

MITOLOGIA Y TURISMO

La exégesis como interpretación hermenéutica

Maximiliano E. Korstanje*
Universidad de Palermo
Buenos Aires – Argentina

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).

Resumen: Las sociedades humanas construyen sus instituciones en cuanto a hechos pero por sobre todo a sus propias elaboraciones sobre la causalidad de esos eventos. Los procesos mitopoeíticos (de construcción de mitos) son una de las piezas fundamentales para comprender cualquier institución social. El turismo claro está parece no ser la excepción. Si bien en los últimos años el puente entre el turismo y la antropología se ha solidificado, lo cierto es que existen ciertos paradigmas dentro de las investigaciones turísticas que han tomado dominancia sobre otras. En este contexto, el presente trabajo es un abordaje teórico sobre la importancia de utilizar el método exegético para analizar no solo los textos considerados sagrados sino también las prácticas sociales actuales. Consideramos, por tanto, que el turismo como institución o hecho social puede ser explicado analizando las mitologías de las cuatro culturas que han formado la europeidad, grecorromana, judeo-cristiana, céltica y germano-nórdica. Cada una de estas estructuras mitológicas aporta su contribución a la formación del turismo moderno. Un tema que aún sigue siendo inexplorado por los estudios antropológicos actuales en turismo.

PALABRAS CLAVE: turismo, europeidad, mitologías, desplazamiento, movilidad.

Abstract: *Mythology and Tourism: The Exegesis as Hermeneutic Interpretation. Human beings and their societies not only build the social institutions based on the facts but also on the meaning these facts are being interpreted. The process of mythopoiesis is one of the key factors to expand the existent understanding of how the social institutions work. Even though in last years the linkage between tourism and anthropology has been revitalized, there is a gap of theories and studies that have been excluded from the tourism-related research. In this conjuncture, the present conceptual paper explores the importance of using the exegetic method not only to understand the ordinary people behaviour but the current practices in the field-work. Basically, our main thesis here is that tourism is a construction of Europeanism centered on the influence of fourth mythologies, oddly Norse, Greek-Roman, Celtic and Judaic-Christian. This topic undoubtedly has been ignored by a whole of academy and anthropologists concerned by tourist-related issues.*

KEY WORDS: tourism, Europeanism, mythologies, displacement, mobility.

* Profesor de la Universidad de Palermo, Departamento de Ciencias Económicas, Buenos Aires, Argentina, y miembro de la Philosophical Society of England, Newcastle, Reino Unido. Como investigador ha desarrollado en los últimos años un marco conceptual para comprender la función de las estructuras míticas en el estudio del turismo. E-mail: maxikorstanje@fibertel.com.ar

INTRODUCCIÓN

En los últimos años la antropología ha jugado un rol preponderante en la construcción de teoría turística desde diversas perspectivas. Diversas disciplinas han aportado no solo su método sino sus paradigmas principales a la turismología pero de todas ellas, la antropología se lleva el mayor rédito. Desde el trabajo *Anfitriones e Invitados* (y mucho antes también) a cargo de Valene Smith (1989) y antes también con los trabajos de Huizinga (1968), una gran cantidad de antropólogos han focalizado en temas vinculados a la aculturación (Smith, 1989; Graburn, 1976; Berry, 2005; Belhassen, Caton & Stewart, 2008; Haug et al., 2007), el conflicto, el patrimonio e incluso la sustentabilidad y el desarrollo del turismo en las comunidades locales (Collins, 1999; Teye, 1986; Gartner, 1987; Korstanje, 2010b). Desde el inicio de la disciplina, de alguna u otra manera, el turismo ha sido definido desde varias perspectivas que van desde un viaje-sagrado (Graburn, 1989; Graburn & Jafari, 1991; Smith, 1992; Cohen, 1992; Wickens, 2002; Digance, 2003; SantanaTalavera, 2006) cuyas características se orientan a revitalizar el lazo social y continuar la hegemonía política (Turner & Ash, 1976; Nash, 1989; Harkin, 1995; Lash & Urry, 1998; Dann, 2005) o como una forma de comoditización o mercantilización que genera una fuerte dependencia económica (Greenwood, 1989; Maccannell, 1988, 2003, 2007; Pearce & Moscardo, 1985; Azeredo-Grunewald, 2002a; 2002b; Augé, 1996; 1998a; 1998b; Virilio, 2007) anclada en el corazón del capitalismo tardío. Incluso algunos trabajos han sugerido la necesidad de focalizar en la relación inter-género que se desarrolla en la industria turística por medio de la etnografía y los estudios culturales (Schlüter, 2010; Andrews & Gupta, 2010; Campeanu, 2010; Gupta, 2010). De alguna manera u otra, el turismo ha llevado uno de los estigmas que ha acompañado a la antropología desde sus comienzos, la protección y la necesidad de comprender la pobreza o condición de ciertas minorías. Lo cultural se transforma desde el siglo XIX en adelante en una elaboración que hace homogéneo (Estado Nación) aquello que por su naturaleza es totalmente dispar y heterogéneo.

Sin embargo, pocos han sido los abordajes que han tomado como principal paradigma la mitología y la exégesis, este último comprendido como instrumento metodológico de análisis y comprensión de complejos fenómenos sociales. En este contexto, la siguiente investigación intentará conformarse como el primer esfuerzo serio por vincular el análisis de las estructuras mitológicas al turismo como fenómeno o mejor dicho como “hecho social total” (Barretto, 2010). La palabra Edén, admite Campbell (1997), significa *placer o lugar de placer* y puede ser considerada como la emulación en español a un destino turístico clásico. Por su parte, la palabra paraíso viene del persa, Pairi (alrededor) y Daeza (recinto cerrado) lo cual luego de la expulsión del hombre por la caída original quedó vedado por dos ángeles. Lo exclusivo, a grandes rasgos, cuya raíz primera es símbolo de placer queda por su propia naturaleza prohibida para todos aquellos quienes desde sus “mentes conscientes” quieran disfrutar del placer eterno.

Actualmente los investigadores en turismo no toman a la mitología como una herramienta de trabajo para comprender las dinámicas de las relaciones sociales, las normas y las estructuras

políticas las cuales se encuentran en constante movimiento. En ese contexto, es por demás importante dilucidar no solo la función ejemplificadora y legitimante del mito, sino también sus potencialidades en futuros abordajes para crear una nueva corriente que se abra paso a la ya existente en estudios antropológicos del turismo. Es de capital importancia mencionar que el siguiente trabajo persigue y respeta la hermenéutica filológica por la cual no existe tanto énfasis en la interpretación correcta cómo si se observa en la hermenéutica bíblica, sino en la contextualización de los hechos como fueron rememorados. El mito habla en un tiempo presente en el cual está siendo elaborado y reinterpretado respecto a un hablante inserto en una coyuntura específica. La narración mítica no es una estructura estable sino que toma diferentes formas dependiendo de la época en la cual es interpretada y narrada.

PERSPECTIVAS DEL VIAJE TURÍSTICO

Si definir lo que es aquello que no es el turismo no parece ser una tarea sencilla, en menor medida lo es definir que se comprende por viaje turístico y sobre todo hasta que punto el turismo y la movilidad deben ser pensadas por separado o en conjunto.

