



PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio
Cultural
ISSN: 1695-7121
info@pasosonline.org
Universidad de La Laguna
España

Korstanje, Maximiliano

Interpretando el genesis del descanso: una aproximación a los mitos y rituales del turismo
PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, vol. 7, núm. 1, enero, 2009, pp. 99-113

Universidad de La Laguna
El Sauzal (Tenerife), España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88111633008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Interpretando el genesis del descanso: una aproximación a los mitos y rituales del turismo

Maximiliano Korstanje ⁱⁱ

Universidad de Palermo (Argentina)

Resumen: Los mitos y los rituales han sido analizados durante mucho tiempo por la antropología. Sin embargo, existen pocos estudios que los vinculen a los procesos de descanso, y a la lógica del trabajo. El siguiente artículo pretende ser un aporte novedoso, a la función de las vacaciones como procesos rituales de expiación. El marco referencial utilizado se basa en dos trabajos del historiador Mircea Eliade titulados *Mito y Realidad*, publicado en 1968; y *El Mito del Eterno Retorno*, de última reimpresión en 2006.

Palabras clave: Mitos; Ritos; Expiación; Vacaciones.

Abstract: The myths and the rituals have been analyzed during a lot of time by the anthropology. However, few of them are linked to the processes of rest and to the logic of the work. The following article seeks to be a novel contribution, to the function of the vacations like ritual processes of atonement. The state of art is based on two Mircea Eliade works -titled *Myth and Reality*, published in 1968; and *The Myth of the Eternal Return*, re-printed in 2006.

Keywords: Myths; Rituals; Atonement; Holidays.

ⁱⁱ • Maximiliano Korstanje es licenciado en Turismo por la Universidad de Morón y Candidato a Doctor en Psicología Social por la Universidad Argentina John F. Kennedy. Se desempeña como docente de la Universidad de Palermo (Argentina) y es investigador miembro de Aiest (Asociación Internacional de Expertos científicos en Turismo, Saint Gallen, Suiza) E-mail: maxikorstanje@gmail.com

Introducción

“Cuando de dos vivencias cuyos contenidos especificables no son nada diferentes una es considerada como una aventura y la otra no, lo que se pone en juego para conferir a una tal significado y negárselo a la otra es esa diversidad en la relación con el todo de nuestra vida”(Simmel, 2002:17).

Así comienza uno de los ensayos de un conocido sociólogo alemán, Georg Simmel, sobre los elementos que condicionan al espíritu humano en necesidad de aventurarse hacia lo desconocido. En parte, el objetivo de nuestro ensayo no parece ser tan universal como el de Simmel, pero (en algún sentido) la relación que el sujeto tiene su realidad ontológica, más precisamente con ciertos elementos del factor lúdico, presuponen cierta universalidad metodológica explicativa.

Llegan las vacaciones que son reconocidos (ocasionalmente merecidos) procesos temporales de descanso. En este contexto, muchas personas se deciden a emprender viajes hacia destinos turísticos los cuales (también por lo general) se ubican a una distancia considerable con respecto al centro de donde el sujeto es originario.

Las preguntas que subyacen luego de la observación precedente se vinculan a: 1) ¿Por qué existe la creencia que un individuo debe desplazarse fuera de su hogar para descansar?, 2) ¿Qué papel juega el mito como realidad fundadora en esa creencia?, y 3) ¿cuáles son los orígenes de ese mito y qué documentos pueden utilizarse para su estudio?

En este sentido, partimos de una hipótesis inicial algo sugestiva: *la creencia moderna de que el desplazamiento reconforta y distiende está vinculada a antiguas narraciones míticas provenientes del judaísmo (y luego del cristianismo) las cuales apuntan a la diáspora, migración o desplazamiento geográfico como una posibilidad de cambio deseado.*

La metodología utilizada es netamente cualitativa de tipo exegética o de interpretación hermenéutica (filológica). Las fuentes consultadas han sido los testimonios escritos del antiguo testamento y los evangelios pertenecientes al nuevo testamento.

El marco referencial utilizado se basa en

los trabajos del historiador Mircea Eliade titulados *Mito y Realidad*, publicado en 1968; y *El Mito del Eterno Retorno*, de última reimpresión en 2006. En ellos, el autor estudia la forma en que las narrativas míticas transforman y condicionan las prácticas sociales del presente; y sobre esa idea central se ha trabajado con las ventajas y desventajas que eso implica.

Estado del arte

Etimológicamente la palabra mito deriva del griego *mythos* el cual hacia referencia a un relato tradicional vinculado a la fantasía. Este concepto se encontraba separado de lo que llamaban *logos* (estudio).

El tema de los mitos, la religión y sus vínculos con los rituales es una preocupación que lleva larga data. Ya la filosofía británica, de los siglos XVI y XVII, estaba interesada por resolver el enigma de los mitos. Uno de sus máximos exponentes – aunque no el único, Thomas Hobbes, sostén que éstos nacen tras la necesidad humana de pensar que cada cosa ha tenido un origen. A esa causa inicial, motor de “todas las cosas” es a lo que llaman Dios, y a través de esa creencia el hombre articula toda una serie de supuestos (silogismos) que lo ayudan a reducir la ansiedad que se deriva de la incertidumbre.

Más específicamente con respecto al mito, en uno de sus párrafos, el autor es sumamente claro al respecto: *“así, por el procedimiento mediante el cual piensan que estos agentes invisibles producen sus efectos, es decir, que causas inmediatas usaron para hacer que las cosas ocurran, los hombres que ignoran (es decir, la mayor parte de los hombres) qué es lo causante, no tienen otro medio para inquirir en dichas causas sino observar y recordar lo que han visto preceder al mismo efecto en otro tiempo o en tiempos anteriores sin advertir entre el suceso antecedente y el consecuente ninguna dependencia o conexión, en absoluto. Y por consiguiente, de las mismas cosas pasadas esperan las mismas cosas por venir, y esperan la buena o mala suerte, supersticiosa de cosas que no tienen relación alguna con las causas”* (Hobbes, 2004:78) ¹

Para Marcel Mauss, los mitos y rituales

si bien tienen un hilo conductor, deben ser considerados en forma separada. Para el autor, ambos son parte de una estructura mayor a la que llaman religión; aún cuando los rituales deben ser considerados en conjunción con las prácticas sociales mientras que los mitos se vinculan con las representaciones simbólicas o el mundo de las creencias. (Mauss, 2006:270)

En Evans Pritchard, el mito debe comprenderse como aquel elemento *puro*, que se ubica por fuera de la perspectiva temporal de los grupos. Un acontecimiento mitológico no se ubica por medio de la sucesión de otro, ya que su función es legitimar o explicar las costumbres en forma generalizada. Por ende, el autor señala que el mito no puede ser estratificado en forma estructural; en otras palabras no existe dentro de la estructura social un lugar definido (en la medida temporal de la tribu) para los actores involucrados en el suceso mítico (Evans-Pritchard, 1977: 125).

En Edumund Leach no existe una diferencia conceptual entre mito y ritual. Particularmente, éste antropólogo inglés sostiene que el ritual es una práctica simbólica mientras que el mito es su equivalente en un mundo hipotético o de ideas. Tanto uno como el otro, en este punto representan la estructura social y las relaciones permitidas o desaprobadas. El mito para Leach como para los antropólogos británicos se ubica por detrás de la práctica social. Consecuentemente debe ser estudiado dentro de su ámbito cultural (Leach, 1954) (Leach, 1965) (Morris, 1995).

