

HERENCIA Y CIVILIZACION: **un enfoque crítico a las hegemonías imperiales**

Maximiliano Korstanje

Introducción

En los últimos años, por no decir décadas, se ha observado una tendencia a resaltar aspectos culturales de civilizaciones antiguas, como por ejemplo el Imperio Romano. Una cultura podría decirse mítica que despierta tanto en los eruditos como en los cineastas de hollywood cierta admiración. Si bien, es posible que Roma sea (en cierta forma) un espejo en cuanto a la sociedad moderna occidental, existen ciertas cuestiones que deben ser analizadas, debatidas y redefinidas acorde los valores culturales e históricos de esa época.

Casi todas las civilizaciones del planeta han tenido su tiempo de libertad, separado en ocasiones del tiempo de trabajo, y más aún, muchas otras han dedicado a este tiempo prácticas específicas relacionadas a la relajación. En este sentido, los esclavos también tenían su tiempo de descanso, sin embargo no tenían la posibilidad de practicar el ocio. ¿Era este último (entonces) una forma de construcción y jerarquización social?.

A grandes rasgos, la dialéctica de Veblen se vislumbra como brillante en cuanto a la lógica que ha llevado a estos grupos humanos agrícolas en su mayoría, ha despertar en grandes civilizaciones con mecanismos de ocio codificado según sus valores culturales.

Grandes extensiones de territorios conquistados o por conquistar, desplegaban y requerían grandes contingentes de ejércitos, una vez vencidos los contrincantes éstos eran llevados a las ciudades en calidad de esclavos. Esta mano de obra técnica, se esmeraba por producir bajo el signo de la esclavitud, la cual no era más que otra cosa que una forma económica de producción.

Los triunfos y las conquistas militares romanas, implicaron una extracción de riquezas de la periferia hacia la ciudad, diversas modificaciones en la forma romana de cultivo, numerosos esclavos o clientes empobrecidos engrosaban los alrededores de las grandes ciudades, dándose de esta forma, una doble migración centro-periferia entre las provincias y Roma (Gerlomini, 2004). Se estima, que la Roma de Augusto haya sido una las capitales mayor densamente pobladas del mundo antiguo en la cual convivían personas provenientes de diferentes lugares, credos, y etnias. (Grimal, 2002)

A su vez, estas civilizaciones construían su mundo por medio de la manipulación política del ocio, ora por medio de espectáculos, ora por banquetes o baños termales. Las diferentes privaciones que sufrían esos habitantes de Roma eran niveladas por medio de los festivales públicos.

Aquí, surge una de las confusiones en las que caen la mayoría de los turismólogos que se dedican a estudiar el ocio como práctica social. En primer lugar, la omisión de analizar la mitología como un componente factible de la práctica social. En otras palabras, no podemos comprender la forma de comportarse de las civilizaciones arcaicas, en este caso Roma, sin comprender primero su mitología. Sin ir más lejos, las fiestas religiosas pueden entenderse como grandes rituales multitudinarios, en donde se

recordaba al pueblo la supremacía tecnológica y económica de Roma sobre el resto del mundo bárbaro, pero no sólo eso, sino que además evocaba una naturaleza jerárquica basada en elaborados códigos de estatus, prestigio e intercambio en donde uno de sus eslabones lo representaba la forma en que se llevaba a cabo el *otium*.

Sin embargo, a lo largo de los años y a medida en que Roma se transformaba en un Imperio las costumbres y los mitos fueron cambiando. Así como los romanos colonizaban lejanas, y distantes tierras, diversos objetos, mitos y leyendas eran incorporados en una especie de sincretismo religioso. Esta fue la manera, como se fueron modificando sus costumbres, y las relaciones sociales se fueron tornando cada vez más complejas. El apego por la tierra y el trabajo comenzó a ser mal visto por ciertos grupos privilegiados, dando origen a lo que Thorstein Veblen denominó una clase ociosa. (Veblen, 1974)

Luego de la guerra, los romanos acostumbraban a realizar repartos de tierra entre los militares que intervinieron en batalla. Este método ya utilizado con éxito durante la latinización de Italia, también garantizaba el orden político de la región. (Rostovtzeff, 1962). Esta medida tenía una doble intención, por un lado la pacificación y civilización de las tribus conquistadas, mientras por el otro un rédito económico que se acaparaban (la mayoría de las veces) entre generales y senadores (aunque también mucho pretores recibieron tierras durante sus funciones).

Pero esta clase ociosa, era muy diferente a la nuestra (y a la vez muy parecida). Los romanos dividían su calendario en dos fases, el tiempo *fasto* (trabajo) y el *nefasto* (festivo). La primera tipología era considerada como tiempo obligado de trabajo, en la cual por medio de augures y ritos paganos, los ciudadanos intentaban dialogar con sus dioses con el único fin de saber cuales eran sus deseos e invocar su protección para sus propias empresas (Solá, 2004). Por otro lado, el tiempo religioso o de fiesta (donde se observaba con gran soltura la práctica del ocio codificado) invitaba por obligación a no emprender ningún negociado, hacerlo -al igual que desoír a los augures- era uno de los peores presagios en los que podía caer un ciudadano libre. (Robert, 1992)

Esta forma de cosmovisión no sólo que sustentaba el ocio romano sino que además legitimaba toda una estructura política y económica con arreglo a la producción agrícola masiva y la extracción minera. Construir la imagen del otro es una sencilla manera de legitimar la nuestra; hacerlo por medio de nuestras costumbres con respecto al ocio, es a su vez, la más efectiva forma de etnocentrismo y colonización económica-cultural.

Nos cuenta Tácito, que una de las cosas que más llamó la atención a aquellos romanos que entraron a Germania fueron sus costumbres de cultivo y la posición que éstos tenían sobre la tierra y la guerra.

“No hay nación más amiga de fiestas y convites, ni que con mayor gusto reciba los huéspedes. Tiénese por cosa inhumana negar su casa a cualquier persona. Recíbelos cada uno con los manjares que mejor puede aparejar según su estado y hacienda. Y cuando no tiene más que darles, el mismo que acaba de ser huésped los lleva y acompaña a casa del vecino, donde, aunque no vengán convidados (que esto no hace al caso), los acogen con la misma humanidad, sin que se haga diferencia cuanto al hospedaje entre el conocido y el que no lo es. Es costumbre de ellos conceder cualquier cosa que pida el que se parte, y la misma facilidad tienen en pedirle lo que les parece.

Huelgan de hacerse dádivas y presentes los unos a los otros; pero ni zahieren los que dan, ni se obligan con los que reciben. Tratan cortésmente a sus huéspedes en todo lo necesario para la vida”. (Tácito, Costumbres, XXI)

Este párrafo parece coincidir con la forma colectiva en que los nórdicos cultivan los suelos, y precisamente por ser una zona de pocas riquezas materiales en cuanto a minerales, no es extraño que sus costumbres se tornen con una tendencia al colectivismo que en las sociedades célticas o latinas; lo cual también explica aunque de forma parcial esa tendencia a colonizar y migrar hacia nuevas tierras constantemente.

Estos mismos dichos se encuentran en los *testimonii* de César por lo que parece validar las crónicas de Tácito; en cuanto a los germanos el dictador afirma “*no tienen interés en la agricultura y la mayor parte de ellos se alimenta de leche, queso, carne. Y nadie tiene extensión determinada de tierra o campos propios, sino que los magistrados y jefes atribuyen cada año a los clanes y linajes... la extensión de terreno y ubicación que les parece, y al año siguiente los obligan a trasladarse a otro lugar. Aducen muchos motivos para esto: que no cambien adoptada la costumbre, el afán en la guerra por el trabajo en el campo; que no haya interés en adquirir grandes tierras y los más poderosos expulsan de sus posesiones a los más débiles... que no surja ningún deseo de dinero... La mayor gloria para las tribus es, después de haber devastado los territorios vecinos, tener a su alrededor la mayor cantidad de tierra desiertas. Por eso consideran propio de su valentía que los vecinos, expulsados, abandonen sus campos, y que nadie ose establecerse cerca de ellos*” (César, VI, 22-23).

Asimismo, el ocio y el entretenimiento romano funcionaron también en Hispania como formas de asimilación cultural y colonización política. La presencia de infraestructura destinada para la concreción de tales eventos, se constituye una pieza probatoria del estilo de vida de la población local. Ahora bien, si a mayor porte de la infraestructura romana dedicada a los entretenimientos suponemos que mayor era el grado de penetración, entonces suponemos por lógica derivada que el *otium* en las provincias (al igual que en la misma Roma) se convertía en un mecanismo, eficaz aunque en ocasiones costoso, de control social. El profesor Blázquez no se equivoca cuando afirma “*la no asimilación de la cultura romana se observa también en la ausencia de edificios religiosos de tipo romano, de edificios de espectáculos, como teatros, anfiteatros y circos, donde se celebraban rituales de la tríada capitolina, de escultura y de bronce en número relativamente mediano*”. (Blázquez, 1989: 111)

Al *hospitium* (hospicio) característico de las poblaciones celtas y/o germánicas poco a poco se les fue imponiendo el patronato (de estirpe puramente latina). El *patronatus* y el *hospitium* eran dos instituciones que representaban culturas diferentes. En las zonas de mayor penetración cultural romana el *patronatus* comenzó a desplazar al *hospitium* como forma de organización político-social. Su forma consistía no en pactos establecidos por medio de la solidaridad y la recepción, sino por el nombramiento de protectores en las diferentes ciudades. Según Humbert, el *hospitium* tenía un carácter público (entre comunidades) el cual permitía ciertos derechos al viajante que se asemejaban a una “ciudadanía temporaria”; y el *hospitium* privado el cual se celebraba sólo entre grupos familiares o sujetos (Humbert, 1978). Al respecto, Blázquez nos advierte “*D’ors ha deducido del estudio de las tablas de hospitalidad y patronazgo que el hospitium fue la forma más prontamente adoptada en Hispania para revestir un tipo de alianzas públicas que eran tradicionales entre los celtas. En las zonas más*

romanizadas, en cambio, precisamente las menos célticas, no existía tal tradición y fue preferida la forma del patronato, como forma puramente romana, para nombrar protectores de las ciudades, verdaderos patronos. Con el tiempo, la vieja institución céltica, revestida de hospitium, fue perdiendo terreno a favor de la institución romana del patronato. El hospitium pierde su pureza a medida que nos acercamos al Levante y a medida que pasan los siglos” (Blázquez,1989: 55).

Este y otros asuntos son de extremo interés por aquellos que hacen del estudio del ocio su profesión y devoción. En este sentido, consideramos oportuno volver a señalar (más allá de Roma) las posibilidades que nos tiende el estudio del ocio en grupos y civilizaciones tan diferentes a la nuestra (pero a la vez tan parecidas). Más aún, consideramos al estudio del ocio antiguo como una forma científica (y disciplinar) que en los próximos años ayudará a los contemporáneos a comprender las dinámicas que adquieren sus propias prácticas con respecto al tema; y en conjunción con sus estructuras políticas y formas de construir la “otredad”. Es quizás la relación entre tiempo libre, explotación económica, codificación del ocio y asimilación cultural, una fórmula que nos lleva hacia las siguientes preguntas. ¿Qué vínculo existe entre el ocio y la estructura política?, ¿es el ocio la codificación política del tiempo no obligado?.

La siguiente propuesta, entonces, tendrá como objetivo analizar críticamente como ciertos elementos presentes en la antigüedad clásica de las civilizaciones indo-europeas no sólo ha pasado la prueba del tiempo, sino han sido adaptadas como formas institucionales y continúan siendo practicadas en nuestra modernidad presente. En este sentido, cabe aclarar al lector que el presente libro se ha estructurado en forma independiente como tres capítulos los cuales pueden muy bien ser leídos en forma separada pero con un eje temático específico; asimismo, si bien a primera vista, pueden repetirse ciertos conceptos su elaboración (en forma de espiral) existen entre ellos diferencias sustanciales en cuanto a los temas tratados. Así, en el capítulo primero nos predisponemos a analizar la influencia que la mitología escandinava continúa ejerciendo sobre el cine moderno de terror estadounidense, mientras en el capítulo segundo el tema central versa sobre el vínculo hegemónico entre el ocio latino y el turismo moderno como formas de crear identidad y pertenencia a una comunidad internacional de seres racionales. Por último, el tercer capítulo despliega el más ácido arsenal crítico sobre las relaciones e influencias de las diferentes matrices de alteridad (tanto nórdica como latina) y la implementación de sus diferentes formas de conquista en América.

Referencias bibliográficas

- Blázquez, José María. (1989). *Nuevos Estudios sobre la Romanización*. Madrid: Ediciones ITSMO.
- César, Julio Cayo. (2004). *Comentarios sobre la guerra de la Galia*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Gelormini, Nicolás. (2004). “Introducción: roma hasta la época de César.” En César, Julio Cayo. *Comentarios sobre la guerra de la Galia*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Grimal, Pierre. (2002). *El Helenismo y el Auge de Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua II*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

- Humbert, Michel. (1978). “Municipium et civitas sine sufragio. L’organisation de la conquete jusqu’a la guerre sociale. Roma.
- Robert, Jean Noel. (1992). *Los Placeres de Roma*. Madrid: Editorial Edaf.
- Rostovtzeff, M (1962). *Historia Social y Económica del Imperio Romano*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Tácito, Cornelio. (1952). *De las costumbres, sitio y pueblos de la Germania*). Trad. C. Coloma. *Obras Completas*. Buenos Aires: Colección Clásicos Inolvidables.
- Veblen, Thorstein. (1974). *La Clase Ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAPITULO I: mitología germánica y cine moderno

El ocio y el turismo, en ocasiones, se confunden. En realidad, como Korstanje señaló el Turismo debe ser comprendido como una forma de ocio el cual remunerado o no, es parte de la vida social del individuo y su desplazamiento geográfico (Korstanje, 2008). Pero existen varias formas de desplazarse, ya sea física o imaginaria.

En este sentido, el imaginario que despierta la ficción, nos orienta en la realidad o viceversa; y al igual que el turismo, el cine es para la vida moderna, un componente esencial en la construcción del otro cultural y espacial. Una forma de observar y experimentar sin moverse.

El cine y la televisión como bien mencionó Appadurai, se configuran en *paisajes mediáticos*, cuya funcionalidad radica en articular complejos y dispares escenarios, imágenes y narraciones a los espectadores (donde prima la fantasía y una fuerte tendencia a la desterritorialización). (Appadurai, 2001:49) (Sassen, 2007)

Sin embargo, existen elementos culturales que trascienden las barreras del tiempo; y se solidifican a pesar de los diferentes procesos de transculturación que un pueblo o tribu pueden experimentar. No hay que ir muy lejos, para ver elementos míticos en la saga de historietas de Superman en los Estados Unidos de América u en cualquier otro comic o forma de expresión en el arte, la televisión, y el cine. En cierta forma y de alguna manera, los mitos se las ingenian para sobrevivir y para volver en forma cíclica a condicionar nuestras expectativas y prácticas sociales en el presente. (Eliade, 1968)

A tal fin, debemos considerar al mito como una historia fabulada el cual describe un acontecimiento ubicado atemporalmente en un pasado siempre mejor al actual. En consecuencia, la explicación de Mircea Eliade se presenta como esclarecedora:

“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).

Es precisamente, sobre éste último que versa nuestro interés; más específicamente existen componentes culturales sobre el culto a las filias los cuales pueden ser comparados y analizados en conjunción con el cine de terror estadounidense. Por tal motivo, en el siguiente trabajo y por medio del análisis fílmico-discursivo, intentaremos demostrar como la mitología germánica arcaica continúa estando presente bajo ciertos “símbolos dominantes” en el sentido de Víctor Turner (1999).

El cine como expresión simbólica

Dentro de las disciplinas que conforman las Ciencias Humanísticas, la antropología fue una de las precursoras en utilizar soportes visuales como forma científica de análisis. Este material, pronto se convirtió en un nuevo “estilo de registro” como lo eran las notas de campo (Mead, 1983) (Brisset, 1999). Sin embargo, existe todavía una manifiesta resistencia por los académicos en considerar el cine como una herramienta etnográfica seria. (Henley, 2001)

Lo cierto es que de alguna manera estos detractores, parecen no haber comprendido aún que la imagen es parte elemental de la vida social, y deja de ser un mero producto de la percepción para transformarse en una forma de relación simbólica, como sugiere el profesor Hans Belting *“una imagen es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse así como una imagen, o transformarse en una imagen.”* (Belting, 2007:14)

Más específicamente, como sostiene Ardévol *“la antropología visual retoma la importancia de la imagen y, como especialidad o subdisciplina, se desarrollará después de la segunda Guerra Mundial a partir del interés de científicos sociales y cineastas por el documental social y por el cine y la fotografía etnográfica, de la mano de antropólogos como Margaret Mead y Gregory Bateson en Estados Unidos y como André Leroi-Gourhan, Luc de Heusch y Jean Rouch en Europa”.* (Ardévol, 1998:1)

A la vez, que la antropología (y sobre todo la etnología) hace uso de las diferentes tecnologías en materia visual como documentos etnográficos, también es importante la perspectiva de los actores involucrados en el uso de estos medios e imágenes. Pero en este punto el cine pasa de un mero entretenimiento (estilo de ocio), a una forma metodológica específica de hacer etnografía.

En este sentido puntual, continúa Ardévol: *“la reflexión de la relación entre cine y antropología debe situarse, por tanto, a distintos niveles simultáneos de análisis y considerar el cine, al menos como técnica de investigación, modo de representación y medio de comunicación. Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que la imagen es un objeto teórico de estudio desde la antropología y a la vez producto de la actividad antropológica; no sólo estudiamos imágenes del mundo, sino que las producimos; el proceso de investigación también es un proceso cultural.”* (Ardévol, 1998:3)

Las sociedades modernas pueden comprenderse si se analiza el cine desde una perspectiva política, discursiva e icónica. Desde los primeros intentos de Kracauer, el cine permite crear un puente entre el pasado y el presente; así desde la articulación entre el análisis de las imágenes, el lenguaje, el sonido, los montajes y los tópicos del rodaje surgen ciertas prácticas significantes plausibles de ser estudiadas. (Marzorati, 2008)

Existe un debate interesante sobre la función que el montaje tiene para el cine etnográfico; para algunos la cámara debe sólo limitarse a filmar los hechos directos tal como suceden, mientras para otros la ficción también habla de una interacción cultural entre dos actores (Birri, 1962) (Young, 1975) (Ardévol, 1998) (Brisset, 1999). En términos de Barthes, existe en el cine como espectáculo burgués una duplicidad entre

signo y significado; y a la vez, entre signo visceral e intelectual que implora por legitimar la imagen como natural (Barthes, 1997: 31).

Los procesos de transculturación se apoyan en concordancia con el acceso a los medios tecnológicos disponibles para su difusión. Diariamente, miles y miles de palabras e imágenes son transmitidas por los medios masivos de comunicación en lengua inglesa a todos los rincones del planeta. En este contexto, el cine etnográfico, parece estar preocupado por “las culturas moribundas” y a la pérdida de las tradiciones. (Rossi, 1987)

Sin ir más lejos, algunos advierten que el cine estadounidense se configura no sólo en un mecanismo de evasión y distensión; sino también en una forma de dominación ideológica, el cual ha penetrado en todos los mercados del globo. El cine “tercermundista” latinoamericano, se ve relegado a una posición de pasividad y subordinado al cine industrializado y comercial que distorsiona la imagen real que Estados Unidos desea transmitir al mundo. (Birri, 1962) (Solanas y Getino, 1962)

Según Solanas y Getino (1962), la estructura colonial y neocolonial denota dos significativos de cultura y en consecuencia de cine: la dominante y la nacional. Desde esa perspectiva, los autores están convencidos de que la cultura nacional empuja hacia la liberación. Asimismo, la Ciencia también se encuentra sumergida en una especie de falsa conciencia y subordinada a los fines prácticos de un supuesto “*imperialismo*”.

“Un astronauta o un ranger moviliza todos los recursos científicos del imperialismo. Psicólogos, médicos, políticos y sociólogos, matemáticos e incluso artistas son lanzados al estudio de aquello que sirva, desde distintas especialidades o frentes de trabajo, a la preparación de un vuelo orbital o a la matanza de vietnamitas, cosas, en definitiva, que satisfacen por igual las necesidades del imperialismo” (Solanas y Getino, 1962:32)

Los autores sostienen e invocan la necesidad de un tercer cine que exprese los valores nacionales, una personalidad liberada construida por una manifestación cultural autóctona; en otras palabras el cine debe ser comprendido como un mecanismo no sólo capaz de subvertir el orden dominante sino también que promueva la descolonización cultural. (Solanas y Getino, 1962:34)

Esto trae consigo algunas cuestiones las cuales no se pueden evitar, ¿qué relación tiene el cine etnográfico con el cine de ficción?, ¿puede considerarse al cine ficción parte inherente del etnográfico?, ¿es el cine ficción una forma de legitimación ideológica de prácticas de mayor complejidad?, ¿qué validez científica posee el cine ficción?

En primer lugar, parece algo improbable al considerar (estrictamente) el cine ficción como una forma de dominación simbólica, desde el momento en que presupondría una posición unívocamente pasiva del sujeto frente a los estímulos de este género. Por otro lado, la tensión entre objetividad y subjetividad se torna estéril si se plantea en esos términos (bipolares). Desde el punto de vista político, tampoco la dominación parece un proceso estático ya que tranquilamente los “sometidos” pueden (y de hecho anhelan) tomar posesión de las tecnologías disponibles para cambiar su situación. (Turner, 1991) (Asch, 1992) (Appadurai, 2001)

Todo cine desde el documental hasta la ficción, es una introspección de nuestra propia vida cultural. Nos habla de una forma de ser, de vivir, de sentir y de comportarse. Un film es una visión de nuestras propias pautas culturales, nos indaga e interroga sobre la realidad experimentada expresada en una imagen reflexiva. La producción fílmica pone a nuestra disposición diferentes imágenes de nosotros mismos, las cuales son sentidas, experimentadas y procesadas configurando la propia imagen que nos da la imagen de nuestra imagen. (Ardevól, 1996: 80)

Al respecto y como acertadamente señala Prelorán “*con la expresión cine etnográfico aludimos a una documentación fílmica sobre los comportamientos humanos, de tal manera que las actitudes de la gente y el carácter de sus culturas sean representadas e interpretadas*” (Prelorán, 1987:73). Según el autor, si bien el filmador etnográfico evita, clasifica y jerarquiza ciertas imágenes en detrimento de otras, existen ciertas reglas metodológicas específicas que lo validan como herramienta científica.

Desde nuestra perspectiva y en concordancia con Prelorán, sostenemos que a diferencia del etnográfico, el cine ficción tiene un discurso específico que es transmitido mágicamente por la performance de las diferentes escenas y personajes. Sin embargo, ambos pueden ser analizados bajo cierto rigor y exhaustividad. Al respecto, Prelorán advierte “*hay quien opina que no se puede describir una clase de películas como etnográficas en y por sí mismas; uno sólo puede describir como son utilizadas. Por lo tanto, cualquier película deviene una película etnográfica dado su propósito y su uso. Bajo esta perspectiva, toda película comercial hecha en el mundo nos dice algo de la cultura que la generó; viejas películas nos permiten ver cómo costumbres, modas y actitudes han cambiado a través de los años, y se han convertido en invalorable documentos históricos y etnográficos*” (Ibid: 78)

En resumidas cuentas, el cine (entonces) adquiere diversos sentidos acorde a las tramas sociales en las cuales se encuentra inserto: a) puede ser una forma de ocio y entretenimiento, b) puede convertirse en una forma de dominación política, c) un mecanismo de liberación cultural, d) una metodología etnográfica de registro, y e) una perspectiva de análisis antropológico sobre una cultura determinada.¹

En el último sentido dado, comprendemos al cine de terror estadounidense como un material, en primera instancia plausible de ser analizado, y en segundo lugar, como un espacio donde ciertos elementos discursivos se encuentran en vinculación directa como la mitología nórdica en la antigüedad clásica.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse, que el cine no sólo puede ser estudiado como una forma de ocio moderno, sino también como un mecanismo de comunicación y de expresión antropológica. A diferencia del cine etnográfico, en el antropológico se observa un conjunto de imágenes (visuales) que son interpretadas acorde a una hipótesis previa que además les da coherencia y orden. (Henley, 2001). Como acertadamente sugiere Asch, analizar la constitución cinematográfica en Hollywood puede no ser cine etnográfico, pero sí antropológico. (Prelorán, 1987) (Asch, 1992) (Ardevól, 1998).

Por otro lado, la narratología o mejor dicho, la posición del interlocutor con su voz también debe ser un aspecto a considerar en los análisis fílmicos. Es precisamente, en la

¹ Espistemologicamente, Ardevól distingue cuatro grandes líneas de investigación cinematográfica: descriptiva, proyectiva, participativa y explorativa. (1998:87-89)

narración que las diferentes imágenes se van articulando como un todo orgánico e inteligible para el espectador. En ocasiones, existe una tensión entre lo que observamos en la película la narración de las experiencias del personaje. Poder comprender estas diferencias, asume un gran paso en el estudio antropológico del film (Gaudreault y Jost, 1990). Pero también el discurso se encuentra parte del orden normativo legitimante del creador de esa película; el hecho de filmar no implica hacerlo sobre cualquier tema, existen guiones o expresiones culturales que construyen el discurso. (Nichols, 1997)

Consecuentemente a lo expuesto, en el siguiente trabajo intentaremos demostrar que el cine (moderno) de terror y ficción tienen estrecha relación con la mitología nórdica arcaica y su culto a los muertos (filgias); para tal fin, hemos utilizando fuentes visuales (films) y bibliográficas.

