

La dialéctica trascendente-contingente en la síntesis mítica de la realidad. Los casos de tres vírgenes ecuatorianas “migrantes”

Francesco Romizi

Máster en Antropología Urbana, Universitat Rovira i Virgili
francesco.romizi@estudiants.urv.cat

Resumen: Partiendo de los casos de resignificación de tres Vírgenes ecuatorianas “migrantes”, empezaremos a reflexionar sobre el mito y, en particular, sobre su relación con la contingencia de sus seguidores. Si las interpretaciones más clásicas de la antropología nos enseñaban un mito trascendente, reflejo de algún a priori de la vida social, nuestras tres “nuevas” Vírgenes encarnan una evidente tensión dialéctica entre la realidad significativa católica y las experiencias propias de sus devotos. Los creyentes ecuatorianos que encontramos en Barcelona y Nueva York no seguían a su Virgen, “atrapados” en alguna especie de “instinto” que los llevaba inevitablemente al a priori, sino que más bien la “manipulaban” para significar su realidad contingente. Así, en sintonía con la concepción geertziana de religión entendida como sistema cultural, concebimos el mito como un lenguaje simbólico que el creyente “habla”, construyendo una tensión dialéctica entre una especie de lógica trascendente y su experiencia contingente.

Palabras clave: mito, religión, significación, contingencia, identidad.

Abstract: On the basis of the resignification of three Ecuadorian, migrant Virgins, we reflect on the associated myths, and in particular on how these myths are related to their followers. Although classical anthropological interpretations have taught us a transcendent myth, which reflects some a priori truth of social life, our three “new” Virgins embody a clear dialectical tension between significant Catholic reality and the migration experience. Ecuadorian believers we met in Barcelona and New York did not follow their Virgins, as if they were “trapped” by some sort of “instinct” that inevitably led them to the a priori truth. Rather they “manipulated” them to signify their contingent reality. In line with the Geertzian conception of religion as a cultural system, we conceive myth as a symbolic language that believers “speak” to build a dialectical tension between a kind of transcendental logic and their contingent experience.

Keywords: myth, religion, meaning, contingency, identity.

1. El mito como Norte de toda conducta social: una perspectiva para superar

Si concordáramos con Radcliffe-Brown (1986) —cuando *durkheimianamente* afirma que “cualquier religión es una parte importante, e incluso esencial, del complejo sistema social” (Radcliffe-Brown, 1986: 176)— no tendríamos otra opción que imaginar el mito como el eje fijo y rígido de toda conducta humana. Vendría a ser la estrella polar de la vida social que indica 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). El mito se transforma de este modo en un punto firme capaz de guiar a seres humanos hasta el puerto seguro de la Cultura. Esta es la imagen del mito que normalmente ha dominado dentro de nuestra disciplina, la antropología. Ahora bien, ¿verdaderamente es así? En nuestro mundo posmoderno, tan densamente habitado por la heterogeneidad y el cambio, ¿es posible seguir imaginando el mito como la expresión visible de una fuerza cohesiva que una monolítica sociedad desprende “mágicamente”, determinando toda acción social? La contribución que queremos aportar con el presente artículo aboga por la necesidad de superar esta concepción proponiendo un modo alternativo de pensar el mito y su fruición por parte de los creyentes. Llevaremos a cabo este propósito recurriendo a algunas evidencias etnográficas y a una reflexión teórica, sintética y esencial.

Inicialmente, analizando la vivencia católica de los migrantes ecuatorianos residentes en Barcelona y Nueva York —que era nuestro objeto de estudio—, observábamos su conducta religiosa como si lleváramos un par de “gafas” epistemológicas muy parecidas a las de Radcliffe-Brown. De hecho, nos preguntábamos si el migrante mantenía fija la mirada hacia dicha “estrella polar” (el mito como cara visible de la sociedad católico-ecuatoriana) o si, en cambio, sus ojos se veían atraídos por nuevas y resplandecientes luces (el “numen” del dinero, los “milagros” de la tecnología, el “éxtasis” consumista, etc.). Por un lado, estaba la sociedad tradicional de origen; por el otro, el ecúmene occidental, modernamente secularizado. Esta “indisposición ocular” perduró hasta que nos percatamos de un hecho que obligadamente nos llevó a reconsiderar la naturaleza de los mitos y, en particular, el “dogma” de la naturaleza apriorística de su conformación. Todo empezó cuando, frecuentando los migrantes ecuato-

rianos en España y EE.UU., descubrimos inéditas y extrañas versiones de tres Vírgenes ecuatorianas que, dentro del panorama devocional del país andino, habían aparecido siempre tradicional y localmente connotadas; encarnando — casi totémicamente— determinados territorios del país, sus costumbres y sus tradiciones.

Sin embargo, a pesar de esta intensa identificación territorial, estas tres Vírgenes, acompañando por el mundo a sus paisanos-devotos, iban descubriendo una inesperada maleabilidad simbólica que se activaba, plásticamente, ante nuestra fascinada mirada. Fue a principios de mayo de 2010 cuando empezamos a ver con más claridad la fluidez de los “rostros” de estos personajes míticos. Recién llegados a Nueva York, nos encontrábamos en la Misión Diplomática de Ecuador ante la ONU, donde habíamos sido apenas recibidos por el embajador, Francisco Carrión MENA —quien fuera embajador de Ecuador en Madrid durante los años en los que se produjo el gran flujo migratorio del país andino. Apenas salimos de su luminoso despacho con vistas al Palacio de Cristal, Eduardo —chofer del embajador y ministro de la Palabra en Saint-Brigid (parroquia católica de Bushwick, en la parte alta de Brooklyn)— nos propuso asistir el domingo siguiente a una celebración en honor a una Virgen ecuatoriana de la cual nunca habíamos escuchado hablar en Europa: la Virgen de la Nube. Nos sorprendió leer en el programa de la fiesta: *Madre del Ecuatoriano Ausente*.