De cierta forma, los mitos y rituales pueden ser considerados como tipos de lenguajes capaces de justificar y legitimar procesos más amplios de organización social como los derechos públicos, el estatus, el prestigio o el poder mismo (Balandier, 2004:104).

En efecto, Malinoswski sostiene que el mito es un relato vivo el cual hace referencia al orden creador; tal como para las sociedades occidentales lo es la historia bíblica, para los *salvajes* el mito representa toda una estructura de creencias y de prácticas sociales. En palabra del propio autor “*el mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual*”

y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre. Resulta así un ingrediente vital de la civilización humana; no un simple relato, sino una fuerza activa tesoneramente lograda; no una explicación intelectual o una fantasía artística, sino una carta pragmática de fe primitiva y sabiduría moral” (Malinoswski, 1998:27)

En Lévi-Strauss un mito es una clase de narración o cuento que habla de un pasado y que alude a ciertas justificaciones de conductas en el presente. Por lo general, el mito tiene como función conciliar ciertas contradicciones u oposiciones del sistema social. Su sentido no se encuentra en los relatos en sí mismos, sino en la articulación que los diferentes mitos tienen entre ellos y su vínculo con el mundo social. La hipótesis que surge de lo expuesto, lleva a pensar que los mitos (en realidad) poseen estructuras semejantes en todas las sociedades.

En una de sus más celebres obras, Lévi Strauss sostiene “*el sistema mítico y las representaciones a que dan lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más extensamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos*” (Lévi-Strauss, 2003:139)

La característica humana está sujeta a varias contradicciones, la función central de los mitos (estructuras mitológicas) es coordinar esas incongruencias –que son de por sí irracionales interiorizándolas en el individuo. Un ejemplo claro sobre ellas, es la relación entre la muerte humana y el concepto de trascendencia e inmortalidad (lugar del deceso biológico). (Lévi-Strauss, 1991) (Lévi-Strauss, 2002) (Leach, 1965:22-30). Particularmente, el mito resuelve en el plano abstracto la oposición (irreconciliable) entre naturaleza y cultura (dentro de la lógica binaria). (Peirano, 2000)

Para Van Gennep el ritual no puede ser analizado en forma separada como un todo que se subdivide en partes sucesivas. En la interpretación ritual existen tres procesos que se vinculan a *separación, transición y reincorporación*. El sujeto es separado de su grupo, acondicionado en un estado liminar y reconducido a su nuevo estado (status) (Van Gennep, 1986) Este aporte al estudio de los rituales y el mito tuvo muchas influencias en la antropología pero sobre todo

en Victor Turner.

Es precisamente en Turner que el ritual va a ser comprendido como un símbolo, sujeto a la producción humana. Al respecto, el autor señala “*entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de la estructura específica en un contexto ritual*” (Turner, 1999:22). En efecto, para el autor los rituales corresponden a procesos específicos por medio de los cuales los grupos se adaptan a su entorno y regulan ajustes internos con otros grupos. El mantenimiento y elaboración de los rituales obedece a un mito central o texto fundador que se remonta a un pasado lejano.²

Cliford Geertz señala al *ethos* y la *cosmovisión* como dos elementos fundamentales de la vida cultural. El primero hace referencia expresa a todos los elementos de evaluación que orientan a determinada cultura como por ejemplo, la moral, el estilo de vida, etc. La cosmovisión, en cambio, se vincula (instrumentalmente) con los aspectos cognitivos que hacen comprensible al individuo esa forma de vida (*ethos*).

En esta línea, los ritos no sólo están vinculados al mundo religioso, sino que se enfrentan y se confirman así mismos. “*los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el ethos se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de las cosas del cual aquel estado de vida es una auténtica expresión*” (Geertz, 2005: 118)

Un estudio etnográfico del antropólogo argentino Pablo Wright en la tribu *qom* (*tobas takshék*) oriundos de Formosa señala que existe un pasado inmemorial en el cual los antiguos llevaron a cabo ciertas actividades fuera de lo ordinario. Ese pasado hace referencia al mito en el sentido en el cual se viene analizando. La tierra en ese entonces estaba habitada por seres los cuales se caracterizaban por ser valientes y vivían sólo de la caza y/o la pesca. Luego

sobrevino el tiempo de los curas, período que se ubica de 1901-1940; el tiempo de Juan Chur (1932-1940), o de misioneros protestantes y el tiempo de la colonia aborigen que va desde 1958 en adelante (momento en que la colonia franciscana cierra sus puertas). A través del estudio de testimonios orales el autor demuestra que si bien el mito tiene cierta influencia sobre el tiempo presente, éste se ve limitado por el transcurrir histórico y los procesos de aculturación que de él se derivan. (Wright, 2002)

Otro interesante abordaje de Cesar Ceriani Cernadas (también) en la tribu *qom*, ha demostrado (según el modelo de drama social de Victor Turner) en primer lugar, que los rumores *tobas* sobre los mormones ofrecieron un explicación (justificación) discursiva como regulador del conflicto; por otro lado, los modelos míticos ofrecen representaciones simbólicas de identidad ante dicho drama o conflicto. Los procesos de crisis o ruptura son sustentados ideológicamente por medio de rumores y chismes. Aquellos unidos al rumor y por tanto a la *mitopoiesis* construyen una identidad alternada (contraria) a aquellos sobre los cuales el chisme hace referencia discursiva. En estos procesos, existen sentimientos ambiguos de fascinación y miedo, que implican un vínculo de poder y sumisión. Particularmente, Ceriani Cernadas se propone describir como los conflictos inter-grupales se articulan y legitiman por medio de la manipulación de los elementos mitológicos. (Ceriani Cernadas, 2003)

En Mircea Eliade el estudio del mito adquiere una característica que es por demás interesante y particular. El autor comenta que el mito en la antigua Grecia hacía referencia a una ilusión (como ya se ha mencionado), luego continua su análisis y sostiene que “*comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa en la historia del pensamiento humano, sino también en comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos*” (Eliade, 1968: 14). ¿Empero que quiere decir Eliade con tal afirmación?

El modelo del Mito en Mircea Eliade

Mircea Eliade nació en 1907 en Bucarest (Rumania) donde estudio el bachillerato y finalmente filosofía. Al terminar “la Gran Guerra” viaja a París donde llega a ser profesor de la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* y posteriormente en los Estados Unidos (Universidad de Chicago) como profesor en *Historia de las Religiones*. Dentro de su formación y el contexto, consideramos que el autor tiene mucho para aportar en el estudio de los mitos.

Según su obra *Mito y Realidad*, Eliade afirma que el mito debe comprenderse como una historia *fabulada* la cual relata un acontecimiento *atemporal* que ha tenido lugar en un pasado mejor. Como tal, éste adquiere una complejidad que puede adaptarse e interpretarse en perspectivas múltiples.

Específicamente “*el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento ... el mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente ... los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la sobre-naturalidad de sus obras)*” (Eliade, 1968:18).