Para Roland Barthes (1997), el viaje moderno debe ser comprendido como una forma ordenadora del trabajo y de la lógica burguesa. En efecto, la creación de la guía Azul tiene sus orígenes en ese deseo profundo que sentía la burguesía al comprar el esfuerzo y conservar a la vez la imagen de ese esfuerzo. La humanidad da lugar lentamente a la aparición de monumentos y por medio de éstos se tipifican los valores culturales. *Así como se adula a la montuosidad hasta el extremo de aniquilar a los otros tipos de horizontes, la humanidad del país desaparece en provecho exclusivo de sus monumentos* (Barthes, 1997: 125). La diversidad humana y cultural queda plasmada en forma homogénea en ciertos “estereotipos” que no solo simplifican su accionar sino su sentido. En España por ejemplo, señala Barthes (1997: 125), *el vasco es un marino aventurero, el levantino un jardinero alegre, el catalán un hábil comerciante y el cántabro un montañés sentimental*. Cualquier grupo se reduce así a una escenificación capitalista cuya función es el refuerzo de las clases y los oficios (trabajo). Al respecto escribe el autor: *“socialmente, para la Guía Azul, los hombres existen únicamente en los trenes, donde pueblan una tercera clase mezclada. Por lo demás, sólo sirven como elementos introductorios, componen un gracioso decorado novelesco, destinado a rodear los esencial del país: su colección de monumentos”* (Barthes, 1997: 126). Si se sigue con detenimiento este razonamiento, el turismo se encuentra relacionado con una fuerza económica y religiosa destinada a despojar al individuo de su contexto histórico. Asimismo, el cristianismo, y con él el catolicismo, han sido los primeros conductores de turismo ya que sólo se viajaba para visitar iglesias o por cuestiones religiosas. Con el advenimiento de la modernidad, el viaje sagrado dio lugar a una nueva forma de hacer turismo, la museificación. Para Barthes (1997), los museos surgen como mecanismos de mitologización cultural de lo histórico; no es lo que se presenta en estos lugares la historia en sí, sino el discurso ideológico de aquellos que han construido un canal de comercialización de mercancías en torno a ella.

G. Santayana (2001) enfatiza en que existen diversas formas del viajar. Tanto hombre como animales persiguen aquello que consideran pintoresco. Pero a diferencia de estos últimos, los hombres pueden darle un sentido a esa travesía. En este contexto, el viaje no puede comprenderse sin primero detectar la necesidad que llevó al desplazamiento. Desde la migración hasta el viaje de placer o de exploración, es la necesidad de movimiento lo que determina al viaje y no al revés (Santayana, 2001). En este punto, se puede hacer un puente conceptual entre Santayana y Clifford (1999). Particularmente, James Clifford es uno de los primeros eruditos dentro de la antropología que comienza a ver al viaje como algo más que una simple formalidad para llegar al campo de estudio (Clifford, 1999). Dentro del campo de investigación de las Ciencias Sociales los tratamientos que se le han dado al fenómeno han sido variados. Desde la perspectiva de este autor, el viaje puede ser definido como todo desplazamiento espacial y geográfico en una circunstancia temporal el cual no necesariamente implica un retorno al hogar. El problema parece ser que no todos los viajeros persiguen los mismos fines. En base a ello es necesario redefinir el objeto de estudio, no a cualquier viaje sino al viaje turístico. Empero ¿Qué se comprende por viaje turístico?

Siguiendo las contribuciones de la Escuela Francesa de etimología, la palabra *tourismo* nace con el antiguo-sajón *Torn*, un vocablo ampliamente difundido entre los campesinos y utilizado para denotar cualquier viaje fuera de la comarca con opción a retorno. Del verbo *torn*, nace el sujeto *torn-er* y luego de su latinización se transforma en *tourism* o *turismo* (Jiménez-Guzmán, 1986; Fernández-Fuster, 1978; Ascanio, 2003; Korstanje, 2008). Desde esta perspectiva, los diferentes autores a lo largo de los años han teorizado sobre la naturaleza del turismo pero sin cuestionar su supuesta relación con el viaje y/o la movilidad. Andrade-Lima (2004) sugiere que el viaje de placer es un componente esencial del turismo. Por su parte, E. Cohen (2005) afirma que el turismo no puede ser concebido como tal sin la movilidad que le da sustento, a lo cual a su vez se encuentra vinculada a la modernidad y a los avances tecnológicos que han reducido el tiempo libre y aumentado las ganancias de los trabajadores. Por su parte, J. Urry (2007) sostiene que la experiencia turística adquiere una característica netamente visual disparando la necesidad de desplazamiento geográfico. En este contexto, las diferentes formas de mirar son organizadas por profesionales en categorías específicas tales como: a) la educación (viajes por motivos educativos); b) la salud (por motivos terapéuticos); c) la solidaridad social (en busca de cohesión social); o d) lúdico (como forma de descanso). La predominancia de lo visual que se despierta en el siglo XIX en Europa Occidental marca una de las principales características del turismo actual (Urry, 2007).

Por lo tanto, el viaje turístico es definido como todo desplazamiento espacial y temporal fuera del lugar de residencia por motivos de descanso, placer, negocios u otros motivos por más de 24 horas y menos de un año, que implica necesariamente un retorno. El viaje turístico se compone de tres elementos bien diferenciados: los medios de transporte cuya función es trasladar en forma segura a los viajeros, el destino en el cual se ubica toda la infraestructura necesaria para la recepción y la hospitalidad de los recién llegados, y los conectores que hacen posible el desplazamiento de diferentes puntos geográficos tales como rutas, calles, rutas aéreas, caminos etc. Por tal motivo, el

viaje turístico no puede ser examinado sin la presencia de otras instituciones circundantes como la hospitalidad y el ocio o incluso la estética o el paisajismo.

DEFINICIÓN DE MITO

Se comprende a la mitología o al mito como una historia fabulada situada en un contexto atemporal (siempre mejor al presente) por medio de la cual narranse los orígenes del mundo y las prácticas de los primeros hombres cuyas hazañas los hacen seres extraordinarios condicionando las prácticas sociales hasta el tiempo presente (Eliade, 2006). Además, también como afirma Solá (2004), se considera que cada pueblo puede ser estudiado y sus comportamientos explicados, por medio de un correcto análisis de su mitología.

Las estructuras mitológicas se corresponden con elaboraciones simbólicas (guías) cuya función radica en ayudar a las civilizaciones a comprender el mundo que les rodea, las incongruencias de un medio que no siempre se presenta de forma amigable. No obstante, diferente han sido los tratamientos que han hecho de los mitos, las distintas escuelas de la antropología. Proveniente de la palabra *mythos* que significa fantasía, el mito fue originalmente asociado a la religión y las prácticas de los grupos tribales no europeos. Sin embargo, la mayoría de la literatura existente en antropología moderna ha señalado que todos los pueblos incluyendo los industrializados poseen sus propios mitos. Por regla general, éstos están vinculados a procesos de creación y se denominan cosmológicos; mientras que aquellos que hacen referencia al fin de los tiempos, son denominados como “mitos escatológicos”.

En este sentido, se comprende que *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).

En Pritchard-Evans (1977) 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 aquellos actores involucrados en el suceso mítico (Pritchard-Evans, 1977: 125). Por el contrario, para E. Leach (1954) no existe una diferencia conceptual entre mito y ritual. Particularmente, el antropólogo inglés sostiene que el ritual es una práctica simbólica mientras que el mito es su equivalente en un mundo hipotético o de ideas. La estructura social y las relaciones

permitidas o desaprobadas se encuentran dentro de la estructura mítica. El mito se ubica por detrás de la práctica social. Consecuentemente debe ser estudiado dentro de su ámbito cultural (Leach, 1954; 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, Malinowski (1998) 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:

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 (Malinowski, 1998:27).

Según el desarrollo levistraussiano, 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 (luego del deceso biológico) (Lévi-Strauss, 1991; 2002; 2003; 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). En perspectiva, es más que interesante el tratamiento que hace del mito M. Eliade. Para el erudito, el mito (como tal) adquiere una complejidad que puede adaptarse e interpretarse en perspectivas múltiples. Cada mito narra una historia que no es ajena al presente de los individuos sino que por el contrario moldea, condiciona y tonifica las prácticas sociales. El mito fundacional de un pueblo 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; 2006).