Esta advocación, fruto evidente de la experiencia migratoria, nos recordó a la figura de otra Virgen que habíamos visto en Roma hacía aproximadamente dos años, en el verano de 2008. Fue entonces cuando conocimos al joven padre Juan Carlos, quien por aquel entonces se encontraba cursando un Doctorado de Teología en la *città eterna*. Había sido enviado a Roma por su Iglesia nacional a “abrevarse” del catolicismo así como brota del “manantial”. Lo conocimos porque era el responsable de la comunidad católico-ecuatoriana de Santa Maria in Via. De hecho, esta parroquia —ubicada en el centralísimo Largo Chigi, entre Palazzo Chigi (sede del gobierno italiano) y la famosísima Fontana de Trevi— estaba asignada a un cardenal de Ecuador. A raíz de este hecho, se había formado allí una comunidad de connacionales, que frecuentamos a lo largo de un mes, y, cuando nos despedimos, el padre quiteño nos regaló una copia de una Novena escrita y editada por él. Estaba dedicada a la advocación de otra

Virgen ecuatoriana: Nuestra Señora del Cisne, presentada en ese libro como *Madre de los Migrantes*.

Para completar el que podría representar un “tríptico” ideal del “altar mayor” de la devoción del pueblo ecuatoriano migrante, citaremos una tercera Virgen y un último caso asombroso de resignificación, del cual tuvimos conocimiento por medio de un artículo que apareció publicado en *El Universo* —principal diario de Guayaquil— el 28 de noviembre de 2005. El artículo se iniciaba del siguiente modo: “Como si estuvieran en el santuario de El Quinche, los ecuatorianos residentes en Madrid recibieron el domingo pasado a la Virgen que aseguran les hizo el milagro y les dio los papeles. Son cinco años seguidos que se realizan las procesiones de la Virgen de El Quinche en territorio español. Hace un año el pedido de los compatriotas durante la eucaristía fue que les ayudara con los papeles, esta vez acudieron para agradecerle el favor”. Unas líneas más adelante, la cronista contaba cómo el sacerdote español Miguel Ángel pidió a los fieles un aplauso para la *Virgen de los Sin Papeles*.

Cuando hablamos de *mito*, como en estos tres casos, refiriéndonos a la Virgen María, pensamos siempre en la historia de algún hecho prodigioso protagonizado por un ser sobrenatural en un tiempo no siempre determinable. Se trata normalmente de hechos que, según una tradición religiosa dada, inauguraron un nuevo curso: una época, un pueblo, una irrupción de Dios en la historia. Esencialmente, dieron comienzo a la Historia. De hecho, sin la necesidad de abrazar la idea evemerista de que los *deos homines fuisse*, en muchas sociedades que no conocieron la escritura, la mitología representó uno de los principales medios de construcción y de transmisión de la memoria colectiva. Es por esto que los mitos se sitúan en un difícilmente concebible intersticio que ellos mismos pretenden abrir entre lo eterno y lo histórico, y, consecuentemente, entre lo universal y lo contingente o lo transcendente y lo inmanente. A pesar de la voluntad mítica de unir estos dos órdenes de la realidad, por lo general los especialistas han solido fijar su lupa en su origen y naturaleza transcendentales —para desmitificarla y reducirla— más que en sus relaciones simbólicas con lo contingente. De esa manera acabaron por cristalizar el mito. Estos mismos especialistas buscaban en la conducta social (religiosa y no religiosa) del creyente una especie de respuesta condicional al estímulo mítico y a lo que esto encarnaba, que, para la mayoría de los antropólogos, lejos de ser lo que el mito

pretendía ser, era un *a priori* de la vida social. El mito, decía Malinowski (1994: 36), “contiene reglas prácticas para la guía del hombre”.

Esta visión funcionalista (*lato sensu*) de los mitos y de los sistemas mitológicos se desarrolló cuando éstos ya no se podían concebir como *modelos (absurdos, primitivos e irracionales) de explicación de la realidad*, y se empezaron a pensar como *modelos (eficientes) para la acción social*. De hecho, ante la evidencia de un *brighter side of superstition* (Frazer, 1913) —visible allí donde las creencias míticas representaban un elemento que aportaba orden y estabilidad a un colectivo social—, nuestros especialistas no encontraron otra explicación más plausible que la fundada en la idea de los mitos como emanaciones visibles de determinados *a priori* estructurales (la sociedad, para Durkheim; una fuerza cultural, para Malinowski; las estructuras lógicas universales, para Lévi-Strauss; una equilibrada relación ecológica, para Harris, etc.) de la vida social. Estas realidades supraindividuales y trascendentes se representaban como las causas eficientes (las *aitia*, frente a los *arché* del creyente) no solo del mito y del ritual (el mito en acción), sino también, y sobre todo, de la conducta humana. Lamentablemente, estos modelos de representación de la realidad, lejos de expresar el triunfo del principio positivista, terminaron por construir unas metafísicas todavía más oscuras y arbitrarias de las que pretendían erradicar; dibujando individuos abúlicos e impotentes a merced de una “voluntad” superorgánica, domiciliada en cuerpos sociales hoy en día completamente impensables.

