

de una tesis doctoral en antropología social, en un prolongado, profundo e imaginativo trabajo de etnografía que llevó al autor a lo largo de dos años desde Cataluña a los estados de Nueva York, Nueva Jersey y New Haven y, posteriormente, a un intenso trabajo de campo en diferentes provincias de Ecuador. Todo este trabajo se enmarcó en un proyecto de investigación sobre *Trayectorias transnacionales y procesos locales*, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, Programa Nacional de Ciencias Sociales, Económicas y Jurídicas (SEJ2006-10691). Este libro constituye, pues, uno de los resultados, importante y destacado, de este proyecto colectivo.

Joan J. Pujadas  
DAFITS - URV

## Prolegómeno teórico

Especulando sobre el título para el texto en el que iba a exponer los frutos de mi investigación sobre la vivencia católica del migrante ecuatoriano<sup>1</sup> en Barcelona y Nueva York (mis dos campos etnográficos), pensé en seguida en el sugestivo *El Dios en la maleta*. Con esta expresión que evoca, casi físicamente, la imagen del migrante que, dejando atrás su tierra, parte con sus pocas pertenencias —entre las cuales alguna de sus omnipresentes imágenes— señalaba la concreción de este bagaje cultural: sólido como la madera de la talla de una virgen, robusto como el mástil de un velero destinado a surcar mares agitados y visible como un astro en el cielo de los navegantes.

La que enfrentaba el migrante, de hecho, me aparecía como una navegación extraordinaria que pasaba por aguas desconocidas y que miraba hacia horizontes ignotos. Se trataba, evidentemente, de un viaje expuesto a muchos riesgos, peligros, sacrificios, pérdidas y traiciones, cuyos rastros empezaba a ver en las profundas cicatrices que marcaban los ánimos de los marineros que, poco a poco, iba encontrando, y cicatrices que brotaban de sus ojos húmedos, cuando un simple etnógrafo, con sus preguntas, abría los grifos de la memoria.

Moviendo mis primeros pasos veía todavía ese «Dios en la maleta» como parte integrante de un bagaje más amplio, que las mismas tallas, cofres sagrados de la ecuatorianidad, encarnaban. Era suficiente acudir a una de las muchas fiestas que los colectivos migrantes suelen organizar alrededor de sus Vírgenes para hacerse esta idea. Las idiosincrasias litúrgicas y paralitúrgicas, las danzas folclóricas con sus coloridas comparsas, las instituciones ceremoniales, las maneras relacionales, los platos típicos, los juegos tra-

<sup>1</sup> «La migración internacional se ha convertido en uno de los fenómenos más importantes para el Ecuador en el cambio de siglo. El éxodo de cerca de un millón de ecuatorianos en un periodo menor a diez años ha significado cambios sociales, económicos y culturales, cuyos impactos a nivel local, nacional y regional no han sido todavía lo suficientemente evaluados en el país» (UNFPA y FLACSO Ecuador, 2006: 9).

dicionales... representaban innumerables elementos de refundación de un todo cultural en el que catolicismo y ecuatorianidad parecían indisoluble y originariamente unidos.

El mito<sup>2</sup>, el «Dios en la maleta», se me presentaba de este modo como un punto firme, un astro en el cielo de las posibilidades humanas que indicaba a los hombres —desterrados del Edén de la vida instintiva e inconsciente— el rumbo a seguir, salvándolos de la condena a la «agonía de Adán y Eva» (Bauman, 2006) y guiándolos hasta el puerto seguro de la Cultura. Por lo tanto, veía las prácticas que el migrante desarrollaba en torno al mito como expresiones de una «praxis de dominación de la contingencia» (Duch, 1996: 213).

Lo que inicialmente me interesaba observar era justamente ese todo cultural —claramente por medio de sus portadores— en su encuentro con la alteridad. Si elegí observar, seguir y analizar las suertes de ese «Dios en la maleta» fue simplemente porque, en el marco del estudio de las trayectorias migratorias y, sobre todo, de los efectos de la consecuente multiculturalidad, consideré más empíricamente practicable el enfoque de un rasgo concreto de este bagaje. ¿Y qué ámbito más conveniente para aproximarse a la cultura de un pueblo que aquel conjunto de creencias y prácticas rituales en el cual, por mucho tiempo, la antropología ha identificado el centro y la fuente de su cosmología?