Sin embargo, esta supuesta historia no es ajena al presente de los individuos, sino que por el contrario moldea, condiciona y tonifica las prácticas sociales. El mito hace referencia a la primera vez que se llevó a cabo dicha práctica y cómo ésta debe perpetuarse a través de las distintas generaciones; en parte debido a que los personajes involucrados son *extra-ordinarios*, pero también debido la forma en que se ejecutó por vez primera (lo cual presupone que es mejor que como se realiza la práctica en la actualidad). (Eliade, 1968:24)

Una vez explicado y definido el problema, Eliade prosigue en su análisis y se desplaza hacia el surgimiento de la mitología cristiana. En este sentido, el autor explica que los primeros teólogos *cristianos* le daban un carácter fantástico al mito; tal vez

fieles al espíritu greco-romano. Por ende, históricamente, se han negado a ver en Cristo y en sus evangelios las estructuras de un mito, sino por el contrario una verdad incuestionable.

Entonces, para el autor (más allá de la controversia que ha y continúa despertando el tema) los padres de la Iglesia “cristinizaron”, es decir crearon sus propios mitos, ritos y símbolos dándole a esta nueva religión una identidad que se desprendía (a su vez tomando ciertos elementos) de la religión judía tradicional. Por ende, el nuevo testamento (por el armado de los evangelios) comenzó a adquirir un sentido *sacramental*.

Luego de este proceso, la incipiente religión se va a ir nutriendo de otros elementos y figuras paganas provenientes de Europa central como los dragones y los guerreros dando origen al *cristianismo cósmico* (ibid, 190). Así, el pecado, el perdón, los evangelios, la natividad, la crucifixión, y sus enseñanzas están orientados a la *salvación* del hombre por Cristo; esto da lugar a una cosmología que exacerba una especie de retorno a un eterno paraíso que más allá del mundo profano y sus injusticias tendrá lugar en algún tiempo. En la edad media, explica Eliade, los clérigos, los caballeros y los campesinos adoptan un mito “de origen” en relación a la mujer y al amor mediante elementos característicos del mundo cristiano. El autor se refiere a los mitos escatológicos y milenaristas que dieron paso a las cruzadas y las guerras religiosas las cuales ya forman parte de la historia humana. (ibid: 192-193)

Si bien el desarrollo histórico que hace Eliade es interesantísimo por una cuestión de espacios solamente nos interesa remitirnos al papel que el autor le da al prestigio de origen como generador de mitos en el mundo moderno. Esta necesidad humana de volver o retornar a un pasado que hipotéticamente se manifiesta como ideal, ha estado presente en muchas de las revoluciones y regímenes políticos del mundo moderno; y en este sentido se desenvuelven un sinnúmero de procesos rituales que tienen como función mantener el orden socio-político actual.

En otras palabras, consideramos que si bien la teoría de Eliade no logra poder desprendérse de un radical escencialismo - al

considerar que el pasado indefectiblemente modifica el presente y no que es éste último aquel que de acuerdo a sus necesidades asimila un pasado (ejemplar) aporta elementos teóricos interesantes al tema que se estudia en el presente trabajo. Por otro lado, caben aquí algunas aclaraciones con respecto al papel que le asignan las narraciones míticas a los desplazamientos geográficos.

Los desplazamientos (el mito del eterno retorno)

A grandes rasgos en otro de sus trabajos, *El mito del eterno retorno*, Eliade establece un marco referencial para el estudio de los actos rituales. Particularmente, tres elementos ayudan a “reconocer” la estructura de esa “ontología arcaica”: en primer lugar, la imitación de los “arquetipos” celestes; en segundo, los elementos culturales que hablan de un centro modelo; y en último lugar, los actos rituales que han sido realizados originalmente por los dioses.

En resumidas cuentas, no sólo los mitos y sus rituales (derivados) legitiman una realidad extra humana sino que también dotan de eficacia las prácticas profanas del presente. Dentro de los diferentes tópicos que va tratando el autor, vamos a focalizar en dos bien concretos: a) los mitos relacionados con la posesión territorial o la exploración y b) el desplazamiento como búsqueda de una realidad mejor.

Según Eliade, en la posesión territorial se efectúan un conjunto de rituales orientados a la exploración. En la conquista existen elementos rituales que nos remiten al mito fundador de la creación. “*El establecimiento de una región nueva, desconocida e inculta, equivale a un acto de creación. Cuando los colonos escandinavos tomaron posesión de Islandia, Land-náma, y la rozaron, no consideraron ese acto ni como una obra original, ni como un trabajo humano y profano. La empresa era para ellos la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en Cosmos por el acto divino de la Creación*” (Eliade, 2006:22)

El modelo del centro o capital ejemplar (siguiendo a Geertz) generalmente está asociado a un territorio inexplorado y desconocido en que reina el caos y la anarquía –surgido antes del inicio. De esta forma, las

significaciones se relacionan por oposición semántica. En otro de sus párrafos, el autor señala “*los conquistadores españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de las islas de los continentes que descubrían y conquistaban. La instalación de la Cruz equivalía a una justificación y a la consagración de la religión, a un nuevo nacimiento, repitiendo así el bautismo (acto de creación). A su vez, los navegantes británicos tomaban posesión de las regiones conquistadas en nombre del rey de Inglaterra, nuevo Cosmocrátor*” (ibid: 23)

El camino hacia ese centro ejemplar está minado de peligros, y de obstáculos que el caminante de atravesar (peregrino). Los antiguos latinos usaban dos palabras para señalar los desplazamientos; por un lado, *viaticum* que se descompone de *vía* (camino) y *cum* –ayuda externa para realizar la empresa.³ El otro término hace relación a aquellos que no usaban esta vía (camino) para movilizarse sino que lo hacían por otro medios, así surge *per-agrere* el cual significaba (ir) por el campo (Del Prado Biezma, 2006:21-22). La peregrinación pre-supone un esfuerzo (también extra-ordinario) o como bien menciona Eliade un sacrificio tendiente a legitimar el orden establecido.

En efecto, acceder al centro (modelo) implica una consagración, una iniciación ritual o un pasaje de la muerte a la vida. En este sentido, Eliade supone que las cosmovisiones (creencias) están vinculadas a un sacrificio inicial que dio origen al mundo como hoy se conoce. Ese rito (sacrificio) debe ser repetido y simbolizado acorde al modelo de centro (santuario) modelo o ejemplar.

En otras palabras, “la consagración” territorial da sentido a la realidad plenamente instituida. La creación de un centro, que sea ejemplo frente al mundo no civilizado es uno de los ritos más recurrentes según la copiosa gama de ejemplos recoge de las culturas arcaicas (el historiador rumano). El desplazamiento geográfico como ritual instituido implica el pasaje de una realidad profana a una divina. “*suspender el tiempo profano*” dice Eliade es una necesidad del hombre. “*Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el Centro del Mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del principio*” (ibid: 33).

En su segundo capítulo, Eliade señala que la mayor parte de las sociedades festejan el año nuevo como un ritual de pasaje que implica la creación, aniquilamiento y nueva creación del mundo. Esta tesis es sustentada mediante dos elementos analíticos: a) la expulsión de los demonios, y b) los rituales de los días previos y posteriores al año nuevo.