En Lévi-Strauss un mito opera como 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 relatos tienen entre ellos y su vínculo con el mundo social. En otras palabras, el mito no ejerce presión por lo que dice sino por aquello que oculta. La hipótesis que surge de lo expuesto lleva a pensar que los mitos (en realidad) poseen estructuras semejantes en todas las sociedades. Un paciente (neurótico), acepta el profesor Lévi-Strauss, que justifica sus prácticas en cuanto a un hecho pasado simbólicamente vivido produce

un mito de la misma forma que una tribu concibe una realidad por medio de determinada leyenda. En otros términos, el mito resolvería en el plano abstracto la oposición (irreconciliable) entre naturaleza y cultura (dentro de la lógica binaria).

Según Douglas (1998), Lévi-Strauss en este punto no solo olvida a las prácticas dentro del propio proceso teórico estructuralista sino que subestima la posibilidad de que las semejanzas no sean una causalidad científica específica para demostrar una relación entre dos grupos humanos. Es decir, que si la tribu A se parece a la B, ello no es por una concatenación o eficacia del método estructuralista sino todo lo contrario, su falencia más clara. Existen en los grupos humanos factores ambientales que predisponen a ciertas prácticas conjuntas o atributos distintivos; en efecto, entonces la supuesta similitud de forma entre dos grupos no habla en sí de algún tipo de relación cierta sino de una reacción paulatina del propio grupo por la adaptación en el entorno. En otras palabras, lo similar no implica de ninguna forma una causalidad certera entre dos fenómenos o estructuras. Es evidente que la función mitológica ayuda a comprender el mundo en el cual las personas se mueven y condiciona de alguna manera sus propias acciones, pero ¿qué dinámica adquieren?

Para responder esta cuestión es necesario dividir y clasificar a las teorías antropológicas en dos grupos: a) aquellas que promueven al mito como una entidad cíclica, capaz de funcionar en pasado-presente en forma recurrente y espiral. Para estos antropólogos, ningún proceso supera al anterior sino se complementan en un ciclo de creación-destrucción-creación. Dentro de esta corriente el héroe mitológico adquiere características extraordinarias las cuales son imitadas como arquetipos a seguir (Malinowski, 1986; Mauss, 2006; Eliade, 2006; Lévi-Strauss, 2002; Leach, 1954, Korstanje, 2009a) por todos los miembros de la tribu y/o comunidad. Por el otro lado, b) se encuentran aquellas teorías que propugnan al mito como una institución procesual por la cual cada proceso actúa y supera al anterior alterando el estatus del individuo. Dentro de esta corriente, los autores consideran al héroe como una figura cambiante cuyas influencias sobre el resto de los individuos es compleja, fluctuante y diversa. En otras palabras, la extraordinariedad del pasado no penetra en el presente en forma discursiva. En efecto, los rituales son comprendidos como formas simbólicas de producción humana no dominada por ninguna linealidad sino de nueva adaptación (Van Gennep, 1986; Geertz, 2005; Clastres, 1996; Turner, 1999).

Para Joseph Campbell los mitos pueden ser estudiados y comparados culturalmente debido a que su función principal es brindar a los hombres respuestas, de mayor o menor complejidad, respecto a las preguntas sobre su existencia. Todo mito encierra un terror arcaico (ya sea a ciertos animales o situaciones) sublimado por medio de una pasión “imitadora”. No obstante, por regla general la mayoría de las civilizaciones tienden a contemplar sus mitos como “enseñanzas sagradas” mientras que rechazan los mitos de otras culturas como meras supersticiones. El poder del mito en la vida social de los hombres es tan fuerte que se está en condiciones de afirmar que ningún pueblo puede prosperar o adaptarse a su medio sin una construcción mítica que lo sustente. Cuando los mitos

tienden a esfumarse por cuestiones de hegemonía política, las sociedades experimentan una serie de diversas patologías sociales (Campbell, 1997).

La mayoría de los textos o leyendas míticos/as desde India hasta América enfatizan en una lucha previa a la creación del mundo entre los dioses y los anti-dioses o entre el bien y el mal. Producto de esa conflagración nacieron los primeros animales que dieron forma la mundo luego habitado por los hombres quienes en un estadio primigenio no solo tenían contacto con los dioses sino vivían en armonía con ellos disfrutando de la “vida eterna” hasta que por acción de un “mal indescriptible” los hombres son empujados a desafiar a los dioses quienes en castigo los expulsan del centro ejemplar (Campbell, 1997). Los mitos en tanto que retóricas poéticas adquieren fuerza por medio de la “performance ritual” en donde los valores que sustentan la narrativa se actualizan. Los valores de la movilidad, por ejemplo, los cuales corresponden al mito fundador del Edén y del destierro, se reactualiza por medio del viaje turístico. En este sentido, el viaje se constituye como proceso ritual liminar cíclico o procesual (Korstanje, 2009a). Hasta aquí se ha pasado revisión a los autores más representativos, aunque no a todos, con respecto a la comprensión de la influencia que el mito tiene en la vida social de las comunidades. Surge, entonces, la leyenda como el contexto en el cual nace el héroe mitológico cuya naturaleza versa entre lo divino y lo profano. Los héroes toman para sí arquetipos que moldean la forma de percibir y juzgar que cada sociedad se adapta a lo largo del tiempo.

En resumen, las sociedades basan sus jerarquías en cuestiones que hacen a la problematización del medio y los obstáculos que éste presenta a sus diferentes actividades. Los procesos mitológicos encierran respuestas a los terrores o amenazas fundamentales de la especie. De las funciones biológicas básicas como protección y comida, la cultura provee de arquetipos míticos llamados, en términos de Malinowski, mitos “de origen” o fundadores en donde en forma de narrativa se cuenta o relata como los dioses transmitieron primigeniamente sus conocimientos a los hombres (técnica). El mensaje parece claro a grandes rasgos, de la forma en que los padres fundadores resolvieron sus problemas, así (y no de otra forma) deben resolverse. Los mitos, por regla general, encierran explicaciones prácticas para todas las instituciones humanas importantes tales como el viaje, el matrimonio, la fertilidad, la guerra, la paz y el trabajo. No obstante, los mitos lejos de ser estructuras inmutables son constantemente reformuladas por medio de las necesidades económicas y las prácticas humanas de subsistencia (Malinowski, 1983; 1996; 1998). Como bien lo ejemplifica Mircea Eliade, los nuevos héroes como superman o el Capitán América hacen referencia a las necesidades políticas (Guerra Fría) de la sociedad estadounidense.

Historia, mito y representaciones sociales

Desde la creación de las Ciencias Sociales, diversos eruditos se han preguntado por la función de las representaciones sociales, figuraciones en términos de Elías (2002), representaciones colectivas para Durkheim (2003), interacción simbólica para Mead (1999), imaginario colectivo en Castoriadis

(1993), bricolage en Levi-Strauss (2003) o acción social para Weber (1984). Lo que subyace en todos estos exponentes es la idea de explicar como se estructura la sociedad y la forma en que ésta permanece unida; un aspecto epistemológico de las Ciencias Sociales que aún amerita respuesta. Según Moscovici, las representaciones sociales se corresponden con un proceso de intercambio entre percepción y contenido por el cual los grupos humanos hacen inteligible y perceptible las condiciones de su ambiente (Mora, 2002). En tanto que *forma de conocimiento particular orientado a la elaboración de comportamientos y comunicación entre los individuos* (Moscovici, 1979: 17), las representaciones sociales surgen como resultado de tres aspectos principales. La información en raras ocasiones se presenta como suficiente, por lo que admite Moscovici, la dispersión de la información es el primer criterio. En segundo lugar, tenemos, la necesidad subjetiva de “focalizar” (focalización) en los juicios y opiniones del grupo. Por último, existe una fuerte propensión humana a la inferencia (presión a la inferencia) por la cual, para no quedar relegado, el sujeto evalúa y redirecciona sus opiniones respecto a la mayoría del grupo (discurso). En perspectiva, las representaciones sociales moscovicianas han sido de una gran importancia dentro del campo de la psicología social, asociadas principalmente a esquemas metodológicos específicos como los “análisis de correspondencia”, el análisis de los significantes y el análisis de la “procedencia de la información”. No obstante, existe aún un sesgo lo bastante cartesiano como para incluir una perspectiva “preformativa” a la teoría de las representaciones sociales. Existe la idea, inaugurada por el mismo Moscovici, que las representaciones sociales tienden a sustituir ideas ya que “representar” implica “sustituir”. Valga el ejemplo de un representante sindical el cual no concentra todas las voces en determinado tema, sino solo de unos pocos. En este sentido, es necesario retornar a la teoría de las representaciones pero desde una tendencia preformativa en donde enunciación y cosa enunciada se modifiquen constantemente y mutuamente en las prácticas sociales (Alvarado, Botero & Gutiérrez, 2008: 56).