Como todos los que emprenden un estudio de este tipo, partía del presupuesto de que las seguridades contenidas en este bagaje, a pesar de su concreción, eran deteriorables, pues podían ser erosionadas por las marejadas violentas de la identidad cuestionada y desnaturalizada. El «Dios en la maleta» y el bagaje global que, en este momento, dicho Dios me representaba como si fuera una sinécdoque cultural, se podían perder, y con este, quizás, el rumbo del migrante.

En efecto, la preocupación que movió mi investigación fue justamente esta: la de entender si, a lo largo de tan importante travesía estos argonautas andinos iban a perder —¿y con qué terribles consecuencias?— su precioso cargamento de certezas culturales; o si, por el contrario, conseguían seguir su «astro», llevándolo consigo y fundando sobre este sus nuevas «colonias». En todo caso, me interesaba mucho también entender cómo estas certezas se confrontaban con las «nativas». La atención hacia este bagaje se extendía, inevitablemente, hasta envolver la relación de dicho bagaje con la «canasta» de certezas culturales que los ecuatorianos encontraban, desembarcando en la que no era una tierra virgen, sino un continente humano culturalmente habitado.

Pensando en el éxito de este encuentro, todavía no podía ir más allá de imaginar alguna combinación asimétrica entre tres situaciones que, finalmente, remitían a unas dinámicas de poder: resistencia identitaria, asimilación y mestizaje. Sin embargo, a

medida que iba desarrollando mi investigación, flanqueando con mi «barco» etnográfico las «embarcaciones» de los migrantes, veía que ese bagaje no seguía encarnando, como pensaba, la efigie cristalizada del todo cultural tyloriano y del correspondiente organismo social localmente ubicado. Veía que los migrantes, abriendo su «maleta» y sacando a su Dios no recordaban, simplemente, lo que fueron «allí», repitiéndolo *in loco*, sino que iban construyendo, de una manera incluso novedosa, lo que iban a ser «aquí». Si al principio me parecían seguir un rumbo conocido, el indicado por un punto firme en la bóveda celeste de sus configuraciones culturales, de repente veía cómo iban improvisando nuevas rutas.

Las muchas Vírgenes que ellos llevaron consigo —como si se tratara de mascarones de proa— adelantaban el rumbo de sus veleros, atraían a los naufragos y los hacían reconocibles ante los demás. Y, sin embargo, cuando los migrantes las levantaban como mástiles, con sus velas, veía que estos marineros noveles, maniobrando estos propulsores éticos de la acción social, no recibían solo aquellos vientos que procedían de sus tierras nativas y que allí los reconducían (culturalmente), sino que dibujaban también itinerarios socioculturales nuevos.

En particular, a través del análisis de las evidencias de mi etnografía, entendí que la experiencia religiosa de los migrantes ecuatorianos, más allá de toda vinculación étnicamente determinada, estaba fuertemente relacionada con un estímulo subjetivo a objetivar la realidad; en su caso, perturbada por la experiencia de la movilidad y del encuentro con la alteridad. Por lo tanto, sentía que tenía que recuperar y reintegrar en el estudio antropológico de la religión al «individuo», y con este las importantes y actualmente infravaloradas u olvidadas intuiciones de los evolucionistas, que, a pesar de la ingenuidad e inexactitud de sus improcedentes generalizaciones, entendieron que en la experiencia mítica se manifiesta una búsqueda, un impulso humano dirigido a la aprehensión de la realidad.

Es fundamental entender esto porque, de otra manera, no se puede comprender —sin deshumanizarla completamente— la entrega del individuo al discurso mítico y su adhesión a un sistema religioso. Esta adhesión, no obstante, los evolucionistas no la pudieron explicar a fondo. Esto porque, para ellos, hijos de la época de las luces, existía solo un tipo de objetivación de la realidad: la científica (aunque, cogida en diferentes fases del desarrollo humano), inductiva, empíricamente sustentada y dirigida a construir leyes naturales. Por lo tanto, la religión (sobre todo la magia, que Frazer antepone a la religión) constituía una expresión embrionaria o, como la define Tylor, infantil, del pensamiento científico. Aquí emerge la aporía evolucionista de pensar en un conjunto de personas que, por el simple hecho de compartir una misma «puerilidad» intelectual, se entrega compacta y solidariamente a una misma mentira, ya que se trataba de un pensamiento cuyas correlaciones no se sustentaban sobre el principio de causalidad.

