya que por más pequeño que sea este referente, puede representar para el usuario de drogas una prueba tangible para la conformación de su identidad, y por ende, la articulación de un nuevo tipo de masculinidad.

Durante el análisis de los resultados de la investigación, fue claro que para la mayoría de los internos, la relación con *Dios* es el motor que cataliza y da sentido a los cambios en su vida. Es por esta razón que los internos acceden a desapegar la voluntad de su persona, en favor de un referente divino. Si el interno interioriza positivamente este desapego de sí mismo (desde la perspectiva pentecostal se alejaría de su humanidad mundana y carnal), éste desapego se traducirá en un empoderamiento que le permita alejarse de los referentes que fomentan su hábito de consumo de estupefacientes. Puesto que se encuentran internados en un centro cristiano, es de esperarse que los elementos culturales rechazados serán sustituidos por referentes y hábitos religiosos; aceptados y promovidos por la comunidad terapéutica, como parte de su identidad grupal.

Por estas razones vale la pena comprender a la figura de *Dios* desde su construcción sociocultural puesto que, a pesar de estar presente en la mayoría de las sociedades, ésta adquiere distintas características de acuerdo a la cosmovisión de cada una. De éste modo, en el caso de La esperanza, es necesario que su Dios-referencia posea cualidades que aseguren al interno el éxito de su tratamiento. Esto explica que la divinidad tenga variadas características positivas, como su poder, bondad, misericordia, belleza, etc.; más allá de que algún calificativo se asocie a algún género. Se sugiere entonces que los internos subliman sus necesidades en la figura de Dios, para configurar un ente todopoderoso, adecuado para ayudarlos a sobrellevar las crisis y quebrantamientos que implica la terapia.

En concordancia, la postura teísta del pentecostalismo, se adapta muy bien al tipo de divinidad que es de utilidad para fines de La esperanza, suficientemente definida para proveer una estabilidad, pero igualmente inclusiva con las características positivas que el interno le asigne. En opinión del investigador, lo anterior sumado a la permanente campaña cristiana-pentecostal para ganar adeptos y el factor de clase social en nuestro país, se suma a las razones que vinculan a esta creencia con los usuarios de drogas. Pues se ha sugerido que el principal punto en común entre los estupefacientes y el pentecostalismo se encuentra al comparar los efectos de las drogas con las experiencias extáticas, sin embargo estas experiencias son poco comunes en la práctica.

Después de los análisis realizados es posible comprender que, para un varón que busca la redención a partir de una lógica cristiana-pentecostal, la figura del quebrantamiento funciona como equivalente narrativo del martirio. De este modo el sufrimiento y la consecuente devoción a Dios forman parte de una redención masculina válida culturalmente, para la aceptación familiar y social de los varones. De este modo, se explica que pueda haber una simulación de la fe o una creencia selectiva de ciertos referentes por parte de los internos, ya que la coacción existente en función de esta creencia deriva en recompensas en el centro.

En otro sentido, parte del éxito de este tratamiento consiste en la propuesta de un proyecto concreto de vida, el cual es suficientemente realista para hacer partícipe al usuario de drogas en el modelo de rehabilitación, pero integrado a un modelo idealista, que lo mantenga reproduciendo continuamente los referentes valorados en el centro evangélico a pesar de no

poder llegar a su perfeccionamiento debido a su condición humana. Este modelo de rehabilitación y su propuesta de *hombre de fe*, busca la restauración familiar y social mediante el fortalecimiento del poder masculino como líder y guía familiar, lo cual conlleva la restauración del patriarcado en la congregación.

A pesar de encajar en el esquema cultural mexicano, esto puede ser un inconveniente a escala familiar, dependiendo de las expectativas e intereses de los integrantes de la familia. Es importante no perder de vista que este tipo de rehabilitación, al ser funcional para internos que estén dispuestos a aceptar sus puntos de vista religiosos, excluye a los sujetos que no se adscriban a su modelo heteronormado. Por lo tanto, al ser la orientación sexual una característica propia de los sujetos, no cambiabile a voluntad, limita marcadamente la oferta a terapias de rehabilitación para personas homosexuales, trans, etc.; pues de acceder al tratamiento, éste conllevaría en una constante estigmatización a su persona, lo cual presumiblemente mermaría su autoestima, siendo esto contraproducente para un usuario que busca rehabilitarse.