En este sentido, cabe observar que el mito cumple una función ligada a la hermeneutización de las estructuras históricas de cada grupo humano fijando límites espaciales y temporales precisos. No obstante, su interpretación se encuentra anclada a un sesgo subjetivista. Es necesario recordar que Aristóteles consideraba a la metafísica como una respuesta del hombre al direccionalismo dado por su necesidad de saber. La metafísica busca explicación en la causa de los eventos (ciencia de las primeras causas). Se atribuye a Aristóteles el modelo la creación de una nueva metafísica por medio de la distinción entre acto, potencia, materia y forma (Aristóteles, 2009). Por el contrario, M. Heidegger comprende al sentido del ser dentro del lenguaje. El ser sólo tiene conocimiento de sí por medio del cuestionamiento del ente mismo. La reflexión del ente con su ambiente da como resultado al *Dasein*. Heidegger, cabe aclarar no reniega de la metafísica, sino que cree en dos tipos de metafísicas, la general (*generalis*) la cual sujeta al ente a objeto de análisis por medio de la reflexión y la metafísica especial (*specialis*) que se refiere al “ente en particular” como ámbitos constitutivos del mismo, el ente en cuanto a Dios, a su naturaleza y al hombre. En consecuencia, el pensamiento sobre el lenguaje lleva indefectiblemente a pensar sobre el ser (en forma contraria a Aristóteles quien concebía al lenguaje como atributo del hombre), en tanto que morada del ser, el habla es en

Heidegger una precondition para el pensamiento y el conocimiento. Pero esta forma de apropiación es falible y sujeta a correcciones / tergiversaciones subjetivas (Heidegger, 1987).

Según las primeras teorías positivas, la acción social se explicaba desde la estructura, desde el objeto social. Con la aparición de la Escuela de Chicago, comenzaron las posturas subjetivistas y hermenéuticas a expandirse ganando terreno en la epistemología. No obstante, no fue después de la teoría de la reificación de Berger & Luckmann (1995) o de la “estructuración” de Giddens (1995) que las explicaciones objetivas y subjetivas se fundieron en una sola. Según estas últimas posturas se reconoce que el hombre se mueve por instintos individualistas como el hambre, la sed y otras necesidades pero, ante las privaciones del medio, el hombre se ve en la imperiosa necesidad de aliarse a otros semejantes, creando un “estar-con-otro” en términos heideggerianos. De esa forma se crea la estructura la cual condiciona y modifica la conducta del sujeto por medio de la imposición de diferentes representaciones. La acción, el significado y la estructura se entrelazan y modifican mutuamente.

Ante esta modificación, las estructuras y sus significantes pueden variar a lo largo del tiempo hasta el punto de desaparecer. Como se ha mencionado, el mito permite no solo la hermeneutización de los hechos, necesariamente no en la forma como sucedieron sino que también articula una relación directa entre práctica social, recuerdo y representación. No obstante, esa interpretación (que es en sí construcción temporal y espacial) no se ve sujeta a como fue pensada “por los primeros padres fundadores” sino a su sentido actual, al sentido hermenéutico que le asigna el propio grupo humano.

Uno de los aportes más interesantes sobre los orígenes de la hermenéutica se le puede atribuir a Enrique Dussel quien ha intentado una reconstrucción en la disparidad de visiones de “ese ser histórico” el cual define a las civilizaciones. Influido por las contribuciones de Heidegger, Enrique Dussel sugiere que si se parte de la idea que toda civilización se constituye en cuanto a un sentido que la precede, las estructuras sociales se erigen en torno a un núcleo mítico que fundamenta el comportamiento de los miembros de la sociedad. Estos valores se ocultan en diferentes narrativas y discursos que deben ser examinados para comprender el tejido social. Por ejemplo, lo latinoamericano no puede ser abordado sin una crítica a los valores ético-morales de las mitologías griega, cristiana y judía (Dussel, 1983; 1992; 1994).

El mito legitima el sentido dado de la acción social y permite la reproducción del orden estructural vigente. Por ese motivo, los grupos aristocráticos o las elites tienden a crear procesos de “mitopoiesis” combinando diferentes leyendas, cuentos y rumores con el fin de afianzar su propia legitimidad política y, como bien dice Castoriadis (1993), su propia visión del hecho histórico. La labor del científico social radica no tanto en comprender los mitos por su contenido explícito reproduciendo las bases de poder del grupo, sino precisamente por lo que el mito calla pero es observable en la realidad. Los mitos poseen dos tipos de estructuras, una -la más difundida- es la estructura explícita,

la cual se encuentra enraizada en los valores fundadores de la sociedad. Por ejemplo, Dios creó a la mujer de una costilla del hombre. Segundo, el mito posee un componente implícito que no habla por su concatenación de lexemas o afirmaciones, sino por lo que subyace; en este caso, el hombre se constituye como tal solo a partir de una partición bipolar con otro que no es uno, pero un otro que se presenta subordinado. Esta lectura de los “mitos iniciales” de la cultura judeocristiana que pueden ser evidentes, contrasta notablemente con otras estructuras mitológicas (Campbell, 1975). La idea de rezarle a un Hombre-Dios crucificado, torturado a punto de morir desangrado en donde es costumbre emular “beber su sangre” y “comer de su carne” puede verse como extremadamente truculento para un veda o un maoísta incluso, como un signo de canibalismo. Asimismo, es difícil no imaginarse el ocio occidental disociado del mito fundador del génesis en donde Dios dispone del séptimo día para descansar. Tal que reflejo (espejo) de los valores morales de la propia sociedad, los mitos dicen más por lo que callan que por su contenido normativo explícito. El mito contiene en su narrativa un “miedo arcaico” que el hombre y su civilización llevan consigo el cual le da razón de ser a su propia cultura (totemismo); este temor a la naturaleza, al destino, a los dioses, o a “un otro-diferente” resuelve la dicotómica tensión entre vida y muerte, dándole (por medio del arquetipo) a la cultura una guía específica de cómo comportarse ante un evento de gran impacto emocional para el grupo, comunidad y/o sociedad.