*"Vinieron al otro lado del mar, a la región de los gadarenos. Y cuando salió él de la barca, en seguida vino a su encuentro, de los sepulcros, un hombre con un espíritu inmundo, que tenía su morada en los sepulcros, y nadie podía atarle, ni aun con cadenas. Porque muchas veces había sido atado con grillos y cadenas, mas las cadenas habían sido hechas pedazos por él, y desmenuzados los grillos; y nadie le podía dominar. Y siempre, de día y de noche, andaba dando voces en los montes y en los sepulcros, e hiriéndose con piedras. Cuando vio, pues, a Jesús de lejos, corrió, y se arrodilló ante él. Y clamando a gran voz, dijo: ¿Qué tienes conmigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes. Porque le decía: Sal de este hombre, espíritu inmundo. Y le preguntó: ¿Cómo te llamas? Y respondió diciendo: Legión me llamo; porque somos muchos."*⁴

El autor considera que existe un hilo que une el rito del chivo expiatorio (desterrado al desierto en forma de perdón colectivo- común en las tribus semíticas) en relación a la expulsión demoníaca. El año y su transcurrir simbolizan “*la abolición del tiempo transcurrido*”. El nuevo nacimiento (nuevo año) implica “*una anulación de los pecados y de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto, y no una simple purificación*” (ibid: 75). Expresas instrucciones se encuentran en el Antiguo Testamento Levítico Capítulo 16.⁵

Mismos elementos de sacrificio se encuentran también en el Nuevo Testamento, en Marcos capítulo 4: “*Jesús, lleno del Espíritu Santo, volvió del Jordán, y fue llevado por el Espíritu al desierto. Por cuarenta días, y era tentado por el diablo. Y no comió nada en aquellos días, pasados los cuales, tuvo hambre*”.⁶

Así, Mircea Eliade establece la idea de que el rito de purificación (sobre todo el judeo-cristiano) se compone de tres elementos. El primero, es el agua como creadora

de la vida –así se rememora en el diluvio y así ha bautizado Cristo. En segundo lugar el nacimiento como elemento discursivo de pasaje regenerativo; y finalmente, la resurrección como acercamiento entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En palabras de Eliade lo expuesto se resume a “*los lazos muy estrechos entre las ideas de creación por el agua (cosmogonía acuática; diluvio que regenera periódicamente la vida histórica; lluvia), el nacimiento y la resurrección, se hallan confirmados por esta sentencia del Talmud: “Dios tiene tres llaves: la de la lluvia, la del nacimiento, la de la resurrección de los muertos”*” (ibid: 86)

La fijación de los destinos temporales (tal como marca la creencia de los antiguos tártaros e iranios) como aquel momento histórico, tiene cierta analogía con la elección del destino pero como centro vacacional; es decir turístico (Eliade, 2006: 87). Sin embargo, es –precisamente- en este sentido último que la teoría de Eliade necesita, y exige una nueva reinterpretación.

En primera instancia, y como bien Eliade señala, no todas las tribus, pueblos o civilizaciones han coincidido –como los escandinavos- que la conquista o posesión territorial está mitológicamente fundada en el orden de la creación. Grupos originarios de Fidji, según demostrara Hocart, suplen el rito de la conquista por el de entronización o coronación del rey. La función es análogamente similar en ambos rituales, y consiste en la “*regeneración*” de la historia (Hocart, 1927) (Eliade, 2006). El primer error conceptual radica en considerar al turismo como una actividad de apropiación y conquista (económica, política o territorial), como algunos estudiosos han supuesto (Barucci, 1974) (Hesse, s/f) (Turner y Ash, 1976).

Luego del material expuesto, cabe agregar que las *vacaciones* pueden ser estudiadas como procesos rituales; que en carácter de tales se encuentran unidos a un mito de origen o fundador. Además, se entiende que las mismas son una conjunción, tanto de una posesión territorial temporal, ya que el viajero se desplaza grandes extensiones de territorios para hacer posesión efectiva de una plaza en determinado establecimiento; como también un cambio estacional que se remite al orden de la creación; debido a que por medio de ese trajinar cul-

mina un tiempo de trabajo –en un tiempo específico.

En otras palabras, las vacaciones marcan el final de un ciclo y tras su consecución el inicio de uno nuevo, reformado, reconfigurado acorde al orden social vigente; la frase, “vengo como nuevo” parece hacer honor a la idea de purificación por medio de la expiación de los pecados.

No obstante existen algunos elementos en la teoría de Eliade que no permiten una articulación aceptada, como por ejemplo como se interpreta el concepto de sacrificio dentro del “ethos” lúdico que implica el turismo. El principal escollo que demuestra la teoría (escogida) es el lugar cronológico que se le asigna al *sacrificio* en el rito.

¿Éste se encuentra antes, durante o después del pasaje?. Mircea Eliade no va a poder resolver –o por lo menos parece que no tiene intenciones de hacerlo– este problema. En forma general, el autor sostiene que “*somos los primeros en reconocer que en el interior de cada grupo de creencias análogas existen matices, diferencias, incompatibilidades, que el origen y difusión de esos ceremoniales plantean una cantidad de problemas insuficientemente estudiados todavía*” (Eliade, 2006:96).

Ahora bien, una de las características que posee el arquetipo (como es formulado por Eliade) es su naturaleza cíclica (comienzo-termino-comienzo) hasta la consecución de un final irreversible (termino final) (ibid: 140-145). Así como en el universo indo-ario (indoíranio) de los *vedas* (*Atharva Veda* y el posterior *ragnarok* germánico), también existen reminiscencias apocalípticas en los textos iranios (mazdeistas) de *duskar-nash* (Cumont, 1931) (Nyberg, 1931) (Eliade, 2006). La tendencia es (siempre) clara a grandes rasgos, existe en la mitología la necesidad (repetitiva) de creación, expiación, destrucción y nueva creación. (Eliade, 2006:156).

Otra de las limitaciones que encuentra la teoría de Eliade es que presupone (sin evidencia empírica) que las religiones –y por tanto sus relatos míticos– han evolucionado en forma regular. En parte, todas las religiones son la misma; la respuesta de la religión a las cuestiones de trascendencia humanas no difiere; por lo tanto (si bien existen ciertas diferencias) las estructuras básicas de las religiones, los mitos y los

rituales pueden ser comparables (Markus y Fischer, 2000:71).

A nuestro entender, los mitos y los rituales deben comprendidos dentro de la cultura en donde se desenvuelven (en el sentido de Malinowski). Así, los relatos míticos judeo cristianos, aun cuando puedan ser estudiados en conjunción con otros relatos, deben ser situados dentro del contexto social en el cual actúan.

Sin embargo, si a este marco teórico lo trasladamos al mundo del *turismo y el trabajo*, se pueden fijar novedosas investigaciones y hallar interesantes conclusiones. En el contexto señalado, *las vacaciones (turismo)* evocan un constante proceso (cíclico) de regeneración hasta el destino final: que puede ser el descanso final (la muerte) o el retiro (jubilación). Dicho en otras palabras, se trabaja diariamente, se accede a un proceso de relajación temporal (renovación) para luego reanudar las actividades laborales, para nuevamente acceder a una restauración. Este proceso se repetirá indefinidamente hasta el tiempo del retiro definitivo.

Consecuentemente, *tres preguntas van diagramando la narrativa (investigación): ¿Por qué descansar?, ¿por qué desplazarse para descansar? y ¿Por qué retornar?* A lo largo del siguiente viaje, el lector podrá ir uniendo los postulados teóricos acorde a la evidencia filológica hallada, discutiendo y validando o no las tesis principales del mito y el ritual en Mircea Eliade.