Lo que, inevitablemente, la antropología destacaba del mito era su función conservadora; es decir, su acción homeostática, dirigida a mantener la estabilidad interna en dichos cuerpos sociales. Consecuentemente, el enemigo principal de estas entidades supraindividuales de las que brotaba el mito era el mismo que el de las individuales: la contingencia, con su devenir imprevisible y su carga de caos *posadamítico*. Las prácticas que el creyente desarrollaba en torno al mito eran representadas, esencialmente, como una *praxis de dominación de la contingencia* (Duch, 1996: 213), desplegada desde lo alto de la “fortaleza” trascendente y supraindividual; de la Sociedad de Durkheim o de la Cultura de Malinowski. Como señala Geertz (1973: 131), “en los análisis de la religión, este enfoque estático y ahistórico condujo a una concepción algún tanto ultraconservadora del papel de los ritos y de las creencias en la vida social”. Una concepción que choca frontalmente con el actual escenario cultural y con lo que encontramos durante nuestra etnografía, donde las tres Vírgenes migrantes

más que dominar la contingencia (por cuenta de algún *a priori* por supuesto) parecían sufrirla hasta en su propia forma (en particular en el nombre).

Asumida la inutilidad de esta acepción estática del mito, en el presente artículo nos proponemos contribuir a la afirmación de una nueva y alternativa concepción del mito, compatible con un escenario cultural que, como el del migrante, estará densamente habitado por el cambio y por la heterogeneidad cultural. Lo haremos partiendo de ese lugar desde el cual Malinowski (1975: 22) observaba, preocupado, “alejarse hasta desaparecer la lancha” que allí lo había llevado: el campo. Un lugar magníficamente elocuente, y extraordinariamente precioso cuando sentimos estar braceando en algún “pantano conceptual” (Geertz, 1973: 20). De todo lo que observamos en nuestro campo *multisituado*, referiremos aquí solo los casos etnográficos de las tres Vírgenes “migrantes” con los que abrimos este texto.

En un principio, empezamos a reflexionar sobre el mito a través de estos tres casos porque nos los encontramos casualmente durante el transcurso de nuestra investigación: se trataba de tres de las Vírgenes más presentes entre los migrantes. No obstante, no tardamos en advertir que estos tres casos eran también útiles para repensar el concepto de mito. De hecho, habríamos podido posar nuestra mirada sobre los procesos que llevaron a la aparición de estas tres Vírgenes barrocas allí en la Sierra ecuatoriana, con todas las “guerras de imágenes” que estas habían encarnado. Se trataba de procesos muy complejos que, aunque no estuvieran relacionados directamente con el fenómeno migratorio, reivindican un acercamiento abierto y dinámico al mito y a lo cultural. Nos encantaría, por ejemplo, resolver el misterio del nombre de la Virgen del Cisne, una Virgen andina con el nombre de un ave europea; sin embargo, lamentablemente nunca podremos entrevistar a los protagonistas de estos hechos. En cambio, los casos de estas tres Vírgenes “migrantes” estaban ocurriendo bajo nuestra mirada, ofreciéndonos la posibilidad, tan fascinante como extraña, de observar prácticamente en tiempo real unos mitos que, en lugar de encarnar estructuras de la vida social, reflejaban procesos identitarios en proceso.

2. Mito y contingencia: las tres Vírgenes “migrantes” que integran la novedad

Acudiendo a la fiesta a la que nos había invitado Eduardo conocimos una realidad muy interesante para nuestra investigación. No cabe duda de que la puerta de la iglesia de Saint-Brigid en Bushwick, Brooklyn, representó también nuestra entrada en el universo católico-ecuatoriano de Nueva York. Esta parroquia, ubicada en una zona que fue italoamericana y ahora es casi totalmente hispana, era regida por monseñor Kelly, un anciano padre de origen irlandés y próximo a la jubilación que nos hablaba un poco en italiano y un poco en español. En una de nuestras siguientes visitas a la parroquia se nos permitió visitar la zona inferior de Saint-Brigid, donde excavaron otra iglesia situada en sus cimientos. Nos encontrábamos en un templo ecuatoriano. Casi todas las tallas que dominaban el escenario devocional procedían del “panteón” del país andino y parecían querer afirmar la identidad ecuatoriana en un contexto cultural ajeno, como otros numerosos enclaves étnicos presentes en territorio estadounidense. Por lo tanto, el mito se nos presentaba como un elemento de resistencia identitaria y de continuidad étnica; que venía usado en función de una “praxis de dominación de la contingencia” (Duch, 1996: 213). Veíamos reflejada en aquellas imágenes y en los rituales que estas protagonizaban la afirmación de una voluntad clara, cuya “voz” parecía decirnos: “el mundo cambia, la vida cambia, pero nuestra identidad católico-ecuatoriana sigue firme, segura, inmutable”. En efecto, salíamos de nuestras primeras “incursiones” en las parroquias “étnicas” con la idea de encontrarnos ante un universo simbólico que trataba de apartar, exorcizándolas, las grandísimas novedades de las que estaba saturada la contingencia de los migrantes.

La Virgen de la Nube y la Virgen del Cisne lucían en el medio de dos respectivos grandes nichos que acogían a los devotos al final de las dos naves laterales. Detrás de estas dos reinas celestes, con cetro y corona, alguna mano —más experta en geografía ecuatoriana que en arte— había pintado elementos paisajísticos característicos de las dos localidades andinas de origen: la ciudad de Azogues (capital del Cañar) y el pequeño pueblo de El Cisne (en la provincia de Loja). Era como si se quisiera engañar la percepción físico-geográfica del creyente a fin de transportarlo ilusoriamente hacia su tierra. Sobre el dibujo del convento de Azogues, santuario franciscano de la Virgen de la Nube, so-

bresalía la inscripción “Radio Santa María 1490KHz”, cuya importancia solo comprenderíamos más adelante. No tardamos mucho tiempo en asumir que, “casualmente”, habíamos “caído” en uno de los pulmones de la religiosidad ecuatoriana en Nueva York. El otro, como entendimos con posterioridad, estaba representado por la parroquia de Nuestra Señora de los Dolores, en el barrio de Corona (el más densamente habitado por migrantes ecuatorianos), situado en el distrito de Queens.