Arquetipo del personaje heroico

Con respecto al problema planteado en la sección anterior, H. F. Bauzá (2007) inicia la discusión estableciendo ciertos caracteres hipotéticos universales que cumplen la mayoría de los héroes de las diferentes mitologías y civilizaciones. Su objetivo está ampliamente orientado a reconstruir semánticamente el discurso histórico y simbólico en torno al mito del héroe. Bauzá traza un esquema que ayuda a comprender cómo se comporta el héroe: en primer lugar, éste nace de una madre (virgen o no) o padre pertenecientes a la realeza, en concepciones casi inusuales (como el caso de Cristo) o total desconocimiento de su propio origen (Edipo). En segundo lugar, de niño es arrebatado de los brazos de sus padres producto de alguna profecía o abandonado al lecho de un río para ser rescatado por una familia de origen humilde. Una vez crecido el héroe asume su origen noble regresando del destierro a reclamar su reino; enemistado con los dioses diversos obstáculos son puestos en su camino y con los cuales éste deberá lidiar y derrotar. Finalmente, por posesión, efecto de la magia o ataque de ira, el personaje heroico comete un crimen que debe expiar con su propia vida o con el destierro. Su muerte generalmente se da en una corta edad, a la vez que su cuerpo es redimido por acción del fuego o agua y se mantiene fuera del alcance de los hombre ya que se supone entra al cielo en cuerpo y alma. Dentro de esta categoría, Bauzá enumera y narra brevemente los relatos en cuanto a los clásicos Edipo, Prometeo, Gilgamesh, Cristo, Heracles, Siegfried, Aquiles etc. Básicamente, los héroes clásicos demuestran desde muy temprana edad ser prodigios en algún área del conocimiento o alguna habilidad física manifiesta (Bauzá, 2007: 35-41). El héroe es funcional a la narrativa mítica que le da sustento, origen y legitimidad a lo largo del tiempo. La muerte es el último de los viajes en donde el héroe debe demostrar ser un elegido para gozar de la paz eterna que

sólo el centro ejemplar puede ofrecer. Sin lugar a dudas, en el turismo moderno se emula dicha lógica (paraíso perdido).

En su libro *El Mito del Eterno Retorno*, M. Eliade sugiere que el mito debe ser comprendido como una narrativa siempre presente que vincula aspectos históricos de la sociedad a problemas actuales como ser la drogadicción o el crimen. El mito para este erudito adquiere una característica que es por demás interesante y particular. Su función y estructura no debe estar determinada por una cuestión histórica sino que existen mitos que legitiman las prácticas modernas. Si bien el mito se encuentra siempre estructurado en un pasado (atemporal en términos humanos) su influencia se encuentra ligada y reactualizada por aquello que es necesario. 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. 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 en una verdad incuestionable.

Entonces, para el autor (más allá de la controversia que despertó y continúa despertando el tema) los padres de la Iglesia “cristianizaron”, 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*.

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 solo 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, se focalizará 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. El héroe en tanto que personaje civilizador necesita del viaje y del descubrimiento como dos aspectos fundamentales que legitiman su excepcionalidad y sobre todo su exclusividad.

Según Eliade, en la posesión territorial se efectúan un conjunto de rituales orientados a la exploración de donde nace la curiosidad. En la conquista existen elementos rituales que 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.* (Eliade, 2006: 23)

El camino hacia ese centro ejemplar está minado de peligros y de obstáculos que el caminante debe 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. El otro término hace relación a aquellos que no usaban esta *vía* (camino) para movilizarse sino que lo hacían por otros medios, así surge *per-agere* el cual significaba (ir) *por el campo* (Del Prado Biezma, 2006: 21-22). La peregrinación pre-supone un esfuerzo (también extraordinario) 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*, afirma 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* (Eliade, 2006: 33).

Por último, los mitos de creación y de exterminación (escatológicos) cuyo poder destructivo o creador se encuentra vinculado al agua y al fuego, no es otra cosa que una proyección humana que simboliza el trabajo de la tierra, el cultivo (de donde nacen culto y cultura) y el acto de segar la tierra por inundación o incendio. De esta forma, 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 sido 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. La fijación de los destinos temporales (tal como marca la creencia de los antiguos tártaros e iranios) tiene cierta analogía con la elección del destino pero como centro vacacional, es decir turístico (Eliade, 2006: 87).

En primera instancia y como bien señala Eliade 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 entronación 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, muy similar al hecho turístico (Turner & Ash, 1976).

Ahora bien, una de las características que posee el arquetipo (como es formulado por Eliade) es su naturaleza cíclica (comienzo-término-comienzo) hasta la consecución de un final irreversible (término final) (Eliade 2006: 140-145). Así como en el universo indo-ario (indoiranio) de los *vedas* (*Atharva Veda* y el *posterior ragnarok germánico*), también existes reminiscencias apocalípticas en los textos iranios (mazdeístas) de *duskar-nask* (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 para 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 & Fischer, 2000: 71).

Siguiendo este argumento, las *vacaciones* y *la movilidad* (como aspecto fundamental del turismo) 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 temporaria -ya que el viajero se desplaza grandes extensiones de territorios para hacer posesión efectiva de una plaza en determinado establecimiento- como también un cambio estacionario que se remite al orden de la creación debido a que por medio de ese trajinar culmina 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, re-configurado 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 (Korstanje & Busby, 2010).

TURISMO Y MITOLOGÍA

Por motivos que hacen que el turismo haya importado ciertos “paradigmas” y no otros de la antropología, en la actualidad una gran parte de la academia desconoce las particularidades y beneficios del método exegético (análogo de comparación entre los mitos y las prácticas) y su potencial en la investigación turística. Aún son escasos los estudios que pueden generar teoría en este campo incipiente del conocimiento turístico. Sin embargo, existe una fuerte conexión entre el turismo y la mitología comparada que debe ser estudiada de forma científica y seria.

C. Castoriadis observa que existe una tendencia moderna a considerar los mitos greco-romanos como verdaderos absurdos producto de la superstición. Sin embargo, esa misma idea olvida que tan absurdos podrían sonar para los antiguos la idea de un dios hecho hombre, o la de una mujer virgen que da a luz a un dios, etc. En efecto, el tratamiento del filósofo griego revela la potencia y alcance de las construcciones mitológicas en todos los aspectos de la vida social. Los mitos no son solo construcciones fantásticas sobre determinado hecho sino verdaderos mensajes ético-morales que provee a la sociedad modelos simbólicos para comprender el mundo (Castoriadis, 2006: 147).

Uno de los primeros estudios en la materia (siguiendo las contribuciones de Arthur Houlot, 1961) se debe a Neil Leiper quien había sugerido que etimológicamente la palabra turismo tenía sus orígenes en el antiguo testamento precisamente cuando Moisés llevó a su pueblo por las tierras de Canaán, ese viaje sagrado fue llamado por vez primera en arameo, *tur* (Leiper, 1983). No obstante, su estudio no demostró un esfuerzo manifiesto por unir esta interesante observación con las estructuras narrativas míticas del viejo testamento. En parte, el gran destinterés de la antropología y el turismo por el método exegético se encuentra asociado a su naturaleza anti-positivista que busca la inferencia en lugar de la deducción del dato propiamente dicha. En tanto que técnica heurística, la exégesis es tan útil a la investigación como cualquier otro método hermenéutico y/o cualitativo.

La raíz etimológica del término viene del griego *exeomai* (ἐξήγησθαι) guiar “hacia afuera” y su uso se encuentra ampliamente validado en la interpretación profunda de textos cuyos hechos no son comprobables por otros métodos como ser relatos antiguos o míticos de diversas culturas. Todo análisis exegético debe contener los siguientes elementos a) palabras significativas o claves del relato seguidas de su traducción; b) un análisis del contexto socio-cultural en el cual se asume el texto se ha escrito; c) examen minucioso del contenido del texto según interpretaciones subjetivas. Dada dicha subjetividad, es que algunos antropólogos o sociólogos positivistas descreen de la técnica. No obstante, todos los padres fundadores de la antropología, desde Malinowski hasta M. Douglas, han practicado la exégesis cuando infieren la causalidad de los relatos antiguos con las prácticas de las culturas que estaban observando.