No obstante, durante el trabajo de campo destacó el entusiasmo y la avidez de aprendizaje por parte de los internos y servidores con quienes se trabajó. Si bien ciertas premisas religiosas hacen difícil el diálogo, no está de más procurar en los centros de rehabilitación evangélicos pláticas o talleres de sensibilización de género, o incluso ayudar a establecer enlaces con iglesias cristianas pro-LGBTTTI en E.U.A. Esto a fin de contrastar visiones religiosas más inclusivas para todo tipo de usuarios de drogas, promoviendo de este modo el respeto y

Debido a la fluctuante población en los centros de rehabilitación y el escaso seguimiento que se da a las y los internos, esta investigación tuvo la limitación de acotarse a los internos que se encontraban disponibles en los momentos en los que se realizó el trabajo de campo. Dicho esto es recomendable que en futuras investigaciones se asuma la tarea de dar seguimiento a los internos quienes han salido del centro, generando así conocimiento respecto al impacto a largo plazo de este tipo de terapias en la vida del fármaco-dependiente.

Respecto a la metodología usada, se espera que contribuya principalmente a los estudios de carácter audiovisual, dentro de los cuales esta investigación se puede considerar innovadora.

Es importante mencionar a futuros investigadores que deseen utilizar el Método de Análisis Estructural respecto a la importancia de realizar la selección de su material de análisis de manera minuciosa. Una vez que se comprenden las implicaciones de la elección de los códigos disyuntivos que conforman los grafos que se analizarán posteriormente, es posible notar cierta literalidad en lo expresado en ellos. Por esta razón es necesario, para la o el investigador ser cuidadoso que un referente irónico o con doble sentido puede cambiar el sentido que se espera encontrar en las estructuras. Esto incluye de igual modo a los materiales audiovisuales, pues es necesario tener una gran comprensión del contexto para el uso adecuado los códigos que el material haga explícitos.

Si bien el objetivo de esta investigación no es la de evaluar la eficiencia de los centros de rehabilitación evangélicos, a partir del trabajo de campo realizado ha sido posible comprender que su modelo de rehabilitación representa una desventaja para personas que no sean creyentes o heterosexuales. Por esta razón, se sugiere que las políticas públicas prioricen a estos grupos, quienes son los más vulnerables dentro de la oferta terapéutica para usuarios de drogas.

Asimismo, la planificación de proyectos de vida apoyados colectivamente, los cuales son concretos y realistas pero a la vez con cierta idealización, representa una enseñanza que puede aplicarse al estudio de otros modelos terapéuticos, los cuales puedan ser comparados ante el papel ideológico de la religiosidad, ya que es importante para la salud pública la articulación de un modelo terapéutico que brinde bienestar y esperanza a las y los usuarios sin comprometer su salud psicológica ni exponerlos a otro tipo de adicción más allá de los estupefacientes.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

5.1 Bibliografía

- Amuchástegui, A, e Ivonne Szasz 2007, *Sucede que me canso de ser hombre: Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, México, El Colegio de México.
- Andrews, Molly, 2002, “Narrative and life history” en Molly Andrews, Shelley Day Shlater, Corinne Squire, Amal Treacher, comps. *Lines of Narrative*, Londres: Routledge.
- Asociación Médica Mundial, 2015, “Derecho a la salud, derecho humano del Derecho Internacional sobre derechos humanos”, *Derechos humanos*, World Medic Association, en <http://www.wma.net/es/20activities/20humanrights/10health/>, consultado el 20 de noviembre de 2015.
- Barth, Fredrik, 1998, *Ethnic Groups and Boundaries*, Estados Unidos: Waveland Press.
- Berenzon Gorn, S., 2013, Evaluación del sistema de salud mental en México: ¿Hacia dónde encaminar la atención?, *Revista Panamericana de Salud Pública*, 33, 252-258
- Bourdieu, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Brusco, Elizabeth, 1995, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Butler, Judith, 1990, “Sujetos de sexo/género/deseo”, en *Género en disputa: Feminismo y la subversión de la sexualidad*. PAIDOS, España, 45-85.
- Cipriani, Roberto, 2004, *Manual de sociología de la religión*, Argentina, Siglo XXI editores.
- CONADIC, 1999, Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-1999, disponible en http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/norma_oficial_nom.pdf, consultada el 3 de febrero de 2015.
- Connell, R.W., 2000, *The Men and the Boys*. Sydney, Allen & Unwin; Cambridge, Polity Press, Berkeley, University of California Press.
- Connell, R.W. y Messerschmidt, James. W., 2005, “Hegemonic Masculinity: Rethinking the concept”, *Gender & Society*, vol 19, diciembre, 829-859.
- Cruz Sierra, Salvador, 2011, *Sentido y práctica de la intimidad masculina*. Una mirada desde los hombres, *Sociológica*, México, 26, 73, pp. 183-207.
- Cruz, Zulma y López, Irene [tesis de grado académico], 2013, “Significado de la conversión religiosa a la iglesia pentecostal unida de Colombia”, Bogotá, Universidad Piloto de Colombia.
- Dawkins, Richards, 2006, *The God delusion*, Gran Bretaña, Bantam Press.
- De la Torre René, Gutiérrez Cristina, 2007, coords., *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, CIESAS/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco/Secretaría de Gobernación, México.