Los pueblos escandinavos y sus mitos

Las tribus germánicas son originarias (en un principio) del norte de la Península Escandinava, donde se alojaron desde el 500 AC; aunque luego se expandieron por gran parte de la Europa Central. Lingüísticamente estos grupos se encuentran emparentados a la familia indo-europea (escandinavo, anglo-sajón, frisón y gótico se cree fueron las fuentes lingüísticas madres). En la actualidad, la división lingüística se orienta a clasificarlas en tres grupos principales: *oriental*, *nórdico* y *occidental*.

La primera rama se puede considerar una lengua muerta, en la cual entra el gótico como fuente principal. Existen estimaciones que apuntan a los godos, visigodos o ostrogodos como las tribus donde se hablaba esta lengua. El segundo grupo, el nórdico ha sobrevivido al paso del tiempo y se encuentra presente en las actuales lenguas sueca, feroés, danesa, noruega e islandesa (su matriz es el escandinavo arcaico). Por último, el grupo de las lenguas occidentales abarca al alemán, ydisch, afrikáans, holandés, y el inglés entre otros.

Si bien no existe consenso entre los investigadores sobre cual es la lengua madre de estos idiomas, se observa una gran correlación con el frisón y el sajón antiguo. También el escocés parece una lengua vinculada (transculturalmente) al sajón, aun cuando su raíz sea céltica.²

La etimología de la palabra *germano* está sesgada por un pasado no siempre muy claro, pero existen dos pistas interesantes: la primera de ellas, hace referencia a la palabra *heer* (guerra) y *mann* (hombre), por lo tanto *germano* significaría “guerrero”. Sin embargo, por el momento, todo parece indicar el término deriva del celta (galo) *carmanos* que significa “los que gritan”. Es posible, los antiguos galos hayan observado esta distinción en los germanos antes de lanzarse hacia la guerra como método de intimidación; lo

² La lengua escocesa sigue desconcertando a los estudiosos ya que por un lado mantiene raíces comunes con el anglo-sajón o germánico occidental y con el lenguaje gaélico o celta. La palabra libro denota la siguiente estructura y sus cognados: book (inglés), boek (afrikáans), bók (feroes e islandés), buch (alemán), bóka (godo), bog (danés), bok (sueco y noruego), y beuk (escocés). Pero, también existen estructuras comunes del escocés con el celta; por ejemplo la palabra cabeza en proto-céltico *kwennos* adquiere la siguiente forma: *kione* (manés), *penn* (bretón), *pen* (galés), *pennos* (galo moderno), *ceann* (irlandés) y *ceann* (escocés). Como se ve en el último ejemplo, existe en esta última palabra una similitud del escocés con la rama del goidélico y no con el germánico. Esto sugiere la idea que no existe una pureza étnico-lingüística como se creía en el siglo XIX. Como acertadamente afirmaba Polakovic (1978), la palabra Prusia (antigua Alemania) deviene de la tribu de los BORUSIOS de origen eslavo y no germánico.

cierto es que originalmente el vocablo ha sido usado por Posidonio de Apamea y difundido por Caius Julius Caesar cuando escribe sus *Testimonii*³.

Ahora bien, también se observa cierta similitud también con la palabra latina *cormanus* – *cor* (corazón) y *manus* (mano)-, cuyo significado es “*quienes hablan con la mano en el corazón*”. Más específicamente, si bien se conoce el momento en el cual es usado por primera vez (58 a 51 AC) su origen etimológico aún se torna difuso y poco claro.

Para la época romana, los germanos habían descendido hasta ocupar los márgenes del río Rin y porciones de la Galia; diversas incursiones primero contra las tribus galas (célticas) y luego con los romanos, le dieron a los germanos una fama de “bravos guerreros”.

Aunque gran parte de ellos, eran tribus pacíficas y agricultoras, pronto desde el sur hacia el norte, comenzaron a identificarse y practicar la guerra como su primera industria. No es particularmente extraño observar como Wodan además de ser el dios de la guerra también tiene jurisdicción para aplicar reglas de comercio en épocas de paz.

Paralelamente, Nerto y Freyja (dioses de la agricultura y el amor respectivamente) fueron reemplazados por el temible Odín (dios de la guerra). La mirada romana y los prejuicios de la época, de un Imperio que anhelaba volver a la austeridad y a la pureza espiritual pérdida, le dieron a los nórdicos una imagen oscilando entre la admiración (por su valor y austeridad de costumbres) y el desprecio (por su falta de razón y supuesto primitivismo). (Robert, 1992) (Meunier, 2006) (Gerlomini, 2007)

Su forma de organización, se dividía en tres estamentos: los nobles, capaces de heredar propiedades y riquezas, los hombres libres, cuya distinción era la capacidad legal de portar armas, y los esclavos, el más bajo de los escalafones. Todos los hombres libres, eran llamados dos veces al año a multitudinarias asambleas (denominadas Thing) donde discutían los destinos de su tribu. Las diferencias surgidas por dos hombres libres se dirimían (en última instancia) con un duelo que culminaba con la muerte de uno de los dos involucrados, *el holmganga*.

Aun cuando estas tribus no dejaron un corpus escrito de su mitología, diferentes tradiciones orales fueron transmitiéndose de generación a generación, conformando lo que actualmente se conoce como la mitología germánica. No obstante, las formas y leyendas como así también los dioses adquieren diferentes interpretaciones, sentidos y connotaciones dependiendo de los diferentes pueblos que componían este grupo social.⁴

El dios de la Guerra Voden, Woddan o Wotan (Oddin u Odin) fue originariamente una deidad propia de las tribus del sur ubicadas en los límites con Galia a orillas del Rin. Más tarde, por motivos que hacen a la adquisición de la guerra como forma de

³ Los generales romanos acostumbraban a guardar todas sus experiencias en los campos de batalla en lo que llamaban testimonios o testimonii. Así Julio César guardó (como un verdadero etnógrafo) sus vivencias en las Galias y Germania en la obra *Comentarios sobre la guerra en las Galias*.

⁴ Las tribus nórdicas eran variadas y a grandes rasgos para el I AC pueden identificarse las siguientes tribus: marcómanos, sajones, suevos, gépidos, ubios, jutos, anglos, lombardos, godos, vándalos, harudes, burgundios, cuados, batavos, semnones, teutones, frisios, cimbro, francos, trebocos, camavos, rugios, y naristos entre otros muchos.

producción (posesión propia), las tribus del Norte comenzaron a adorar a Wodan (que significa Jefe de las Wuotes, el ejército furioso). (Meunier, 2006:61)

A rasgos generales, la mitología de estos pueblos nos habla de Nerto, Diosa de la Tierra (responsable de las cosechas); Wodan-Odín dios de la guerra, Freyja, diosa del Amor, Ziu-Tyr (arcaica denominación de Odín), Aegir o dios del mar, Heimdallr, Balder (dios de la luz), Thor la divinidad de los campesinos, Freyr o Frigg, hermano de Freyja y dios de la fertilidad y la temible Midgard o el gigante Geirrod, entre otros. (Meunier, 2006)

Una de las cuestiones que más impresionó a los romanos cuando tuvieron contacto con los germanos, fue el papel que desempeñaba la mujer en la vida pública de los hombres libres: iniciando ritos de augurio ya sea para la guerra o para el trabajo, eligiendo los matrimonios para sus hijos, o teniendo la facultad de heredar por linaje materno. (César, 2004) (Tácito, 2007)

En este sentido, es posible que el papel de la mujer en la organización social se fuera relegando a medida se abandonaban los cultos a las diosas Nerto y Freyja; y se adoptaban como propios los dioses de la guerra (Wodan o el irritante Thor). Si bien, también puede existir una similitud entre la Freyja (nórdica) y la Venus Amatoria (latina), lo cierto que es la demostración de amor romántico en el mundo latino era un signo de debilidad y afeminamiento (por tanto era repudiado por el varón); mientras en el mundo nórdico era señal de virtuosismo. El parentesco divino entre Freyja (diosa del amor) y Fricco o Frigg, dios de la fertilidad parece prueba –aunque algo polémica- de la relación entre la tierra y el trabajo. Así, la mujer se configuraba en el ámbito público como la organizadora del mismo en épocas de paz. (Korstanje, 2007)⁵

Dice, al respecto Cornelio Tácito *“Mientras los germanos no hacen la guerra, cazan un poco y sobre todo viven en la ociosidad dedicados al sueño y a la comida. Los más fuertes y belicosos no hacen nada; delegan los trabajos domésticos y el cuidado de los penates y del agro a las mujeres, los ancianos y los más débiles de la familia, languidecen en el ocio; admirable contradicción de la naturaleza, que hace que los*

⁵ Según Gerlomini aún no es probable la relación de la mitología germánica con las inefables prácticas de “exterminio” del tercer Reich III, durante la segunda gran guerra. Lo cierto parece ser, que ciertos aspectos de su mitología como el trabajo, la libertad y el poder pueden verse plasmados en los carteles colgados sobre los portones de los siniestros campos de concentración. Die “Arbeit macht Frei”. El trabajo es liberador. Donde, Trabajo (arbeit), poder (macht), libertad (freiheit). Aunque la idea de pureza étnica no estaba presente en los germanos arcaicos, sino por el contrario es un legado de Roma. En esta tribu exótica y físicamente diferente, los romanos vieron y construyeron una imagen ambigua: por un lado, se los admiraba como una forma de volver a la austeridad (pureza) y el coraje que Roma había perdido con el paso de los años, pero ésta admiración no era étnica sino espiritual. Aun cuando, físicamente las romanas gastaban fortunas en la compra de cabelleras nórdicas, mientras que los hombres pagaban altas sumas por los esclavos dálmatas o frisios, esto no se debía a otra cosa que una búsqueda constante de retornar a las costumbres “virtuosas” de Catón. Por otro lado, a los nórdicos se los estereotipaba como una tribu de salvajes desprovistos de cualquier tipo razón y habilidad para el comercio. Hecho, que obviamente ameritaba la presencia romana como una forma de civilidad y adoctrinamiento. Sólo en el ejercicio del comercio (intercambio) el salvaje puede ser “humanizado”. No todo bárbaro es salvaje. La condición de bárbaro (barbaroi) hacía referencia a la extranjería (con una cultura diferente) más que a la incivilidad. Para los primeros hombres de Roma al igual que para los griegos, los cartagineses eran bárbaros aunque su excelencia en el manejo del comercio, no autorizaba a llamarlos “salvajes” (Korstanje, 2007). Algunos prejuicios de los historiadores en el siglo XIX, que se ocuparon de estudiar Roma parecen ser los culpables de pensar durante mucho tiempo la civilidad y la extranjería como elementos similares, cuando en la realidad de la roma imperial nunca lo fueron.

misimos hombres hasta tal punto amen la inercia y aborrezcan la quietud.” (Tácito, XV)

En la actualidad, otro aspecto a favor de la mencionada hipótesis, es la forma femenina que toma el artículo cuando debe anteceder al trabajo como sustantivo. En moderno alemán *die* (la) hace referencia a, *die arbeit* (el trabajo), *det arbejde* (danés) o *det arbete* (sueco); mientras en lenguas romances derivadas del latín la forma masculina antecede a la palabra trabajo tal que: *(el) trabajo* (español), *(il) laboro* (italiano), *(le) travail* (francés).

El mundo trascendental de los nórdicos, se dividía en tres esferas: la primera era la Valhalla hogar donde residía en “gran dios” Odín (en las montañas o en el subsuelo). En este lugar eran recibidos los valientes guerreros que caían en batalla donde se les daba un festín en su honor; luego, el consejo de los dioses se encontraba en Gladsheim. Y por último la Valaskialf, mansión donde Odín ejercía su autoridad. Los gigantes vivían en regiones ubicadas en el norte, comúnmente llamadas Utgard y Jotunheim, de donde en ocasiones les declaraban la guerra a los dioses (también llamados ases).

En forma sumariada, podemos señalar que sus estructuras mitológicas tenían ciertas semejanzas que pueden resumirse en a) la lucha incesante entre dioses y demonios como arquetipo entre el bien y el mal, b) el valor como forma de reconocimiento en la otra vida, c) el miedo a los muertos (sobre todo los enemigos) que perjudican a los vivos por medio del uso de su filgia, d) la pequeñez del hombre frente a la naturaleza, y por último e) la creencia en una fuerza (Macht) que rige los destinos de todos los seres vivos e inanimados. (Meunier, 2006) (Korstanje, 2007)

Es precisamente sobre esta última, la creencia en el Macht (fuerza) predisponía al germano a pensar que su poder no se acabaría con el advenimiento de la muerte, sino que por el contrario, sus logros y méritos demostrados en los campos de batalla, lo acompañarían eternamente. En este sentido, ciertos objetos inanimados como ríos, manantiales, sus barcos o sus armas (sobre todo las hachas y espadas) también poseían su Macht, hecho que significaba una deidad protectora en caso de disminución de esa fuerza. Tras una rendición, el nórdico rehusaba a entregar su arma y causa de ello era muchas veces ajusticiado.

No obstante, estas tribus eran muy respetuosas de la hospitalidad, y como lo demuestran las leyendas vinculadas a la enemistad entre Hrungnir y Thor, cuando éste último precisamente es privado de darle batalla al gigante, tras haber sido invitado al banquete por el propio Wodan en Asgaard. Luego de embriagarse, Hrungnir (el gigante) dijo tener el poder de matar a todos los dioses excepto a Sif y a Freyja (de quien se encontraba enamorado); al enterarse por los ases de ello, Thor hizo su aparición pero Hrungir le recordó que atacarlo mientras se encontraba desarmado y bajo regla de hospitalidad, era signo de deshonor; por ese motivo, ambos se dieron cita a un duelo en Griotunagard entre los límites de la tierra de los gigantes (Riesenheim) y de los Ases (Asenheim) fuera del área de hospitalidad; de haber Thor incursionado contra el gigante mientras éste disfrutaba del banquete, hubiera tenido que vérselas con el mismísimo Wodan. Obviamente, a pesar de sus constantes y recurrentes ataques de furia, éste era un lujo que Thor no podía darse. (Meunier, 2006:85-86)

A diferencia de otras mitologías, el héroe germano no es virtuoso, prudente ni mucho menos sabio; como lo demuestran las leyendas de Thor o Donar (dios del Trueno) y su inseparable compañero Locki (dios del Fuego) en tierras de los gigantes (Utgard) donde Thor es derrotado precisamente por su falta de compostura y arrogancia. Sin embargo, éste al igual que los héroes es sumamente fuerte y valeroso aunque en ocasiones estas virtudes no le sirvan para evitar los engaños de los que frecuentemente es presa; como cuando Thrym le roba su martillo o es embaucado por Hrungrnir en tierras lejanas (derecho de hospitalidad). (Meunier, 2006:75-90) (Korstanje, 2007)

Otros aspectos propios de estas creencias, tenían relación con la adoración de la naturaleza (sobre todo el agua y el fuego) como fuente de recursos y suma protectora; en efecto, estas tribus consideraban la pequeñez humana como un rasgo principal frente al cosmos y a los dioses; asimismo, la venganza también se encuentra presente como forma de reciprocidad (en la mayoría de los casos ejercida por parentesco). Un daño era para los nórdicos, plausible de ser respondido siempre con mayor intensidad al recibido; por ese motivo como veremos a continuación, intentaban no dejar enemigos vivos quienes pudieran perjudicarlos luego de una contienda. En este sentido, también “la predestinación” como creencia estaba ampliamente difundida entre los pueblos daneses y escandinavos. Antes de ir a la batalla, las valkirias ya sabían de antemano quienes iban a caer en ella.⁶

Al respecto, Mario Meunier afirma “*los dioses están en lucha con las potestades demoníacas. Su suerte está ligada a la vida de Balder. Pero a éste sólo puede darse muerte por medio de un objeto (muérdago, arma) que se halla en manos de fuerzas subterráneas. Su enemigo lo consigue, y por medio de él causa a Balder la herida mortal. Pero éste, conforme a la tan divulgada creencia popular, renace en su hermano, el cual es vengador de su muerte*” (Meunier, 2006:98)

En ocasiones, también se le otorgaban sacrificios humanos al dios Tyr para saber su voluntad con respecto a la batalla, pero en otros estas prácticas comienzan a ser reemplazadas por técnicas de adivinación de mayor complejidad como el sueño o las runas. Tanto la cosmogonía (creación del mundo) como la escatología (fin del mundo) escandinava nos habla de la re-encarnación y la venganza como dos elementos centrales. En ocasiones, estos rituales se llevaban a cabo al lecho de algún árbol sagrado o dentro de algún bosque.

Pero lejos de lo aquello que escribió Tácito, estas tribus tenían una mitología no tan “simple” y “primitiva”, sino por el contrario “ambigua” y sumamente compleja. En parte, los germanos no creían en la inmortalidad de sus dioses, ya que éstos podían caer en fragor del combate y morir como un humano. Pero a la vez, su espíritu era re-encarnado en alguno de sus hijos para vengar su muerte. Esto se observa, en la muerte de Balder, de Heimdallr y del mismo Odín (el ocaso de los dioses).

Al respecto, Meunier afirma “*en estrecha relación con Odín estaba también Vidar. Es hijo de Odín y de la gigante Gris y resuelve vengar a su padre cuando le mata el lobo de Fenris en la gran batalla de los Ases con sus enemigos.*” (ibid: 106)

⁶ Existe, una gran concordancia entre el cisma protestante y la mitología escandinava, sobre todo en el caso del luteranismo que sostenía la humildad del hombre con respecto a Dios, y en consecuencia el futuro de éste predestinado a su voluntad divina. Recordemos la inexistencia, tanto de la predestinación como de la pequeñez humana en las mitologías judaica, greco-latinas y/o celtiberas.

Existen indicios de poesía islandesa (Voluspa) los hombres fueron creados, por intervención de tres dioses: *Odín, Hoenir y Lodurr*. El primero (Od-ín) les dio el alma, pero Hoenir les entregó el espíritu (filgia) y Lodurr su color vital y brillante. En un principio, los árboles cumplieron un rol protagónico en la vida de los hombres, aconsejándolos, guiándolos en su destino y protegiéndolos.

Su contralor, el fin de se mundo creado hacía referencia al Ragnarok o también conocido como el “ocaso de los dioses”. Los dioses se habían caracterizado por entablar con los demonios diversos combates; sin embargo existe uno iniciado por la impulsividad de Thor que tras su ataque a uno de los gigantes inicia una guerra entre los Ases (dioses) y los Vanes (demonios).

Es extensa la narración de esta batalla épica pero como resultado Odín, Balder, Freyr y Thor resultan muertos; hecho al cual se le suma la “corrupción de las costumbres de los hombres” como señal inequívoca del fin del mundo. Finalmente, son sus hijos Hod, Vali y Magni quienes dan muerte a los demonios en forma de venganza y restauran el orden de los antiguos Ases. El mundo parece encontrar una renovación tras hundirse en las olas del mar o por acción del fuego y emerger impoluto y renovado. (Meunier, 2006: 111-115)

Cabe mencionar que si bien existen algunos elementos los cuales pueden sugerir una comparación y vínculo entre el Ragnarok germánico y el retorno de Jesucristo en las creencias cristianas (Wilkinson, 2007); son más las diferencias entre ellas de lo que se cree. En realidad, la mitología cristiana y su antecesora la judía, mencionan una y otra vez al perdón o la expiación como posibles formas de renovación mientras que por el contrario en la mitología nórdico-germánica, la venganza ocupa ese lugar. Por otro lado, la venganza se deba (generalmente) por parte de los sucesores en linaje y parentesco; los hijos vengaban a sus padres (caídos); lo cual también traza una distinción con la mitología latina en donde padres e hijos se enfrentaban asiduamente por cuestiones de poder y prestigio. (Sola, 2004)

Sin embargo por un tema de espacio y tiempo, en este trabajo nos ocuparemos exclusivamente del culto a las filgias (muertos), dejando de lado otras figuras de la mitología nórdica, las cuales si bien pueden ser interesantes no hacen al tema en estudio.

Asimismo, podemos señalar que para comprender el culto a las Filgias (Fylgja), hay que primero introducirse en la trascendencia. Los antiguos nórdicos creían en la dualidad del hombre; una especie de segundo “yo” que coexistía en el mismo cuerpo con el espíritu. A esta Filgia no se la identifica directamente con el alma (espíritu), sino más bien con un “compañero” el cual una vez personificado, puede trabajar, hablar, tomar forma incluso hacer daño a los enemigos.⁷

Ciertas personas, mientras se encuentran dormidas tienen la habilidad de liberar su filgia para que ésta recorra varias regiones y paisajes. Al respecto el profesor Meunier sostiene “*cuando el dotado de esta facultad hace salir a la filgia de su cuerpo, éste queda como muerto, mientras la filgia viaja en forma de animal y recorre lejanas*

⁷ La diferencia central entre la Filgia y El Alma, es que la segunda es incorpórea mientras la Filgia puede tomar forma de animales como lobos, osos o aves (Beowulf). Algunos pueblos la llamaban Hugr, Filgiur o Manna Hugir.

regiones. Se cuenta que muchos hombres, y también Odín, poseían esta facultad.” (ibid: 47)

En este sentido, al momento de morir, la filgia seguía disfrutando de una vida similar a la que tenía anteriormente. Se creía que éstas tenían la facultad de atormentar a los hombres en vida, arruinando sus cosechas, devorando a quienes se extraviaban en terrenos desconocidos y sembrando el terror por doquier. Por lo general, para desterrar a estos espectros, se acostumbraba a quemarlos o decapitarlos, ya que la cabeza es el lugar donde residía el *macht*.

Meunier no se equivoca cuando afirma *“en los muertos también, como cuando vivían, la cabeza es el asiento de la fuerza que sobrevive. Por lo tanto, a los cadáveres de esos hombres se les cortaba la cabeza, la cual era machacada o quemada. Sólo cuando se había hecho esto y desunido de este modo definitivamente la filgia del cuerpo, se impedía totalmente la aparición del fantasma”* (ibid: 52).

Los sepulcros, enterrados en la tierra, también poseían una función profiláctica y protectora ante la presencia de los muertos. Se cree, aun cuando no esté demostrado que los nórdicos habrían sufrido grandes epidemias (quizás por sus constantes guerras), y en consecuencia hayan sido éstas las que difundieron la costumbre de enterrar a los difuntos con la creencia claro en la *filgia*.

Aunque, los difuntos tenían la capacidad, entre otras cosas de anunciar el futuro, lo cierto es que sólo decapitándolos se aseguraba su entrada al “reino de los muertos” o “Valhalla” (donde residía Odín). Si el guerrero había sido en vida un hombre de honor y valor, en el otro mundo era (en consecuencia) invitado a grandes festines donde comía, bebía y disfrutaba de la hospitalidad de “gran Dios de la guerra”. (ibid: 57)

La pasión de los germanos por la comida y la bebida era tal en su mitología como en su vida diaria que sorprendió al mismísimo César y puede verse reflejado el hecho también en las crónicas de Tácito. (César, VI) (Tácito, XXIII)

El momento del día, en que aparecen los muertos es la noche, sobre todo de invierno. *“de noche es cuando los muertos aparecen, especialmente en la grande y larguísima noche invernal, cuando la naturaleza está muerta. Es el tiempo en que aparecen también gran cantidad de fantasmas. Así se cuenta, que el fantasma de Glamr, regularmente durante la larga noche invernal sembraba la alarma por toda la comarca, entraba en las casas, mataba hombres y animales mientras permanecía tranquilo siempre a salir el sol y todo el tiempo que éste brillaba en lo alto del cielo”* (Meunier, 2006:52)

La imagen, lejos de poseer un cuerpo, requiere de un medio para presentarse y representarse a sí misma; en el antiguo culto a los muertos practicado por los diferentes pueblos en la antigüedad, se intercambiaba por el cuerpo en descomposición un recordatorio (duradero) hecho en barro o piedra. El renacimiento y la historia del arte como disciplinas, excluyeron de alguna manera “todas aquellas imágenes que tuviera un carácter artístico incierto” o relacionadas a la muerte; como ser las máscaras funerarias o los cabellos de los difuntos. La formación en el siglo XIX de la Academia de Arte consolidó una tendencia que mantuvo una distancia entre el medio y la imagen; como ser el caso de la fotografía. En este sentido, Belting advierte *“el dominio de la imagen*

de muertos en la cultura occidental cayó completamente bajo la sombra del discurso del arte, por lo cual en todas partes en la literatura de investigación se encuentra uno con material sepultado, o con el obstáculo de barreras de pensamiento que justo cuando se las quiere franquear pierden su conciencia de culpa". (Belting, 2007:22)

Lo expuesto hasta el momento, que por un lado puede no ser muy familiar en el mundo moderno, tiene, por el contrario, una relación estrecha con el cine de terror estadounidense; tema del cual nos vamos a ocupar a continuación.