En este sentido, Korstanje (2009a) considera que los mitos y las estructuras mitopoieticas -quiere decir esto la capacidad de cada sociedad para elaborar guías simbólicas que legitimen sus prácticas-

pueden ser estudiadas científicamente mediante el uso del método exegético el cual vincula el acto social a la simbolización mítica. De esta forma, el turismo en tanto que hecho social puede ser explicado, descrito y comprendido por medio del análisis profundo de los “libros sagrados” como ser el nuevo y el viejo testamento. Los desplazamientos territoriales y el posterior retorno del peregrino, según el autor, se corresponden con narraciones específicas en donde el pecado, la expiación y el perdón están estrechamente ligados. En posteriores investigaciones, Korstanje & Busby (2010) enfatizan que las sociedades modernas capitalistas son una construcción cuyas raíces se encuentran ligadas a la mitología semítica y cristiana. Comprender como funciona esta mitología no solo ayuda a los investigadores a develar ciertas cuestiones asociadas al turismo y la hospitalidad, sino también al ocio como institución social de la cual, no huelga decir, el turismo es parte. En este sentido, los autores afirman que la Biblia explica el origen del turismo y sobre todo el desplazamiento físico con fines lúdicos por medio de tres componentes bien definidos, a) las normas, b) la desviación y c) la expulsión como forma de redención para un nuevo retorno (Korstanje & Busby, 2010).

De todas formas, cada sociedad no parece ser un todo acabado sino una articulación de diferentes elementos (provenientes de diferentes mitologías) sedimentados a lo largo de siglos de intercambio. Por ese motivo, se puede afirmar la europeidad se conforma en base a cuatro mitologías: a) greco-romana, b) germánico-nórdica, c) judeo-cristiana y d) céltica. De cada una de ellas, el turismo ha tomado elementos que lo constituyen como tal y legitiman su influencia en el mundo moderno.

Por un lado se puede observar cómo el concepto de movilidad -la cual es propio de la mitología nórdica- sobre todo de un dios como Wodan / Oddin que pasa por su naturaleza gran parte del tiempo recorriendo diferentes culturas y pueblos en forma de oso u algún otro animal. A diferencia del Dios Judeo-cristiano, sedentario, los dioses nórdicos se caracterizan por ser extremadamente curiosos y móviles; y precisamente no podía ser de otra forma debido a la naturaleza nómada y seminómadas de los antiguos germanos. La guerra y la movilidad eran dos cuestiones esenciales que hacían al poder de los dioses nórdicos. Wodan o Voden podía ser considerado el dios del comercio en épocas de paz y/o el dios de la guerra en momentos de inestabilidad política (Dumezil, 1958; Meunier, 2006; Lindow, 2002; Wilkinson, 2007; Page, 1992; Anderson, 2009).

Sin embargo, los viajes nórdicos poco tenían que ver por sí mismo con el turístico puesto que faltaba un componente más que importante, el retorno. La mitología semítica provee a su vez la idea de un retorno siempre posible al centro ejemplar por medio del mesianismo y el perdón. El mundo del trabajo se caracteriza por la abundancia de normas y procesos los cuales bajo determinadas circunstancias son desobedecidos. Se presenta la figura del pecado como aquel elemento segregador entre la lógica de lo “que es debido” o “lo que no es debido”. La mitología judeo-cristiana tiene innumerables ejemplos de cómo se deben tratar los casos de desviación normativa: la mayoría de ellos con el destierro a la vez que el retorno solo es posible por medio del perdón. Es decir que parte del desplazamiento se encuentra de alguna u otra forma asociado a la norma y a su excepción.

La analogía entre norma, pecado, desplazamiento y retorno ha sido muy importante para la configuración del turismo a través de los siglos. Por tal motivo, el perdón, tan bien documentado no solo en el viejo sino en el nuevo testamento se configura como la posibilidad de retorno del viajero al mundo del trabajo.

Por otro lado, los componentes mitológicos de la cultura mediterránea o greco-romana también se encuentran presentes en el turismo moderno. La mayoría de las narraciones greco-romanas (desde Homero hasta Hércules y la historia del Rey Faunus o el caballo de Troya) hacen hincapié en el rol que ha jugado históricamente la hospitalidad (del latín *hospitium*) como barrera en la construcción y/o aceptación de la otredad. A diferencia de otras estructuras mitológicas como la germánica y la judía, los pueblos mediterráneos fomentaban la lucha entre padres e hijos por cuestiones políticas (Robert, 1992; Paoli, 2007; Solá, 2004). Enemistados como sus dioses por cuestiones que hacían a la territorialidad las polis griegas y las gens romanas, desde sus orígenes, vieron en la hospitalidad un lugar fértil para promover el intercambio. En tanto que institución orientada a intelectualizar la presencia de un extraño, la hospitalidad escondía un doble peligro. Por un lado, el huésped, por razón de ser extranjero, se encontraba en inferioridad de condiciones con respecto al “amo del hogar” mientras que, por el otro, incrementaba la tentación de expoliar al extranjero. Es precisamente el caso del Rey Faunus quien invita a Hércules a su reino bajo el signo de hospitalidad y celebra un banquete en su honor, pero cuando el héroe se queda dormido el inescrupuloso rey intenta matarlo. Finalmente Hércules da muerte a Faunus cuando se da cuenta del engaño. Todo viaje a un destino que se presenta como desconocido encierra la idea de peligro pero a la vez evoca la necesidad de protección. Asimismo, todo viajero también por desconocido debe ser requisado, investigado antes de ser temporalmente aceptado (Korstanje, 2008; 2009b; 2010b). A lo largo de los años la hospitalidad ha jugado un rol primordial en el encuentro tanto de turistas como de residentes. De los romanos también se destaca la creencia mitológica que el desplazamiento es profiláctico para la salud humana, tema que no solo dio origen al termalismo sino al turismo moderno (Kathchikian, 2000; Getino, 2001; Schlüter, 2003; Rejowski, 2002). Basta recordar que Thomas Cook no estaba inicialmente interesado en crear una industria sino en organizar viajes para sacar a los ingleses del alcoholismo (Santos-Filho, 2008).

Por último y, no por eso menos importante, es de destacar las contribuciones de la mitología céltica a la formación del turismo moderno. Fundada, se cree a principios de la Edad de Hierro, cuando los celtas ocuparon una gran extensión de Europa. Se debe al general Romano, Julio César, una de las primeras crónicas que atestiguaban de su existencia, culto, costumbres y rituales. A diferencia de las mitologías restantes, cabe señalar que la mitología céltica se caracteriza por “el equilibrio” como forma moral ordenadora del mundo (algo por ejemplo bien explotado por Tolkien en el Señor de los Anillos). A diferencia de la construcción moral del cristianismo que enfatiza entre dos lógicas bipolares, el bien y el mal, el orden del mundo en la creencia celta se encuentra asociado a su función. Las cosas no se presentan ante los hombres ni como buenas ni malas, sino que son necesarias en un tiempo y espacio específicos. El orden cosmogónico, al margen de la valía de sus

fuerzas, siempre tiende al equilibrio. Sin lugar a dudas, ha sido esta noción la que dio origen al mercado liberal pensado por Adam Smith tal como se lo conoce en la actualidad. De hecho el comercio y la hospitalidad -antes que por los romanos- habían sido acuñados por los celtas como forma de relación en épocas de paz y de guerra. En este sentido, es necesario señalar que el dios principal de todas las tribus era Lugh (o Lathir) aunque, al igual que en los germanos y los romanos, existían diversas deidades menores pero no comprendían especializaciones funcionales como las deidades romanas, es decir, no había un dios para cada actividad humana la cual ameritaba protección. La desbordante sexualidad y los excesos alimenticios que se encuentran por doquier en los cuentos irlandeses parecen tener poco que ver con el equilibrio antes mencionado. No obstante, existen indicios para suponer que dichas prácticas se daban en el marco de un ambiente de hospitalidad y abundancia en donde la antigua noción del exceso como forma de pecado (creación de la edad media) poco tenía que ver en la mitología celta.