- Domínguez Ruvalcaba, Héctor, 2013, *El hombre sentimental: la educación del macho en la cinematografía mexicana*, De la sensualidad a la violencia de género, México, publicaciones de la casa Chata.
- Espinoza Reyes, Ester [Tesis de Maestría en Estudios Culturales], 2014, “*Más que Evas y Marías: discursos y prácticas de feminidad en la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana*”, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Frigerio, Alejandro, 1993, “Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y “lavado de cerebro”, *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales vol I*, Buenos Aires, CEAL, pp. 46-80.
- G. Cortés, José Miguel, et al, 2002, *Héroes caídos: Masculinidad y representación*, Valencia, Espai d’ art Contemporani de Castello.
- Galaviz, Gloria y Odgers, Olga, 2014, “Estado laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de adicciones.”, *Debates Do NER*, Brasil, vol. II, núm. 26, Jul-Dic, pp. 253-276.
- García Hernández, Eber, [Tesis de Maestría en Estudios Culturales], 2014, “*Renacer por la palabra: identidad narrativa y experiencia espiritual de exadictos en centros de rehabilitación evangélicos en Tijuana*”, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Garma, Carlos, 2000, “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, *Alteridades*, México, UAM UI, vol. 10, núm 20, julio-diciembre, pp. 85-92.
- _____, 2004, “Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México”, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (uam-i)/Plaza y Valdés, México.
- _____, 2007, “El pentecostalismo”, Atlas de la diversidad religiosa en México, El Colegio de Jalisco/ El Colegio de la Frontera Norte/ CIESAS/ El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/ Universidad de Quintana Roo, México, pp. 79-84.
- _____, 2008, “Las masculinidades en la música cristiana”, *Versión*, México, UAM-UX, No. 21, diciembre, pp. 83-100.
- Giménez, Gilberto, 1997, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Frontera Norte, vol 9, núm. 18, pp. 9-18
- _____, 2006, Teoría y análisis de la cultura México, CONACULTA e Instituto Coahuilense de Cultura, Colección Interacciones.
- Goffman, Erving, 1994, *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Guevara, Elsa, 2008, “La masculinidad desde una perspectiva sociológica. Una dimensión del orden de género”, *Sociológica*, México, UAM, año 23, número 66, enero-abril, pp. 71-92.
- Gutmann, Mathew, 1996, *The meaning of macho: being a man in Mexico City*, Berkeley, University of California Press.
- _____, 2000, *Ser hombre de verdad en la Ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, México, Colegio de México, pp. 394.

