Instituto de Investigaciones Gino Germani
VI Jornadas de Jóvenes Investigadores
10, 11 y 12 de noviembre de 2011
Hugo Rueda Ramírez
Universidad de Chile
hrueda@ug.uchile.cl
Eje 7 Políticas del cuerpo

Exvotos mexicanos: cuerpo infausto, milagro e imagen.

1.

En el cristianismo existen elementos que construyen y configuran un entramado de relaciones entre el sujeto y las divinidades. Entre ellos, el milagro ocupa una posición fundamental, pues se presenta como un acto de intervención divina ante el devenir de algún piadoso. En el primer diccionario monolingüe del castellano de 1611, Sebastián de Covarrubias define el milagro como aquello "que provoca la admiración, que sea contra las leyes naturales, un portento, un prodigio, un monstruo"[1], mientras que el Diccionario de Autoridades de 1734 lo describe como una "obra divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura"[2]. El milagro es entonces un fenómeno extraordinario,[3] pone al sujeto en una relación con lo desacostumbrado, lo insólito, lo asombroso.

Aún cuando este elemento parece vital en la construcción de las relaciones entre devoto y divinidad, las jerarquías eclesiásticas han mantenido históricamente tensionado su significado y su uso. Desde ahí, han existido y existen hoy dos clases de milagros: *oficiales* unos, y *populares* los otros; donde ambos conceptos son también representantes de un tipo de religiosidad determinada: la oficial y la popular.

El siguiente ensayo se pregunta por la materialización de formas específicas del agradecimiento milagroso por parte de sujetos que pueden inscribirse en aquel ambiguo espacio

[1] Covarrubias, 1611.
[2] Diccionario de Autoridades, 1734.
[3] Al respecto, Adrianus De Groot señala que "El milagro es algo extraordinario porque Dios se manifiesta en él como el Dios salvador; de esta manera el suceso milagroso se transforma en un signo que nos indica, como si fuera un dedo índice extendido, al Dios siempre presente y regulador de todo". (De Groot, 1970, p. 23).

conocido como religiosidad popular. Más específicamente, la investigación se interesa por los objetos producidos y entregados a la divinidad a manera de agradecimiento por su intervención milagrosa: los exvotos; y éstos como prueba objetual y material del cese de un cuerpo sufriente.

2.

De origen latino, el término *ex-votum* puede ser traducido como un voto de promesa[4]. El concepto se hace cargo de un acto de devoción personal que, a manera de agradecimiento por parte del devoto beneficiario, produce una forma particular, material y objetual de agradecimiento. Propongo, además, que el exvoto adquiere la condición de soporte pues en él se *visualizan* una serie de relaciones interconectadas que han permitido su producción.

Existe un repertorio de prácticas que a manera de fórmula resultan necesarias a la hora de la concreción de un milagro. El devoto suplica la intervención divina estableciendo una relación contractual entre sí mismo y la divinidad a cambio del cese de algún infortunio, tragedia o desgracia. Es ahí donde el cuerpo y las corporalidades entran en la dinámica de la súplica: cuerpos infaustos invadidos por la tragedia suplican a la divinidad ser remedados de su condición. Se pide por la enfermedad, por el cáncer, por el cuerpo accidentado, por el deforme, por la mujer que está por parir.

A cambio, el fiel ofrece como agradecimiento un sacrificio personal que de cuenta al mundo de su gratitud. Entre el abanico de formas de retribución podemos encontrar desde la peregrinación hasta el ayuno y padecimientos corporales. Entre estas mismas formas de agradecimiento se instala el exvoto.

Comprendo, entonces, al exvoto como un acto devocional y material producido para ser *visto por los demás*, es decir, como un artefacto poseedor de un sustrato publicitario[5] que tiene

---

[4] "La palabra exvoto es un término culto procedente del latín que designa al objeto ofrecido a Dios, la Virgen o los santos como resultado de una promesa y de un favor recibido. Es decir, una promesa materializada en un objeto." (Rodriguez Becerra, 1989, p. 123.) La primera vez que el término aparece en un diccionario de lengua castellana es en 1884, definido como "don u ofrenda, como muletas, mortajas, figuras de cera, cabellos, tablillas, cuadros, etc, que los fieles dedican á Dios, á la Virgen, o á los Santos, en señal y por recuerdo de un beneficio recibido. Cuélganse en los muros ó en la techumbre de los templos. También se dio este nombre á parecidas ofrendas que los gentiles hacían a sus dioses." (RAE, 1884).

[5] El Diccionario de Autoridades entrega una definición para la noción de publicidad: "Se llama la forma ó modo de exejutar alguna acción, sin reserva ni temór de que la sepan todos" (Diccionario de Autoridades, 1734). En la última edición del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua se define como un "conjunto de medios que se emplean para divulgar o extender la noticia de las cosas o de los hechos." (RAE, 2001).

por objetivo poner de manifiesto visiblemente la eficacia milagrosa del ente divino al que se le ha solicitado su intervención. El exvoto publicita la sanación del cuerpo antes fatídico, ahora sanado por el milagro.

