

Retablos: emociones, afectos y cuerpos en subversión

‘Retablos’: emotions, feelings and bodies in subversion

Susana Vargas Cervantes*

Universidad de McGill (Montreal, Canadá)

susana.vargascervantes@mcgill.ca

Resumen

Este trabajo analiza las ofrendas votivas conocidas como retablos, que existen desde el siglo XIX en México y que agradecen milagros concedidos a situaciones que narran la vida cotidiana en la Ciudad de México. De especial interés son los retablos que durante la última década han adquirido un auge significativo para identidades no normativas (parejas lésbicas, homosexuales, tránsgender y transexuales). El análisis arguye que los retablos son un espacio de subversión física, psíquica y espiritual para cuerpos abyectos en donde la repulsión y repugnancia son sustituidas por agradecimiento y celebración. Es decir, permiten a cuerpos abyectos re-apropiarse de la fe, cualquiera que sea, y tener una relación directa con la divinidad que de otra forma, dentro de una Iglesia los excluiría. De esta forma, los retablos representaron un sitio de contestación a la Iglesia y el Estado.

Palabras clave: estética política corporal – abyección – subversión

Abstract

This paper analyzes the votive offerings known as retablos, which have existed since the nineteenth century in Mexico and are used to thank miracles granted to situations that tell about everyday life in Mexico City. Of particular interest are the "retablos" that during the past decade had acquired a significant peak for non-normative identities (lesbian couples, homosexual, transgender and transsexual). The analysis argues that the "retablos" are a space of physical, mental and spiritual subversion for abject bodies where revulsion and disgust are replaced by appreciation and celebration. That is, they allow abject bodies to re-appropriate faith, whatever it is, and to have a direct relationship with divinity that otherwise, within a Church, would exclude them. Thus, the retablos represented a contesting site to the Church and State.

Keywords: political body aesthetics – abjection – subversion

* Maestranda en el Departamento de Historia del Arte y Ciencias de la Comunicación en la Universidad McGill (Canadá). Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad de Concordia (Canadá) y estudió Relaciones Internacionales en la Universidad Pública Autónoma de la Ciudad de México.

Introducción

En la Lagunilla, un mercado dominical de antigüedades cerca del Zócalo en la Ciudad de México, dentro del puesto “el rincón de los milagros”, el retablero Alfredo Vilchis desde hace más de dos décadas se ha dedicado a pintar y vender retablos. Retablos son ofrendas votivas que agradecen milagros concedidos a situaciones que narran la vida cotidiana en la Ciudad de México. De especial interés son los retablos que durante la última década han adquirido un auge significativo para sexualidades periféricas (parejas lésbicas, homosexuales, travesti, transgénero y transexuales)¹. Tendidos en el piso es común encontrar en venta retablos que agradecen a una santidad, sobre todo a San Sebastián, por los favores o milagros recibidos.



Fig. 1. Retablo de Daniel Vilchis. Colección Privada.

Por ejemplo: “Armando le da infinitas gracias a San Sebastian porque salio conbien despues de aserce la jarocho y hoy vive muy feliz con Antonio que es el amor de su vida. Polanco Mexico. 14 de Febrero del 2001.” “(A) serse la jarocho” en el lenguaje popular en la Ciudad de México alude a una operación de cambio de sexo.

Otro retablo, especifica: “Doy gracias a san sebastian porque ya soy una mujer completa, Juan. Mexico. Marzo 2005.” No sólo hay agradecimiento por el cambio de sexo sino también agradecimiento

¹ Sexualidades periféricas, término prestado del trabajo de Carlos Figari, se refiere a aquellas sexualidades al borde del círculo normativo establecido por las relaciones de concordancia y coherencia establecidas cultural y socialmente.

de parejas del mismo sexo que celebran su amor: “Paco y Omar le ofrecen este milagro a San Sebastián por cumplir dos años como pareja a pesar de que nuestras familias no aceptan nuestro amor y hoy demostrando que el amor todo lo puede. 14-Febrero-2005.” (sic) (Fig. 2)

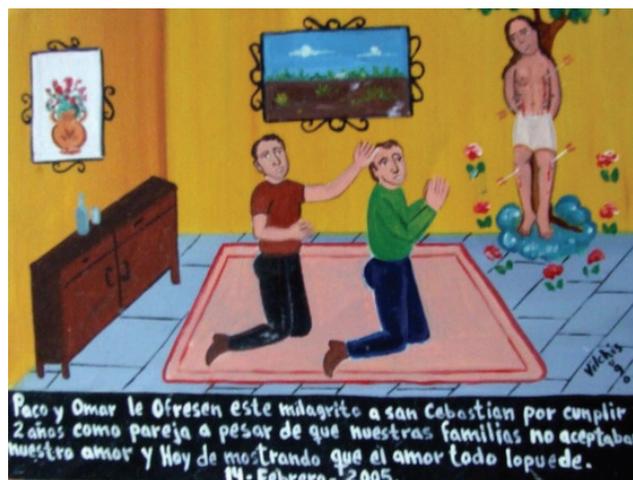


Fig. 2 Retablo de Hugo Vilchis. Colección Privada

Estos retablos son ejemplos de reproducciones de encomiendas personales hechas a los retablistas; la familia Vilchis, la más conocida en la lagunilla. Los retablos siguen una tradición católica de pinturas votivas en agradecimiento por un milagro concedido cuyos orígenes datan oficialmente desde el siglo XVI. Dentro de esta tradición católica ¿cómo podemos explicar que el milagro sea un cambio de sexo? ¿Una aceptación familiar a la homosexualidad? ¿El milagro que dos sujetos del mismo sexo encontraron el amor y no tienen que esconderse de la sociedad? --- una sociedad machista, homofóbica, transfóbica, misógena y culturalmente normativa, cabría resaltar. Este trabajo considera que los retablos, desde sus orígenes, han ofrecido un espacio psíquico y afectivo de resistencia, subversión, contestación y negociación de y para identidades no normativas.