- Hansen, Helena, 2011, "The new masculinity: addiction treatment as a reconstruction of gender in Puerto Rican evangelist street ministries", *Social Science & Medicine*, E.E.U.U., New York University, vol. 74, pp. 1721-1728.
- Hearn, Jeff, 1999, "A crisis in Masculinity, or new agendas for men?", *New agendas for women*, London, Macmillan.
- Hernández, Alberto y Odgers, Olga, 2010, "La formación de la diversidad religiosa en Baja California", en David Piñera y Jorge Carrillo (coords.) *Baja California a cien años de la revolución mexicana 1910-2010*, COLEF-UABC, México, pp. 333-349.
- Hernández, Óscar, 2013, *Historia, Cultura y Masculinidades en Tamaulipas*, Ciudad Victoria, México; Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes (ITCA).
- Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, et al., 2012, *Encuesta Nacional de adicciones 2011*, Reporte de drogas, México, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz / Secretaría de Salud.
- Jarusiewicz, Betty, 2000, "Spiruality and addiction", *Alcoholism treatmente quartely*, Estados Unidos, Taylor & Francis Group, vol.18, núm 4, 99-109.
- Jiménez, Karina y Castillo, Isaías, 2011, "A través del cristal. La experiencia del consumo de metanfetaminas en Tijuana", *Región y Sociedad*, México, vol. XXIII, núm 50.
- Kaufman, Michael, 1998, "Los hombres, el feminismo y las expectativas contradictorias del poder entre los hombres", en < <http://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2008/12/los-hombres-el-feminismo-y-las-experiences-contradictorias-del-poder-entre-los-hombres.pdf>>, consultado el 15 de junio de 2015
- Kurtz, Lester, 2007, "Religion and Identity Construction" en *Gods in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective*, , Fairfax, E.E.U.U.; George Mason University, Pine Forge, pp. 107-114.
- López J, Ana y Uribe S Felipe, 2015, "Mortalidad evitable en los estados de la frontera del norte de México: Posibles implicaciones sociales y para los servicios de salud", *Facultad Nacional de Salud Pública*, Colombia, vol. 33, núm. 2, mayo-agosto, pp. 181-191.
- Lorenzo, Gimena, 2012, "La adicción como enfermedad física, mental y espiritual. Concepción de enfermedad y tratamiento de sujetos bajo consumo problemático de cocaína.", *Gazeta de antropología*, España, Universidad de Granada, vol. 2, núm 28, art. 9, diciembre.
- Mansilla, Miguel, 2007, "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno", *POLIS Revista Latinoamericana*, Chile, num 16, disponible en: <<http://polis.revues.org/4722>>, consultado el 18 de mayo del 2015.
- Masías-Hinojosa, Víctor, et al, 2008, "Construcción de identidad en personas convertidas a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile", *FORUM: Qualitative Social Research*, Santiago de Chile, Volumen 9, No 1, disponible en <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewFile/336/734>>, consultado el 19 de diciembre del 2016
- Maxwell Carlisle, Jane, et al., 2006, "Drug use and risk of HIV/AIDS on the Mexico-USA border: a comparison of treatment admissions in both countries", *Drug and Alcohol Dependence*, Estados Unidos, Altmetric, vol. 82, suppl. 1, pp. 85-93.

- Medina-Mora, María, Villatoro Jorge, et al., 2013, “Las drogas y la salud pública: ¿hacia dónde vamos?”, *Salud Publica*, México, INSP, vol. 55, núm 1, pp. 67-73.
- Menéndez, Eduardo, 1997, “Antropología médica: espacios propios, campos de nadie”, *Nueva Antropología*, México, Asociación Nueva Antropología, vol. XV, año 15, número 51, febrero, pp. 83-103.
- Mercado, A. y Hernández, A, 2010, “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, *Convergencia*, México, UAEM, núm. 53, Mayo-Agosto, pp. 229-251.
- Mínguez, Daniel, 2007, “Identidades conflictivas: Droga, delito y religión en un programa de rehabilitación de adictos”, *Cultura y religión*, disponible en <<file:///C:/Users/Usuario1/Downloads/211-771-1-PB.pdf>> consultado en 15 de diciembre del 2015
- Montesinos, Rafael, 2002, “La masculinidad ante una nueva era”, *El Cotidiano*, México, UAM, vol 18, num. 113, mayo – junio, pp. 37-46.
- Naciones Unidas, 1948, Declaración Universal de Derechos Humanos, artículo 25, disponible en <<http://www.wma.net/es/20activities/20humanrights/10health/>>, consultado el 4 de febrero del 2016.
- Núñez Noriega, Guillermo, 2004, “Los hombres y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de los hombres como sujetos genéricos”. *Desacatos*, 16, otoño-invierno, pp.32.
- Odgers, Olga, 2005, “Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio”, *Frontera norte*, Vol 18, núm. 35, enero-junio, pp. 111-134.
- Odgers, Olga y Olivas, Olga, 2015, “Renacer en cristo. Cuerpo y subjetivación en la experiencia de rehabilitación de adicciones en los centros evangélicos pentecostales”, UABC-COLEF, Mexico, Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año17, núm 22, enero-julio, pp. 90-119.
- Paris Pombo, Dolores, 2009, “Estigma y discriminación hacia las y los usuarios de drogas y sus familiares”, CONAPRED, México D.F., disponible en: <http://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/E05-2009-1Co.pdf>, consultado el 20 de octubre del 2015.
- Rambo, L. R.,1993, *Understanding religious conversion*. New Haven: CT: Yale University Press
- Reyero, Carlos, 1996, *Apariencia e identidad masculina: de la ilustración al decadentismo*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Robles, Bernardo, 2011. “La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropofísico”. *Cuicuilco* 18: 39-49
- Rocha, Tania, 2009, Desarrollo de la identidad de género desde una perspectiva psico-social-cultural: Un recorrido conceptual, *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 43,(2), pp. 250-259