<sup>2</sup> Las creencias de cada religión se fundan sobre narraciones investidas de sacralidad que relatan acontecimientos prodigiosos, protagonizados por seres sobrenaturales. Estos relatos particulares se suelen definir como mitos; un concepto que tiene una gran tradición en nuestra disciplina y que, también por esto, en mi análisis, elegí como punto de partida.

Es justamente aquí donde se inserta nuestra deuda con respecto a un segundo modelo, el funcionalista, y, en particular, con respecto a su proposición de que las respuestas que el ser humano encuentra en el mito no brotan de la extravagante imaginación de alguna mente pre-lógica, sino que el creyente las halla en el marco de determinados universos culturales, históricamente transmitidos y provistos de una lógica interna que al significar socializa. No obstante, al contrario del paradigma sociologista, observando e interpretando la experiencia religiosa de los migrantes, me parecía bastante evidente que estos se dirigían al mito y a sus respuestas movidos no por algún instinto gregario u otro tipo de automatismo apriorísticamente determinado, sino porque allí identificaban (consciente e inconscientemente) una lógica, buena para «pensar» su propia vida y, cuyo hallazgo, inconstante, de hecho, condicionaba fuertemente su adhesión a la religión.

Estaba más que claro que los migrantes ecuatorianos, para seguir encontrando un determinado relato mítico como bueno para ofrecer respuestas a su realidad cambiante, tenían que percibir dicho relato como «emocionalmente convincente» (Geertz, 1973: 89) con respecto a su actual experiencia de vivir, además de la de existir. Esta brillante conceptualización que Geertz refiere a las consideraciones que debe despertar una cosmovisión religiosa para ser creíble, se ajusta perfectamente a lo que encontré en mi investigación. De hecho, una primera característica que hallé en la experiencia religiosa de los migrantes es que esta representaba siempre una «experiencia de sentido bidimensional (o integrada)».

Con esta definición me refiero al hecho de que el mito representaba un discurso que, para convencer a los creyentes, no podía ser transmitido e interiorizado solo en un plano lógico-conceptual, como es el caso del discurso científico. Los migrantes en el discurso mítico no estaban buscando la explicación de los fenómenos naturales de nuestro Universo, sino una manera determinada de sintetizarlo y de ubicarse en él, encontrando allí su sitio, a pesar de todos los acontecimientos desestabilizantes que vivían y teniendo en cuenta no solo sus percepciones sensoriales, sino también sus sensaciones emocionales.

Como notó Lévi-Strauss (1964: 27) en *El pensamiento salvaje*, el mito no se distinguía de la ciencia tanto por la ignorancia o el desdén del determinismo, sino por «una exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente», inalcanzable por medio del concepto. Conocer, por ejemplo, la teoría copernicana no ayudaba al migrante a superar el trauma de la separación de sus seres queridos y a afrontar el dolor de la soledad; mientras que el discurso mítico parecía ofrecer al creyente que se le entregaba respuestas para todo tipo de situación. Lo que no entendieron los evolucionistas era, justamente, que en el mito los «primitivos» no estaban practicando un acercamiento

científico a la realidad y que el contenido, aparentemente absurdo, de sus mitologías no tenía valor por su simple argumento conceptual y su sentido literal, sino por su función de mediación simbólica con respecto al marco de sentido de un sistema cultural.

A pesar de que, formalmente, los evolucionistas no llegaron a definir la experiencia de sentido a la que me estoy refiriendo, si consideramos conjuntamente la corriente intelectualista de Tylor (1920) y la emocionalista de Marett (1909), entendemos que por caminos diferentes se estaban acercando a la comprensión de esta experiencia de sentido integrada. El ecuatoriano creyente que encontré en Barcelona y Nueva York, de alguna manera, era siempre «animista» y «dinamista» a la vez, en el sentido de que se entregaba al mito solo si encontraba allí tanto una entidad personificada con cualidades morales, como una presencia viva y energética. Para decirlo de otra manera, este, en su objetivar «su» realidad, se entregaba al mito solo si allí encontraba tanto respuestas ideológicas (el Dios «filosófico» de Otto, el «polo ideológico» de Turner o lo apolíneo de Nietzsche)<sup>3</sup>, como respuestas afectivas y emocionales (el Dios «viviente» de Otto, el «polo sensorial» de Turner o lo dionisiaco de Nietzsche). Solo de esta manera conseguía continuar creyendo en las respuestas que encontraba en el mito. No era suficiente haber asimilado, en la edad de la infancia, una serie de pautas éticas presentes en su contexto étnico-social. Pude así comprender una de las razones principales por las cuales, generalmente, los ecuatorianos no se encontraban muy cómodos ante el escenario litúrgico catalán: la prevalencia relativa de la dimensión ideológica con respecto a la sensorial y la relativa dificultad de alcanzar una experiencia de sentido integrada dentro de este hábitat católico.