La palabra Biblia deriva del griego *biblion* que significa *rollo de papiro*. Aquí, es necesario distinguir al papiro (*papyrus*) ordinario del biblos; a éste último los griegos le daban un sentido especial, ya que hacía referencia al papel que importaban de Egipto, más precisamente del puerto fenicio de *Biblos* (*lugar de donde era originalmente este material*).

Acorde al origen de su palabra, la Biblia está compuesta de 73 libros escritos por diferentes autores. En forma sumariada, se puede afirmar que está dividida en dos grandes textos: el antiguo (46 libros) y el nuevo testamento (27 libros).

El antiguo testamento fue (inicialmente) escrito en hebreo y no en arameo (como el colectivo general tiende a suponer). El proceso de compilación se llevó a cabo durante los siglos X y VI A.C por un grupo de erudi-

tos judíos llamados “*masoretas*” y que introdujeron al lenguaje las vocales. Una de las primeras traducciones en griego del libro se llevó a cabo para la Biblioteca de Alejandría en los siglos III A.C.

Por el contrario, el nuevo testamento se escribió bastante después de la muerte de Cristo (Marcos año 70 al 100, Lucas año 90 al 100, Juan a finales del siglo II, y Mateo en el 200 después de Cristo) (Mayer, 1992); incluso es posible que se hayan escrito primero en griego y luego en hebreo. Fue precisamente, en el siglo IV D.C que el Papa Dámaso I dio instrucciones para una traducción de la Biblia a la cual se la conoce como la *Vulgata Latina*, debido al lenguaje (latín vulgar) en la que fue transcripta.

El origen del descanso ¿Por qué descansar?

Toda relación entre rituales obedece a un mito fundador común que los articula y les da su sentido de ser. Más allá de la necesidad biológica y psíquica que ante el agotamiento requiere relajarse, existe en los textos bíblicos una referencia exacta al tema.

En principio dice el mito fundador “*creo Dios los cielos y la tierra, y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la fax de la tierra*”.⁷ Luego, Dios creó separó la luz de la oscuridad, la tierra del agua, creó la hierba, las estrellas, los seres vivos, y al hombre. El séptimo día y conforme con su creación descansó. “*Fueron, pues acabados los cielos y la tierra, y todo el ejercito de ellos. Y acabó Dios en el día séptimo la obra que hizo, y reposó el día séptimo de toda la obra que hizo. Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación.*” (Génesis, Cap 2 – Ver. 1,2 y 3)⁸

En el texto transcripto queda (claramente) enunciado el concepto sagrado que toma el descanso en el pueblo hebreo. El mito de origen, la creación, se reformula a partir de diversas prácticas que lo legitiman. El descanso, es en primer lugar un ritual; que como Eliade bien señala refuerza un hecho fundador - en un momento del tiempo ahistórico. No sólo se debe descansar sistemáticamente sino en un día y en un contexto señalado; y esto debe hacerse porque Dios o los dioses así lo han señalado. Este

tipo de referencias, encuéntrase no sólo en el Génesis sino en varias partes del texto denominado *antiguo testamento*.

Otro de los pasajes bíblicos, nos llevan al Éxodo. Para ubicarnos mejor contextualmente, este evento se lleva a cabo luego de la salida del pueblo de Israel de Egipto, Moisés sube al monte Sinaí a recibir de Jehová las Tablas de la Ley. Entre los mandamientos recibidos por parte de éste y su hermano Aarón, Jehová señala “*Acuérdate del día de reposo para santificarlo. Seis días trabajarás, y harás toda tu obra; mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no hagas en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día de reposo y lo santificó.*”

Es posible, que la necesidad de descanso esté arraigada en una profunda necesidad biológica. Siendo así, es difícil imaginarse un mundo sin él. Nuestra postura, si bien no niega esta idea, la reformula acorde a ciertas estructuras temporales (en una tensión entre naturaleza y cultura en el sentido levi-saussiano).

En otras palabras, la necesidad de descansar es innata al individuo y viene con él desde su nacimiento. No obstante, la capacidad de darle a ese acto un tiempo y un espacio determinados, obedece a causas puramente culturales; su raíz se explica a través de procesos estructurales (abstractos) más extensos a las propias prácticas sociales (como es el caso de los mitos). (Lévi-Strauss, 1991) (Lévi-Strauss, 2003)

En observancia con lo expuesto, los testimonios de Apión llevan a confirmar que el ejército judío se negó a combatir un sábado contra los colonizadores helénicos al mando de Ptolomeo I (332 AC). Así muchos judíos fueron llevados a Egipto como esclavos conformando un nuevo vínculo entre el pueblo judío y el imperio ptolemaico; en este sentido Pierre Grimal nos recuerda que “*esclavitud y emigración intensificaron las relaciones del país con el mundo circundante*” (Grimal, 2002:229)

El desplazamiento ¿Por qué desplazarse para descansar?

La idea de pecado está claramente especificada en parte del Génesis cuando Adán come de la manzana prohibida y es desterrado del paraíso. “*Y Jehová Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió. Y Dijo Jehová Dios: he aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre. Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto del Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida.*”⁹ ¹⁰

Aquí el texto conviene ser analizado en dos partes bien diferentes: la primera la que hace relación al hombre y a su vestimenta que se vincula en parte con su finitud y mortalidad. En segunda instancia, existe una clara mención al destierro como consecuencia del pecado cometido por los primeros hombres (Adán y Eva); precisamente en este punto yace la idea de desplazamiento como castigo (expiación de la culpa).

El mismo modelo vuelve a repetirse tras el derramamiento de sangre de Abel en manos de su hermano, Caín. “*Y él le dijo: ¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra. Ahora, pues, maldito seas tú de la tierra, no te volverá a dar su fuerza; errante y extranjero serás en la tierra. Y dijo Caín a Jehová: grande es mi castigo para ser soportado. He aquí me echas hoy de la tierra, y de tu presencia me esconderé, y seré errante y extranjero en la tierra; y sucederá que cualquiera que me hallaré me matará. Y le respondió Jehová: ciertamente cualquiera que matará a Caín, siete veces será castigado. Entonces Jehová puso señal en Caín, para que no lo matase cualquier que lo hallara. Salió, pues, Caín de delante de Jehová, y habitó la tierra de Nod, al oriente de Edén.*”¹¹

Otro ejemplo surge tras la lectura de Génesis capítulo 11, cuando tras haber intentado llegar a Dios, por medio de la construcción de una Torre (Babel). Éste

confundió sus idiomas y los obligó no sólo a dejar inclusa la obra sino a dispersarse por otras regiones. “*Así los esparció Jehová desde allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra.*”¹²

En este párrafo se encuentra nuevamente la figura de la falta (pecado) como elemento discursivo y el desplazamiento geográfico como forma de expiación (perdón). También es interesante otra observación, el “pecado” genera dispersión (descentralización geográfica); tiene un efecto separador en el mundo social.

Luego del material analizado, pueden esbozarse algunas conclusiones (parciales); en primer término existe una clara mención (en los textos sagrados del viejo testamento) al destierro o desplazamiento como producto de la culpa. Tanto Adán, Caín como aquellos que iniciaron Babel tienen algo en común, fueron hallados culpables por un ser sobre-natural. Un concepto de pequeñez frente a un ente onmi-presente y potente. En segundo lugar, esa falta genera un desplazamiento geográfico que implica una desarticulación de los lazos sociales. Esta instancia no es casual, sino se encuentra vinculado a un proceso cíclico de expiación, como ha advertido Eliade oportunamente (creación – destrucción – creación).