La herencia de las Filgiur Kultur en el cine

En los años 60, para ser más exactos en 1968, el director de cine estadounidense George Andrew Romero, estrena su film *La noche de los muertos vivientes*. Si bien ha habido intentos anteriores de vincular el mundo de los muertos al cine hollywoodense, Romero ha sido bautizado como el "padre del cine zombie". El discurso de la película muestra como los muertos retornan a la vida, devorando a los vivos quienes a su vez se transforman en zombies. Al margen de la violencia y los actos de canibalismo, el éxito de taquilla llegó a ser tal, que diez años más tarde en 1978, Romero estrenará *El amanecer de los muertos*, film que cuenta la historia como un centro comercial se transforma en el refugio de un par de sobrevivientes que son atacados constantemente por una multitud de zombies. Producto de un extraño virus -transmisible por contacto directo con la saliva o la sangre- esta especie de muertos caminantes, sólo son vulnerables si se les dispara o se les corta su cabeza. Esta última obra terminó recaudando unos cuarenta millones de dólares y se convirtió en la inspiración de toda una nueva camada de filmes tales como *Tales from the Darkside* (1985), *el día de los muertos* (1985), *la noche de los muertos vivientes* (1990), *Cementerio de Animales* (1989) y las tres adaptaciones del video juego *Resident Evil* al cine.

Todas estas películas tienen aspectos que las hacen comparables en su estructura discursiva: a) un virus que se rápidamente se propaga por medio de seres que se encuentran muertos en vida o la idea de un retorno de la muerte sin alma, b) la capacidad de eliminar a estos seres sólo con la decapitación o la incineración, c) un hambre voraz de estos zombies por la carne humana, d) una última lucha entre el bien (los humanos) y el mal (los zombies) por la subsistencia e) la presencia de un héroe mítico cuyo valor y habilidad (*macht*) lo lleva a evitar el exterminio de la humanidad (Valhalla) y e) una zona neutra en donde ni zombies ni humanos pueden entablar batalla (hospitalidad).

Todo mito, diría Malinowski (1993:98) lleva implícito en su discurso el innegable miedo a la muerte y la necesidad de trascendencia. Es posible, que en este sentido exista una tensión entre la vida y la muerte como formas antiguas de organización; y no una tensión bipolar entre la cultura y la naturaleza como ha sugerido Levi-Strauss (2003). Según esta propuesta entonces, el miedo que presupone la presencia de la muerte, no es un sentimiento en sí mismo hacia la muerte, sino hacia su naturaleza disgregadora, repentina, caótica y destructiva. En el mito, se revive una y otra vez, la posibilidad de alejarla (aunque más no sea temporariamente) o reducir la ansiedad que generaría su nueva aparición. Esta tensión existente entre el mundo de los muertos, el cual invade el mundo de los vivos, tiene relación análoga con la forma en que el germano comprendía

su mundo; así los Vanes invaden también el mundo de los Ases y finalmente los devoran.⁸

Por ese motivo, a continuación se analizan discursiva y visualmente, dos de los filmes relacionados al culto de los muertos, dentro del género de terror. Hemos intentado hacer una combinación cronológica espaciada entre film y film demostrando la existencia de aspectos estructurales diferenciadores propios de la época en la cual se rodó el mismo, pero también aspectos que constituyen la base de la mitología germánica y en consecuencia son comunes a los dos rodajes.

Una perspectiva comparada – semejanzas y diferencias

Desde una perspectiva de análisis discursivo, el film *el día de los muertos versión 1* se orienta dentro del género de terror-ficción (estrenado en 1978 y dirigido por George Romero). Según el resumen de la propia película, *“los muertos vivientes dominarán la tierra, mientras sólo apenas un pequeño grupo de humanos conseguirá resistir; así se la ha revelado a Sarah, la hermosa científica que lucha por encontrar una cura contra la enfermedad. En consecuencia, estos sobrevivientes, entre ellos soldados y científicos, se esconderán en un refugio subterráneo. A medida que la situación se va poniendo cada vez más crítica, los alimentos comienzan a escasear y florecen los conflictos. La supervivencia de la especie humana está supeditada al exterminio de estos muertos vivos que sólo caen cuando se les da en la cabeza. Pronto las tensiones entre los científicos y los soldados se harán evidentes, y el autoritario capitán Rhodes intentará terminar con la vida de todos los científicos. Paralelamente, Sarah y Jhonny se perfilan a buscar una salida que les permita emigrar hacia una zona más segura fueran del ámbito de los muertos y del cobarde capitán Rhodes.”*

En forma análoga, el segundo film analizado se titula *resident evil 2 o el huésped maldito 2 –Apocalipsis*, dirigida por Alexander Witt y protagonizada por la bella actriz Milla Jovovic (cuyo estreno se remonta a 2004), su argumento se centra en el personaje de Alice quien *“despierta de un sueño terrible y descubre que sus peores pesadillas se han hecho realidad: un virus ha sido liberado y los muertos vivientes sedientos de sangre han sido liberados de la ciudad prisión donde se encontraban, descubriendo ella misma ser un experimento de la corporación Umbrella, Alice ha sido biológicamente mejorada con nuevas fuerzas, sentidos y destrezas. Las habilidades de Alice se deben conjugar para poder derrotar a estos zombis ansiosos de carne humana. A su vez, Alice es ayudada por una policía Valentine quien tiene un excelente manejo de armas.”*

Ambos discursos tienen diferencias y similitudes entre sí. Entre las diferencias Resident Evil 2 tiene como heroína a una mujer (Alice) con fuerzas y poderes sobrenaturales obtenidos por medio de la intervención científica (mejoramiento genético); y de Coprotagonista a otra mujer Valentine, quien si bien no tiene poderes especiales goza de una excelente puntería y manejo de armas de fuego.

⁸ En la era romana, Julio Cesar se quejaba de los germanos por ser una tribu que migraba una y otra vez en diferentes direcciones. La causa principal según “el dictador” se debía a las intensas guerras que entablaban los pueblos entre sí. Por sus observaciones, se sabe que los nórdicos tenían como costumbre dejar sin cultivar grandes extensiones de terreno en forma circular, lo cual era signo inequívoco del valor de su tribu. El germano no cultivaba extensiva o en forma de latifundio, pero si acaparaba grandes zonas en forma simbólica y política. La tribu que mayor extensión tuviera sin presencia extranjera, era aquella más respetada por el resto de sus vecinos. (Korstanje, 2007)

Por el contrario, en el día de los muertos los sobrevivientes, aun cuando la protagonista también sea una mujer, no poseen ningún tipo de poder (macht) especial más que sus ganas por sobrevivir. Su co-protagonista, Jhonny sólo es diestro en el manejo de un helicóptero. Para este segundo caso, los soldados (guerreros) se configuran como los últimos protectores de la humanidad y entran en conflicto con los científicos. Los guerreros encarnan el un papel feroz, brusco y autoritario, mientras que los científicos buscan controlar, adoctrinar a los muertos vivos (en el caso del Dr. Logan) o directamente erradicar el problema por medio de la reversión del virus (en caso de Sarah).

En cuanto a las semejanzas, estas son más que las diferencias. Ambos filmes hacen referencia a una amenaza para la humanidad presentada a la protagonista femenina (quien se caracteriza entre otras cosas por su belleza); el nefasto futuro le es revelado en forma de sueño; este consiste en la aparición de muertos (que por alguno u otro motivo) retornan a la vida para devorar a los humanos. La misión del guerrero o del científico es enfrentar a estos entes y matarlos apuntando a la cabeza como centro neurálgico.

Asimismo, el fin de la era humana se presenta en ambos rodajes como el escenario mítico en donde las fuerzas del bien y del mal se enfrentan por vez final. Estos muertos caminantes, no tienen consciencia (alma) pero sí movimiento dirigido (filgia) y predilección por devorar a los humanos (exterminio); en ambos casos existe una evolución natural de este ser en su aprendizaje y adaptación.

Por lo tanto, estas figuras (símbolos dominantes) que hemos descrito a muy groso modo, hablan de una marcada presencia del culto a las filgias (Filgiur Kultur). También otros aspectos (escenográficos y narrativos) deben ser tenidos en cuenta, de los cuales nos ocuparemos a continuación:

El día de los muertos versión 1

Sarah se encuentra sola en una habitación, de repente miles de manos salen de las paredes; la protagonista despierta intempestivamente, obviamente se trataba de un sueño. La habitación se presenta en tono gris, sin decoración y amoblamiento. Un calendario en la pared muestra el mes de Octubre⁹.

La siguiente escena, presenta a un helicóptero blanco aterrizando en una ciudad desierta, los ocupantes del mismo descienden y gritan buscando sobrevivientes; sólo atraen la atención de centenares de muertos vivientes que van en dirección hacia ellos. Sarah y los ocupantes del helicóptero huyen rápidamente y retornan al campamento. Este sitio se encuentra alambrado que previene el ingreso de los “muertos vivientes”; fuera de ella centenares de muertos pululan en busca carne humana. Tras ser mordido por uno de ellos, un ser vivo automáticamente se convierte en zombi.

Dentro de las instalaciones, un grupo de sobrevivientes se predispone a combatirlos; sin embargo, el grupo se encuentra dividido en dos facciones: por un lado, la de los

⁹ Octubre ha sido un mes clave en la mitología celta ya que simbolizaba la renovación de la cosecha. Desconocemos, la simbolización en las tribus nórdicas. Precisamente, Halloween (All Hallows eve) fue importada a los Estados Unidos por inmigrantes irlandeses. Los celtas festejaban el fin de su verano, el cual culminaba en el mes de Octubre. Ese último día, era extendida la creencia que los espíritus de los muertos salían de las tumbas para apoderarse de los vivos y resucitar. Para repelerlos, los celtas decoraban sus casas con huesos y calaveras.

científicos quienes experimentan con los muertos una búsqueda de una solución al problema; del otro lado, los militares comandados por el malvado capitán Rhodes quien aplica la autoridad por medio del uso de las armas. Aún, dentro del grupo de científicos, las opiniones se encuentran también divididas, por un lado se encuentra el Doctor Logan quien ha descubierto el centro neurálgico de estos seres se encuentra en su cerebro (en la cabeza); disparando a la cabeza se la fin a estos entes. Para el Dr. Logan, la solución al problema no se encuentra en combatir a los zombis (debido a que éstos sobrepasan en cantidad a los humanos), sino en adoctrinarlos según las costumbres humanas. Por el otro, Sarah propone una cura que revierta los efectos de la pesadilla en la que todos están inmersos.

Diferentes situaciones exacerban el conflicto entre el grupo militar y de científicos; sobre todo entre Sarah y Rhodes. La situación se torna desesperante; el aislamiento que presupone estar a 22 km. bajo tierra, incrementa la agresividad de los militares para con los científicos.

En el film analizado, se encuentra expresa relación a la predestinación y la limitación humana cuando Sarah es invitada por Jhonny (el conductor del helicóptero) a beber y relajarse. En la conversación, Sarah le critica duramente a Jhonny no tomar partido por ninguno de los dos bandos, y obedecer en ocasiones a Rhodes. Jhonny responde no encontrar ningún tipo de utilidad en la labor científica ya que *“descubrir no es una tarea de los seres humanos”*; éste sugiere (a la vez) no tratar de comprender el motivo por el cual la tierra se encuentra plagada de muertos sino simplemente intentar comenzar de nuevo; una especie de renovación de la vida en otro lugar. El co-protagonista continúa *“fuimos castigados por el creador, él nos lanzó una maldición para que viésemos como es el infierno; tal vez el no quisiese vernos destruyendo el mundo dejando un agujero en su cielo, tal vez quisiese mostrar quien es el que manda aún o haya pensado que estábamos demasiado ambicioso, intentando descubrir sus secretos”*.

Las declaraciones de Jhonny tienen una estrecha relación con ciertos aspectos mitológicos relacionados con la corrupción de las costumbres humanas, y el castigo inflingido por los dioses. Claro que también es evidente su antípoda, la posición del Dr. Logan quien pretende (por todos los medios) llevar al mundo de los muertos la socialización humana con arreglo a parámetros normativos y lógicos específicos o característicos de la sociedad civilizada.

Finalmente, Logan es asesinado por el ya desquiciado Rhodes quien descubre que parte de los experimentos de éste se hacían con sus camaradas caídos en el fragor del combate y convertidos en muertos vivientes. A su vez, el colega de Logan, el Dr. Fisher es tomado como rehén y fusilado en el acto; lo cual muestra un claro grado de cobardía por parte de Rhodes. Paralelamente, los muertos logran vencer las barreras del hasta entonces immaculado campamento e ingresan a las instalaciones (militares). Sarah y Jhonny escapan a una isla paradisíaca en donde la infección no ha llegado aún; mientras que el cobarde Rhodes y su abusivo lugarteniente son devorados vivos por los zombis. Una última escena en esta isla (supuestamente remota) marca el mes de noviembre, con el mar de fondo.

El huésped maldito versión 2 - Apocalipsis

Al igual que el film anterior, en Resident Evil 2, Alice despierta de un terrible sueño el cual apunta al comienzo del fin (el ocaso de los dioses). En este sentido, Alice ha sido

manipulada genéticamente a través del virus T; un descubrimiento del Dr. Ashford para su convaleciente hija, pero que fue manipulado por la inescrupulosa y poderosa Corporación comercial Umbrella. Alice era jefa de seguridad de una instalación de alta tecnología llamada el Panal; este gigantesco laboratorio se encontraba varios metros bajo tierra. Pero un grave incidente con el virus T, obligó a la computadora madre a matar a todos los residentes. La composición del virus convierte la materia muerta en viva; paradójicamente, todos los muertos fueron vueltos a la vida y liberados al mundo exterior cuando Umbrella decide abrir las puertas del Panal. La pacífica vida en la ciudad de Raccoon pronto se ve alterada con la aparición de estos entes que rápida aniquilan y devoran a todos los humanos que se encuentran indefensos. Algunos grupos logran armarse, como en el caso de algunos policías y efectivos de Umbrella quienes se encuentran en el lugar. Uno de los policías, la bella Valentine quien no tiene poderes o habilidades extraordinarias (como Alice) pero muestra un excelente manejo de armas, entra en escena combatiendo a los muertos junto con un grupo de valientes efectivos policiales. Sin embargo, el Dr. Cain pronto da la orden de aislar la ciudad dejando miles y miles de personas a merced de estos monstruos. Asimismo, Ashford intenta desesperadamente dar con su hija también dentro de la ciudad de Raccoon.

Valentine se refugia con un grupo de sobrevivientes en una Iglesia abandonada, pero pronto es rodeada por los zombis; hace su aparición Alice quien ya había escapado de los laboratorios de Umbrella, rescatando a este grupo. Pero Alice, desconoce que Cain ha activado el proyecto Nemesís, una alteración y arma genética tan poderosa como ella que se presta a entrar en acción.

Ashford contacta por satélite a Alice y a su grupo, proponiéndoles que busquen a su hija a cambio de sacarlos de la ciudad. Si bien los policías y reclutados por Umbrella intentan contener la situación, rápidamente se ven desbordados. El Dr. Ashford le comenta a Alice, que Umbrella intenta hacer detonar una bomba atómica para frenar la infección haciendo parecer todo un accidente. Minutos más tarde, Valentine encuentra a Angela pero ya es demasiado tarde para Ashford quien tras ser descubierto es capturado por el cobarde Dr. Cain. En consecuencia, Alice, Valentine y un grupo de sobrevivientes comandados por Carlos Olivera, intentan enfrentar a Némesis y al Cain; pero son capturados.

En la terraza de un alto edificio, Cain cuenta a Alice que Némesis ha sido manipulado al igual que ella con el virus T; en un principio ambos fueron corrientes de investigación diferentes y había llegado la hora de saber cual era el más poderoso. Alice se niega a pelear con Némesis, y Ashford es ejecutado con un balazo a quemarropa por Cain. Tras una larga y dura pelea entre Alice y Némesis, ésta hace el macabro descubrimiento que detrás de esa imagen deformada se encuentra su amigo Matt. Finalmente, Alice derrota a Némesis (Matt) y Cain le ordena matarlo; al negarse Alice, Némesis arremete contra los efectivos de Umbrella, liberando a Valentine, Angela y a Carlos, pero es destruido.

Paralelamente, y aprovechando el desconcierto generado por la lucha, un grupo de muertos vivientes ingresa al edificio; Cain intenta escapar en helicóptero pero es atrapado por Alice, quien en un raptó de venganza (por su amigo Matt) no duda en arrojarlo del mismo, dejándolo a merced de los hambrientos zombis. Finalmente, Cain es descuartizado (en similitud de condiciones que Rhodes) y devorado vivo.

Como estaba previsto, Umbrella decide denotar una bomba atómica en la ciudad eliminando toda vida y rastro del virus. Por la onda expansiva, el helicóptero donde se trasladaban Alice, Angela, Valentine y Carlos sufre un grave accidente; un hierro (parte del fuselaje) se dirige hacia la indefensa Angela, pero Alice interviene poniendo su cuerpo como escudo; hecho heroico que finaliza con su vida. El aparato, inevitablemente se estrella, bajo una hermosa cascada de agua. Solo el cadáver de Alice se encuentra cuando horas más tarde llegan los hombres de Umbrella. Alice se encuentra casi incinerada por el accidente.

Tras nuevos experimentos genéticos, Alice es regenerada con habilidades ahora mentales y nuevos poderes, pero un imprevisto error ha dotado nuevamente a Alice de su memoria. Al recordar todo lo sucedido Alice intenta escapar del laboratorio pero es aprehendida por un sinnúmero de efectivos armados. Entran, ahora en escena sus antiguos camaradas, Carlos y Valentine disfrazados como ejecutivos de la firma y liberan a Alice. Al margen, de este ardid; un video sobre la masacre perpetrada por Umbrella sobre civiles (en el proceso de la cuarentena biológica) llega a los medios de comunicación pero (pronto) ciertos intereses poderosos hacen parecer al video como una broma de mal gusto; y todo queda encubierto tras un intempestivo e involuntario accidente en un reactor nuclear.

Según los elementos expuestos, podemos identificar claramente las siguientes figuras o símbolos en común entre los dos filmes estudiados, con respecto la mitología escandinava: a) existe un virus que se propaga y vuelve los muertos a la vida, b) estos muertos vivientes devoran carne humana y sólo pueden ser eliminados si se les dispara a la cabeza (cerebro), c) un grupo de sobrevivientes se reúne (bajo tierra) con el fin de subsistir y luchar con estos seres, c) las protagonistas son mujeres que se caracterizan por su valentía, d) existe un refugio (bajo tierra) donde los muertos no tienen acceso (Valhalla) pero que luego trasgreden (el ocaso de los dioses), e) los protagonistas tienen atributos supernaturales ya sea por su poder (macht) o por su coraje, f) los villanos encarnan el poder normativo por el uso de las armas o de mecanismos económicos, g) los villanos se caracterizan por su cobardía, h) finalmente los cobardes son devorados brutalmente por los muertos vivientes, h) los protagonistas logran escapar y comenzar nuevamente con sus vidas (renovación del mundo) y finalmente i) la presencia del agua y/o el fuego como elementos paisajísticos en ambos finales.

Por otro lado, también se debe mencionar que existe una clara referencia a la humildad en el *Día de los muertos* pero este aspecto no se observa en *Resident Evil*. En este sentido, tanto en uno como en el otro, se encuentra un profundo rechazo hacia la evolución biológica, ora por un proceso científico de socialización o civilidad, ora por evolución genética; sentimiento que los antiguos nórdicos mostraban hacia la noción de “progreso” y “civilización” impuestos por el Imperio Romano.

Sin embargo, misteriosamente y como diferencia concomitante, mientras Alice se ve envuelta en un innegable sentimiento de venganza contra Umbrella por lo que le hicieron a su compañero Matt, Sarah no parece guardar resentimiento alguno. Es posible, que ciertas diferencias entre ambos rodajes tengan relación con la época en la cual se han filmado; pero esto es sólo una mera especulación personal que debe ser validada o refutada.

Consideramos que también es importante resaltar que aquellos personajes los cuales encarnan el rol de villanos, no son nombrados en la introducción del film, sino ya entrado el núcleo o ya en el final; tanto Cain como Rhodes son puestos en el anonimato mientras que los héroes en este caso Alice y Sarah son nombrados apenas comenzado el rodaje.

Resumiendo conceptos

Toda cultura posee sus valores, mitos, héroes y rituales los cuales condicionan las prácticas sociales en un tiempo presente; las sociedades occidentales (por lo general) se creen herederas de la cultura griega y luego romana, pero esto es sólo una idea sin fundamento como bien lo expuso Eric Wolf (2004). A lo largo de dos mil años de historia, diversas tribus, etnias y grupos humanos se han configurado (entremezclados) para constituir un ambiente de diversidad tanto en Europa como en Estados Unidos. En la mitología de los diferentes pueblos occidentales, existe un sincretismo de tal magnitud, que no lícito referirse a una forma mitológica pura. No obstante a ello, ciertos parámetros o aspectos culturales antiguos (que bien podrían llamarse dominantes) continúan influenciando la forma de comprender el mundo en la cotidianeidad.

En este sentido, nos propusimos investigar las diferentes figuras presentes en el cine de terror estadounidense moderno y su relación con la mitología nórdica arcaica. Si bien, como ya se ha aclarado la amplitud del término “pueblos germánicos” es muy grande, existen ciertos elementos comunes a todas esas tribus que los emparenta; entre ellas el apego a uno de los cultos más extendidos en Germania y Escandinavia para el I AC: *el culto a los muertos*. Esta antigua creencia sostenía que ciertos espíritus adquirirían la habilidad de volver después de muertos para devorar o causarles daño a los vivos y/o a su ganado. Por ese motivo, los nórdicos acostumbraban a no dejar enemigos vivos luego de cada contienda e incluso una vez ajusticiados a decapitarlos o incinerarlos (según cada tribu).

Esta idea en conjunción con otros elementos como el valor y la habilidad como criterios organizativos, la predestinación, el rol de la mujer como heroína, el sueño como espacio ritual donde se manifiesta el futuro, la creencia en el *macht* o poder de los humanos y/o sus objetos, la corrupción de las costumbres humanas como señal inequívoca del ocaso de los dioses (Ragnarok), la venganza como forma compensatoria y la veneración del fuego y el agua (entre otros), se encuentran aún presentes en ciertos filmes relacionados al género del terror.

En el presente artículo, se han analizado narrativa y discursivamente dos trabajos cinematográficos: uno de ellos escrito y dirigido por el célebre George Romero titulado *El día de los muertos*, el otro una adaptación de un video juego, dirigido por Alexander Witt, *Resident Evil 2 (Exterminio)*. Como simbología dominante en ambos rodajes, se ha notado cierta relación como la mitología nórdica de la creación y fin del mundo en combinación a un marcado respeto por el culto a los muertos (Filgiur Kultur).

De alguna u otra forma, estos símbolos han persistido desde épocas remotas al paso del tiempo. En el sentido de Mircea Eliade, nos inclinamos a pensar que los mitos como procesos ejemplares posicionados en un tiempo a-histórico, sirven como guiones culturales destinados a condicionar (en mayor o menor medida) ciertas prácticas profanas del presente. Es posible, que tanto Romero como Witt no conocieran in strictu

sensu los detalles de la mitología del pueblos sajones, suevos, jutos o frisios; aun cuando sus trabajos así lo reflejen.

Dentro de este contexto, coincidimos en señalar que el cine (al igual que otros entretenimientos) se encuentra sumergido en la vida cultural de un pueblo; por tanto los análisis antropológicos orientados al cine o a la cinematografía (de cualquier género) se constituyen como novedosos aportes al estudio de la mitología antigua.

Referencias Bibliográficas

- Apadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Ardévol, Elisenda.
 - (1996). “El video como técnica de exploración”. En *Antropología de los sentidos*. Pérez A., Sánchez y Martos, R. Madrid: Celeste Ediciones.
 - (1998). “Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcciones de datos audiovisuales”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC*. Material disponible en www.cv.uoc.es.
- Asch, Thimoty. (1992). “Del Cine y la antropología”. *Gazeta de Antropología*. Número 9. Texto 09-04. Material disponible en <http://www.ugr.es/~pwlac/>
- Barthes, Roland. (1997). *Mitologías*. México: Siglo XXI Editores.
- Belting, Hans. (2007). *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz Editores.
- Birri, Fernando. (1962). “Cine y subdesarrollo”. En *Hojas de Cine*. Volumen 1. México: Universidad Autónoma de México.
- Brisset, Demetrio. (1999). “Acerca de la Fotografía etnográfica”. *Gazeta de Antropología*. Número 15. Texto 15-11. Material disponible en <http://www.ugr.es/~pwlac/>
- César, Julio Cayo. (2004). *Comentarios sobre la guerra en las Galias*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Eliade, Mircea. (1968). *Mito y Realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Gaudreault, André y Jost, François. (1990). *El Relato cinematográfico: cine y narratología*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Gerlomini, Nicolás. (2007) “La Germania”. En *Germania*. Tácito, Cornelio Cayo, Buenos Aires: Editorial Losada. Edición latín-español.
- Henley, Paul. (2001). “Cine etnográfico: tecnología práctica y teoría antropológica”. *Desacatos*. Número 8. Pp: 17-36.
- Korstanje, Maximiliano.