- Schwalbe, M. y Wolkomir, M, 2001, "The masculine self as problem and resource in interview studies of men", *Men and masculinities*, 4(1), pp.90-103
- Secretaría de Salud, Consejo Nacional contra las Adicciones, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente, Instituto Nacional de Salud Pública, 2008, Encuesta Nacional de Adicciones, México, Disponible en <www.inprfm.org.mx> consultado el 14 de noviembre del 2015.
- Solís, Daniel y Martínez, Consuelo, 2012, "Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas", *Estudios Fronterizos*, 13(25) pp 9-30
- Suárez, Hugo José, 2006, "Producción y transformación cultural", *Sociológica*, UAM, núm. 61, año 21, mayo-agosto, pp. 235-256.
- _____, 2008b, *La fotografía como fuente de sentidos*, Costa Rica, FLACSO.
- _____, et. al, 2008a, *El sentido y el método: Sociología de la cultura y análisis de contenido*, México, UNAM, El Colegio de Michoacán.
- Tajfel, H., 1981, *Human groups and social categories*, Cambridge, University Press
- Tajfel, H., y Turner, J. C., 1982, "The social identity theory of intergroup conflict", en W.G Austin y S. Worchel, *Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks-Cole, pp. 33-47.
- Thompson, John, 2002, *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM.
- Valencia Sayak, 2010, *Capitalismo Gore*, España. Melinusa.
- Valles, Miguel, 2007, "Diseño de entrevistas cualitativas", en Cuadernos Metodológicos, *Entrevistas cualitativas*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 53-87
- Wagner, Karla, et al, 2012, "The Social and Environmental Context of Cross-border Drug Use in Mexico: Findings from a Mixed Methods Study of Young IDUs Living in San Diego, CA." Universidad de California, San Diego, Estados Unidos, 11(4), pp. 362-378.
- Wieviorka, Michel, 2006, *La violencia: destrucción y constitución del sujeto*, Espacio abierto, enero-junio, año/vol. 15, número 1 y 2 Asociación Venezolana de Sociología Maracaibo, Venezuela
- Zerbe, Cheryl, 2002, "Religious Addiction: Obsession with spirituality", *Pastoral Psychology*, Springer US, Estados Unidos, vol 50, núm 4, marzo, pp. 291-315.
- Zock, Hetty, 2006, "Paradigms in Psychological Conversion Research: Between Social Science and Literary Analysis", *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*, Leuven, Peeters, pp. 41-58

5.1.1 Entrevistas:

Ángel [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana

Esteban [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana

Gustavo [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana
Héctor [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana
Juan [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana
Julio [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana
Luis [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana
Omar [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana
Pedro [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana
Rodrigo [Entrevista], 2015, por Eduardo González-Tamayo [Trabajo de campo], Tijuana

5.1.2 Videos:

Adrián [Video], 2015, Taller de fotografía y video, Tijuana
Ernesto [Video], 2015, Taller de fotografía y video, Tijuana
Esteban [Video], 2015, Taller de fotografía y video, Tijuana
David [Video], 2015, Taller de fotografía y video, Tijuana
Rodrigo [Video], 2015, Taller de fotografía y video, Tijuana
Rogelio [Video], 2015, Taller de fotografía y video, Tijuana
Tomás [Video], 2015, Taller de fotografía y video, Tijuana

5.1.3 Referencias Electrónicas:

La oferta terapéutica de los Centros Evangélicos de Rehabilitación para farmaco-dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana. Proyecto Conacyt 166635 [Página web] en <<http://proyecto166635.wixsite.com/166635>>

Ministerio La Esperanza, A.C. [Página web] en <<http://laesperanzaac.jimdo.com/>>

National Institute on Drug Abuse [Página web] en <<https://www.drugabuse.gov/>>

6. ANEXOS

6.1 Propuesta de referentes de masculinidad

Los referentes de masculinidad enunciados a continuación no pretenden ser una suma que como consecuencia resulte en una identidad, más bien son una propuesta a partir de la cual se diseñó la guía de entrevista utilizada en esta investigación. Con base a esta se buscó que los sujetos pudieran denotar referentes primordiales para reconstruir su identidad masculina. Para facilitar su comprensión, se ha convenido categorizarlos en tres dimensiones (subjetiva, social y cultural) las cuales permiten englobar distintos niveles de impacto en los varones participantes. En caso de retomar los referentes a continuación, se recomienda hacer una adecuación dependiendo del contexto del caso de estudio.