Poco a poco fuimos entendiendo que si había una Virgen ecuatoriana que se podía considerar “neoyorquina”, esta era la Virgen de la Nube “de Eduardo”, ya que era la más estrechamente vinculada con la realidad de esta metrópolis. De hecho, fuera de Ecuador esta Virgen estaba presente casi exclusivamente en esta área geográfica, en particular en el barrio de Corona, en el Queens; además, no solo era la más presente de entre todas las Vírgenes ecuatorianas sino, y sobre todo, la que ensalzaba la devoción mejor organizada. Sin lugar a dudas, una de las razones principales que están en la raíz de este binomio es que los migrantes procedentes del Cañar y del Azuay —las provincias australes por donde se expande la esfera de influencia de esta Virgen— optaron para emigrar a Nueva York. Esta Virgen la encontramos físicamente —en forma de estatua o de cuadro— en las parroquias del Sagrado Rosario (Harlem, Manhattan), Saint-Paul (Harlem, Manhattan), Nuestra Señora de los Dolores (Corona, Queens), del Sagrado Sacramento (Jackson Heights, Queens), Saint-Bartholomew (Elmhurst, Queens), Saint-Brigid (Bushwick, Brooklyn) y del Santísimo Redentor (West New York, Nueva Jersey). Además, descubrimos que había conquistado lugares emblemáticos de la vida social de Nueva York: en 1993 fue entronizada en la Catedral de Saint-Patrick, donde anualmente se celebra una fiesta en su honor tras la cual la Virgen desfila con su pueblo por la “mítica” Quinta Avenida. E incluso había protagonizado una misa de campo en el estadio de Brooklyn, con la presencia del fallecido cardenal de Ecuador Bernardino Echeverría.

Esta intensa presencia, casi mediática, de la Virgen de la Nube, se debía además a numerosas iniciativas personales, sobre todo al trabajo de una agrupación de devotos reunidos en la Congregación Azogues New York (la CANY). Se trata de una especie de federación o coordinadora de los diferentes *Coros*¹

1. Los Coros son grupos de devotos compuestos por cerca de 30 familias (se calculan unos 120 Coros en todo el país).

de la Virgen de la Nube en la zona “triestatal” de Nueva York. El Presidente de CANY, Víctor Condo, así como los otros miembros de la directiva, mantienen desde el inicio una estrecha relación con el Santuario de Azogues y procuran que todos los años el Padre Guardián (es decir, el superior) acuda al convento franciscano para celebrar la fiesta en la Catedral de Saint-Patrick, con las máximas autoridades eclesiásticas de Nueva York.

Visitando las parroquias neoyorquinas donde se venera esta Virgen, y entrevistando a sus devotos, pudimos constatar la amplitud y la profundidad que la difusión de esta nueva denominación había alcanzado. La advocación “Madre del Ecuatoriano Ausente” aparecía en todos los discursos, hojitas, manifiestos y páginas web que hablaban de la Virgen azogueña. Se utilizaba con mucha insistencia este título, sobre todo en los ambientes cercanos a CANY. Es por esta razón, y por lo que nos había dicho Miguel, uno de los líderes de la comunidad ecuatoriana de la parroquia de Nuestra Señora de los Dolores —“ellos [CANY] la han denominado esta fiesta como la Madre del Ecuatoriano Ausente”—, que, durante bastante tiempo, habíamos barajado la posibilidad de que esta nueva denominación hubiese nacido en Nueva York; sin darnos cuenta de que el sentimiento de ausencia se refería, lógicamente, al sentimiento de añoranza de quienes se habían quedado esperando a sus seres queridos en su tierra natal.

A pesar de que esta advocación haya nacido en Quito, de resultas de una supuesta aparición ocurrida en el año 1696, a día de hoy se reconoce como santuario principal la parroquia de San Francisco, en Azogues. Fue, precisamente, en este santuario donde, de manera casual, nos fue desvelado el misterio del verdadero origen de esta nueva denominación. En nuestra primera visita, uno de los padres franciscanos nos explicó que el santuario siempre ha intentado acompañar espiritualmente a los lugareños emigrados y, con este ánimo, el primer sábado de cada mes organiza una misa dedicada a ellos. En esta celebración participan los familiares de los migrantes y, de alguna manera, hasta ellos mismos, porque pueden escucharla a través de la radiodifusión que hace posible Radio Santa María, el canal radiofónico del convento cuyo nombre vimos en forma de inscripción en Brooklyn, en la iglesia inferior de Saint-Brigid. De manera casual, mientras el padre nos explicaba los esfuerzos llevados a cabo por la parroquia a fin de establecer vías de unión entre los dos mundos, descubrimos el origen de esta nueva denominación.

El padre nos contó que esa denominación surgió de manera muy espontánea y hasta involuntaria durante uno de esos sábados de celebración, a través de una simple inscripción que alguna mano piadosa había colocado al lado del altar: “Madre del Ecuatoriano Ausente”; sin embargo, *esta inscripción constituyó una chispa que produjo una importante “deflagración” de simultáneos procesos de significación*; difundiendo y arraigándose en las mentes y en los corazones tanto de los migrantes como de sus familiares. Esta simultánea obra de atribución de sentido, más que la mano que había escrito aquellas palabras, fue la causa que generó esta mutación de la forma mítica y esta admirable integración de una nueva e imperiosa contingencia. En aquel momento, a través de un nombre nuevo pronunciado en el lenguaje mítico, se habían fusionado “mágicamente” en aquella Virgen el apresuramiento de una común instancia contingente y el consuelo significativo de una común respuesta de la “lógica trascendente”². *Como si se tratara de una realidad semiótica que ya existía “in potentia” y que solo esperaba una palabra que la llamara*. Se trataba, de hecho, de la experiencia que “pedía” al mito ser significada, dar sentido, a través del impulso humano, a la realidad. El mito podía cambiar y este cambio reflejaba un proceso de significación que integraba una contingencia novedosa.