- (2007). “Las prácticas de ocio en los pueblos nórdicos según Tácito Julio César (100-44 AC) y Cayo Cornelio Tácito (55-120 DC)”. Material Inédito en proceso de publicación.
- (2008). “¿Qué es el turismo?: una discusión teórica”. Material Inédito en Proceso de publicación.
- Malinowski, Bronislaw. (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires: Ediciones Planeta Agostini.
- Marzorati, Zulema. (2008). “El Cine y la construcción de la memoria histórica”. *Reflexión Académica en Diseño & Comunicación*. Universidad de Palermo, Argentina. Pp. 42-45
- Mead, Margaret. (1983). *Cartas de una Antropóloga*. Barcelona: Bruguera-Emece
- Meunier, Mario. (2006). *Mitología Nórdica*. Buenos Aires: Libros de la Esfinge.
- Nichols, Bill. (1997). *La representación de la realidad: cuestiones y conceptos sobre el documental*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polakovic, Esteban. (1978). *La formación del Ser Nacional (La Etnogénesis)*. Buenos Aires: Lumen ediciones.
- Prelorán, Jorge. (1987). “Conceptos éticos y estéticos en cine etnográfico”. En *El Cine documental etno-biológico de Jorge Preloran*. Compilado por Juan José Rossi. Buenos Aires: Editorial Búsqueda.
- Robert, Jean Noel. (1992). *Los placeres en Roma*. Madrid: Editorial Edad.
- Rossi, Juan José. (1987). *El cine documental etnobiográfico de Jorge Preloran*. Buenos Aires: Editorial Búsqueda.
- Sassen, Saskia. (2007). *Una Sociología de la Globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Solá, María Delía. (2004). *Mitología Romana*. Buenos Aires: Editorial Gradifco.
- Solanas, Fernando y Getino, Octavio. (1962). *Hacia un tercer cine*. En Hojas de Cine Volumen 1. México: Universidad Autónoma de México.
- Tácito, Cornelio Cayo. (2007). *Germania*. Buenos Aires: Editorial Losada. Edición bilingüe español-latín.

- Turner, Terence. (1991). "Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness." En *Colonial Situations. Essays on the contextualization of Ethnographic Knowledge*. G. Stocking (ed.) History of Anthropology, Vol. VII. Madison: The University of Wisconsin, pp.: 285-313. Nuestra traducción.
- Turner, Víctor. (1999). *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Wilkinson, Roy. (2007). *Mitología nórdica y su significado*. Buenos Aires: Editorial Antropomórfica.
- Wolf, Eric. (2004). "Figura el poder: ideologías de dominación y crisis". Revista Reflexiones. Número 183.
- Young, Colin. (1975). *Observational Cinema. Principles of Visual Anthropology*, P Hockings. The Hague: Mouton Publishers.

CAPITULO II: desarrollo y turismo

La noción de *desarrollo* como han demostrado algunos autores, tiene sus orígenes en el discurso del presidente Truman el 20 de Enero de 1949. Desde ese entonces, la palabra ha adquirido un sentido específico entre los hombres: los que pertenecen a un mundo desarrollado y aquellos excluidos de éste. (Escobar, 1997) (Viola, 2000) (Esteva, 2000). También otros se han interesado por demostrar ciertas semejanzas estructurales entre el Imperio Romano y los Estados Unidos de América en cuanto a la formación de ciertas ideologías como “la globalización y la oikoumene”. (Hidalgo de la Vega, 2005) (Korstanje, 2008a)

Si bien la racionalidad economicista de los primeros defensores del “desarrollo” poco tenía que ver con la oikoumene o la “hermandad de los hombres racionales” de los antiguos (Grimal, 2002), parecen existir ciertos elementos en la práctica del ocio que funcionan como mecanismos políticos de control. El siguiente artículo (ensayo) intenta, por un lado relevar críticamente y comparar las diferentes posturas de los autores modernos con respecto al desarrollo como forma racional y moderna de ordenamiento de recursos; luego en una segunda fase, discutimos la idea de turismo como forma sustentable de desarrollo de las comunidades; mientras que una última etapa, establecemos una comparación directa entre el turismo moderno y el *otium romano* como formas (semejantes) rituales no sólo de dramatización política sino también de diferenciación social.

Sin embargo, para poder precisar el objeto de estudio, debemos presentar una definición previa de aquello que entendemos por “lo político”. A tal efecto, con Alejandro Isla, definimos lo político (cultura) como “*las prácticas y discursos verbales, expresados tanto en relaciones sociales como en campos de simbolización e identificación, relacionados a expresiones de poder (y por ende a formas de autoridad y jerarquía) conscientes y/o no conscientes, que se manifiestan tanto en el espacio público como en el privado*” (Isla, 2005:298).

Aun cuando somos concientes de las diferencias estructurales que pueden tener la antigüedad mediterránea clásica y la modernidad, creemos que una revisión histórica de la antigüedad con respecto al ocio nos ayudará a comprender al fenómeno en su total dimensión. En consecuencia, nos hemos servido de fuentes clásicas de la época como *Anales de Cornelio Tácito*, y *los Doce Césares de Cayo Suetonio*.

Limitaciones de la noción de desarrollo

Inicialmente, el análisis cultural se cuestiona sobre la posibilidad de que exista una hegemonía cultural unívoca la cual se ubica por fuera de todas las fronteras. Escribe Dumont “*así, todo el mundo sabe que hay dos clases de países, los países desarrollados y los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, y no están tan lejanos los tiempos en que el desarrollo se concebía como algo perfectamente unívoco y uniforme, aunque las cosas se hayan medianamente matizado y complicado en los últimos treinta años*” (Dumont, 1988: 160).

Para nuestro autor, el problema se centra en las diversas formas de interacción cultural entre “los pueblos” y la influencia de la civilización moderna como construcción global en todas ellas bajo formas específicas de dominación (aculturación). Dumont discute directamente la noción de “metacultura” como entidad por encima de las demás constituciones culturales; la modernidad y sobre todo la ideología entonces se perfilan

como mecanismos generadores de etnocentrismo. En otras palabras, *“cuando, bajo el impacto de la civilización moderna, una cultura dada se adapta a lo que para ella constituye la modernidad, construye representaciones que la justifiquen a sus propios ojos en comparación con la cultura dominante”* (ibid: 170). Esta clase de aleación (alienación) de ideas y valores crea dos direcciones, una mira hacia el interior en forma auto-justificativa e individualista, la otra hacia el exterior en forma universalista.

De esta manera, según el autor ciertos grupos generan dependencia sobre otros; en tal caso, la imposición/adquisición de la palabra “desarrollo” dentro de la jerga económica de mediados del siglo 20 no parece ser la excepción. Mientras ciertas culturas exportan formas ideológicas hacia una cultura universal, otras importan esas ideas tomándolas como paradigmas validos de adaptación. El modelo del profesor Dumont, nos es ciertamente útil a la hora de explicar como una idea particular se auto justifica desde dentro para luego pasar a una cultura (exterior) dominada en forma universalista generando un doble juego de identidad global y reclamo local generando formas híbridas. En otras palabras, la difusión ideológica no es hegemónica para Dumont sino que permite a las culturas locales añadir elementos propios y singulares según por los cuales las ideas trascienden a través de los tiempos en similitud y diferencia.

Más específicamente, el carácter etnocéntrico de la palabra desarrollo ha sido ampliamente debatido y estudiado por Rist (1996). Es posible, que a su alrededor se haya despertado todo una serie de prejuicios y estereotipos ideológicos los cuales subyacen en marcar la diferencia entre los pueblos. Como ya observó Claude Lévi-Strauss los hombres tienen una tendencia inexpugnable a diferenciarse entre sí en la vida cultural, si logran igualar sus diferentes círculos de pertenencia en la vida biológica. (Levi-Strauss, 2003)

Por otro lado, se torna interesante la idea de pensar al placer como una forma de desarrollo la cual a su vez coadyuve en reforzar ciertas diferencias pre-existentes. Como bien criticaron Esteva (2000) y Escobar (1997) el desarrollo supone el mejoramiento de ciertas pautas o situaciones dadas por medio de la intervención y/o ayuda económica. Esto supondría que un grupo puede mejorar su formación, su nivel económico, su forma de vida sólo si aceptara la ayuda de los países llamados “desarrollados”.

Así, esta “utopía” no sólo despertó muchos adeptos sino que pronto vio o (mejor dicho) demostró su lado oscuro (Esteva, 2000). Lo que se conoce como la etapa del “Estado de Bienestar” intenta quebrar un proceso de acumulación ininterrumpida para propugnar por una mayor redistribución del ingreso; y en ese sentido, no es nada extraño que el “termino bienestar” esté presente en la mayoría de los discursos políticos tanto en los países que buscan el desarrollo como aquellos que pretenden enseñarles como obtenerlo. Al respecto, Cardarelli y Rosenfeld (1998:70) advierten *“en este marco, las tensiones que aparecen más fuertes y condicionantes de la participación social en los tiempos de la democracia son: eficiencia – equidad, crecimiento – empleo e inclusión-exclusión.”*

No obstante, ni el desarrollo, ni la democracia, como así tampoco la participación, los préstamos financieros y los ajustes económicos pudieron paliar las graves crisis que han enfrentado los países periféricos en su constante peregrinación hacia “la meca del desarrollo”; ya no cuestionando la misma idea de “desarrollo” sino convirtiéndola en una forma ideológica de poder. (Escobar, 1997)

La planificación como institución racional debería (entonces) asegurar un correcto desenvolvimiento y concreción de las estrategias a seguir. De esta manera, según Esteva se extiende a todo el mundo (en forma de conquista ideológica en el mejor sentido marxiano) la noción de escasez. A tal efecto, la vida social se centraría exclusivamente en la “piedra angular de la escasez”. En resumidas cuentas y según el autor, se parte del supuesto de que los deseos del hombre son elevados en comparación a sus recursos; por tal motivo, la planificación estratégica lo ayuda a organizar racionalmente sus recursos para cumplimentar sus expectativas. Se parte, así de una visión mutilada de la naturaleza humana la cual lo subordina al orden económico vigente. El discurso de Truman marca un antes y un después no sólo en la cuestión del desarrollo sino la incursión de los Estados Unidos en la escena política mundial.

En efecto, el desarrollo se conforma como una forma de pensar la “evolución” y crecimiento de las naciones en forma lineal según el prisma nórdico occidental. Pero, no todos “crecieron” de la misma manera. Mientras la Europa (germánica) y los Estados Unidos configuraron sus sistemas productivos según sus propias lógicas, el resto de los países involucrados pusieron en tela de juicio los valores que propugnaban el desarrollo y la modernidad. En primer lugar, por una especie de comprobación empírica de las “falsas” promesas universalistas del paradigma; segundo, por las desilusiones que la racionalidad y el liberalismo trajeron consigo generando (a la vez) mayor inequidad, pobreza y dependencia de los sectores internos (Schnapper, 1988:175).

En esta misma línea, Corbalán (2004) marca el hito de la hegemonía estadounidense entre las décadas de 1980 y 1990. En ese lapso, los Estados Unidos cambiaron el eje discursivo de la “conquista”. La racionalidad como modelo de distinción dio origen, en su lugar, al concepto de “gobernabilidad”. Los especialistas, para ser más exactos los trilateralistas, propugnaron abolir la lógica intervencionista del Estado y sustituirla por la del “libre mercado”. La progresiva pérdida de hegemonía de los Estados Unidos luego de la irrupción cubana, la liberación de África, y los movimientos independentistas en el medio oriente, conllevó a un cambio de dirección en plan de control. El disciplinamiento, a diferencia del colonialismo, no se hacía sobre la población por medio de la coacción sino por medio de las fuerzas de trabajo.

En este sentido, tanto los organismos de préstamo internacional como el Banco Mundial, enviaban a sus asesores (expertos) a aquellos Estados que solicitaban (o no) una ayuda financiera y los “guiaban” en materia de “reformas estructurales”. Todos estos cursos de acción combinados lograron (temporalmente) aplacar los ánimos de ciertos regionalismos o movimientos nacionalistas locales. (Corbalán, 2004)

Sin embargo, aun cuando concordemos en cuanto a la naturaleza política del desarrollo y/o de la asistencia financiera como formas específicas de control político o dominación; esto no resuelve el vínculo de estos elementos con el turismo. ¿Es el turismo una forma de dominación moderna también?

El Turismo

En los últimos treinta años, el turismo ha pasado a formar parte de la economía mundial como una de las actividades más “prometedoras”. Si bien por su naturaleza posee ciertas sensibilidades hacia los estímulos hostiles del medio (como ser catástrofes o conflictos), se ha sabido ubicar en la mayoría de las culturas del globo. Entre los mecanismos que

han ayudado a su consolidación podemos citar brevemente a los siguientes factores: a) una alta tecnificación capitalista que mejoró las formas de transporte, b) la reducción de las horas laborales lo cual dio mayor tiempo de ocio, c) un aumento salarial acorde en ciertas sociedades “desarrolladas”. (Schluter, 2003) (Katchikian, 2000) (Cooper, 1992) (Munné, 1999) (Getino, 2002) (Wallingre, 2007) (Korstanje, 2007a).

En este contexto, Korstanje (2007a) sostiene que existe una diferencia sustancial entre el turismo como fenómeno moderno y cualquier otro viaje o práctica de ocio utilizada en el pasado como pueden ser los *ludii gladiatorii*. Sin embargo, en las últimas décadas el turismo se ha perfilado como un supuesto instrumento capaz de sacar a los países del estado de pobreza en el cual se encontraban; y también como en el caso del desarrollo no tardaron quienes criticaron esta postura por su falta de resultados.

Por su lado, De Kadt cuestionó seriamente las bases del desarrollo turístico como una forma de mejoramiento en la calidad de vida de aquellos pueblos que incursionaban por primera vez en este rubro. En concordancia, con la tesis de la periferia, de Kadt sostiene que en aquellos países los cuales han tenido un pasado de subyugamiento y dominación colonialista, tendrán menores posibilidades de experimentar “el desarrollo turístico” en forma positiva; en comparación con aquellos quienes no experimentaron ningún lazo de dominación. (Kadt, 1992)

Para el caso de Turner y Ash, el turismo era simplemente una forma más de dominación ideológica capitalista. Los grandes centros de acumulación del capital, se conformaban como los centros emisores de turistas e inversionistas, quienes a su paso hacían uso del consumo como su principal característica. Los países “no desarrollados” sólo cumplían un rol pasivo en albergar a estas verdaderas “hordas doradas” (turistas) las cuales agotaban todo recurso disponible a su alrededor. (Turner y Ash, 1975) (Jiménez Guzmán, 1986)

Esta postura (corriente) crítica dio como origen la noción de Turismo Sustentable, el cual a diferencia de su predecesor (el turismo convencional) tenía como objetivo el cuidado del medio ambiente, y el desarrollo de la población anfitriona. La planificación (como instrumento de la racionalidad humana) sería capaz de organizar y articular los diferentes componentes del sistema turístico para paliar las consecuencias negativas del mismo. (Acerenza, 1991) (Bullon, 1985) (Schluter, 2003) (Jafari, 2005)

En la actualidad, diversos investigadores y reconocidos académicos recomiendan al turismo como forma segura y sostenida de generar riqueza, participación social, endocrecimiento, la revalorización o rescate cultura, y el desarrollo de ciertas localidades o sitios que no poseen una infraestructura industrial previa (Vitry, 2003) (Dos Santos y Antonini, 2004) (Silva Santo, 2003) (Toselli, 2006).

Con la *antropología del desarrollo* puede considerarse la hipótesis que la hegemonía de los Estados Unidos se ubica a mediados del siglo XX con los primeros discursos sobre ayuda económica para los países “del tercer mundo” y se ha consolidado (posteriormente) con la tesis trilateralista de los préstamos de los organismos financieros internacionales sobre ciertos Estados solicitantes. A ello se agrega, la conformación del Turismo (dentro de otras muchas industrias o actividades) como un fenómeno económico o instrumento de “desarrollo”; recomendando por los “expertos” y instituciones de ayuda financiera funcionales al poder estadounidense y europeo.

Sin embargo, una posición revisionista sobre el tema sugiere que el problema parece ser anterior a la “hegemonía de los pueblos anglo-sajones”. Para ser más precisos, los textos clásicos nos dan una pista sobre la influencia del Imperio Romano en la institución de “la razón” como el elemento discursivo central (ordenador del mundo) marcando el límite de la igualdad y diferencia entre los pueblos. En este sentido, consideramos oportuno establecer (en la próxima sección) las semejanzas y diferencias entre *el otium romano* y *el turismo moderno*.

El Otium y la recreación turística

Desde un prisma metodológico, comparar al turismo moderno con el ocio antiguo sería un grave error, desde el momento en que ambos elementos pertenecen a categorías analíticas distintas. Por un lado, el turismo es sólo una forma (de otras muchas) de ocio moderno, mientras que el *otium* puede comprenderse como la adaptación de la noción griega *schkóle*, excluida de sus significaciones filosóficas. (Munné, 1999)

El *otium* para los romanos (y así para gran parte del imperio) se distinguía de la *ocupatio*; por aquella época el ciudadano podía emplear su “tiempo libre” en diversos quehaceres los cuales iban desde la caza o la pesca (privado) hasta asistir a un evento promocionado por el emperador (público) (Jiménez Guzmán, 1986:25). En forma sumariada, cada evento tomaba formas sociales y estructurales específicas: la caza y la pesca, los banquetes, algunos viajes, las termas, los baños, los ludii gladiatorii, las carreras, la poesía, el teatro y la bien conocida siesta; todas estas formas guardaban diferentes significaciones sagradas (Veyne, 1985) (Robert, 1992) (Paoli, 2007).

A medida que el Imperio crecía, las rígidas costumbres de Catón fueron haciéndose más laxas; ciertas interpretaciones sesgadas de las doctrinas de Epicuro (combinadas con la filosofía estoica) fueron conformando al *otium* como un mecanismo de distinción social y sensibilidad hedonista (Korstanje, 2008b). Ahora bien, aun cuando algunos estratos como los esclavos no podían gozar de los beneficios del *otium*, sí tenían su tiempo libre o de descanso el cual utilizaban paseando por las calles de Roma o consumiendo vino en “las temibles” Tabernas (Robert, 1992). Otra diferencia radica en que el turismo moderno se encuentra unido por definición al desplazamiento geográfico y/o viaje dentro de un marco temporal y estructural específico; aspecto por el cual se lo distingue de la migración u otros desplazamientos voluntarios.¹⁰

Por otro lado, en el *otium*, como en cualquier otro ritual, existía una devoción hacia una deidad en particular; así las fiestas y los banquetes se ofrecían en honor a Baco, Saturno o Júpiter mientras que también los ludii gladiatorii recordaban una y otra vez, el control técnico y material de Roma sobre la naturaleza y sobre los otros pueblos; en efecto, la ociosidad adquiría cierta obligación y responsabilidad para con los dioses. No asistir a las “fiestas bacanales” o a las “saturnalias” podía ser un acto de libre elección, de no ser por los temidos castigos se creía tanto Saturno como Baco podían ejercer en los negocios (Robert, 1992) (Paoli, 2007). Esta perspectiva última, separa en gran medida al *otium* (semi-voluntario) de las formas actuales que adquiere el turismo como actividad comercial.

¹⁰ La definición de la Organización Mundial de Turismo define a fenómeno como “toda actividad de individuos que viajan y permanece en lugares fuera de su ámbito de residencia por motivos de ocio, negocios u otros propósitos por más de 24 horas pero menos de 1 año”.

Sin embargo, al margen de sus diferencias (sustanciales en algunos puntos) tanto *turismo* como *otium* podrían compararse teniendo en cuenta que ambos tenían a la *razón* como el elemento principal de evolución y jerarquía entre los hombres. Por lo tanto, el *otium* al igual que el *turismo* no sólo funcionan como un reforzador (o desinhibidor) de los roles objetivados en la vida cotidiana dentro del propio grupo, sino además recuerdan a los hombres ciertas “premisas” básicas para el funcionamiento de su sociedad tales como: a) una jerarquía necesaria para distinguir a los hombres entre sí dentro del endo-grupo, b) ciertos factores escénicos y de dramatización los cuales refuerzan el orden social pre-existente, c) la existencia de utopías y tópicos ideales como formas de dominación y control políticos, d) una diferencia y/o igualdad entre el endo y el exo-grupo con la aplicación (planificación) racional como criterio selector y e) la existencia de lazos identitarios y de solidaridad que mantienen la cohesión grupal.

El otium como clasificador jerárquico

La mitología latina se ha regido por la fórmula muy simple: “*te doy para que me des*”. Esta forma de concebir a sus dioses, los ha transformado en uno de los Imperios más importantes de la historia de la humanidad. Sin embargo, este crecimiento trajo a la vida cotidiana de Roma diversos cambios de gran impacto. El apego por la tierra y el trabajo comenzaron a ser mal vistos por ciertos grupos, dando origen a lo que Thorstein Veblen denominó una clase ociosa. (Veblen, 1974).

La nueva situación ameritaba nuevas costumbres y el ocio (*otium*) se convirtió rápidamente en una forma ritual en donde las contradicciones o tensiones estructurales quedaban atrás; por tal motivo no es extraño observar las grandes sumas de dinero ofrecidas por “los patricios o los emperadores” para celebrar festines, o juegos públicos en honor al pueblo. La ostentación pasó a ser uno de los principales criterios distintivos de la elite romana. (Jiménez Sánchez, 1998) (Solá, 2004) (Kaerst, 1929) (Carcopino, 1956) (Robert, 1992) (Zanker, 1992) (Paoli, 2007).

Según Suetonio, el emperador Nerón llegó a gastar sólo para Tíridates unos ochocientos mil sestercios al día. “*Al músico Menécrato y al gladiador Spículo les regaló muchos patrimonios... celebró funerales casi regios por el usurero Cercopiteco Panerota, al que había enriquecido con espléndidas propiedades en el campo ... jamás se puso dos veces el mismo traje. Pescaba con una red dorada, cuyas mayas eran de púrpura y escarlata. Se asegura que nunca viajaba con menos de mil carruajes, que sus mulas llevaban herraduras de plata y que sus muleros vestían hermosa lana de Camusa*” (Suetonio, Nerón, XXXI)

La sociedad romana estaba fundada alrededor de ciertos valores que sostenían su estructura social como por ejemplo la negociación y la adulación. El romano medio, sin poder y sin riquezas, para sobrevivir debía tejer una estratégica red de relaciones y alianzas. Muchas veces, intercambiando familiares en matrimonio para garantizar la paz, en otras por medio de la adulación y la amistad. Cada día por la mañana, el cliente (siervo) abrazaba las rodillas de su amo besándole las manos y el pecho como símbolo de lealtad. (Mehesz, 2003)

La imitación de aquellos sin estatus para con “la elite patricia”, era una de las formas de mantener el orden institucional. Las modas, ya sea los cortes de cabello tenían una estrecha relación con las prácticas de los emperadores. Así, cuando Adriano (por

motivos personales) vestía “barba” está se impuso sucintamente a todo el Imperio. Hasta antes de Adriano, el hecho de llevar “barba” no era bien visto por las costumbres romanas (Paoli, 2007:169-174). Tampoco es lejana la idea de que Nerón, Domiciano o Calígula se hayan esmerado por tomar protagonismo en las fiestas públicas; Nerón César era comúnmente aplaudido en sus presentaciones líricas o poéticas; como así también en sus bochornosas participaciones en las carreras de caballos. A tal punto, la búsqueda de los gobernantes por la legitimación, los llevaba a verse también rodeados de héroes, guerreros, y eruditos filósofos en sus apariciones públicas. En perspectivas antagónicas, la erudición y la destreza física parecían valores culturales que inspiraban “respeto” en la Roma Imperial. El papel y la presencia de los expertos, también se conformaban como estrategias de dominación política.

Así, Nerón manejaba a la perfección la lengua griega y el latín; mientras conservaba al celebre Séneca como su consejero personal. El emperador, poseía una exacerbada admiración por la cultura griega. Con motivo de una reunión, uno de los comensales adulándole pidió que los deleitara con su prodigioso canto, Nerón respondió que *“sólo los griegos sabían escuchar y eran dignos de su voz”*. (Suetonio, Nerón, XIII). Es así que como actor en las tragedias griegas, Nerón representó a *Edipo*, *Hércules*, *Orestes* y *Canacea*. (Suetonio, Nerón, XVIII-XXV) ¹¹

Dentro de un contexto en donde los lazos sociales se hallaban vinculados a la jerarquía, el control, la riqueza material y el poder; las “fiestas saturnalias” se convertían en verdaderos espacios rituales en donde los siervos se transformaban en amos, y los amos en siervos. Durante un lapso de tiempo, circulaban regalos por todas las ciudades y los esclavos parodiaban las actitudes de sus dueños (Solá, 2004). De esta misma forma, las arenas, los teatros y los baños se transformaban en verdaderos espacios de legitimación social, pero también de conflicto y disputa.

En ocasiones, si alguien intentaba un “golpe” hacia el poder político o si dos grupos se encontraban en pugna, quizás un anfiteatro o un circo eran los lugares perfectos para comenzar una revuelta. Cuenta Suetonio, como en épocas de Domiciano un hombre que increpó públicamente al emperador en el Circo diciendo que un Tracio podía luchar contra un Mirmilón, fue obligado a combatir en la arena contra dos perros con un cartel que decía *“defensor de los tracios, impío en su palabras”* (Suetonio, Flavio, X).

El mismismo Octavio, dio con una gran manifestación súbita cuando *“confiando L Antonio por este tiempo en el consulado de que estaba investido y en el poder de su hermano, quiso suscitar disturbios ... Ocurrió, en efecto, que en un espectáculo, un simple soldado tomó asiento en uno de los bancos de los caballeros; el hizo él arrojar por medio de un aparitor, y pocos momentos después sus enemigos difundieron el rumor de que le había hecho morir en los tormentos, faltando muy poco para que apareciese Octavio bajo los golpes de la turba militar que había acudido indignada, y sólo el presentar sano y salvo al que se decía muerto pudo salvarle entonces de la muerte”* (Suetonio, Augusto, XIV)

¹¹ “Nada pudo apartarle ni distraerle de este género de placer, y habiéndole informado su liberto Helio que los asuntos de Roma requerían su presencia allí, contestó: en vano me escribes queriendo que regrese prontamente; mejor es desear que vuelva digno de Nerón. No estaba permitido cuando cantaba abandonar el teatro, ni siquiera por las más imperiosas necesidades; así algunas mujeres dieron a luz en el espectáculo y muchos espectadores, cansados de oír y aplaudir, saltaron furtivamente por encima de las murallas de la ciudad”. (Suetonio, Nerón, XXIII)

En efecto, el otium más allá de su carácter lúdico, placentero y vinculante tenía características políticas y de competencia; ya sea por motivos particulares o intereses que eran expresados hacia el emperador; o por cuestiones de legitimidad de los gobernantes para con sus gobernados. En este punto, los juegos públicos como así otras formas de otium como el teatro y la literatura se convertían en verdaderos espacios de dramatización y/o transacción de poder.