En la primera parte de este artículo se describe a detalle la composición estética de los retablos así como sus orígenes a través de una contextualización histórica de las tradiciones de ofrenda votivas existentes en Mesoamérica que datan la precolonización. El objetivo de esta primera parte es demostrar a través de un análisis post-colonial de

la evangelización en México, cómo desde sus orígenes los retablos han servido como un espacio de subversión. En la segunda parte se analiza textualmente, las imágenes y texto escrito específicamente de los retablos que tratan con sexualidades periféricas. Haciendo uso de la teoría de la performatividad explicada por Judith Butler (1990; 1993) este trabajo analiza cómo son entendidos los cuerpos abyectos dentro de la sociedad normativa así como dentro del discurso. Del mismo modo, esta segunda parte del análisis considera de acuerdo al trabajo de Carlos Figari (2008) la repercusión afectiva del otro abyecto, quienes funcionan como motores generadores en tanto efectos de un discurso de violencia cultural y del Estado. ¿Qué función afectiva tienen los retablos que celebran y agradecen operaciones de cambio de sexo y/o aniversarios de parejas del mismo sexo para las sexualidades periféricas y dentro del discurso cultural y del Estado? ¿Qué emociones producen los cuerpos abyectos para consigo mismos y por extensión a los productores, y consumidores de retablos? ¿Qué nos dicen los retablos de la abyección?

Composición estética de los Retablos

Los retablos, santos o ex-votos son pinturas de devoción cuyo auge en México data desde el siglo XIX, permaneciendo hasta nuestros días y recobrando fuerza durante la última década. Considerados como arte popular, de tal manera excluidos del canon de historia del arte, hay muy poco escrito sobre retablos, y lo poco que hay es publicado en los Estados Unidos, enfocándose en exvotos o retablos del siglo XVI (Giffords, 1991) o recientemente en retablos de inmigrantes a Estados Unidos (Duran y Massey, 1995). Como resultado no hay un consenso entre historiadores, sociólogos o antropólogos estadounidenses y mexicanos sobre la terminología y diferencia entre Santos, exvotos y retablos. De acuerdo a Duran y Massey,² los santos son las imágenes del siglo XIX de Cristo, la Virgen, santos y otras figuras sagradas, para uso privado y de devoción; actualmente en manos de coleccionistas privados (1995: 3). Santos son reproducciones de imágenes del periodo, de iconografía Cristiana europea y por lo tanto tolerados y promovidos por la Iglesia Católica. Santos no recibieron en México la misma atención que los ex-votos y retablos después del periodo colonial y fueron apropiados por la clase alta, mayormente criollos. Después de la Revolución

Mexicana de 1910, los Santos perdieron popularidad y raramente se volvieron a reproducir.

Por otro lado, ex-votos y retablos comparten estilos y principios estéticos por lo que estos términos se usan indistintamente para referirse a pinturas en aluminio con motivo de agradecimiento y devoción. Los ex-votos y retablos han sobrevivido más de cinco siglos en México (Duran y Massey, 1995). Este análisis diferencia entre ex-votos y retablos de acuerdo a su localidad final, es decir, el término de ex-votos es usado comúnmente cuando se refieren a las pinturas votivas del siglo XIX cuya finalidad era estar en Iglesias. Por el otro lado, la localidad final de los retablos, como les llaman convencionalmente los creadores y devotos de pequeños cuadros pintados al óleo en láminas de aluminio, no es necesariamente en Iglesias o instituciones religiosas sino en casas de particulares para fines de devoción privada.

Gloria Giffords, una de las historiadoras estadounidenses que más trabajo ha hecho sobre retablos y ex-votos, aunque sin diferenciarlos, explica que la ‘palabra *retablo* deriva del Latín *retro tabula*, atrás del altar. Estrictamente hablando retablo define las pinturas y esculturas didácticas y decorativas detrás de altar. A pesar de que los orígenes de esta forma de arte son oscuras, podemos trazarlos a las reliquias Cristianas de antaño que eran colocadas atrás del altar y, hacia los siglos doce y trece, a las pinturas frontales en los altares en España” (Giffords, 1991: 34 itálicas del autor). En Perú, por ejemplo, las cajas muy parecidas a los altares de las iglesias también recibieron el nombre de retablos (Ulfe, 2005).

En México, los retablos consisten generalmente de tres planos espaciales. En la parte superior se encuentra la imagen sagrada, al medio la representación pictográfica del devoto representado al momento del milagro o de rodillas dando gracias y finalmente en la parte inferior del retablo se encuentra el texto describiendo el milagro concedido por la divinidad en turno. A continuación se analizarán los tres planos de los retablos.

- Divinidad

La parte superior del retablo, la parte sagrada, comúnmente dibuja la imagen de la divinidad a la que se le ofrece el retablo en agradecimiento por el favor o el milagro concedido. La parte sagrada, la imagen de la Virgen, Cristo o santo aparece rodeada de nubes o emanando rayos de luz, enfatizando la cualidad celestial (Beltrán and Elin, 2001; Giffords, 2000). La imagen sagrada aparece

² De aquí en adelante, todas las traducciones del inglés al español son mías.

flotando en el espacio, desafiando la gravedad y mirando hacia abajo al suplicante, como reconociendo su petición o agradecimiento. En el caso de los retablos de devotos de sexualidades periféricas, el santo de devoción es normalmente San Sebastián. La adopción de San Sebastián para la comunidad gay en México se remonta al siglo pasado, la época porfiriana donde la modernidad se traducía a estar al día con toda la cultura y moda de Francia. De esta forma, se conocía “de los escándalos de los escritores gays, del culto a los marinos, de la adopción del símbolo de San Sebastián” (Monsiváis, 2002). San Sebastián es normalmente representado al momento de su crucifixión, con las llagas sangrando, siguiendo la tradición estética del catolicismo.