Antes de descubrir el origen de esta nueva advocación azogueño-neoyorquina, durante nuestra estancia norteamericana ya habíamos hallado las raíces de la “Madre de los Migrantes”. Todo empezó un día en el que Edward, responsable de una asociación de jóvenes ecuatorianos de Nueva York, nos habló de una comunidad ecuatoriana muy bien organizada crecida en torno a la devoción de la Virgen del Cisne. A pesar de que se encontraba fuera de los confines de nuestro campo *multisituado*, en New Haven (Connecticut), cerca de la parroquia de Santa Rosa de Lima, decidimos ir a visitarla debido al interés que esta agrupación suscitaba en nosotros. Tan pronto entramos en esta iglesia de la periferia de New Haven llamó nuestra atención la talla de la Virgen del Cisne y, en particular, la extrema fealdad de su rostro; sobre todo comparado con los de las réplicas que habíamos visto en Piacenza (Italia), Mazarrón (Murcia, España), Peekskill (Nueva York) y Buchanan (Nueva York). Hablando con

2. Cuando hablamos de “lógica trascendente” no queremos evocar la “lógica trascendental” de Kant, sino referirnos, más simplemente, a una manera de concebir la realidad (la propia del universo de significados católico) que trasciende a los individuos y a sus contingencias.

Carmen y Gerardo, dos de los responsables de la asociación que había surgido en torno a esta devoción, no pudimos disimular nuestra sorpresa cuando estos, contándonos la historia de su colectivo, nos dijeron que su fundador había sido un cierto padre Juan Carlos; el mismo que dos años antes habíamos conocido en Roma.

Aproximadamente tres meses después estábamos sentados a la mesa de un restaurante de comida típica ecuatoriana, cerca de la localidad turística de La Mitad del Mundo (Pichincha, Ecuador), comiendo con el padre Juan Carlos una discreta trucha frita. Terminando ya nuestro almuerzo, empezó a contar-nos cómo había llegado a New Haven en el verano de 2004 gracias a un paisano que vivía allí que había contactado con el antiguo párroco para que pudiera pasar allí algunas semanas. Por aquel entonces vivía todavía en Roma. Nos explicó que la motivación inicial de aquel viaje no fue la de ir a socorrer espiritualmente a sus compatriotas, angustiados por las dificultades económicas, legales, familiares, culturales, etc., propias de la experiencia migratoria. No. Él, como tantos otros jóvenes, aspiraba a mejorar su inglés, por lo que le pareció una buena idea seguir un curso en Yale, prestigiosa universidad estadounidense con sede en New Haven. Sin embargo, encontrándose allí, entró en contacto con una comunidad ecuatoriana grande pero desorganizada y dispersa, y se propuso trabajar para transmitir a sus connacionales su potencial como colectivo. Lo hizo a través de una eficaz obra motivacional y eligió la mirada de la Virgen del Cisne como emblema compartido y único de un sentimiento solidario y del colectivo que de este empezaba a surgir. De este modo, consiguió paliar aquel intenso regionalismo divisorio que caracteriza, y a menudo debilita, los colectivos ecuatorianos en el exterior; un regionalismo que encarnan las mismas advocaciones locales. Fue a resultas de esta “predilección” cultural (hecho que ya representa un cambio en la significación del mito) que decidieron encargar una talla de esta Virgen en Ecuador. Carmen y Gerardo nos contaron cómo llegó la talla, al igual que muchas otras camuflada. La razón de esta clandestinidad se debe a que, habiendo sido usadas para esconder y traficar sustancias estupefacientes, no es raro que la policía aduanera decida abrir estas imágenes; rompiéndolas, evidentemente. No obstante, a pesar de las precauciones, la imagen se dañó de todas formas, ya que en este viaje como clandestina —“vino como nosotros”, nos subraya Carmen, abriéndonos una ventana en aquellos procesos

simbólicos que llevaron a la resignificación— se le rompió un trocito de la nariz. Fea y con la nariz rota. No era lo que se esperaban.

El padre Juan Carlos nos rememoró el momento en que habían abierto la caja como si lo hubiese estado reviviendo en aquel instante: el sentimiento de entusiasta e impaciente espera, de repente, había dejado lugar a una obvia decepción que nadie podía ocultar. La fealdad de la imagen era demasiado evidente para disimular su desilusión. Y, como si esto no fuera suficiente, la nariz rota. El joven presbítero nos confesó que pecó de inexperiencia encargando la imagen en el lugar equivocado. No sabía qué hacer. Hasta que, de manera muy espontánea, *empezó a hablar de cómo esta Virgen, al fin y al cabo, les representaba a todos ellos. La versión empeorada de la Virgen, con respecto a la original, encarna físicamente la novedad de la experiencia que ellos estaban viviendo y, sobre todo, todas sus fealdades: las dificultades sufridas para entrar en la “tierra prometida” (clandestinamente, como ella); la lejanía de su tierra y de sus seres queridos; las familias rotas; la falta de trabajo; la condición de vivir ilegalmente, muchas veces al margen de una sociedad “oficial”, que, además, habla otro idioma que en la mayoría de los casos no llegarán nunca a dominar; los estigmas desagradables a los cuales, a menudo, se sienten reducidos; el hecho de vivir en una sociedad con otra cultura dominante, más materialista, más individualista. No estaban más solos: el sufrimiento y el cansancio de esta experiencia se materializaban, improvisadamente, en el rostro feo y herido de su Madre; una especie de transposición religiosa del retrato de Dorian Gray de Oscar Wilde, recordatorio de todos aquellos sufrimientos que muchas veces los migrantes esconden incluso a ellos mismos, en la tentativa extrema de defender aquella sufrida elección que un día los separó de su mundo.*