La dramatización

Desde una perspectiva escénica, los ludi o juegos públicos adquirirían sentido y una simbolización específica formando verdaderos procesos de control social. Por lo general, aquellos que peleaban en la arena eran considerados “enemigos” de Roma; la mayoría participaban acusados por crímenes contra la vida de algún ciudadano o en su defecto contra la moral colectiva.

No ha sido extraño que Nerón César tras el incendio del 64 DC culpara a una secta semi-desconocida como los “cristianos” y los dejara morir devorados por las bestias en esta clase de eventos. Rápidamente, esta idea fue promovida a todos los sectores de la sociedad quienes no tardaron en dirigir (de alguna u otra manera) su desprecio hacia este grupo de baja reputación. En ocasiones, los cristianos eran sacrificados por los gladiadores, los pretorianos o comidos vivos por las fieras. Las persecuciones hacia este grupo fueron de tal envergadura que se extendieron por todo el imperio incluyendo las provincias o colonias. (Gibbon, 1776-88)

Para una mejor comprensión del fenómeno, es necesario mencionar que las autoridades romanas tenían la facultad de nombrar a cierto grupo o individuo bajo el mote de “enemigos del pueblo”. A tal suerte, los “estigmatizados” eran perseguidos, capturados y ajusticiados en forma histriónica; lo cual explica la pasión que sentían los ciudadanos por las ejecuciones masivas. Este tipo de entretenimiento o forma de ocio servía además como mecanismo de disuasión para todos aquellos que atentaran (de alguna u otra manera) contra los intereses del poder político (imperial). Los actores (gladiadores) involucrados en las contiendas tenían un rol o papel, cuyo nombre evocaba y ostentaba “la gloria de Roma”; ora por algún triunfo o derrota militar como también por algún acto heroico o memorable. Asimismo, había ocasiones que los juegos conmemoraban la muerte de algún personaje célebre. (Robert, 1992) (Paoli, 2007)

Las batallas, los triunfos militares y las derrotas eran recordados y dramatizados por medio de los juegos y/o los desfiles públicos. Cayo Suetonio nos recuerda la popularidad ganada para sí de Julio César que siendo edil organizó juegos, cacerías y combate de gladiadores. Los organizadores de esta clase de espectáculos adquirirían cierto respeto y prestigio dentro de la sociedad romana. Este tipo de actos, despertaban el apoyo popular y en ocasiones eran fomentados y mantenidos por razones políticas y/o económicas. Una análoga medida tomó César tras la muerte de su hija Julia organizando luchas y festines en su honor cuyo costo ascendía a la suma de cien mil sestercios. (Suetonio, César, X)

Tras las graves derrotas de las tropas de Augusto en territorio de Germania, para ser más precisos en las batallas de *Lolio* y *Varo* en donde se pasaron a cuchillo a tres “legiones” de soldados incluyendo generales y legados, el emperador organizó grandes juegos en tributo a Júpiter para que velara por el futuro y la seguridad de Roma. Habría de ser tal

la desazón de Augusto, confirma Suetonio “*que se dejó crecer la barba y los cabellos durante muchos meses, golpeándose a veces la cabeza contra las paredes, y exclamando Quintillo Varo, devuélveme mis legiones. Los aniversarios de este desastre fueron siempre para él tristes y lúgubres jornadas*” (Suetonio, Augusto, XXIII). El hecho de organizar un evento público a un dios, para conmemorar una “desgracia” o dolor garantizaba que ésta deidad hiciera todo lo que a su alcance estuviera, para que no volviera a ocurrir.

Con respecto a la función de los ludi o juegos en la vida política de la Roma Imperial y sobre todo en la figura del emperador en una de las tesis doctorales más brillantes sobre el tema, Jiménez Sánchez concluye:

“Es significativo observar cómo el incremento en el número de días de juegos en el calendario lúdico coincidió con el aumento del poder imperial. Esto no puede ser algo casual. Los nuevos juegos correspondían mayormente a las celebraciones imperiales; es decir, a fiestas destinadas a exaltar los éxitos del soberano así como sus aniversarios y otros acontecimientos relacionados con su familia. Tal cosa convertía a los juegos en algo más que un mero instrumento de entretenimiento popular. En efecto, los ludi no fueron únicamente un arma de control político sino también un garantizado medio de propaganda. Para ellos se elaboró una compleja teología de la victoria imperial según la cual el emperador era el triunfador perpetuo. Esto se expresaba en el motivo de la fiesta que había reunido al pueblo en el circo – una celebración imperial o de una divinidad asociada en algún modo a la figura del soberano –, a través de una compleja simbología – en la que el emperador era asimilado con el sol que regía el cosmos-, y de las aclamaciones que exaltaban al monarca como el vencedor eterno. Los juegos, por tanto, no sólo evidenciaban la generosidad del emperador sino también su poder y lo imprescindible de su figura dentro de la maquinaria del Estado” (Jiménez Sánchez, 1998:615)

El punto central que caracterizaba al otium como forma de dramatización, se encuentra en la manipulación de la imagen que buscaban los propios Cesares. Octavio-Augusto por ejemplo, propugnaba una rígida moral mientras paradójicamente participaba en fiestas prohibidas. Mientras fomentaba costumbres vinculadas al recato, Octavio practicaba en su intimidad el exceso. En forma elocuente, Suetonio nos cuenta que muchas familias de notables entre ellos Octavio Augusto festejaban en forma secreta “*el banquete de las doce divinidades*”, en el cual los invitados se disfrazaban de dioses y diosas dando lugar de esta forma a verdaderas orgías en donde circulaban los alimentos, vino y excesos de todo tipo. En épocas de escasez esta clase de fiestas se llevaban a cabo en forma encubierta y solapada ya que eran muy mal vistas por los sectores populares. (Suetonio, Augusto, LXX) ¹²

¹² Era elección frecuente de Octavio elegir el traje de Febo/Apolo en esta clase de fiestas. En una de las cartas privadas de Marco Antonio se observa una fuerte crítica a este tipo de eventos “*cum, primum istorum conduxit nesa coragun, Sexque deso vidit Mallia, sexque deas: Impia dum phoebe Caesar mendacia ludit, Dum nova divorum coenat dulteria: Omnia se a terris tunc numina declinarunt, Fugit et auratos Juppiter ipse thronos*” En traducción significa “Desde que esta reunión sacrílega hubo contratado al maestro del coro, Malia vio seis dioses y seis diosas cuando César, en su impiedad, osó parodiar a Febo, cuando agasajó a sus invitados renovando los adulterios de los dioses. Entonces todas las divinidades se alejaron de la tierra y el mismo Júpiter huyó lejos de su trono de oro” (Suetonio, Augusto LXX, p.96)

Las “atrocidades” cometidas por Tiberio, también correspondían a prácticas ocultas mientras en la publicidad se presentaban como personalidades medidas. Las torturas y los suplicios a sus enemigos fueron llevadas a cabo (casi con placer) según la perspectiva de Suetonio señala; *“existen muchas pruebas de que en medio de tantos horrores fue odiado y execrado universalmente, y también de que le persiguieron los terrores del crimen y los ultrajes de algunos hombres”*. (Suetonio, Tiberio, LXIII)

En una de sus cartas dirigidas al Senado, Tiberio comenzaba su defensa de la siguiente manera *“¿Qué os escribiré, padres conscriptos, o cómo debo escribiros, o qué no os escribiré en la situación en que me encuentro?. Si lo sé, que los dioses o diosas me hayan perecer con muerte más miserable de la que me siento morir todos los días”* (Suetonio, Tiberio, LXVI)

Asimismo, el ocio también se constituía como una forma identitaria para los romanos. La posibilidad de ejercerlo, marcaba una pertenencia y/o la posesión de una ciudadanía y el uso de la razón como mecanismo distintivo del extranjero. Como bien sostiene Grimal, el estereotipo de “bárbaro” era otorgado a todos los extranjeros, aunque no sobre todos caía el mote de “incivilizado” (Grimal, 2002). El profesor Jean Marie Robert nos explica que para el apogeo del Imperio, los ciudadanos empobrecidos preferían seguir habitando en las suntuosas ciudades y disfrutar de los juegos que retornar a las provincias conquistadas o a sus pueblos de origen. (Robert, 1992)

En este sentido, la civilidad comprendía la posibilidad de ejercer razón por medio de diferentes manifestaciones como ser el comercio. Los pueblos o tribus que se iniciaban en el comercio con Roma perdían lentamente su “incivilidad”; claro que esta ideología pronto permitió a los romanos tomar una rápida presencia militar en los lugares donde había metales preciosos o cobre, extraerlos y comercializarlos en sus grandes urbes, mientras que a la vez importaban de ellas sus “estilos de vida”, sedas, vestimentas, formas de juego, ocio y otros bienes previamente elaborados. (Blázquez, 1989) (Korstanje, 2008c)

El otium como mecanismo de identidad romana

Desde el punto de vista administrativo, la organización territorial de Roma se llevó a cabo por provincias. Estas a su vez, se dividían en senatoriales e imperiales. Cada gobernador, dependiendo del tipo de provincia tenía funciones especiales que iban desde la recaudación impositiva hasta el cuidado de los intereses financieros del senado en la región. Para el año 177 DC el Imperio se componía de 53 provincias entre ellas: Aegyptus, Baetica, Lusitania, Narbonensis, Aquitania, Bélgica, Britania, Germania (inferior/superior), Corsica, Dacia, Tracia, Armenia, Rhaetia, Pomphylia, Africa, Macedonia, Asia, Arabia Petraca, Dalmatia, Pannonia, Pontus, Judaea, Lycia, Alpes y Lugdundensis entre otras. Algunas provincias formaban regiones tal es el caso de Hispania, Britania, Germania y Galia todas ubicadas en la actual Europa.

Sin embargo, como sostiene Tácito existían diversas rebeliones y focos en todas ellas, que los romanos debían sofocar constantemente. Recuerda el biógrafo romano que para la ascensión de Tiberio una revuelta se generó en Panonia como forma de protesta dentro de las mismas legiones romanas, *“este era el estado de las cosas en la Ciudad, cuando surgió un motín en las legiones de Panonia; no hubo ninguna causa nueva excepto que el cambio de príncipe daba pie a los desmanes de la tropa y a su esperanza en algunas recompensas como las que suelen seguir a una guerra civil. En el campamento de*

verano estaban juntas tres legiones a las órdenes de Junio Bleso, quien, al enterarse del final de Augusto y de los comienzos de Tiberio, en señal de luto o tal vez de alegría, había suspendido las tareas habituales. A partir de entonces, comenzaron los soldados a relajarse, a estar divididos, a prestar oídos a las palabras de los peores y, en fin, a buscar el desorden y la inactividad despreciando la disciplina y el esfuerzo. Había en el campamento un tal Percennio, antiguo director de obras teatrales y luego soldado raso, procaz en la expresión y experto en alborotar las reuniones con sus dotes histriónicas” (Tácito, I, 16)

A grandes rasgos, todo parecía indicar que a pesar de los esfuerzos ideológicos del Imperio por tildar a los pueblos “dominados” de bárbaros, incivilizados e inducirlos a las prácticas del comercio, no era suficiente para mantener la estabilidad institucional; ya que siquiera podían garantizar la estabilidad emocional de sus propias tropas. Fue así, que paulatinamente el otium comenzó a ser exportado a las provincias como una forma social de otorgar identidad al romano y al bárbaro. El profesor José María Blázquez, ha identificado en Hispania una alta “romanización” en aquellas provincias ricas en minerales y metales como Bética, mientras en Lusitania o Germania el poder político y administrativo parecía ausente. A la vez, que se mejoraban los caminos para lograr rápida comunicación entre Roma y sus metrópolis, se iba incrementando el comercio entre los pueblos “pacificados” y el Imperio. Este proceso fue en parte tan exitoso, que muchos españoles engrosaron los batallones romanos para pelear en lugares remotos como Germania o Britannia. A cambio se otorgaban, títulos, tierras y la codiciada “ciudadanía romana” (Blázquez, 1989) (Korstanje, 2008c).

Específicamente podemos afirmar que Hispania poseía más de una veintena de teatros destinados a espectáculos como el de Emerita (Lusitania) con capacidad para 5.500 espectadores y unos 86.63 metros de diámetro, con 13 puertas de ingreso, y dos para la orquesta. En Bética se observan teatros en Belo, Casas de la Regina, Antequera, Córdoba, Sevilla, Astigi e Itálica. En Tarraconense, se construyó un teatro en la ladera de la montaña alcanzando los 85.99 metros de diámetro; otros ejemplares, se observan también en Barcelona. (Blázquez, 1989:393)

Al igual que en las ciudades itálicas, el lujo y la ostentación como formas alternativas de crear identidad, también estaban presentes en las ciudades romanizadas en Hispania. Esto era un signo inequívoco para los “bárbaros” de los beneficios y aspectos positivos que implicaba ser aliado de Roma. En este sentido, la mejor propaganda para mantener “la pax institucional” era el consumo y la ostentación como formas de “progreso”.

En concordancia con lo expuesto, José María Blázquez señala *“el lujo de las casas era grande, como se desprende de la narración de los diversos historiadores, referente al paseo triunfal, a través de la Bética, efectuado por Metelo durante la guerra sertoriana; attalicis aulaeis, escribirá Valerio Máximo, y aludirá a la existencia de estatuas y de representaciones escénicas en un pasaje que recuerda muy de cerca un párrafo de Petronio: exomatis aedibus per aulaza et insignia scenisque ... Salustio también ofrece una nota verdaderamente importante sobre el grado de refinamiento alcanzado por los romanos en la Bética.”* (Blázquez, 1989:21)

En aquellos contextos, como en algunas zonas de Germania y Lusitania, donde la romanización fallaba, se creaban una serie de “estereotipos” sociales relacionados con el salvajismo y la inhumanidad como formas de exclusión y conformación de la propia

identidad. Estas “marcaciones” justificaban las políticas militares seguidas por Roma en las regiones rebeldes y/o las apropiaciones (abusos) que debían justificar frente a los senadores o pretores. Por ejemplo, las derrotas en Varo o el saqueo de Roma por una tribu de galos senones fueron dos eventos (aunque en distintas épocas) marcaron la historia de Roma y su forma de concebir la alteridad; y a la vez legitimaron la identidad romana como forma opuesta a estas tribus.

Esta hipótesis es respaldada por la exposición pública hecha por César a Vercingetorix tras haber sido derrotado en Galia. Este caudillo galo, fue encadenado, llevado a Roma y expuesto públicamente para luego ser asesinado como forma aleccionadora; además de “vengado el honor de Roma” tras el saqueo cometido por los galos entre el 390 y 387 AC; claro que entre éste último y la rebelión de Vercingetorix había algunos siglos de diferencia (59 AC). (Grimal, 2002)

Era costumbre que luego de una campaña militar exitosa, el caudillo involucrado hacía una entrada triunfante con los botines de guerra, con los prisioneros y su ejército. El *pomerium* era una línea sagrada que separaba el mundo bárbaro de la civilización romana. Al pasar por la puerta de triunfo, el ejército atravesaba inexorablemente esta línea. Encolumnados directo hacia *El Capitolio* marchaban las tropas romanas, y una vez llegados al lugar, se llevaban a cabo diversos rituales y sacrificios para liberar de culpa a los sobrevivientes del combate. (Solá, 2004:255)

Según las ideas romanas, los demonios acechaban activamente a aquellos que tenían éxito, por ese motivo no era difícil observar diversos ritos de purificación en las fiestas del Triunfo. Por detrás del caudillo se ubicaba un esclavo que recordaba todo el tiempo al triunfador “recuerda que eres un hombre”. En este sentido, no sólo los soldados sino también el pueblo reunido para este evento podían y de hecho estaban autorizados a satirizar y burlarse del triunfador. (ibid: 256)

En el 46 AC, *Caius Julius César* llevó a cabo una celebración con motivo de sus victorias en Galia, Egipto y África durante el lapso de diez días. Predominaron los obsequios de cereales, denarios y aceites. También se llevó a cabo un banquete para 22.000 mesas. Para cuidar a César de las envidias de ciertos demonios, los reunidos lo burlaron llamándolo “*amante de un rey de Asia Menor de nombre Nicomedes*”. El líder militar no sólo que estaba preparado para tal broma sino que no tuvo otra opción más que aceptarla. (ibid: 256)

La tensión existente entre poder y la humildad era evidente en la antigua Roma. Particularmente, si bien por un lado este tipo de fiestas eran llevadas a cabo con un fin específico resaltar la “soberbia” militar de Roma, por el otro servían (además) para recordar los límites de ese poder. De esta forma, ambos elementos se conjugaban para lograr una exitosa “romanización” las estructuras políticas, las fuerzas militares, la economía y determinados procesos ideológicos.

En conjunción, a la práctica del *otium* como forma marcative entre el mundo civilizado y el resto. A tal efecto, según hemos el *otium* poseía tres características principales: a) reforzaba el orden jerárquico de la sociedad romana y garantizaba su institucionalidad, b) expresaban onírica y dramáticamente la superioridad de Roma sobre el mundo conocido, y c) creaba verdaderos lazos de identidad en los pueblos que conformaban “*imperium*”.

En esta misma línea, la comprensión de las dinámicas que subyacen tras el *otium* en la antigüedad clásica, ayudan a comprender la función del *turismo moderno* creando cierta hegemonía; marcando y demarcando (también) las diferencias (limes) entre las normas de civilidad (como mecanismos de expresión de la razón y la planificación), el desarrollo como proceso evolutivo y mecanismo de hegemonía, y el placer de los considerados “socialmente iguales”. El miedo que sentía un romano tras cruzar (en sus viajes) los límites conocidos e impuestos por el Imperio, no es muy diferente de aquel que siente un turista estadounidense cuando debe ingresar al “mundo islámico”.

Esta última hipótesis explicaría, en parte, los motivos por los cuales los turistólogos (o investigadores) parecen olvidar que cada pueblo conserva una forma de “ocio” propia a su cultura, la cual además invita a ser estudiada y analizada. En contraposición a ello, los académicos se esmeran por demostrar como *el turismo* puede convertirse en un instrumento capaz de mejorar el estado y estilo de vida de los llamados “pueblos indígenas”. A esta rama del estudio del turismo, se lo ha denominado “etno-turismo”.

La idea de pensar que hay un “etno-turismo o un turismo cultural” tiene dos problemas básicos: el primero radica en olvidar que ni la hospitalidad, ni el desarrollo, mucho menos la “etnia” son principios universales (*in facto esse*) aplicables al común de la humanidad; sino en su defecto exclusivos de occidente (Briones, 1989) (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007b) (Korstanje, 2008d). El segundo problema, es presuponer (al igual que la teoría del desarrollo) que mediante el uso planificado y racional de los recursos las poblaciones mejoran y suben (paralelamente) a un estadio de mayor civilidad. Si los planes de financiamiento e inversión para el turismo no prosperan, ello aduce diferencias estructurales en la cultura de los pueblos anfitriones. Por tanto, al igual que la cultura de la pobreza, la del desarrollismo considera que existen elementos aptos y no aptos para ella. Obviamente, como bien han señalado Escobar (1997) y Esteva (2000), hablar de sociedades desarrolladas (o en este caso turísticamente desarrolladas) implica referirse al resto del mundo como excluido de esa realidad.

Una aproximación Final

Hasta el momento, hemos discutido sobre términos que comúnmente no muestran una relación académica directa como ser *el desarrollo*, *el turismo* y *el otium*; aun cuando como hemos visto, los tres se conjugan (articuladamente) a través de la cultura política. Con la antropología del desarrollo puede considerarse la hipótesis que la hegemonía de los Estados Unidos se ubica a mediados del siglo XX con los primeros discursos sobre ayuda económica a los países tercermundistas; y reforzado (un par de décadas más tarde) por el neo-liberalismo financiero. A ello se agrega, la conformación del Turismo (dentro de otras muchas industrias o actividades) como un fenómeno económico o instrumento de “desarrollo”.

Sin embargo, una posición revisionista sobre el tema sugiere que el problema es anterior a la “hegemonía de los pueblos anglo-sajones” como suponen los antropólogos del desarrollo. Para ser más precisos, los textos clásicos nos dan una pista sobre la influencia del Imperio Romano en la institución de la razón como el elemento discursivo central (ordenador del mundo) marcando las diferentes matrices de alteridad y mismidad.

Asimismo, el modelo del profesor Dumont, nos es ciertamente útil a la hora de explicar como una idea particular se auto justifica desde dentro para luego pasar a una cultura (exterior) dominada en forma universalista generando un doble juego de identidad global y reclamo local generando formas híbridas. En otras palabras, la difusión ideológica no es hegemónica para Dumont sino que permite a las culturas locales añadir elementos propios y singulares según por los cuales las ideas trascienden a través de los tiempos en similitud y diferencia.

El papel de la razón como forma discursiva, tanto para el turismo como para el otium adquiere una naturaleza jerárquica, discursiva y distintiva entre los hombres. Por lo tanto, el otium -al igual que el turismo- no sólo funciona como un reforzador (o desinhibidor) de los roles objetivados en la vida cotidiana dentro del propio grupo, sino además recuerda a los hombres ciertas “premisas o categorías” básicas para el funcionamiento de su propia sociedad, tales como: a) la existencia de una jerarquía necesaria que distingue a los hombres entre sí en el endo-grupo, b) la existencia de factores escénicos y de dramatización que refuerzan el orden social pre-existente, c) la creación de utopías y tópicos ideales como formas de dominación y control políticos, d) la marcación de una diferencia y/o igualdad entre el endo y el exo-grupo con la aplicación (planificación) racional como criterio selector y e) la creación de lazos identitarios y de solidaridad los cuales se orientan a mantener la cohesión grupal.

Las formas de ocio en Roma antigua variaron acorde a las épocas y a las costumbres de cada metrópoli. Hasta aquí hemos intentado reflejar, por medio de una fuente bibliográfica de alta credibilidad la relación que los gobernantes mantenían con su pueblo, y de que manera ser servían del ocio y del placer para la legitimación de su reinado. La posibilidad de estudiar al *otium* históricamente, nos permite comparar y trazar ciertas similitudes no sólo para analizar el ocio moderno, sino también para comprender la dinámica del turismo como forma socio-política constructora de mismidad y otredad.

Referencias bibliográficas

- Acerenza, Miguel A. (1991). *Administración del turismo: conceptualización y organización*. México: Editorial Trillas
- Blázquez, José María. (1989). *Nuevos Estudios sobre la Romanización*. Madrid: Ediciones ITSMO.
- Boullon, Roberto (1985). *Planificación del Espacio Turístico*. México: Trillas.
- Briones, Claudia. (1988). *La alteridad del Cuarto mundo: una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cardarelli, Graciela y Rosenfeld, Mónica. (1998). *Las participaciones de la pobreza: programas y proyectos sociales*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Carcopino, Jerome. (1956). *Daily Life in Ancient Rome*. Toronto: Penguin Books.