La dimensión subjetiva: apela a los referentes personales de los varones, a partir de los cuales definen su personalidad con respecto a otros varones.

- Gustos/consumo: a partir de este referente se busca encontrar muestras de masculinidad en las preferencias que tienen los varones respecto a pasatiempos, programas televisivos, películas, música, deportes, libros.
- Comportamiento/actitud: tal vez el referente al que más se recurra para mostrar masculinidad debido a su carácter denotativo. Puede incluir usos del lenguaje, gesticulaciones, tonos de voz; muchas veces se acercan a la rudeza o seguridad excesivas, aunque a partir de este referente se dan las principales transgresiones.
- Afectividad emocional: se refiere al control de emociones, por ejemplo en qué medida está un varón dispuesto a mostrar sensibilidad y si esto es relevante para su identidad.
- Físico/corporal: por ejemplo características asociadas a la masculinidad, como corte de cabello, vello, musculatura, peso, tatuajes, barba o *piercings*.
- Orientación, identidad y práctica sexual: si bien la mayoría de varones se identifican como hombres y esto conlleva una categoría de género, sus prácticas y preferencias sexuales (como la masturbación, la monogamia, desempeño sexual o la homosexualidad) suelen tener un gran peso en la manera en que los varones se construyen socialmente como hombres.
- Autoridad espiritual: a partir de este referente se valida cuál autoridad es válida para adorar, siendo esta congruente con sus contextos y que no desafíe la masculinidad de los varones, como: Dios, Jesucristo, un santo, un pastor.

La dimensión social: Los referentes que integran esta dimensión están entendidos como una suerte de consensos que, en el caso de los hombres, pueden ayudar a una afirmación de masculinidad ante su entorno inmediato:

- Familiares (relaciones y responsabilidades): los roles que se juegan como hombre en una dinámica familiar suelen implicar una responsabilidad hacia los otros. Si bien a la mujer suele ser asignada la educación y cuidado de los hijos, los hombres como padres, esposos, hermanos (sobre todo los mayores), suelen asumir como rol familiar la protección de los demás así como la satisfacción de sus necesidades vitales. De este

modo se espera que trabajen y de esta manera garantizar casa, vestido y sustento (valores religiosos insertados fuertemente en el imaginario social).

- Lugares de recreación: los lugares que frecuenta un varón pueden dar cuenta de su modo de relajación y ambiente de interacción, así como su clase social. Existen notables diferencias en los significados de masculinidad atribuidos a un varón que se divierte en bares, conciertos, cafés, cine, exposiciones o teatros.
- Relación con otros: si bien entre varones, suelen darse relaciones de camaradería (que a veces implica uso de estupefacientes.), también las interacciones con otros pueden estar permeadas por la competencia o ciertas formas de violencia.
- Adquisiciones: La solvencia económica (salario o adquisición monetaria) ha sido culturalmente un sinónimo de poder, lo cual está relacionado con la masculinidad, pues permea en las pertenencias materiales y calidad de vida que puede adquirir para sí mismo y los otros (como vivienda, auto, ropa, etc).
- Posturas políticas: este referente puede denotar cómo asimilan los varones los cambios que ocurren en su entorno social. En este sentido la adscripción o apatía partidista y políticas enfocadas a las mujeres y miembros de la comunidad LGBTTTI puede tener un significado en su masculinidad al momento de fijar una postura.
- Religiosidad: si bien este referente está ligado al de autoridad espiritual, la forma de manifestar fe puede ser un indicador cultural para hablar de una expresión de masculinidad de un sujeto, desde ayunar, rezar, cantar, rendir culto.

La dimensión cultural: Los referentes que componen esta dimensión integran ciertos consensos que pueden estar interiorizados por una cultura.