Fue en este preciso momento cuando el padre Juan Carlos decidió llamarla “Madre de los Migrantes”. Los ojos asombrados que rodeaban la caja abierta, con su roto contenido, se iluminaron —nos cuenta el joven presbítero— admirando un objeto que se estaba trasfigurando bajo su propia mirada. A partir de aquel instante empezaron a quererla y a venerarla como a la más bella de las Reinas celestes que hubiesen nunca tomado forma en la Tierra. Y, de hecho, aquella misma “luz” la pudimos ver en los ojos de Carmen y Gerardo, cuando aquel domingo en New Haven nos presentaron, orgullosos, a su Madre. Este segundo caso, distante en el tiempo y en el espacio del primero, sigue, sin em-

bargo, un mismo guión. Encontramos una experiencia nueva y vivida colectivamente que, llevada ante el altar de un personaje mítico de la tradición, produce una reacción significativa que provoca un cambio en la misma forma mítica. Es evidente cómo, también en este caso, el cambio fue el producto de un proceso de significación que se desprendió simultáneamente de las conciencias de los presentes, confluyendo en la imagen mítica. La evidencia de esta simultaneidad es muy importante porque confirma la naturaleza pública del lenguaje simbólico que el mito encarna.

Antes de seguir con el análisis del mito, vamos a ocuparnos del tercer y último caso. Se trata de una imagen de la Virgen del Quinche y, en particular, de una talla guardada en Madrid, cerca de la iglesia de San Francisco Javier, en el barrio popular de La Ventilla (Tetuán), que una vez fue foco de la migración española del campo a la ciudad, y hoy es centro receptor de la inmigración internacional. Como dijimos antes, supimos de este caso a través de la prensa ecuatoriana y, de alguna manera, habiendo ya conocido y “resuelto” los otros dos casos, irnos a Madrid nos pareció la cosa más natural para completar nuestro tríptico. Apenas entramos en la iglesia de San Francisco Javier descubrimos la réplica de la Virgen del Quinche apoyada encima de una repisa cercana al altar. Un joven cura, que justo había acabado de officiar una de estas misas, casi privadas, propias de los días laborales, empezó a contarnos la historia de la Virgen de los Sin Papeles. Nos dijo que todo había empezado con Pueblos Unidos, un centro jesuita próximo a la iglesia (que también es regida por jesuitas) donde se reunían muchos migrantes. Allí había un padre, exmisionero —el Miguel Ángel del que leímos en *El Universo*—, que, muy atento a las problemáticas de los migrantes ecuatorianos, les había hecho tomar conciencia de su situación y les había aconsejado de encomendarlo todo a Dios por medio de la intercesión de su madrecita, la Virgen del Quinche (cuyo culto en Madrid se remonta al año 1997). Como ocurre normalmente en estos casos, al inicio se disponía tan solo de una fotografía de la Virgen. Llegó después una imagen pequeña y, finalmente, la réplica de tamaño natural. Esta última la trajo el mismo padre Miguel Ángel en 2003, de vuelta de un viaje a Ecuador, dispuesto a conocer la realidad de origen de las familias que iban llegando a Madrid.

Dado que esta imagen se estaba convirtiendo en un símbolo étnico, los jesuitas decidieron llevarla al templo parroquial para que los ecuatorianos se in-

corporaran al resto de la comunidad. La misma Virgen, y sus antiguos y nuevos significados, se quisieron extender a una comunidad más amplia de la originaria. Aquí también se observa un cambio en el uso del mito que ya prefigura su redenominación. De hecho, en torno a las celebraciones de la Virgen del Quinche no solo se agrupaban las personas de origen ecuatoriano, sino también de otras nacionalidades, como bolivianos, peruanos, brasileños, nigerianos o paraguayos. Muchos, debido al concomitante estrechamiento de las mallas de la política migratoria europea y a la intensa acción social de los jesuitas, empezaron a solicitar a la Virgen su ayuda para obtener los papeles de residencia. En este caso, la “diapositiva” del exacto momento en que se empezó a llamarla “Virgen de los Sin Papeles” no la tenemos. Alberto Ares Mateos (2010: 19-20), del Servicio Jesuita a Migrantes, nos sugiere la posibilidad de buscar su origen en la simultaneidad de tres factores: 1) la iniciativa pastoral del padre Miguel Ángel (que “siempre repetía que la Virgen también era inmigrante, ya que había venido sin papeles desde el Ecuador”); 2) el contexto normativo restrictivo de las políticas migratorias europeas; y 3) la voluntad pastoral de unir, a través de esta Virgen, a todos los inmigrantes más vulnerables —no solo a los ecuatorianos.

3. El mito como medio para una praxis de significación de la contingencia

La información más relevante que obtenemos del análisis de estos tres casos es que *la forma mítica no es ni indiferente, ni inerte ante la contingencia humana*; es decir, ante las experiencias que, a lo largo de su existencia, los creyentes viven. No podemos pensar más en la contingencia como el enemigo del hombre que el mito ha venido a anular, exorcizar y dominar. En efecto, en la hermenéutica del mito tenemos que considerar dos elementos que, en nuestros casos, se manifestaron de una manera muy clara y que, sin embargo, las interpretaciones funcionalistas, estructuralistas y materialistas del mito no tenían en cuenta: *el individuo y la realidad contingente*, ambos pensados necesariamente en una dimensión viva, es decir, dinámica. De hecho, debido a su análoga concepción trascendente del mito, lo que más compartían estas interpretaciones antropológicas era la idea, determinista y estática, de una relación inmediata entre la dirección de la acción social, impuesta por el *a priori* (y vehiculada por el mito o el ritual, “mito en acción”) y la conducta del creyente. Por un lado la religión,