- Cooper, Chris. (1992). *Turismo: principios y prácticas*. México: Editorial Diana.
- Corbalán, María A. (2004). “Intervención y disciplinamiento: función política de los organismos internacionales de crédito”. *Ciclos*, año XVI, Volumen XVI. Número 27. Pp.:1-15.
- Dos Santos Correa, Roselys y Antonini Oliveira, Bianca. (2004). “La gastronomía típica de la Isla de Santa Catarina, Brasil: su identidad como atractivo para el turismo cultural”. *Estudios y Perspectivas en Turismo*. Volumen 13. números 1 y 2. Pp.:89-110.
- Dumont, Louis. (1988). “El Individuo y las culturas o como la ideología se modifica por su misma difusión”. En Todorov, Tzvetan. *Cruce de Culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Ediciones Jucar. Pp. 159-172.
- Escobar, Arturo. (1997). “Antropología y Desarrollo”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Número 154. UNESCO.
- Esteva, Gustavo. (2000). “Desarrollo”. En Viola Andreu (Compilador). *Antropología del Desarrollo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Getino, Octavio. (2002). *Turismo: entre el ocio y el neg-ocio*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Grimal, Pierre. (2002). *El Helenismo y el Auge de Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua II*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Gibbon, Edward. (1776-1788) *Decline and Fall of the Roman Empire*. Chapter XVI Conduct Towards The Christians, from Nero to Constantine. Volumen 2. Disponible en www.sacred-texts.com.
- Hidalgo de la Vega, María José. (2005). “Algunas reflexiones sobre los límites del oikoumene en el Imperio Romano”. *Revista Gerión*. Volumen 23, Número 1. pp: 271-285.
- Isla, Alejandro. (2005). “Cultura política y desarrollo: controversias en torno a un proyecto de producción comunal”. En Isla, Alejandro y Colegna, Paula (comp.) *Política y Poder: en los procesos de desarrollo*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Jafari, Jafar. (2005). “El Turismo como disciplina científica”. *Revista Política y Sociedad*. Volumen 42, Número 1. Pp.: 39-56
- Jiménez Guzmán, Luís Fernando. (1986). *Teoría Turística: un enfoque integral del hecho social*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. (1998). Poder Imperial Y Espectáculos En Occidente Durante La Antigüedad Tardía. TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR Josep Villela Masana. Departamento de Prehistoria, Historia Antigua Y

- Kadt, De Emanuel. (1992). *Turismo: ¿pasaporte al desarrollo?*. México: Editorial Endymion.
- Kaerst, Jullius. (1929). “Scipio Aemilianus, die Stoa und der Prinzipat”. *Neue Jahrbucher fur Wiss. Und Jugendbild.* Pp: 653-675.
- Khatchikian, Miguel. (2000). *Historia del Turismo*. Lima, Universidad San Martín de Porres.
- Korstanje, Maximiliano.
 - (2007a). “Aportes de los viajes a las Ciencias Sociales: un relevamiento bibliográfico para un análisis teórico”. *Revista Gestión Turística*. Número 8. Universidad Austral de Chile.
 - (2007b). “Antropología de la conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca”. *Sincronía: revista electrónica de Estudios Culturales*. Universidad de Guadalajara, México.
 - (2008a). “Ensayo sobre las cuestiones del desarrollo y la antropología: analogías con la Roma Imperial y la Filosofía”. Material inédito en procesos de publicación.
 - (2008b). “La influencia de la filosofía epicúrea en la formación del otium romano.” *A Parte Rei: revista de filosofía*. Número 57. Mayo. Disponible en www.ethos.url.edu/articles. Universitat Ramon Llull, España.
 - (2008c). “El ocio como elemento de construcción identitaria y el uniculturalismo en el imperio romano”. *Revista Culturales*, Número 7. Museo de la Universidad Autónoma de la Baja California, México.
 - (2008d). “Turismo Cultural: Al rescate de lo exótico”. Material inédito en proceso de publicación.
- Munné, Frederic. (1999) *Psicología del tiempo Libre*. México: Editorial Trillas.
- Norval, A. J (1935). *La Industria Turística*. Traducción y presentación de Francisco Muñoz de Escalona (2007). Disponible en www.eumed.net/cursecon/libreria. Universidad de Málaga, España.
- Lévi-Strauss, Claude. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pagden, A. (1997). *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península.
- Paoli, Ugo Enrico (2007). *La vida cotidiana en la Antigua Roma*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Rist, Gilbert. (1996). *Le développement histoire d une croyance occidentale*. Paris : Prensa de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas.

- Robert, Jean-Noel. (1992). *Los Placeres en Roma*. Madrid: Editorial Edaf.
- Schnapper, Dominique. (1988). “Modernidad y Aculturaciones a propósito de los trabajadores emigrantes”. En Todorov, Tzvetan. *Cruce de Culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Ediciones Jucar. Pp. 173-205.
- Schluter, Regina. (2003). *El Turismo en Argentina: del balneario al campo*. Buenos Aires: Centro de investigaciones y Estudios Turísticos.
- Silva Santo, Luiza María. (2003). “El Quibe en la mesa bahiana: la influencia árabe en la gastronomía de Bahia, Brasil”. En *Gastronomía y Turismo: cultura al plato*. Lacanau Gloria y Norrild Juana (coordinadores). Buenos Aires: CIET. Pp. 267-274.
- Solá, María Delía. (2004). *Mitología Romana*. Buenos Aires: Editorial Gradifco.
- Suetonio, Cayo. (1985). *Los Doce Césares*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Tácito, Cornelio. (1993). *Anales*. Madrid: Editorial Alianza.
- Toselli, Claudia. (2006). “Algunas reflexiones sobre el turismo cultural”. *Revista Pasos: revista de turismo y patrimonio cultural*. Volumen 4. Número 2. Pp: 175-182.
- Turner, Louis y Ash, John. (1975). *The Golden hordes: International Tourism and the pleasure Periphery*. Londres: Constable Edit.
- Veyne, Paul. (1985). *Histoire de la Vie Priveé*. París: Editions Du Seuil.
- Viola, Andreu. (2000). “La Crisis del desarrollo y el surgimiento de la antropología del desarrollo”. En *Antropología del Desarrollo*. Barcelona: Paidós.
- Vitry, Christian. (2003). “Fiesta Nacional de la Pachamama: el ritual de alimentar a la tierra”. En *Gastronomía y Turismo: cultura al plato*. Lacanau Gloria y Norrild Juana (coordinadores). Buenos Aires: CIET. Pp. 227-244.
- Wallingre, Noemí. (2007). *Historia del Turismo argentino*. Buenos Aires: Ediciones Turísticas.
- Zanker, Paul. (1992). *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Editorial Alianza.

CAPITULO III: La matriz de alteridad

Existen un sinnúmero de estudios orientados a señalar el papel de las estructuras políticas y la acción en los diferentes procesos de colonización en América; y a la vez, otras muchas más que explican como las diferentes identidades se fundieron luego del advenimiento de los Estados Nación, en parte estigmatizando o marcando a ciertos grupos minoritarios en forma subordinada al orden hegemónico. (Bonfil Batalla, 1972) (Imaz, 1984) (Briones, 1988) (Sahlins, 1988) (Miles, 1989) (Taussig, 1990) (Hobsbawm, 1983) (Calvo, 1996) (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007).

En este sentido, los imperios han sido históricamente construcciones culturales y políticas arbitrarias en donde (en apariencia) confluyen diversas identidades particulares como cuerpos orgánicos. Esta clase de matriz identitaria (mismidad), la cual sólo es la percepción que los diferentes grupos tienen de sus similitudes, se contrapone con respecto a una matriz de alteridad, la cual también se constituye por medio de un grupo exógeno (Polakovic, 1979). Estas abstracciones, sin embargo, son articuladas por medio de arquetipos míticos arcaicos cuya denominación llamaremos “matrices de origen”.

Estas no sólo evocan a un pasado “siempre” mejor, sino condicionan las prácticas sociales en el presente (Eliade, 1968) (Sahlins, 1988). La marcación del “indio” o del “negro” como subordinados o excluidos de las estructuras legitimantes fue dándose en diferentes formas según se tratase de España, Inglaterra y Francia. La explicación de los diferentes discursos, estrategias y tratamiento que estos poderes ejercieron en el “otro”, deben comprenderse dentro de un orden mito-poietico específico: las matrices de origen nórdica; y su contralor la greco-latina.

El objetivo del siguiente ensayo (artículo teórico), es indagar en la relación que existe entre las matrices históricas de los pueblos antiguos con referencia a la forma en que se llevaron a cabo las diferentes colonizaciones en América y sus posterior conformación como Estados Nación. Para ello, nos hemos servido de textos clásicos latinos (filología) como también de bibliografía especializada en la materia.

En lo específico, nuestra hipótesis se orienta a señalar tanto la matriz romana como la germánica de los siglos I y II AC, pueden ser estudiadas acorde al siguiente esquema analítico: a) la mitología, b) la división de géneros, c) los valores culturales, d) la organización política y e) el culto a sus muertos. Todos estos elementos combinados (aunque hay otros también) han configurado las matrices de alteridad de ambas civilizaciones y su posterior accionar en el continente americano.

La construcción del otro (discusión teórica).

Los diferentes estados nacionales han sido construcciones creadas con arreglo al papel de la soberanía sobre un territorio, el cual a su vez es ocupado por ciertos grupos o individuos con la habilidad de gobernarse a sí mismos (Miles, 1989). Esta definición de Estado, lejos de ser pensado en el sentido burocrático -legal racional- en el sentido weberiano, es legitimado también combinando prácticas mágicas y místicas las cuales tienen su memoración histórica en algún hecho extraordinario con un alto impacto emocional. (Taussig, 1990)

Como acertadamente señaló Bartolomé con respecto a la identidad mexicana, “*entre los complejos mecanismos psico-sociales que contribuyen a desarrollar una identidad compartida destaca la afectividad, el afecto que despierta la presencia de otros con los*

cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes a nosotros mismos. Los indicadores de esa identidad generalizada podrán variar, pero su característica básica es estar dotados de un profundo contenido emocional". (Bartolomé, 1997: 47-48)

Ahora bien, los procesos de etnogénesis en forma general comprenden varios grupos que aun cuando no tuvieran una familiaridad previa son aprehendidos, creados y unificados por medio de un elemento discursivo específico; las categorías utilizadas para la creación de identidad puede ser "voluntaria" cuando los individuos por su parte buscan la mismidad o "forzada", cuando se los somete con arreglo a una categoría determinada sin su voluntad (Polakovic, 1978). De esta manera, se crea una identidad propia por oposición a una externa; en ocasiones tomando grupos minoritarios muy dispares como un todo orgánico (el caso del indio) en otras excluyéndolo u obligándolo a ocupar estratos económicos específicos (el negro).

En este mismo sentido, Claudia Briones sostiene "*procesos coloniales y postcoloniales han creado la noción de indio como condición estructural más o menos permanente que instala profundas asimetrías. En la medida en que la categorización social del indio o aborígen ha sido producida en y por sociedades coloniales que así han llamado a los descendientes de poblaciones pre-existentes*" (Briones, 1988: 146)

El modelo que plantea Briones apunta a que tanto la "mismidad" como la "otredad" son elementos los cuales coadyuvan de acuerdo a procesos socio-políticos de mayor complejidad y extensión. Más específicamente, el problema versa sobre el vínculo entre la mismidad y la otredad, dentro de un mismo marco estructural. Briones está convencida, y así lo expresa, que ni "*la raza*" menos "*la etnicidad*" corresponden a atributos biológicos propios de la individualidad humana sino que por el contrario son procesos de "marcación" de construcción de "alteridad"; para ser más exactos, ambos conceptos se ubican dentro de la "*indexicalización meta pragmática*" "de las grupidades con arreglo a ordenamientos jurídico-políticos determinados. Como ejemplo, la autora cita al caso "catalán" como forma de construcción frente al Estado Español. La identidad catalana se observa operante en cuanto (en diálogo) a una dialéctica con la estructura hispana. Las diferencias aún dentro del grupo catalán se funden en mismidad frente a un "otro" que los indaga e interpela en su alterización, el Estado español. (Briones, 1988:240)

Para Bonfil Batalla, "*el contraste frente a la cultura dominante queda a salvo: la cultura del grupo indígena podría estar predominantemente compuesta de elementos de origen europeo; pero el hecho de que tales rasgos no estén en vigor entre la población blanca permitirá definirla como una cultura diferente*" (Batalla Bonfil, 1972:28). El problema de la definición de lo "indio" en América, es para el autor (en analogía con Briones) una categoría supra-étnica la cual no denota las diferencias de todos los grupos que aúna; su sentido ha derivado de una lógica sencilla: marcar al colonizado del colonizador en un sentido atemporal. Este nuevo orden, tiende a crear ciertas categorizaciones sociales, juntando al sacerdote y al guerrero bajo una misma denominación. No es azaroso, el hecho de que los "indios" pasaran a formar parte (indistintamente) de los estratos menos reconocidos del mundo colonial hispánico.¹³

¹³ Según la tesis de Bonfil Batalla, los mestizos fueron una creación aculturada entre colonizadores o colonizados; su función social no era de intermediario sino de estrato subordinado al "orden blanco" y ejecutor de sus líneas estratégicas. Claro, que como el autor mismo reconoce la posición o jerarquización

Por otro lado, es posible que tras los procesos independentistas “lo indígena” haya quedado en un estadio similar a la era de la conquista como sostienen algunos autores. El advenimiento de los Estados-Nación ha excluido (en diferentes grados) de su construcción indentitaria protagónica, el papel del “indio” (Bonfil Batalla, 1972) (Briones, 1988) (Calvo, 1996) (Segato, 1999). Aunque en la actualidad, estos colectivos estén reclamando para sí una identidad conjunta utilizando (para tal fin) sus propios mecanismos simbólico-políticos con arreglo a la reivindicación territorial, la memoria colectiva plausible de ser “conservada”, la mito-praxis encarnada en “el retorno del héroe” o “un pasado grandilocuente” como forma de legitimación grupal, y la creación de mecanismos económicos los cuales permitan un diálogo (no siempre armonioso) con el “Estado Blanco” (Rivera Cusicanqui, 1984) (Isla, 1992) (Lozada Pereira, 2005).

Sin embargo, una de las cuestiones que los antropólogos han descuidado y en la cual la historia antigua puede hacer una humilde contribución, es la tendencia (inversa) a considerar al mundo europeo colonial (hispanico, germánico, céltico o eslavo) dentro de una misma categoría: *el europeo*. En este sentido, hablar del europeo es referirse a un sinnúmero de grupos humanos conviviendo y coexistiendo entre sí (Wolf, 1993); sin ir más lejos, los así mal llamados pueblos germánicos se componían de más de 40 grupos o tribus diferentes.¹⁴

En efecto, diversos autores se centran en señalar que la conquista de América ha variado en cuanto a la región colonizada y al colonizador; en este sentido tanto España como Inglaterra han desembarcado en el nuevo mundo construyendo “alteridad” de una manera específica (Imaz, 1984) (Briones, 1988) (Calvo, 1996) (Pagden, 1997)¹⁵. Empero, los aspectos que todos estos estudios no precisan, son los elementos arquetípicos tanto de la cultura latina como nórdica, para construir la “otredad” y su influencia en los procesos históricos de conquista colonial; paradójicamente los esfuerzos de la disciplina por demarcar las características distintivas del “cuarto mundo” (Briones, 1988), ha conllevado a una unificación conceptual parcializada de lo “europeo”.

En este aspecto, el presente artículo pretende ser un aporte novedoso al estudio del tema. ¿Qué diferencias han demostrado en su forma de construir al otro las civilizaciones hispánicas o latinas y las nórdicas o anglo-sajonas?

La alteridad distintiva

va a ir variando de sociedad en sociedad. En este sentido, tanto la miscegenación como la aculturación poseían fines políticos específicos.

¹⁴ Las tribus germánicas estaban conformadas por diversos grupos humanos, algunos tan distantes como los sajones (nórdicos) y los godos (orientales). Básicamente, su composición se ha clasificado según la lengua –debido a su carácter semi-nómada– en tres secciones: los germanos orientales (godos, cuados, marcomanos, vándalos, burgundios, visigodos y ostrogodos), los nórdicos (vikings, jutos, anglos, sajones, varnios) y los occidentales (francos, turones, teutones, frisios, lombardos, ubios, suevos, angrivarios, camavios entre otros).

¹⁵ Si bien los autores citados, en sus respectivas obras, han realizado una distinción entre la colonización anglosajona e hispánica en América, ninguno se ha remitido a los modelos míticos arcaicos de ambas civilizaciones, incluso en ocasiones confundiendo entre sí o ubicándolos en una misma categoría. Según nuestra hipótesis las diferencias en la forma de conquista no se deben a estructuras históricas del momento en que ésta se llevó a cabo, sino a elementos culturales más antiguos como la mitología, el linaje, la composición familiar, la división de género y las matrices de alteridad.

Para responder satisfactoriamente la pregunta anterior nos debemos remitir a la antigüedad clásica entre el II AC y el I DC. Tras el fragor de las tres guerras con Cartago, Roma comienza a perfilarse como uno de los Imperios más importantes de la región. Si bien los griegos, ya habían pasado por Germania en uno de los primeros testimonios escritos del contacto cultural entre Roma y esta civilización, se le debe a Caius Iulius Caesar -quien casi quebrado financieramente- da con estos “exóticos hombres” por primera vez.¹⁶ (César, VI, ver.21)

Según sus costumbres, tanto César como casi un siglo después Cornelio Tácito van a considerar a “los germanos” como simples y primitivos “salvajes”¹⁷; si bien con sus diferencias, ambos acuerdan en señalar a estas tribus en una esfera positiva y a la vez negativa. En su aspecto positivo, los nórdicos eran “valientes, habilidosos, y apasionados” mientras que en la negativa eran “salvajes, impulsivos, incivilizados, y carentes de razón práctica” (Korstanje, 2008a). La idea de que marcaba la diferencia entre un grupo civilizado y otro incivilizado, era *el comercio*. En esta clase de transacción “ritual” el mundo mediterráneo exacerbaba “el uso de la razón como forma ordenadora del mundo”. (Grimal, 2002) (Korstanje, 2008a)

Al respecto, Cornelio Tácito señala “*todos tienen por vestimenta un sayo atado con un broche o, si no hay, una espina: desnudos en el resto del cuerpo, pasan días enteros junto al hogar y el fuego. Los más ricos se distinguen por una prenda no tan amplia como la de los sármatas o partos sino ajustada y que resalta cada uno de sus miembros. Llevan también pieles de fieras, los más próximos a la orilla sin darle importancia; los del interior, con mayor distinción, como es propio de quienes no tienen ningún otro refinamiento debido al comercio*”. (Tácito, Germania, XVII, ver.1-3, p. 53)¹⁸

Por otro lado y algunas décadas más tarde tras las derrotas de Varo y Lolio, en donde tribus marcómanas acribillaron y masacraron a tres legiones romanas incluyendo pretores y generales, Roma estableció un límite psicológico (limes) de “miedo y admiración” para con Germania. (Suetonio, Augusto, XXIII)¹⁹

En este contexto, lo poco que se ha podido reconstruir de las costumbres germánicas (al constituirse como sociedades a-grafas) ha sido en gran parte por los textos latinos clásicos (aún con sus prejuicios y etnocentrismos). Sin embargo, tanto la matriz romana como la germánica poseían sus propias diferencias las cuales pueden ser estudiadas acorde al siguiente esquema analítico: a) la mitología, b) la división de géneros, c) los valores culturales, d) la organización política y e) el culto a sus muertos. Todos estos

¹⁶ Los generales romanos acostumbraban a guardar en libros todas sus experiencias dentro y fuera del campo de batalla, constituyendo a los *testimonii* (trad. como comentarios) en verdaderos registros etnográficos de las costumbres de los pueblos en la antigüedad.

¹⁷ Cabe distinguir la noción de “salvaje” de la de “bárbaro”. El bárbaro es un estereotipo fijado hacia todo extranjero, mientras que el “salvaje” se le aplica a ciertas tribus de extranjeros, carentes de razón.

¹⁸ De fuente directa, Tácito advierte “*tegumen omnibus sagum fibula aut, si desit, spina consertum: cetera intecti totos dies iuxta focum atque ignem agunt. Locupletissimi veste distinguuntur non fluitante, sicut Sarmatae et Parthi, set stricta et singulos artus experimente. Gerunt et fararum pelles, proximi ripae neglegenter, ultiores exquisitus, ut quibus nullus per commercia cultus* » (Tácito, Germania, XVII, ver. 1-3, p. 52)

¹⁹ Según fuentes de la época, en Cayo Suetonio está escrito que Octavio “*se dejó crecer la barba y los cabellos durante muchos meses, golpeándose a veces la cabeza contra las paredes, y exclamando Quintillo Varo, devuélveme mis legiones. Los aniversarios de este desastre fueron siempre para él tristes y lúgubres jornadas.*” Luego años más tarde, recomendó a su sucesor Tiberio Nerón no cruzar los límites del Rin.

elementos (aunque hay otros también) han configurado las matrices de alteridad de ambas civilizaciones.

La mito-poiesis

Comprendemos con Eliade (1968) a la mitología o al mito como una historia fabulada situada en un contexto atemporal (siempre mejor al presente) la cual narra los orígenes del mundo y las prácticas de los primeros hombres o hazañas de seres extraordinarios cuyos componentes condicionan las prácticas sociales en la actualidad. Además, también como afirma Solá consideramos que cada pueblo puede ser estudiado y sus comportamientos explicados, por medio de un correcto análisis de su mitología. (Solá, 2006). Pues entonces, ¿Cuáles son las diferencias en las mitologías nórdicas y latinas?.

En primer lugar, cabe aclarar que la mitología nórdica (a diferencia de latina) poseía ciertos matices y diferencias por la variedad y diversidad “étnica” de los mismos pueblos que comprendían a esta categoría social²⁰. En ciertos casos, los dioses predominantes eran sumamente pacíficos como el caso de las tribus del norte (Escandinavia) quienes veneraban a Nerto (diosa de la fertilidad y los cultivos), Balder (dios de la luz), Freyja (diosa del amor) y Fricco (hermano de Nerto). Esta idea, nos habla de que en un origen las tribus escandinavas poseían una tendencia al cultivo como forma principal de economía. (Meunier, 2007) (Korstanje, 2008a)

No obstante, las tribus del sur (sobre todo aquellas ubicadas en los límites con Galia y posteriormente con Roma), demostraban adorar a dioses con características bélicas como ser Wodan u Odín (dios de la Guerra y el comercio), Locki (dios del fuego), Thor o Donner (dios relámpago) entre otros. Por motivos desconocidos, pronto las pacíficas etnias del norte comenzaron a adoptar a Odín o Wodan como la principal deidad y a la vez a la guerra como su industria más importante. (Branston, 1962) (Meunier, 2007) (Wilkinson, 2007) (Korstanje, 2008a)

Estudio comparativo sobre la mitología nórdica y romana

Hechas las respectivas aclaraciones metodológicas, es conveniente desarrollar el tema y explicar como ambas estructuras (creencias) se articulan en la conformación de dos formas antagónicas del ver el mundo (cosmogonía y escatología). Veremos en las siguientes líneas como la mitología romana se constituye como netamente política mientras la nórdica hace referencia a la venganza como forma de regeneración (Ragnarok).

En este sentido, cuenta la leyenda greco-romana que Prometeo (hijo de Jápeto) desafía a Júpiter robando el fuego y dándoselo a los hombres; por su acto Júpiter (Zeus) lo condena a ser encadenado y picoteado por un águila devorando sus entrañas por las noches para luego ser regeneradas durante el día y para ser nuevamente devoradas a la

²⁰ Es interesante remitirse al estudio etimológico del término germano y a la discusión que éste genera. Tres interpretaciones sobre el origen de esta palabra coadyuvan en sostener diferentes hipótesis: a) la palabra deriva del sajón Heer (Guerra) y Mann (hombre) por tanto significa *guerrero*. b) deriva el término del gaélico “Carmanus” que significa los que gritan; es posible este haya sido un gesto intimidante de los germanos al ir a batalla; y por último c) la palabra latina “Cormanus” que quiere decir “Los que hablan con el corazón en la mano”. Claro que los germanos como grupo estaban realmente formados por una infinidad de tribus tales como los suevos, burgundios, márcomanos, ubios, jutos, vikingos, anglos, suevos, godos, lombardos, francos, frisios, sajones, alamanes, vándalos, teutones, gépidos, cimbros y bátavos entre otros tantos.

noche siguiente. Es el mismo hijo de Júpiter, Hercules quien libera a Prometeo dándole muerte al ave. (Solá, 2006)

Desde una perspectiva exégetica, podemos conformar al mito de prometeo según el siguiente modelo: a) el fuego simboliza la tecnología, b) los hombres adquieren la tecnología por una lucha interna y política entre los dioses, c) al desprenderse de su castigo, Prometeo le ha dado al hombre (sobre todo a Roma) la posibilidad de dominar tecnológicamente el mundo natural y cultural. En este contexto, Roma no sólo se conforma como una gran estructura política (donde los hijos pueden derrocar a sus padres) sino además como la civilización que maneja las técnicas más sofisticadas de la época y a través de ellas “ordena” el mundo (y la naturaleza) circundante por medio de la razón. (Korstanje, 2008b)

En conjunción a lo expuesto, el mito homérico de Ulises como aquel eterno viajero, explica el profesor Ruiz Doménec, le ha dado primero a Grecia y luego a Roma la habilidad del asombro por lo desconocido. *“La cultura greco-romana utilizó la figura de ese hombre ambulante para abrir un nuevo capítulo de la historia del mediterráneo; delimitó la geografía de la expansión marítima, fijó la frontera entre civilización y barbarie y situó la herencia griega como el punto de partida de un espacio común a los pueblos del mediterráneo”* (Ruiz Doménec, 2004:26).

Por el contrario, los dioses nórdicos (en su mayoría con la excepción de Baldiur) no parecen ser muy sabios ni equilibrados.²¹ Su cosmogonía hace referencia a la humildad e insignificancia del hombre frente a la naturaleza y sus designios, la habilidad y el coraje como elementos distintivos entre los hombres, el linaje como forma “sagrada” de pertenencia, y la venganza como sistema de solidaridad. Si nos remitimos a la escatología, el “rognarok” u “ocaso de los dioses” hace referencia a la muerte de los principales dioses como Wodan, Thor, Locki, Freyja etc. Sin embargo, son sus respectivos hijos quienes encarnan la lucha contra los “vanes” y restauran el orden de los “ases” (vengando la muerte de sus padres). (Branston, 1962) (Meunier, 2006) (Korstanje, 2008a)

De lo expuesto se observan dos tendencias bien distintas: mientras los latinos se organizan como sociedad y construyen su mitología en base a criterios de poder y adulación, conflicto inter-generacional y tecnificación instrumental; los germanos se constituyen con arreglo a: el valor como expresión simbólica y distintiva entre los hombres, el linaje y la venganza como formas de solidaridad, y la pequeñez ante el mundo natural (Gerlomini, 2004) (Korstanje, 2008b). Asimismo, la diferencia entre el rol atribuido culturalmente a la mujer en un mundo como en el otro tenían también sus diferencias.