CONCLUSIÓN

Los mitos o las estructuras mitológicas son producto de las necesidades y las narrativas que legitiman las instituciones de cada sociedad (nacidas del terror al cosmos, los animales, la muerte, los espíritus, etc.). Si bien se reconoce su consolidación a mediados del siglo XX, el turismo moderno en tanto que parte de dichas instituciones, ha sido una derivación de miles de años de historia y el aporte de cuatro culturas principales: el judaísmo (y su idea de pecado/perdón/retorno), el mundo nórdico con su noción de movilidad y aventura, el céltico y su contribución al mercado liberal que hizo posible la evolución del turismo y, por último, no son menos importantes las contribuciones greco-romanas en cuanto dos instituciones claves: la hospitalidad como forma de relación entre extraños y el viaje como forma terapéutica de mejoramiento.

Hasta aquí, se ha elaborado en forma de ensayo teórico las particularidades que tiene la exégesis como método de análisis y comprensión. No obstante, queda inconclusa la demostración de su eficiencia en casos prácticos que ayuden a comprender la conexión entre mito y práctica social. Por motivos de tiempo y espacio, las inferencias derivadas del presente trabajo deben ser validadas empíricamente. Desafortunadamente, los estudios en turismo se han servido de diversas técnicas y métodos, sobre todos los clásicos positivistas, pero han relegado el análisis exegético hasta los bordes epistemológicos de la disciplina. En ese contexto es por demás importante rescatar no solo el poder que el mito tiene en la vida cotidiana, sino su aplicación en cuestiones epistemológicas vinculadas al estudio científico del turismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarado, S. V. Botero, P. & Gutiérrez, I. M.** (2008) "Representaciones sociales. Una mirada a la teoría moscoviciana". En: Botero, P. (Comp). Representaciones en las Ciencias Sociales. Editorial Espacio, Buenos Aires, pp. 1-25
- Anderson, B. R.** (2009) "Norse mythology". S. C Griggs & Co., New York
- Andrade-Lima, J R.** (2004) "Análisis económico de la demanda del turismo doméstico en Brasil: aspectos teóricos y comprobaciones". Estudios y Perspectivas en Turismo, 13 (1 y 2):143-159
- Andrews, H. & Gupta, P.** (2010) "Research tourism: reflexive practice and gender". Journal of Tourism Consumption and Practice, 2 (2): 1-14
- Aristóteles, E. de** (2009) "Metafísica". Ediciones Libertador, Buenos Aires
- Ascanio, A.** (2003) "Turismo: la reestructuración cultural". Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 1 (1): 33-37
- Augé, M.** (1996) "Los no lugares: espacios de anonimato". Editorial Gedisa, Barcelona
- Augé, M.** (1998a) "Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos". Editorial Gedisa, Barcelona
- Augé, M.** (1998b) "El viaje imposible: el turismo y sus imágenes". Editorial Gedisa, Barcelona
- Azeredo-Grunewald, R.** (2002a) "Artes turísticas e autenticidade cultural". Veredas, Revista Científica de Turismo, 1 (1): 7-21
- Azeredo-Grunewald, R.** (2002b) "Tourism and cultural revival". Annals of Tourism Research, 29 (4): 1004-1021
- Balandier, G.** (2004) "Antropología política". Ediciones del Sol, Buenos Aires
- Barthes, R.** (1997) "Mitologías". Ediciones Siglo XXI, México
- Barretto, M.** (2010) "Turismo, reflexividad y procesos de hibridación cultural en América del Sur Austral". Pasos Edita Colección N°4 <http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/PSEdita4.pdf>
Acceso el 1/3/2011
- Bauzá, H. F.** (2007) "El mito del héroe: morfología y semántica de la figura heroica". Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- Belhassen, Y.; Caton, K. & Stewart, P.** (2008) "The search for authenticity in the pilgrim experience". Annals of Tourism Research, 35 (3): 668-689
- Berger, P. & Luckmann, T.** (1995) "La constitución social de la realidad". Amorrortu, Buenos Aires
- Berry, J. W.** (2005) "Acculturation: living successfully in two cultures". International Journal of Intercultural Relations, 29 (6): 697-712
- Campbell, J.** (1997) "Los mitos. Su Impacto en el mundo social". Kairós, Barcelona
- Campbell, J.** (1975) "Los mitos, su impacto en el mundo actual". Editorial Sudamericana, Buenos Aires
- Campneanu, C.** (2010) "Touristing home: Muddy fields in native anthropology". Journal of Tourism Consumption and Practice, 2 (2): 15-27
- Castoriadis, C.** (1993) "La Institución imaginaria de la sociedad". Tusquets Editores, Buenos Aires

- Castoriadis, C.** (2006) "Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito". Fondo de Cultura Económica., Buenos Aires
- Clastres, P.** (1996) "Investigaciones de Antropología política". Editorial Gedisa, Barcelona
- Clifford, J.** (1999) "Itinerarios culturales". Gedisa, Barcelona
- Cohen, E.** (1992) "Pilgrimage centers, concentric and excentric". *Annals of Tourism Research*, 19 (1): 33-50
- Cohen, E.** (2005) "Principales tendencias en el turismo contemporáneo". *Política y Sociedad*, 42 (1): 11-24
- Collins, A.** (1999) "Tourism, Development and natural capital". *Annals of Tourism Research*, 26 (1): 98-109
- Cummont, F.** (1931) "La Fin du monde selon les mages occidentaux". *Revista de la Historia de las Religiones*. Versión Enero – Junio. Vol 103 (1):29-96
- Dann, G.** (2005) "The theoretical State of the State-of-the-Art in the sociology and anthropology of tourism". *Tourism Analysis*, 10: 3-15
- Digance, J.** (2003) "Pilgrimage at contested sites". *Annals of Tourism Research*, 30 (1): 143-159
- Douglas, M.** (1998) "Estilos de Pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto". Editorial Gedisa, Barcelona
- Dumezil, G.** (1958) "Dioses de los antiguos nórdicos". University of California Press, Berkeley
- Durkheim, E.** (2003) "Las Formas elementales de la vida religiosa". Alianza Editorial, Madrid
- Dussel, E.** (1983) "Más allá del culturalismo". En: Dussel, E. *Introducción general a Historia General de la Iglesia en América Latina*. Sígueme. Volumen I, Salamanca, pp. 34-36
- Dussel, E.** (1992) "El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad." Ediciones Anthropos, Bogotá
- Dussel, E.** (1994) "Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel". Dríada. México
- Eliade, M.** (1968) "Mito y realidad". Guadarrama, Madrid
- Eliade, M.** (2006) "El mito del eterno retorno". Eméce Editores, Buenos Aires
- Elías, N.** (2002) "Humana Conditio: consideraciones en torno a la evolución de la humanidad". Akal Editorial, Barcelona
- Fernández-Fuster, L.** (1978) "Teoría y técnica del turismo". Editorial Nacional, Madrid
- Gartner, W. C.** (1987) "Environmental impacts of recreational home development". *Annals of Tourism Research*, 14 (1): 38-57
- Geertz, C.** (2005) "La interpretación de las culturas". Editorial Gedisa, Barcelona
- Getino, O.** (2001) "Turismo: entre el ocio y el negocio". Ediciones Ciccus, Buenos Aires
- Giddens, A.** (1995) "La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración". Amorrortu, Buenos Aires
- Graburn, N.** (1976) "Ethnic and tourist arts: cultural expressions from the fourth World". University of California Press, Berkeley
- Graburn, N.** (1989) "Tourism: the sacred journey". En: Smith, V (Eds) *Host and Guest: The Anthropology of Tourism*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 21-36