Si la bidimensionalidad de la experiencia religiosa se me presentaba como uno de sus rasgos fundamentales —cuya identificación me aclaraba la naturaleza simbólica del vínculo mítico que une instancia individual y respuesta social—, iba distinguiendo otra característica que me parecía igualmente importante y que estaba directamente relacionada con esta primera: la práctica religiosa, para llegar a conducir el creyente a dicha experiencia integrada de sentido, debía vehicular una «experiencia de sentido bidireccional (o relacional)».

Con la definición de este segundo rasgo fundamental de la experiencia religiosa, semióticamente entendida, quiero señalar algo que descubrí, sobre todo, analizando los rituales. Es decir, que el creyente, para que el mito le llevara a realizar una experiencia de sentido, no podía quedarse ante él en una situación de inercia, sino que por medio de él debía activar constantemente nuevas relaciones simbólicas que actualizaran su posición en el vasto mar de la vida, golpeado por las corrientes y los vientos de una contingencia que es móvil y movilizadora por definición.

<sup>3</sup> Otto (2000), Turner (1990), Nietzsche (1981).

De hecho, la experiencia religiosa de los ecuatorianos migrantes, aun fundamentándose siempre en su tradición, no se traducían nunca en una representación de la realidad definitiva, ni en la posesión de un estatus social permanente e inquebrantable. La cosmología aprendida por el campesino azuayo en su tierra no le era suficiente *per se* para representarle la realidad cuando este emigraba a Nueva York. Mirando a su personaje mítico, el creyente, detrás de la imagen fija de su tradición, accedía, más bien a un universo simbólico, por medio del cual trataba de significar su realidad contingente palpante; de esa manera, intentaba integrarla en una cosmovisión general —nunca definitiva ni incrustada completamente en alguna estructura étnico-social inmutable— dotada de sentido, dentro de la cual poder volver a encontrar su lugar. Lo que, de hecho, pude constatar, analizando las creencias y las prácticas religiosas en un escenario móvil, cultural y socialmente, es que el mito, para estos católicos errantes, representaba primariamente una historia para apelar y manipular (subjetiva, pero culturalmente); una historia de hecho, siempre *in fieri*.

Con el atributo bidireccional, no obstante, no quiero remarcar solo la naturaleza dinámica y procesual de la experiencia religiosa como lugar de la interpretación de relaciones de sentido, sino también el hecho de que estos católicos errantes construían dicha experiencia a través de interpretaciones de sentido opuesto de la tensión relacional entre los dos términos de esta actividad significadora que realizaban por el mito: el universo cultural católico (con su lógica y sus protosignificados) y los hechos contingentes de su vida.

En efecto, empecé pronto a notar como toda palabra que cualquiera de ellos dirigía a la divinidad o personaje mítico se podía reducir a la forma elemental de una «petición» o de una «bendición» (o alabanza). Y me di cuenta de que la primera se podía considerar la célula base de un tipo de «significación ascendente», dirigida a encarar alguna situación humana contingente y particular por medio de su transposición mítica —el mito como modelo «para» (Geertz, 1973: 112)—; mientras que la segunda podía representar la forma más sencilla de una «significación descendente», dirigida a la recepción, potencialmente universal, de la cosmovisión mítica —el mito como modelo «de» (Geertz, 1973: 112)— con su mensaje salvífico. Ese mensaje, en sintonía con lo teorizado por Sahlins (1988), a través de la mediación simbólica cumplida por el mito, se redefinía en función del contexto histórico que lo acogía.

No cabe duda de que el paso por este movimiento simbólico alternado reforzaba fuertemente la autoridad de la religión como lugar cultural de construcción del sentido, ya que el mito se presentaba como sensato, justamente, porque conseguía proporcionar sentido a la realidad y al revés; sintetizaba en sí, como dijo Geertz (1973) refiriéndose a la significación religiosa, «cosmovisión y ética».