La división sexual del trabajo

Quien viviera en Roma para el siglo I AC y declarara abiertamente “su amor por una mujer”, sería tildado de “afeminado” y excluido de la vida social de los hombres. Sin embargo, la elección sexual no estaba condicionada por moral alguna, un hombre podía escoger a una mujer como a un hombre sin recibir ese estigma. En este sentido, el rol de la mujer en la sociedad romana estaba subordinado al rol masculino y la figura del Pater familiae; esto no significa que la mujer no tenía ingerencia en la vida de los hombres,

²¹ Es el mismo Thor y su imprudencia quien desencadena la lucha final (rognarok) entre los dioses (Ases) y los demonios (Vanes). (Meunier, 2006)

sino solamente que “el amor romántico” para los antiguos romanos era algo repudiable; como así también el accionar de la mujer en la vida pública. Esta hipótesis es corroborada por la exclusión de las mujeres en la vida política de Roma, no existe evidencia alguna de emperatrices, pretores, ediles o cuestores correspondientes a éste género. (Veyne, 1985) (Robert, 1992) (Coulanges, 2005) (Paoli, 2007)

En relación a los primeros años de roma como pueblo, el profesor Fustel de Coulanges sostiene *“la regla para el culto es que se transmite de varón a varón, y la de la herencia sigue la misma línea. La hija no tiene aptitud para continuar la tradición paterna porque se casa, y al hacerlo renuncia al culto de su padre para adoptar el de su esposo; no tiene por consiguiente ningún título para heredar.”* (Coulanges, 2005: 80)

En adición a lo expuesto, Enrico Paoli nos explica que *“a diferencia de los griegos, que tenían a sus mujeres encerradas en casa y, si quedaban libres de sus negocios, no pasaban el tiempo en familia, sino que siempre estaban charlando por las tiendas, los romanos sintieron profundamente el atractivo de la vida doméstica. Este es uno de los aspectos más característicos de su civilización, y tanto, que aproxima a los romanos a la costumbre y a todos los sentimientos de nuestra época”.* (Paoli, 2007: 175)

Para el caso germánico, la costumbre le daba a la mujer amplias facultades para celebrar los matrimonios de sus hijos, para trabajar o establecer prácticas de adivinación antes o después de la guerra (Meunier, 2006) (Korstanje, 2008a). Por otro lado, a diferencia del romano (varón) que trabajaba la tierra en forma sistemática por medio del cultivo intensivo, los nórdicos no parecen muy adeptos a estas prácticas. Al respecto Julio César observa: *“no tienen interés en la agricultura y la mayor parte de ellos se alimenta de leche, queso, carne. Y nadie tiene extensión determinada de tierra o campos propios, sino que los magistrados y jefes atribuyen cada año a los clanes y linajes... la extensión de terreno y ubicación que les parece, y al año siguiente los obligan a trasladarse a otro lugar. Aducen muchos motivos para esto: que no cambien adoptada la costumbre, el afán en la guerra por el trabajo en el campo; que no haya interés en adquirir grandes tierras y los más poderosos expulsan de sus posesiones a los más débiles... que no surja ningún deseo de dinero... La mayor gloria para las tribus es, después de haber devastado los territorios vecinos, tener a su alrededor la mayor cantidad de tierra desiertas. Por eso consideran propio de su valentía que los vecinos, expulsados, abandonen sus campos, y que nadie ose establecerse cerca de ellos”.* (César, I)

En este sentido, los testimonios de Tácito también corroboran el papel de la mujer y el trabajo en el mundo germánico: *“mientras los germanos no hacen la guerra, cazan un poco y sobre todo viven en la ociosidad dedicados al sueño y a la comida. Los más fuertes y belicosos no hacen nada; delegan los trabajos domésticos y el cuidado de los penates y del agro a las mujeres, los ancianos y los más débiles de la familia, languidecen en el ocio; admirable contradicción de la naturaleza, que hace que los mismos hombres hasta tal punto amen la inercia y aborrezcan la quietud.”* (Tácito, Germania, XV)

Si por otro lado, descomponemos y analizamos lingüísticamente el sustantivo trabajo y su artículo obtenemos un hallazgo formidable. La palabra trabajo en las lenguas romances (latinas) está acompañada de un artículo masculino: el trabajo (español), il lavoro (italiano) o le travail (francés) mientras que en lenguas germánicas se encuentra

acompañado de un forma femenina, tal que: die arbeit (alemán), det arbejde (danés) y det arbete (sueco). (Korstanje, 2008c)

No obstante, la figura del trabajo como forma social de organización en la antigua Roma, fue lentamente desdibujándose. La cantidad de esclavos y de clientes que empobrecidos o vencidos, pasaban a formar parte de las grandes urbes, las diferentes conquistas militares y extracción minera, fueron generando dos tendencias: una desapego por las elites patricias al trabajo en los campos junto con una paulatina imitación de los sectores medios; y por el otro la inserción del placer (en el otium) como forma hegemónica de dominio político (Robert, 1992) (Paoli, 2007) (Korstanje, 2008d). Esta tendencia a considerar al trabajo como algo “indigno” del estatus y el prestigio será en la España y la Europa medieval un valor adquirido con excepción de Inglaterra y Francia en donde, el trabajo se configura (en 180 grados) como una forma de posesión y humanidad; la creencia de que “el hombre podía poseer la tierra exclusivamente cuando hiciera de ella su trabajo, es una característica ineluctable de los primeros colonos británicos y francos”.

Impresiones y prejuicios

Cuando nos referimos a valores culturales, hablamos precisamente de aquellos aspectos culturales que tienen o adquieren un extensivo valor social. En este sentido, tanto para romanos como para los germanos, existían diferentes atributos los cuales eran valorados en mayor cuantía e intensidad que otros. Cuenta Livio que los hombres y mujeres romanos (sobre todos los patricios) tenían un exquisito gusto por el oro y la plata. (Tito Livio, XXI, 60 y XXXIV, 43). Esto conllevó toda una estrategia política en donde Roma (tras la excusa de pacificar o civilizar un pueblo) tomaba presencia militar extrayendo sus metales preciosos y retornando productos elaborados o hábitos y costumbres de consumo conspicuo. (Blázquez, 1989)

La dominación de las “clases patricias romanas” ha sido extendida en tiempo y espacio, según Coulanges por dos motivos principales: la usurpación y administración de las tierras y los pueblos vencidos; y segundo, por un valor cultural propio del romano en admirar la riqueza y el prestigio que esta inspiraba. Escribe el autor, “*estas familias, enriqueciéndose más en cada generación, lograron una desmesurada opulencia, y cada una era una potencia ante el pueblo...el segundo motivo fue que el romano, aún el más pobre, tenía un respeto innato a la riqueza, y aun cuando hacía tiempo que había desaparecido la verdadera clientela, ésta resucitó bajo la forma de homenaje que se rendía a las grandes fortunas, estableciéndose el uso de que los proletarios fuesen todas las mañanas a saludar a sus ricos señores*”. (Coulanges, 2005:350)

En sí cabe comprender que tanto los metales preciosos como las construcciones arquitectónicas daban al ciudadano romano cierto prestigio y estatus social. Por ese motivo, muchos ciudadanos se predisponían a imitar las pautas de consumo de las clases más privilegiadas. Los valores culturales centrales en la sociedad romana eran el poder, la racionalidad y la riqueza. La ostentación y los espectáculos o eventos públicos se convertían en los espacios rituales por excelencia para reforzar aún más las diferencias entre los hombres. Al respecto, Jerome Carcopino advierte “*Among the ingenui, again, there existed a profound distinction between the Roman citizen whom the law protected and the non-citizen who was merely subject to the law. Finally, roman citizens themselves were classified and their position on this ladder of rank determined by their fortunes*” (Carcopino, 1956:60).

El oro y la plata formaban parte no sólo de la ornamentación personal, sino de vajillas, platos y copas. En la vida cotidiana, los hombres acostumbraban a usar como distintivo anillos, mientras la mujeres joyas, y aros confeccionados con metales y piedras preciosas. Al respecto, el profesor Paoli sostiene *“eran variadísimos los ornamentos femeninos: además de las sortijas, diferentes de la de los hombres, por estar más finamente trabajadas y hasta por la costumbre de grabar en la piedra preciosa una fórmula de buen augurio, las señoras llevaban evillas (fibulae), horquillas (acus crinales), cintas ornadas de oro y de piedras preciosas hábilmente insertas en el peinado (mitrae), pendientes (unaures), brazaletes (armillae)”*. (Paoli, 2007:167). Otro ejemplo de ostentación romana, fue la promulgación de la lex Oppia en el 215 AC, cuya finalidad era prohibir y recatar el uso de joyas y alajas que den ostentación de riqueza; sin embargo, para la era julia esta ordenanza había caído en desuso.

En esta misma línea, Tácito se encontraba realmente asombrado del desconocimiento de las tribus germanas para con los metales preciosos; incluso en uno de sus pasajes cuenta como una copa de oro era usada por una familia dándole el mismo valor que a una construida con madera o barro. *“Los dioses les negaron la plata y el oro; no se si por benignidad o por ira. Y, sin embargo, no afirmarí que en Germania no hace ningún filón de oro y plata ... no se interesan tanto por su posesión y uso: entre ellos, se pueden ver vasos de plata, dados como regalo a sus embajadores y caudillos, no son considerados menos viles que los fabricados en barro. Sin embargo, los que están cerca de nosotros aprecian el oro y la plata para fines comerciales y conocen y prefieren ciertos tipos de nuestra moneda”*. (Tácito, Germania, V, p.29)²²

Ahora bien, a diferencia de los romanos, éstos le asignaban a sus armas, sus buques y/o manantiales de agua una carga simbólica muy intensa. Era propio de la cultura germánica creer que tanto los hombres como algunos de sus objetos (más preciados) poseían Macht (poder). Al igual que los celtas, los germanos al ser derrotados en batalla se rehusaban a entregar sus armas (Blázquez, 1989) (Meunier, 2006) (Korstanje, 2008a).

Narran los biógrafos clásicos como Tácito, entre otros, la furia germánica al ver sus armas apiladas como trofeos tras haber sido, los bátavos, vencidos en el campo de batalla. Precisamente, era costumbre de las legiones agrupar todas las armas con cierta vistosidad en honor a su emperador: *“grande e incruenta fue para nosotros aquella victoria. Los enemigos muertos desde la hora quinta del día hasta la noche cubrían diez millas con sus cadáveres y sus armas; y se encontraron entre sus despojos las cadenas que habían llevado contra los romanos, como quien no dudaba del desenlace. En el lugar del combate los soldados saludaron a Tiberio como imperator, levantaron un terraplén y colocaron encima las armas a la manera de trofeos, escribiendo debajo los nombres de los pueblos vencidos. Las heridas, los lutos y las desgracias no llenaron de tanto dolor e ira a los germanos como ese espectáculo. Los que hacía poco se*

²² De fuente directa Tácito escribe *“argentum et aurum propitiine an iratí dii negaverint dubito. Nec tamen adfirmaverim nullam Germanie venam argentum aurumve gignere... possessione et usu haud perinde adficiuntur: est videre apud illos argentea vasa. Legatis et principibus forum muneris data, non in alia vilitate quam quae humo finguntur. Quam proximi ob usum comerciorum aurum et argentum in pretio habent formasque quasdam nostrae pecuniare agnoscunt tque eligunt »*. (Tácito, Germania, V, p.28)

disponían a salir de sus tierras para dirigirse al otro lado del Elba, ahora quieren la lucha y empuñan las armas”. (Tácito, Anales, II, v. 18-19, p.120-121)

El patronatus versus el hospitium

Entre las tribus germánicas, la organización socio-política estaba orientada a tres estratos principales: *los nobles*, quienes heredaban bienes por linaje materno cuyo valor y destreza en el campo de batalla era aceptado por todos los miembros de su clan; *los guerreros*, hombres libres portadores de Macht (poder), por lo general cuando surgía algún problema se reunían en asambleas denominadas (thing) en donde decidían junto con el jefe de la tribu las estrategias a seguir. Si en estas discusiones aparecían diferencias irreconciliables, éstas eran solucionadas por medio de un duelo conocido como *holmganga*; y finalmente, los esclavos u hombres no habilitados para portar armas. Es notable, que las tribus nórdicas no tenían presente a la esclavitud como una forma de organización y estratificación social; en ocasiones ni siquiera hacían distinción alguna entre un guerrero y un esclavo.

En consecuencia, las tribus interactuaban recíprocamente por medio de una figura llamada *hospitium*. Desde una perspectiva política, aquellos pueblos que celebraban hospicio estaban “obligados” a ir a la guerra o acudir en ayuda de uno de los pueblos involucrados; mientras que a la vez, se comprometían en épocas de paz a recibir, albergar y ayudar a todos sus miembros cuando estuvieran en viaje.

Por otro lado, los germanos acostumbraban a ser muy respetuosos de la hospitalidad, y cuando se aceraba un foráneo lo desafiaban (invitaban) a una competencia de habilidad; cada uno se presentaba y demostraba al otro cual era su virtud. Luego, disfrutaban de banquetes, aguamiel, y regalos en espacios destinados para tal fines denominados *hof*. Al respecto, Julio César afirma “*no consideran lícito deshonorar al huésped; los que vienen a ellos, sea por la causa que fuera, son protegidos contra la agresión y considerados sagrados y todos les abren sus casas y se comparte con ellos el alimento*”. (César, VI)

En Roma por el contrario, los extranjeros no eran tan bien visto y por regla general eran taimados, y/o robados o asesinados si no se presentaban con alguna protección de un ciudadano ilustre. A medida que el imperio fue creciendo, por el contrario, estas reglas de reciprocidad fueron albergando a miles de visitantes extranjeros. Roma era un centro “turístico” por excelencia, y miles de “peregrinos” se aprestaban a recorrer sus calles (Paoli, 2006:216). Sin embargo, a medida que las ciudades fueron convirtiéndose en grandes urbes, mayores fueron los problemas legales y las complejidades de las relaciones humanas (Robert, 1992). Para el siglo primero AC, el pretor peregrino era el funcionario encargado de velar por la seguridad y los derechos del extranjero dentro de Roma. (Mehesz, 1967)

Por la diversidad que supondría una conglomeración cosmopolita como lo era Roma, la figura de la gens (linaje) comenzó a desdibujarse, llegando en ocasiones un ciudadano a venderse o en el extremo contrario a comparar títulos y honores (Robert, 1992). Empero para los germanos, el linaje familiar tenía una significación especial y los títulos no podían ser transferidos si no eran garantizados por el honor y el coraje, demostrados en el campo de batalla. El jefe guerrero, en la paz, era así acompañado por un grupo de seguidos o séquito; escribe Cornelio Tácito “*cuando llega el momento de la batalla, es vergonzoso para el caudillo ser vencido en valentía, vergonzoso para el cortejo no*

igualar la valentía del caudillo. Pero infamante para toda la vida y oprobioso es haber regresado de la batalla como sobreviviente del caudillo: el máximo juramento es defenderlo, protegerlo, incluso asignar su gloria a las hazañas propias; los caudillos combaten por la victoria, los compañeros por el caudillo” (Tácito, Germania, XVI, 1, p.47)²³

Entre los estratos sociales romanos más conocidos, observamos a los *hombres de estado, patricios o nobles, plebeyos, esclavos, clientes, y libertos*. Cada uno de ellos con rangos, intereses y poderes diferentes (algunos incluso carentes de él). Como puede observarse, a diferencia de los germanos, luego de cada batalla una cantidad importante de enemigos capturados pasaban a formar parte de una fuerza de trabajo especial como “esclavos”. El mismo era parte del patrimonio del amo, y en raras ocasiones era maltratado e injuriado. Asimismo, no cualquiera podía ser un esclavo, ya que había que cumplir con el requisito de haber sido vencido en el fragor del combate. (Paoli, 2006)

Si bien, Roma como civilización practicaba en sus comienzos el *hospitium*, para la era imperial esta figura fue reemplazada - en una cuestión operativa- por el *patronatus*. Éste último, consistía en darle a una ciudad el nombre de un “protector” romano (*pater*) para quedar finalmente bajo tutela militar y política del Imperio. Si una ciudad bajo *patronatus* era invadida por otra tribu, Roma legitimaba y justificaba su intervención militar directa.

En este sentido, José María Blázquez sostiene que una de las estrategias hegemónicas del Imperio fue establecerse en las zonas estratégicamente convenientes y mediante la imposición del *Patronatus* evitar que éstas celebren *hospitium* y se aliasen con otras tribus. Algo muy similar a lo que va a hacer muchos siglos más tarde España entre sus virreinos durante la regencia de los Austria (Imaz, 1984). De esta manera, se aseguraban una justificación (racional) en caso de intervención (Blázquez, 1989:131)²⁴. En resumidas cuentas, las ideas de “asimilación cultural”, “humanidad”, “progreso” y “civilidad” iban unidas al grado de “aculturación o romanización” establecidas en cada región; y ésta a la vez, a los intereses políticos del Imperio para con los recursos económicos de esa zona. Quienes vistieran como romanos, practicasen las formas de recreación romanas y abrazasen sus costumbres, la “ciudadanía” y el estatus de “hombre” que ella significaba, era el mayor galardón. (Álvarez, 1963) (Balbín Chamorro, 2006)

Por último, cabe señalar que tanto la esclavitud (en Roma) como su ausencia (en Germania) tenían una estrecha relación no sólo con la forma de producción económica de cada una de estas civilizaciones, sino con su matriz religiosa. Basados en una mitología netamente vengativa, es extraño observar que los germanos tomaran prisioneros de guerra ya que suponían éstos en algún momento les causarían un daño mayor al recibido. Por ese motivo, eran ajusticiados teniendo en cuenta ciertos

²³ De fuente directa Tácito escribe “*cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatus virtutem principis non adaequare. Iam vero infame in omnem vital ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse: illum defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius adsignara paecipuum sacramentum est; principes pro Victoria pugnant, comites pro principe*” (Tácito, Germania, XIV, 1,p. 46)

²⁴ El autor también acepta que la figura del Patronatus era aplicada según conviniera a los intereses políticos de Roma. Se han descubierto casos como en Hispania, en donde Patronatus y Hospitium coexistían aplicándose indistintamente según fueran las situaciones.

requisitos religiosos para evitar que el “espíritu del enemigo” retornara del Valhalla a vengar su muerte.

Consecuentemente con lo expuesto, la esclavitud (aun cuando escasa) en Germania adquiría una naturaleza diferente en comparación con la “ostentosa Roma”. No necesariamente, esclavo era aquel vencido en batalla, sino el individuo que empobrecido (por diversas razones) debe emigrar de una tribu a otra. Esta característica semi-nómada en las sociedades nórdicas ha sido una de las causas por las cuales se ha conformado un “miedo ancestral” por los muertos; en cambio por ser una sociedad sedentaria los romanos veneraban a sus difuntos y suplicaban su protección (Belting, 2007).

Por otro lado en Roma, no sólo la esclavitud sino también la escenificación del ocio en los combates de gladiadores (involucrando esclavos) recordaban su “magnificencia y poder” sobre el resto del mundo conocido (Korstanje, 2008a) (Korstanje, 2008b). A su vez, los reyes germánicos (a diferencia de los emperadores romanos) no poseían una jurisdicción divina, desde el momento en que no se proclamaban deidades vivientes; a tal efecto tampoco construían grandes monumentos en honor a la deidad que ellos representaban. Con respecto a Roma cuenta Suetonio, que Augusto se consideraba descendiente directo del Dios Febo (Suetonio, Augusto, XLIV-XLV).

Esta diferencia entre (y otras) una y otra civilización en cuanto a los lazos de solidaridad y organización socio-política van a estar presentes en España como en Inglaterra, y Francia. Por su lado, España va a reivindicar míticamente “la gloria de Roma y de Augusto” en su campaña a América estableciendo diferentes estrategias (de control centralizado) para la dominación como la imposición de la religión; mientras que los anglosajones (Inglaterra) y los francos (Francia) harán lo propio reivindicando la posesión territorial mediante el trabajo y el cultivo de la tierra (desde una perspectiva descentralizada). (Pagden, 1997)

El culto a los muertos

La mayoría de las tribus del planeta y a través de la historia han tenido un sentimiento de admiración o de temor para con las figuras de sus muertos y/o antepasados. El profesor Belting sugiere que aquellas sociedades iniciadas bajo una dinámica nómada o semi-nómada adquirieron un miedo sustancial hacia sus muertos, mientras que por el contrario aquellas sedentarias establecieron todo un sistema cultural acorde al respeto y valoración de los antepasados. (Belting, 2007)

En las sociedades nórdicas, existía un creencia bastante difundida en que el hombre además de su espíritu poseía un Macht (o segundo yo). Si éste tenía “la habilidad” de manejar su macht podía representarse a través de su filgia. Los sueños o la muerte, no parecían una barrera entre el mundo sagrado y el profano, desde el momento en que por el uso de la filgia una persona podía presentarse, mover objetos y hasta combatir. Por ese motivo y basados en una mitología netamente vengativa, los guerreros nórdicos no tomaban grandes cantidades de esclavos (vivos), y por otro lado, tomaban el recaudo de cortarles la cabeza a sus enemigos como modo profiláctico para evitar su regreso del más allá; a este culto se lo conoció como la “filgiur kultur”. Esta especie de estrategia de “exterminación” les dio mala fama a los suevos o sajones y sirvió para que Roma creara ciertos estereotipos ideológicos que resaltaban aún más su inhumanidad, no era más que una creencia sagrada; el enemigo vuelto a la vida, era sumamente peligroso para el

hombre germano pues lo hacía con ansias de vengar su muerte. (Meunier, 2007) (Korstanje, 2008a) (Korstanje, 2008b)

Pero en Roma, el culto y el respeto a los antepasados se presentaban en posición de 180 grados si lo comparamos con el caso que acabamos de mencionar. Cada hogar poseía un “fuego” dedicado a la diosa femenina Vesta, tenía un sacerdote el cual en sus comienzos fue “el pater familiae” (o padre de la familia); por medio de la manutención y el culto al fuego sagrado, el sacerdote imploraba la guía, el perdón y el asesoramiento de los antepasados. Las diferentes ofrendas puestas a disposición de los difuntos (por la misma gens) garantizaban e invocaba la protección en el mundo de los muertos. Por el contrario, si el fuego se extinguía la familia estaba obligada de disolverse y pasar a venderse como clientes en otras gens. (Coulanges, 2005) (Solá, 2006)

Sin embargo, las costumbres familiares y la devoción a los muertos fueron modificándose o cayendo en desuso con el transcurrir del tiempo; así Coulanges sostiene que “*considerados los muertos seres sagrados, recibían los nombres más respetuosos, llamándolos buenos santos y bienaventurados y merecían toda veneración que el hombre puede profesar a una divinidad a quien ama o teme*” (Coulanges, 2005:36).

Sin miedo al error y para la era imperial, al momento de iniciar un viaje con destino fijo o incierto, muchos romanos imploraban protección de sus “dioses lares”; los cuales no eran otra cosa que la modificación de los propios antepasados. Mercurio, dios de los lares, protagonizaban un papel fundamental en ayudar que los viajeros no se perdieran o resultase sin ningún daño de la travesía; por lo general, entre los diferentes puntos geográficos de salida y llegada existían capillas dispuestas con un *lararium*, en donde el viajante podía dar sus ofrendas y gracias a los dioses por encontrarse en buenas condiciones. (Solá, 2006)

Empero, ¿qué relación existe entre los aspectos analizados con las diferentes estrategias de dominación seguidas tanto por Francia, España o Inglaterra en América?, ¿realmente han influido estas variables en la forma de construir alteridad por parte de estos países?