y en particular el mito (escuchado, leído o ritualizado), parecían transferir de manera directa, inmediata e inevitable la dirección de la conducta social, desde el generador de la misma (nuestro *a priori* estructural) al usuario (el creyente). Por otro lado, esta dirección de la acción social parecía repetirse igual a sí misma, ya que dichas teorías no contemplaban el cambio. Si cambiaba el mito era porque el sistema (social, cultural o ecológico) que este reflejaba, a raíz de un “sismo” estructural, había sido remplazado por otro. Y, por esto, de alguna manera, este modo de abordar la dimensión dinámica de los mitos acababa para confirmar su naturaleza estática y sociocéntrica. El mito, correctamente en uso, se seguía representando como una coordenada fija en el mapa de la conducta humana. Estas teorías del mito, como vemos, concebían a un individuo deshumanizado e inmóvil, que creía ciegamente en todo lo que el *a priori* del caso le servía. El hindú de Harris (2011) empezaba a venerar a la Vaca porque sus *brahmanes* (que le celaban la verdadera razón, ecológica, de la inherente prohibición alimentaria) se lo “dijeron”. Las personas de estos sistemas teóricos parecen todas bastante primitivas —pre-lógicas las llamaría Lévy-Bruhl—; personas que se dejan guiar por una inevitable “tendencia gregaria” (Evans-Pritchard, 1991: 108): una especie de “instinto” (afectivo en Durkheim, utilitarista en Malinowski, análogo en Lévi-Strauss y ecológico en Harris).

Esta visión del mito no parece más viable y, no obstante, es evidente que el mito sigue todavía ejerciendo una influencia importante en la manera de vivir de los que recurren a él. Sin embargo, como vimos en nuestros tres casos, el creyente no se someterá al mito de una manera mecánica, sino que lo utilizará como lenguaje simbólico —uno de los que dispone y habla— para significar su propia realidad. La sociedad de Durkheim, el organismo cultural de Malinowski, los modelos de Lévi-Strauss y el hábitat determinante de Harris no los encontramos en Corona (Queens, Nueva York). Ni encontramos ningún mito trascendente que los encarnara. Allí, entre los diferentes grupos étnicos presentes, en la mayoría hispanos, y la variedad inimaginable de iglesias cristianas y no cristianas, encontramos a unos ecuatorianos católicos que, entre otras cosas, creían en el mito de la Virgen María; y, también a través de este, intentaban dar un sentido a su existencia. Para leer correctamente el mito en un contexto cultural abierto, multicéntrico y en movimiento tendremos que abandonar la perspectiva holística *tyloriana* para abrazar una visión semiótica de lo cultural.

Una concepción en donde el mito no parecerá más la sombra de algún *a priori* social —inimaginable en nuestro mundo posmoderno— sino un lenguaje simbólico bueno para significar la realidad.

Nuestra noción de mito, por lo tanto, se apoyará constantemente sobre la concepción semiótica de cultura de Geertz (1973); el abordaje de la religión como sistema cultural del mismo Geertz (1973); el profundo análisis del lenguaje simbólico de Turner (1988); y una idea abierta y pluralista de cultura como “hábitat de significado³” (Hannerz, 1996), no necesariamente referido a una sociedad o a una localidad determinada y, sobre todo, no exclusivo. Cuando decimos “no exclusivo” entendemos el superar el “todo sumamente complejo” de Tylor, afirmando que todo universo cultural se dará conjuntamente con otros, a los cuales los individuos recurrirán simultáneamente, pescando un poco de uno y un poco de otro, para construir su propio repertorio cultural. Entonces, el mito, será para nosotros esencialmente el lenguaje simbólico a través del cual se harán “tangibles” las significaciones de una determinada religión, es decir, de un “hábitat de significado religioso” (para usar un término menos sociocéntrico del de “cultura”). Este tipo de universo cultural destaca por pretender —a través de sus símbolos, “dramatizados en ritos o en mitos conexos” (Geertz, 1973: 118)— sintetizar toda la realidad. Los símbolos religiosos, en efecto, “son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera en que uno debería comportarse mientras está en el mundo” (Geertz, 1973: 118).

De hecho, y aquí se arraiga el corazón de esta nuestra aportación, *el mito no representará un paradigma trascendente, reflejo de un destino inevitable, sino un lenguaje para la significación que no solo puede, sino que debe, ser manipulado para funcionar*. Hablamos de una manipulación constante que el creyente practicará a través del lenguaje mítico, para enlazar el marco significativo religioso trascendente (con su propia Antropología, su Sociología y su Cosmología, que hacen abstracción de los hechos particulares) con lo que el creyente vive y necesita significar en las contingencias de su experiencia existencial. Un mito en función

3. A diferencia de Hannerz (1996), que usa “hábitat de significado” refiriéndolo a los repertorios culturales personales, nosotros lo usaremos para indicar todos aquellos universos simbólicos que representan otros tantos centros de identificación colectiva y de agregación social.

no se podrá nunca concebir como un punto fijo o como el eje por el cual fluye la conducta humana, sino que constituirá una forma significativa en el centro de una constante tensión dialéctica entre lo trascendente y lo contingente. Esto se debe a que, el creyente, por medio del contenido significativo del mito, pretenderá llenar de sentido la realidad experimentada y su existencia. Para hacerlo, sin embargo, deberá sentir dicho contenido significativo como “emocionalmente convincente” (Geertz, 1973: 88), es decir, cercano a su experiencia y adecuado a responder a sus necesidades profundas (que exceden las urgencias vitales o *basic needs* de Malinowski); cercano como una Virgen que entra en un país extraño camuflada “clandestinamente como nosotros”. Solo percibiéndolo como cercano, el creyente podrá seguir creyendo en el mito y en su eficacia. El mito, antes de dar sentido, tendrá que tener sentido. Y, sin embargo, no tendrá sentido si no da sentido. Este es el círculo semiótico del mito que recorre la dimensión dialéctica que aquí ponemos de relieve, y que frecuenta la contingencia y el individuo aun “hablando” un lenguaje público, es decir, cultural.