Después de haber aclarado el tipo de autoridad representativa del discurso mítico y su naturaleza relacional, precisaba entender de qué manera este influenciaba la vida social de estos católicos; una vida social que no se podía considerar ya como un hecho dado. De acuerdo con lo que teorizaron Smith (1889), Durkheim (1993) y los demás ritualistas, veía que los ecuatorianos que participaban en algún ritual vivían siempre alguna experiencia socializante. Sin embargo, no podía explicar sus sentimientos sociales en los términos de la experiencia mística de Lévy-Bruhl (1978): una condición emocional producida ritualmente, que aviva el instinto gregario de un ser humano sin elecciones, sin capacidad de juicio y cuya conducta es concebida como impermeable a la experiencia.

Un primer paso fundamental para la comprensión de las implicaciones sociales de la práctica religiosa fue la comprensión de que la significación mítica, que se realizaba por medio de un «código establecido» (Geertz, 1973: 21) —es decir, público—, no se desarrollaba solo en la intimidad de la locución interior, sino también colectivamente, sobre todo por medio del culto. Y además, desarrollando un análisis simbólico-procesual (Turner, 1988) de los rituales en que participaban dichos migrantes, lo que poco a poco me fue llamando la atención fue que no solo sus procesos mentales interpretaban los sobredichos procesos de significación, sino que toda la vida cultural tendía a producirlos en un ámbito social. De ese modo, el culto se me revelaba como un verdadero aparataje simbólico para la construcción social de la realidad.

En particular, la bidireccionalidad de la significación mítica a la que me refería antes no solo aparecía también en la vida ritual de los ecuatorianos migrantes, sino que representaba la discriminante principal en la definición de dos distintos tipos culturales practicados por ellos, a los que voy a definir como «culto descendente» y «culto ascendente». Estos dos, en la práctica religiosa de estas personas, se alternaban e integraban representando conjuntamente el motor de la construcción social de la realidad por el mito.

Para aclarar qué entiendo por «culto descendente», intentemos imaginar a un sherpa que, cargado de un voluminoso bagaje de protosignificados, desciende de las cumbres del universo religioso hasta llegar a los valles de la existencia humana, habitados, como ya sabemos, por animales escasamente dotados de instinto y sedientos de sentido. Nuestro sherpa es el proceso social de significación mítica de la realidad; aquí en acción descendente a través del ritual o mito en acción que sirve de «escalera». El prodigio semiótico de esta bajada ritual consiste en el hecho de que la carga de este portador de sentido *in potentia*, entrando en contacto con las circunstancias humanas, se transforma en sentido *in esse*.

En particular, las comunidades de creyentes (esencialmente, parroquias o colectivos ecuatorianos relacionados con alguna devoción) que iba observando desarro-

llaban colectivamente esta significación descendente a través de un tipo particular de «conducta formal» (Turner, 1990: 21) representado por unos rituales que defino «de generación de crisis vitales simbólicas». Los defino así porque estos tendían a generar una crisis (entendida como «suspensión» o «ruptura») generalizada en la vida profana —con sus formas culturales y sus presencias estructuradas— para volver a fundarla, socialmente, sobre una nueva síntesis mítica; una significación colectiva realizada, normalmente, a través de una representación refundante del mito cosmogónico en forma de misa, de liturgia de las horas, de celebraciones pascuales, de fiestas patronales, etc.

Lo que me parece más importante destacar aquí es que el uso que hacían los ecuatorianos de la que Eliade (2001: 25) consideraba una «concepción ontológica primitiva» no representaba tanto una práctica cultural conservadora, cuanto una actividad integradora que tendía a trasladar en un marco de continuidad cosmológica las novedades de una contingencia cambiante por definición. Como ya puso de relieve Sahlins (1988) en su estudio sobre la relación entre evento y estructura —en el ámbito de las prácticas míticas que analizaba— todo lo que comenzaba como una «reproducción» terminaba como una «transformación». Es revelador constatar cómo los mismos símbolos étnicos traídos desde allí, aun cuando eran minuciosamente replicados, acababan incorporando en sus formas el cambio. Hay que decir que los migrantes, como todos los entes liminales (enfermos, mujeres embarazadas, desempleados, etc.), se entregaban más fácilmente a estos procesos cosmogónicos inducidos por el culto descendente.