- *La vida mundana*

El segundo plano de los retablos, a la mitad de la pieza, representa la vida mundana. Aquí se retrata el instante mismo del milagro que el individuo está agradeciendo a la divinidad en turno, generalmente de frente a la imagen sagrada. El análisis textual de las imágenes lo elaboro más a detalle en la segunda parte de este artículo.

- *El agradecimiento escrito*

En el espacio final, parte inferior del retablo, se encuentra la inscripción o la expresión escrita dando gracias y describiendo el milagro concedido. Esta parte escrita incluye el nombre del suplicante, la fecha y el lugar de los eventos, así como la firma del retablero. Hay muchas variantes de imágenes sagradas, de la naturaleza de los milagros y el texto, sin embargo, siempre se encuentran estos tres elementos presentes en los retablos.

Retablos como espacio de subversión desde sus orígenes

En Mesoamérica, la tradición de ofrendas votivas de agradecimiento a deidades está ligada a las creencias precristianas. En el caso específico de México, la tradición votiva ha existido desde antes de la colonización (Egan, 2000). Aun más, “un sistema de tradición pictórica muy sofisticado ha existido en México desde la época prehispánica, que se puede apreciar en las pinturas de los murales y códices. Esta tradición está caracterizada por sus formas estéticas especiales, con gran energía expresiva y original en la composición y coloración” (Armella de Aspe y Meade de Angulo, 1991: 73). A pesar del reconocimiento de las ofrendas votivas a deidades en México desde antes de la colonización, muchos académicos atribuyen la tradición de los re-

tablos y ex-votos a la llegada española. Egan, por ejemplo, argumenta que los trabajos votivos fueron tal vez llevados a México por los soldados españoles (Egan 1991 citado en Durand y Massey, 1995: 11). Mientras que es cierto que muchas de las artes del nuevo mundo estuvieron influenciadas en muchas áreas por el imperio español, la adopción de retablos y ex-votos en México, no es sólo la expresión de un sincretismo religioso de arte popular con religión popular. Este trabajo se interesa en explorar la posibilidad de leer la tradición de los retablos desde su origen como un medio de resistencia espiritual mestiza a la colonización española. Para esto es necesario un análisis post-colonial de ex-votos y retablos en México.

Desde sus orígenes hace más de 500 años, los retablos pueden ser vistos como un sitio de resistencia a la colonización; un espacio de exclusión sufrida como resultado de la sangrienta y violenta colonización española hacia los indígenas en México. La colonización española en Mesoamérica estuvo intrínsecamente ligada a la creencia de evangelizar todos los nuevos territorios. Además de la apropiación territorial, la colonización representó para las culturas de Mesomérica un terrible choque de visiones religiosas: del politeísmo al monoteísmo. La conquista de Mesoamérica significó la incorporación de un mundo cristiano occidental, incorporación que no fue sólo un resultado sino una condición (Moreno Toscano, 1994). La occidentalización de los indígenas estuvo basada en una ‘colonización espiritual’, haciendo de la cristiandad, una herramienta de asimilación. La evangelización, o conversión al catolicismo, fue una tarea difícil dado el elaborado y complejo sistema religioso-político de los indígenas locales. Octavio Paz, en *El Laberinto de la Soledad* —un estudio canónico sobre la identidad mexicana— habla de la colonización no como la derrota de los Tlaxcaltecas, o Moctezuma, el último emperador azteca, sino como la derrota de sus dioses (Paz, 1998: 102). Después de la derrota de Tenochtitlán, el pueblo reconoció la derrota de sus dioses concluyendo que el dios extranjero era más fuerte pero no que sus dioses dejaran de existir (Frey and Loewe, 1999). Muchos historiadores concuerdan que la conquista espiritual a través de la evangelización nunca fue completada en Latinoamérica (Escobar, 1997). El cristianismo pudo ser impuesto sobre los indígenas, pero una cuestión diferente es cómo fue entendido.

Los aztecas poseían un sistema político-religioso muy complejo, que implicaba ceremonias públicas de la aristocracia a múltiples dioses y dio-

sas, como el Dios de la guerra. Después de la colonización, estas ceremonias así como sus santuarios fueron destruidos. Por otro lado, los aztecas plebeyos, adoraban también a múltiples dioses principalmente relacionados con la naturaleza, como el dios de la lluvia, luna, fertilidad o salud. Sus ceremonias eran elaboradas en el campo o en sus casas. A pesar de que muchos de los rituales tomaban lugar en la esfera pública, muchos de los indígenas pudieron continuar con sus ceremonias dentro de sus casas, escondiéndose de los misionarios religiosos durante la colonización (Frey and Loewe, 1999).

Cuando los indígenas mesoamericanos fueron brutal y violentamente forzados a adoptar el cristianismo, muchos académicos sugieren que el resultado fue una forma de sincretismo religioso donde los indígenas se convirtieron al cristianismo, transfiriendo en los ángeles y santos cristianos a sus dioses prehispánicos (Parker citado in Escobar, 1997: 87). Los más pobres nativos o de descendencia africana, quienes después atravesaron el proceso de mestizaje adoptaron formas sincréticas del catolicismo convirtiéndose en lo que conocemos como religión popular (Escobar, 1997: 87). El sociólogo chileno Christian Parker sugiere “una reevaluación de las formas sincréticas de la religión popular a través de las cuales los indígenas de clase baja expresaron su resistencia y protesta bajo la fachada de aceptación sumisa de la religión de los conquistadores” (Escobar, 1997: 85).