El exvoto es también, por tanto, testimonio. Así lo ha sido en sus orígenes europeos, sin perder aquella cualidad en su traspaso a las configuraciones de lo híbrido religioso latinoamericano durante el siglo XVI[6]. Ambigua es también su huella historiográfica, por lo menos en Latinoamérica. Los *dicen* se instalan como mitos que funcionan como verdad en el imaginario colectivo. *Dicen* que pertenecen a la tradición pagana e idólatra resignificada al lenguaje del cristianismo. *Dicen* que Hernán Cortés fue el primer beneficiario de un milagro en la Nueva España[7] y que, siguiendo las lógicas contractuales propuestas, lo agradeció mediante un exvoto:

> "Que yendo Cortés cierto día a visitar sus campos de moreras ubicados en Yautepec, fue picado por un alacrán de los muchos muy ponsoñozos que hay en la tierra caliente."

En ese momento se habría encomendado a la Virgen de Guadalupe de Nueva Extremadura; y la picadura, mortal en otros casos, no tuvo ningún efecto en el conquistador. Ante tal suceso, Cortés habría mandado a hacer un exvoto representando un alacrán, el mismo que atacó su caballerosa corporalidad, y dedicado a la Virgen que impidió la tragedia.

Dentro de esta serie de imprecisiones sumamos una más: la instalación del exvoto como representante de la denominada religiosidad popular. La pregunta por este término ya ha sido enunciada y ratificamos aquí su imposibilidad de ser definida por consenso. ¿Religión elaborada por el pueblo? o ¿religión destinada al pueblo? se pregunta Solange Alberró[8], mientras Eilin

---

[6] Eilin Luque Agraz señala al respecto: "El exvoto pintado llegó a través del culto mariano, traído por los evangelizadores españoles del siglo XVI. De acuerdo con esta tradición, cuando la persona ha recibido el favor de un milagro o de una prodigiosa intercesión, **debe mandar a hacer un exvoto como testimonio** de la protección sobrenatural y colocarlo en el santuario dedicado a la imagen del culto", (Luque Agraz, 2000, p.36. El destacado es mío). Sobre el mismo punto, la historiadora del arte mexicana Rosa Sanchez Lara propone que "con el advenimiento de la conquista, los españoles traen consigo imágenes religiosas europeas; y mantienen la costumbre de ofrecer exvotos y de encargar a los pintores la reproducción de imágenes milagrosas, en las que el artista agrega el retrato de los donantes a un lado del santo como muestra del agradecimiento", (Sanchez Lara, 1990, p.28).

[7] Al respecto señalan las crónicas: "Que yendo Cortés cierto día a visitar sus campos de moreras ubicados en Yautepec, fue picado por un alacrán de los muchos muy ponsoñozos que hay en la tierra caliente." En ese momento se habría encomendado a la Virgen de Guadalupe de Nueva Extremadura; y la picadura, mortal en otros casos, no tuvo ningún efecto en el conquistador. Ante tal suceso, Cortés habría mandado a hacer un exvoto representando un alacrán y dedicado a la Virgen. Cfr: Gomez de Orozco, Federico. "El exvoto de Hernán Cortés", *El Ethnos*, 1920-1922, pp. 219-222.

[8] Alberró, 2000, p.10.

Luque Agraz la define como formas religiosas no sólo diferentes, sino que opuestas a las oficiales[9]. El antropólogo José Luis García la propone como una religiosidad *otra* que entremezcla elementos oficiales y populares[10], mientras que Pedro Córdoba Montoya la elimina por completo, argumentando la inexistencia del término pues tampoco existiría el de *pueblo*[11]. Al final, las respuestas a la pregunta por una definición del término conforman en sí mismas un entramado confuso, ambiguo e indefinible más que por las características de su totalidad. Esto no impide, sino todo lo contrario, más bien justifica, la instalación del exvoto como representante de este tipo de religiosidad: el exvoto responde y da cuenta de las ambigüedades y la heterodoxia que el mismo concepto supone. He ahí, la pertinencia en esta propuesta del estudio de lo *religioso popular*.

Dentro de esta lógica, Cristo, la Virgen y los santos participan de un espacio que oscila entre lo terrenal y lo divino, manteniendo una relación directa con sus devotos e interviniendo para desviar la tragedia, sanar, curar, ahuyentar la desgracia. Devoto y divinidad se vuelven cómplices, establecen una relación al margen de juicios e intervención institucional. Aflora el concepto de ética popular (tan ambiguo e impreciso como su par de religión), y se instala el exvoto como prueba en la que convergen todas las relaciones aquí configuradas.