Reforzando esta hipótesis Lacanau sostiene “*han cambiado las épocas y las características de las vacaciones. Ya no son tan largas y el concepto de veraneo está dejando lugar a salidas a lo largo del año. Pero las vacaciones continúan siendo un rito que se repite cíclicamente todos los años. Retornando a la naturaleza y estar en contacto con sus elementos, sigue siendo una forma de recobrar el aspecto exterior que fue palideciendo como consecuencia de la vida signada por el stress*” (Lacanau, 2003:215)

Obviamente, esto no implica que comencemos nuestros períodos de receso desplazándonos hacia lejanos destinos por culpa o por haber cometido alguna falta, sino más bien que éste marca el fin de un período. Pero sí parece lícito crear un puente analógico-conceptual entre la culpa y las normas. Así, como el perdón exige haber cometido una falta previa, el desplazamiento

to por motivos de ocio implica (también) el apego diario a normas sociales establecidas.

En la mitología bíblica el desplazamiento posee un carácter negativo pero que tras su consecución se torna positivo. Un viajero o turista comienza su viaje (como ritual) deshaciéndose de todas las normas adquiridas (mandamientos) durante su época de trabajo; pero no sólo descansa porque es correcto hacerlo, sino que desplaza olvidándose de sus obligaciones diarias (que analíticamente pueden ser comparadas a la culpa). Claro es, no ha cometido (necesariamente) ningún delito pero requiere de una regeneración (ritual), un estilo de reinvencción que lo conduzca –una vez finalizadas sus vacaciones– nuevamente (sin culpas) en su “ethos” laboral.

Sin embargo, esta interpretación encuentra algunas cuestiones que deben ser analizadas más en profundidad. Si el sujeto descansa y se desplaza en forma de rito, esto presupone, como lo han señalado los varios autores expuestos en el Estado de Arte, que existe un mito fundador que legitima dichas prácticas. Como ya se ha observado en el análisis de los textos sagrados existe evidencia que prueba esa afirmación. El problema surge, cuando se debe indagar en las causas del retorno. En efecto, ¿Por qué retornamos?, por ende ¿cuál es el mito que justifique ese regreso?

El retorno ¿Por qué retornar?

La segunda venida de Cristo ocurre al final de la *Gran Tribulación* y con él se inicia un reino de paz y prosperidad por mil años (luego de la gran batalla final).

*“Bienaventurado aquel siervo al cual, cuando su señor venga, le halle haciendo así. De cierto os digo que sobre todos sus bienes le pondrá. Pero si aquel siervo malo dijere en su corazón: Mi señor tarda en venir; y comenzare a golpear a sus consiervos, y aun a comer y a beber con los borrachos, vendrá el señor de aquel siervo en día que éste no espera, y a la hora que no sabe”.*¹³

“En la casa de mi Padre muchas moradas hay; si así no fuera, yo os lo hubiera dicho; voy, pues, a preparar lugar para vosotros. Y si me fuere y os preparare lugar, vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo, para que donde yo estoy, vosotros tam-

*bién estéis. Y sabéis a dónde voy, y sabéis el camino. Le dijo Tomás: Señor, no sabemos a dónde vas; ¿cómo, pues, podemos saber el camino?. Jesús le dijo: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí. Si me conocieseis, también a mi Padre conoceríais; y desde ahora le conocéis, y le habéis visto.”*¹⁴

Otros testimonios en el Nuevo Testamento se encuentran en el evangelio de Lucas, capítulo 15 donde Cristo predica ante una muchedumbre sobre la parábola del hijo prodigo arrepentido. *“¿Qué hombre de vosotros, teniendo cien ovejas, si pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto, y va tras la que se perdió, hasta encontrarla? Y cuando la encuentra, la pone sobre sus hombros gozoso”*¹⁵

Según los pasajes que hemos expuesto, existe una idea que en el sentido de Turner puede entenderse como un símbolo dominante: *la promesa de una segunda venida mesiánica, para el caso cristiano: un retorno*. Este signo adquiere un carácter singular que une un acto de constricción seguido de una purificación. Según esta lógica mítica todos los “pecados” serán redimidos. En este sentido y como escribe Eliade surge un proceso cíclico de creación, destrucción para dar origen a una nueva creación.

El retorno exige un empezar nuevamente pero renovado en las normas, sea a través del bautismo, el sacrificio, la expiación de la culpa etc; y ese proceso puede ser comparado (análogamente) con las obligaciones laborales las cuales fuerzan a los individuos a una nueva inserción y/o reconducción a la vida cotidiana y consecuentemente a su lógica.

Este volver a las tareas de todos los días (luego de finalizado el tiempo de descanso) no implica retornar en el mismo estado (anterior) como correctamente señalaron Van Gennep (1986) y Turner (1999); es en parte similar pero también diferente. Similar en el sentido de que seguimos siendo los mismos, abocados a las mismas funciones y operando dentro de los mismos círculos sociales. Empero diferentes desde que hemos estado sujetos a un proceso de expiación en el cual nuestras culpas fueron perdonadas.

Esta especie de amnistía se encuentra hermeneúticamente vinculada a las obligaciones, deberes, frustraciones, ansiedades,

y presiones que nos envuelven en nuestro tiempo laboral; y así como Dios perdona nuestras culpas, nos es temporalmente permitido deshacernos de ellas para luego dentro de un período específico retornar en forma voluntaria. Parece ser acertada, entonces, la denominación de Eliade como *"Mito del Eterno Retorno"* (Eliade, 2006); ya que (en efecto) esta práctica (ritual) encuentra su legitimación en los textos sagrados míticos.

Sin embargo, aun cuando esta interpretación parezca sólida existen algunas inconsistencias que deben ser expuestas, debatidas y re-analizadas acorde a un pasaje bíblico destallado en Génesis, capítulos 17, 26 y 28. Este párrafo hace referencia (precisamente) al arribo del pueblo judío a las tierras de Canaán.

Aproximación final

El arribo a la tierra de Canaán (la Fe de Abraham)

El profesor Rodrigo Larraín nos explica que el pueblo judío (posiblemente como narra el mito de Abraham y las tierras de Canaán) haya sido una conjunción de pueblos semitas que habitaban en la Mesopotámica. Se estima que éste personaje mítico (*Avraham o Hibráhim* cuya etimología significa *Padre Dirigente*) vivió por el siglo XV AC. (Larraín, 2000)

Los hebreos en Palestina reciben (temporalmente) influencia tanto de los egipcios, sumerios, babilonios y hurritas. El autor asume, que los hebreos no eran originarios de *Canaán*. Los cananeos (*C'naan*) eran un pueblo de origen semítico (marginal) cuya lengua llevaba idéntico nombre. También existe una interpretación etimológica de la palabra Canaán que se vincula a hijo de *Cam* y nieto de *Noé*. (Larraín, 2000)

Sobre el origen del pueblo israelita y su asentamiento en la tierra de Canaán, una de las hipótesis que toma más fuerza es la *Revolución Campesina*. El pueblo hebreo corresponde a los antiguos campesinos cananeos, que antes del 2000 AC, tenían una solidaridad tribal basada en el parentesco. Estas tribus tenían eran particularmente nómadas o semi-nómadas. En este entonces, estos habitaban fuera de las ciudades y eran explotados por cierta élite –se supone mesopotámica o egipcia (*antinomia Israel*–

Canaán). Consecuentemente, la revuelta se genera cuando un nuevo grupo de judíos llegados de Egipto se suma al grupo periférico; ésta consiste en abandonar los centros y desplazarse hacia las montañas de la zona (Mendenhall, en Larraín, 2000).