Tomando esto en consideración, este trabajo argumenta que los retablos en México pueden ser explicados como una continuación de la tradición de agradecimiento votiva y religiosa de los pueblos indígenas. Uno de los elementos más importantes de la religión de los aztecas era el acto de ofrecimiento, esencial en su práctica político-religiosa. A pesar de que la tradición de agradecimiento es también un aspecto significativo de la creencia cristiana, los retablos sugieren que la tradición de agradecimiento más que ser adoptada fue adaptada por los mestizos como una forma de resistencia, intercambiando a los ángeles y santos por sus dioses y diosas. Como sugiere Escobar, “las formas de religión sincréticas fueron en muchos casos formas subversivas de aceptación de la fe impuesta por los conquistadores” (Escobar, 1997: 88). Como ejemplo de esta forma de subversión podemos señalar que los temas de los retablos en México siempre están relacionados con desastres de fuerzas naturales o enfermedades. De acuerdo a Giffords, los temas más comunes de los retablos y ex-votos son inundaciones, tormentas de luz que destruyeron

comunidades, o causaron muerte (Giffords 2000: 13).

Los milagros concedidos expresados en los retablos exponen no sólo la preocupación del suplente sino que nos revela la fuente de sus creencias. Contrario a las enseñanzas del catolicismo, o de lo que se necesita para ser un buen samaritano, los mestizos del siglo XIX estaban más preocupados y agradecidos por milagros concedidos relacionados con desastres naturales o enfermedades. Los retablos en México, durante el siglo XIX no tratan temas relacionados con la religión católica, de identidad penitenciaria y de conciencia cristiana, que eran los temas principales de los exvotos y retablos europeos (Durand y Massey, 1995: 18). Los retablos mexicanos raramente se preocupan por rituales cristianos “es raro encontrar un retablo agradeciendo que no se cayó en tentación y por lo tanto se salvo el alma o por haber hecho el bien, en otras palabras gozar el confort de los sacramentos durante los momentos finales” (Alberro, 2001: 61). Todo lo contrario a los sacramentos católicos, los temas principales de los retablos en México tratan con desastres naturales o cuestiones laborales. Entre los pocos trabajos hechos sobre retablos está el libro *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States* de Duran y Massey (1995), que se enfoca en retablos con temas transnacionales migratorios. Otros temas tratan con infidelidades no descubiertas, con prostitución y muchos se relacionan con la lucha libre. En resumen los retablos tratan temas de la vida cotidiana en México pero no de enseñanzas meramente católicas.

Retablos como intermediarios de deidades

La confesión fue una idea totalmente extraña a las creencias indígenas del México prehispánico y por lo tanto no tuvo la misma función que en Europa cristiana. El poder de la confesión en Europa a través del control de individuos fue más difícil de lograr en la nueva España ya que las comunidades indígenas no operaban como individuos autónomos parte de la sociedad, es decir, la conciencia indígena no estaba basada en la introspección de pecados, lo que fue la base de la Europa cristiana (Frey and Loewe, 1999). Para las poblaciones indígenas existía una relación directa con los dioses, contraria a la cristiandad en donde la confesión con el sacerdote establecía una relación de mediación con la divinidad.

Las ofrendas votivas representaron una relación directa con la divinidad, de forma que su

adopción era más acorde a creencias religiosas indígenas que a la práctica de la confesión. Los retablos, como ofrendas votivas, no requieren de intermediarios, haciendo la intervención del sacerdote totalmente superflua. Así mismo, los retablos permitían a los indígenas seguir con la tradición politeísta a la que estaban habituados. La introducción de santos, de la Virgen y de la Trinidad, permitió a los nuevos colonizados continuar una cierta creencia politeísta.

Así, la adopción de retablos en México puede ser explicada como una continuación de prácticas de ofrenda votiva que ya era parte de las creencias indígenas en Tenochtitlán. Retablos como parte de una religión católica de dar gracias pudieron ser introducidos a México por los españoles pero su adopción no es una simple sumisión al catolicismo sino una forma subversiva de adaptación, que continúa con la tradición de ofrenda, ofrece una relación directa con la divinidad, y permite el politeísmo, todas características cuyas raíces se encuentran en prácticas religiosas indígenas. De esta forma los retablos han significado desde sus orígenes un espacio de resistencia y subversión para cuerpos abyectos.

Retablos contemporáneos como espacio de subversión afectiva

Las emociones y afectos del abyecto

De acuerdo a Judith Butler, el género entendido como un acto performativo alude a éste como una norma, como un modo de subjetivación y como una matriz productora de subjetividad (1990; 1993). La performatividad del género es entendida como la práctica por la que los géneros son constituidos como materialmente inteligibles descartando como abyectos aquellos que no “mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre el sexo, género, práctica y deseo sexual” (Butler, 1993: 17). De esta forma, los homosexuales, las lesbianas, las/os travestis, los/as transgénero y los/as transsexuales son cuerpos abyectos. Además Butler explica que los cuerpos abyectos son los que no están tomados en cuenta por el discurso, por lo tanto sus vidas no son dignas de ser vidas o de sufrir luto.

Aun más, la abyección, como señala Figari (2008), es generada de la otredad, es decir, “aquello que no puede conocerse sino al precio de mi propia aniquilación como sujeto” (357). Como tal, en una matriz heterosexual, el abyecto es creado por exclusión generando así “una amplia gama de opciones

violentas: desde el exterminio, la exclusión, el castigo jurídico-social a la tolerancia” (375). Así, el cuerpo abyecto existe a través de la negación, la falta de identificación con la heterosexualidad y en concordancia normativa con el género, sex, deseo y práctica sexual.