El exvoto comprendido como soporte es un dispositivo material que alberga diversos elementos de significación. De entre ellos, nos preguntamos por sus dimensiones históricas, antropológicas, estéticas y de representación corporal. La ofrenda no sólo ocupa un lugar físico en santuarios y lugares de devoción. El acto de agradecimiento funciona en gerundio, constante en el imaginario, ocupando un lugar en el espacio mental y espiritual del devoto, y en el publicitario de la comunidad. El exvoto *es* un producto cultural y, por tanto, historizable.

Historizar el exvoto significa dar cuenta de la articulación que se produce entre su producción, su materialización, su uso, consumo y circulación social. Someterlo a un estudio antropológico busca analizar el mismo entramado, pero desde los sujetos/devotos que lo producen y lo consumen, edificándolo como producción social. Su análisis estético, por otra parte, permitiría descifrar una narrativa visual que *visibiliza* formas de representación y autorepresentación del devoto tanto para con la divinidad como para con la comunidad.

---

[9] Luque Agraz, 2000, p.38.
[10] García García, 1989, p.19.
[11] Cordoba Montoya, 1989, p.72.

Los exvotos muestran, exhiben y exteriorizan lógicas culturales, epistemológicas y cosmogónicas. Dan cuenta de la comprensión del propio cuerpo y del cuerpo otro. Segmenta cronológicamente lo corporal entre un antes y un después de la intervención milagrosa. Representa la vestimenta, ajuares domésticos, arquitectura, distribución de y en el espacio de los sujetos y divinidades representados. Estas lógicas, nos hablan en primera instancia, de un saber hacer exvotos distinto en también distintos espacios latinoamericanos, pues no todos visibilizan la representación del cuerpo como lo hace el caso mexicano. Sin embargo, los unifica su instalación como formas materiales de agradecimientos milagrosos, como sitios de referencia privilegiados[12]. El exvoto compensa su pobreza estética "académica" con magníficos silencios que pretendemos aquí visibilizar.[13]

Ante un infortunio traducido en sufrimiento e incapacidad para su superación, el devoto suplica a Cristo, la Virgen o algún santo que en su infinito poder y misericordia se haga cargo de la resolución positiva de aquello que lo aqueja. Si la súplica es bien recibida y la divinidad resuelve el problema, el fiel produce una manera de agradecimiento que sella contractualmente el cumplimiento de ambas partes. A este esquema llamaré *cadena milagrosa*, instalando la investigación en las prácticas culturales que operan bajo ella: sufrir, suplicar, ser investido y agradecer.

El exvoto mexicano nos habla de un *saber hacer* por parte de sus productores de carácter sinecdótico y visual: la imagen/objeto ofrece al espectador de manera explícita una visibilización de toda la cadena necesaria para el cumplimiento del prodigio; A diferencia de –por ejemplo- el caso chileno, donde la materialización del agradecimiento funciona mediante una fórmula narrativa escritural, de escasa producción iconográfica, que si bien da cuenta de una intervención divina, no explicita las otras partes de la cadena: "gracias por favor concedido".

3.

Una idea central en la comprensión del exvoto es insertar su estudio dentro de las propuestas metodológicas de la historia cultural. Este enfoque propone la comprensión de fenómenos sociales a través del estudio de relaciones mutuas bajo caracteres dinámicos, conflictivos y tensionados. Una idea central en esta metodología es la caracterización de las

[12] Rodriguez Becerra, 1989, p.128.
[13] Al respecto Michel Vovelle los caracteriza como una "confesión individual también que nos introduce, por poco que sea, en el secreto de las conciencias [de sus productores]". Citado en Rodríguez Becerra. *Ibid.*

formas en que se comprenden, significan y representan los símbolos que configuran un determinado entramado social. Y es aquí donde insertamos las preguntas por el cuerpo representado visualmente como símbolo.

La imagen del cuerpo representado como objeto de estudio nos lleva a pensar su análisis en base a una comprensión del mismo como un entramado de significaciones que condensan una representación de símbolos y lenguajes albergados en las prácticas de sus ejecutores.

Sumo, entonces, a esta idea la propuesta de Michel de Certeau[14], quien centra su atención en la noción de *práctica*, entendiendo ésta como aquellas operaciones determinadas por la relación establecida entre los sujetos y los marcos normativos en que se desenvuelven. Pensando en la idea de consumo, también planteada por el autor, resulta pertinente la pregunta por las formas en que los devotos se apropian de un *deber hacer* normativo en la relación entre lo terrenal y lo divino, transformándolo y resignificándolo en un *saber hacer* sobre el mismo espacio. Esta propuesta, nos permitirá excavar en la búsqueda de huellas que registren la apropiación de un discurso sobre lo divino por aquellos que oficialmente no lo producen: los devotos.