En consonancia con esta tesis, para Gottwald, Israel surge tras una *retribalización* basada en el yahvismo como ideología monoteísta dominante. Según este autor, existió por el 1200 A.C una lucha interna entre tribus cananeas que provoca la huida de las ciudades a las montañas. En este sentido, el pueblo judío se formó por medio de un grupo de pastores marginales (*habiru*) cananeos. (Gottwald, en Larraín, 2000).

Estas idas y vueltas parecen haber condicionado la estructura social del pueblo israelita. Según las hipótesis del profesor Larraín, los *hijos de Abraham* (*asentados en Canaán*) no tuvieron una fluida comunicación o intercambios con las tribus vecinas. Eso dio origen a una agricultura en pequeña escala. La formación social se resumía en familia (*bet ab*), clan (*mispaha*) y tribu (*sebet*). Es importante señalar que la construcción tribal en estos pueblos estaba estrechamente relacionada con la localización geográfica y no por criterios étnicos pre-establecidos (como en sus vecinos); quizás esta forma de organización haya distinguido a este pueblo de pastores del resto de los grupos de la región. (Larraín, 2000)

A- El mito de origen, la creación, se reformula a partir de diversas prácticas que lo legitiman. El descanso, es en primer lugar un ritual; que como Eliade bien señala refuerza un hecho fundador - en un momento del tiempo a-histórico. No sólo se debe descansar sistemáticamente sino en un día y en un contexto señalado; y esto debe hacerse porque Dios o los dioses así lo han señalado.

B- En la mitología bíblica el desplazamiento posee un carácter negativo pero que tras su consecución se torna positivo. Un viajero o turista comienza su viaje (como ritual) deshaciéndose de todas las normas adquiridas (mandamientos) durante su época de trabajo; pero no sólo descansa porque es correcto hacerlo, sino que desplaza olvidándose de sus obligaciones diarias (que analíticamente pueden ser compara-

das a la culpa). Claro es, no ha cometido (necesariamente) ningún delito pero requiere de una regeneración (ritual), un estilo de reinención que lo conduzca –una vez finalizadas sus vacaciones- nuevamente (sin culpas) en su “ethos” laboral.

C- El retorno a las tareas de todos los días (luego de finalizado el tiempo de descanso) no implica retornar en el mismo estado (anterior) como correctamente señalaron Van Gennep (1986) y Turner (1999); es en parte similar pero también diferente. Similar en el sentido de que seguimos siendo los mismos, abocados a las mismas funciones y operando dentro de los mismos círculos sociales. Empero diferentes desde que hemos estado sujetos a un proceso de expiación en el cual nuestras culpas fueron perdonadas.

El caso de Abraham parece (de todos modos) contradecir la hipótesis (planteada) que el desplazamiento geográfico implica una expiación por una falta previa. Según la versión mítica, Dios le promete tierras en *Canaán*, para lo cual éste emigra desde *Harrán* (actualmente Siria). En este ejemplo, el motivo que parece emprender el traslado de Abraham y su pueblo, es la promesa divina de una tierra (tiempo) mejor, lo cual nada tiene que ver con un conflicto intertribal.

Sin embargo, (una vez asentados) también el destierro se hace presente en la vida de Abraham. Su esposa Sara no había podido tener hijos. Dios le otorga en avanzada edad un hijo al cual llama Isaac. Una de las esclavas de Abraham y Sara, Agar, quien había tenido ya un hijo con él (Ismael), rió al oír la noticia del embarazo de Sara. Por ello, fue expulsada al desierto donde finalmente se instaló.

Pasaron varios años, hasta que Dios probó la obediencia de Abraham pidiéndole el sacrificio de su propio hijo (Isaac) a quien Abraham accedió incondicionalmente. Eliade señala a este pasaje como el comienzo de la Fe. Es posible que así sea, no obstante y dentro de la línea de investigación que nos propusimos demostrar, los varios capítulos que hacen referencia a la vida de Abraham son ambivalentes.

Por un lado, hace clara mención (como veníamos anticipando) al desplazamiento como forma de castigo (ruptura social), mientras que por el otro hace la misma

referencia al sacrificio (cohesión social). El sufrimiento del pueblo hebreo requiere una nueva tierra (propia) que es prometida por Jehová, la cual da una nueva identidad al pueblo de Israel.¹⁶

En este sentido, surgen nuevos interrogantes que deben continuar siendo analizados. Es posible que la interpretación realizada hasta el momento tenga ciertas inconsistencias metodológicas?, ¿cómo comprendemos en ella el caso de Abraham y la promesa de Cannán?, ¿puede entenderse que el desplazamiento en realidad para el pueblo hebreo haya tenido un carácter positivo?, y si es así, ¿sería posible que coexistan culpa y promesa en la misma figura?.

Una posible hipótesis apunta al hecho que el desplazamiento en el pueblo hebreo tenía un sentido ambivalente pero bien definido en cuanto a la causa que generaba ese traslado: el destierro (ruptura) y la aventura (cohesión).

El destierro estaba vinculado a la expiación y la purificación por las faltas cometidas (en el sentido que Eliade ya ha señalado), mientras que la aventura tenía estrecha relación con la promesa como signo de sacrificio (sufrimiento), tal como en Abraham luego repitió en Moisés. Ambos se lanzaban a lo desconocido tras la promesa (de Jehová) en mostrarles el camino a la tierra ideal. *Castigo (normas) y Fe (promesa de una situación mejor)* parecen ser dos elementos visibles en los procesos de desplazamiento que se encuentran en los textos sagrados; en el caso del primero los motivos se orientan al placer (turismo moderno); para el segundo, a la necesidad (la emigración y/o inmigración como hoy se la conoce).

Referencias bibliográficas

- Balandier, Georges
2004 *Antropología Política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Barucci, Piero
1974 *Tourism: ¿the end of Myth?*. Firenze: Giunti-Barbera ed. Centro Studi Turistici.
- Ceriani Cernadas, César
2003 “Vampiros en el Chaco: rumor, mito y drama entre los toba orientales”. Trabajo inédito presentado en el Ciclo de Seminarios Abiertos UBACYT F016, Octubre.