Los avances técnico-instrumentales legados por Roma combinados por una “eterna curiosidad”, despertaron en Europa un “espíritu del mediterráneo” una forma específica mito-poiética de identidad. La cultura greco-romana ha estado presente (para bien o para mal) en toda Europa, desde Britania hasta Tracia, sin embargo es en España y en la Península Ibérica, donde sus premisas póstumas van a ser organizadas y articuladas políticamente. Luego de la invasión “vikinga” (S VI DC) y posteriormente la “musulmana” (S. VIII) la península se convirtió en un espacio de tensión entre el modelo europeo (romano-germánico) y el islámico. La resistencia (religiosa) y el patriotismo español se remitieron a la creación de estructuras míticas para crear una identidad común y una construcción cultural específica: *La España de los Reyes Católicos* (Ruiz Doménec, 2004:31-35). Esta compleja elaboración le permitió a España crear un puente (ideológico) entre su propia estructura y la Roma Imperial de la dinastía Julia. Conformada una identidad común, al igual que Ulises, se predispusieron a la exploración, creación e invención de nuevos mundos para legitimar su propia estructura administrativo-simbólica. (Ruiz Doménec, 2004:36) ²⁵

²⁵ Cabe aclarar que si bien la identidad godo-germánica se ha perpetuado en el imaginario colectivo peninsular en la Edad media, sólo la evocación fragmentada de Roma permitió a España la unificación

El otro como objeto a ser conquistado

En forma general, dentro de los procesos de etnogenesis de los diferentes pueblos existe una variada gama de elementos intervinientes; diferentes pueblos o grupos humanos se unen para conformar una “mismidad” en referencia a “otro” u “otros” con los cuales dialogan por oposición. Así, España a lo largo de su larga historia fue conformada por astures, vascones, latinos, vándalos, musulmanes, beréberes, godos, suevos, cántabros, reforzados por una invasión “franco-carolingia” en el 778 DC; Inglaterra, por sajones, anglos, brigantes, trinovantes, romanos, icenios, jutos, bretones y vikingos; Francia hacía lo propio juntando etnias tan diversas como francos salios, bretones, galos xenones, nervios, romanos y normandos entre otros muchos más. Como acertadamente afirma Briones, todas estas diferencias culturales quedaron invisibilizadas tras la fusión de una sola figura indentitaria conformada por la Nación. (Briones, 1988)

De todos modos, esta suerte de “herencia” cultural o matriz identitaria va a presentar reminiscencias de identificación ancestral. En otras palabras, España se va a identificar con la organización política de la Roma Imperial y va a proclamar para sí misma, todos los artilugios legales por los cuales Roma se hacía para mantener la estabilidad institucional (Ruiz-Doménec, 2004). En efecto, el imperium, término que en un principio adquiriría en el mundo antiguo una connotación religiosa y hacía referencia a la jurisdicción y entendimiento del magistrado romano sobre los hechos que acontecen; en los discursos humanistas del siglo XV y XVI va a adoptar una característica socio-política en cuanto a una soberanía específica. (Burckhardt, 1985) (Pagden, 1997: 25)

En este sentido, el historiador Anthony Pagden nos explica “*imperium poseía otros significados, dotados de más sutiles matices. El sentido etimológico de la palabra es orden o mandato. En principio, por lo tanto un Emperador, imperator, había sido simplemente la persona, generalmente una entre tantas, que ostentaba el derecho de ejercer imperium...dado que todos los imperios se iniciaron con conquistas, la asociación del imperio, entendido como dominio territorial ampliado, con gobierno militar, ha pervivido tanto como el propio imperialismo. Los emperadores romanos, empero, no eran sólo generales. Con el tiempo se convirtieron también en jueces y, si bien la célebre frase del Digesto que afirmaba que el príncipe era un legislador no obligado –princeps legibus solutus- originalmente sólo eximía al emperador de ciertas normas, pasó después a implicar la existencia de una autoridad legislativa suprema.*” (Pagden, 1997:27)

A tal punto, que este término (tan usado en la antigüedad clásica) fue rápidamente identificado con la monarquía. La distorsión fue, que la aplicación clásica de *imperium*

imperial. Frente al musulmán, el arquetipo godo, carecía de la fuerza suficiente como para homogenizar a todos los grupos humanos que convivían en España. Las dos estructuras económicas (musulmana e ibérica) fueron sustancialmente modificadas; para ser más específicos luego del siglo VIII DC, el excedente de capital, tanto de un lado como del otro de los ríos Duero y Ebro, cambio la tradicional agricultura de riego (legada por los suevos y godos) por una forma de comercio más compleja basada en el uso del esclavo y la extracción minera (legado de Roma). En resumidas cuentas, la constante lucha entre “cristianos” y “musulmanes” tras su fachada religiosa adquiriría un trasfondo marxiano, el acaparamiento de los excedentes producidos para jerarquizar a la sociedad entre dominadores y dominados. Al igual que Roma y el espíritu helénico, tras la intervención del Imperio “franco-carolingio” España conformó sus primeros pasos por medio del “dominium”; pero esta figura histórica fue creada al antojo del poder imperial medieval y poco tenía que ver con el sentido greco-latino (Ruiz Doménec, 2004:50-52).

sólo era plausible en Roma bajo territorios regidos por autoridad legislativa y no sobre los hombres. Más específicamente, su razón de ser era la unión, el vínculo y el equilibrio entre los diferentes pueblos “racionales” y Roma (civitas). En España, el término va a tomar un sentido totalmente diferente; traída la “gloria romana” por los pensadores humanistas del siglo XV, España va a confeccionar todo un orden “mítico y discursivo” al proclamarse “heredera de Roma”; no bajo un criterio de relación sino más bien hegemónico (como ya se ha mencionado).

Al respecto afirma el profesor Pagden *“en la mitología fundamental del imperio romano había otro componente que facilitó una absorción relativamente sencilla de la teoría clásica del Imperio por parte de sus sucesores cristianos. El que el Imperium hubiera extraído la legitimidad de su ilimitado poder político de una única cultura moral se debió a que dicha cultura estaba basada en la pietas, cuyo arquetipo había sido Eneas de Virgilio... la pietas denotaba la lealtad a la familia y a la comunidad en general, junto con la estricta observancia de las leyes religiosas de dicha comunidad.”* (Pagden, 1997:45)

Se entabla de esta manera, todo un debate en el seno de España para confirmar en el plano de las ideas, las estrategias seguidas por los monarcas en el plano de la práctica política. En este punto, es interesante observar que tanto los pensadores franceses como ingleses (fieles a su arquetipo nórdico y franco), le critican a España una falta de sustento en su desarrollo teleológico en cuanto a que la religión (pietas) no puede legitimar la ocupación militar en las Américas (bajo la lógica del patronatus). Desde esta perspectiva, se considera que los “habitantes del nuevo mundo” no reconocen la autoridad de los dogmas cristianos, por lo tanto ni España ni Portugal tienen autoridad sobre ellos. Tanto para los sajones como para los francos, sólo el trabajo de la tierra daba derecho de posesión y/o soberanía territorial (bajo la dinámica transaccional del hospitium). (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007).

Otro de los mecanismos utilizados por España para legitimar su accionar político en América, fue la infravaloración “de los habitantes autóctonos” por medio de ciertos constructores sociales (particulares) y evocados como principios naturales de humanidad (universales). Al desconocer de hecho, los “principios” de libre tránsito (indo europeos) por el cual un pueblo debe dejar pasar por su territorio a aquellos viajeros quienes prosiguen viaje hacia otro territorio, los “indios” fueron estigmatizados como “sub-humanos”. Si partíamos del supuesto, que la racionalidad era el elemento por el cual se marcaba la distinción entre los hombres, y ésta a la vez, estaba unida al conocimiento de las “leyes naturales” como la del tránsito, no ser hospitalarios con viatores españoles se configuró en un rasgo de irracionalidad, y en consecuencia de “animalidad y salvajismo”. (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007)

Por el contrario, los ingleses y franceses, organizaron su discurso bajo la figura de la colonia. Los derechos de *dominia*, no seguía una lógica de triunfo militar, sino de explotación del suelo y de poblamiento del mismo. De esta manera, el interés principal de los “colonizadores” no era la extracción metalífera sino la transacción económica entre las metrópolis y sus colonias. Así, la organización política tanto de Estados Unidos y Canadá se dio bajo cierta autonomía con respecto a las metrópolis europeas. Estas (las colonias) proveían a su madre patria de materiales básicos para la confección de bienes elaborados los cuales eran insertados nuevamente en el circuito de transacciones entre ambos actores.

Así, el principio sagrado de “exclusión” y “exterminio” continuaba presente en los pueblos nórdicos los cuales llegaban de a miles a América, mientras que la *Subordinación Imperial (Imperium)* hacía lo propio en España y Portugal; como sugiere bien Anthony Pagden: “*los ingleses, los daneses y los franceses habían masacrado o bien expulsado a los indígenas de las tierras donde se habían asentado. Los españoles, en cambio, los habían transformado en súbditos útiles*”. (Pagden, 1997:159)

La soberanía, y la forma de gobierno era un asunto propio de los “colonos” de las Américas y no de las potencias europeas (formación descentralizada). Esta clase de refundación de los valores europeos en América, que estaba tan presente en los colonos británicos, fue en parte una de las características que dio vida a los Estados Unidos como estructura hegemónica pero autónoma a la vez. Así, continúa Pagden “*de acuerdo con su historiografía, los primeros colonos ingleses no sólo habían sido individuos que actuaron por impulso propio; invirtiendo capital propio. También habían ido, precisamente por ello, a América no con intención de conquistar, como habían hecho sus vecinos; habían ido a cultivar y habían mejorado. No habían ido a perpetuar una sociedad europea ya corrompida por las ambiciones absolutistas (y continentales) de la monarquía de los Stuart; habían ido a construir una nueva, y más justa, que luego sería republicana*” (Pagden, 1997:168)²⁶

Luego de su proceso independentista y de su prolongada lucha civil, la identidad estadounidense y su famoso “melting pot” se habían construido por medio de la “visibilidad” de los diferentes grupos humanos implicados mediante procesos de segregación y/o exclusión definidos. Por el contrario, en Argentina los procesos de alteridad habrían de llevar a la “invisibilidad” de lo no europeo. En Brasil, el tercer caso en comparación, se reconoció un mestizaje pero bajo un orden pigmentocrático de subordinación. (Segato, 1999) (Imaz, 1984)

Como acertadamente, afirma el profesor Imaz (1984), el “mestizaje” de los españoles con los pueblos ocupados, no es una variable que explique la aceptación de “esa alteridad” mucho menos que se refiera a la “tolerancia” política; sino sólo a una diferencia de posición (estatus) con respecto al establecimiento de nuevo orden, con su religión y su historia: la ibérica. En consecuencia, los españoles quienes ya tenían una experiencia previa con respecto a la dominación territorial del otro (el caso musulmán y bereber), utilizaron la religión y la educación como mecanismos de control social. (Imaz, 1984) (Calvo, 1996)

Si bien los diferentes procesos de miscegenación y construcción identitaria en América fueron variando (regionalmente) coinciden con dos tipos ideales bien distintos: a) *el latino*, el cual presupone una aceptación bajo la lógica de la dominación y b) *el nórdico*, excluido de cualquier tipo de aceptación por linaje. Ambos concordaban en señalar la “subhumanidad del indio”, pero mientras los primeros adoptaron una actitud de “tutelaje” e inclusión territorial, los segundos escogieron la “segregación” geográfico-espacial. Así, en el caso hispánico (al igual que Roma) predominó la visión de “la gloria militar o el Imperium” (luego reforzado por la imposibilidad india por

²⁶ Los testimonios de Pagden, pueden ser comparados con la estructura mítica germánica del Rognarok, el cual supone la regeneración del mundo por medio de la acción purificadora del fuego. Dentro de esta mitología, la corrupción de las costumbres humanas es un signo inequívoco de la presencia del Rognarok (ocaso de los dioses) para dar lugar al nacimiento de un mundo más “justo”.

comprender el libre tránsito) mientras en el caso anglo-sajón y franco se instauró el derecho al trabajo como forma de civilidad y/o apropiación del espacio. (Pagden, 1997)
27

El reino de España (también como Roma) había puesto todos sus esfuerzos en vincular su acción colonizadora (de stirpe militar) a través de la religión (católica). Claro que esta “catolización” en América, no sólo fue parcial y fragmentada, sino que además dio como resultado verdaderos procesos de sincretismo con las ancestrales creencias de los “pueblos indígenas” (Cordeu, 1969) (Imaz, 1984) (Calvo, 1996) (Pagden, 1997). En contraposición, tanto Francia como Inglaterra (como sus ancestros sajones y francos) ni estaban interesados en el “sincretismo religioso” mucho menos en el “mestizaje étnico”, estableciendo verdaderos círculos de visibilidad y exclusión (Pagden, 1997). Querer ser “inglés” no era una condición suficiente para convertirse en “inglés”; al igual que la matriz nórdica la pertenencia se construía por linaje y no por adopción.²⁸

Cabe aclarar, que el modelo propuesto se ha llevado a cabo por medio de “tipos ideales” lo cual supone, como limitación epistemológica, que existe una variedad abundante de matices y posiciones intermedias. No obstante, por otro lado nos ayuda a comprender una realidad muy compleja y extensa de estudiar; nuestra hipótesis se orienta a que la colonización europea en América se ha llevado a cabo siguiendo ciertas matrices de alteridad propias de la Europa antigua; y a las cuales llamaremos “matrices de origen”.

Es de imaginarse que tanto la “matriz de origen” germánica como la latina fueron construyendo (simbólicamente) una imagen tanto el Imperio Español como del Francés o el Británico. Esta conformación cultural e identitaria se ha desempeñado en América en cuanto a otro interactuante, “el indio”; frente a este “extraño” los diferentes imperios fueron creando figuras marcativas y discursos ideológicos cuyo objetivo se orientaba a legitimarse política e institucionalmente; las líneas de acción por parte de los aparatos administrativos (posteriores) para con los “indígenas” han sido variadas; en ocasiones excluyéndolo, como es el caso de los Estados Unidos; en otras haciéndolos invisibles como el estado argentino o visibilizándolos como un objeto “fetiche” para el caso brasilero. (Segato, 1999)

En el sentido expuesto, la mito-praxis se conjuga con el “utilitarismo” de la conciencia histórica dando lugar a verdaderas formas de comprender el mundo. Como acertadamente, sostiene Sahlins (1988:13) *“el sistema simbólico es sumamente empírico. Somete sin cesar las categorías reconocidas a los riesgos mundanos, a las*

²⁷ Ambas potencias en sus respectivas épocas enfrentaron antes del proceso colonizador en América un conflicto interno de (gran impacto) el cual ayudo a forjar sus identidades religiosas; entre 1490 y 1492 España lleva a cabo una campaña masiva hostil contra “musulmanes y judíos” obligándolos a la conversión forzada o al exilio. En un sentido análogo, Inglaterra experimenta una sangrienta crisis entre católicos y protestantes durante el reinado de Isabel I (1533-1603). La consolidación de la dinastía Tudor en manos de Isabel, da comienzo a lo que los especialistas conocen como “El Imperio Británico”.

²⁸ La idea de civilización en el Imperio Español era semejante al romano; con la voluntad y el esfuerzo necesario un “salvaje” podía ser educado, civilizado y re-insertado sin importar su grupo étnico de nacimiento. Además, el criterio que definía la pertenencia a la civitas no era biológico ni natural, sino el uso de la razón. En los sajones y francos, al igual que en sus ancestros, la diferencia no podía ser dejada de lado ya que estaba constituía sobre criterios adscriptos de “linaje y sangre”, simplemente se era o no de nacimiento. Esta tensión entre ambas matrices, va a observarse en la edad medieval tras la conquista normanda en Inglaterra y las diferentes rebeliones sajonas y vikingas, aunque ese es tema para otro trabajo.

inevitables desproporciones entre los signos y las cosas; mientras que a la vez, permite a los sujetos históricos, singularmente a la aristocracia heroica, construir creativa y pragmáticamente los valores vigentes". En otras palabras, los diferentes imperios evocaron diferentes elementos (discursivos) cuya simbología acudía a actores históricos, cuyo papel fue transformado y elaborado acorde a los intereses intra-específicos de cada uno de los órdenes políticos en cuestión. Por un lado, mientras el "gran Octavio-Augusto" fue presentado como el "pater patriae" del Imperio español legitimando la *monarchia universalis*, los francos y sajones propugnaban la idea mito-poética del linaje femenino por medio de la figura de la "madre patria". (Pagden, 1997)

A tal efecto, tanto los ingleses como los franceses establecieron con sus metrópolis una relación comercial-transaccional la cual (incluso) persistió luego de los procesos independentistas. Como nos explica Imaz (1984), en las disputas fronterizas entre Estados Unidos y Canadá, ambos acudieron a la Corona Británica para arreglar sus diferencias. Por el contrario desde el siglo XIX y hasta mediados del XX, los pueblos hispanoamericanos dudosamente pidieron la mediación de España en sus conflictos geo-políticos. El nexo psicológico entre España y los "emergentes" países latinoamericanos -luego de sus respectivas independencias- había quedado truncado. En este punto, si bien Imaz narra con elocuencia la forma en que se fueron dando los procesos de identificación en Ibero América, no puede precisar las causas que le dieron origen al fenómeno²⁹. Por ello, afirmamos que las diferentes prácticas hegemónicas tanto de España como de Inglaterra y también de Francia (tanto en sus similitudes como diferencias) no pueden explicarse sino a través de nuestro modelo teórico y la relación de los intereses políticos con los arquetipos míticos. (Eliade, 1968) (Sahlins, 1988) (Korstanje, 2007)

CONCLUSIONES FINALES

Los grupos humanos fijan sus solidaridades, por medio de eventos míticos los cuales adquieren una carga emotiva muy alta. En los procesos de etnogenesis diversos grupos humanos se funden (arbitrariamente) para dar nacimiento a una forma más compleja de valoración e imagen: la identidad (Bartolomé, 1997). Este proceso (a la vez) dialoga con su homólogo, la alteridad. Ambos mecanismos son reduccionistas desde el momento en que "invisibilizan" o "excluyen" de su construcción "ideal" ciertos elementos culturales de otros pueblos.

En efecto, diversos autores se orientan en señalar que la conquista de América ha variado en cuanto a la región colonizada y al colonizador; en este sentido tanto España como Inglaterra han desembarcado en el nuevo mundo construyendo "alteridad" de una manera específica (Imaz, 1984) (Briones, 1988) (Calvo, 1996) (Pagden, 1997).

Empero, los aspectos que todos estos estudios no precisan, son los elementos arquetípicos tanto de la cultura latina como nórdica, para construir la "otreidad" y su influencia en los procesos históricos de conquista colonial; paradójicamente los

²⁹ El autor de referencia sugiere como variables explicativas de las diferencias tanto de España como de Inglaterra en los procesos de conquista, en primer instancia al momento histórico en el cual se llevaban a cabo las mismas; en segundo a los objetivos que movieron ambas colonizaciones; es decir para el caso de España una meta de posesión territorial mientras para Inglaterra una expansión comercial. Como ya hemos mencionado, este modelo podría explicar como se fueron dando ambas empresas pero tiene limitaciones para demostrar las causas subyacentes en los diferentes tratamientos para con el "indígena" y su relación con las "matrices de origen".

esfuerzos de la disciplina por demarcar las características distintivas del “cuarto mundo” (Briones, 1988), ha conllevado a una unificación conceptual parcializada de lo “europeo”.

En consecuencia, tanto la matriz romana como la germánica han estado presentes e interactuando en la conquista de América acorde a los siguientes elementos analíticos (ya discutidos): a) *la mitología*, b) *la división de géneros*, c) *los valores culturales*, d) *la organización política* y e) *el culto a sus muertos*. Todos estos elementos (aunque hay otros también) han configurado las matrices de alteridad de ambas civilizaciones.

Aun cuando cabe aclarar que el modelo propuesto se ha llevado a cabo por medio de la construcción “tipos ideales” arbitrarios, por otro lado nos ayuda a comprender una realidad muy compleja y extensa de estudiar; nuestra hipótesis se orienta a que la colonización europea en América se ha llevado a cabo siguiendo ciertas matrices de alteridad propias de la Europa antigua; y a las cuales llamaremos “*matrices de origen*”.

Esto a su vez, despierta toda una serie de interrogantes secundarios los cuales se mencionan a continuación: ¿qué papel ha jugado la cultura céltica en la organización los Estados Unidos?, y ¿por qué ha sido invisibilizada por la matriz nórdica?; por último en la actualidad ¿qué influencias demuestra la matriz nórdica en la construcción del otro dentro y fuera de los límites de Estados Unidos?, ¿qué papel juega el cine en esa construcción?.

Consideramos, por lo expuesto, oportuno finalizar el trabajo de referencia con una frase del profesor Francois Hartog, citada por el catedrático español Ruiz Doménec en su excelente obra *El Mediterráneo*, “*si nos atenemos a las brillantes conclusiones de Francois Hartog, la noción del otro es una argucia del logos occidental para favorecer su idea de una perfectibilidad ilimitada de los seres humanos y la marcha irrefrenable de la civilización apolínea sobre las demás, consideradas extranjeras, es decir, bárbaras. Una ilusión presentada por el humanismo como una excelente herramienta metodológica del historiador moderno, aunque hoy se valora más bien como un emisor del colonialismo*”. (Ruiz Doménec, 2004:16)

Referencia bibliográfica

- Álvarez, Estefanía. (1963). “Aspecto económico de la penetración y colonización romana en Asturias”. Revista Emérita. Número 31.
- Balbín Chamorro, Paloma. (2006) “Ius Hospitii y ius civitatis”. Revista Gerión. Numero 1. Pp.:207-235.
- Bartolomé, Miguel A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Batalla Bonfil, Guillermo. (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. Anales de Antropología, volumen 9, pp. 105-124.
- Belting, Hans. (2007). *Antropología de la imagen*. Madrid: Editorial Katz.

- Blázquez, José María. (1989). *Nuevos Estudios sobre la Romanización*. Madrid: Ediciones ITSMO.
- Branston, Brian. (1962). *Mitología germánica*. Barcelona: Editorial Vergara.
- Briones, Claudia. (1988). *La alteridad del Cuarto mundo: una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Burckhardt, Jacob. 1985. *La Cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Calvo, Thomas. (1996). *Iberoamérica de 1570 a 1910*. Barcelona: Editorial Península.
- Carcopino, Jerome. (1956). *Daily Life in Ancient Rome*. Ontario: Pinguin Books.
- César, Julio Cayo. (2004). *Comentarios sobre la guerra en las Galias*. Buenos Aires: Editorial Losada. (Edición en español).
- Cordeu, Edgardo. (1969). “El ciclo de Metzgosché: notas sobre una respuesta mesiánica de los Tobas argentinos”. *Revista del Museo Americanista*, número 1, pp. 31-43.
- Coulanges de Fustel, Numa Dennis. (2005). *La ciudad Antigua*. Buenos Aires: editorial Edad.
- Eliade, Mircea. (1968). *Mito y Realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Gelormini, Nicolás. (2004). “Introducción: roma hasta la época de César.” En César, Julio Cayo. *Comentarios sobre la guerra de la Galia*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Grimal, Pierre. (2002). *El Helenismo y el Auge de Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua II*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Hobsbawn, Eric. (1983). “Some Reflections on The Break-Up of Britain”. *New Left Review*, vol. 105, October, pp.3-24.
- Imaz De José Luís. (1984). *Sobre la Identidad Iberoamericana*. Madrid: Editorial Alianza.
- Isla, Alejandro. (1992). “Dos regiones, un origen: entre el silencio y la furia”. En Isla, A. (comp). *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas*. Buenos Aires, Investigación y Desarrollo. Pp. 167-217.
- Korstanje, Maximiliano.

- (2007). “Antropología de la conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca”. Revista Sincronía, otoño. Universidad de Guadalajara, México. Material disponible en <http://sincronia.cucsh.udg.mx/fall07.htm>.
 - (2008a). “El ocio como elemento de construcción identitaria y el uniculturalismo en el imperio Romano”. Revista Culturales, número 7, Museo de la Universidad Autónoma de la Baja California, México.
 - (2008b). “Las prácticas de ocio en los pueblos nórdicos según Julio César (100-44 AC) y Cayo Cornelio Tácito (55-120 DC)”. Material inédito en proceso de publicación. Universidad de Salamanca, España.
 - (2008c). “El culto a los Muertos: la mitología nórdica antigua en el cine moderno”. Material Inédito en proceso de publicación.
 - (2008d). “La influencia de la filosofía epicúrea en la formación del otium romano”. Revista A parte Rei, número 57. Universitat Ramon Llull, España. Material disponible en www.ethos.url.edu/articles.
-
- Mehesz, Kornel Zoltan. (1967). *El Pretor y la Jurisprudencia Pretoriana*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Córdoba.
 - Meunier, Mario. (2006). *Mitología Nórdica*. Buenos Aires: Libros de la Esfinge.
 - Miles, Robert. (1999). *Racism*. Nueva York: Routledge Editor.
 - Lozada Pereira, Blithz. (2005). “Identidades y visiones del mundo en las culturas tradicionales andinas de Bolivia: el caso de los Aymaras”. I Simposio Internacional sobre pensamiento Andino: una visión estratégica, Ecuador: Cuenca. 21-23 Marzo de 2005.
 - Tito Livio (1990/1997). *Historia de Roma desde su fundación*. Madrid: Editorial Gredos.
 - Pagden, Anthony. (1997). *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península.
 - Paoli, Ugo Enrico (2007). *La vida cotidiana en la Antigua Roma*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
 - Rivera Cusicanqui, Silvia. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: Achaywasi.
 - Robert, Jean-Noel. (1992). *Los Placeres en Roma*. Madrid: Editorial Edaf.
 - Ruiz Doménec, José Enrique. (2004). *El Mediterráneo: historia y cultura*. Barcelona: Editorial Península.
 - Tácito, Cornelio Cayo.
(1993). *Anales*. Madrid: Editorial Alianza.
(2007). *Germania*. Buenos Aires: Editorial Losada. (Edición bilingüe español-latín).

- Sahlins, Marshall. (1988). *Islas de Historia: la muerte del Capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Segato, Rita. (1999). “Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a la certeza del pluralismo global”. *Anuario Antropológico*, número 97, pp.161-196.
- Solá, María Delía. (2004). *Mitología Romana*. Buenos Aires: Editorial Gradifco.
- Suetonio, Cayo. (1985). *Los Doce Césares*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Taussig, Michael. (1990). “La magia del Estado: María Lianza y Simón Bolívar en la Venezuela Contemporánea”. En Gutiérrez Manuel, León Portilla Miguel, Gossen Gary, de Alva Klor Jorge (compiladores). *De palabra y obra en el nuevo mundo 2: encuentros interétnicos*. México: Editorial Siglo XXI, pp. 489-518.
- Veyne, Paul. (1985). *Histoire de la Vie Privée*. París: Editions Du Seuil.
- Wilkinson, Roy. (2007). *Mitología nórdica y su significado*. Buenos Aires: Editorial Antropomórfica.
- Wolf, Eric. (1993). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer especialmente a mi mujer María Rosa Troncoso por la paciencia, en las largas horas que llevaron la elaboración de este libro como así también a mi hijo Benjamín por todo el amor que me da diariamente. Para ellos, tanto como para mi familia, mi madre Ana María Abaca y mi hermana Mara G. Korstanje, está dedicado este libro.