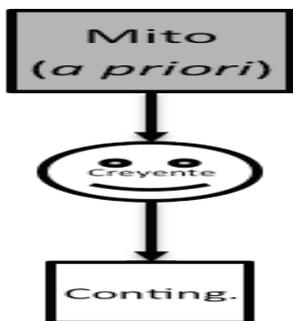


Figura 1: mito como expresión de una representación apriorística de la realidad que determina la conducta humana frente a (y por encima de) la contingencia.

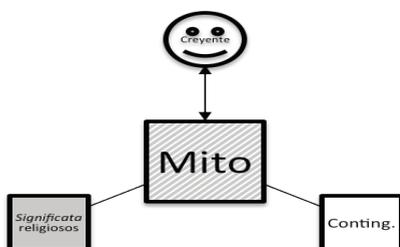


Figura 2: mito como lenguaje simbólico a través del cual el creyente aprende y usa un universo de significados (uno de los varios accesibles al ser humano) en relación con su propia contingencia; integrándola, de esa manera, en una representación de la realidad para él dotada de sentido.

Dos representaciones discordantes de mito.

4. Para entender de qué forma un lenguaje simbólico pueda vehicular, a través de “representaciones colectivas”, también sentimientos y emociones, es imprescindible la lectura de Turner, V., 1990, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI de España.

Si, entonces, consideramos conjuntamente la necesidad humana de sentido, la capacidad sintetizadora de la realidad significativa religiosa y su encuentro dialéctico en el mito, empezamos a ver con claridad que lo que realmente puso en marcha nuestras re-denominaciones míticas no fueron unas pocas palabras, dichas delante de la talla de una Virgen. Fue, más bien, un proceso de significación que partió del *impulso en dar un sentido a una contingencia* novedosa, y culminó en la *síntesis mítica de la realidad*, pasando por la dialéctica entre el universo significativo católico (con su lógica universal y trascendente) y la contingencia de la experiencia migratoria. Entonces, el mito no encarnará una oposición estructural a la contingencia (y al cambio), sino un integrador simbólico de la misma. Por esto, si tradicionalmente los antropólogos consideraron el mito una “praxis de dominación de la contingencia” (Duch, 1996: 213) —“comandada” por otras dimensiones trascendentes de la realidad social—, nos parece más correcto pensarlo como una *praxis de significación* (o, que es lo mismo, de integración) de la contingencia. Una praxis que permitiría realizar una síntesis mítica de la realidad.

Para comprender el mito, su contenido simbólico, su función y sus efectos, no tendremos, por lo tanto, que subir hasta los Olimpos de los grandes modelos representativos de la realidad, sino bajar hermenéuticamente a los bajos fondos de toda *polis* y seguir las significaciones dialécticas de sus habitantes, decodificando los “códigos públicos” que usan. Proponemos, por lo tanto, una concepción semiótica de mito que, más que encarnar el emblema alegórico y trascendente de una estructura dada (social, cultural, ecológica, etc.), representará un *lenguaje simbólico apto para sintetizar la realidad; integrando constantemente la contingencia*. Ese *lenguaje mítico* (el mito) deberá ser lo suficientemente flexible y abierto para que el universo significativo religioso que este expresa y vehicula pueda dar respuestas a las instancias de la realidad contingente. Esta dialéctica, que se “habla” en el mito, manipulándolo, es parte fundamental de los procesos de significación de los creyentes.

A pesar de que se manifieste sobre todo en ocasión de estos grandes cambios coyunturales de la existencia humana, esta tensión, que observamos en un contexto migratorio, es una constante de la práctica religiosa. El tipo de manipulación mítica que aquí presentamos, recuperando un concepto de Prat (1983), representará una “experiencia religiosa ordinaria”; que, coherentemente con nuestra concepción semiótica de la religión, representará a su vez una “ex-

perencia ordinaria de significación”. Muchos de los que intentaron interpretar el fenómeno de la mitología no pudieron comprender su portada porque buscaron en este la autenticidad histórica sin entender que la única autenticidad mítica que “atrapa” al creyente es la experiencial; la que, a través de la síntesis mítica que acabamos de presentar, entrega sentido en su diario quehacer, influyendo en su manera de concebir el mundo y de estar en él.

Bibliografía

- ARES MATEOS, A. (2010) *Iglesia como espacio transnacional. La religiosidad popular que viaja de Ecuador a España: La devoción a la Virgen del Quinche*. Servicio Jesuita a Migrantes.
- BAUMAN, Z. (2006) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- DUCH, L. (1996) *Mite i interpretació*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- DURKHEIM, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- ELIADE, M. (2001) *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1991) *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI.
- FRAZER, J. G. (1913) *Psyche's Task*. London: Macmillan and Co.
- GEERTZ, C. (1973) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- HANNERZ, U. (1996) *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London-New York: Routledge.
- HARRIS, M. (2011) *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1972) *Mitológicas. II. De la miel a las cenizas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- MALINOWSKI, B. (1975) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Edicions 62.
- MALINOWSKI, B. (1994) *Magia, ciencia y religión*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- PRAT I CARÓS, J. (1983) "«Religió popular» o experiència religiosa ordinaria?: estat de la qüestió i hipòtesis de treball" *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 2: 48-69.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1986) *Estuctura y función de la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta De Agostini.