Pensando también en las propuestas de Roger Chartier, cobra sentido incluir la utilización de la noción de representación. Esta idea comprende lo simbólico en su diferencia con lo sígnico, transformando el concepto en una especie de máquina de fabricar respeto y sumisión[15] mediante signos visibles que generan autoridad. De esta manera, la utilización de la noción de representación en la investigación nos permitirá establecer marcas y pautas de comprensión de las dimensiones representables en el exvoto, sus enunciados corporales, terrenales y divinos, y las marcas que el productor establece para trazar -a modo de huella- aquello que representa: la comprensión y autocomprensión del yo como individuo beneficiado por la mano de Dios.

Dicho lo anterior, me atrevo a proponer una comprensión del exvoto comprendido como un soporte de marcas de representaciones visuales y narrativas que operan como prácticas significantes, dando cuenta de una heterogeneidad en su producción, uso y consumo; tensionadas -a su vez- por una disputa entre lo oficial y lo popular. Los enunciados que lo componen son diversos, heterogéneos y hasta dispersos, pues transitan por las distintas fases de la cadena milagrosa aquí propuesta y desembocan en la creación de un artefacto de producción material

[14] Cfr. De Certeau, 2007.
[15] Chartier, 2002, p.59.

irregulado. El exvoto no tiene una representación establecida; su carácter está determinado por su inscripción y su uso, y sus formas varían desde una placa mandada a hacer por un donante a manera de agradecimiento, hasta materializaciones sinecdóticas y probatorias del hecho milagroso que proponen el mismo cuerpo sanado como prueba del milagro: el cordón umbilical del parto sin problemas, el yeso por la fractura recuperada, la muela extraída que eliminó el dolor, un trozo de cabello por lograr el peinado soñado, o el ajuar de novia de una noche de bodas consumada, entre cientos de muestras.

De ejemplos como éstos, se desprende la pertinencia de incluir en esta perspectiva algunos planteamientos de la Historia del Cuerpo y de insertar al exvoto en sus propuestas metodológicas. No es novedad, pues así lo señalan por consenso los autores dedicados al tema, que la representación del propio cuerpo infausto, investido por lo trágico, lidera las peticiones y a la vez los agradecimientos por la intervención milagrosa. Roy Porter[16] propone la comprensión del cuerpo como construcción simbólica, y desde ahí, su análisis como lenguaje, como texto. Si pensamos que a partir de las lógicas propuestas, una parte del cuerpo también puede funcionar como exvoto, cobra sentido entonces la inclusión de esta perspectiva. El exvoto permite, además, trabajar el cuerpo desde patrones iconográficos y de representación visual.

Para finalizar, comprendemos el exvoto también como archivo. En él, se plasman a manera de representación tanto visual como material, las formas, lógicas y maneras y herramientas que un sujeto (que también es fiel, que también es devoto) tiene para representar y autorepresentar su yo corporal, social y material. El exvoto nos habla visibilizando distintos tipos de cuerpo, algunos investidos por la tragedia, otros por la sanación; pero es tarea nuestra, como investigadores, hacernos cargo de esa narración.

[16] Porter, 1998.

Bibliografía citada.

- ALBERRÓ, Solange. “Retablos y religiosidad en el México del siglo XIX.” En: VVAA. *Retablos y exvotos*. Museo Franz Mayer / Artes de México. México, 2000.

- CHARTIER, Roger. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Gedisa, Barcelona, 2002.

- DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1- Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana. México, 2007.

- DE GROOT, Adririanus. *El milagro*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1970.

- GARCÍA GARCÍA, José Luis. “El contexto de la religiosidad popular”. En: Alvarez Santaló, Carlos [et al] (coords) *La religiosidad popular. I: Antropología e historia*. Barcelona: Antrophos, 1989. pp. 19-29.

- LUQUE AGRAZ, Eilin; y BELTRÁN, Michele. *Imágenes poderosas: Exvotos mexicanos*. En: VVAA. Retablos y exvotos. Museo Franz Mayer / Artes de México. México, 2000.

- LUQUE AGRAZ, Eilin. *Los relatos pintados, la otra historia. Exvotos mexicanos*. Centro de cultura Casa Lamm, Oaxaca, 2010.

- PORTER, Roy. The greatest benefit to mankind : a medical history of humanity. New York : W. W. Norton & Company, 1998.

- RODRIGUEZ BECERRA, Salvador. “Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico.” En: Alvarez Santaló, Carlos [et al] (coords) *La religiosidad popular. I: Antropología e historia*. Barcelona: Antrophos, 1989. pp. 123-134.

- SANCHEZ LARA, Rosa María. *Los retablos populares: los exvotos pintados*. México: UNAM, Instituto de investigaciones estéticas, 1990.