Por otro lado, analizando la vivencia del culto católico de estos migrantes, veía otro tipo de ritual que no perseguía esta regeneración generalizada del sentido mítico, sino que se activaba como reacción a determinadas contingencias humanas. La vida de toda persona, aunque a menudo se represente como una línea (sumida a las reglas de *Chronos*), en realidad no es exactamente lineal, sino que se muestra tortuosa, de modo que cada curva representa un momento de crisis y de cambio de dirección; es decir, de ruptura (una crisis, esta vez, profana) en la linealidad de la trayectoria existencial del individuo en cuestión. Y bien, el segundo tipo de culto, que definí «culto ascendente», tendía justamente a sanar estas crisis en la contingencia por medio de rituales que, por esto, llamo «de superación simbólica de crisis vitales». Mediante ellos, las personas implicadas en alguna situación crítica reconfiguraban, conjuntamente, elementos particulares de su realidad.

Un ejemplo de esta segunda familia ritual lo representa el padre Juan Carlos, quien en New Haven guio en un *Via crucis*<sup>4</sup> a los hispanos de Saint Rose of Lima para que experimentasen una equivalencia simbólica entre la carga de angustias de su

4 El *Via Crucis* (camino de la cruz) es una oración errante que pasa por catorce estaciones que recuerdan el itinerario que Jesús hizo desde el pretorio de Pilato hasta el Monte Calvario. Los creyentes, haciendo este camino y deteniéndose en las estaciones, siguen espiritualmente este trayecto mítico, meditando sobre los sufrimientos de Jesucristo y uniéndose interiormente con Él.

recorrido y la cruz del camino de la pasión de Cristo; una equivalencia que reconducía su experiencia dentro de un marco de sentido. Otro ejemplo más ordinario es el de William y Genesis casándose en Saint Brigid, en Brooklyn. En este caso nuestro sherpa (el proceso de significación mediado por el mito) sale del valle de la existencia humana, cargado de instancias humanas necesitadas de respuestas y sentido, y sube la «escalera» (el mito) llevándolas al universo de protosignificados celestes. También en este caso, el encuentro entre estas dos realidades isomorfas produce significados que, aunque no solucionen materialmente la crisis, la acogen en un marco de sentido.

Es importante subrayar además que, en ambos casos, la escalera representada por el mito —entendido como lenguaje simbólico— es fundamental para la realización de estos movimientos alternados entre dos dimensiones de la existencia humana, diversa y recíprocamente inalcanzables. Gracias a la integración de la contingencia posibilitada por el mito, la «sustancia» o «lógica» semiótica del universo de sentido católico se concreta en significados; y, al revés.

Partiendo de esta evidencia del culto como *performance* colectiva transformadora, entendí las importantes implicaciones del culto en la vida social de los ecuatorianos que iba encontrando en estas dos metrópolis, ya que evidentemente el culto llevaba a más personas a desarrollar significaciones, en cierta medida, coordinadas y, por lo tanto, compartidas. Entonces, lo que iba entendiendo era que los sentimientos de identificación y de individuación que los ecuatorianos en Barcelona y Nueva York vivían por medio del mito no eran, simplemente, el fruto corriente de su «naturaleza» étnica, sino que en gran medida representaban el producto de procesos de construcción simbólica de la realidad realizados, por medio del culto, al unísono.

Ese tipo de socialización, procediendo directamente de la significación, presentaba su misma naturaleza dinámica y dialéctica. En particular, las prácticas que remitían a un «culto descendente» tendían a generar (y no solo a regenerar, como enfatizaba Durkheim) en los migrantes sentimientos de identificación y de pertenencia, estimulando una percepción antiestructural e incluyente de la vida social (Turner, 1988: 143) donde prevalecía un sentido de horizontalidad y de unidad en la pluralidad. Al contrario, las prácticas que remitían al «culto ascendente» tendían más a reforzar o a reconstruir en ellos un *principium individuationis* en el que cada uno reencontraba su propio sitio o estatus dentro de un marco social estructurado y en el que se destacaba la importancia organizativa de una dimensión vertical de lo social y la oportunidad de la prevalencia de la pluralidad en lo unitario. También la vida social del católico ecuatoriano era, en suma, el producto de un proceso dirigido a su constante reestructuración y en armonía con las coordinadas semióticas del sistema de significación religioso.

Volviendo a mi concepción bidimensional de la significación mítica, veía también que en el culto ascendente y en el modo social de la estructura que este enfatizaba

prevalecía (por lo menos en las fases ceremoniales más solemnes) una experiencia de sentido ideológica; mientras que el culto descendente tendía a producir, especialmente, una experiencia de sentido emocional, gracias a la cual el creyente experimentaba un sentimiento social de *communitas*, es decir, de pertenencia antiestructural. Señalando esto, no quiero separar, esencializándolas, estas dos series de tipos ideales que, por lo contrario, aunque en grados diferentes, se me presentaban siempre simultáneamente revelándome su relación complementaria; lo que pretendo es, simplemente, destacar como la bidimensionalidad y la bidireccionalidad de la experiencia religiosa estaban entre ellas muy relacionadas, pues eran parte de un mismo lenguaje simbólico de construcción de la realidad.