Julia Kristeva (1988) habla del abyecto como el surgimiento de una “extrañeza,” la repulsión al ver a un cadáver, algo que debería estar vivo pero no está, confrontándonos con nuestra propia muerte. El abyecto producto de una exclusión (Kristeva, 1988). De esta forma, la abyección está emocionalmente ligada a una repulsión extraña. Carlos Figari explica que las emociones “permiten visualizar claramente cómo aparecen manifestadas las regulaciones culturales en torno a la diferencias que se inscriben en el cuerpo” (2008: 131); los cuerpos abyectos expulsados de la heterosexualidad provocan como emociones: la repulsión y la repugnancia. La abyección suscita socialmente emociones excluyentes: asco, hediondez, obscenidad. Figari señala como en el terreno de las emociones, lo abyecto oscila entre la repugnancia y la indignación (2008: 133); así las sexualidades periféricas, entendidas como lo otro abyecto y excluidas de la religión y moral cultural, producen en la matriz heterosexual, repulsión e indignación. Figari (2008) señala como la indignación ha servido como vía de penalización, asumida en el discurso, para criminalizar a travestis en Argentina. Las emociones de repulsión e indignación funcionan como motores generadores en tanto efectos de un discurso de violencia cultural y del Estado.

En la última década teóricos anglosajones han tomado un giro dramático y significativo en la teorización del cuerpo explorando las implicaciones emotivas y afectivas del mismo y su relación con el discurso (Ahmed, 2000, 2004, 2010; Clough & Halley, 2007; Berlant, 2000, 2001, 2004; Sedgwick, 2003; Ngai, 2004; entre otros). El reto ha sido delimitar la diferencia entre emociones y afectos (*emotions and affect*), y los límites dónde residen en el cuerpo –dentro como emociones, pensamientos, efectos, materialización, o afuera del cuerpo como parte del discurso- parte de la historia y la memoria colectiva.³ Siguiendo a Carlos Figari, que habla de emociones como contenidas en el cuerpo y claramente visibles socialmente al manifestarse en las regulaciones culturales, este trabajo considera que los sentimientos y emociones son materializados

³ Gracias a Christopher Gutierrez por compartir su extenso análisis sobre Affect Theory, de donde proviene este resumen.

dentro del cuerpo y funcionan como afectos sociales y culturales dentro del discurso. En este sentido es importante cuestionar qué efectos discursivos pudieran producir las emociones de cuerpos abyectos que vistos a través de retablos no producen repulsión e indignación sino al contrario, fomentan alegría, regocijo y celebración.

Afectando a través del gozo y la celebración

Si la expulsión de la heterosexualidad crea al homosexual y al transgénero como abyecto, ¿qué función tienen los retablos donde, a pesar de seguir una tradición católica y estar inscritos dentro de una sociedad altamente homofóbica y transfóbica, el cuerpo abyecto ocupa un espacio primordial de agradecimiento y celebración en vez de repulsión y repugnancia?

Actualmente los retablos más comunes comisionados a la familia Vilchis en México son aquellos relacionados con operaciones de cambios de sexo, y celebraciones de parejas del mismo sexo que decidieron vivir juntas sin tener que esconderse de la sociedad, o simplemente agradeciendo su amor. Por ejemplo: "Bendita seas Virgen de Guadalupe por danos la dicha de que ya estamos casadas y viviendo muy felices después de 3 años de novias y jurandonos amor lucia y mimi coyoacan 2007."

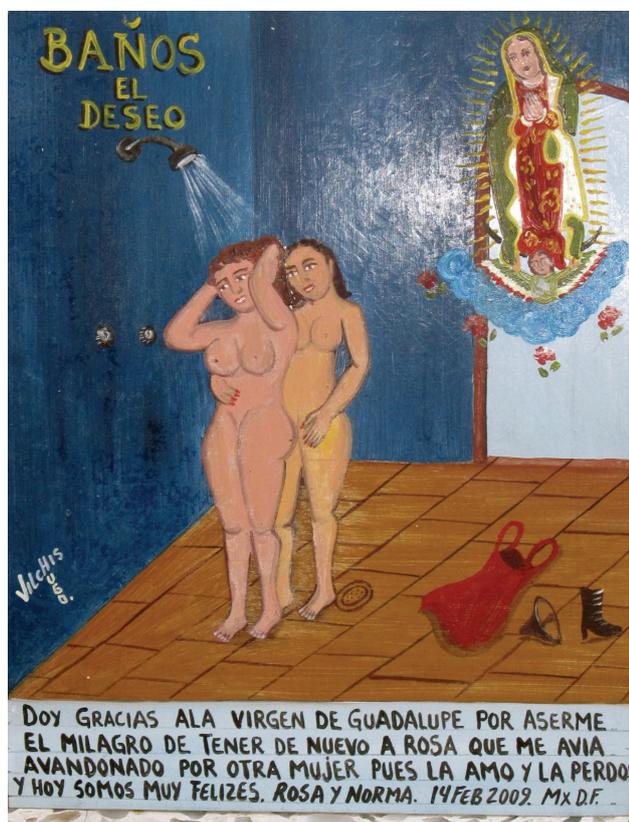


Fig. 3. Retablo de Hugo Vilchis. Colección Privada.

O también: "Doy gracias a la Virgen de Guadalupe por aserme el Milagro de tener de nuevo a Rosa que me avia avandonado por otra mujer pues la amo y la perdone y hoy somos muy felices. Rosa y Norma. 14 Feb2009. MxD.F."

También "ofresco este milagro a San Sebastian Porque Luci ya es mi novia pues nos amamos y no nos importa el que diran Pidiendote bendigas nuestra relacion. Luci y Carmen. 1999. La Roma. Mexico."