- bre. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Cummont, Franz.
1931 "La Fin du monde selon les mages occidentaux". Revista de la historia de las Religiones. Versión Enero – Junio.
- Eliade, Mircea.
1968 *Mito y Realidad*. Madrid: Guadarrama.
- 2006 *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: Emece Editores.
- Geertz, Clifford.
1980 *Negara*. Barcelona: Paidos.
- 2005 *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Grimal, Pierre
2002 *El Helenismo y el Auge de Roma*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI
- Hesse, Reinhard
s/f Aspectos del Turismo de Masas en la Sociedad Industrializada. Constanza: Universitas (16): 2.
- Hobbes, Thomas
2004 *Leviatán*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Hocart, Arthur M.
1927 *Kingship*. Londres: Oxford University Press.
- Mauss, Marcel.
2006 *Manual de Etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Malinowski, Bronislaw
1998 *Estudios de Psicología Primitiva*. Buenos Aires: Editorial Altaya.
- Markus, George y Fischer, Michael
2000 *La Antropología como Crítica Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Mayer, Bernhard
1992 *Christen und Christliches in Qu'ran?*. Neue Folge, Eichstatter Studien. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Morris, Bryan
1995 "La interpretación de los símbolos". En *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidos.
- Nyberg, Henrik Samuel
1931 "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes". Journal Asiatique, Julio.
- Lacanau, Gloria
2003 "El rito sagrado de las vacaciones: alimentos y género en la Argentina de 1930-1950". En *Gastronomía y Turismo: cultura al plato*. Lacanau, Gloria y No-rrild Juana (compiladores). Buenos Aires: CIET.
- Larraín, Rodrigo
2000 "El Paleo-judaísmo: momentos previos a la Fe de Abraham". Revista Pharos. Volumen 7. Número 2:61-78)
- Leach, Edmund.
1954 *Political System of highland Burma*. Londres: Editorial Bell.
- 1965 *Lévi-Strauss, Antropólogo y Filósofo*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, Claude.
1991 *Las Formas Elementales del Parentesco*. Madrid: Paidos.
- 2002 *Mito y Significado*. Madrid: Editorial Alianza.
- 2003 *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirano, Mariza G.
2000 "A Análise Antropológica de Rituais". Serie de Antropología 270. Universidad de Brasilia, Brasil.
- Prado Biezma, de Javier
2006 "Viajes con Viático y sin Viático". Revista de Filología Románica. Universidad Complutense de Madrid. Anejo IV: 15-29.
- Pritchard-Evans, Edward E.
1977. *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Simmel, Georg.
2002 *Sobre la Aventura*. Barcelona: Editorial Península.
- Turner, Louis y Ash, John.
1976 *The Golden Hordes*. Londres: Constable ed.
- Turner, Victor.
1999 *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Van Gennep, Arnold.
1986 *Los Ritos de Paso*. Madrid: Editorial Taurus.
- Wright, Pablo.
2002 "Ser católica y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba". Revista Antropológicas, 13(2): 61-81.

Fuentes Publicadas

- Antiguo Testamento. 1960. Versión Reina Valera.
- Nuevo Testamento. 1960 Versión Reina Valera.
- El material puede ser hallado en <http://www.amen-amen.net/RV1960/> y fue consultado el 26-09-2007.

NOTAS

¹ Si bien Hobbes no fue el único de su generación marcó una ruptura importante con respecto a la filosofía escolástica medieval. Su pensamiento se considera dentro del *materialismo mecanicista*, corriente que básicamente niega la existencia del alma y sostiene que solamente existe el cuerpo vinculado a las leyes del universo. En esta línea, se encuentran Spinoza, Bodin, y Feuerbach entre otros. Sus ideas lo llevan a confrontar directamente con la Iglesia británica y con ciertos centros universitarios como Oxford (entre otros). Hobbes fue muy criticado y censurado en su tiempo y en el siglo venidero, de hecho sus libros se quemaron en diversas ocasiones. Sin embargo, sus aportes siguen vigentes en filosofía política actual.

² Sin embargo, Turner hace expresa mención a la diferencia entre lo que el nativo Ndembu dice con respecto al símbolo ritual o a la función que para el nativo éste (supuestamente) cumple, y a la forma de comportarse real del nativo con respecto al mito y sus rituales. La disociación entre lo que se dice hacer y realmente se hace ha sido mencionada y estudiada por muchos antropólogos de los cuales Turner no es la excepción.

³ De hecho, esto asume que la palabra *viaje* se utilizaba para aquellos que se trasladaban por el camino.

⁴ Nuevo Testamento. Capítulo 5, Versículo 2 a 10.

⁵ “Hará traer Aarón el macho cabrío sobre el cual cayere la suerte por Jehová, y lo ofrecerá en expiación. Mas el macho cabrío sobre el cual cayere la suerte por Azazel, lo presentará vivo delante de Jehová para hacer la reconciliación sobre él, para enviarlo a Azazel al desierto. Y hará traer Aarón el becerro que era para expiación suya, y hará la reconciliación por sí y por su casa, y degollará en expiación el becerro que es suyo. Después tomará un incensario lleno de brasas de fuego del altar de delante de Jehová, y sus puños llenos del perfume aromático molido, y lo llevará detrás del velo. Y pondrá el perfume sobre el fuego delante de Jehová, y la nube del perfume cubrirá el propiciatorio que está sobre el testimonio, para que no muera. Tomará luego de la sangre del becerro, y la rociará con su dedo hacia el propiciatorio al lado oriental; hacia el propiciatorio esparcirá con su dedo siete veces de aquella sangre. Después degollará el macho cabrío en expiación por el pecado del pueblo, y llevará la sangre detrás del velo adentro, y hará de la sangre como hizo con la sangre del becerro, y la esparcirá sobre el propiciatorio y delante del propiciatorio. Así purificará el santuario, a causa de las impurezas de los hijos de Israel, de sus rebeliones y de todos sus pecados; de la misma manera hará también al tabernáculo de reunión, el cual reside entre ellos en medio de sus impurezas”. Levítico. Capítulo 16 – ver 09 al 16.

⁶ Nuevo Testamento. Marcos. Capítulo 4, Versículos 1 y 2.

⁷ Antiguo Testamento. Génesis. Capítulo 1- versículos 1 y 2.

⁸ Antiguo Testamento. Génesis. Capítulo 2- versículos de 1 a 3.

⁹ Génesis. Capítulo 3. Versículos de 21 al 24.

¹⁰ Otra interesante interpretación aporta Thomas Hobbes al respecto; considerando el pecado original como la auto-censura que legitima la autoridad de los súbditos por sus soberanos y las reglas que éstos encarnan. En forma textual, creemos el autor no se equivoca cuando afirma “*Una vez que hubieron comido ambos, disfrutaron la aptitud de Dios para el enjuiciamiento de lo bueno y de lo malo, pero no adquirieron una nueva: aptitud para discernir rectamente entre ellos. Y aunque se dice que habiendo comido, ellos advirtieron que estaban desnudos nadie puede interpretar ese pasaje en el sentido de que antes estuvieran ciegos, y no viesen su propia piel: la significación es clara, en el sentido de que sólo entonces juzgaban que su desnudez (en la cual Dios los había creado) era inconveniente; y al avergonzarse, tácitamente censuraban al mismo Dios. Seguidamente, Dios dijo: has comido etc, como queriendo decir: Tú que me debes obediencia ¿vas a atribuirte la capacidad de juzgar mis mandatos?. Con ello significaba claramente (aunque de modo alegórico) que los mandatos de quien tiene derecho a mandar no deben ser censurados ni discutidos por sus súbditos.*” (Hobbes, 2004:144)

¹¹ Génesis. Capítulo 4. Versículos de 10 al 16.

¹² Génesis. Capítulo 11. Versículos 8 y 9.

¹³ Nuevo Testamento – Mateo. Capítulo 24, Versículos de 47 al 50.

¹⁴ Nuevo Testamento – Juan. Capítulo 14, Versículos de 3 al 7.

¹⁵ Nuevo Testamento - Lucas. Capítulo 15, Versículos 4 y 5.

¹⁶ Antiguo Testamento. Génesis. Capítulos 17, 23 y 28 entre otros.

Recibido: 12 de febrero de 2007

Reenviado: 2 de mayo de 2008

Aceptado: 30 de septiembre de 2008

Sometido a evaluación por pares anónimos