La continua sucesión y compenetración de estas dos dinámicas culturales representaba el motor de la vida social míticamente significada y construida de los ecuatorianos migrantes. No obstante, más allá del sentido de la significación que cada una de ellas interpretaba, la meta final de ambas era la de levantar la «escalera» del sherpa, del que hablaba antes; es decir, la de producir en un contexto social nuevas síntesis míticas de la realidad. Cuando digo síntesis pienso en una actividad parecida al *solve et coagula* de la tradición hermética. En efecto, todas las conductas formales del culto (ritos, rituales y cadenas rituales), por medio de la interpretación fractal —es decir, que se repite en todos sus niveles— de una secuencia ceremonial tripartita (profano-sagrado-profano), llevaban a una reconfiguración de la identidad que pasaba por su «muerte» y «renacimiento» ritual.

El momento secuencial y funcionalmente central de esta transformación ritual era representado por la experiencia que los migrantes hacían de una particular condición liminal: sagrada —es decir, sumamente significativa—, lugar de la culminación de aquella *ludic invention* de Turner (1982: 32), que cumple toda síntesis mítica. De aquí ellos salían siempre, en cierto grado, regenerados (sobre todo en el culto descendente) y reestructurados (sobre todo en el culto ascendente). Cada vez que los creyentes entraban en ese limen sagrado comunicaban su contingencia con el universo significativo católico —también colectivamente, por medio de los rituales— y reconstruían, mediante la síntesis simbólica que de este encuentro brotaba cierta representación de la realidad: una imagen definida, pero nunca definitiva.

En el caso de los rituales de generación de crisis vitales simbólicas, el culto suspendía la vida profana y daba lugar a una crisis sagrada generalizada creadora de sentido. En cambio, los rituales de superación simbólica de crisis vitales encontraban a sus participantes ya sumidos en alguna crisis existencial que estos trataban de resolver, por lo menos semióticamente, a través de su sacralización. En ambos casos el *homo religiosus* era conducido dentro de esta peculiar experiencia identitaria —representada por la estancia en el limen sagrado— y, por medio de su paso por allí a un nuevo repo-

sicionamiento, dentro del Universo. Esta reubicación existencial y relacional, realizada dentro de un contexto social, no respondía tanto a alguna condición preestablecida por la cultura religiosa, sino más bien a la experiencia de sentido vivida por medio de esta.

En particular, los migrantes encaraban la gran crisis que había implicado su partida, sacralizando el margen existencial en que habían entrado, es decir, introduciendo su trayectoria migratoria en un camino sagrado constituido por una estación de intensa actividad significadora por el mito. Yendo más al detalle, muchos de los migrantes que entrevisté, ya antes de partir, habían interpretado unas prácticas rituales dirigidas a significar socialmente su partida, su separación del entorno humano más próximo y su entrada en una fase liminal de la existencia. Esta fase, desarrollada en el lugar de origen o en algún santuario relativamente próximo, representa la fase preliminar de una serie de prácticas rituales concadenadas por un fin común: el de recuperar una vida socialmente estructurada. De hecho, a menudo, los migrantes, cuando alcanzaban cierto grado de estabilidad y podían regresar de visita a su país, volvían justamente allí donde habían inaugurado la que podemos considerar una «cadena ritual de superación simbólica de la crisis migratoria» para cerrarla y significar, de esta manera, su reintegración a una vida socialmente estructurada.

Si estas prácticas culturales ascendentes que inauguran y cierran un ciclo van-gennepiano de la significación mítica son importantes —esencialmente, por su capacidad de constituir, delimitándolo, dicho ciclo—, son sobre todo los rituales descendentes que el migrante interpreta en la parte central de su trayectoria, como ente liminal, los que merecen nuestra atención. Y esto porque es allí donde se dan los principales efectos transformativos de la liminalidad sagrada. Esa cadena de la significación, cuya descripción procesual representa la estructura de este texto, construye el camino mítico del migrante ecuatoriano católico: un camino que apunta a hacer semióticamente fértil su trayectoria y, particularmente, su estancia prolongada en la liminalidad.