- Graburn, N. y Jafari, J.** (1991) "Introduction: Tourism social science". *Annals of Tourism Research*, 18 (1): 1-11
- Gupta, P.** (2010) "I thought you were of those modern girls from Mumbai: gender, reflexivity, and encounters of Indian-ness in the field". *Journal of Tourism Consumption and Practice*, 2 (2): 59-78
- Greenwood, D.** (1989) "Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization". En: Smith, V (Eds) *Host and Guest: The Anthropology of Tourism*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 171-186
- Harkin, M.** (1995) "Modernist anthropology and tourism of the authentic". *Annals of Tourism Research*, 22 (3): 650-670
- Haug, B.; Dann, G.; Mehmetoglu, M.** (2007) "Little Norway in Spain". *Annals of Tourism Research*, 34 (1): 202-222
- Heidegger, M.** (1987) "De camino al habla". Serbal, Madrid
- Hocart, A M.** (1927) "Kinship." Oxford University Press, Londres
- Houlot, A.** (1961) "Le tourisme et la bible". *Revue L'Academie Internationale du Tourisme*, Monaco
- Huizinga, J.** (1968) "Homo Ludens". Emece Editores, Buenos Aires
- Jiménez Guzmán, L. F.** (1986) "Teoría turística: un enfoque integral del hecho social". Universidad Externado de Colombia, Bogotá
- Khatchikian, M.** (2000) "Historia del turismo". Universidad San Martín de Porres, Lima
- Korstanje, M.** (2008) "Formas de ocio en la antigua Roma: desde la dinastía Julio-Claudia (Octavio Augusto) hasta la Flavia (tito Flavio Domiciano)". *El Periplo Sustentable*, 15 (1): 27-76
- Korstanje, M.** (2009a) "Interpretando el Génesis del descanso, una aproximación a los mitos y rituales en el turismo". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 7 (1): 99-113
- Korstanje, M.** (2009b) "Reconsidering the roots of event management: the leisure in ancient Rome". *Event Management*, 13 (3): 197-203
- Korstanje, M.** (2010b) "Las Formas Elementales de la Hospitalidad". *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 4 (2): 86-111
- Korstanje, M. & Busby, G.** (2010) "Understanding the Bible, as the roots of physical displacement: the origin of tourism". *E-Review of Tourism Research*, 8 (3): 95-111
- Lash, S. & Urry, J.** (1998) "Economías de signo y espacio: sobre el capitalismo de la posorganización". Amorrortu, Buenos Aires
- Leach, E.** (1965) Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo. Anagrama, Barcelona
- Leach, E.** (1954) "Political system of highland Burma". Editorial Bell, Londres
- Leiper, N.** (1983) "An ethimology of tourism". *Annals of Tourism Research*, 10 (1): 277-280
- Lévi-Strauss, C.** (1991) "Las formas elementales del parentesco". Paidós, Madrid
- Lévi-Strauss, C.** (2002) "Mito y significado". Editorial Alianza, Madrid
- Lévi-Strauss, C.** (2003) "El pensamiento salvaje". Fondo de Cultura Económica, México
- Lindow, J.** (2002) "Norse mythology, a guide to the Gods, heroes, rituals and beliefs". Oxford University Press, Oxford
- MacCannell, D.** (1988) "Turismo e identidad cultural". En: Todorov, Tzvetan. *El Cruzamiento entre culturas*. Ediciones Jucar, Madrid, pp. 131-148

- MacCannell, D.** (2003) "El Turista: una nueva teoría de la clase ociosa". Melusina Ed., Barcelona
- MacCannell, D.** (2007) "Lugares de encuentro vacío". Melusina Ed., Barcelona
- Malinowski, B.** (1986) "Los argonautas del Pacífico Occidental". Editorial Planeta-Agostini, Barcelona
- Malinowski, B.** (1993) "Magia, ciencia y religión". Planeta-Agostini, Buenos Aires
- Malinowski, B.** (1998) "Estudios de psicología primitiva". Editorial Altaya, Buenos Aires
- Markus, G. & Fischer, M.** (2000) "La antropología como crítica cultural". Amorrortu Editores, Buenos Aires
- Mauss, M.** (2006) "Manual de etnografía". Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- Mead, G. H.** (1999) "Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social". Paidós, Barcelona
- Meunier, M.** (2006) "Mitología nórdica". Libros de la Esfinge, Buenos Aires
- Moscovici, S.** (1979) "El psicoanálisis, su imagen y su público". Huemul, Buenos Aires
- Mora, M.** (2002) "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici". Athenea Digital, Num 2: 1-25
- Morris, B.** (1995) "La interpretación de los símbolos". En: Morris, B. Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidós, Barcelona, pp. 267-187
- Nash, D.** (1989) "Tourism as a form of Imperialism". En: Smith, V (Eds) Host and Guest: The Anthropology of Tourism. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 37-54
- Nyberg, H. S.** (1931) "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes". Journal Asiatique, 12 (1) : 1-12
- Page, R. I.** (1992) "The Norse myths". Editorial Akal, Madrid
- Paoli, U-E** (2007) "La vida cotidiana en la Antigua Roma". Terramar Ediciones, Buenos Aires
- Pearce, P. L. & Moscardo, G.** (1985) "The concept of authenticity in tourism experiences". Australian and New Zealand Journal of Sociology, 22: 121-132
- Peirano, M. G.** (2000) "A análise antropológica de rituais". Serie de Antropología 270. Universidad de Brasilia, Brasilia
- Prado-Biezma, de J.** (2006) "Viajes con viático y sin viático". Revista de Filología Románica. Universidad Complutense de Madrid, Anejo IV: 15-29
- Pritchard-Evans, E. E.** (1977) "Los Nuer". Editorial Anagrama, Barcelona
- Rejowski, M.** (2002) "Turismo no percurso do tempo". El Aleph, San Pablo
- Robert, J. N.** (1992) "Los placeres en Roma". Edaf, Madrid
- Schlüter, R.** (2003) "El turismo en Argentina: del balneario al campo". Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos, Buenos Aires
- Schlüter, R.** (2010) "Femininity at the beach, issues on Fashion, gender and Tourism in Argentina". Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo, 4 (3): 71-84
- Santana-Talavera, A.** (2006) "Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?" Ariel, Barcelona
- Santayana, G.** (2001) "Filosofía del viaje". A Parte Rei, número 15 (Mayo). Material disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page9.html>. Extraído el 05 de Octubre de 2007

- Santos-Filho, Dos, J.** (2008) "Thomas Cook: marco da historiografia dominante do turismo: ensaio sociológico sobre o conceito ao fenómeno turístico na história". *Revista de Investigación en Turismo y Desarrollo Local*. Vol 1 (2). Disponible en <http://www.eumed.net/rev/turydes/index.htm>. Acceso en Aug 10 2010
- Simmel, G.** (2002) "Sobre la aventura". Editorial Península, Barcelona
- Smith, V.** (1992) "Introduction: the quest in guest". *Annals of Tourism Research*, 19 (1): 1-17
- Smith, V.** (1989) "Host and guest: The anthropology of tourism". University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- Solá, María Delía** (2004) "Mitología romana". Editorial Gradifco, Buenos Aires
- Teye, V.** (1986) "Liberation wars, and tourism development in Africa: the case of Zambia" *Annals of Tourism Research*, 13 (4): 589-608
- Turner, V.** (1999) "La selva de los símbolos". Siglo XXI, Madrid
- Turner, L. & Ash, J.** (1976) "The golden hordes". Constable ed., Londres
- Urry, J.** (2007) "Introducción, culturas móviles". En: Zusman, P. Lois, C. & Castro, H. (compiladoras). *Viajes y Geografías*. Prometeo, Buenos Aires, pp. 17-31
- Van Gennep, A.** (1986) "Los ritos de pasaje". Editorial Taurus, Madrid
- Virilio, P.** (2007) "Ciudad pánico: el afuera comienza aquí". Libros el Zorzal, Buenos Aires
- Weber, M.** (1984) "Economía y sociedad". Fondo de Cultura Económica, México
- Wickens, E.** (2002) "The sacred and profane- a tourist typology". *Annals of Tourism Research*, 29 (3): 834-851
- Wilkinson, R.** (2007) "Norse mythology and its meaning". Editorial Antropomórfica, Buenos Aires

Recibido el 21 de abril de 2011

Correcciones recibidas el 16 de mayo de 2011

Aceptado el 20 de mayo de 2011

Arbitrado anónimamente