Todos estos retablos están agradeciendo a la Virgen de Guadalupe o a San Sebastián el amor en su relación de pareja, una relación de pareja del mismo sexo. Igual que los retablos presentados al principio de este artículo, ninguno de estos retablos siguen los lineamientos católicos, ni los sacramentos cristianos, sino al contrario, transgreden las mismas normas morales y religiosas impuestas por la Iglesia católica y el Estado. Cuando Norma agradece a San Sebastián que Rosa regresó con ella aunque la había dejado por otra mujer y ahora son felices, no está expresando vergüenza por estar en una relación del mismo sexo, ni culpa por haberla dejado por otra mujer. Al contrario agradece que su amor regresó. En otro retablo, Luci agradece vivir con su pareja Norma, sin importarle el que dirán, es decir sin importar que socialmente su relación sea castigada. Las emociones de estos cuerpos, considerados por la sociedad normativa, moral y por la religión como cuerpos abyectos, son de amor, felicidad, agradecimiento y celebración. Las emociones de "extrañeza", asco y repulsión que llevan a la violencia de Estado en contra de las sexualidades periféricas, no están presentes en estos retablos, ni en los devotos, ni en los retablistas, ni en los consumidores.

Aun más, los retablos relacionados con una operación de cambio de sexo, no expresan ni vergüenza del devoto, ni miedo, al contrario, Armando agradece que todo en la operación fue un éxito y ahora, más que antes, puede disfrutar de su relación con Antonio. Vergüenza y culpa, son pilares de las enseñanzas católicas, son emociones sufrimiento que garantizan la vida eterna en un futuro para los creyentes católicos.

La vergüenza es considerada una emoción y un afecto primordial para las sexualidades periféricas. Eve Sedgwick (2003) en una discusión acerca de la *affect theory*, (teoría de las afecciones) considera la vergüenza como un afecto capital. La vergüenza, ejemplifica como un afecto, hace visible la porosidad entre el interior y el exterior del cuerpo, es de-

cir, conecta el cuerpo con la mente y sirve como “mecanismo de individualización” (2003: 117). Vergüenza, después de la fuerte crisis de HIV-Sida en los Estados Unidos, se convirtió en la emoción y afecto primordial en la estrategia de abyección y aniquilación, convirtiéndose en productora y a la vez en estigma no sólo de la enfermedad, sino de lo que implica ser “*queer*” (Butler, 1993b: 23). La vergüenza es internalizada hacia los cuerpos abyectos y utilizada como estrategia en el discurso para estigmatizar a las sexualidades periféricas. A pesar de que la epidemia de HIV-SIDA no causó el mismo fenómeno mediático en países latinoamericanos como en Estados Unidos, podemos decir que la vergüenza ha funcionado con el mismo propósito en el discurso en México, es decir, la vergüenza es la emoción y afecto que se espera de parejas lésbicas, homosexuales, travestis, tráns-genero y transexuales hacia ellas/os mismas, en un círculo interminable entre la internalización y externalización corporal y a través del discurso. Aun más, si se consideran las enseñanzas morales y religiosas de México, la vergüenza es la única emoción y afecto aceptable socialmente en y para las sexualidades periféricas.

Sin embargo, los retablos cuentan otra historia. Simplemente, no hay vergüenza. Aun más no hay repulsión, ni exilio, ni asco, ni asquito, ni ninguna emoción comúnmente relacionada con cuerpos abyectos. Las emociones expresadas en los retablos para los devotos, los retablos, los compradores de retablos, los visitantes del mercado no son ni de culpa, ni de vergüenza, ni de repulsión, ni de exclusión. Los afectos de los retablos de sexualidades periféricas son todo lo contrario, Armando y Antonio, a pesar de estar inscritos en las morales de la religión católica y de la sociedad machistas y transfóbica de la Ciudad de México, no se dan por enterados de la vergüenza. Antonio y Armando agradecen que Armando salió con bien de “*aserse la jarocho*”, no hay nada que los detenga para gozar y “*vivir felices*” con “*el amor de su vida*.”

Se podría argumentar que los retablos son vistos como “*pintorescos*” cuya existencia no tiene capacidad real y material de una subversión social o cultural. Sin embargo, aun cuando este fuera el caso y los retablos sólo provocaran risa, esto ya significa un avance en tanto que de acuerdo a Kristeva “*la risa sitúa o desplaza la abyección*” (1980: 16). De la misma forma, tomando en cuenta a Butler, el género no se supera pero si se desestabiliza. El desplazamiento de la abyección y la desestabilización del género son herramientas de subversión que permiten al otro abyecto una subjetividad normal-

mente negada por el Estado y las normas socio-culturales.

Además, la representación pictórica de los cuerpos de los devotos abyectos están muchas veces dibujados al desnudo. Tomemos por ejemplo a Rosa y Norma en “*Los Baños del Deseo*”. Las dos mujeres están claramente desnudas, una de ellas esta abrazando a la otra por detrás y son dibujadas al momento que están tomando un baño juntas, haciendo público un momento de privacidad e intimidad entre la pareja. Además la Virgen de Guadalupe esta viéndolas directamente, como testigo de su deseo y amor, mirándolas como si estuviera bendiciendo su unión.

En otro retablo, el de Armando, no hay ambigüedad en su representación genérica. Sabemos que se hizo “*la jarocho*” porque el texto escrito lo especifica pero no hay forma dentro del dibujo de saberlo. Armando esta retratado en ropa interior que deja ver un cuerpo feminizado en todos los rubros, incluido biológicamente, y con significativos normativamente femeninos como el conjunto de ropa interior compuesto de un sostén y una tanga, ambos de color rojo.

También es importante considerar, hablando de emociones, que la mayoría de los retablos utilizan colores vivos, cuyas asociaciones son de alegría y bienestar. Los cuerpos abyectos no parecen estar sufriendo y las posiciones físicas en las que están siendo dibujados no dejan ver ninguna emoción de vergüenza, culpa, repulsión o indignación. Si bien los rostros son serios, los colores, el texto, y las posiciones físicas permiten a los otros abyectos una subjetividad comúnmente negada y les permiten reapropiarse de una dignidad prohibida.