La religión como sistema cultural, entonces, no funcionaba en las vidas de estos migrantes como un eje inmóvil, apriorísticamente determinado, que orientaba (dominándola) su conducta, sino como un «sistema simbólico» —entendido como «sistema para la significación», más que como «sistema de significados»— para manipular y a través del cual desarrollar, estuvieran donde estuvieran, una praxis resocializante de significación (o de integración) de la contingencia. Esta praxis, aun dialogando frecuentemente con el discurso étnico (como también con otros discursos culturales), lo transcendía en muchas ocasiones sin que esto generara en los creyentes irreparables «incongruencias cognitivas» (Almeida y Montero, 2006: 92). La religión católica se me presentaba, en suma, como expresión de un tipo particular, el mítico, de centro de producción cultural, dentro de un panorama cultural multicéntrico.

Y bien, esta «multicentralidad» del escenario global de la cultura —de la cual es expresión la religión pensada como sistema cultural (Geertz, 1973), en cierta medida, siempre autónomo— la pienso por medio del concepto de «hábitat de significado», que derivo de Ulf Hannerz (1996). Este concepto, como el de «cultura», indica una variedad de participación en la vida colectiva y, no obstante, a diferencia de este, no se presenta como exclusivo o monopolizador de la identidad, pues parte del presupuesto de que todo individuo frecuente, al mismo tiempo, más hábitats de significado. Es importante señalar que estos diferentes centros culturales, en las significaciones de sus agentes, pueden llegar a coincidir (en todo o en parte), a ignorarse, a aliarse o a competir para la representación de la realidad.

El espacio social de esta dimensión cultural, en consecuencia —dejando momentáneamente de lado el genérico, aunque siempre útil (cuando queremos enfocar una socialidad localizada, mínimamente institucionalizada) concepto de sociedad— lo concibo como «hábitat». Este no corresponde a un lugar físico, sino al lugar de la acción y de la interacción socialmente significadas y vividas, en suma, en el marco de un hábitat de significado.

Espero que con esta introducción teórica el lector pueda haber comenzado a entender cuál es, en términos antropológicos, el tipo de bagaje mítico que los migrantes ecuatorianos católicos llevan consigo, cuyo empleo voy a describir a continuación, acompañando a estos católicos errantes por sus caminos míticos. En particular, confío en que dicho lector, «caminando» con nosotros, comience a ver cómo ese «Dios en la maleta» que los ecuatorianos cargan a lo largo de su travesía no consiste tanto en un conjunto de significados preestablecidos, cuanto en la posibilidad —para ellos urgente y preciosa— de producirlos.

## I. El umbral del santuario, del que el emigrante sale peregrino

Emprender una aventura migratoria —y no uso «aventura» sin razones— no es algo tan sencillo como partir para un viaje de placer. Significa abandonar el mundo conocido —con todo lo que una persona allí ha construido y acumulado a lo largo de su vida (comenzando por su propia identidad socialmente reconocida)— para entrar en un espacio cuyo «poder» (Van der Leeuw, 1964) se desconoce. Son muchos los relatos que escuché que daban cuenta de viajes duros y peligrosos, y aún más los que describían las dificultades de los primeros pasos movidos en los nuevos destinos. Ante este escenario crítico, según lo que recogí en mis entrevistas, el creyente ecuatoriano recurría, ya antes de partir, a unas prácticas religiosas que, como iba descubriendo, este solía activar para superar o para reparar (por lo menos semióticamente) las rupturas existenciales que experimentaba.

Como la migración representa una crisis compartida (familiar, comunitaria, social) la vía elegida más frecuentemente era la de los rituales que, como anticipé, se me manifestaban como unos aparatos simbólicos para la significación social de la realidad. En particular, es muy común que el emigrante y sus familiares, antes de la partida del primero, suban a un santuario o se dirijan a otro lugar sagrado. El padre franciscano Fausto, rector del santuario de la Virgen de la Nube (Azogues, Cañar), me contó que, cuando empezó la gran ola de emigración desde las duras tierras del Cañar en los años 80, muchos de los que partían pasaban antes a encomendarse a la Virgen: «Ellos nunca perdieron la esperanza de que la Virgen les ayudara».

Gina, joven peluquera de Barcelona, antes de partir para la ciudad condal, salió de Chunchi, su pequeño pueblo de la provincia de Chimborazo, junto con otra familia «que alquiló el coche para ir a agradecer por todos los que habían llegado, que toda esta