- Empleo: Profesiones u oficios masculinizados o feminizados culturalmente y que podrían asumirse propios de una categoría de género (albañil, secretaria, estilista).
- Contexto histórico: Costumbres o tradiciones que denotan machismo o ciertas formas de misoginia u homofobia, pero no necesariamente son conscientes.
- Narrativa de género: a través de diversos productos culturales, desde cuentos, leyendas, películas, canciones, incluso la historia oficial, etc., la figura del hombre está asociada a narrativas que parecieran ligadas a la manera en que los varones conducirán sus vidas (por ejemplo como héroes, villanos, mártires, pecadores), y estas pueden asociarse con los hombres que admiran.

6.2 Códigos distintivos

6.2.1 Códigos disyuntivos del apartado de entrevistas

A continuación se enlistan los códigos disyuntivos producto del método de análisis estructural para las entrevistas, fotografías y videos; a partir de los cuales se fundamentaron los resultados del tercer capítulo.

Oferta terapéutica pentecostal

- Condiciones de internamiento (Grafo 1)

Necesidades básicas (+) / ~ Necesidades básicas (-)

Amor fraternal / Desamparo

Estudio bíblico / ~ Estudio

- Redención (Grafo 2)

Inclusión (+) / Estigma (-)

Proyecto divino / Ateísmo

Dar vida (a través de La palabra) / Matar

- Contacto con la divinidad (Grafo 3)

Sometimiento a Dios (+) / ~ Sometimiento a Dios (-)

Quebrantamiento (++) / ~ Quebrantamiento (+ -)

Experiencia extática (+++) / ~ Experiencia extática (++-)

- Postura social (Grafo 4)

La palabra (+) / ~ La palabra (-)

Familia tradicional / ~ Familia tradicional

Política conservadora / Política liberal

Apariencia y recreación

- Recreación edificante (Grafo 5)

Reuniones de congregación (+) / Ambientes de consumo de estupefacientes (-)

Literatura cristiana / ~ Literatura cristiana

Actividad física / ~ Actividad física

Música cristiana / Música que enarbole violencia o sexualidad

Películas con “mensaje” / Películas con excesiva violencia o sexualidad

- Representación masculina (Grafo 6)

Higiene personal (+) / ~ Higiene personal (-)

~ Conducta afeminada / Conducta afeminada

Vestimenta casual masculina/ Vestimenta no presentable

- Cuerpo (Grafo 7)

~ Delgadez (+) / Delgadez (-)

Cabello corto / ~ Cabello corto

~ Genitalidad / Genitalidad

Expectativa de género

- Comportamiento colaborativo (Grafo 8)

Reglas (+) / Instinto (-)

Sumisión / Orgullo

Descanso productivo / ~ Descanso productivo

- Responsabilidad familiar (Grafo 9)

Proveer (+) / Abandonar (-)

Guiar / Desamparar

Apoyar / ~ Apoyar

- Conducta sexual (Grafo 10)

Heterosexualidad (+) / ~ Heterosexualidad (-)

Monogamia / Poligamia

Abstinencia / Masturbación

6.2.2 Códigos disyuntivos del apartado de fotografía

Masculinidad y circunstancia

- Nueva masculinidad (Grafo 11)

Postura erguida (+) / Postura encorvada (-)

Demostración fuerza / Demostración debilidad

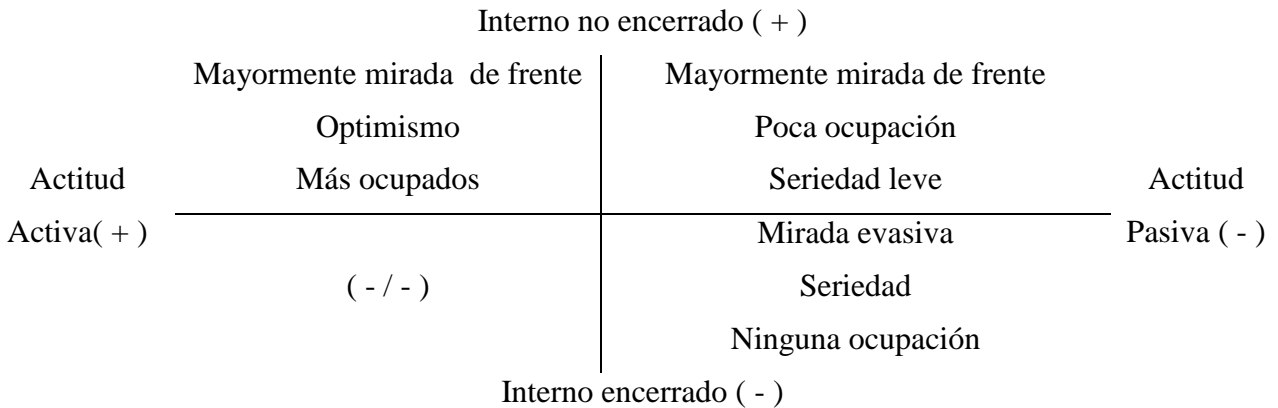
Mirada fija / Mirada perdida

Trabajo / Descanso

Heterosexualidad / ~Heterosexualidad

Estudio bíblico / ~Estudio bíblico

- Actitud ante el encierro (Grafo 12)