Además, los retablos retratan siempre situaciones íntimas en lugares privados, como por ejemplo en el baño, en la recámara, o en la sala de estar. En estos lugares privados lo único que se ve es su bienestar. La repulsión y violencia que los cuerpos abyectos despiertan socialmente viene de la des-identificación con la matriz heterosexual, con la imagen de dos cuerpos del mismo sexo en la intimidad. La repulsión y repugnancia que despiertan estos otros abyectos, no es sólo verlos ocupar espacios públicos ya sea para trabajo o para convivir. La repulsión y vergüenza, viene de imaginar a dos cuerpos abyectos gozar su sexualidad. Como explica Butler (1993) la falta de coherencia entre las normas sociales establecidas entre género y deseo y práctica sexual, los hace materialmente inteligibles. Es decir, es precisamente la imagen, la idea, de es-

tos cuerpos en privado, en la no heterosexualidad que los hace repugnantes y repulsivos. En los retablos, al contrario, es esta imagen íntima, de dos cuerpos abyectos contentos/as, alegres y gozando de la sexualidad normalmente reprimida, castigada y perseguida, la que están celebrando y agradeciendo.

Históricamente la exclusión ha sido la forma ideológica para separar a los cuerpos abyectos en diferentes épocas. Durante la Edad Media, la exclusión “era manifestación de Dios” con fines de redención espiritual (Foucault, 1990 citado en Figari, 2008). En los retablos de Paco y Omar, o de Armando, o de Juan, o de Norma, los cuerpos abyectos, no sólo no son excluidos del reino divino, sino al contrario su auto-inclusión al mundo católico es escuchada por la divinidad, tanto así que les concedió el milagro. El milagro que, cabe mencionar, normalmente los excluiría no sólo del catolicismo sino también del Estado y la cultura. Aun más, un milagro, como un cambio de sexo, que pone en continuo riesgo de violencia socialmente, que es castigado jurídicamente y visto como pecador ante la divinidad. Los retablos así representan para diversos cuerpos abyectos un espacio de resistencia a las normas católicas y culturales y del Estado.

En las teorías de afectos, se considera como los afectos tienen el poder de afectar al mundo y ser afectado por él mismo y la relación interdependiente entre estos poderes (Clough & Halley, 2007: 2), en los cuales, de acuerdo a Foucault, el Estado-Nación se mueve a profundidad en las vidas de los sujetos a través del ejercicio de la disciplina y un complejo sistema de socialización. Este poder está al centro de la economía política de las emociones regulando los estados de ánimo, potenciales, emociones, pensamientos y afectos. De acuerdo a Sianne Ngai (2009), las emociones y los afectos están entremezclados y el poder, que está ligado a la exterioridad del afecto, también es recreado en la interioridad de la emoción subjetiva. ¿De dónde provienen en los retablos las emociones y afectos de celebración, gozo y agradecimiento de las sexualidades periféricas si en México, la violencia hacia las/os mismas es alarmante?

De acuerdo al trabajo de Butler en *Gender Trouble, Bodies That Matter* y *Excitable Speech* (mobilizando a su vez el trabajo de Foucault sobre el poder), ella argumenta que el poder es productivo y constitutivo del sujeto en lugar de sólo represivo, y la resistencia nunca es externa al poder sino que restituye las normas en el mero proceso de

subversión (Mills, 2003: 253). Butler señala el proceso de subjetivación a través de la performatividad donde la interpelación y citacionalidad abre un espacio de desplazamiento que hace posible un acto diferente, que desestabiliza el género y permite la resistencia. Las sexualidades periféricas que encomiendan estos retablos, las sexualidades periféricas que los compran y los colocan en sus casas para devoción y agradecimiento, los retablistas que pintan estas ofrendas votivas, la gente que camina por el domingo por la lagunilla y mira de reojo estas devociones, todos/as, están formando parte de esta resistencia y subversión.

Por el otro lado, de acuerdo a Sara Ahmed (2004) en *Affective Economies* (Economías Afectivas) las emociones no están contenidas dentro de los cuerpos sino que crean el mismo efecto que emerge a la superficie de los cuerpos (117). Ahmed argumenta que las emociones no están contenidas en los sujetos sino que emergen y circulan entre los cuerpos y al hacerlo alinean los cuerpos de los sujetos con el cuerpo de la nación, las emociones funcionan como mediadores entre lo psíquico y lo social, entre el individuo y el colectivo. Aun más, las emociones se mueven como comodidades y circulan entre “signos” y “figuras”; al circular, las emociones “pegan” figuras con otras produciendo un ‘pegoste’ como efecto de una colectividad (119). Tomando esto en consideración podemos señalar que las emociones que producen los retablos de sexualidades periféricas, emociones de alegría, gozo y celebración, circulan como comodidades a través de los cuerpos abyectos y los cuerpos no abyectos que entran en contacto con estos retablos, produciendo una nueva economía de resistencia, subversión y re apropiación afectiva de emociones positivas hacia cuerpos abyectos. Es decir, se crea una especie de telaraña en la que la repulsión y el asco, si mismo a través de la risa, cambia a gozo y celebración.

Subversión de la subjetividad abyecta a través del texto escrito

En el plano final, en la parte inferior del retablo, se encuentra la inscripción, la expresión escrita del suplicante, agradeciendo a través del lenguaje escrito el milagro a la divinidad. Considerando que desde sus orígenes la colonización también significó la imposición de la lengua castellana, es imperativo notar el texto poético, prosaico y no escolarizado que aparece en los retablos. Todos están caracterizados por errores ortográficos y gramaticales

les, podemos leer esto como un signo de clases bajas pero también como una continuación de subversión a la lengua castellana impuesta por los colonizadores; una subversión de los mestizos a la real academia de la lengua española.

De la misma forma se puede entender como subversión si tomamos en cuenta a Marx y la idea de la conciencia y el lenguaje como imposición de la clase dominante. En este sentido la subversión no sólo viene de apropiarse del lenguaje al escribirlo, sino también de la forma de escribirlo. La importancia del texto escrito para la subjetividad del cuerpo abyecto también en términos derridianos alude a una subversión cuando el cuerpo abyecto firma la plegaria con su nombre generando así a un autor, es decir a un sujeto.

Aun más, los retablos ofrecen un espacio material, físico pero sobre todo un espacio emocional, psíquico, espiritual y afectivo entre sus creyentes. Este espacio fue imposible de controlar por la Iglesia para los nuevos mestizos y más recientemente para los abyectos del catolicismo y también imposible de controlar por el Estado proveyendo así un espacio de resistencia. Considerando que México es una sociedad altamente patriarcal, homofóbica y transfóbica, los retablos ofrecen un espacio material y emocional para géneros y sexualidades no normativas, no sólo de negociación de una identidad castigada y mortalmente amenazada por el Estado y la Iglesia, sino también de resistencia, de subversión y desestabilización del género.

Conclusión

Un análisis post-colonial de la historia de la evangelización en México revela que los retablos, desde sus orígenes en el siglo dieciséis, son adoptados como una forma de subversión para identidades no normativas hacia el cristianismo continuando una tradición de agradecimiento arraigada en creencias indígenas. Como se analizó, los principales temas de los retablos, desde sus orígenes, no corresponden a creencias católicas ni cristianas; desde sus inicios las preocupaciones de los creyentes son calamidades derivadas de desastres de la naturaleza, enfermedades. La relación directa con la divinidad que los retablos ofrecieron creó para los mestizos una adopción revolucionaria del cristianismo, ya que evita la relación mediada con Dios que esta religión promueve, permite la adoración de múltiples deidades (santos, ángeles, virgen –y raramente Cris-

to) continuando así con la tradición politeísta indígena.

Son pocos los espacios de desestabilización del género y los retablos ofrecen no sólo un espacio de refugio interno, de re-apropiación de la fe, sino también un espacio de resistencia física, psíquica y emocional para sexualidades periféricas. Sobre todo considerando que en la ciudad de México hay al menos “cien crímenes de odio al año,” eso sin contar los crímenes que no se denuncian por miedo o vergüenza de las familias y víctimas (Monsiváis, 2003). Las marchas del orgullo y las zonas “gays” ofrecen espacios muy cuestionables, dado la constante presencia policial y el poder adquisitivo necesario para asistir a estos sitios, entre otros factores. Es decir, ofrecen un espacio de celebración de sexualidades periféricas muy limitado. Como tal, los retablos son uno de los pocos espacios de celebración, aceptación y agradecimiento para sexualidades no normativas.

Además, los retablos, permiten a cuerpos abyectos re-apropiarse de la fe, cualquiera que sea, y tener una relación directa con la divinidad que de otra forma, dentro de una Iglesia los excluiría. De esta forma, los retablos representaron un sitio de contestación contra la práctica católica de la confesión ya que los retablos sirvieron y sirven como testimonio público de un suceso espiritual. Contrariamente a la privacidad y secreto de la confesión, donde se establece la relación de privacidad con la divinidad, los ex-votos y retablos crean una relación donde las preocupaciones de una religión privada se vuelven de conocimiento público y los milagros ocurridos por los que se dan gracias se convierten un testimonio público de fe. Mientras que la confesión crea individualidad, los retablos crearon un sentido de comunidad que está arraigado en tradiciones indígenas.

Los retablos funcionan como ofrenda, como agradecimiento por el milagro concedido. Así, considerando los crímenes de odio, los sentimientos de repulsión y violencia que los cuerpos abyectos provocan, si es efectivamente un *milago* que Paco y Omar viven juntos desde hace dos años demostrando que el amor todo lo puede y un *milagro* que Armando pudo “asarse la jarocho” y sobrevivir a una sociedad transfóbica. Es efectivamente un milagro de agradecerse y celebrarse que sexualidades periféricas encuentren un espacio de resistencia y apropiación emocional, afectiva, psíquica y física.

. Bibliografía

- AHMED, S. (2004) "Affective Economies" *Social Text* – 79 (22)- 2: 117-139.
- ALBERRO, S. (2001) "Retablos and Popular Religion in Nineteenth-Century Mexico" en: *Art and Faith in Mexico: The Nineteenth-Century Retablo Tradition*. Eds. Elizabeth Calil Zarur Netto and Muir Lovell Charles. Albuquerque, University of New Mexico Press, 57-67.
- BUTLER J. (1990) *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Routledge, New York and London.
- _____ (1993a) *Bodies that Matter. On the Discursive Limits on Sex*. Routledge, New York and London.
- _____ (1993b) "Critically Queer" en: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, nº1, 17 - 32.
- DURAND J, and DOUGLAS S. Massey (1995) *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States*, University of Arizona Press, Tucson.
- ESCOBAR, Samuel J. (1997) "Religion and Social Change at the Grass Roots in Latin America" en: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 554 The Role of NGOs: Charity and Empowerment, 81-103.
- FIGARI (2007) "Violencia, repugnancia e indignación: las travestis como lo otro abyecto" en: *Revista Género*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro.
- GIFFORDS, G. (2000) "El Arte De La Devoción." En: *Artes de Mexico*, nº 53.
- MILLS, C. (2003) "Contesting the Political: Butler and Foucault on Power and Resistance" en: *The Journal of Political Philosophy*, nº 11(3), 253–272.
- MONSIVÁIS, C. (2002) "Los 41 y la gran redada" en: *Letras Libres*, Abril.
- _____ (2003) "De cómo el prejuicio quiere ser diagnóstico y terapia" en: *La Jornada*, 23 de abril.
- _____ (2006) "La tolerancia y las sociedades de convivencia" en: *La Jornada*, 19 de noviembre. Disponible en: www.jornada.unam.mx/2006/11/19/index.php?section=opinion&article=018a1pol
- SIANNE Ngai. (2005) *Ugly Feeling*. Harvard University Press.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. (2003) *Touching Feeling: affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.