Rehabilitación evangélica

- Modelo adicto-exadicto (Grafo 13)

Cercano (+) / Segregado (-)

Actividad / Pasividad

Actitud más relajada / Actitud más tensa

- Uso del tiempo (Grafo 14)

Tiempo de ocio (-) / Trabajo (+)

Sólo (- -) / Acompañado (+)

Divagar (- - -) / Estudio bíblico (+ - -)

Naturaleza

- Hombre y naturaleza (Grafo 15)

Naturaleza (+) / Hombre (-)

Nubes / Avión

Grande / Pequeño

- Religiosidad y entorno natural (Grafo 16)

Cielo (+) / Tierra (-)

Sol / ~sol

Cruz / ~cruz

Árbol grande / Árbol pequeño

Espacio

- Interno y espacio (Grafo 17)

~Varón en La esperanza (-) / Varón en La esperanza (+)

Internos no retratados (- +) / Internos retratados (++)

Interno encerrado (-++) / Interno no encerrado (+++)

- Frontera (Grafo 18)

Adentro (+) / afuera (-)

Vegetación / terreno árido

Vivienda rústica / ~Vivienda rústica

- Referentes simbólicos (Grafo 19)

Simbología no religiosa (-) / Simbología religiosa (+)

Laico (- -) / ~Laico (+ -)

Político (- - -) / ~ Político (+ - -)

6.2.3 Códigos disyuntivos de análisis de video

Procesos subjetivos

- Expectativa (Grafo 20)

Ángulo contrapicado (+) / Ángulo picado (-)

Cruz en alto / Tierra

~ Resistencia / Resistencia

Esperanza / incertidumbre

- Proyecto personal (Grafo 21)

Nueva criatura (+) / Pecador (-)

Valor / Libre albedrío

Responsabilidades / ~Responsabilidades

Plan divino / Estar perdido

- Dios y el enemigo (Grafo 22)

Único camino (+) / Muchos caminos (-)

Omnipotencia / Debilidades

Disfrutar vida / ~Disfrutar la vida

Restauración / Destrucción

Manifestaciones grupales

- Apoyo mutuo (Grafo 23)

Amor por el prójimo (+) / egoísmo (-)

Pocos trabajadores / Muchos internos

Atención personal / desinterés

- Resignificación del trabajo (Grafo 24)

Para Dios (+) / Para el hombre (-)

No remunerado / Remunerado

De corazón / Obligatorio

- Connotación erótica (Grafo 25)

Toma formal (+) / Detrás de cámaras (-)

Dinámica solemne / Dinámica laxa

~ Estereotipos de género / Estereotipos de género

Reforzadores de fe

- Espacio (Grafo 26)

Centro de rehabilitación (+) / El mundo (-)

Enfoque / Desenfoque

Buenas influencias / Malas influencias

~ Droga / Droga

- Capilla y creyente (Grafo 27)

Fe colectiva (+) / Fe individual (-)

Templo espiritual / Templo corporal

Acontecimientos increíbles / acontecimientos mundanos

- Tipo de rehabilitación (Grafo 28)

Alma (+) / Cuerpo (-)

Espiritual / Físico

Disciplina / Indisciplina

Coacción positiva / inconformidad

El autor es licenciado en ciencias de la comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Se ha desempeñado como asistente de investigación y productor audiovisual en dicha universidad. Actualmente forma parte del proyecto de investigación “La oferta terapéutica religiosa de los centros de rehabilitación para fármaco-dependientes en la región fronteriza bajacaliforniana” en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef). Egresado de la Maestría en Estudios Culturales de El Colef.

Correo electrónico: eduygtamayo@gmail.com

©Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar:

González-Tamayo, Eduardo [Tesis de Maestría en Estudios Culturales], 2016, *Hombres de esperanza: Transformación de la identidad masculina en la rehabilitación evangélica a la farmacodependencia (Tijuana, B.C.)*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 114 pp.